



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
COLEGIO DE HISTORIA

PIEDAD Y DEVOCION EN TESTAMENTOS INDIGENAS DEL CENTRO DE MEXICO. SIGLOS XVI Y XVII.

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE LICENCIADO EN HISTORIA PRESENTA

HUGO BETANCOURT LEON

ASESORA: DRA. ETHELIA RUIZ MEDRANO

CIUDAD UNIVERSITARIA, MEXICO





Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

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

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

*A Javier y Vianey,  
por todo su apoyo y  
amor incondicional.*

## **Agradecimientos.**

A pesar de haber realizado hasta este momento una vida académica corta y de lo modesto de este trabajo, los agradecimientos que tengo que hacer a toda la gente e instituciones que me ayudaron a llegar a este punto son muchos.

En primer lugar quiero dar gracias a toda mi familia, que como buena familia mexicana es extensa, abuelos, abuelas, tíos, tías, primos, primas, hermanos, hermana, sobrino y los que vengan, de manera especial a mis padres, porque sin ellos nada de lo que he realizado habría sido posible.

También quiero agradecer a mis compañeros y amigos que encontré a lo largo del camino, no menciono nombres porque afortunadamente han sido tantos que la lista ocuparía muchas páginas.

A la Burne por permitirme estar con ellos y a los compañeros de las comunidades por ser un ejemplo e inspiración de vida. A la familia Chenillo Alazraki por su estima y afecto. Gracias a todos y cada uno de los miembros del instituto Maru por dejarme ser parte del grupo. A la familia Vázquez Radillo por acogerme como uno de los suyos en momentos importantes.

A mi institución, la UNAM, porque sigue brindando la mejor educación a amplios sectores del pueblo de México, que así continúe.

A todos mis maestros y profesores, en especial a mis lectores Carmen de Luna, Antonio García de León, Lourdes Villafuerte y Marcela Corvera, por su disposición y acertados comentarios.

Un agradecimiento muy especial a mi asesora Ethelia Ruiz Medrano por invitarme a formar parte del proyecto “Hacemos historia: Argumentación indígena para la defensa de sus derechos frente al poder español, siglo XVII” del CONACyT, del que esta tesis forma parte y por toda la confianza, guía y paciencia que me brindó desde el primer momento.

Muchas cosas maravillosas me ocurrieron en esta Universidad, la mejor de ellas haberme encontrado con Paola, gracias por todo, especialmente por estar siempre cerca.

*Piedad y devoción en testamentos indígenas del centro de México, siglos XVI y XVII.*  
**El culto privado a imágenes religiosas**

**Introducción**

El uso de los testamentos como fuente para la historia cultural.....	6
Nuestra fuente.....	10

**Capítulo 1**

La evangelización imposible; las órdenes regulares en el Nuevo Mundo.....	22
Los frailes como ejecutores de la misión de la corona.....	23
La realidad político-económica de las órdenes religiosas y el mundo indígena...38	
Resultados del proceso de evangelización.....	44

**Capítulo 2**

Santos socorridos; el culto privado a las imágenes religiosas.....	49
La religión nahua antes de la llegada de los españoles.....	49
La religiosidad local hispana.....	55
El culto a los santos en Nueva España.....	60
Las identidades de los santos.....	63
Los santos en los testamentos.....	74

### **Capítulo 3**

Una polémica devoción; el caso de la Virgen de Guadalupe.....	96
El culto de la virgen de Guadalupe.....	97
El misterioso origen en el siglo XVI.....	99
La aparición de la virgen de Guadalupe.....	102
La Guadalupe en los testamentos.....	115
Consideraciones finales.....	128

### **Conclusiones**

La vitalidad religiosa del mundo indígena novohispano.....	129
--	-----

<b>Anexos</b> .....	131
---------------------	-----

<b>Obras consultadas</b> .....	158
--------------------------------	-----

## **Introducción**

### **El uso de los testamentos como fuente para la historia cultural.**

A lo largo de la historia de la humanidad hay pocos procesos históricos tan extraordinarios y asombrosos como lo fueron la conquista y colonización de América durante el siglo XVI. Su riqueza y complejidad han impresionado a investigadores de todas las nacionalidades y tendencias. Uno de los temas más fascinantes que se desprende de tal acontecimiento es la evangelización de los nativos americanos. Como justificación de la dominación pero también por vocación de la Corona española y sobre todo de las órdenes religiosas, las primeras políticas de colonización tuvieron como primera meta la instauración de una nueva y ejemplar comunidad cristiana. Los habitantes de lo que sería la Nueva España fueron vistos como seres idóneos para construir una nueva y mejor sociedad, apegada a los valores primigenios del cristianismo y fomentada por las aspiraciones utópicas de los religiosos del siglo XVI.

Aquella tarea implicó la introducción de nuevas maneras de vivir bajo un nuevo Dios. Como parte del proceso se tendrían que extirpar antiguas instituciones, costumbres y creencias, es decir, “terminar” con las anteriores formas de vida y visiones del mundo.

Aparentemente, los programas de conversión religiosa tuvieron grandes e importantes alcances a pesar de la resistencia de muchos grupos indígenas, y de la gran disminución de la población nativa por epidemias y por la sobreexplotación a que fue sometida. Pero paralelamente al ideal de una sociedad utópica cristiana se estableció en el

territorio americano un poderoso orden colonial basado en una economía de explotación institucionalizada.<sup>1</sup>

Los primeros y más consistentes estudios realizados sobre la evangelización son encabezados por Robert Ricard con su obra *La conquista espiritual de México* aparecida por primera vez en Francia en 1933. Su posición tuvo numerosos seguidores en México durante los años setenta, entre ellos destaca Lino Gómez Canedo.<sup>2</sup> Los trabajos de ambos concluyeron que la conversión fue un proceso relativamente exitoso y efectivo por los resultados a corto y mediano plazo. Tales conclusiones se desprenden de la visión que tuvieron los frailes dejada en las fuentes escritas en que los historiadores modernos fundamentaron sus trabajos, y que enfatiza los triunfos por sobre las dificultades.

En dichas obras se describió la construcción de templos católicos, la instauración de ceremonias, el establecimiento de instituciones religiosas como las hermandades y las cofradías, la recolección de diezmos y los esfuerzos de llevar la catequesis a distintas partes del territorio, además de estudiar las complejas relaciones entre las órdenes y las autoridades seculares. Con todos estos aspectos que Cline define como “manifestaciones externas de cristianización”, identificaron el establecimiento y organización institucional de la Iglesia con la verdadera conversión de los indios. El resultado fue “una historia que toma muy poco en cuenta las experiencias de los nativos americanos en el contexto de los esfuerzos de la evangelización”<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Cline, Sarah L., “The Spiritual Conquest Re-examined: Baptism and Christian Marriage in Early Sixteenth Century Mexico” en *Hispanic American Historical Review*, vol. 73. 1993, p. 453-80.

<sup>2</sup> Gómez Canedo, Lino, *Evangelización y Conquista: Experiencia franciscana en Hispanoamérica México*, Porrúa, 1977.

<sup>3</sup> Klor de Alva, Jorge J., “Spiritual Conflict and Accommodation in New Spain: Toward a Typology of Aztec Responses to Christianity” en Collier, George A., Renato I. Rosaldo y John D. Wirth (eds.), *The Inca and Aztec states 1400-1800. Anthropology and History*, New York, Academic, 1982, pp. 345-366.

En contraste con estas interpretaciones se encuentran las de historiadores que buscando la contraparte del proceso intentaron hallar la perspectiva indígena; en México destacan en este rubro, Miguel León Portilla, Pedro Carrasco y Luis Reyes. Habrá que mencionar que para estudiar la religiosidad indígena fue necesario acercarse a todos los aspectos de las sociedades prehispánicas, pues la religión permeaba todos los aspectos de la vida cotidiana.

A estos últimos dos autores se deben los primeros y más grandes esfuerzos por recuperar documentos tempranos generados en el contexto indígena. Quizá uno de los primeros interesados en este tipo de fuentes fue Pedro Carrasco en la década de los setentas, cuyo interés quedó reflejado en numerosas obras publicadas en esos años destacando la colección de documentos sobre Coyoacán<sup>4</sup>. Por su parte Luis Reyes ha publicado, junto a un numeroso equipo, la transcripción y traducción de alrededor 100 documentos escritos en náhuatl a lo largo de la segunda mitad del siglo XVI en la ciudad México, desprendidos de procesos judiciales, casi en su totalidad, por disputas de tierras. La documentación incluye información recabada en autos y disposiciones de autoridades locales, así como papeles utilizados en pequeños litigios, como testamentos y cartas de venta albergados todos en el Archivo General de la Nación.

El objetivo principal de todos estos autores ha sido recurrir a fuentes provenientes del mundo indígena en sus propias lenguas para que, en palabras de Luis Reyes, “con base en ellos, pueda tenerse una aproximación a esa realidad, ya que se han construido infinidad

---

<sup>4</sup> Carrasco, Pedro y Jesús Monjarrás-Ruiz (comps.), *Colección de documentos sobre Coyoacán*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1976-1978, 2 vols.

de mitos con las interpretaciones de los colonizadores, expresadas en las fuentes tradicionales”.<sup>5</sup>

En el extranjero las mejores obras de esta misma corriente, las ha brindado la escuela formalizada por James Lockhart, aunque en este sentido van muy aventajados los investigadores de la región andina comenzando con Steve Stern.<sup>6</sup>

Dichos estudios enfatizan el uso de documentos en lenguas indígenas, prestando más atención a la continuidad entre las sociedades tardías prehispánicas y el mundo indígena colonial temprano. Además de los ya mencionados, autores como Stephanie Wood, Sarah Cline, y Louise Burkhart se especializan en la religión y estudian cómo fue que las creencias indígenas tomaron la forma y contenido del mensaje cristiano.<sup>7</sup>

Una posición intermedia la han tenido historiadores mexicanos de la colonia como Antonio Rubial<sup>8</sup> quien ha retomado las experiencias de ambas corrientes para escribir una historia con fines desmitificadores pero aún cargada hacia los sectores occidentales.

Las explicaciones y aspectos sobresalientes de cada uno de esos estudios son el resultado del tipo de fuente en que fueron sustentados; así tenemos que para los primeros historiadores que usaron únicamente crónicas e historias escritas por los españoles, la “conquista espiritual” prácticamente fue mérito de los mismos evangelizadores. Conforme se fue ampliando el horizonte temático y metodológico encontramos una realidad mucho

---

<sup>5</sup> Reyes García, Luis, Eustaquio Celestino Solís, Armando Valencia Ríos, Constantino Medina Lima y Gregorio Guerrero Díaz (comps.), *Documentos Nahuas de la Ciudad de México del siglo XVI*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Archivo General de la Nación, 1996, p. 17.

<sup>6</sup> Stern, Steve J. *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española*, Madrid, Alianza Editorial, 1986.

<sup>7</sup> Wood, Stephanie. *Corporate adjustments in Colonial Mexican Indian Towns: Toluca Region 1550-1810*, Los Angeles, University of California, 1984, Cline, Sarah L., *Colonial Culhuacan 1580-1600. A social history of an Aztec Town*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1986, Burkhart, Louise M. *The Slippery Earth. Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, Tucson, University of Arizona, 1989.

<sup>8</sup> Rubial García, Antonio, *La hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

más compleja, en donde los indígenas fueron actores activos de su propia historia, hecho que se ve reflejado en la historiografía reciente. Intentando ser congruentes con esta perspectiva nosotros utilizaremos en el presente trabajo fuentes indígenas del centro de México para estudiar un aspecto particular de la evangelización novohispana: el culto a las imágenes religiosas en testamentos de indígenas de la segunda mitad del siglo XVI a finales del XVII. Esta periodización responde fundamentalmente a que es a lo largo de ese tiempo en donde consideramos que se ve concretado el trabajo de los religiosos respecto a la introducción del culto a los santos, reforzado con el impulso a la devoción de sus imágenes que el clero secular realizó respondiendo a las disposiciones del Concilio ecuménico de Trento.

Nuestra fuente

Provenientes de los estratos altos indígenas de la etapa colonial contamos con argumentos de legitimación conocidos como títulos primordiales, anales y traducciones de obras religiosas occidentales que los especialistas no dudan en calificar como obras originales. Pero de otros sectores más amplios de la sociedad no poseemos escritos que nos permitan acceder a la vida cotidiana de los pueblos coloniales. Es por ello que los investigadores han optado por diversificar sus fuentes siendo una opción la documentación legal escrita en lenguas indígenas. En el México del siglo XVI, al menos un grupo de hombres escribió náhuatl como parte de los procesos legales del sistema colonial, en registros de cabildos, asientos de ventas, listas de bautizos, matrimonios, etc. Muchos de estos documentos fueron utilizados por los indígenas en operaciones locales, es decir, en el ámbito de la vida de los pueblos y parroquias y por todo tipo de personas.

Una de estas herramientas fueron los testamentos, los cuales constituyen aproximadamente la mitad del material de archivo existente en lenguas indígenas de toda la América española.<sup>9</sup> Existe un gran debate respecto a la rápida y profusa adopción de este tipo de documento.

Al presente no se ha determinado algún tipo de antecedente indígena de los testamentos, Motolinía refiere a una tradición de legar en la que el hermano mayor tomaba el lugar del padre fallecido y se encargaba del cuidado del resto de la familia y de sus bienes patrimoniales; de esta manera no había un testamento más o menos libre, sino la obligación de suceder el hijo o hermano mayor para conservar el patrimonio. Pero más allá de estas escuetas noticias, las crónicas de los frailes del siglo XVI no dan mayor referencia por lo que no se puede responder a esta cuestión con certeza.

Por su parte, Miguel León Portilla si bien acepta que para todas las sucesiones se debían tomar en cuenta estrictas reglas, opina que subsistía la posibilidad de expresar, en ciertas circunstancias, la libre voluntad de transmitir, a quienes se deseara, algunos bienes en forma de herencia. Incluso piensa que debieron de existir registros para dejar constancia de tales legados.<sup>10</sup>

Sara Cline y Miguel León Portilla discuten también la posibilidad de que la transmisión de bienes no fuera por vía escrita, sino oral e incluso en un acto público y concluyen que debió de existir algún tipo de institución testamentaria, lo cual explicaría por qué después de la llegada de los españoles muchos indígenas, lejos de mostrar resistencia, elaboraron numerosos testamentos en sus propias lenguas ante notarios aceptando los

---

<sup>9</sup> Kellogg, Susan y Matthew Restall, (eds.), *Dead Giveaways Indigenous testaments of colonial Mesoamerica and the Andes*, Salt Lake City, University of Utah, 1998, p. 1-2.

<sup>10</sup> León Portilla, Miguel, "El libro inédito de los testamentos indígenas de Culhuacán. Su significación como testimonio histórico" en *Estudios de Cultura Náhuatl*, No. 12, 1976, p. 17.

procedimientos jurídicos españoles.<sup>11</sup> Otra explicación, por la que nosotros nos inclinamos, es que los indígenas muy pronto se percataron de que el marco legal hispano y el uso de sus herramientas les permitía preservar sus posiciones, derechos y en algunos casos privilegios.

En este mismo sentido, James Lockhart nos dice que toda la escritura en náhuatl nunca fue únicamente discursiva, sino que siempre tuvo un objetivo específico, que por lo general fue el defender derechos y posesiones que pudieran ser disputados legalmente.<sup>12</sup>

Los antecedentes del testamento en Occidente son mucho más claros y se remontan al mundo Clásico greco-romano. En la Roma antigua, entre los siglos VII al III a. C., privaron los contratos como ceremonias públicas, pero fueron perdiendo terreno frente a los documentos escritos para la época clásica en siglos III a. C a II d. C. Durante el Imperio Romano, los testamentos eran ya un bien establecido instrumento civil para todo ciudadano que quisiera heredar su riqueza, principalmente útil para los soldados y políticos a lo largo y ancho de los territorios dominados.

Las circunstancias socioeconómicas y políticas posteriores a la caída del Imperio y su retracción a Oriente provocaron importantes cambios sociales y jurídicos bajo la influencia de las culturas orientales. Dentro de este contexto, las insipientes sectas cristianas desempeñaron uno de los papeles más importantes, puesto que su intervención afectó todo el desarrollo subsiguiente de la sociedad y el derecho romano.<sup>13</sup>

Los primeros cristianos introdujeron en sus testamentos donaciones de caridad para el auxilio de sus hermanos en desgracia. Con el paso del tiempo y como un acto de piedad, la fe cristiana los obligó a dejar una pequeña parte de su herencia para los necesitados,

---

<sup>11</sup> Cline, Sarah L. y Miguel León Portilla (eds.), *The testaments of Culhuacan*, Los Angeles, Latin American Center -University of California, 1984.

<sup>12</sup> Lockhart, James, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 252.

<sup>13</sup> Mijares Ramírez, Ivonne, *Escribanos y escrituras públicas en el siglo XVI. El caso de la Ciudad de México*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, p. 22.

aque la naciente Iglesia no podía recibirla al no contar con estatus legal. No fue sino hasta la conversión del emperador Constantino en el siglo IV d. C. que la Iglesia se estableció como intermediaria de la elaboración de la documentación testamentaria y como receptora de donaciones de bienes.<sup>14</sup>

A partir de entonces, los testamentos adquirieron una importante función religiosa encaminada a garantizar la salvación del alma del testador y el traspaso ordenado de una parte de sus bienes a la Iglesia. Y desde aquí también que los testamentos adquieren el registro de frases de devoción religiosa y declaración de fe como encabezados.<sup>15</sup>

El objetivo central de los testamentos es especificar las posesiones del testador y su destino, a ello se debe que la vida útil de estos documentos para los indígenas se extendiera años después de fallecido el testador y con ello se conservaran hasta nuestros días.

Además de la aceptación de los naturales, es evidente el interés de los frailes por alentarlos a hacer testamentos para ayudar a salvaguardar sus derechos y propiedades de acuerdo a los preceptos que ordenaba la Iglesia. En este contexto se inscribe el apartado del *Confesionario Mayor en lengua mexicana y castellana* de fray Alonso de Molina publicado en 1565 dedicado a la elaboración del testamento y dirigido a los escribanos.<sup>16</sup>

Alonso de Molina fue un español que al llegar muy pequeño a las tierras recién conquistadas aprendió náhuatl conviviendo con niños nativos de su edad, hecho por el cual los franciscanos lo adoptaron como instructor e intérprete. Al crecer, tomó el hábito de la orden y se dedicó a publicar numerosos textos religiosos en ambas lenguas entre los que se

---

<sup>14</sup> Cline, Sarah, "Fray Alonso de Molina's model testament and antecedents to indigenous wills in Spanish America" en Kellogg y Restall, *Ob. Cit.*, p. 16

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 16

<sup>16</sup> Molina, Fray Alonso de, *Confesionario Mayor en lengua mexicana y castellana* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984.

encuentra el *Confesionario Mayor*.<sup>17</sup> Éste confesionario fue elaborado, como el conjunto de su obra, para “lumbre e instrucción de los ministros de esta Iglesia y utilidad de los naturales”<sup>18</sup>, es decir, para facilitar el entendimiento de la administración de los sacramentos a todos los involucrados. En él recomendaba ante todo no degenerar la voluntad de los indios testadores, indicaba como requisitos indispensables para los escribanos ser discretos y avisados a la hora de escribir los documentos y establecía como obligaciones varias tareas; la primera, comprobar el buen juicio de los hablantes, llamar de ocho a diez testigos quienes no debían ser vecinos, deudos o parientes del testador, todos tenían que ser varones “de edad, buen juicio y discreción.” A la hora del dictado nadie más que los testigos, el escribano y quien hacía su testamento debía permanecer dentro de la habitación.

Las indicaciones para el escribano son presentadas a manera de cuestionario para aplicarlo a los moribundos. Lo primero que se debía preguntar era respecto a la hacienda del agonizante, deudas y pagos principalmente. Luego se debía interrogar sobre la dote que se había recibido al momento de casarse y que ahora correspondía a la mujer. Posteriormente se indagaba sobre el número de hijos legítimos que recibirían, según Molina, partes iguales del total de la herencia, salvo si se tenía planeado establecer un mayorazgo. Si no existían hijos legítimos, la herencia correspondía a los no legítimos, y si hubiera ambos, los últimos no podrían recibir sino sólo la quinta parte del total del patrimonio. En caso de que no se hubieran engendrado descendientes, la herencia recaería en los padres y abuelos, y en caso de no existir, finalmente el testador podría decidir el

---

<sup>17</sup> Para más información sobre su vida y obras ver la *Historia Eclesiástica Indiana* de Fray Jerónimo de Mendieta, México, Porrúa, 1993. p. 685 y el estudio preliminar de Miguel León Portilla del *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana* de Fray Alonso de Molina, México, Porrúa, 1977.

<sup>18</sup> Molina, *Confesionario...*, f. 2.

destino de su herencia, con preferencia sobre su mujer y con mayor razón, si ésta estuviera embarazada.

El siguiente paso dentro del manual era el nombramiento de dos albaceas “para que tengan cuenta con vuestra ánima.” Molina insiste en que el escribano debía abstenerse de opinar sobre las disposiciones del testador. “La segunda cosa, a que tú que eres escribano eres obligado es a ser cauto y avisado no haciendo fuerza al enfermo que hace testamento a que de y reparta su hacienda”<sup>19</sup>

Finalmente, el proceso de elaboración del testamento culminaba con la lectura del texto al moribundo en voz alta y con el registro del nombre y firma de los testigos que sabían escribir, quienes también firmaban por los que no supieran. Todos debían comprometerse a no revelar las disposiciones registradas dentro del testamento que quedaría en resguardo de un albacea.

Otro caso, similar al del fray Alonso de Molina es el de fray Martín de León, que en su obra *Camino del Cielo*, dedica un apartado a explicar el modo en que se debían realizarse tales documentos.<sup>20</sup>

Una razón más para introducir el testamento por parte de los frailes en la vida cotidiana de los indios pudo ser la utilidad de obtener por este medio recursos de quien estaba a punto de morir, en forma de limosnas o, como comúnmente se consigna dentro de los testamentos, en sumas de dinero y bienes destinados a la celebración de misas. Aun cuando el rey Felipe II expidió el 16 de abril de 1580 una disposición incorporada a las Leyes de Indias, prohibiendo forzar a los testadores a dejar bienes a la Iglesia cuando existieran herederos legítimos como lo eran los familiares más cercanos. Es decir, hubo una

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, f. 60.

<sup>20</sup> De León, Fray Martín, *Camino del Cielo* México en Imprenta de Diego López Dávalos, 1611, citado por León Portilla, “El libro inédito...”, p. 19.

conjunción de elementos e intereses para que los indígenas hicieran suya la elaboración de testamentos.

Cómo hemos visto, un testamento es formalmente un testimonio de la voluntad de las personas que los realizan que se encamina a asegurar la salvación del alma y la seguridad del patrimonio. En palabras de Fray Alonso de Molina “para remedio de vuestra alma y para que no se maltrate ni desperdicie vuestra hacienda”.<sup>21</sup>

En nuestros días los testamentos nos permiten acercarnos a la vida de un individuo y a su sociedad. Los testamentos han sido tratados de numerosas y variadas formas, y se han convertido en una rica fuente de información para casi cualquier ámbito histórico. De manera aislada, pero sobre todo en conjunto, estos documentos ofrecen abundante información útil a los investigadores.

Los datos que saltan a primera vista de tales documentos son los que dan cuenta de los bienes heredados, al provenir en su mayoría de clases privilegiadas; así, a través de ellos se puede valorar cuál era el nivel de vida de estos estratos. Otra información evidente es la de parentesco y genealogías; en relación con esto, está el tema de la adopción y legado de nombres propios y de familia.

Susan Kellogg y Mathew Restall han publicado una recopilación de artículos documentados a partir de este tipo de fuente; allí podemos ver que a través de este sencillo género de documento notarial, varios elementos se encuentran para proveernos una más profunda imagen de un individuo o grupo en particular.<sup>22</sup> Después de todo, la mayoría de los indígenas fueron iletrados y muchas de las veces la única manera de dejar un registro escrito fue por medio de estos documentos legales. Los casos más comunes del uso de esta

---

<sup>21</sup> Molina, *Ob. Cit.*, foja 59.

<sup>22</sup> Kellogg y Restall, *Ob. Cit.*, p. 5.

fuentes se encuentran en la historia económica y social, podemos mencionar los trabajos de Gisela Von Wobeser quien estudia el uso de la tierra y el agua durante la Colonia, de Verónica Zarate Toscano quien estudia la preocupación de la nobleza novohispana ante la muerte y, la recopilación de documentos para la historia regional de Zacatecas de José Enciso Contreras,<sup>23</sup> entre otros.

Algunos investigadores opinan que los testamentos no pueden darnos una idea clara de las concepciones y devociones religiosas puesto que en su elaboración se encuentran varios intermediarios, principalmente el escribano y los religiosos, mismos que pudieron presionar a los testadores a modificar su voluntad. Nosotros no pensamos lo contrario.

Como ya se mencionó antes, los frailes españoles introdujeron los testamentos escritos en la mayoría de las áreas bajo dominio colonial. Los testamentos indígenas son, por lo tanto, espejo de las prácticas testamentarias españolas, aunque aun así, divergen de ellas por sus variadas formas expresivas, estructuras familiares y de linaje, relaciones de género y patrones culturales que los testadores tuvieron en mente al escribir los documentos en lenguas nativas. Si bien el documento es el mismo, el contexto en que fueron realizados es completamente distinto.

Pero los investigadores nos advierten que los testamentos no son documentos transparentes, sus significados son múltiples y algunas veces contradictorios. Los efectos de aculturación se vuelven más complejos cuando viramos del mundo material a las relaciones sociales y creencias religiosas, asunto que puede ser un gran problema ya que los testamentos muchas veces no proveen los detalles requeridos con claridad, ni son

---

<sup>23</sup> Von Wobeser, Gisela, *La formación de la hacienda en la época colonial. El uso de la tierra y el agua*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, Zárata Toscano, Verónica, *Los nobles ante la muerte en México: actitudes, ceremonia y memoria, 1750-1850*, México, Colegio de México-Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2000 y, Enciso Contreras, José, *Testamentos y autos de bienes de difuntos de Zacatecas (1550-1604)*, Zacatecas, Tribunal Superior de Justicia del Estado de Zacatecas, 2000.

totalmente homogéneos. No obstante, muchos investigadores creen también que un cuidadoso análisis de testamentos ofrece un tipo de información imposible de encontrar en cualquier otro género documental.

En España han sido varios los estudios de la religiosidad que se han basado en los testamentos aunque poniendo mayor énfasis en las concepciones locales ante la muerte durante el siglo XVIII, entre ellos podemos mencionar los de José Antonio Rivas Álvarez, Marion Reder Gadow y Francisco Lorenzo Pinar.<sup>24</sup>

El tipo de información de los testamentos que nos interesa es la que nos permite observar los elementos religiosos, santos y demás figuras sagradas de devoción del testador, así como los objetos materiales de culto incorporados en la vida cotidiana de los indígenas. Después de ello veremos cuáles eran esos santos y cómo eran las formas en que eran venerados. La presencia de dichas figuras se cotejará además con la influencia que pudo tener cada orden religiosa para que fueran incorporados, con las disposiciones de las autoridades eclesiásticas asentadas en los Concilios Provinciales de México y con manuales contra idolatrías. Todo dentro del contexto de la conquista material y evangelización novohispanas.

Para poder lograr lo anterior contamos con 160 testamentos publicados por Teresa Rojas y un equipo de investigadores, y 63 más recopilados por Sarah Cline y León Portilla,

---

<sup>24</sup> Rivas Álvarez, José Antonio, *Miedo y piedad: testamentos sevillanos del siglo XVIII*, Sevilla, Diputación Provincial de Sevilla, 1986, Marion Reder Gadow, *Morir en Málaga. Testamentos malagueños del siglo XVIII*, Málaga, Universidad de Málaga-Diputación Provincial de Málaga, 1986 y Francisco Javier Lorenzo Pinar, *Muerte y ritual en la Edad Moderna. El caso de Zamora 1500-1800*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1991.

lo que nos permite contar con una base de datos de 223 documentos, la gran mayoría completos, con abundante información de las regiones del centro de la Nueva España.<sup>25</sup>

El trabajo coordinado por Teresa Rojas representa un esfuerzo por acercar fuentes de primera mano a estudiantes e investigadores de todos los niveles. Los testamentos de esta recopilación provienen de diversos ramos del Archivo General de la Nación, principalmente del ramo *Tierras*. Su publicación a partir del año 2000 en tres volúmenes, es resultado de años de extensa búsqueda. Todos cuentan con una traducción al español, realizada por diversos intérpretes de la época y respetada para su publicación, únicamente señalando los errores cotejados con su versión original, aunque existen algunos testamentos que fueron traducidos íntegramente para esta edición pues sólo se encontraban escritos en lengua náhuatl.

La recopilación de Cline y León Portilla proviene de una colección actualmente resguardada en la Biblioteca de la Universidad Iberoamericana que perteneció algún tiempo a la colección particular del Dr. Ignacio Pérez Alonso. La procedencia original de esta serie de testamentos es el convento agustino de San Juan Evangelista en Culhuacán, hoy barrio de la Ciudad de México. Todos ellos están escritos en náhuatl y traducidos por los editores al idioma inglés.

Los testamentos nos han servido para crear una base de datos que abarca desde 1523 hasta 1699, lo que nos permitirá una comparación sobre las variaciones regionales y temporales. Del total de los testamentos revisados 28 no tienen fecha registrada, 140 fueron elaborados por hombres y 82 por mujeres; sólo desconocemos el de un caso pues no contiene esta información (ver gráficas del anexo 1).

---

<sup>25</sup> Rojas Rabiela, Teresa, Elsa Leticia Rea López y Constantino Medina Lima, *Vidas y bienes olvidados*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, México, 1999, 3 vols., Cline y León Portilla, *Ob. Cit.*

Proviene básicamente de la ciudad de México y de los actuales estados de México, Tlaxcala, Puebla, Morelos, Hidalgo y Oaxaca. Las cifras son las siguientes: 104 del Valle de México, 33 del Valle de Toluca, 59 de Tlaxcala, 12 de Puebla, 3 del Valle de Cuernavaca, 5 de Pachuca y alrededores y 6 de Oaxaca, en un caso, el mismo antes señalado, sólo tenemos un fragmento y se desconoce el lugar en donde fue elaborado (para ver los pueblos y barrios de donde proceden ver el anexo 2). Por esto podemos considerar que nuestro estudio se concentra en la zona del Altiplano Central en donde predominaron los hablantes de lengua y cultura náhuatl.

La mayoría de los testadores pertenecen a sectores altos de la sociedad indígena, es decir, nobles, cosa que resulta natural, entre otras razones porque tenían importantes propiedades que les interesaba heredar; no obstante otros testamentos son de pequeños cultivadores y albañiles, o mujeres que prácticamente no tienen bienes económicos que dejar.

El objetivo central de este trabajo es evidenciar el potencial de los testamentos para la historia cultural y en particular para la religiosidad indígena colonial. En el primer capítulo revisaremos el proceso de evangelización destacando la amplia labor de los franciscanos. Veremos cómo a pesar de los grandes esfuerzos de los religiosos por lograr la materialización de una sociedad cristiana ideal, diversas circunstancias impidieron alcanzar tan ambicioso proyecto. Después discutiremos brevemente los posibles resultados de la conversión entre los indígenas.

En el segundo capítulo estudiaremos uno de los aspectos que tuvieron un mayor impacto entre los indígenas, el culto a los santos y demás figuras religiosas del catolicismo. Primero discutiremos algunos elementos de la religiosidad que existían dentro de la sociedad indígena prehispánica que han sido señalados como el sustrato del posterior culto

colonial a los santos y la religiosidad local de la península española del siglo XVI. Posteriormente utilizaremos nuestra fuente principal para conocer en detalle las figuras del cristianismo más mencionadas en nuestros testamentos y las formas en que los indígenas les rindieron culto.

En el último capítulo nos centraremos en una de las más importantes figuras religiosas de México, la virgen de Guadalupe; intentaremos apoyarnos en su controversial devoción para hacer evidente la utilidad de nuestra fuente de información a través del muestreo que arroja a la investigación, analizar un único y excepcional ejemplo. A diferencia del capítulo anterior, el centrarnos en una sola figura religiosa nos facilitará adentrarnos más en la información vertida en los testamentos, lo que nos permitirá a su vez conocer con mayor profundidad el contexto de los indígenas testadores y devotos de esta virgen.

## Capítulo 1

### La evangelización imposible. Las órdenes regulares en el Nuevo Mundo.

Los esfuerzos de la Iglesia española para convertir a los pueblos indígenas del nuevo continente a la cristiandad fueron vistos como un necesario complemento de su conquista militar. Para los hispanos de los siglos XV y XVI, la cristiandad militante era una parte integrante de su vida y visión del mundo enraizada durante su larga y exitosa lucha de reconquista. De esta manera los españoles convirtieron sus expediciones comerciales en misiones de descubrimiento, conquista, asentamiento y conversión.<sup>1</sup> Como señala Charles Gibson, “con toda facilidad los españoles interpretaron la Conquista de México como expresión de propagación de la fe”.<sup>2</sup>

Desde el punto de vista político, la cristianización era importante para la Corona española porque funcionó como la base legal para la explotación económica de su imperio de ultramar; Ethelia Ruiz señala que el problema de la jurisdicción y los derechos de la monarquía hispana sobre América decidió, en términos generales, las grandes líneas políticas de sus territorios a lo largo del siglo XVI y todavía más, se puede decir que el gran tema ideológico para la realeza en ese siglo fue el de definir su papel como guardián del cristianismo universal.<sup>3</sup> Para este propósito se dio a teólogos y juristas la tarea de debatir y

---

<sup>1</sup> Cline, Sarah L., “The Spiritual...”, p. 455.

<sup>2</sup> Gibson, Charles, *Tlaxcala en el siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica-Gobierno del Estado de Tlaxcala, 1991, p. 40.

<sup>3</sup> Ruiz Medrano, Ethelia, “Proyecto político de Alonso de Zorita, Oidor en México” en Alonso de Zorita, *Relación de la Nueva España I*, México, Cien de México-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1999, p. 69.

establecer cuáles eran los principios ético-políticos que regirían y legitimarían sus posesiones.<sup>4</sup>

El respaldo del Papado a los descubrimientos contribuyó a fortalecer esa visión del imperio español, la Santa Sede otorgó en 1493 a la Corona española tres bulas autorizándole la titularidad de los descubrimientos de Cristóbal Colón y las tierras occidentales no cristianas aún por descubrir, específicamente para la propagación de la fe,<sup>5</sup> aunque materialmente la responsabilidad de financiar las misiones corrió a cargo de la propia corona debido a las atribuciones otorgadas por el regio patronato concedido a los Reyes Católicos y sus sucesores por los pontífices Alejandro VI y Julio II. De esa manera las órdenes mendicantes españolas, fundadas tiempo atrás en una labor misionera y bajo un espíritu de renovación cristiana, se encontraron con miles de almas “enajenadas de la verdadera fe” y con un escenario propicio para reconstruir el cristianismo ya “corrompido” en el viejo mundo.

Los frailes como ejecutores de la misión de la corona.

Desde un principio consideró que el clero regular se encargara de la importante tarea de la evangelización por su conocido espíritu renovador y experiencia misionera. Sabemos que Hernán Cortés solicitó el envío a la Nueva España de franciscanos y dominicos y no de clero secular, por parecerle que los regulares estaban mejor educados, tenían experiencia en

---

<sup>4</sup> En este sentido es ampliamente conocido el debate entre Bartolomé de las Casas y Gines de Sepúlveda donde se discutía la legitimidad de los indios como hombres verdaderos, un muy buen trabajo sobre este asunto se encuentra en la introducción de Edmundo O’Gorman a la obra del dominico donde expone que en el fondo lo que estaba en discusión era una visión teológica universalista frente a una postura moderna y nacionalista: Casas, Bartolomé de las, *Apologética. Historia sumaria*, edición y notas de Edmundo O’Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1967, pp. VII-LXXIX.

<sup>5</sup> Gibson, Charles, *Spain in America*, New York, Harper-Torch Books-The University Library, 1966, p. 15.

evangelización y eran percibidos como los poseedores de una alta calidad moral;<sup>6</sup> ya en 1519 habían viajado con él como capellanes de sus huéspedes, los franciscanos fray Diego Altamirano y fray Pedro Melgarejo.<sup>7</sup>

Las órdenes religiosas más importantes del siglo XVI novohispano fueron los franciscanos, los agustinos y los dominicos, incorporándose en el último tercio del siglo los jesuitas. Pero entre todos, destacan especialmente los franciscanos pues, según la gran mayoría de los estudios del periodo, fueron ellos quienes sentaron las bases del proceso de evangelización dada su innegable preferencia por el mundo indígena, la rapidez con que se extendieron y las múltiples obras que resultaron de su trabajo con los indios.<sup>8</sup>

Después de los franciscanos, la siguiente orden misionera que se estableció en la Nueva España fue la de los dominicos, su llegada se dio en 1526. A pesar de la cercanía temporal con los franciscanos su principal zona de influencia fue el sureste del Valle de México, en los actuales estados de Morelos y Oaxaca, extendiéndose hasta el estado de Chiapas, entre grupos mixtecos, zapotecos y mayas.<sup>9</sup> Aunque se considera que la obra más importante de la orden se realizó años atrás en las Antillas, donde Bartolomé de las Casas fue testigo de los primeros fracasos de conversión en esas islas.<sup>10</sup>

Los agustinos arribaron en 1533 y ocuparon las pequeñas franjas intermedias no reclamadas por franciscanos ni dominicos. Las zonas donde se pudieron extender sin problemas de jurisdicción fueron los actuales estados de Guerrero e Hidalgo, al sur y

---

<sup>6</sup> Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 83.

<sup>7</sup> Morales, Francisco, "Los franciscanos en la Nueva España. La época de oro, siglo XVI" en Morales, Francisco (edit.) *Franciscan presence in the Americas. Essays on the activities of the Franciscan friars in the Americas 1492-1900*, Maryland, Academy of American Franciscan History, 1983, p. 51

<sup>8</sup> En esto coinciden: Ricard, *Ob. Cit.*, p. 140, Baudot, Georges, *Utopía e Historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1983, p. 85, Rubial, *La hermana...*, p. 139 y Francisco Morales, *Ob. Cit.*, p. 52.

<sup>9</sup> Ricard, *Ob. Cit.*, p. 147.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 86.

noroeste del centro respectivamente, y en occidente, en pueblos cedidos por los franciscanos.<sup>11</sup> Los agustinos destacaron más por su preferencia hacia el trabajo con los descendientes de los españoles, que con los indios.<sup>12</sup>

Los últimos en arribar al México colonial del siglo XVI fueron los miembros de la Compañía de Jesús, aunque con un modelo de evangelización distinto al poner énfasis en la educación de los hijos de los españoles y ya no tanto en los indios. Desde la fundación de la orden en 1540 y hasta su llegada a la Nueva España en 1572 hubo numerosas solicitudes de obispos, autoridades civiles y de particulares, para que atendieran los problemas de educación de los españoles establecidos en América. Pilar Gonzalbo menciona que lo que se esperaba de la Compañía de Jesús era algo diferente de lo ya existente en la Nueva España.<sup>13</sup> La tarea de evangelizar a los indios en los territorios más alejados, que era primordial en las instrucciones recibidas por los jesuitas fundadores de la provincia mexicana quedó relegada a un segundo plano, después de la educación a la elite criolla hasta el siglo XVII en que se concentraron en la creación de misiones en el norte de la región chichimeca, en la alta California.<sup>14</sup>

Los franciscanos aparecen así, como los más indicados, y por tanto, los primeros en involucrarse, no sólo en América sino en todas las iniciativas de exploración global.<sup>15</sup> Por esto centraremos nuestro interés en esta orden durante el presente trabajo.

---

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 153.

<sup>12</sup> Rubial García, Antonio, *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, p. 23.

<sup>13</sup> Gonzalbo, Pilar, *Los colegios y la educación jesuita en el siglo XVI*, México, Colegio de México, 1982, p. 2.

<sup>14</sup> Gonzalbo, Pilar, "La influencia de la compañía de Jesús en la sociedad novohispana del siglo XVI", en *Historia Mexicana* No. 2 Vol. 32 oct-dic. 1982, p. 264.

<sup>15</sup> Baudot da ejemplos en Mongolia y el extremo Oriente, *Utopía...*, p. 87.

La propagación de la orden franciscana se dio por largas extensiones de Nueva España, ocupando los valles centrales de México, Puebla y Tlaxcala. Con el tiempo llegaron al occidente y norte del país, así como a Michoacán y Nueva Galicia.<sup>16</sup>

Concluida la conquista de México-Tenochtitlán en 1521, los primeros frailes autorizados por el Papa León X para iniciar la evangelización fueron dos franciscanos, fray Juan de Clapión y fray Francisco de los Ángeles Quiñónez aunque ninguno pudo llegar a América.<sup>17</sup>

Es necesario mencionar al grupo de frailes que llegó en 1523, conformado por tres flamencos dirigidos por fray Pedro de Gante, hombre célebre por su amplia labor educativa en el colegio indio de San José de los Naturales. Aunque la misión conocida como la iniciadora de la evangelización es la que conformó el grupo de “los doce”, llegado en 1524 con fray Martín de Valencia a la cabeza.<sup>18</sup>

Desgraciadamente no es posible conocer con total certeza la formación eclesiástica y teológica de los primeros misioneros. Sobre esta cuestión hay divergencia de opiniones, Francisco Morales considera que hay indicios de que buena parte de los religiosos eran graduados de universidades, específicamente de la de Salamanca.<sup>19</sup> Antonio Rubial por su parte, cree que “los doce” no tenían estudios universitarios en su mayoría sino sólo algunos.<sup>20</sup> Aunque reconoce que fue norma de la Corona procurar el paso a América de

---

<sup>16</sup> Ricard, *Ob. Cit.*, p. 140.

<sup>17</sup> Clapión murió antes de embarcarse y fray Francisco fue nombrado Comisario General Ultramontano y Comisario General de la orden en 1521 y 1523 respectivamente. Rubial, *La hermana...*, p. 96.

<sup>18</sup> El resto de los frailes eran Toribio Motolinia, Francisco de Soto, Martín de la Coruña, Juan Suárez, Antonio de Ciudad Rodrigo, García de Cisneros, Luis de Fuensalida, Juan de Ribas, Francisco de Jiménez, Juan de Palos y Andrés de Córdoba, Ricard, *Ob. Cit.*, p. 84, todavía hoy es posible ver su representación en la portería del ex-convento de Huejotzingo en Puebla (ver anexo 3).

<sup>19</sup> Morales, *Ob. Cit.*, p. 52.

<sup>20</sup> Rubial García, Antonio, “Ángeles en carne mortal. Viejos y nuevos mitos sobre la evangelización de Mesoamérica”, en *Signos históricos*, No. 7, enero-junio, 2002, p. 40.

elementos idóneos estableciendo mecanismos estrictos de selección para garantizar sus virtudes y vocación religiosa.<sup>21</sup>

En lo que todos los autores coinciden, es en señalar que provenían de la provincia de San Gabriel en Extremadura. Esta provincia se destacó desde los primeros años del siglo XVI por su estricto apego a los ideales franciscanos de pobreza e imitación de la vida de Cristo y sus apóstoles llevando al extremo sus prácticas, a este respecto Rubial no duda en denominar a los frailes que pasaron a América como “súperobservantes” para enfatizar su vehemente observancia.<sup>22</sup>

Es necesario aclarar antes de proseguir, que la evangelización no sólo fue una justificación para el establecimiento de la hegemonía política y económica de Castilla en América como se mencionó al principio de este capítulo, sino que fue asimismo, y esto es lo que lo hace un proceso tan complejo, una genuina preocupación de la corona y especialmente de los frailes, para salvar las almas de los gentiles y las propias. Esto se puede desprender si profundizamos un poco en el pensamiento religioso que motivó a tantos hombres a emprender tan inusitada obra.

Varios historiadores coinciden en señalar que desde siglos antes del encuentro del Nuevo Mundo diversas fueron las influencias que adquirieron las órdenes mendicantes hispanas, particularmente la de los franciscanos, para echar a andar un proyecto de conversión cristiana de gran envergadura. Sarah Cline apunta que la experiencia adquirida intentando convertir a judíos y musulmanes en la península ibérica durante la reconquista

---

<sup>21</sup> Entre los mecanismos de regulación estaban entrevistas con los superiores de cada orden para recibir el visto bueno por escrito y la remisión de los malos elementos a España una vez identificados en América. Rubial, *La hermana...*, p. 92.

<sup>22</sup> Su exacerbado ascetismo les trajo problemas con el gran reformador Francisco de Cisneros. Para conocer más sobre el espíritu reformista de los movimientos que antecedieron a la llegada al Nuevo Mundo se puede ver Rubial, *La hermana...*, específicamente los capítulos 1 y 2.

sentó los precedentes para las estrategias utilizadas en el Nuevo Mundo.<sup>23</sup> Otros autores van más allá y consideran que la motivación que empujó a los frailes no sólo fue la inercia de la reconquista, sino una influencia milenarista de grandes aspiraciones que se remonta a los orígenes mismos de la orden franciscana. Georges Baudot afirma que “Esta meta (la conversión masiva) había debido parecerles conforme a las directrices que creían reservadas, en todo momento, a su orden para realizar muy amplios designios, a escala del destino de la humanidad”.<sup>24</sup>

Esta interpretación, desprendida del trabajo de John Phelan,<sup>25</sup> tuvo gran aceptación entre numerosos estudiosos, entre ellos Luis Weckman,<sup>26</sup> Marcel Bataillon<sup>27</sup> y el mismo Baudot. Según Phelan, los frailes, específicamente los franciscanos de la provincia de San Gabriel, se vieron a sí mismos como los “hombres espirituales” destinados a preparar la segunda llegada del Mesías con la vivencia de un cristianismo “puro” como el de los primeros tiempos. De esta forma habrían identificado a América como el lugar con las mejores condiciones para hacerlo y a los indígenas como los hombres ideales para llevarlo a cabo.<sup>28</sup>

Otros historiadores, por el contrario, argumentan que es un exceso calificar de milenaristas a los frailes pues el milenarismo fue una corriente más bien radical considerada heterodoxa por la Iglesia católica, y que la supuesta sociedad igualitaria a realizar en América no sería tal, dado el notorio afán de los frailes por mantener la

---

<sup>23</sup> Cline, “The Spiritual ...”, p. 456.

<sup>24</sup> Baudot, *Utopía...*, p. 84.

<sup>25</sup> Phelan, John, *El reino milenarista de los franciscanos en el nuevo mundo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1972.

<sup>26</sup> Weckman, Luis “Las esperanzas milenaristas de los franciscanos de la Nueva España” en *Historia Mexicana* No. 1 Vol. 32 jul-sep, 1982.

<sup>27</sup> Bataillon, Marcel, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966, p. 816.

<sup>28</sup> Phelan, *Ob. Cit.*, pp. 69-101.

estructura jerárquica de la sociedad indígena. En este caso se encuentran Antonio Rubial y Elsa Cecilia Frost.<sup>29</sup>

Dejando a un lado las controvertidas influencias que pudieron tener los franciscanos, lo cierto es que los frailes elaboraron sobre la marcha un proyecto de conversión basado en los ideales de un cristianismo primitivo ideal, pero fundamentado en el estudio y conocimiento de las culturas y lenguas de los pueblos nativos y en la estima a la capacidad de los indígenas. Su propuesta no sólo incluía a una elite de naturales instruida en la más alta cultura de su tiempo, sino además a un clero indígena, y como veremos a continuación, destaca por los sorprendentes resultados en obras escritas que son las principales fuentes con las que ahora se cuenta para reconstruir la historia del siglo XVI y el periodo prehispánico.

En un inicio se pensó en crear diócesis controladas por el clero regular, a diferencia de esas mismas instituciones manejadas en exclusividad por los seculares en Europa. Lo primero fue pedir obispos regulares; los historiadores españoles Luque Alcaide y Joseph Saranyana nos dicen que la idea de prescindir de la jerarquía diocesana ordinaria buscando formas de organización alternativas para la población india era una idea que circulaba profusamente desde los primeros momentos de la conquista.<sup>30</sup> Francisco Morales menciona una carta de franciscanos y dominicos elaborada en 1526, en donde piden que la Iglesia en los nuevos territorios tuviera como base los conventos, con derecho a elegir obispos entre

---

<sup>29</sup> Rubial, "Ángeles...", p. 44, Frost, Elsa, "Milenarismo mitigado o imaginado" en *Actas del congreso de historia mexicanista*, Oaxtepec, oct. 1988.

<sup>30</sup> Luque Alcaide, Elisa y Joseph-Ignasi Saranyana. *La iglesia católica y América*, Madrid, MAPFRE, 1992, p. 144.

los mismos religiosos regulares y cuya idea siguió en la mente de los frailes hasta bien entrado el siglo XVI.<sup>31</sup>

Los partidarios de estas diócesis pretendían erigir obispados exclusivos para indios reservando tales sedes al clero regular, salvaguardando así su autoridad y autonomía sobre los indios. Es obvio pensar que la Corona no hizo eco de tan inusuales peticiones y nunca presentó el proyecto a la Santa Sede pues ello disminuiría su control y autoridad, no obstante, sí se apoyó a algunos frailes como primeros obispos.

Una de las principales características del programa evangelizador, quizá no articulado consistentemente como un plan bien prefigurado, se desprendía, como hemos dicho, de la creación de una sociedad cristiana ideal. Para ello era necesaria la separación de los neófitos cristianos de los “corrompidos” españoles, por eso era condición indispensable la segregación, bajo la cercana supervisión de los religiosos.

Baudot es uno de los investigadores que hacen mayor énfasis en la segregación; según él, “después de haber separado a las dos naciones, habría sido posible a los Frailes Menores, y evidentemente bajo su dirección exclusiva, construir con los indios la otra cristiandad, próxima a la pureza evangélica.”<sup>32</sup>

La necesidad de separar a los indios de los españoles llegó incluso al grado de proponer la expulsión de los colonos laicos para crear libremente un reino de religiosos e indios. Así lo manifestaron en la junta de prelados y representantes de las principales órdenes en 1546.<sup>33</sup> En este mismo sentido Antonio Rubial afirma que los franciscanos “querían que los conquistadores salieran de Nueva España y convertirse en los

---

<sup>31</sup> Morales, *Ob. Cit.*, p. 62.

<sup>32</sup> Baudot, *Utopía...*, p. 99.

<sup>33</sup> Rubial, *La hermana...*, p. 125

gobernadores de ella, pero no para su propio beneficio... sino para defender a los indios".<sup>34</sup> Al frustrarse naturalmente este objetivo, se conformaron con la creación de pueblos habitados sólo por indios, negándose a enseñarles el castellano para evitar todo contacto innecesario con los laicos; esta postura les trajo más de un conflicto con encomenderos y autoridades civiles.<sup>35</sup>

Otra de las tareas que se propusieron los frailes para llevar a cabo la evangelización incluía hacer inventarios e investigaciones del antiguo mundo prehispánico, tarea que se tradujo en numerosas crónicas y relaciones.

Existe un gran debate respecto a los objetivos de la elaboración de éstas crónicas e investigaciones emprendidas por algunos frailes; Baudot, considera que la intención era "buscar los orígenes de las poblaciones prehispánicas de México, captar y comprender bien las modalidades de su organización social y política, para fundar sobre ellas una grandiosa acción futura de perspectivas milenaristas propias de la concepción de la humanidad." Baudot, como Robert Ricard, no duda en calificar a estas obras de "indagación etnográfica" aunque reconoce también que una de las metas principales era el clarificar y hacer inteligibles las creencias y ritos idolátricos prehispánicos mal conocidos para lograrlos extirpar.<sup>36</sup> Como el fin de estas crónicas e investigaciones era eliminar y no conservar, Rubial rechaza el uso del término de etnográfico para describir el trabajo de los frailes.<sup>37</sup>

Una vez más a nosotros, independientemente de la controversia, nos interesa destacar lo inédito e impresionante de aquella labor, pues lo cierto es que tan amplios trabajos reflejan profundo interés y cercanía con los indios a lo largo del proceso de su

---

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 126

<sup>35</sup> Baudot, *Utopía...*, p. 99 y *La pugna franciscana por México*, México, Alianza Editorial Mexicana-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990, p. 37. Ricard, *La conquista...* p. 377.

<sup>36</sup> Baudot, *Utopía...*, p.101, Ricard, *Ob. Cit.*, pp. 127-133.

elaboración. De hecho muchas de estas crónicas pueden ser consideradas trabajos colectivos de los frailes y sus informantes indios, Sahagún es uno de los pocos que describe este proceso conjunto.<sup>38</sup>

Para mantener la lejanía de las comunidades de los españoles, antes que enseñar el idioma castellano, algunos frailes se esmeraron por aprender las lenguas nativas, especialmente el náhuatl, que al ser la lengua de los antiguos dominadores, era una especie de lengua franca. Las autoridades coloniales mantuvieron una política flexible respecto al uso, conservación y aprendizaje del náhuatl hasta finales del siglo XVI, que cambió por otra que llegó a proscribir la traducción de textos religiosos a las lenguas gentiles en todos sus reinos.<sup>39</sup>

Antes de la prohibición se tradujeron importantes textos del dogma cristiano; doctrinas, confesionarios, catecismos, obras de teatro evangelizador y pasajes de las Sagradas Escrituras. Robert Ricard hace una lista de más de cien obras en lenguas indígenas escritas hasta el último tercio del siglo XVI.<sup>40</sup> Es necesario mencionar también que durante los siglos XVI y XVII, numerosos indígenas aprendieron a escribir el castellano y el náhuatl por lo que pudieron actuar como traductores de los religiosos y en los asuntos de las comunidades que tenían que ver con los juzgados y autoridades españolas.

Otro de los elementos que movieron a los frailes a llevar a cabo una intensa actividad fue su estima por la capacidad de los indígenas. Es innegable que muchos frailes

---

<sup>37</sup> Rubial, "Ángeles...", p. 39.

<sup>38</sup> Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Alianza Editorial Mexicana, 1989, tomo 1, pp. 77-80.

<sup>39</sup> Desde el primer concilio mexicano de 1555, se había pedido que no se dejasen a los indios traducciones al náhuatl de las Sagradas Escrituras y se había intentado recoger los que ya tenían. En 1565, el segundo concilio provincial prohibía categóricamente la posesión de textos de la Sagrada Escritura a los indios. Prohibición que se volvió a confirmar en el Concilio de Trento, Baudot, *Utopía...*, pp. 108-110.

convivieron y trabajaron muy de cerca con los indios, especialmente con la nobleza que por conveniencia o convencimiento se convirtió rápidamente en una aliada política y económica de los religiosos; eran ellos quienes mantenían a los frailes y quienes colaboraron activamente en la obra evangelizadora.<sup>41</sup>

De cronistas como fray Toribio de Benavente Motolinia se desprende la concepción que tuvieron estos primeros franciscanos de los indios como poseedores de las mejores cualidades para erigirse en cristianos ejemplares a diferencia de los españoles. Para este religioso las virtudes de los indios se acrecentaban si se les comparaban con los colonos españoles que corrompidos por la codicia sólo se dedicaban a explotar a los naturales contaminándolos.<sup>42</sup> Es por opiniones como esta que el proyecto evangelizador prefirió mantener dentro de lo posible, la separación de los pueblos de indios de las ciudades habitadas por los españoles.

Una vez más, existen dudas sobre la emisión de este tipo de juicios, de una lectura literal podemos concluir que eran sinceros cuando se manifestaban positivamente sobre la religiosidad de los indios, o cuando por el contrario criticaban sus actitudes. Pero por otra parte, tomando en cuenta el contexto, algunos autores como Antonio Rubial, piensan que el verdadero objetivo de tales alabanzas fue destacar a los religiosos mismos y su trabajo con los indios.<sup>43</sup> Si bien esto último puede ser muy probable, nosotros creemos que se debe reconocer también que la vida y actividad de los frailes cambió drásticamente respecto a la labor que llevaban a cabo en Europa. En el viejo mundo, la vida de los religiosos se circunscribía casi en su totalidad al interior del convento, en América se vivía en el

---

<sup>40</sup> Ricard, *Ob. Cit.*, p. 423.

<sup>41</sup> Rubial, *La hermana...*, p. 166.

exterior, los frailes viajaban constantemente de comunidad en comunidad y se relacionaban activamente dentro de los pueblos. Esta cercanía nos puede hablar de una estima generada a través del contacto cotidiano. Pero la muestra más acabada de la confianza de los frailes en los indios se hace tangible en los esfuerzos que hicieron en la formación de cristianos ejemplares por medio de la más alta educación de su tiempo.

La labor evangelizadora fue caracterizada desde el primer momento por la educación, impartida especialmente a las nuevas generaciones de la nobleza indígena. En esta labor destacan los nombres de Pedro de Gante, Martín de Valencia y Alonso de Escalona. Los historiadores de la orden franciscana nos hablan de que en prácticamente todos los conventos erigidos por los frailes, con ayuda de las comunidades indígenas, se levantaban escuelas para niños indígenas.<sup>44</sup>

Es importante tener en cuenta que en todo momento hubo reticencia de los padres para mandar a sus hijos a estas escuelas y que esto trajo numerosos conflictos dentro de las familias y comunidades, baste recordar los casos de los niños mártires de Tlaxcala y el asesinato de un probable sacerdote mexica en un mercado, que registra Motolinia en su obra,<sup>45</sup> aunque también es cierto que una vez instruidos por los frailes, los niños fueron de gran ayuda para la evangelización. Estos jóvenes exponían la doctrina, destruían los dioses de piedra, perseguían a los idólatras, ayudaban a los frailes a conocer las lenguas y eran exhibidos como ejemplo para todos los demás.

Una de las escuelas más importantes fue la capilla anexa al convento de San Francisco de México conocida como San José de los Naturales. En esta escuela fundada en

---

<sup>42</sup> Benavente, Toribio de, (Motolinia) *Historia de los indios de la Nueva España, relación de los ritos de antiguos, idolatrias y sacrificios de los indios de la Nueva España y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*, México, Porrúa, 1995, p. 58.

<sup>43</sup> Rubial, "Angeles...", p.20.

1533 se enseñaban artes y oficios; Ricard habla de que llegó a tener más de mil niños.<sup>46</sup> A estos se les educaba además de la religión, en lectura, escritura, música, canto y gramática latina.

Los buenos resultados obtenidos con el trabajo de los niños naturales motivaron la creación del Colegio Imperial de Santa Cruz de Tlatelolco, que fue la materialización institucional del proyecto educativo de los frailes dedicado al estrato dirigente indígena. El Colegio fue creado en 1536 con los objetivos principales de formar sacerdotes indígenas, promover a una clase ilustrada para gobernar los pueblos cristianos y proveer de colaboradores e intérpretes a los religiosos; se esperaba que no únicamente se beneficiaran los asistentes, sino todos los que tuvieran contacto con ellos.<sup>47</sup>

Sobre el punto de formar sacerdotes nativos se puede hablar de un rotundo fracaso; Ricard es especialmente crítico frente a la oposición que presentaron autoridades y algunos religiosos para ordenar sacerdotes. Y es que no pocos españoles consideraban que los indios aun no tenían vocación para ello, especialmente por su tendencia al matrimonio y vida en pareja. Lo cierto es que detrás de esa posición estaba un dejo de desprecio a la capacidad de los indios, algunas veces traducida en un paternalismo que pretendía impedirles el acceso a puestos de autoridad; esto en opinión de Ricard, abortó la posibilidad de crear a un clero indígena que consolidara eficazmente el establecimiento de la Iglesia católica en América.<sup>48</sup>

En cuanto a la creación de una elite gobernante podemos decir que a la larga tampoco funcionó, pues la nobleza tradicional fue diezmada por los intereses económicos

---

<sup>44</sup> Rubial, *La hermana...*, p. 153.

<sup>45</sup> Motolinía, *Ob. Cit.*, p. 174-181.

<sup>46</sup> Ricard, *Ob. Cit.*, p. 321.

<sup>47</sup> Rubial, *La hermana...*, p. 154.

de la corona, las enfermedades y porque políticamente fue reemplazada con la introducción de las instituciones de gobierno local como el cabildo.

No obstante, podemos hablar de grandes logros en cuanto a la formación de colaboradores nativos para los frailes. Muchos indígenas fueron instruidos en latín, español, escritura del náhuatl, además de los fundamentos de la religión católica. Entre los trabajos más destacados de los estudiantes indígenas del Colegio de Tlatelolco está la obra compilada y redactada por Bernardino de Sahagún, conocida como *Códice Florentino*,<sup>49</sup> donde se registró la más completa y extensa relación bilingüe del antiguo mundo nahua. Existen otros tipos de trabajos realizados por los indígenas que se conservan hasta hoy, como es el caso de las traducciones al náhuatl de los sermones y el drama teatral del “Miércoles Santo” estudiado por la investigadora Louise Burkhart.<sup>50</sup>

La obra de teatro del “Miércoles Santo” trata de la despedida de Jesús de la Virgen María el miércoles de la Semana Santa antes de salir de Jerusalén para padecer su pasión y muerte. Según la autora, este relato fue llevado a la escuela de Tlatelolco cerca del año de 1590, para que los estudiantes nahuas hicieran una traducción a su lengua bajo la dirección de fray Jerónimo de Mendieta. Burkhart concluye que, aunque es una adaptación de un texto cristiano hecha bajo supervisión y aprobación de los frailes, se puede considerar como un producto literario original, debido a que la versión náhuatl es mucho más larga que la europea, siendo así una ampliación compleja dirigida a un público conocedor de la religión cristiana; fue traducida en un estilo de poesía sofisticado libre de las expresiones

---

<sup>48</sup> Ricard, *Ob. Cit.*, p. 350.

<sup>49</sup> Existen numerosas ediciones de la parte escrita en castellano de esta obra, pero pocas de la parte en náhuatl, entre ellas: Sahagún, Bernardino de, *General history of the things of the New Spain: Florentine Codex*, translated from the Aztec into English, with notes and illustrations by Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble, Santa Fe, New Mexico, School of American Research, 1970-1981, 13 vols.

<sup>50</sup> Burkhart, Louise M., *Holy Wednesday: a Nahua drama from early colonial Mexico*, Philadelphia, University of Pennsylvania, 1996.

formularias habituales de los frailes, y sobre todo, porque el drama presenta sutiles cambios que sugieren la interpretación y adaptación del contenido del texto en español.<sup>51</sup>

Otro trabajo atribuido a uno de los estudiantes de Tlatelolco, colaborador de Sahagún, es el relato de las apariciones de la Virgen de Guadalupe al indio Juan Diego en el Tepeyac conocido como “Nican Mopohua”, pero esto y todo lo relacionado con el culto a la Virgen de Guadalupe lo discutiremos más ampliamente en el capítulo tercero de esta tesis.

No sólo en el ámbito de la literatura hubo trabajos indígenas sobresalientes, también se formaron artistas y especialistas, baste citar a los numerosos pintores y decoradores anónimos de los conventos<sup>52</sup> y algunos nombres destacados como Marcos de Aquino, Juan de la Cruz y “el Crespillo”, “tan primísimos en su oficio de entalladores y pintores”, citados por el conquistador Bernal Díaz del Castillo;<sup>53</sup> y al médico que atendía a los alumnos del Colegio de Tlatelolco, Martín de la Cruz quien elaboró un códice sobre hierbas medicinales traducido al latín por Juan Badiano para ser enviado a la Corona española cerca del año de 1552 conocido como *Libellus de medicinalibus indorum herbis*.<sup>54</sup>

---

<sup>51</sup> *Ibidem*, pp. 99-101.

<sup>52</sup> Kubler, George, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 443.

<sup>53</sup> Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Porrúa, 1955, tomo I, cap. XCI, p. 275, en el capítulo CCIX lo vuelve a citar pero cambia el nombre de Marcos de Aquino por el de Andrés de Aquino, este mismo personaje es identificado como el indio Marcos que fray Francisco de Bustamante señala como el autor de la imagen de la Virgen de Guadalupe del Tepeyac, se piensa además que fue alumno del Colegio de San José de los Naturales, Noguez, Xavier, *Documentos Guadalupeños. Un estudio sobre las fuentes de información tempranas en torno a las mariofanías en el Tepeyac*. México, Fondo de Cultura Económica-El Colegio Mexiquense, 1995, p. 91. Sobre este asunto ver capítulo 3 de esta misma tesis.

<sup>54</sup> Viesca T, Carlos, “El *Libellus* y su contexto histórico” en: Kumate, Jesús, et al. *Estudios actuales sobre el “Libellus de medicinalibus indorum herbis”*, México, Secretaría de Salud, 1992, p. 49-83.

La realidad político-económica de las órdenes religiosas y el mundo indígena.

Toda la labor anteriormente descrita fue posible por varias situaciones; fundamentalmente por el ímpetu y esfuerzo de los religiosos, por el apoyo institucional e individual de algunas de las más altas esferas políticas coloniales y del imperio,<sup>55</sup> y quizá lo más importante, por la disposición de los estratos altos indígenas que encontraron numerosas ventajas al colaborar con los religiosos; como ya hemos mencionado, recibieron una alta educación, y como veremos a continuación, lograron por varias décadas conservar derechos políticos y privilegios económicos originados en el mundo antiguo.

El mantenimiento de los frailes provenía de la Corona, de la institución de la encomienda y del sustento que las propias comunidades les daban, a cambio, los frailes se esforzaban en las tareas de cristianización. Si bien durante los primeros años se levantaron pequeños templos o adoratorios cristianos con el tiempo fueron construyéndose conventos que se convirtieron en la base de la organización de la labor misionera y de la vida cotidiana de los pueblos,<sup>56</sup> fue por medio de los conventos que se introdujeron especies animales y vegetales que modificaron radicalmente la vida de los indios.<sup>57</sup>

Además de la enseñanza de la doctrina cristiana, diaria para los niños y cada domingo para los adultos, los frailes intervenían en cada actividad de los pueblos; repartimiento del trabajo, administración local de justicia, ejecución de castigos, planeación urbana, construcción de conventos, etc. Francisco Morales concluye que, de hecho, los frailes se convirtieron en los principales motores de la fundación de pueblos entre los

---

<sup>55</sup> Ethelia Ruiz expone como un grupo de funcionarios compartían un interés político con los religiosos dirigido hacia la protección y conservación del mundo social indígena que incluía un proyecto racionalizador del trabajo, en donde participaban funcionarios coloniales como el visitador Diego Ramírez, el oidor Alonso de Zorita e incluso el virrey Luis de Velasco. Ruiz, "Proyecto...", p. 59-92.

indios.<sup>58</sup> Rubial confirma que los guardianes de un convento no sólo eran la cabeza de sus comunidades, sino también los dirigentes políticos de los pueblos cabecera y de su circunscripción; los frailes eran personajes con mucho poder que intervenían en la elección de autoridades y en el manejo de las cajas de comunidad.<sup>59</sup>

La relativa estabilidad alcanzada los primeros años se vio seriamente afectada después de 1550 con el cambio de la política imperial que se propuso sacar mayores beneficios económicos. Hasta mediados del siglo XVI la corona respetó el control territorial, privilegios y cargos adquiridos por linaje de los señores naturales preexistentes a la llegada de los españoles, aunque reservándose para sí los derechos de jurisdicción. Antes que quitarle todo su poder al estrato dirigente indígena, restringió a los colonos y encomenderos hispanos, limitando la encomienda, rechazando su perpetuidad y negándoles la administración de justicia.<sup>60</sup>

Durante ese mismo periodo la corona dio cierta libertad a las órdenes religiosas y a las autoridades virreinales, siempre y cuando su jurisdicción no se viera debilitada. De esta situación, los más beneficiados fueron funcionarios, colonos y algunos caciques a costa del trabajo indígena. Con el tiempo, la Corona elaboró hábilmente un sistema de equilibrio de poderes con varias autoridades de la misma jerarquía y ambiguas funciones para lograr obtener control a larga distancia. El sistema se endureció con la llegada al trono de Felipe II, quién benefició la real hacienda y se alejó de las políticas flexibles a la realidad americana del Consejo de Indias que había facilitado aquel estado de las cosas.<sup>61</sup>

---

<sup>56</sup> Kubler, *Ob. Cit.*, p. 401.

<sup>57</sup> Rubial, *La hermana...*, p. 136.

<sup>58</sup> Morales, *Ob. Cit.*, p. 65.

<sup>59</sup> Rubial, *La hermana...*, p. 186.

<sup>60</sup> Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español. 1519-1810*, México, Siglo XXI, 2000, pp. 63-68.

<sup>61</sup> Ruiz, "Proyecto...", p. 64.

A pesar de que los colonos y, en un principio, la mayoría de los frailes se pronunciaron por la encomienda como sistema económico y social para la Nueva España, el presidente de la Segunda Audiencia, el obispo Ramírez de Fuenleal, se decidió por que el rey se conservara como la única autoridad capaz de dictar leyes e impartir justicia manteniendo la soberanía territorial y respetando la cohesión social que representaba el tradicional gobierno indígena o señorío hereditario, facilitando con ello la extracción de tributos. Así, a partir de 1530 los indios en su conjunto se convirtieron en vasallos tributarios del rey español con la nobleza indígena como intermediaria directa. Margarita Menegus señala que la conservación del señorío indígena fue la manera más eficaz que encontró la corona para enfrentar los problemas de gobierno local indígena a larga distancia.<sup>62</sup> Bajo esta situación la elite indígena y el trabajo de los frailes se vieron favorecidos.

Pero más tarde el primer virrey Antonio de Mendoza introdujo la jurisdicción real tasando los derechos y tributos de los encomenderos, pero también restringiendo el servicio personal y carga tributaria que recibían los caciques indios para proteger a los *macehuales* o el común de los naturales; a su vez, se encargó de introducir corregidores de indios y señores naturales que no fueran originarios de los mismos pueblos, la mayoría de los funcionarios fueron nobles, pero de esta manera su poder les venía del nombramiento del monarca a través del virrey y no por su linaje tradicional. “De este modo, parecía plausible implantar la jurisdicción real, sin trastocar el orden natural de los indios.”<sup>63</sup>

A su salida del gobierno en 1550, Mendoza recomendaba a su sucesor introducir paulatinamente el cabildo, dándole el título de gobernador al nuevo cacique, esto

---

<sup>62</sup> Menegus, Margarita *Del señorío a la república de indios. El caso de Toluca: 1500-1600* Madrid, Ministerio de agricultura pesca y alimentación, 1991, p. 83.

significaba en los hechos la sustitución del sistema de sucesión por linaje hereditario, debilitando políticamente aún más a la antigua nobleza colaboradora de las órdenes religiosas. Una vez diezgadas políticamente, el siguiente paso consistió en restarles aún más poder económico.

En la segunda mitad del siglo XVI, se disminuyó el monto del tributo que gozaban los señores naturales. Con la llegada en 1563 del visitador general Jerónimo de Valderrama los indios terrazgueros fueron prácticamente liberados económicamente de sus señores naturales al ser dotados de tierras y convertirse de manera individual en tributarios directos del rey. “Es decir, entre 1550 y 1564 se les reduce el tributo que recibían [los caciques] y se les quita la mano de obra indígena a la cual tenían acceso”<sup>64</sup>

Valderrama fue especialmente contrario a la relación de los frailes y los indios que halló en la Nueva España. Acusaba a los religiosos de usurpar los derechos económicos y políticos de la Corona con la complicidad del Virrey Luis de Velasco. Según el visitador, se había establecido una alianza entre los regulares y la nobleza nativa para quedarse con la parte del trabajo de los *macehuales* que le correspondía al Rey.

La respuesta de las órdenes religiosas no se hizo esperar y argumentaron que las nuevas tasas de tributaje impuestas por Valderrama acabarían con los tributarios. Para Menegus, estos frailes defendían el proyecto de conservación del señorío antiguo pues veían en las medidas impuestas por el visitador la destrucción del mundo indígena

---

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 86.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 101.

colonial.<sup>65</sup> Mundo que ellos habían prefigurado y del que eran parte indispensable como hemos expuesto a lo largo de este capítulo.<sup>66</sup>

A pesar de la oposición de los frailes y nobles indios, lo cierto es que con estas medidas que finalmente impuso la Corona, los naturales del común se vieron fortalecidos y pudo enfrentar a sus antiguas autoridades, ya que ahora era el cabildo el encargado de solicitar y proteger las tierras de comunidad, así como de determinar su uso. Se les liberó políticamente de la relación de vasallaje y se beneficiaron económicamente pues se les redistribuyó la tierra a la par que se reorganizó el sistema tributario.

Así es como una vez concluida la fase inicial de la evangelización a los ojos de los poderes eclesiásticos y de la Corona, las órdenes religiosas ya no fueron necesarias, por el contrario, estorbaban porque funcionaban como un poder alterno, por su defensa de la población indígena y por el control que tenían sobre ella. “Era necesario mediatizar esa influencia a través del fortalecimiento de las preeminencias del clero secular”<sup>67</sup>

Si bien en cuestiones políticas y económicas la Corona se bastaba a sí misma, necesitó del clero secular para arrebatar aquellos argumentos que justificaban la presencia de los frailes dentro de las comunidades indias, la administración de la vida religiosa. Uno de los primeros pasos fue nombrar al segundo Obispo fray Alonso de Montúfar a mediados del XVI,<sup>68</sup> para después de ello comenzar un lento, pero continuo proceso de secularización

---

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 122.

<sup>66</sup> Algunos religiosos fueron muy radicales en la manifestación de su inconformidad y escribieron al Rey afirmando que “su majestad no tiene aquí más de lo que el Papa le dio, y el papa no le pudo dar esta tierra sino para el bien espiritual de los indios, y el día que tuvieran gobierno y estuvieran instruidos en las cosas de la fe es obligado el Rey a dejar estos reinos a sus naturales”, sin dejar de mencionar que los religiosos eran los únicos portadores de ese bien espiritual. *Ibidem*, p. 124.

<sup>67</sup> Ruiz, “Proyecto...”, p. 65.

<sup>68</sup> Uno de los conflictos paradigmáticos entre los nuevos intereses que representaba Montúfar y los de las órdenes religiosas es el del cobro de diezmo a los indios, en resumen podemos decir que a los frailes no les interesaba cobrar diezmos para que no pareciera que cobraban sus servicios, mientras que para Montúfar era necesario recaudar fondos para la consolidación y sostenimiento del complejo aparato secular. Para más sobre este asunto ver Ricard, *Ob. Cit.*, p. 374-376, Ruiz, “Proyecto...”, p. 78-92.

que culminaría en 1749 con la expedición de una real cédula que indicaba que los seculares ya estaban preparados para asumir totalmente la responsabilidad de conducir la vida religiosa del reino de la Nueva España.<sup>69</sup> Desde un inicio la Corona y la Iglesia consideraron temporales las atribuciones especiales de los frailes en América y los motivos del cambio también estuvieron siempre claros; para los regalistas la actitud de las órdenes resultaba bastante independiente y se inclinaban a mantener a su feligresía indígena alejada de las autoridades civiles, por el contrario, los curas seculares tendían a ser mucho más leales a las disposiciones del rey y de la alta jerarquía católica.

Si bien existen evidencias en los juzgados de conflictos entre indios y frailes muchas comunidades respondieron dramáticamente a la sustitución de regulares, algunos pueblos seguían asistiendo a los conventos a pesar de la presencia de los curas, otros se negaban a acudir a misa y a recibir los sacramentos de manos de los sacerdotes, y algunos más incluso reaccionaron violentamente, apedreando y expulsando a los seculares.<sup>70</sup>

Pero la sustitución de religiosos no sólo se debió a los intereses de la Corona; conforme pasó el tiempo los españoles y sus descendientes crecieron, y al incorporarse al servicio religioso prefirieron convertirse en clérigos y no en frailes, en parte, porque así podían servir mejor a los intereses económicos de sus familias. Por ello impulsaron la asignación de nuevas parroquias al clero secular y ya no a los frailes,<sup>71</sup> así para el siglo XVIII, los regulares prácticamente habían sido reemplazados en sus actividades con los indios.

---

<sup>69</sup> Taylor, William, *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, México. El Colegio de México-Secretaría de Gobernación-El Colegio de Michoacán, 1999, vol. I, p. 121.

<sup>70</sup> Taylor, *Ministros...*, p. 122-123. Gibson, *Los aztecas...*, p. 113.

<sup>71</sup> Lockhart, *Ob. Cit.*, p. 298.

Tenemos claro que no se deben idealizar las condiciones de los indios durante las primeras décadas de evangelización, puesto que el proceso de colonización se vivió acompañado de una terrible violencia social; estragos de la guerra, epidemias, hambre y sobreexplotación, que diezmaron a la población india. Para ilustrar lo dramático de esta situación podemos citar los trabajos de Woodrow Borah y Sherburne Cook quienes calculan que la población indígena se redujo de más de 25 millones en 1519 a sólo 3 millones para finales del siglo XVI reduciéndose aún más a mediados del XVII, para tener una ligera recuperación durante la segunda mitad del siglo XVIII hasta estabilizarse en una población total, es decir, sumados a los blancos y otros grupos raciales, de 3 millones 700 mil habitantes aproximadamente para 1793.<sup>72</sup> En este sentido, Gibson es uno de los autores que más destacan el papel del castigo y de la fuerza en la conversión de los indios americanos.

Resultados del proceso de evangelización.

A pesar del arduo trabajo del clero regular los resultados del proceso de evangelización no fueron lo que ellos hubieran esperado. Los frailes más avezados en el conocimiento del mundo indígena se percataron pronto de ello, el caso más evidente es el de Bernardino de Sahagún.

Los indígenas recibieron y adoptaron el catolicismo de diversas maneras, dependiendo del lugar que ocupaban dentro de la sociedad y del contacto que tuvieron con

---

<sup>72</sup> Borah, Woodrow y Sherburne F. Cook, *El pasado de México: aspectos sociodemográficos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, pp. 216-218.

los frailes, pues no recibieron la misma atención ni supervisión los estratos bajos que los nobles, ni los habitantes de los centros urbanos que los de las comunidades rurales.

Sabemos que para mediados del siglo XVI en las cabeceras fundadas en pueblos indígenas habitaban entre tres y cinco religiosos, los cuales viajaban más o menos continuamente recorriendo los poblados circunvecinos, algo inusual en el viejo mundo, aún así las “visitas” solían ver muy poco a los religiosos y únicamente en ocasiones especiales como lo eran los bautizos, las bodas y las fiestas de los santos patronos, limitándose a la práctica de un catolicismo de ricas manifestaciones externas consistentes en fiestas, danzas y ceremonias, pero con relativo poco control en cuanto a las devociones internas o personales.<sup>73</sup>

Otro problema para transmitir la religión católica a grandes grupos fue la introducción de los principales conceptos católicos al contexto cultural de los indígenas, el mensaje esencial del catolicismo si no se perdió del todo en las traducciones, por lo menos fue modificado por los intérpretes y escritores indios para hacerlo más asequible al resto de los indígenas.<sup>74</sup>

Entre la nobleza indígena el proceso de conversión fue mucho más complejo pues sus miembros recibieron además de las manifestaciones externas, los fundamentos y dogmas cristianos en su lengua original junto con las herramientas para asimilarlos.

Las interpretaciones que se han hecho sobre el resultado de la conversión han sido múltiples y variadas. Robert Ricard habla de la “conquista espiritual” como un hecho consumado al final del siglo XVI y que las posteriores “supersticiones”, refiriéndose a las

---

<sup>73</sup> Cline, “The Spiritual...”, p. 456.

<sup>74</sup> Rubial, “Ángeles...”, p. 43.

adaptaciones creativas de los indígenas, provienen de su ignorancia religiosa, confusiones y “malas inteligencias”.<sup>75</sup>

Charles Gibson concluyó que uno de los elementos más importantes para lograr la aceptación de la fe cristiana fue la coerción. Este autor resalta los castigos corporales y los juicios inquisitoriales a los que fueron sometidos los indígenas durante la primera mitad del siglo XVI. Por esto considera que la conversión no pudo ser completa.<sup>76</sup>

James Lockhart, por el contrario, destaca los elementos prehispánicos que los frailes toleraron para que el proceso fuera menos traumático para los indios. Según Lockhart la conversión religiosa estuvo condicionada a la aceptación de los indios de todos aquellos aspectos que fueran similares a sus antiguas tradiciones religiosas.<sup>77</sup>

Por otra parte, Serge Gruzinski habla de una “mimesis” religiosa, en donde los indígenas imitaron las prácticas del culto católico, así como copiaron y perfeccionaron los oficios occidentales, dándose en algunos casos una “interpretación inventiva”.<sup>78</sup>

Uno de los investigadores que ha intentado sistematizar todas las posibilidades de reacción de los indígenas a la evangelización es Jorge Klor de Alva quien las clasifica en dos grandes ramas, una de “acomodación” y otra de “conflicto”. Según él, dentro de la acomodación se pudieron dar por lo menos tres procesos con diversas variantes que van desde la completa conversión interna hasta la conversión superficial, pasando por una conversión incompleta, que fue el caso más común. Dentro del conflicto incluye desde la resistencia total, hasta la apostasía, con una catalogación intermedia de conversión

---

<sup>75</sup> Ricard, *Ob. Cit.*, p. 398-407.

<sup>76</sup> Gibson, *Los aztecas...*, p. 119.

<sup>77</sup> Lockhart, *Ob. Cit.*, 352.

<sup>78</sup> Gruzinski, Serge. *El pensamiento mestizo* Barcelona, Paidós, 2000, p. 105.

“abierta” forzada a participar en ritos cristianos.<sup>79</sup> En este mismo sentido Alfredo López, destacado estudioso del México prehispánico, habla incluso del surgimiento no de una sino de varias religiones coloniales que adoptaron la liturgia y la organización católica pero “refuncionalizadas”.<sup>80</sup>

Louise Burkhart habla de que el cambio religioso ocurrió más como un proceso de “acumulación”, es decir, la adición de los nuevos elementos religiosos a los anteriores, que como un fenómeno de reemplazo o sustitución, puesto que la conversión no causó un salto de discontinuidad entre el pasado y el presente ni entre una identidad cultural y otra.<sup>81</sup> Esto mismo explicaría las continuidades de muchos de los elementos de la religiosidad prehispánica. Burkhart concluye que muchos de los conceptos de la religiosidad nahua se mantuvieron funcionado como sustrato del nuevo contenido cristiano, en donde los indios se convirtieron sólo lo necesario para ajustarse al sistema social y político colonial sin comprometer sus orientaciones ideológicas y morales básicas.<sup>82</sup>

En términos generales podemos concluir que las órdenes religiosas dieron a los indios elementos con los cuales reconstruyeron su identidad y vida religiosa cotidianas con una producción cultural original que años más tarde sería tachada como idólatra.

La “evangelización imposible” sería de esta forma la “indigenización” de la religión cristiana o por lo menos una evangelización incompleta que permitió la continuidad de una religiosidad basada en antiguas estructuras prehispánicas pero con nuevos y renovados

---

<sup>79</sup> Klor de Alva, *Ob. Cit.*, p. 351.

<sup>80</sup> López Austin, Alfredo, *Breve historia de la tradición religiosa Mesoamericana*, México. Universidad Nacional Autónoma de México, 2002, p. 106.

<sup>81</sup> Burkhart, Louise “Encounter of religions. The indigenization of Christianity: the nahua escolar-interpreters” en *Occasional papers in Latin American studies No. 13* Storrs, Connecticut, Center for Latin American and Caribbean Studies, University of Connecticut y Center for Latin American Studies. Brown University. Providence, Rhode Island, Mayo de 1991, p. 1.

<sup>82</sup> Burkhart, Louise M., *The Slippery earth. Nahua-Cristian moral dialogue in sixteenth-century Mexico*, Tucson Arizona, The University of Arizona Press, 1989, p. 184.

contenidos cristianos. Esperamos hacer evidente este fenómeno en el culto a las figuras religiosas en los hogares de los indios por medio de los testamentos en el siguiente capítulo.

## Capítulo 2

### Santos socorridos. El culto privado indígena a las imágenes religiosas.

Como hemos mencionado antes, en el presente capítulo analizaremos uno de los aspectos que brindan los testamentos para contribuir a la historia de la compleja religiosidad indígena colonial: el culto a las figuras religiosas cristianas, especialmente a los santos, a Cristo y a la virgen en sus múltiples advocaciones, pero también a otros objetos como crucifijos y rosarios, lo mismo que a elementos provenientes del mundo indígena incorporados al culto como piedras preciosas e instrumentos musicales. Este tema ha sido explorado por Stephanie Wood en un trabajo realizado con testamentos indígenas del Valle de Toluca del siglo XVIII.<sup>1</sup>

Pero antes de exponer lo que nosotros encontramos en nuestra muestra de testamentos es necesario introducimos un poco en la religiosidad prehispánica y el culto a los santos en España para contextualizar la devoción de los indígenas coloniales a estas figuras religiosas.

La religión nahua antes de la llegada de los españoles.

La tradición religiosa que predominaba en los valles centrales mexicanos estaba caracterizada por el militarismo del Estado mexica, el grupo étnico dominante a la llegada de los conquistadores españoles. Alfredo López Austin resume los fundamentos de esa

---

<sup>1</sup> Wood, Stephanie, "Adopted Saints: Christian images in nahua testaments of late colonial Toluca", en *The Americas*, Vol. XLVII, No. 3, enero de 1991, pp. 259-294.

religiosidad en los siguientes aspectos; primero, en el papel de los hombres como auxiliares de los dioses; después, en el desgaste de las deidades por el cumplimiento de sus funciones en el mundo terrenal y, por lo tanto, su necesidad de alimento consistente en la fuerza de la sangre humana; los dioses, al igual que los hombres, cumplían ciclos de vida y muerte; y, por último, el que éstas divinidades podían ocupar los cuerpos de los hombres.<sup>2</sup>

Las concepciones de la muerte mantenían una estrecha relación con su pensamiento guerrero religioso. Miguel León Portilla nos indica que los mexicas creían que los soldados que morían en batallas, al igual que las mujeres que morían en parto, se transformaban en compañeros del sol, astro que hacía posible la existencia de la vida en la tierra con su traslado por el firmamento, motivo por el cual debía ser alimentado con numerosas ofrendas y sacrificios. Al *Tlalocan* o casa de *Tlaloc* iban los elegidos del dios de la lluvia, es decir, los que morían ahogados o fulminados por un rayo, los hidrópicos y los gotosos, éstos eran los únicos difuntos a los que se sepultaban y no se les incineraba como al resto de los muertos. Otro sitio especial en el más allá era *Chichihuacuauhco* o el lugar del árbol nodriza, donde eran alimentados los niños que morían antes de tener uso de razón. El lugar para el común de los hombres era el *Mictlan* o la región de los muertos, para llegar ahí se debían cubrir varias pruebas después de fallecidos que podían durar hasta cuatro años, después de ese lapso se dejaba de existir por completo.<sup>3</sup>

Estas concepciones religiosas se complementaban con un complejo aparato de fiestas religiosas. El principal orden de celebraciones correspondía a ciclos anuales de 365 días, divididos en 18 veintenas o 18 “meses” de veinte días, cada uno dedicado a una fiesta

---

<sup>2</sup> López Austin, Alfredo, *Breve...*, p. 80.

<sup>3</sup> León Portilla, Miguel, “Las religiones en el México Antiguo”, en Francisco Morales (edit.), *Franciscanos en América. Quinientos años de presencia evangelizadora*, México, Conferencia franciscana de Sta. María de Guadalupe, 1993, p. 76.

religiosa relacionada con el camino de los astros, principalmente el sol, motor y dador de la vida, con los ciclos de producción agrícola, y con la celebración de cada una de sus divinidades.<sup>4</sup>

En cada fiesta, los mexicas se congregaban para celebrar a sus dioses con bailes, música, cantos y ofrendas de flores, alimentos, objetos suntuarios, copal y de vidas humanas.<sup>5</sup> Una teocracia guerrera controlaba y organizaba las ceremonias y fiestas públicas desde lo alto del poder del Estado, las fiestas también incluían procesiones y ritos de adivinación y chamanismo que eran practicados en el ámbito de la vida cotidiana.<sup>6</sup>

Como ya hemos mencionado, para que el catolicismo fuera adoptado rápidamente por grandes grupos indígenas, fueron muy importantes todos aquellos elementos que les parecieron familiares respecto a su antigua religión. La mayoría consistió en formas externas de devoción como las fiestas, los ritos y las danzas; valores como la abstinencia sexual y los autosacrificios, que fueron interpretados por los religiosos españoles como penitencias; así como el adorno de templos e imágenes.<sup>7</sup> En este sentido, el aspecto que gran parte de los estudiosos no dudan en señalar como una de las causas de que los indígenas aceptaran profusamente a los santos fueron sus antiguos dioses tutelares.<sup>8</sup> Y es así porque la religión en Mesoamérica estaba compuesta por un amplio panteón de divinidades que poseían atributos específicos y adquirían imagen corpórea en esculturas dentro de suntuosos templos y muy probablemente dentro de las casas.

Existían dioses étnicos principales que fungían como fuerzas unificadoras de los

---

<sup>4</sup> Graulich, Michel, *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1999, pp. 19-43.

<sup>5</sup> López Austin, *Breve...*, p. 81.

<sup>6</sup> Lockhart, *Ob. Cit.*, p. 292.

<sup>7</sup> Burkhardt *The slipper...* p. 18.

<sup>8</sup> Lockhart, *Ob. Cit.*, p. 352, López Austin, *Breve...* p. 105, Rubial Antonio, "Taumatargos, dioses y héroes. La función de los santos en los ámbitos religiosos novohispanos" en *Investigaciones Religiosas* Número 1, otoño-invierno 1999. p. 8.

altépetl.<sup>9</sup> Lo mismo pasaba con pequeños dioses tutelares que presidían los barrios o calpullis "y parece que los siempre presentes aunque poco entendidos dioses o espíritus de la vivienda doméstica pueden haber hecho lo mismo a ese nivel."<sup>10</sup> Los dioses tutelares guardaban un estrecho contacto con los pueblos a los que podían haberles dado su nombre original e incluso algunas tradiciones consideraban que los pueblos debían su existencia al deseo de estos dioses por recibir atenciones, o por lo menos, se les consideraba como los antepasados directos de todos los miembros del grupo.<sup>11</sup> Estos dioses eran conocidos como *calpultéotl* o "dios del calpulli" y en su creencia residía la fuerza cohesiva de esa institución social básica.<sup>12</sup>

Aunque es aún poco clara, parece que existía una relación del dios tutelar con la actividad predominante del pueblo, es decir, había dioses especializados en proveer protección particular además de los conocimientos e instrumentos necesarios para hacer cumplir a un grupo sus tareas cotidianas. Esto se desprende del ordenamiento de las ciudades por grupos étnicos y barrios que corresponden a oficios especializados, el ejemplo bien conocido es el de la capital mexicana. Así existían el dios del agua, el dios del fuego, la diosa del maíz, etc. La relación de un dios tutelar especializado con su pueblo no se podía

---

<sup>9</sup> El altépetl o *estado étnico* era el centro de organización del mundo nahua antes de la llegada de los españoles y se refería en primer término a un territorio y a un grupo de personas con goce sobre él de manera soberana sin importar su tamaño o extensión. Según Lockhart, después de la conquista los altépetl cobraron mucha importancia en la continuidad de la organización autónoma comunal de los pueblos indios, puesto que fueron usados como base para la introducción de los nuevos modelos de organización social. El éxito de las instituciones sociopolíticas españolas estuvo determinado por la aceptación de las poblaciones nativas, según los modelos de las instituciones indígenas preexistentes, es decir, las comunidades indígenas se apropiaron de aquellas instituciones que guardaban similitudes o equivalentes y rechazaron las que no los tenían. Según Lockhart ese fue el caso de los altépetl, y los municipios europeos, esto facilitó que los cambios no fueran tan traumáticos para las comunidades y favorecieran la adaptación al nuevo orden con importantes continuidades de lo tradicional. Para más respecto al altépetl ver: Lockhart, *Ob. Cit.*, p. 27-88.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 292.

<sup>11</sup> López Austin, Alfredo, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998, pp. 52-57.

<sup>12</sup> López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984, p. 77.

cambiar, es decir, un niño nacido en el seno de una familia de mercaderes debía continuar con el mismo oficio y culto a su dios y de la misma manera transmitirlo a sus descendientes, pues se consideraba que era el dios mismo quien daba oficio al pueblo y a todos sus miembros.<sup>13</sup>

Fenómenos muy interesantes, son las maneras en que los dioses se comunicaban y manifestaban frente a sus pueblos. En un principio un dios podía haber sido un hombre o un “fantasma”, también podía aparecerse en forma de un animal, pero la manera más común de hacerse presente era por medio de una imagen u objeto resguardado por intermediarios especiales llamados *teomamaque* o “cargadores de dioses”, una especie de sacerdotes con la capacidad exclusiva para tener contacto directo con esos objetos sagrados.<sup>14</sup>

También eran diversas las maneras con las que un pueblo podía hacerse de uno de estos objetos sagrados; algunos pueblos los habían obtenido desde su lugar de origen, otros los habían encontrado en el camino y otros más los habían recibido directamente del cielo. Los objetos preciosos se conservaban en lugares importantes, generalmente en el templo principal en el centro del pueblo y podía ser un objeto simple o manufacturado, como una pluma o piedra, o arcos y flechas, hasta un “trozo” del mismo dios; con el paso del tiempo estas reliquias se fueron refinando hasta convertirse en monolitos finamente tallados.<sup>15</sup>

Existía una gran cantidad de dioses con distintos nombres según la región y la lengua que se hablara. Cada deidad contaba con atavíos propios que lo identificaban y

---

<sup>13</sup> López Austin, *Hombre-Dios*... pp. 65-75.

<sup>14</sup> Muy importantes fueron los *teomamaque* durante las migraciones de los grupos chichimecas que poblaron el centro de México durante los dos siglos anteriores a la llegada de los españoles, pues fueron ellos los que condujeron sus caminos hasta sus establecimientos definitivos. Una vez instalados, estos envoltorios o *tlaquimilolli* continuaban dictando disposiciones. Paradigmático es el caso de los mexicas, provenientes del mítico Aztlán que llegaron a fundar la capital de su imperio en el Valle de México que se describe pictográficamente en el Códice Mendocino o Tira de la peregrinación. López Austin, *Hombre-Dios*..., p. 57 y *Cuerpo*..., p. 79.

<sup>15</sup> López Austin, *Hombre-Dios*..., p. 58.

podía ser representada de diversas maneras, los había de piedra, madera, hule y de semillas de amaranto, frijol y calabaza. Durante las fiestas, los dioses podían ser representados por personas; se escogía a guerreros, mancebos, doncellas, prisioneros, ancianos y niños, que las más de las veces eran sacrificados en honor a sus dioses respectivos. Además de antropomorfos, había dioses con figura de animales o de objetos o conjuntos de objetos que envueltos en mantas fungían como imágenes divinas.<sup>16</sup> Cada uno de estos dioses interactuaba con los hombres para favorecerlos o castigarlos. Los medios con que los humanos se comunicaban con ellos eran rezos, sacrificios, sueños o estados alterados por sustancias alucinógenas. Las deidades enviaban beneficios como lluvias y abundantes cosechas pero también podían traer escasez y enfermedades. La recepción de estas acciones no era pasiva, las actitudes de los hombres podían alterar la voluntad de las divinidades al grado de que un humano podía no aceptar los augurios de algún dios y hacérselo saber por medio de malas palabras e inclusive hacerlo cambiar de opinión.<sup>17</sup>

El culto a los dioses protectores locales se hacía casi independiente del gran culto común a todos los pueblos, esto hace pensar, nos dice López Austin, que estas deidades eran concebidas como divinidades distintas a pesar de contar con el mismo nombre y características, así una era la gran deidad adorada por todos, que podía habitar los cielos, la tierra o el agua, y la otra, la local, la protectora particular que habitaba en el barrio y que era convidada con las ofrendas fruto del trabajo comunitario. “No es difícil suponer que, para la mentalidad popular, para el campesino, su *dios* –entendiendo el complejo de dios-imagen-reliquia de su pueblo- fuese independiente del que moraba en otra parte del mundo... Y tal

---

<sup>16</sup> Olivier, Guilhem, "El panteón en la 'Historia general de las cosas de Nueva España' de fray Bernardino de Sahagún", en Miguel León Portilla, *Bernardino de Sahagún. Quinientos años de presencia*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2002. pp. 70-74.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 77.

vez hasta se reputara que el propio era más milagroso o más fuerte.”<sup>18</sup>

### La religiosidad local hispana.

En Europa los santos jugaron un papel más o menos equivalente al de los dioses tutelares en el México prehispánico. En los reinos de España los santos patronos eran conocidos como santos abogados de los pueblos.<sup>19</sup> Los santos, al igual que los dioses tutelares podían interactuar con los hombres, eran especialistas en alguna actividad, tenían atributos y características particulares y sus imágenes en santuarios jugaban importante papel en el culto y devoción de pueblos y comunidades.

A diferencia de la estricta vida religiosa practicada en el México prehispánico que permeaba todos los aspectos de la vida y que hacía casi imperceptible la diferencia de lo sagrado de lo profano,<sup>20</sup> en España del campesino común sólo se esperaba que asistiera a misa cada domingo, con excepción de los días de mal tiempo o si otra ocupación se lo impedía, como podía ser cuidar a algún familiar. Los españoles ayunaban sólo durante la mitad del período de cuaresma y algunos días de fiesta. Se confesaban y comulgaban una vez al año y solían conocer hasta tres oraciones, el Ave María, el Padre Nuestro y alguna plegaria para la noche. "Los sacramentos atraían sólo en parte la atención religiosa de la gente. Al igual que toda la cristiandad, los pueblos y ciudades de la península tenían sus lugares, momentos y procedimientos especiales para entrar en contacto con los Santos"<sup>21</sup> uno de ellos eran los momentos de crisis.

---

<sup>18</sup> López Austin *Hombre-Dios*... p. 65.

<sup>19</sup> Christian, William, *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, Nerea, 1991, p. 75.

<sup>20</sup> Olivier, "El panteón...", p. 62.

<sup>21</sup> Christian, William, *Apariciones en Castilla y Cataluña (Siglos XIV-XVI)*, Madrid, Nerea, 1990, p. 26.

Los hombres originalmente considerados santos por el catolicismo fueron los mártires de la primera época del cristianismo. A partir del siglo IV se fue reservando el título de santo de modo cada vez más exclusivo a aquellos fieles de Cristo de los que se tenían suficientes motivos para creer que la muerte les había introducido a la intimidad con Dios, pero en realidad no existía un control estricto para otorgar la santidad. En un primer momento la característica más valorada para lograrla era el martirio, posteriormente se incorporó el ideal de la imitación de la vida de Cristo y sus apóstoles, representado por los ermitaños y, con la progresiva consolidación de la Iglesia como institución, los obispos destacados por su labor de difusión del cristianismo también fueron motivo de devoción.<sup>22</sup>

Con el paso del tiempo nuevos tipos de santos aparecieron, se convirtieron en santos los fundadores de las modernas órdenes religiosas, los sabios que contribuyeron a la consolidación de la Iglesia, algunos gobernantes y nobles que promovieron la cristianización de sus pueblos y las mujeres que practicaban una versión femenina particular de la santidad católica basada en la virginidad como principal virtud y en una vida ascética consagrada de manera exclusiva a Dios.<sup>23</sup> Ya en el siglo XII los Papas empezaron a canonizar tras una minuciosa investigación, aunque en la mayoría de los casos era la gente de los pueblos la que previamente consideraba a un hombre santo y después la Iglesia lo reconocía.<sup>24</sup>

En el Concilio Ecuménico de Trento, publicado en 1564 como respuesta a los desafíos lanzados por el pensamiento reformista que, entre otras cosas, cuestionaba la legitimidad de la veneración de los santos por considerarlo desviación idolátrica, establecía

---

<sup>22</sup> Rubial, Antonio, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México-Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 21.

<sup>23</sup> Rubial, *La santidad* . . . p. 25

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 32.

que ellos reinaban junto con Cristo, y rogaban a Dios por los hombres gracias a que en vida habían sido “miembros vivos del mismo Cristo, y templos del Espíritu Santo” por lo que debían ser considerados saludables ejemplos para los hombres comunes y merecedores de la veneración popular.<sup>25</sup> A partir de esta fecha el culto a los santos fue impulsado con mayor fuerza en todos los reinos católicos por el clero español. Por su parte, la Iglesia católica mexicana refrendaba la veneración de los santos y sus templos, pero además recomendaba la vigilancia de los obispos sobre la devoción de los fieles para que el culto no fuera “irreverente” ni se realizara “profana” o “supersticiosamente”.<sup>26</sup>

El historiador William Christian quien estudia la religiosidad hispana de los siglos XVI y XVII, encuentra características de los santos que nos resultan muy parecidas al culto a los dioses tutelares mesoamericanos. Si bien la función principal de estos personajes para el canon religioso era el de servir de ejemplo, para los pueblos castellanos eran más importantes como propiciadores de beneficios tanto a individuos como a comunidades enteras. Una de las principales formas de externar devoción, era por medio de votos (en la actualidad mejor conocidos como exvotos), y peticiones en donde se prometía obediencia a cambio de la intercesión del santo ante Dios. Christian nos cuenta que la gente tenía la idea de un Dios que intervenía en los asuntos humanos cuando estaba encolerizado y de que los santos podían aplacar su ira o identificar las causas para que los hombres les pusieran

---

<sup>25</sup> Iglesia Católica Romana, *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento, traducido al idioma castellano por don Ignacio López de Ayala. Agregase el texto latino corregido según la edición auténtica de Roma, publicada en 1564*, Madrid, Imprenta Real, 1787, p. 356.

<sup>26</sup> Iglesia Católica Mexicana, *Concilio III Provincial Mexicano celebrado en México en el año 1585. Confirmado en Roma por el Papa Sixto V y mandado a observar por el Gobierno Español en diversas reales órdenes. Ilustrado con muchas notas del R.P. Basilio Arrillaga, de la Compañía de Jesús y un apéndice con los decretos de la silla apostólica de esta santa Iglesia, que consta en el Fasti Novi Orbis y otros posteriores, y algunos más documentos interesantes; con cuyas adiciones formará un Código de Derecho Canónico de la Iglesia Mexicana. Publicado con las licencias necesarias por Mariano Galván Rivera. Segunda edición en latín y castellano, Barcelona. Imprenta de Manuel Miró y D. Marsá, calle Condesa de Sobradíel. 1870, p. 327.*

remedio. Pero lo más interesantes es que “aunque la mayoría de los votos se dirigían a los santos en calidad de abogados, se desprende de algunas *relaciones* la creencia de que los propios santos eran capaces de infligir males como castigo.”<sup>27</sup>

Las señales de que los santos estaban descontentos con los hombres eran los desastres naturales que coincidían con los días de su celebración. Así la gente creía que el santo en cuya fiesta ocurrió tal desastre era, de alguna manera, el origen de la desgracia; ya fuera porque pensarán que estaba molesto y se necesitaba aplacarlo, o bien porque creyeran que el santo pretendía ganarse devotos llamando así la atención. Christian apunta que en Castilla en “todos los libros de milagros de los santuarios, que empezaron a publicarse a mediados del siglo XVI, podían leerse ejemplos de castigos divinos a individuos que no habían cumplido sus promesas al santo del santuario.”<sup>28</sup> Es decir, los santos no únicamente eran intermediarios, ni estáticos modelos de conducta, sino personajes con personalidad y poderes propios que influían en las vidas de las personas a voluntad.

Otra coincidencia con las deidades prehispánicas eran las especializaciones de algunos de los santos. Para cada una de las catástrofes naturales existía un santo tenido como el más apto para rendirle culto y solicitarle remedio, igual que como se hacía en caso de alguna enfermedad específica.<sup>29</sup> Con el paso del tiempo, y coincidiendo con la instauración del cristianismo en América fueron cobrando importancia los santos intercesores generales, distintos de los especialistas, que eran elegidos por las propias

---

<sup>27</sup> Christian., *Religiosidad...*, p. 50. (Con *relaciones* se refiere a las Relaciones Geográficas ordenadas por Felipe II en el último cuarto del siglo XVI en todos sus reinos y que son la principal fuente para el trabajo del autor.)

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 59.

comunidades, y que para el siglo XVII se generalizó el denominarlos “santos patronos”, de hecho en 1630 un edicto papal formalizó este estatus canónicamente.<sup>30</sup>

Antes del siglo XI las devociones de los hispanos se dirigían a los santos principalmente por medio de sus reliquias resguardadas en santuarios controlados por la Iglesia, pero a partir de los siglos XI y XII se introdujeron imágenes para su culto, lo que permitió entre otras cosas, que estas devociones pudieran desligarse de los templos y trasladarse a cualquier lugar del medio rural.<sup>31</sup> Poco a poco fueron imponiéndose los santuarios dedicados a todas las advocaciones de la virgen María y, en menor medida, los de Jesucristo y fueron desplazando a los de los santos especializados.<sup>32</sup>

Los santos también eran honrados dentro de un calendario litúrgico general en donde eran inscritos habitualmente según el día de su muerte. La celebración de las fiestas del calendario litúrgico se componía de tres categorías en orden de importancia; las grandes fiestas de la virgen María, las de los apóstoles y profetas y las de cada uno de los santos mártires o de vidas ejemplares.

Si bien algunas de las características en común entre los santos y los dioses tutelares pudieron funcionar como sustrato para la adopción de los santos por parte de los indígenas, hay también que destacar que existen importantes diferencias en la concepción de deidades prehispánicas y las figuras religiosas cristianas. Ya hemos visto cómo los santos debían ser modelos de conducta y moral religiosa, por el contrario, el conjunto de deidades prehispánicas, no representaban autoridad moral, lo mismo podían ser jugadores, borrachos y ladrones que virtuosos sacerdotes y benevolentes madres y no existía contradicción en ello. Y es así por que en el pensamiento indígena nahua no existían valores absolutos, sino

---

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 117.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>32</sup> Christian, *Apariciones...*, p. 27.

complementarios.<sup>33</sup> Otra diferencia más era la estrecha relación de un dios patrono y su comunidad; el dios tutelar de un pueblo difícilmente se podía cambiar, más bien se sumaban otros dioses tutelares, mientras que en Europa la renovación de santos era constante, un santo especializado podía gozar de mayor fama que el santo dedicado al pueblo, esto propició quizá, que el santo patrón de los pueblos de indios generalmente fuera el titular de la parroquia, cosa que raramente ocurría en España.<sup>34</sup>

El culto a los santos en Nueva España.

Las similitudes antes descritas hacen muy difícil identificar lo hispano de lo americano dentro de la devoción colonial indígena a los santos; lo mismo pasa con la información de los testamentos: existen evidencias para hablar de claras adopciones del cristianismo europeo aunque también hay elementos relacionados con significativas continuidades del antiguo culto; de esta manera, algunas figuras de santos son adorados con sahumerios precortesianos o antiguos objetos rituales como ramilletes de plantas y resguardados junto a imágenes de Cristo. Esto que pudo ser visto como idolatría para los religiosos coloniales a nosotros nos sugieren nuevas funciones para todos estos objetos.

La religión nahua prehispánica tenía mecanismos de control para articular vastas zonas ocupadas por los grupos más fuertes basándose en la supremacía de dioses tutelares y en el gobierno de dioses guerreros vencedores que debían ser considerados “padres adoptivos” por los pueblos sometidos, como *Quetzalcóatl* o Serpiente Emplumada.<sup>35</sup> Al compartir varios pueblos mesoamericanos el culto a esa deidad, -entre los mayas se conocía

---

<sup>33</sup> Burckhart, *The slippery...*, p. 39.

<sup>34</sup> Christian, *Apariciones...*, p. 27.

<sup>35</sup> López Austin, *Breve...*, p. 83.

como *Kukulkán* y entre los quichés como *Gukumatz*<sup>36</sup>-los mexicas sojuzgaban a sus pueblos vecinos en nombre de este dios común, alegando su supremacía sin negar el poder del resto de los dioses locales. Los pueblos sometidos lo aceptaban también así, lo que les permitía conservar un alto nivel de autonomía política y religiosa a cambio del pago constante de tributo. A los viejos dioses dominados, comúnmente se les agregaban los de los vencedores, especialmente el dios guerrero *Huitzilopochtli*, numen tutelar de los mexicas.<sup>37</sup> Esto podría haber sido en un principio, coinciden en señalar la mayoría de los historiadores, el elemento que permitió recibir profusamente a los santos y demás figuras del catolicismo que, mediante la victoria de los conquistadores, ya habían probado su derecho a recibir la devoción de los indígenas.

Algunos autores hablan además de un “sincretismo dirigido” en donde los religiosos deliberadamente promovieron a los santos con atributos parecidos a los de los dioses locales de los indígenas, y a sus propios santos como medio de propaganda; así, en cada fundación de pueblo o construcción de templo se trasladaban sus santos y se le ponía el nombre de alguno de ellos al lugar. Si se cedía un convento la nueva orden cambiaba los santos en un reiterado uso político de los mismos.<sup>38</sup> No obstante otros investigadores hacen hincapié en la oposición que manifestaron algunos religiosos en permitir el culto a las imágenes por los riesgos de idolatría que ello conllevaba en un constante debate entre la adoración a la imagen como representación y la adoración a la imagen misma, señalando además que quienes sí los promovieron fueron los seculares siguiendo los postulados del

---

<sup>36</sup> López Austin, Alfredo y Leonardo López Lujan, *Mito y realidad del Zuyúá*, México, El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, Fondo de Cultura Económica, 1999, pp. 75-126.

<sup>37</sup> *Ibidem*, pp. 59-65.

<sup>38</sup> Rubial, “Taumatargos...”, p. 10.

Concilio de Trento.<sup>39</sup> El mejor ejemplo de esto, sería la oposición de los franciscanos al cuadro de la virgen de Guadalupe en el Tepeyac apoyado en contraparte por el obispo fray Alonso de Montúfar. Pero nosotros debemos señalar, siguiendo el mismo ejemplo, que no todos los frailes estaban en condiciones de percatarse de los posibles casos de idolatría sino sólo aquellos hombres imbuidos profundamente en la religiosidad prehispánica como lo era Sahagún y que escasearon en siglos posteriores; a ello se debió también la preocupación por elaborar manuales contra la idolatría realizados durante el siglo XVII.

Otros que probablemente jugaron un papel importante en la difusión de los santos fueron los intérpretes y ayudantes indígenas, pues eran ellos los que más sabían sobre el tema por su acercamiento a la religión de sus instructores. "Las autoridades del *altépetl*, de las que, por lo menos en retrospectiva, a veces se creyó que habían elegido a los patronos entre los santos, en realidad conocieron muy poco sobre estos seres sobrenaturales españoles".<sup>40</sup>

Lockhart piensa también, que el significado que se daba a los santos en la religión española pudo haberse filtrado poco a poco en los nahuas a medida que entraron en contacto con los españoles comunes, igual que ocurrió con los objetos materiales, las artesanías y los tratos económicos.<sup>41</sup>

Lo que podemos asegurar es que ningún otro aspecto de las creencias cristianas ni de sus rituales tuvo un impacto comparable con el culto a los santos.<sup>42</sup> Al parecer, los santos fueron el elemento más digno y atractivo para ser acomodado en las prácticas religiosas cotidianas de los indios pues se encuentran en todos los ámbitos de la vida

---

<sup>39</sup> Lockhart, *Ob. Cit.*, p. 352-353, Taylor, *Ministros* ... p. 401.

<sup>40</sup> Lockhart, *Ob. Cit.*, p. 354

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 352

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 340

colonial indígena.

Un estudio comparativo mucho más profundo entre el culto a los santos en la península Ibérica y en América, quizá pueda darnos más claves de la influencia que pudo haber existido, no solamente del cristianismo en América, sino también de América a Europa, pero por el momento nos limitaremos a hablar del culto indígena a estas figuras en el ámbito privado, lo haremos principalmente por medio de las imágenes registradas como herencia dentro de los testamentos.

Las identidades de los santos en los testamentos.

Los investigadores que estudian la religiosidad en testamentos la dividen en dos apartados, uno, el de los “sufragios pro-ánima” centrado en las peticiones de celebración de misas, obras de carácter pío y limosnas, y el otro el de las figuras religiosas invocadas como intercesoras dentro de las profesiones de fe;<sup>43</sup> siguiendo esta catalogación nosotros nos ocuparemos en la invocación a las figuras religiosas por medio de sus imágenes.

De los 223 registros de testamentos, en 86 encontramos alusiones a alguna figura religiosa dentro del cuerpo del documento. Es necesario aclarar que para efectos de nuestra descripción, descartamos todas las alusiones religiosas que aparecen en los preámbulos de los documentos, pues en esta parte a la que se le denomina “cláusula de *expositio*”, se incluía de manera obligatoria una declaración de fe a Dios, al misterio de la Santísima Trinidad y a las enseñanzas de la Santa Iglesia,<sup>44</sup> aunque debemos mencionar que no todos los encabezados son iguales pues en algunos casos se incorporaban llamados a la virgen

---

<sup>43</sup> Lorenzo Pinar, Francisco Javier, *Muerte y ritual en la edad moderna El caso de Zamora (1500-1800)*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1991, p. 71.

<sup>44</sup> Mijares, *Ob. Cit.*, p. 94.

María y o a la corte celestial como intercesores, e inclusive a santos particulares o ángeles guardianes.

No obstante, existen muchos motivos que pueden explicar las variaciones dentro de los encabezados antes que la voluntad de los testadores, una puede ser la elección del notario o una tradición testamentaria local. Otro motivo de variación quizá sea el nivel económico del moribundo a pesar de que no sabemos con certeza si existían varios precios para determinar el tamaño del encabezado.<sup>45</sup> Lockhart menciona que es probable que los alguaciles y escribanos participaran en la manipulación de los testamentos y de la propiedad junto con los fiscales y que recibieran de esta manera, parte de sus remuneraciones habituales, si bien, no oficiales.<sup>46</sup>

Un ejemplo de encabezado característico es el siguiente:

En el nombre de la Santísima Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, que son tres personas y un solo Dios verdadero, en quien creo bien y verdaderamente como fiel cristiano, y de la bienaventurada virgen María madre de Jesucristo, señora abogada nuestra, y de los gloriosos San Pedro y San Pablo apóstoles de Jesucristo, y de los bienaventurados santos y santas de la corte celestial, a quien ruego y pido sean abogados ante el muy alto acatamiento de Jesucristo, hijo de Dios vivo, que por mi murió en la cruz y me redimió del pecado, para que perdone mis pecados y mediante su gracia salve mi alma, amén.<sup>47</sup>

El encabezado también está establecido en el modelo de testamento de fray Alonso de Molina, ahí, este religioso establecía que antes de las declaraciones de fe, se debía manifestar resignación ante lo inevitable y sobretodo, capacidad para repartir la hacienda; en cuanto a lo religioso advertía al testador encomendar su alma a Dios para que se le diera lugar en el cielo, se debía pedir perdón por los pecados y después dar las instrucciones para la sepultura del cuerpo.<sup>48</sup>

---

<sup>45</sup> Wood, *Adopted...*, p. 264.

<sup>46</sup> Lockhart, *Ob. Cit.*, p. 314

<sup>47</sup> "Testamento de don Gabriel de Guzmán, año de 1591" en Rojas Rabiela, *et al.*, *Ob. Cit.*, vol. 1, p. 147.

<sup>48</sup> Molina, *Ob. Cit.*, ff. 61 y 62.

Lo que se desprende de una revisión de nuestra fuente es que no es posible determinar con exactitud cuál es la regla para los encabezados, algunos casos de importantes personajes, como caciques y gobernadores, incluyen numerosas alusiones a vírgenes y Santos, pero los hay también de personas con muchos bienes que no lo hacen así, existen además testamentos de personas sin bienes que heredar que ponen gran énfasis en las invocaciones.

De este modo hallamos que en 197 testamentos se sigue de cerca el patrón de Molina, en 8 casos no se puede especificar por falta de sus encabezados y en 18 más, el escribano se alejó del modelo preestablecido omitiendo la inclusión de invocaciones religiosas, es difícil saber con exactitud los motivos de esto último, las circunstancias en que pudieron ser elaborados los testamentos o la habilidad o experiencia del escribano pudieran ser las razones que lo expliquen.

Las dificultades anteriores nos obligan a limitarnos al estudio de aquellas figuras religiosas que se encuentran dentro de las cláusulas internas del documento tanto en forma de invocaciones, como receptoras de bienes materiales y como imágenes físicas, ya sean pinturas o esculturas destinadas para su herencia o venta.

Siendo así pasemos a ver qué santos y figuras religiosas encontramos en nuestra muestra de documentos, en orden decreciente, según el número de veces en que se mencionan, aunque tomando con cautela los números, ya que por sí solos no nos indican con seguridad la popularidad o grado de devoción que pudieron haber tenido. Las cantidades sólo nos sirven como indicadores de las devociones y nos ayudan a darle orden a nuestro recuento.

Una de las figuras religiosas más comunes dentro los testamentos es la virgen María. Sólo refiriéndose a María como madre de Dios, encontramos 16 menciones y 33

más en varias de sus advocaciones dentro del cuerpo del testamento fuera de su papel de intercesora en el encabezado preestablecido.<sup>49</sup>

Los llamados a la virgen aparecen en prácticamente todo el lapso abarcado por los testamentos, es decir, desde mediados del siglo XVI hasta finales del XVII, y la geografía en que se presenta es igualmente amplia. Aparece mayoritariamente en forma de imágenes y cuadros reverenciados en casas particulares, en segundo lugar como divinidad a la cual se destinan bienes, principalmente tierras, o se encomiendan personas sin especificar relación clara con imagen alguna, y en menor medida se le menciona como titular de algún altar o parroquia. La advocación en que más se nombra María es como virgen de la Limpia Concepción con nueve llamados, sabemos que los franciscanos se destacaron en el impulso de esta particular advocación sobre todo en las capillas de los hospitales por ellos fundados como virgen de curación, piedad y caridad.<sup>50</sup> En segundo lugar aparece la virgen de Guadalupe con ocho menciones; nos reservamos los comentarios a esta advocación para tratarla extensamente en el capítulo siguiente. Después de estos nombramientos a la virgen, el resto de las advocaciones que encontramos son Nuestra Señora del Rosario con cinco menciones, Nuestra Señora de la Soledad y de los Remedios con tres menciones cada una, Nuestra Señora de los Dolores, con dos menciones y Nuestra Señora de la Candelaria, de la Santísima Purificación y de la Asunción con una respectivamente.

Es normal que la virgen María sea una de las figuras más recurrentes, pues jugó un papel muy importante desde la conquista y durante la evangelización de la Nueva España. William Taylor destaca que desde un principio Hernán Cortés tuvo como bandera un estandarte con la efigie de la virgen María como símbolo de la soberanía de España sobre

---

<sup>49</sup> Para ver en detalle los testadores y los lugares en donde son aludidos esta y todas las figuras religiosas ver el anexo 4.

<sup>50</sup> Taylor, William, *Ministros...*, vol. II, p. 410.

las nuevas tierras.<sup>51</sup> Desde el siglo XII en la península ibérica, María destacaba entre todos los santos por el número de imágenes que de ella había en los santuarios regionales,<sup>52</sup> su actividad fue intensa en numerosas “apariciones” desde el siglo XIV relacionadas, en un inicio, con el poder creativo de la naturaleza.<sup>53</sup> En la Nueva España fueron los franciscanos, en gran medida los evangelizadores de los autores de nuestra fuente de información, y también los agustinos, quienes hicieron de María un símbolo de caridad y redención para los indios conquistados; también la alta jerarquía promovió un gran número de festividades asociadas a la virgen dentro del calendario litúrgico de la Iglesia americana. Para mediados del siglo XVII varias imágenes de la virgen habían adquirido fama como auxiliadoras, no sólo en México y sus alrededores sino en varias provincias de todo el Virreinato de la Nueva España.<sup>54</sup>

La segunda figura más mencionada dentro de nuestros testamentos es Jesucristo, resultado natural de esperar por ser la figura principal de la religión católica. Lo más común es llamarlo “Santo Cristo”, seguido de Cristo en algún episodio de su Pasión: en la última cena, en sus tres caídas, en la columna o en las desgarradoras figuras de Ecce-Homo y Cristo crucificado, en su santo entierro o como Señor del sepulcro y como Señor de la resurrección; también es común encontrarlo como Niño Jesús. El total de las alusiones al hijo de Dios son treinta y cinco. Aquí habría que destacar al Señor del Sepulcro por su posible relación con la muerte próxima de la mayoría de los testadores, pero tanto por su número como por la forma en que es aludido no se concluye que sea una figura especialmente invocada a la hora de la muerte, pues son sólo cuatro testadores los que lo

---

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 410.

<sup>52</sup> Cristian, *Apariciones...*, p. 27.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>54</sup> Taylor, *Ministros...*, vol. II, pp. 411-413.

invocan y en todas las ocasiones se puede interpretar como una figura venerada a lo largo de sus vidas y no específicamente a la hora de la muerte. El mismo caso podría ser el del Señor de la Resurrección que se nombró una sola vez.

Otra figura esperada de aparecer como una de las más populares es San Francisco, pero al contrario de las anteriores figuras religiosas no aparece mencionada mayoritariamente como de imagen de culto, sino en relación a la práctica de ser amortajado con un hábito franciscano, símbolo de pobreza y dedicación a la vida espiritual. De esto se desprende que en muchos de los pueblos atendidos por los franciscanos se acostumbraba enterrar a los muertos de esa forma, aspecto que contrasta lógicamente con los testamentos provenientes de Culhuacán donde los agustinos estuvieron a cargo y donde nunca se pide el hábito del santo franciscano. Dos de los testadores nos dan indicios del significado de esta práctica, don Francisco Verdugo Quetzalmamalictzin de San Juan Teotihuacan de 1563 y don Pedro de San Francisco Tlaquixtecatl del pueblo de San Francisco Tlahuelilpan, Tetepango, hoy estado de Hidalgo de 1586, ambos principales de sus respectivos pueblos, piden el hábito “para ganar las indulgencias concedidas por su Santidad” y de “que gozaban los religiosos”.<sup>55</sup>

Es de destacar que en dos casos, el de María Verónica del pueblo de Santa María de la Asunción, Toluca, de 1621 y el de Lucas de la Cruz del pueblo de Tepemaxlco, hoy demarcación del Estado de México de 1699, pidieron además ser enterrados con “el cordón de Padre San Francisco”.<sup>56</sup>

---

<sup>55</sup> Para un estudio sobre las prácticas mortuorias desprendidas de los testamentos ver: Nieto Estrada, Enrique Javier, “Del Tzompantli al camposanto. Transformaciones en los cultos funerarios de los indígenas novohispanos.”, tesis de maestría en Antropología Social, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2003.

<sup>56</sup> Antonio Rubial señala que, según el cronista Jerónimo de Mendieta, las mujeres embarazadas pedían fervientemente a las puertas de los conventos los cordones usados por los frailes, que Rubial relaciona con el *malinalli* “por donde circulaban las fuerzas cósmicas asociadas a los nacimientos y que era representado por

En contraste con San Francisco, Santa Clara, fundadora de la versión femenina de la orden, no goza de renombre dentro de las voluntades de los testadores, únicamente en una ocasión es aludida por parte de don Juan Bernardino en 1610, quien ofrece bienes para la festividad de la santa que preside un templo en el barrio de San Francisco, Cempoala, en el actual estado de Hidalgo; habría que mencionar que los primeros en trabajar hacia 1540 en la comunidad de Todos Santos Cempoala fueron agustinos quienes cedieron posteriormente la parroquia a los franciscanos.<sup>57</sup>

En contraste con los santos, el número de santas es más reducido, la mayoría de estas figuras religiosas son antiguas santas mártires de los primeros cinco siglos del cristianismo como Santa Elena, madre de Constantino el converso, las mártires Santa Catalina de Alejandría y Santa Águeda, la promotora del cristianismo en la Europa oriental Santa Apolonia, y algunas más recientes como Santa Catalina de Siena doctora de la Iglesia, Santa Juana y la religiosa franciscana Santa Isabel, mencionadas la mayoría de ellas en una sola ocasión.

Uno de los santos más afamados dentro de nuestra base documental es San Diego, su nombre aparece en diez testamentos, ningún otro santo o santa, salvo San Francisco alcanza este número de menciones, se menciona tres veces en la segunda mitad del siglo XVI y el resto durante todo el siglo XVII. San Diego aparece en testamentos de varias localidades de los valles centrales como San Mateo Atenco, Temascalapan y Toluca (Estado de México), Coyoacán y Xochimilco en el Valle de México, Ocotelulco y Quiahuitlán en Tlaxcala y, en Cholula. Generalmente se ofrecen velas, flores y tierras para

---

un torzal." Con las breves peticiones realizadas por los testadores es difícil señalar relación alguna con el fenómeno que describe Rubial pero sin duda es una coincidencia digna de ser destacada, Rubial, "Taumaturgos...", p. 10.

<sup>57</sup> Gerhard, Peter, *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, p. 69.

el mantenimiento de su culto, aunque aparecen capillas y altares dedicados a este santo en algunas localidades, además de que se posee como imagen en altares particulares. San Diego o Diego de Alcalá fue un religioso español nacido cerca del año 1400 y muerto en 1463 que incorporado a la orden de San Francisco vivió en varios conventos de la región. Como misionero visitó las Islas Canarias y atendió un hospital en Roma a mediados del siglo XV, fue muy conocido por sus “milagrosas” curaciones que atribuía a la virgen María. Así, podemos ver que este santo cuenta con varias características para ser ampliamente conocido en América; sus milagros, su pertenencia a la orden franciscana, su origen español y, quizá lo más importante, su canonización alcanzada en 1588 a petición de Felipe II quién atribuyó a su intercesión la curación de su hijo Carlos.<sup>58</sup> Es decir, San Diego, cuyo nombre es una variación del nombre de Santiago, bien puede verse como un santo cuasi-oficial del Imperio.

Una figura similar a la anterior es precisamente la de Santiago, que si bien representó la violencia de la imposición española, retuvo la atención de los indígenas en más de un sentido. Santiago gozaba de ser el santo español de la guerra de reconquista en España y al igual que la virgen María, acompañó a los conquistadores en su travesía por América; durante toda la colonia muchos pueblos lo tomaron como santo patrono y muchos indígenas fueron bautizados con ese nombre. Ocupó un importante papel en las danzas y representaciones de la guerra de conquista y su imagen sobre un corcel blanco fue especialmente atractiva para los indios.<sup>59</sup> Por esto no sorprende que aparezca en nuestros testamentos en altares dentro de templos y en imágenes dentro de las casas de nuestros testadores en ocho ocasiones en diversas poblaciones.

---

<sup>58</sup> Christian, *Religiosidad...* p. 164.

<sup>59</sup> Taylor, *Ministros...* pp. 402-408.

San Nicolás destaca en los testamentos por ser nombrado en seis ocasiones desde la última década del siglo XVI y todo el XVII en un amplio rango de lugares como el barrio de San Pablo en la ciudad de México, y en barrios de Tlatelolco, Xochimilco, Amecameca y Cholula, representado en lienzos o imágenes de bulto que poseían los indios dentro de sus casas.

Otras figuras destacadas son los arcángeles Miguel, Gabriel y Rafael, quienes sin ser santos, en conjunto aparecen doce veces mencionados, destacando por mucho “San Miguel arcángel”. Quizá los motivos principales de su presencia dentro de los testamentos fueron las prédicas de los frailes al señalarlos como servidores cercanos de Dios, así como en el caso de Miguel, por su carácter guerrero representado atractivamente con su armadura y espada desenvainada venciendo a los demonios.

Otras figuras que son constantes en los testamentos son los santos apóstoles y las figuras ligadas a la vida de Cristo, así, San Pedro, San Pablo, San Juan Evangelista, San Mateo, San Andrés, San Bartolomé, el profeta San Juan Bautista, el padre de Jesús San José, la madre de la virgen María, Santa Ana, y el resucitado San Lázaro están presentes, aunque ninguno destaca especialmente por su número y en algunos casos como los dos últimos aparecen mencionados sólo una vez.

Menciones constantes de santos son las de Santa Bárbara y de San Bernardino, ambos paradigmas del tipo de figuras religiosas de los primeros años de la evangelización, una mártir y un reformador franciscano. La historia de Santa Bárbara narrada en la *Leyenda dorada* dice que era una joven conversa de los primeros siglos de la era cristiana quién fue encerrada por su padre en su castillo para forzarla a apostatar y adorar a sus dioses paganos

de piedra; al no conseguirlo la asésinó y él mismo murió fulminado por un rayo,<sup>60</sup> un ejemplo que sin duda, debió parecerles idóneo a los frailes para los neófitos cristianos. Por su parte, San Bernardino nació en Siena, Italia en 1380, muy joven se unió a los franciscanos, se destacó por su apego al ideal de vida seráfico, rechazó tres episcopados y fundó muchos monasterios a lo largo de Europa. Su vida está estrechamente ligada al desarrollo de la orden, y murió en 1444; seis años después fue canonizado por el Papa Nicolás V y sus reliquias se conservaron en la población de Castillo de Garci Muñóz en España.<sup>61</sup> Pero el motivo de la recurrencia de ambos santos en los testamentos, antes que una devoción profusa en las casas de los testadores, se debe a que importantes templos fueron dedicados a ellos, Santa Bárbara dio nombre a la visita de Santa Bárbara Maxoxotlán, sitio actualmente desconocido, pero que seguramente perteneció a la cabecera de Ocotelulco al sur de la ciudad de Tlaxcala que fue una de las primeras regiones en ser evangelizadas por “los doce” franciscanos.<sup>62</sup> El convento principal de Xochimilco, todavía hoy en pie, fue consagrado a San Bernardino cerca del año de 1535.<sup>63</sup> Así encontramos que muchos de nuestros testadores pidieron ser enterrados dentro de los templos y aunque esta petición pudo estar ligada al estatus social de los agonizantes,<sup>64</sup> en ambas comunidades, Santa Bárbara y Xochimilco la reiteración de ser enterrados dentro de los edificios parece una costumbre que sobrepasa estratos sociales: Polonia Tzilotl del poblado de Santa Bárbara en 1597, por ejemplo, dice ser pobre y pide ser enterrada en la iglesia del pueblo, aunque lo cierto es que no sabemos cuántas veces este tipo de últimas voluntades se vio cumplida.

---

<sup>60</sup> Vorágine, Santiago de la, *La leyenda dorada*, Madrid, Alianza Forma, vol. 2, 1990, pp. 896-903.

<sup>61</sup> Christian, *Religiosidad...* p. 162.

<sup>62</sup> Gibson, Charles, *Tlaxcala...*, p. 53.

<sup>63</sup> Gerhard, *Ob. Cit.*, p. 252.

<sup>64</sup> Wood, *Adopted...*, p. 269.

Otros santos comunes de esperar son los fundadores del resto de las órdenes religiosas, Santo Domingo, San Agustín y San Ignacio de Loyola de la Compañía de Jesús. aunque entre ellos únicamente destaca el primero dentro de nuestros testamentos con cinco menciones, todas en parroquias administradas por los dominicos como en Tepexi de la Seda, Puebla, Santo Domingo Mixcoac y en el barrio de San Pedro Contla en Coyoacán, en Amecameca, hoy Estado de México y en Yanhuatlán, Oaxaca.<sup>65</sup> En el testamento de doña Ana de Santa Bárbara en Tepexi de la Seda en 1621 aparecen nombrados además los santos dominicos, San Vicente Ferrer, San Raimundo y San Jacinto, éste último santo es nombrado también en un testamento del barrio de Tenanitla en Coyoacán. San Vicente Ferrer, San Jacinto y San Raimundo fueron miembros de la orden en el siglo XIII, el primero era valenciano, el segundo era originario de Polonia y el tercero fue un catalán que fungió como confesor del Papa Gregorio IX.<sup>66</sup>

San Agustín es uno de los grandes ausentes pese a ser el más importante doctor de la iglesia moderna y patrón de la orden fundada en 1243 bajo su inspiración. San Agustín sólo es mencionado en el testamento de doña Ana de Santa Bárbara, en Tepexi de la Seda en 1621 y junto a muchos otros santos a los que la testadora le dedica un conjunto de cinco, de las cien misas que ordena después de su muerte. Una posible explicación de esta ausencia puede ser la relativa lejanía que los agustinos mantuvieron con los indios después

---

<sup>65</sup> Los primeros en fundar un convento en Tepexi de la Seda fueron los franciscanos hacia 1550, pero fue transferido a los dominicos en 1567 por lo que el patrono pasó a ser Santo Domingo, Mixcoac fue atendido por los dominicos de San Juan Bautista en Coyoacán desde 1535 y se fundó un convento hasta finales del siglo XVI. Varias fueron las órdenes que se establecieron en Chalco, pero fueron los religiosos de Santo Domingo quienes levantaron un convento en Asunción Amecameca cerca del año de 1550. Mientras que en Yanhuatlán alternaron desde inicios del siglo con el clero secular, Gerhard, *Ob. Cit.*, pp. 290, 103, 106 y 295.

<sup>66</sup> Vorágine, *Ob. Cit.*, vol. 2, pp. 971 y 582, vol. 1, p. 185,

de mediados del siglo XVI, pues la orden contemplativa es mejor conocida por su desarrollo entre los jóvenes descendientes de españoles a lo largo del siglo XVII.<sup>67</sup>

Los santos jesuitas tampoco están representados, sólo San Felipe Neri, invocado en dos ocasiones dentro de los testamentos se puede ligar directamente con los miembros de la Compañía de Jesús. Pero los poblados donde provienen las menciones son San Juan Teotihuacan y Tlaxcala donde los franciscanos tuvieron influencia. Quizá el hecho de que la Compañía llegara a América cuando la mayor parte de las provincias ya estaban ocupadas por el resto de las órdenes se refleja en la ausencia de sus santos en los testamentos aquí trabajados.

Otros santo que se nombran al menos una vez en este corpus de documentos son San Gregorio, San Jerónimo y San Sebastián, doctores, predicadores de la Iglesia y mártir de los primeros siglos del catolicismo. San Luis, rey de Francia e hijo de Doña Blanca de Castilla aparece también en un solo testamento.

#### Los santos en los testamentos

Sin duda el mejor indicador de devoción a los santos es su presencia física dentro de los hogares<sup>68</sup> y la manera en que podían hacerse presentes era en forma de pequeñas estampas impresas en papel, pinturas de aceite sobre cuadros de madera, como esculturas de diversos tamaños conocidas como imágenes de bulto y también, dependiendo del nivel económico, grandes lienzos. Aunque, a diferencia del número de misas que se solicitaban para el entierro, el poseer imágenes no dependía estricta y exclusivamente del nivel de riqueza, un

---

<sup>67</sup> Rubial, Antonio, *Una monarquía criolla. (La provincia agustina en el siglo XVII)*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990, p. 24.

<sup>68</sup> Wood, *Adopted...*, p. 270.

indígena rico que podía adquirir varias decenas de imágenes y pagar numerosas misas, no era necesariamente más devoto que un indio pobre que poseyera menos imágenes y que sólo mandara a decir una misa. En nuestra muestra de testamentos son los caciques y gobernadores, poseedores de grandes extensiones de tierras y bienes materiales, quienes describen los “oratorios” con más imágenes de santos, pero hay casos como el de Ana María de Tlatelolco que en 1600 prácticamente si encontraba sin bienes, con excepción de sus imágenes que son lo único que pudo heredar.

Durante las primeras décadas del siglo XVI no se sabe con certeza cómo se conseguían las imágenes y a qué costo, aunque ya para la segunda mitad del siglo XVII hacerlas se convirtió en una importante actividad para muchos artesanos del centro de México.<sup>69</sup> Lo que sabemos es que los Concilios prohibían a los indios la elaboración y venta de imágenes sin la supervisión y aprobación de los clérigos. Y es así porque según las autoridades religiosas, “los indios sin saber bien pintar, ni entender lo que hacen, pintan imágenes indiferentemente todos los que quieren, lo cual todo resulta en menosprecio de nuestra fe.”<sup>70</sup>

Nuestros testamentos nos dan indicios de que algunos indígenas se dedicaban a realizar estas imágenes, por ejemplo, Sebastiana Francisca del pueblo de Cholula a finales del siglo XVII, posee junto con sus imágenes una vitela, que es piel de vaca preparada y alisada para pintar o escribir sobre ella, y que era usada comúnmente para estampar imágenes religiosas. Pero más claro es el caso de Joseph Melchor de la ciudad de México que en 1642 manda a saldar deudas por unas figuras religiosas; todo indica que este hombre

---

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 271.

<sup>70</sup> Iglesia Católica Mexicana, *Concilios Provinciales Primero y Segundo, celebrados en la muy noble y muy leal Ciudad de México, presidiendo el Illmo. y Rmo. Señor D. Fa. Alonso de Montúfar, en los años de 1555, y 1565. Dalos a luz el Illmo. Sr. D. Francisco Antonio Lorenzana, Arzobispo de esta Santa y Metropolitana Iglesia. Con las licencias necesarias en México, en la Imprenta de el Superior Gobierno, de el Br. D. Joseph Antonio de Hogal, en la calle de Tiburcio, Año de 1769*, p. 91.

se dedicaba a hacerlas pues los pagos parecen ser en realidad devoluciones a personas que le habían dado adelantos. De esta manera debía 10 pesos por un Niño Jesús, 16 pesos por una Señora del Rosario, un peso y seis tomines porque “en el obraje había que hacer un San Nicolás” además de “un Santo Domingo y un San Diego, y una Nuestra Señora que había de hacer, dos pesos y dos tomines”. Como podemos ver las cantidades varían y nos indican que había precios para todos los bolsillos, pues algunas de las cantidades son muy altas.

A pesar de las dificultades para comprarlas se puede dar por hecho que la mayoría de los indios tenían imágenes en sus casas aunque no hablaran específicamente de ellas en sus testamentos y entraran, como creemos como parte del grueso de sus bienes, “no hay razón para pensar que sólo los ricos tenían imágenes religiosas”,<sup>71</sup> aunque “por supuesto, aquellos quienes proveen detalladas instrucciones sobre ‘sus’ santos aparecen más devotos que aquellos quienes mencionan sus imágenes sólo de pasada o que pueden haberlas ignorado en su conjunto”.<sup>72</sup>

Las colecciones de santos se hacen más ricas y suntuosas conforme pasa el tiempo, así encontramos que para finales del siglo XVII en algunos casos es impresionante el número y tamaño de las imágenes que contienen, tanto que fácilmente rivalizarían con las que conservaban las iglesias y templos de las cabeceras. Es oportuno señalar que esto puede ser indicio del mestizaje cultural alcanzado para entonces por algunos indígenas aunque no dejen de nombrarse ellos mismos como indios. Una buena descripción de lo anterior se encuentra en el testamento de don Juan de Montesinos de San Andrés Calpan, Puebla, escrito en 1680, en donde expone que su casa se compone de dos “oratorios”, un aposento y

---

<sup>71</sup> Lockhart, *Ob. Cit.*, p. 342

<sup>72</sup> Wood, *Adopted...*, p. 272.

tres edificios, y así describe uno de sus oratorios que son los lugares en donde se encontraban las imágenes y que trataremos con más detalle más adelante:

el oratorio está mirando para la parte norte y principalmente está colocado en él un Santo Cristo de vara y media, que se quede en la misma forma en la casa, y una Nuestra Señora de la Concepción de bulto, de media vara, que asimismo se quede en la casa, y una Nuestra Señora de Agosto, también de bulto, de una cuarta, con peana y todo.

Item mando que una Nuestra Señora del Rosario de lienzo, de vara y media, que asimismo está allí, se quede como está en la casa, y asimismo tengo una Verónica de lienzo de una vara, que también se quede en la casa, y asimismo tengo un San Antonio también de una vara de lienzo, que se quede en la misma forma en la casa, y también tengo un lienzo, asimismo de otra vara, de San Rafael, que se quede en la casa de misma manera, y tengo un San Gabriel de bulto, que se quede asimismo en la casa.<sup>73</sup>

Es notable esta descripción de santos no sólo por su considerable número, sino también por sus dimensiones; de las ocho imágenes tres son esculturas que miden entre 21 y 42 cms. y de sus cinco lienzos tres miden más de 80 cms. y dos alcanzan hasta un metro y 30 cms. Aunque las imágenes más grandes las posee don Mateo Juárez de Gante, de Ecatepec, quien en el primer tercio del siglo XVII registrara en su testamento: un cuadro del arcángel Miguel de una vara y media, algo así como de un metro y treinta cms., otro de Nuestra Señora del Rosario de 2 varas, es decir, un metro y setenta y ocho cms. y un gigantesco cuadro de la virgen de Guadalupe de 3 varas, poco más de dos metros y medio.

En el testamento de Mateo Juárez de Gante se nos describe una suntuosa imagen de bulto vestida con mantos de lana azul, damasco blanco y una corona de plata de Nuestra Señora de la Concepción, a pesar de que los religiosos procuraban que las imágenes fueran pinturas y no esculturas, aunque en caso de ser así pedían que sus vestimentas fueran del

---

<sup>73</sup> "Testamento de don Juan de Montesinos, cacique, del barrio de Santa María Asunción Tepetipa, pueblo de San Andrés Calpa, año de 1680" en Rojas Rabiela, *et. al.*, *Ob. Cit.*, t. 3, p. 298.

mismo material, por ejemplo, madera y no de telas.<sup>74</sup> A estas imágenes de bulto con ropa también se les conocía como “imágenes de vestir”

Otro conjunto de imágenes es el de Pascuala María Xiuhcoscatl, vecina del barrio de San Juan Papalotlan de Cholula quien el año de 1667, hereda una Señora de la Asunción, un San Jerónimo, un "bautismo del Señor", un San Nicolás, un Cristo Salvador, un San Francisco y un Miguel arcángel que denomina “San Miguel”.

La colección de don Martín Cerón consta de 10 imágenes; una escultura de un Niño Jesús “grande muy lindo”, otras dos de "Niños Jesuses" medianos, y una de “santo Cristo”, un lienzo del Eccehomo, dos de la virgen María, otro lienzo más de Nuestra Señora “plasmado en una lámina”, una última cena y dos lienzos más, uno de San Nicolás y otro de San José. Pero sin lugar a dudas el mayor número de figuras las contiene el testamento de Sebastiana Francisca del pueblo de Cholula que, casi comenzado el siglo XVIII registra veinticinco imágenes, en la parte de su casa que heredaría su hija menor y que describe como "el cuartito pequeño que mira al Sur y la sala que mira al oriente": dos imágenes de la virgen de Guadalupe, una de la de los Remedios, una de la purísima Concepción y otra más de la Soledad; posee además dos de Cristo “atado a la columna”, una de Jesús Nazareno, y una de cada uno de los siguientes santos; San Antonio, Miguel arcángel también nombrado San Miguel, San Francisco, Santiago, San Diego y una última de las ánimas del purgatorio. En una segunda parte de su casa que heredó a otra de sus hijas a saber “lo que es el zaguán, los altos con el correspondiente bajo, una cocina con la mitad del patio y corral”, había otra imagen de la virgen de Guadalupe, una de Jesús “con el título de amables”, dos de San Jerónimo, una de Nuestra Señora de los Remedios, una de Santa Teresa, una de San Lázaro, un San Nicolás y un San José.

---

<sup>74</sup> Iglesia Católica Mexicana, *Concilio III...* p. 332.

Como ya hemos mencionado, los testadores a la hora de heredar sus imágenes manifiestan la forma en que éstas debían ser veneradas. De esta manera sabemos que el culto consistía en mandar decir misas para ellos, proveerlas de velas, (objetos europeos rápidamente adoptados por los indígenas), proporcionarles el humo de los tradicionales sahumeros y copal, adornarlos con flores, y barrer el lugar en donde se encontraban.

El culto se sostenía con el trabajo de tierras y bienes que las personas dejaban para esa específica tarea, pero, como ya también hemos visto, algunas veces, dejar una tierra con su respectiva figura religiosa a una persona era sólo la fórmula para asegurar el destino de la herencia, tal es el caso de Ignacio Antonio Carrillo quien al momento de su muerte pidió que algunos bienes que estaban en posesión de sus familiares fueran “devueltos” a propiedad de las figuras religiosas así como media fanega<sup>75</sup> de sembradura de maíz que tenía Marta Micaela y que debía ser devuelta, “buenamente” al señor Santiago; a su hijo Juan Antonio y a su nieto Felipe les encargó que pagaran las deudas de otra extensión de tierra “que es de la madre de Dios, de la Candelaria” para que pudieran ellos ocuparla; a su hermano Felipe le heredó una propiedad sembrada con magueyes con la indicación de que “es de Nuestra Señora” por lo que debería ofrecer una misa a la virgen cada 15 de agosto. Esto se debe según Lockhart a que quien recibía bienes tenía que “pagar” en una operación casi idéntica a la venta, en que los familiares se hacían cargo de los varios gastos religiosos a cambio de heredar el patrimonio, asegurando de esta manera su propiedad dentro de la familia.<sup>76</sup>

No obstante hay indicaciones de que algunos bienes fueron dedicados exclusivamente para el culto de determinado santo, sin que nadie pudiera cambiar el destino

---

<sup>75</sup> Una fanega se calculaba entre 184 x 273 varas, es decir 3.5 km.<sup>2</sup> aproximadamente. Gibson, *Los aztecas...*, p. 315.

<sup>76</sup> Lockhart, *Ob. Cit.*, p. 305

ni el provecho de los mismos. Lo hace así el mismo Ignacio Antonio Carrillo cuando afirma que una casa se quedaría para la residencia y mantenimiento de las imágenes, agregando que

una tierra de una fanega de sembradura de maíz que está en el paraje nombrado el Poso Nuevo, esta se les queda a todas las imágenes para que de ahí saquen para velas, copal y rosas y lo que se gaste todo el año; cúmplase mi palabra.<sup>77</sup>

Prácticamente en todos los testamentos se pide al menos una misa por el alma de los testadores, pero también encontramos casos en donde las misas son dedicadas para vírgenes y santos; una condición indispensable para poder ordenarlas era el contar con los recursos necesarios para pagarlas, por eso es que existen casos donde se pide pagar una sola misa hasta el caso extremo de doña Ana de Santa Bárbara quien por ser una principal pudo disponer de 100 misas para 20 vírgenes y santos “a cinco misas cada uno.”

A pesar de que el número de velas también dependía de la cantidad de dinero que se podía destinar para ello, muchos testadores hacían lo posible por encargar “candelas” para los santos, de esta manera tenemos que doña Petronila de Turcio, en la Amecameca del año de 1625 destina una buena cantidad de velas con precios de 2 y 4 pesos para hacerlas arder frente a ocho imágenes, y que María Jacoba del pueblo de San Bartolomé Actopan, en el actual Estado de México en el último tercio del siglo XVII que dejó indicaciones para que se comprara una libra de cera en los días de las celebraciones de San Bartolomé, Santiago y San Francisco, pese a ser una anciana viuda desde muchos años atrás y vivir desde entonces “pobremente”.

---

<sup>77</sup> “Testamento de Ygnacio Antonio Carrillo, del barrio del Espíritu Santo, San Juan Bautista Metepec, año de 1568”, en Rojas Rabiela, *et. al.*, *Ob. Cit.*, vol. 1, p. 124.

Las donaciones a las imágenes religiosas generalmente van acompañadas con la indicación de “servirles” con los objetos tradicionales consistentes en sahumerios y copal, por ejemplo, don Miguel de Rojas del barrio de San Jerónimo de Santa María Magdalena Tepetlaoztoc en 1680 asienta que:

Y asimismo digo que ahí está un santo crucifijo que es la Expiración, que dicha hechura se la dejo a mis dos hijos, que el uno se llama Juan y el otro Pedro, los cuales la han de cuidar y servir, barriéndole y echándole sahumerio y le han de encender sus velas.<sup>78</sup>

También Bartolomé García de Santa Ana Acolco en Ocotelulco, Tlaxcala, encarga a su esposa comprar “copale” para la fiesta de su “guardián San Bartolomé”.

En varios testamentos se pide que se barra el lugar donde están las imágenes, tal es el caso del de Juana Martina vecina de Santiago Tulyehualco en Xochimilco quien en 1693 pide que se barra donde están las figuras de los santos y del de Juan Mateo, vecino del barrio de San Pedro Contla, Coyoacán quien en 1699, solicita a su hijo que a Dios su Señor “como a niño no le hagan llorar y que no haya basura ni polvo ante su Divina Majestad, sino que buenamente le sirva a sus imágenes de Dios”.

Sabemos que barrer los templos fue un importante acto ritual antes de la llegada de los españoles<sup>79</sup> y que incluso la primera fiesta de las veintenas del año era precisamente la fiesta del *Ochpaniztli* o del “barrido”, donde las principales divinidades celebradas representaban la tierra, el maíz, la germinación y el agua y que era una fiesta de renovación, purificación y renacimiento.<sup>80</sup> Lockhart especula que los santos presidían la vivienda doméstica y que de hecho funcionaban como deidades cuyos sacerdotes o acólitos eran los

<sup>78</sup> “Testamento de don Miguel de Rojas, del barrio de San Jerónimo, pueblo de Santa María Magdalena Tepetlaoztoc, año 1680”, en Rojas Rabiela, *et. al.*, *Ob. Cit.*, vol. 3, p. 318.

<sup>79</sup> Lockhart, *Ob. Cit.*, p. 344.

<sup>80</sup> Graulich, *Ob. Cit.*, p. 142.

miembros de la misma, y aunque esto nunca se dice expresamente con ello estaría relacionada la acción de barrer y servir con candelas, flores e incienso a los santos, pues aunque todo esto también era conocido por los españoles antes de la conquista, la importancia que se le da a algunos elementos como las flores es ante todo una característica indígena.<sup>81</sup>

Es común encontrar en los testamentos menciones de la “casa del santo”. Algunas veces estas casas no son más que una capilla o iglesia cercana dedicada a la figura religiosa. Así tenemos que Juan de San Pedro, del barrio de San Pedro Cacapan en Culhuacán, dejó en 1580 una pequeña construcción sobre una chinampa a la “casa de nuestro querido padre San Pedro” refiriéndose a un templo o capilla dedicada a ese santo; Ana Tiacapan de la comunidad de Santa Ana Tepanecapan, también de Culhuacán, en 1580 pide demoler sus dos cuartos para que con la piedra se levante “una casa para la imagen de Nuestro Señor”, probablemente una capilla o templo para una imagen que conservaba dentro de las mismas habitaciones. Otros casos son los de Nocencio Quetzpal de Ocotelulco, Tlaxcala, quien pide ser enterrado en la “casa de Santo Tomás” y el de Diego Quauhtli de Santa Bárbara, también en Tlaxcala quien hereda un carnero a la “casa de nuestra madre amada Santa Isabel”. También sales a relucir capillas o ermitas a las que se enviaron imágenes u objetos de culto, así tenemos que en 1686 Gaspar Juárez vecino de Tecamachalco, informa en su testamento que prestó ocho pesos para comprar “la cera para nuestra Señora de la Candelaria que se metió en la iglesia”, y que Martina Luisa dejó una imagen para que fuera llevada por una de sus herederas a la capilla de “nuestra amada Madre”.

Pero las imágenes también podían poseer casas y bienes fuera de los templos, que no eran más que el lugar en donde se encontraban y los bienes o tierras dedicadas a sostener

---

<sup>81</sup> Lockhart, *Ob. Cit.*, p. 344.

su culto. Así varios testadores cuando describen la ubicación de sus posesiones hablan de lugares como las tierras que “están junto al canal donde esta la imagen de nuestra Madre Santa María.” o el sitio “donde está la imagen de Nuestro Señor” como son los casos de Pablo Quechol de Culhuacán en 1580 y don Juan Bernardino de Cempoala en el actual Estado de Hidalgo en 1610, y de herencias que dejan para los santos como Simón Moxixicoa de Culhuacán quien registra en su testamento de 1581 unas “piedras para esquinas de casas que están junto a la casa que va a pertenecer a nuestro querido padre San Francisco, con la cuál se va a hacer su casa... que nadie se las apropie.” Francisca María de Coyoacán, deja en 1540 unas tierras para la virgen de la Limpia Concepción, don Juan Francisco de Ecatepec, deja otros campos para “Nuestra Madre de la Soledad”.

Según Lockhart, parece que a los santos se les daba el papel de propietarios formales o al menos ceremoniales de tierras y casas, de esta manera declarar que se dejaba la posesión a un santo bajo la custodia de un pariente era en realidad una fórmula establecida, cuya verdadera intención era dar la tierra al familiar con el santo adjunto a ella.<sup>82</sup>

Pero además la “casa de santo” puede ser un cuarto dentro de la casa familiar dedicado exclusivamente para albergar una o más imágenes y que se denomina comúnmente en nuestros testamentos como “oratorio”. Los oratorios generalmente se describen como estancias separadas del resto de las habitaciones o adjuntas a ellas cuya función es albergar las figuras e imágenes religiosas para rendirles adecuado culto; aparecen en nuestros testamentos a partir del último tercio del siglo XVI y se extienden durante todo el siglo XVII. Lockhart piensa que no eran simples oratorios tomados de los españoles, ni lugares para realizar ceremonias como podían serlo las capillas, el propósito

---

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 346.

principal de estas habitaciones eran brindar residencia a los santos.<sup>83</sup> Así parece confirmarlo uno de nuestros testadores, Ignacio Antonio Carrillo, del pueblo de Ecatepec, que en 1568 distingue entre una “casa de los santos” y la “capilla de la Santa Cruz” que delimitan en puntos contrarios los linderos de un solar<sup>84</sup> que hereda a su nieto.

Puede ser que estos oratorios sean los antecedentes de los mucho más modestos altares domésticos que hoy se conservan en algunos hogares de México. A los ojos de las autoridades eclesiásticas, estos aposentos eran vistos como simples capillas, así lo dejan ver los Concilios Provinciales en donde se reconoce que los señores “de título” podían tener esas edificaciones en sus casas.<sup>85</sup> Aún así, estos oratorios particulares iban en contra de la intención principal de la Iglesia de mantener un férreo control de los católicos en general y sobre los indios neófitos en particular. A esto último respondía la estructura de los templos, cuya idea además de concentrar y unificar a la congregación, era la de mantener una constante vigilancia sobre el culto,<sup>86</sup> cosa que no podía ocurrir fácilmente en oratorios privados. Por ello también se habían establecido en los Concilios severas restricciones que limitaban las celebraciones religiosas fuera de los templos; entre esas medidas estaban el impedir misas, sacramentos y representaciones afuera de las iglesias o en casas particulares por causar con esto “indevoción y poca reverencia”, ya que se hacía de

las casas y moradas, particulares iglesias, donde no solamente la gente de casa oyen misa, pero la del barrio se recoge en las tales casas, dejando las iglesias dedicadas, y ordenadas para aposento de Dios, y congregación de los cristianos, aunque sean domingos, y fiestas de guardar, de lo cual se sigue gran escándalo entre los naturales recién convertidos.<sup>87</sup>

---

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 99.

<sup>84</sup> “Solar” es una palabra de origen español que se refería únicamente al lote que ocupaba una casa, pero en la Nueva España y sobre todo entre los indios, hablar de un solar incluía también la tierra agrícola productiva. *Ibidem*, p. 103.

<sup>85</sup> Iglesia Católica Mexicana, *Concilios Primero y Segundo...* p. 80.

<sup>86</sup> Kubler, *Ob. Cit.*, p. 253.

<sup>87</sup> Iglesia Católica Mexicana, *Concilios Primero y Segundo...* p. 80.

También se criticaba el gran número de iglesias “superfluas” y que no contaban con “la decencia y ornato necesario”. De hecho para el tercer Concilio, se castigaba con pena de excomunión, la construcción de templos, ermitas y demás “casas piadosas” sin la autorización de los obispos.<sup>88</sup> No obstante estas prohibiciones para erigir templos fuera del control del clero, existen indicios de que los indígenas incorporaron cultos prehispánicos a los templos y santuarios cristianos autorizados por las autoridades.<sup>89</sup>

Más que herencias personales transmitidas como propiedad privada, estos oratorios se “encargaban” a los descendientes para que pervivieran y recibieran el apropiado culto, convirtiéndolos así en una tradición generacional; Juana de los Ángeles ordena que su oratorio “siempre así haya de estar, que nunca han de salir (las imágenes), siempre allí le servirán mis hijos, a el Niño Jesús y a la Verónica; que ninguno ha de ser suyo, y también su patio”, don Juan Miguel, vecino de Texcoco manda en 1689 que “le servirá a los santos que me dejó mi padre y le encargo a mi esposa y a mis hijos, si Dios les presta vida y salud, que con las cinco matas de magueyes, siendo grandes se sacará la limosna para unas velas para los santos, y la casa en que están, siempre han de estar con ella y le servirán allí como le servimos, así se seguirán.”

Como hemos visto las indicaciones más comunes que acompañan dentro de los testamentos a estos oratorios son el no mover a sus imágenes y rendirles culto constante. Por ejemplo, doña Isabel Luisa de Cuauhtitlán, hoy Estado de México, al final del siglo XVI pide que “la sala donde están las hechuras de los santos... es mi voluntad que siempre

---

<sup>88</sup> Iglesia Católica Mexicana, *Concilio III...* p. 301.

<sup>89</sup> En específico existe una relación del antiguo culto a los montes y cuevas con el de los templos, Ethelia Ruiz Medrano, “En el cerro y la iglesia: La figura cosmológica Alt-tépetl-oztotl”, en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, no. 86, vol. XXII, 2001, pp. 140-183.

sirva de adoratorio y no de otra cosa”. Francisco Agustín de la ciudad de México dispone que “el oratorio lo ocupen y estén las hechuras de los santos y santas sin que ninguna persona lo impida, sino que allí le sirvan mis nietos”.

Es interesante destacar estos oratorios pues al ser para el culto privado podemos suponer que gozaban de mayor libertad religiosa al estar alejados de los ojos de las autoridades eclesiásticas y que, según el manual contra idolatrías de Jacinto de la Serna, eran lugares en donde se confundían los objetos de devoción prehispánicos con los cristianos. De la Serna narra algunos casos de indios de varios pueblos que escondieron objetos de sus antiguos cultos dentro de sus oratorios domésticos; ya citamos los casos de dos indias que poseían unos tecomates dentro de “petaquillas” en sus oratorios, pero de la Serna también describe los casos de un indio principal que había sido fiscal y de un cantor de iglesia que ocultaban sendos ídolos entre los objetos que componían sus oratorios.<sup>90</sup>

De la Serna, refiriéndose a los objetos “pertenecientes a los idolillos” y guardados en sus cajas o cestos, menciona que

son herederos los hijos, y nietos, y descendientes, y acabándose la generación, lo dejan en guarda a el más amigo, y este lo tiene con tanta veneración, que no se atreve a mudarlo de la parte y lugar donde los propios dueños lo dejaron, y de ordinario lo tienen en los cielos de los altares de sus oratorios, o en los altares, y a los oratorios llaman *Sancto Calli*.<sup>91</sup>

Haciendo a un lado la cuestión de la presunta idolatría denunciada por el autor y sólo considerando la sacralidad que representaban estos lugares para los indios nos podemos explicar las peticiones de no moverlos. Lockhart, por su parte, afirma que los santos simbolizaban la identidad y continuidad de la casa y que a eso se debían las

---

<sup>90</sup> Serna, Jacinto de la, “Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías, y extirpación de ellas”, en *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México X*, México, Ediciones Fuente Cultural, 1953, p. 95.

<sup>91</sup> *Ibidem*, p. 94, la traducción literal de *sancto calli* es “casa santa”.

peticiones de que sus imágenes no fueran removidas de los lugares que ocupaban en ellas.<sup>92</sup> Aunque debemos anotar que existen casos donde los poseedores piden vender sus casas de santos y sus imágenes para pagar con ello deudas y misas después de fallecidos, tal es el caso de doña María Salomé del barrio de Tzacualco en Cuauhtitlán del año de 1589.

Además de las figuras de santos, vírgenes y cristos, dentro de las casas de los indígenas, hay registrados otros objetos de culto como crucifijos y rosarios. De esta forma encontramos que los indígenas de nuestros testamentos poseían crucifijos, así lo manifiestan siete testadores, las formas en que son tratados estos objetos son diversas, Juana Francisca del barrio de San Sebastián de la ciudad de México de 1576 y Martín de la Cruz, de Santa María de la Asunción Tecamachalco de 1597, los heredan como objetos preciados, acompañados de imágenes de santos y otros menajes caseros a sus descendientes. Antonio de San Francisco de Culhuacán dice que el crucifijo “es completamente mío. Que nadie se lo lleve y que se quede en su casa”. Como podemos ver el trato que se les da es idéntico al de una imagen de santo.

Otro caso similar es el de Juana Martina también oriunda de Culhuacán de 1587 aunque indica que su crucifijo está en la capilla de Santa María Magdalena y pide que los padres guardianes le paguen un tomín por él para que puedan quedárselo. Joaquín de Luna del barrio de San Juan en la ciudad de México dice en 1581 que pagó por hacer una cruz para él, aunque no da más detalles de sus características o de cómo pretendía utilizarla.

Doña Petronila de Turcio también deja un pedazo de tierra para ser trabajado y dedicado a la “Santísima Cruz... que tienen los cantores” y que deben de cuidar. Con el término de “cantores” traducción de la voz náhuatl *teopantlaca*, podía referirse a todo el personal de la iglesia, desde el fiscal hasta los músicos, pasando por el alguacil, los

---

<sup>92</sup> Lockhart, *Ob. Cit.*, p. 344.

sacristanes, los custodios y los diputados de la iglesia, cargos intermedios poco definidos que incluso podía realizar una sola persona.<sup>93</sup> Pero seguramente la testadora se refiere a los acompañantes que irían por su cuerpo y lo llevarían en procesión bajo una gran cruz al templo para que recibiera una misa de cuerpo presente.

Los rosarios fueron mucho más escasos entre nuestros testadores, sólo Miguel García, del barrio de la Transfiguración Tlacateco, Culhuacán, deja en 1580 un rosario para que se venda y se pague con ello su entierro y se digan misas en su honor.

Elementos del catolicismo occidental raros de encontrar entre las posesiones de los testadores son objetos como el cáliz, pero al menos un testador, don Francisco Jiménez, gobernador de San Francisco Temascalapan, hoy Estado de México, en 1598, destina dos casas pequeñas junto con un cáliz “a la iglesia de San Mateo”, seguramente la del pueblo de San Mateo Teopancala o Teopalcanco en la misma región.<sup>94</sup> El Primer Concilio Provincial realizado en 1555 prohibía la venta y posesión de los cálices y demás ornamentos para consagrar bajo la pena de excomunión.<sup>95</sup> La principal queja era que gente de condición baja como los esclavos y siervos tenían acceso a ellos y que los podían vender haciéndolos pasar por consagrados cuando no lo estaban; una cláusula permitía su compra y consagración siempre y cuándo los resguardaran los obispos que los bendijeran o, en su defecto, las personas autorizadas por las autoridades eclesiásticas para tenerlos. Al parecer este sería el caso de don Francisco Jiménez dada la importancia de su estatus como señor principal, pues de lo contrario no podría haberlo asentado abiertamente dentro de su testamento sin ser reprendido. Otros objetos con menos trascendencia eran piezas de ornato para el culto divino como los siete candelabros que poseía don Mateo Juárez de Gante con que honraba a

---

<sup>93</sup> *Ibidem*, p. 309.

<sup>94</sup> Gerhard, *Ob. Cit.*, p. 283.

<sup>95</sup> Iglesia Católica Mexicana, *Concilios Provinciales Primero y Segundo...*, p. 94.

sus imágenes y que heredara a su hijo Juan Mateo; las limitantes para poseer este tipo de objetos eran mas bien de índole económico.

Otros objetos restringidos a los indios eran los libros de doctrina y sermones en lenguas nativas, así lo establecían el primer y segundo Concilios, y lo ratificaba tajantemente el tercero. Los temores se centraban en fallas en su traducción, en los posibles errores de interpretación de la doctrina cristiana, pero sobre todo en el mal uso que los indígenas podían darles. Por tal motivo se prohibía el otorgamiento de estas obras y se ordenaba el recoger las que ya poseían.<sup>96</sup> De la misma forma son bien conocidas las prohibiciones que la Iglesia mantenía sobre la posesión de cualquier tipo de literatura que se considerara atentatoria a los preceptos cristianos, hecho que se había tratado en el Concilio Ecuménico celebrado en Trento.<sup>97</sup> No obstante estas disposiciones, encontramos que cuatro de nuestros testadores poseen al menos un par de libros, destacando Martín Cerón señor del pueblo de Tepetenchi en Xochimilco quien en el año de 1650 ordenó vender quince “libros grandes” y veintitrés “librillos”; aunque no da mayor información, se puede pensar que fueran todos libros permitidos pues es evidente su cercanía con los religiosos de la comunidad, fray Alonso de Lima es mencionado como su confesor y albacea testamentario. Cabe mencionar que este indígena nos brinda uno de los testamentos más ricos en información dentro de nuestra fuente documental.

El cacique de Yanguitlán don Gabriel Guzmán en su testamento de 1591 menciona que posee un *Flos Sanctorum* y un *Contentus Mundi*. Los *Flos Sanctorum* eran los santorales o libros de vidas ejemplares que escribieron teólogos y predicadores durante el siglo XVI, uno de estos fue escrito por un importante jesuita originario de Toledo, Pedro de

---

<sup>96</sup> *Ibidem*, p. 143 y p. 201.

<sup>97</sup> Iglesia Católica Romana, *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento...* p. 214.

Ribadeneyra quien también elaboró numerosos tratados ascéticos morales y una biografía de San Ignacio de Loyola de quien fue cercano colaborador.<sup>98</sup> Pero la obra que probablemente poseía don Gabriel Guzmán puede ser la de Pedro de Vega, editada en Sevilla en el año de 1580, de la que se conserva un ejemplar en la Biblioteca Nacional de México.<sup>99</sup> El *Contentus Mundi* es un libro realizado por Tomás Hemerken de Kempis, religioso alemán del siglo XV que dedicó la mayor parte de su vida a componer tratados ascéticos y a instruir a nuevos religiosos.<sup>100</sup> Estos ejemplos nos dan señas de la intensa vida intelectual que llevaban los estratos dirigentes del mundo indígena colonial como minoría privilegiada.

Otro tipo de libros en manos de los indígenas eran los libros de oraciones o libros de horas, conocidos también como *Breviarios*, así como manuales de confesión y de doctrinas. Miguel García y Miguel Ozoma ambos del barrio de Transfiguración, Culhuacán a finales del siglo XVI registraron en sus testamentos este tipo de literatura, el primero solicitó venderlos y pagar con ello los gastos de su entierro, mientras que el segundo los heredó a su hijo pequeño.

Muy interesante es el hecho de que en nuestra muestra de testamentos también encontramos objetos provenientes del mundo indígena incorporados al culto de las figuras religiosas. Uno de ellos son piedras preciosas que generalmente son ofrecidas para su venta y para pagar con ello el culto a las imágenes, así Juana de Santa Ana del barrio de Santiago en la ciudad de México, en 1576, ofrece sus “piedras blancas”, posiblemente perlas, y sus

---

<sup>98</sup> Ribadeneyra, Pedro de, *Vidas de santos: antología del Flores sanctorum*, Madrid, Lengua de Trapo, 2000.

<sup>99</sup> Vega, Pedro de, *Flos Sanctorum; la vida de Nuestro Señor Jesu Christo, de su santísima Madre y de otros santos según el orden de sus fiestas*, Sevilla, Imprenta de Fernando Díaz, 1580, citado por Antonio Rubial, *La santidad...* p. 312.

<sup>100</sup> Otero Linares, Luis (presentador), “Imitación de Cristo”, 2002, en: <http://www.multimedios.org/docs/d001289p000001.htm#h2>

*chalchihuites*, que es una variedad de jade verde utilizado generalmente en rituales prehispánicos, para mandar a decir misas por su alma.

Una interesante combinación cultural se presenta en el caso de Doña Petronila de Turcio, de Amecameca, quien ofreció en el año de 1625, un “agnus de piedra prieta” para servirle a Santo Domingo, además de ordenar vender un *tompate* de plumas, que es una canasta honda, comprar velas y que arderían “en las misas de los sábados”. La Iglesia designó con el nombre de *Agnus Dei* a ciertos discos de cera con la figura impresa de un cordero, un santo o el nombre y escudo de armas del papado, bendecidos en ceremonias especiales. Estos discos podían ser colgados alrededor del cuello o guardados como objetos de devoción, y eran reconocidos tal como el agua y las palmas benditas, como objetos sacramentales. Estos objetos fueron utilizados en Europa para eliminar gradualmente el paganismo,<sup>101</sup> por lo que es muy interesante encontrar que fueron usados también en la Nueva España. En el tercer Concilio provincial se permitía el uso de estos Agnus con la restricción de que no se pintaran ni “iluminaran”.<sup>102</sup> Es interesante notar que el agnus de doña Petronila no es de cera sino de piedra y de color negro, características más parecidas a las de los antiguos ídolos prehispánicos.

Otro caso similar es el de Martín Cerón de Tepetenchi vecino de Xochimilco, quien nos dejó en 1650 uno de los documentos más ricos en información e interesantes. Don Martín posee “un Anus Dei bordado grande con su marco”, algunos *chalchihuites*, “una

---

<sup>101</sup> El origen del Agnus Dei es incierto pero parece probable que tiene su origen en el uso de talismanes y amuletos en la Roma pagana. Los primeros Agnus Dei eran elaborados con los sobrantes del Cirio Pascual. El agnus más antiguo conocido data del tiempo de Gregorio XI en el siglo XIV. Después de esa fecha eran frecuentemente enviados por los Papas como regalo a los soberanos y a personajes distinguidos. Existen también agnus dei de color gris hechos con la mezcla de cera y polvo que se cree perteneció a los huesos de los mártires, estos agnus dei que son llamados “Pasta de los Santos Mártires”, no necesitan una consagración especial pues son tratados como reliquias, Thurston, Herbert, “Agnus Dei”, 1999, en <http://www.encyclopediacatolica.com/a/agnusdei.htm>

<sup>102</sup> Iglesia Católica Mexicana, *Concilio III...*, p. 329.

cruz, que también llaman chalchihuites”, siete “retablitos”, varias figuras religiosas de pequeño tamaño y dos escudos de plumería con estampados de San Francisco y de la virgen. Destaca la cruz, al parecer elaborada en piedra de jade, el mismo material de numerosos objetos rituales prehispánicos, de la misma manera que los trabajos de plumería, arte profusamente desarrollado durante la época prehispánica que por su fuerte contenido ritual se fue eliminando con el paso del tiempo hasta prácticamente desaparecer; es destacable por ello encontrar las piezas de Martín Cerón a la mitad del siglo XVII y señalar que los motivos de su elaboración son un santo y una virgen católicos.

Una actividad bien atendida por los indígenas novohispanos era la música para las fiestas religiosas; el Primer Concilio intentó limitar al “grande número de cantores indios que se ocupan en los tañer y cantar” instrumentos musicales indígenas como *chirimías* y flautas, pero también instrumentos adoptados rápidamente de los europeos como vihuelas de arco y trompetas. Las autoridades eclesiásticas pedían limitar el número de estos instrumentos occidentales y prohibir la existencia de los de origen prehispánico en los pueblos de indios salvo en las cabeceras, restringían su uso a las fiestas religiosas y siempre y cuando se tocaran afuera de los templos, en sustitución se recomendaba incorporar a las liturgias el órgano por ser considerado un verdadero instrumento eclesiástico y sobre todo para que cesaran “los estruendos y estrépitos de los otros instrumentos”.<sup>103</sup> De la misma forma, los concilios desautorizaban el uso de coronas, máscaras y cualquier tipo de adorno en sus bailes que pudieran levantar sospechas de idolatría.<sup>104</sup> No obstante estas disposiciones, los testadores también heredaban instrumentos musicales, don Pedro de San Francisco Tlaquixtecatl, gobernador del pueblo de San Francisco Tlahuililpan, en

---

<sup>103</sup> Iglesia Católica Mexicana, *Concilios Primero y Segundo...*, p. 140.

<sup>104</sup> *Ibidem*, p. 147.

Tetepango, hoy estado de Hidalgo, hereda a su esposa y a sus hijos sonajas, *teponastli* y guitarras; don Martín Cerón de Xochimilco manda a vender *teponastli* que llama “guitarras de la tierra”, y don Gabriel Guzmán oriundo de Yanguitlán, Oaxaca posee varios cascabeles que probablemente fueron utilizados en danzas.

Un elemento recurrente en muchos de nuestros testamentos es la posesión de “cajas con herraduras” o cerraduras, la mayoría de las veces no se especifica la manera en que eran utilizadas, algunas veces aparecen junto al menaje de casa más común, como metates, jícaras y cobijas, pero también figuran al lado de los objetos de mayor valor tanto económico, piedras preciosas y joyas, como espiritual, imágenes religiosas y crucifijos. La característica común es que están herradas, no se especifica su tamaño pero hay menciones que las describen como “grandes”, sólo don Juan de Montesinos nos dice que las suyas miden una vara y media de alto;<sup>105</sup> lo más probable es que su tamaño variara. Estas cajas generalmente se heredaban pero también hay quien las vendía y quien pedía que se quedaran en donde estaban. Lockhart señala que estos objetos eran arcones de madera de estilo europeo con goznes metálicos y cerrojos, la palabra con que se les denominaba, retomada directamente del español, indica que fue una innovación europea adoptada por los indígenas. Estas cajas no eran manufacturadas en casa, sino que se compraban y eran lo suficientemente cotizadas para que personas de todos los niveles las adquirieran.<sup>106</sup>

El contenido de las mismas se mantiene oculto la mayor parte de las veces en los testamentos, salvo en raros casos, como en el de don Mateo Juárez de Gante quien dice que sus cajas están llenas de ropa: *huipile* de Xaltocan, *nahua* de Xilotepec, cobijas viejas,

---

<sup>105</sup> Una “vara”, también denominada “vara de Castilla” equivale más o menos a 84 cm y se dividía a su vez en tres pies de 28 cm cada uno. Gibson, *Los aztecas...*, p. 264. El término “vara” como unidad de medida se generalizó en documentos indígenas a partir de la segunda década del siglo XVII, para convertirse en la medida principal en el siguiente siglo, Lockhart, *Ob. Cit.*, p. 239.

<sup>106</sup> *Ibidem*, p. 105.

camisas de lienzo de Castilla, mantas de colores, todas prendas que hereda a su hijo, por lo que se podría señalar que las cajas son simples contenedores de objetos, aunque una sugerente posibilidad se nos abre con la descripción de don Martín Cerón:

Digo que las cajas nombradas de Michoacán, la caja se abrió una, que allí se halló un Santo Cristo chiquito de naranjo, y también unos ramilletes hechos a mano no se contaron y en la segunda caja también de Michoacán, también se abrió y allí se halló un Santo Cristo y también unos ramilletes que no se contaron.<sup>107</sup>

El testador hace esta exposición en un codicilo<sup>108</sup> elaborado posteriormente al año del testamento con la intención de incluir los bienes que no se tomaron en cuenta en el primer documento y detallar los que ya se habían registrado. La información sobre estas cajas cobra relevancia por las noticias sobre idolatría registradas en el manual para sacerdotes de indios realizado por el cura Jacinto de la Serna en 1656, donde da cuenta del caso de una india que poseía unos “tecomatillos”, especie de jarrones o vasos, “herencia de sus antepasados, en quienes idolatraba, y los tenía con tanta veneración, que los guardaba en una petaquilla con su llave”. Lo grave, según de la Serna, era que:

Estos tecomates y vasos, que tanto guardan, proviene de ser instrumentos para el uso de los sacrificios, que hacen a el fuego, o en la estrena del fuego, o de la casa nueva, o del pulque, o de las paridas, o de todas aquellas supersticiones, en que beben, o se emborrachan, y guardan estos tecomatlillos como cosas dedicadas a el culto de sus idolatrías, y se heredan de padres a hijos, y a toda la generación; y de aquí les viene toda esta veneración.<sup>109</sup>

---

<sup>107</sup> “Testamento y codicilio de don Martín Cerón de Alvarado, señor de la cabecera de TepetENCHI, ciudad de Xochimilco, año 1650”, en Rojas Rabiela, *et. al.*, *Ob. Cit.*, vol. 3, p. 242.

<sup>108</sup> El codicilo es una disposición adicional a un testamento donde se modifica o amplía el contenido, pero sin anular las disposiciones respecto a los herederos. En el codicilo no se puede nombrar herederos, ni condicionar la institución de éste hecha en el testamento y tampoco eliminar a un heredero forzoso, fuera de esto se puede modificar, aumentar o disminuir el resto del contenido, Mijares, *Escribanos...* p. 124.

<sup>109</sup> Serna, *Ob. Cit.*, p. 93.

Ahí mismo narra que otra india tenía sus tecomates dentro de su “petaquilla” en el “oratorio” de su casa. Todo esto sugiere que las “cajas herradas” o “petaquillas con llave” que menciona de la Serna y que encontramos en muchos de los testamentos no siempre eran simples contenedores, sino también repositorios con cierto valor espiritual relacionados tal vez con los *tlaquimilolli* o “cosa envuelta” que fungían como objetos sagrados en Mesoamérica antes de la llegada de los españoles y que algunos investigadores creen que se siguieron adorando después de la conquista en cultos clandestinos puesto que el Santo Oficio los indagó con insistencia aunque sin resultados.<sup>110</sup> La opinión que da de la Serna iría en el mismo sentido, pues este religioso afirmó que para “disimular” los indios mezclaban

sus ritos y ceremonias idolátricas con cosas buenas, y santas, juntando la luz con las tinieblas a Cristo con belial, reverenciando a Cristo Señor Nuestro, y a su santísima Madre y a los santos (a quienes algunos tienen por dioses) venerando juntamente a sus ídolos.<sup>111</sup>

El trato que se les daba a estas cajas, al menos las relacionadas por de la Serna con ídolos, era de gran veneración, “ninguno se atreve a llegar a ello, ni a abrir la petaquilla, y de todas estas cosas con más respeto miran y tratan las cosas pertenecientes al idolillo”.

El ejemplo citado, en donde hay no solo una, que podría ser circunstancial, sino dos cajas con los mismo objetos, nos habla, antes que de la disimulada idolatría pregonada por de la Serna, de una “refuncionalización” de objetos sagrados, pues los Cristos aparecen acompañados por ramilletes de hierbas también mencionados por de la Serna como elementos de las ofrendas idolátricas, pero ya integrados a un culto cristiano, que se ve de esta manera renovado.

---

<sup>110</sup> Olivier, *Ob. Cit.*, p. 74.

<sup>111</sup> Serna, *Ob. Cit.*, p. 64.

### Capítulo 3

#### Una polémica devoción: el caso de la virgen de Guadalupe.

En este apartado nos proponemos utilizar los testamentos para rastrear entre los pueblos de indios el culto de la virgen de Guadalupe durante el siglo XVII, de esta manera nuestra intención no será ya el estudio de la imagen y el santuario sino más bien conocer a sus devotos indígenas.

El misterio sobre el origen de esta virgen ha sido por siglos un tema que ha ocupado el trabajo de historiadores de todas las tendencias y nacionalidades. Por lo que en el presente capítulo intentamos reconstruir también una parte del mito de la virgen de Guadalupe en el siglo XVI a partir del camino recorrido por algunos de esos investigadores.

No queremos que nuestro trabajo sea visto como uno más en la larga pugna entre aparicionistas y anti-aparicionistas tomando partido por algún grupo. No obstante, mentiríamos si no referimos que un motivo más de interés para escoger este tema surgió a partir de las contradicciones de la versión manejada recientemente por la alta jerarquía católica y los medios de comunicación, a raíz del proceso de canonización de la figura de Juan Diego, importante elemento en la construcción mítica moderna del culto a esta virgen, sin por ello olvidar que nuestra meta es evidenciar la utilidad de los testamentos para la etnohistoria e historia cultural. Así, en el capítulo anterior se hizo una revisión general de los santos, vírgenes y demás figuras religiosas, ahora pasaremos a enfocarnos en una sola.

Una vez más, trataremos la devoción hacia la virgen de Guadalupe en la sociedad indígena colonial dentro del periodo al cual corresponde nuestra fuente y que coincide con el desarrollo del culto, es decir de la tercera década del siglo XVI hasta finales del siglo

XVII en pueblos indios del centro de México y regiones circunvecinas como Tlaxcala, Puebla y los valles de México y Toluca.

Lo que haremos ahora con nuestra fuente es buscar evidencias de la extensión y devoción del culto entre los indígenas del valle de México. Rastreamos la devoción de los indígenas a la virgen de Guadalupe a través de cualquier forma en que ésta pueda aparecer; en nombres propios, invocaciones y en objetos de culto como lienzos o imágenes de bulto. Si bien esta información por sí sola no puede ser tomada como muestra inequívoca de devoción, sí la podemos tomar como un valioso indicio de la misma. Como las investigadoras Sarah L. Cline, Stephanie Wood lo refieren, los nombres, invocaciones, ofrendas y objetos de culto manejados en la vida diaria de estas personas son importantes indicadores de devoción, poco probable de encontrar de otra manera.<sup>1</sup> Para todo esto necesariamente tendremos que remitirnos al origen y desarrollo del culto guadalupano.

El culto de la virgen de Guadalupe.

La imagen que se tiene actualmente de la devoción de la virgen de Guadalupe es la de un masivo y poderoso culto desde su fundación, que ha sido identificado como una manifestación indiscutible de nacionalismo mexicano por muchos historiadores, entre otras cosas por su presunto origen indígena, pero sobre todo por haber sido usada por “el padre de la patria”, Miguel Hidalgo como estandarte para la rebelión iniciada a principios del siglo XIX. Esta imagen, creemos, se inscribe dentro de la construcción de la Nación mexicana por las elites criollas que, respondiendo a una interpretación maniquea de la

---

<sup>1</sup> Cline, Sarah L., *Colonial...*, p. 26, Wood, “Adopted...”, p. 263. Este punto se discute de manera más amplia en la introducción y el capítulo 2 de esta misma tesis.

historia, necesitaban de símbolos para justificar sus acciones y dar sustento ideológico al nuevo país y que ha sido recogida por historiadores recientes. La historiografía de la virgen de Guadalupe es enorme, pero intentaremos presentar a grandes rasgos las tendencias predominantes durante el siglo XX sin ostentar el haber realizado una revisión exhaustiva.

La primer gran rama de textos escritos sobre la virgen de Guadalupe es la encaminada a argumentar a favor de las apariciones. No es sorprendente que encontremos nombres de religiosos como Mariano Cuevas, Fidel de Jesús Chauvet y Xavier Escalada, entre otros personajes de la Iglesia preocupados por dar fiabilidad a las apariciones en sus respectivas obras.<sup>2</sup> Otra tendencia ligada a esta corriente, es la que prefiere soslayar la historicidad de las apariciones y se concentra en dar interpretaciones teológicas del fenómeno como lo hace el estudioso alemán Richard Nebel.<sup>3</sup>

Después tenemos a una corriente historiográfica que gusta resaltar a la virgen como símbolo de nacionalismo e identidad nacional, aquí podemos citar a autores denominados clásicos en el tema, como Francisco de la Maza, Ernesto de la Torre Villar y Jaques Lafaye, quienes con matices, coinciden en que el desarrollo del mito de Guadalupe sigue una trayectoria casi lineal desde que aparece, como una de las manifestaciones por excelencia del patriotismo mexicano. Sin dejar de ser del todo cierta esta significación, dichos autores dan mucho peso sólo a una de las muchas voces que dieron forma y contenido al mito de Guadalupe; la voz de los criollos y mestizos letrados de los siglos XVII, XVIII y principios del XIX que dejaron la mayor cantidad de fuentes que tenemos en nuestros días.

---

<sup>2</sup> Cuevas, Mariano, *Álbum histórico guadalupano del IV centenario*, México, Escuela Tipográfica Salesiana, 1930, Escalada, Xavier, *Guadalupe: Arte y esplendor*, México, Enciclopedia guadalupana, 1997, Chauvet Álvarez, Fidel de Jesús, *El culto guadalupano del Tepeyac: sus orígenes y sus críticos en el siglo XVI*, México, Centro de Estudios Bernardino de Sahagún, 1978.

<sup>3</sup> Nebel, Richard, *Santa María Tonantzin virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

Otra orientación, más interesante, es la que pone un mayor énfasis en la historia política y social del culto en el siglo XVI, y cuyas conclusiones divergen de la del patriotismo criollo, como son los casos de Edmundo O’Gorman, Xavier Noguez, William Taylor y Ethelia Ruiz.

Recientemente se han publicado nuevas obras sobre el origen de la Guadalupe como las de León Portilla y Francisco Miranda, y la amplia revisión historiográfica de David Brading. No reseñamos sus contenidos, porque gran parte de estas obras serán tratadas a lo largo de este capítulo. Cómo no es nuestra intención entrar en la polémica de las apariciones dejamos a un lado textos de autores abiertamente interesados en sólo “confirmar” o “negar” el fenómeno sobrenatural.

El misterioso origen en el siglo XVI.

Realmente no existen fuentes del siglo XVI que avalen la “aparición” de Guadalupe en el Tepeyac. La ausencia más notoria y discutida es la de registros a este respecto elaborados por parte del primer arzobispo de México, fray Juan de Zumárraga, supuesto participante de las apariciones y fundador de una primera ermita. Para los casos de apariciones de vírgenes en España, por ejemplo, se cuentan con decenas de actas notariales levantadas por autoridades eclesiásticas y municipales cuyos manuscritos se conservan en archivos diocesanos y parroquiales.<sup>4</sup> También sabemos que en los santuarios europeos se llevaban registros de “libros de milagros” y “libros de benefactores” en donde se anotaban los milagros y gracias atribuidos a las imágenes sagradas y a los grupos de peregrinos.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Christian, *Apariciones...*, p. 14.

<sup>5</sup> Taylor, *Ministros...*, p. 419.

Desgraciadamente para el caso de la Guadalupe mexicana no existe nada parecido hasta épocas tardías. Ernesto de la Torre Villar, incluye en su recopilación de documentos acerca del culto a la virgen de Guadalupe un poema en náhuatl llamado “Pregón del atabal” atribuido a Francisco Plácido, Señor de Azcapotzalco, presuntamente cantado en 1531 o 1533 “en la procesión con que se llevó la Imagen de la primitiva catedral a su primera y humilde ermita en el Tepeyac”,<sup>6</sup> aunque no hay mayores indicio de que dicha procesión se haya realizado más que la aseveración de aparicionistas como el Padre Mariano Cuevas,<sup>7</sup> además de que en su contenido no se hace referencia a la advocación de Guadalupe sino a “santa María”. Este documento, ha sido prontamente descartado por historiadores posteriores como testimonio del inicio del culto. James Lockhart, por ejemplo, no encuentra relación alguna de estos poemas realizados a finales del siglo XVI en la ciudad de México con la virgen de Guadalupe.<sup>8</sup> En esta misma categoría debemos mencionar otras presuntas fuentes tempranas de las apariciones, como el llamado “Códice Escalada” presentado por el jesuita Xavier Escalada en 1997, junto con otro sinnúmero de “pruebas” que intentan documentar el fenómeno sobrenatural de las apariciones. No les dedicamos un amplio comentario porque en realidad la aceptación de este tipo de fuentes depende en gran medida del grado de fe de los observadores y no tanto de un análisis historiográfico.<sup>9</sup>

---

<sup>6</sup> Torre Villar, Ernesto de la, y Ramiro Navarro de Anda, *Testimonios históricos guadalupanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 23.

<sup>7</sup> Cuevas, *Ob. Cit.*, p. 21.

<sup>8</sup> Lockhart, *Ob. Cit.*, p. 357n.

<sup>9</sup> Creemos subjetivo (en su acepción más simple, es decir, que depende de cada sujeto) refutar o confirmar, por ejemplo, las presuntas imágenes de Juan Diego y la Sagrada Familia en los iris de la imagen de Guadalupe que creen ver algunas personas, o las constelaciones que había en el año de 1531 sobre el manto estrellado de la imagen, así como argumentar en contra de un documento que testifica sobre las apariciones declarando que Juan Diego vio a la Virgen en el año de 1531 y que murió en 1548, presunta fecha del documento, aunque lo verdaderamente inverosímil, son las firmas de Antonio Valeriano como juez, junto a la de fray Bernardino de Sahagún. Para un resumen actualizado y profesional sobre estas muestras así como sobre las dudas de la historicidad de Juan Diego del exabad de la Basílica de Guadalupe Guillermo Schulemburg, ver: Brading, David A., *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, México, Taurus, 2002, pp. 527-540.

Xavier Noguez, uno de los estudiosos más rigurosos de las fuentes tempranas del culto, ubica, antes de la información desprendida de la controversia entre el arzobispo Alonso de Montúfar y los franciscanos de 1556, y del texto conocido como *Nican Mopohua*, únicamente tres breves menciones a una virgen de Guadalupe en la Nueva España, todas ellas provenientes de españoles.

La primera mención se da en el testamento de un conquistador, Bartolomé López, redactado a finales del año de 1537 en la Villa de Colima, en donde encarga misas por su ánima en dos cláusulas distintas a “Nuestra Señora de Guadalupe”. Noguez especula que quizá ordena misas a dos santuarios distintos, uno al de la virgen de Guadalupe en Extremadura, España y otro el de la ciudad de México. La siguiente mención es en una carta de pago de María Gómez de principios de 1539, también de la Villa de Colima, en donde la autora pide dar varios pesos al santuario de “Nuestra Señora de Guadalupe”. Existen argumentos esgrimidos para asegurar o no, que se refieren al santuario del Tepeyac,<sup>10</sup> pero lo cierto es que en ambos textos no se hace alusión explícita a que así sea, es por ello que Noguez las descarta como fuentes guadalupanas; o en el mejor de los casos las valora como muestra de la predilección de ambas personas por esta advocación mariana.<sup>11</sup>

Una mención más directa es la de Francisco Cervantes de Salazar, que en 1554 al describir la Ciudad de México, hace referencia a varias iglesias ubicadas en pueblos de

---

<sup>10</sup> Edmundo O’Gorman opina que no hay elementos suficientes para afirmar que dos españoles dediquen favores a una ermita de origen indígena y sí más natural, a la de Extremadura en España, lugar de donde provienen muchos conquistadores. Por el contrario Chauvet, dice que hasta 1560 no existían procuradores de pago del santuario extremeño en la Nueva España, por lo que debieron ir dirigidos forzosamente al del Tepeyac, O’Gorman, Edmundo, *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001, p.11.

<sup>11</sup> Noguez, Xavier, *Documentos Guadalupanos. Un estudio sobre las fuentes de información tempranas en torno a las mariofanías en el Tepeyac*, México, Fondo de Cultura Económica-El Colegio Mexiquense, 1995, pp. 86-88.

indios, dentro de los cuales incluye a “Tepeaquilla”. Es necesario aclarar que Cervantes de Salazar no hace mención a virgen alguna, mas sí confirma la existencia de un santuario sobre el cerro del Tepeyac un año antes del sermón guadalupano de fray Alonso de Montúfar de 1555.

Es por esta ausencia de información que estudiosos de las mariofanías como William Christian, califican el origen de esta virgen, junto con otras como la del Pilar en Zaragoza, como “legendario”, no sólo por la falta de documentos que “prueben” las apariciones, sino también información que nos remita a su culto y devoción o como William asienta, que nos refieran a la aceptación colectiva de contemporáneos del portento, es decir, de gente presente que creyera o dijera haberlo presenciado.<sup>12</sup> Después de estas escuetas informaciones no se conocen más fuentes escritas antes de la segunda mitad del siglo XVI, hasta la *Información de 1556*, y quizá, el importante manuscrito denominado *Nican mopohua* en donde se establece de manera definitiva la tradición de las apariciones tal como ahora la conocemos.

La aparición de la virgen de Guadalupe.

Sobre la ermita, tampoco tenemos información antes de 1556, salvo la breve noticia de Cervantes de Salazar de 1554 que nos habla de una “ermitilla” mas no nos indica la advocación a la cual estaba dedicada de ser así el caso y mucho menos nos da indicios del estado de su culto. El resto de la información relativa al santuario y culto crece para la segunda mitad del XVI, una vez ocurrido el famoso sermón de Montúfar y proviene de obras escritas décadas después.

---

<sup>12</sup> Christian, *Apariciones...*, p. 18.

El conquistador Bernal Díaz del Castillo escribió a lo largo de la década de 1560 su versión de la Conquista para reclamar recompensas por sus méritos durante la guerra. En su obra habla al menos en dos ocasiones sobre el cerro del Tepeyac mencionando en ambas que en ese lugar actuó el capitán Gonzalo de Sandoval y se asentó después de la toma de México Tenochtitlan. A pesar de que no precisa la fecha de la instauración del templo, sí relaciona el lugar con una ermita ya dedicada a la virgen de Guadalupe para 1559.<sup>13</sup>

Otra información valiosa es la del cuarto virrey Martín Enriquez de Almanza que en 1575 escribe a Felipe II sobre el inicio del culto iniciado según él, durante los años de 1555 o 1556 con el milagro a un ganadero español y la instauración de una cofradía a la imagen que allí estaba y que nombraron Guadalupe “por decir que se parecía a la de Guadalupe en España”<sup>14</sup>

En 1582 un aventurero inglés de nombre Miles Phillips narró su desafortunado desembarco en la Nueva España; siendo apresado y llevado a la ciudad de México cerca del año de 1568, dio nota del esplendor que ya gozaba para esas fechas la ermita del Tepeyac. En su relato, Phillips destaca el fervor de los españoles por el santuario y la cantidad de plata que tenía en lámparas y en una imagen de bulto “tan grande como una mujer de alta estatura” que al parecer fue ofrendada por un minero español un año antes del paso de Phillips, quizá la misma a la hiciera referencia el virrey Martín Enriquez, también registrada en el texto indígena conocido como *Anales de Juan Bautista* escrito en el último tercio del siglo XVI.<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> Díaz del Castillo, *Ob. Cit.*, tomo II, cap. CL, p. 17, Noguez, *Ob. Cit.*, p. 92, Torre Villar y Ramiro Navarro, *Ob. Cit.*, p. 145.

<sup>14</sup> Noguez, *Ob. Cit.*, p. 98, Torre Villar y Ramiro Navarro, *Ob. Cit.*, p. 148.

<sup>15</sup> Noguez, *Ob. Cit.*, p. 100.

Además de los anteriores registros, se cuenta con códices y pictografías que podrían darnos también indicios de la existencia de la ermita en el Tepeyac. Aunque no con absoluta seguridad, se ha interpretado que dicho templo aparece en el *Códice de Tlatelolco* y probablemente en el *Mapa de Santa Cruz* ambos documentos realizados durante la segunda mitad del XVI por indígenas del Colegio de Tlatelolco.<sup>16</sup>

De todo lo anterior podemos concluir que muy probablemente existía un templo sobre el cerro del Tepeyac antes de 1555, año en que prácticamente todas las fuentes señalan como el del levantamiento de la ermita dedicada ya a Guadalupe, pero ninguna fuente nos informa sobre la posible fecha del primer levantamiento de aquella ermita. O’Gorman especula que pudo haber sido en la década de los treinta y que no tenía advocación particular alguna.<sup>17</sup>

Paradójicamente, la información más completa y trascendente sobre la ermita y la virgen de Guadalupe generada en el siglo XVI proviene de dos documentos realizados por la oposición de los franciscanos a su culto. En septiembre de 1556, durante la celebración del nacimiento de Santa María, el recién nombrado arzobispo fray Alonso de Montúfar pronunció un sermón enalteciendo el culto a la virgen de Guadalupe, acto que comenzó una polémica que continúa hasta nuestros días y a la que tanto hemos aludido. Nos es lógico pensar que mientras no se inmiscuyó un alto jerarca en la controversial devoción, esta era vista por los españoles como una pequeña ermita más dedicada a los indios como muchas que existían en los alrededores del valle de México.

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 76-81

<sup>17</sup> O’Gorman, *Ob. Cit.*, p. 8.

Edmundo O’Gorman opina que con dicho sermón el arzobispo pretendía “robustecer con el prestigio de la alta jerarquía de su autoridad, el fervor de esa devoción”<sup>18</sup> sobre todo ante los ojos de los españoles, e incluso afirma que la imagen presuntamente aparecida a Juan Diego en realidad fue colocada por este religioso, que entre otras medidas levantó una nueva ermita que llevó a su jurisdicción -pues la anterior debió estar bajo el resguardo del convento más cercano que era el de Cuahutitlán-, puso a la virgen en el nivel de cualquier otra advocación mariana, y dio fe a las apariciones y los milagros atribuidos a ella.

Inmediatamente después, Francisco de Bustamante, provincial de la orden franciscana, replicó a Montúfar con otro sermón pronunciado en el convento de San Francisco en México ante el segundo virrey Luis de Velasco y las más altas autoridades de la Nueva España. En él, Bustamante consideraba al culto de Guadalupe nocivo para los indios recién evangelizados porque, “les daban a entender que hacía milagros aquella imagen que pintó un indio, y contra lo que ellos habían predicado y dándoles a entender desde que a esta tierra vinieron, que no habían de adorar aquellas imágenes, sino lo que representaban, que está en el cielo.”<sup>19</sup> También acusaba que la devoción a la Guadalupe había iniciado sin fundamento, que la pintura que se adoraba había sido pintada en realidad por el indio llamado Marcos y no “aparecida”, y por último recomendaba un examen riguroso de esta situación al virrey y a los miembros de la audiencia.

Todo esto lo sabemos por el documento conocido como *Información de 1556*, que es un proceso abierto por fray Alonso de Montúfar para recoger información sobre lo

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 69

<sup>19</sup> “Información que el arzobispo de Méjico Don Fray Alonso de Montúfar mandó a practicar con motivo de un sermón que en la fiesta de la Natividad de Nuestra Señora (8 de septiembre de 1556) predicó en la capilla de San José de los Naturales del Convento de San Francisco de Méjico, el provincial Fray Francisco de Bustamante acerca de la devoción y culto de Nuestra Señora de Guadalupe” en Torre Villar y Ramiro Navarro, *Ob. Cit.*, p. 45.

dicho por el franciscano ante testigos presentes en su sermón. Esta *Información* no trajo consecuencias inmediatas, ni para el Arzobispo, ni para el franciscano, pero sí representa, a largo plazo, una de las fuentes de información más importantes sobre el culto en el Tepeyac en el siglo XVI, en las que se establece que su irrupción, ya dedicado explícitamente a la advocación de Guadalupe, coincidió con la llegada de fray Alonso de Montúfar.

Para explicarnos la virulencia del discurso de Bustamante contamos con la visión de los franciscanos registrada por fray Bernardino de Sahagún en su obra conocida como *Historia General de las cosas de Nueva España* escrita en el último cuarto del siglo XVI, y que es la fuente más citada, tanto para denostar, como para apoyar el culto a la Guadalupana y su pretendida devoción entre los indígenas.

Sahagún, conocedor profundo de la religiosidad nahua prehispánica, expuso en su obra que en el cerro del Tepeyac existió un santuario dedicado a una deidad prehispánica a la que llamaban *Tonantzin* que quiere decir “nuestra madre”; que a la fiesta dedicada a esta diosa también denominada *Cihuacóatl*, llegaban peregrinaciones de lugares aledaños para llevarle ofrendas y realizar sacrificios. Pero su preocupación principal no era dar a conocer esta información, sino denunciar el caso de idolatría que esto representaba. El franciscano afirmaba que gracias a la confusión que derivaba del uso indistinto del vocablo “tonantzin” por parte de los frailes para nombrar a la “Madre de Dios”, y de lo sospechoso que resultaba el que los indios prefirieran llegar hasta aquel lugar para adorar a la virgen María, éste era sin duda, un claro caso de idolatría que se debía remediar de inmediato; si bien no recomendaba prohibir la llegada de peregrinos, sí alertaba que los buenos predicadores debían aclararles que lo que ahora se veneraba nada tenía que ver con lo anterior.<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> Sahagún, *Ob. Cit.*, pp. 808-810. Noguez, *Ob. Cit.*, pp. 94-96, Torre Villar y Ramiro Navarro, *Ob. Cit.*, pp. 142-144.

Se ha explicado esta oposición de los frailes a la Guadalupe, como un frente de batalla dentro de las pugnas de la contrarreforma. De esta misma manera, el propósito para apoyar el cuestionado culto por parte de Alonso de Montúfar, se centraría en atacar el poder de las órdenes mendicantes en la misión encomendada al arzobispo por el rey de España, enmarcada en las luchas de contrarreforma.<sup>21</sup> Es decir, tanto el caso de la Guadalupe, como el desacuerdo de cobrar diezmo a los indios, serían facetas del embate que representaba a los frailes el proceso de secularización.

Sin embargo ahora sabemos que otro de los motivos de Montúfar para hacer suyo el culto y transmitirlo a los españoles y primeros criollos con la férrea crítica de la orden franciscana, era mucho más mundano; los negocios del propio arzobispo. Ethelia Ruiz Medrano ha encontrado un proceso de denuncia ocurrido a principios de los años 60 del siglo XVI en contra del mismo. En este proceso se acusaba a Montúfar de su gran ambición por comprar minas, tomar dinero de clérigos y utilizar las limosnas de la ermita de Guadalupe para sus negocios. La investigación, de carácter secreto, recopiló información entre comerciantes, mineros y canónigos y demostró los fuertes vínculos del arzobispo.

Más denuncias se sucedieron de 1561 a 1565, por parte de miembros del Cabildo Catedralicio, acusándolo de vejarlos y de favorecer a miembros de su familia y hombres de su confianza, así como de aprovecharse de las limosnas dedicadas a Guadalupe.

Ethelia Ruiz también destaca el origen del arzobispo ligado a la aristocracia granadina que lo llevó en la Nueva España a “su inclinación hacia los grupos locales

---

<sup>21</sup> Entre las oposiciones que tenían ambos bandos, estaba el erasmismo reformista de los franciscanos que recelaban de intercesores con Dios, conjuntamente con su lealtad al Papa por encima de cualquier autoridad terrenal incluido el Rey. Por el contrario, el dominico Montúfar había pertenecido a la inquisición, y era partidario del movimiento de contrarreforma y por su regalismo había sido encomendado para sustituir a las órdenes regulares por curas seculares y aminorar el poder de la nobleza indígena ligada a ellos, para de esa manera asegurar mejor control de la corona en sus intereses en América. El conflicto más álgido entre franciscanos y arzobispo en los hechos fue el de cobrar o no diezmo a los indios. O’Gorman, *Ob. Cit.*, p. 130.

preponderantes, así como el poco apego que tuvo a su feligresía indígena.”<sup>22</sup> Respecto a su opinión hacia los indígenas, Montúfar los consideraba de baja naturaleza, su ortodoxia lo hacía dudar de la conversión y consideraba nimio el tributo a encomenderos e Iglesia comparado con el que ofrecían a sus autoridades indias. En general, de la investigación resultó que no hizo mucho para cumplir su tarea de hacer llegar la doctrina cristiana a los indios por considerarlos incapaces de recibirla, que maltrataba a los pocos pueblos indios que visitaba y que sólo iba a los más grandes y ricos como Xochimilco y Texcoco, de los que nunca salía sin “leña y maíz”. Según los informantes de la investigación, uno de los negocios con los indios era recoger las velas y vendas de las ceremonias masivas de confirmación y venderlas en otros pueblos, con ganancias nada despreciables. Presumiblemente, también solicitaba “préstamos” a cambio de nombramientos de clérigos en el proceso de sustitución de religiosos y después de establecidos, les pedía productos típicos de sus regiones para comercializarlos en su mitra. Aunque los negocios “fuertes” estaban en otras actividades.

Al poco tiempo de su llegada a la Nueva España el arzobispo mandó dinero a su hermano Martín de Montúfar en España con el que éste compró esclavos negros que revendió en la isla de Santo Domingo; con las ganancias que obtuvo, el hermano compró unas minas en Temascaltepec cerca de la ciudad de México. De la misma forma, los montos recibidos en calidad de inquisidor desde 1556 por multas a personas condenadas en la Audiencia Episcopal también habrían sido elevados. Podríamos pensar que su lucha e interés por el cobro de diezmos a los indios, también motivo de discordia con los franciscanos, respondía a esta afición por los negocios lucrativos. Finalmente las ganancias

---

<sup>22</sup> Ruiz Medrano, Ethelia, “Los negocios de un Arzobispo: El caso de fray Alonso de Montúfar”, en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 12, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992, p. 67.

de todas estas operaciones las invertía principalmente en las mencionadas minas de Temascaltepec en el valle de Toluca.<sup>23</sup>

La información que más nos interesa destacar es la de diversos testigos que mencionan que Montúfar solicitaba favores y limosnas en especie y en trabajo para la virgen de Guadalupe a comerciantes y mineros españoles, aunque a pesar de ello, por esos días el mal estado de la ermita contrastaba con la bonanza de sus minas.<sup>24</sup>

Xavier Noguez nos habla del capellán de la ermita de Guadalupe, Antonio Freyre, que en un reporte dirigido al Arzobispo Montúfar fechado en 1570, hace una alusión a la fecha en que se fundó su capilla: “puede haber catorce años que se fundó y edificó el Ilustrísimo Arzobispo con las limosnas que dieron fieles expianos”<sup>25</sup> Es decir en 1556, y desde ese entonces con el favor de las limosnas. Es oportuno mencionar que dentro del sermón de fray Francisco de Bustamante se cuestionaba también el destino de las limosnas.<sup>26</sup>

No obstante la información vertida en la investigación, al parecer no hubo consecuencia alguna para el arzobispo. Pero todo lo anterior contradice uno de sus argumentos principales para apoyar a la virgen de Guadalupe, el de su preocupación por la conversión de los indios, y nos puede indicar que los esfuerzos por diferenciarla de la virgen española, solicitando el cambio del día de celebración de septiembre al 12 de diciembre, introduciendo la imagen de 1556 con diferencias de la extremeña y atrayendo la ermita a su jurisdicción, poco tuvieron que ver con sentimientos nacionalistas o patrióticos

---

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 76.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 80.

<sup>25</sup> Noguez, *Ob. Cit.*, p. 93.

<sup>26</sup> Entre otros, el testigo Juan de Salazar informa que Bustamante cuestionó el destino de las limosnas proponiendo enviarlas a los hospitales de la ciudad ya “que las dichas limosnas que se daban en la dicha ermita de Guadalupe, no sabía en que se gastaban ni consumían, y que para remediar esto, y para que no fuese adelante, el remedio de ello tocaba el sor. visorrey y toda la audiencia, que estaba presente”, en Torre Villar y Ramiro Navarro, *Ob. Cit.*, p. 49.

como quieren ver algunos historiadores,<sup>27</sup> o en su defecto, estrictamente religiosos; tuvieron razones mucho más pragmáticas y terrenales que, Ruiz Medrano menciona, no le eran exclusivas al prelado, pues su conducta no se diferenciaba mucho de la del resto de las altas autoridades eclesiásticas y civiles. Sin que todo esto invalide el que su nombramiento y acciones hayan tenido como objetivo central el de asentar la autoridad episcopal y regalista de la Iglesia española, la observancia de la legislación canónica y el respeto a las devociones populares que garantizaran su apego a la doctrina cristiana, así como cobrar diezmo, para con todo ello socavar la autoridad de las órdenes mendicantes sobre los indios, y finalmente sustituirlos por un clero criollo secular que diera sostenimiento y consolidación al aparato episcopal hispanoamericano leal a la Corona.

Con todo lo anterior, nos queda claro que el culto de la Guadalupe no aparece en la Nueva España hasta mediados del siglo XVI y apegado a la figura del segundo arzobispo.

Pero, a pesar de que ya vimos que no existen documentos anteriores a 1555, que los franciscanos consideraron oscuro el origen del culto y de que todo indica que en realidad tomó importancia hasta la llegada de Montúfar, la tradición insiste en ubicar la aparición del culto décadas atrás y específicamente en el año de 1531, y es así porque de esa manera lo establece el documento conocido como *Nican mopohua*.

Escrito originalmente en lengua náhuatl, existe controversia respecto a su autoría, ya que fue presentado como propio por el capellán de la ermita Luis Lasso de la Vega en 1649 y destacados historiadores como Francisco de la Maza, Jaques Lafaye, James Lockhart y David Brading, entre otros, así lo consideran. No obstante, otro importante grupo de estudiosos no dudan en afirmar que el *Nican mopohua* fue escrito por el estudiante del

---

<sup>27</sup> Jaques Lafaye insinúa incluso un “primer paso de la conciencia nacional mexicana”, Lafaye, Jacques, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*. Fondo de Cultura Económica, México, 2002, p. 331.

Colegio de Tlatelolco, Antonio Valeriano cerca del año de 1556 bajo el auspicio del arzobispo fray Alonso de Montúfar; el primero en sostenerlo fue Edmundo O’Gorman, después, Ernesto de la Torre Villar, Xavier Noguez y recientemente Miguel León-Portilla.

Dilucidar sobre la autoría del *Nican mopohua* no es cosa menor, pues se desprende de ello toda la concepción que se pueda tener del culto posterior. Lo que nadie discute es que el culto de Guadalupe nace a la par de dicho documento; el interés es saber si surgió a mediados del siglo XVI de la mano de un sabio indígena o un siglo después, de la cabeza de un criollo imbuido en la teología cristiana occidental. Lo primero significaría un culto adoptado y vitalizado por los indígenas novohispanos dentro del proceso de conversión (esbozado en el capítulo primero de esta tesis), retomado posteriormente por los criollos y españoles y de cierta manera impuesto a las altas autoridades de la Santa Sede. De esta manera sería una producción original de fuerte hechura indígena. La segunda opción nos hablaría de un culto criollo tardío, en el que los indios fueron utilizados como símbolo de identidad y nacionalidad frente al viejo continente. Como veremos a continuación ambas versiones guardan verdades.

Edmundo O’Gorman afirma que el *Nican mopohua* fue escrito por el erudito don Antonio Valeriano<sup>28</sup> cerca del año de 1555 o 1556 para conceder un fundamento sobrenatural a la imagen establecida en el Tepeyac por Montúfar por esas mismas fechas.<sup>29</sup>

Ernesto de la Torre Villar, más interesado por el “guadalupanismo nacionalista”, es decir, la virgen como símbolo de identidad del nacionalismo mexicano de los siglos XVII al XX, refiere que de la versión de Valeriano del *Nican mopohua* se desprende la utilizada

---

<sup>28</sup> Para una biografía breve, pero completa de este personaje ver: León-Portilla, Miguel. *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el “Nican mopohua”* México, Fondo de Cultura Económica-El Colegio Nacional, 2000, p. 34.

<sup>29</sup> O’Gorman, *Ob. Cit.*, p. 54.

por Luis Lasso de La Vega.<sup>30</sup> Los datos sobre la erudición de Antonio Valeriano le bastan para considerarlo como el autor de la “fuente primordial guadalupana”<sup>31</sup> Por su parte Xavier Noguez concluye que la historia de la virgen de Guadalupe consignada en el *Nican mopohua*, tiene su origen en un grupo de tradiciones de creación colectiva provenientes de varios contextos indígenas ya aculturados en el cristianismo en un periodo largo de tiempo, del que Valeriano puede ser considerado el iniciador de su registro.<sup>32</sup>

Miguel León Portilla, gran historiador del México precortesiano, después de un análisis lingüístico y del estudio de la cosmogonía desprendida del documento, no duda en afirmar que el autor del *Nican mopohua* fue el indígena Valeriano, influido por las prédicas y enseñanzas religiosas del culto a la virgen María, por la lectura de antiguos cantares nahuas e inspirado por la presunta popularidad del culto a la ermita del Tepeyac.<sup>33</sup>

En diferente sentido, los defensores de la autoría de Lasso de la Vega, argumentan lo siguiente. Para Francisco de la Maza, Lasso de la Vega, junto con Miguel Sánchez, Becerra Tanco y el Padre Francisco de Florencia, son los “cuatro evangelistas guadalupanos” creadores y formadores del culto en el siglo XVII respondiendo a impulsos patrióticos e identitarios.<sup>34</sup> Jaques Lafaye, no cuestiona la autoría del *Nican mopohua* del criollo Lazo de la Vega acorde a la versión del patriotismo criollo.<sup>35</sup> Por su parte James Lockhart, quizá uno de los mejores conocedores del mudo náhuatl colonial, insinuó en una primera obra que el texto pudo haberse elaborado a mediados del siglo XVI sin mencionar a Valeriano,<sup>36</sup> aunque tiempo después elaboró un estudio filológico junto a destacados

---

<sup>30</sup> Torre Villar, Ernesto de la. *En torno al guadalupanismo* México, Porrúa, 1985, pp. 57 y 169.

<sup>31</sup> Torre Villar y Ramiro Navarro, *Ob. Cit.*, p. 26 y 282.

<sup>32</sup> Noguez, *Ob. Cit.*, p. 185.

<sup>33</sup> León-Portilla, *Tonantzin*..., p. 38.

<sup>34</sup> Maza, Francisco de la. *El guadalupanismo mexicano* Fondo de Cultura Económica, México, 1984 p. 74.

<sup>35</sup> Lafaye, *Ob. Cit.*, p. 327.

<sup>36</sup> Lockhart, *Ob. Cit.*, p. 362.

náhuatlatos como el padre vicentino Stafford Pool y la investigadora Lisa Souza en donde concluyen que Lasso de la Vega tomó parte importante en la composición del texto náhuatl en todas las secciones del trabajo y que no pueden asegurar con certeza si tuvo colaboradores indígenas o no.<sup>37</sup> A todo esto habría que agregar algunas cuestiones que quedan aún sin resolver, como la contradicción de que un colaborador cercano a Sahagún, quien ya vimos se oponía al culto, fuera el realizador del *Nican mopohua* y que no existe documentación que acredite la presunta relación entre el indio Valeriano y el arzobispo Montúfar.

Sobre la primera cuestión León Portilla opina que Valeriano no podía conocer la opinión del franciscano al momento de elaborar el texto, pues el religioso la registro veinte años después de escrito el *Nican mopohua* cuando su senilidad lo hacía ver idolatrías en muchos lugares.<sup>38</sup> Mientras que Francisco Miranda, después de realizar una extensa búsqueda en archivos de México y España, y a pesar de atribuir al sabio indígena la autoría del documento bajo la promoción de Montúfar, reconoce que no es posible encontrar conexión documental alguna entre ambos personajes.<sup>39</sup>

La historia de la virgen de Guadalupe es tan fascinante por este tipo de controversias que se han centrado en los pocos testimonios con los que contamos. Es curioso que después de tantos estudios parece que llegamos al punto de partida, o sea, a concluir que es casi cuestión de preferencias pronunciarse por una opinión u otra. Es por ello que nosotros optamos por virar a los indígenas para conocer sobre el desarrollo del culto. Pero a diferencia de los religiosos y de los hombres allegados a las letras y la cultura,

---

<sup>37</sup> Sousa, Lisa, Stafford Pool y James Lockhart, *The story of Guadalupe. Luis Lasso de la Vega's "Huei tlamahuízoltica" of 1649*, Stanford, University of California, 1998, p. 47.

<sup>38</sup> León Portilla, *Tonantzín...*, pp. 37 y 89.

<sup>39</sup> Miranda Godínez, Francisco, *Dos cultos fundantes: Los remedios y Guadalupe (1521-1649). Historia documental*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 2001.

los grandes grupos indígenas no dejaron testimonios escritos con su opinión. Es por ello que debemos realizar acercamientos indirectos para conocer qué tan extendido estaba el culto de la Guadalupe entre los indios y desde qué fecha. De los escritos de Sahagún, se ha desprendido que los indígenas llegaban en peregrinaciones a venerar a la virgen de Guadalupe, e incluso algunos historiadores han llegado a relacionar a Guadalupe con Cihuacóatl como una misma deidad por esta misma razón.<sup>40</sup>

Pero otro tipo de investigaciones han encontrado lo contrario. Si bien sabemos de las peregrinaciones que llegaban al Tepeyac, no sabemos desde dónde provenían, William Taylor ha hecho un esfuerzo por recabar datos sobre “el área geográfica espiritual” del culto a la Guadalupe en los registros bautismales que indiquen dónde y cuándo los padres pusieron el nombre de la virgen a sus hijos. Taylor reconoce que los nombres no nos dan suficientes indicaciones sobre las creencias religiosas, pero manifiesta que estos dan una primera semblanza de los cambios experimentados con el tiempo.<sup>41</sup>

Su “encuesta” en varios archivos de parroquias de Jalisco, Oaxaca y el área del actual Estado de México “sugiere que el nombre de Guadalupe fue adquiriendo popularidad en las ciudades de provincia, cabeceras municipales y áreas de ranchos criollos hasta la segunda mitad del siglo XVIII, pero que no era muy común en los barrios indígenas, ni en los poblados rurales fuera de los alrededores de la ciudad de México, hasta después de la lucha de la Independencia”<sup>42</sup>

---

<sup>40</sup> Entre quienes han relacionado a Guadalupe con Cihuacóatl están Rodrigo Martínez y el historiador francés Lafaye, Martínez, Rodrigo, “Las apariciones de Cihuacóatl”, en *Historias. Revista de la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, No. 24 Abril-Septiembre, 1990, Lafaye, *Ob. Cit.*, p. 306.

<sup>41</sup> Taylor, William, “La Virgen de Guadalupe en la Nueva España: encuesta sobre la historia social de la devoción mariana”, en *Trace. Travaux et recherches dans les Amériques du Centre*, 22 de diciembre de 1992, p. 77.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 77.

Su muestra abarca 18,771 actas de bautizo desde finales del siglo XVIII hasta principios del XIX en ocho parroquias. De las 18,771 personas, 10,658 se clasificaron como indígenas y 8,113 como españoles, mestizos y mulatos.

Entre los indígenas, 0.62 por ciento de los hombres y 1.4 por ciento de las mujeres llevaban el nombre de Guadalupe, dando un total de 0.99 por ciento del total de bautizos de indígenas (105 casos de 10,658). Las cifras de entre los no indígenas son de 1.97% y 4.78% con un total de 3.35% de todos los bautizos de no indígenas (272 casos de 8,113). Las parroquias menos indígenas tenían el porcentaje más alto de Guadalupe.

#### La Guadalupe en los testamentos

Haciendo un ejercicio parecido en todos nuestros testamentos únicamente se halló referencia a la virgen de Guadalupe en ocho casos. De un total de 223, únicamente en el 3.5% se menciona a la figura del culto guadalupano. Esto, tomando en cuenta todas las precauciones antes citadas, no nos puede indicar de manera automática una ausencia de devoción a la virgen, pero dada la deslumbrante historia del culto relatada por la tradición podríamos haber esperado una presencia mucho mayor. El hecho de que sólo sean ocho casos nos permite hacer una indagación detallada de las circunstancias en que la virgen de Guadalupe es nombrada.

La primera referencia que encontramos aparece en 1563 en el testamento de don Francisco Verdugo Quetzalmamalitzin, gobernador de San Juan Teotihuacan.<sup>43</sup> Este importante personaje realizó su testamento para suceder el gobierno a su hija doña Cristina,

---

<sup>43</sup> "Testamento de don Francisco Verdugo Quetzalmamalitzin, gobernador de San Juan Teotihuacan, año 1563", en Rojas Rabiela, *et al.*, *Ob. Cit.*, vol. 2, p. 130.

y asegurar el traspaso de su extensa posesión de bienes a su esposa Ana Cortés presumiblemente ligada a la alta nobleza texcocana. Este testamento, como todo manuscrito de legitimación, es muy detallado en la descripción de su contenido. En materia religiosa refleja la estrecha vinculación que éste cacique tenía con el clero, principalmente con la orden franciscana a través de figuras tan importantes como el mismo Alonso de Molina, fraile a quien pide la realización de misas por su ánima. Don Francisco ordena alrededor de cincuenta y cinco liturgias al momento de su muerte y al menos una más cumplido el año de su fallecimiento. La limosna que hereda va encaminada a asegurar una gran ceremonia fúnebre del nivel propio de un gobernante. Destina 16 pesos para las velas de sus honras y 6 “al hospital de Nuestra Señora en México”. Pide se alimente a los cantores de la iglesia y ser arropado con el hábito de San Francisco como mortaja para que su cuerpo “goce de las gracias e indulgencias que gozan los religiosos de San Francisco”.

Don Juan Verdugo Quetzalmamalictzin pide en primer término se lleven 4 pesos de limosna “a Nuestra Señora de Guadalupe” para que se diga una misa en su honor por el sacerdote que ahí resida. No es explícito que se trate del santuario del Tepeyac, pero sí muy probable si tomamos en cuenta que sus ofrendas no se reducen a las iglesias o conventos locales como ocurre en la mayoría de los testamentos, sino que llegan a lugares relativamente lejanos como la capital de la Nueva España, además de que no existía otra iglesia o santuario dedicado a la Guadalupe en esos años.

Esto lo podemos considerar un perceptible indicio de devoción por la virgen de Guadalupe, pues si bien en este documento quedan confirmadas las intrincadas relaciones de los remanentes de la nobleza indígena con los religiosos franciscanos, -las ceremonias se encargan individualmente y por nombre propio a varios importantes miembros de la orden-,

sabemos que los frailes estaban por estos mismos años en contra del culto debido a las razones ya expuestas anteriormente y aún así se envía la limosna al santuario del Tepeyac.

La segunda mención de Guadalupe la tenemos en el testamento de doña Ana de Guzmán fechado en el año de 1577.<sup>44</sup> Ana de Guzmán fue esposa del señor principal de Tepetenchi Tlachtonco en Xochimilco, don Martín Cortés. Ya viuda y enferma, mandó a hacer su última voluntad en un documento muy extenso en donde predominan las disposiciones de índole religioso. Da la impresión de que ésta persona estaba muy ligada al ámbito español, al grado de haber casado a una de sus hijas con un español de nombre Juan Polei, a quién hereda cinco camellones de tierra en Atizapan, y sobre todo con los franciscanos de Xochimilco, a cuyo convento ayudaba a sostener económica y materialmente. Como primera disposición, doña Ana pide ser amortajada con una manta y enterrada en “la iglesia grande” de San Bernardino, es decir el convento franciscano de San Bernardino fundado alrededor de la década de los treinta.<sup>45</sup> Su contacto con los religiosos se percibe también en la preocupación de que su alma permanezca demasiado tiempo en el purgatorio, elemento poco común dentro de las preocupaciones de los testamentos indígenas de estos años.

No percibimos una devoción especial a la virgen de Guadalupe en esta persona, pues si bien envía diez pesos en reales a Santa María de Guadalupe, hace lo mismo para el convento de San Francisco en la ciudad de México y para los templos de San Pablo Temascaltitlan y de Tlacopan en Tacuba, además de donar un peso para los enfermos del hospital de Santa María de la Concepción. Esta mujer deja a la iglesia numerosos bienes materiales como tierras, piedra, madera, y piezas especiales como mecates y cordeles, “que

---

<sup>44</sup> “Testamento de doña Ana de Guzmán, principal de la cabecera de Olac, vecina del barrio de Tepetenchi Tlachtonco, ciudad de Xochimilco, año 1577”, en Rojas Rabiela, *et. al.*, *Ob. Cit.*, vol. 2, p. 204.

<sup>45</sup> Gerhard, *Ob. Cit.*, p. 252.

son mis bienes maternas”, para que todo se venda y se haga bien por su alma en forma de misas. Un indicador más certero de posible devoción son las imágenes religiosas, sabemos que doña Ana poseía algunas, incluidas imágenes de bulto y un crucifijo pero desgraciadamente no nos dice cuáles, y tampoco les presta demasiada atención, al menos en su testamento.

Dentro de las cosas que manda a vender para dar de limosna a la Santa Iglesia se encuentran, naguas, *huipil*, trojes, un cazo “y todo aquello de la casa de mi hacienda; las tarimas, y los petates y los santos y el crucifijo, también las pinturas que están pintadas en las tablas, retratos de los santos”

El tercer caso en donde encontramos más imágenes de la virgen de Guadalupe es un testamento que data de 1600 a nombre de Ana María;<sup>46</sup> por no poseer grandes bienes materiales y al utilizar el término “doña” podemos concluir que, a diferencia de los casos anteriores, no perteneció a un estatus elevado. Esta mujer vivía en el barrio de Santa Ana Apahuazcan de Santiago Tlatelolco.

En el testamento de Ana María se pone de manifiesto la preocupación de que sus pecados le sean perdonados, para ello deja un huipil, unas naguas y una cobija para que se digan dos misas cantadas de réquiem. No sólo se preocupa por su alma, sino también por las de su padrastro y su madre Juana Angelina, por lo que manda a vender un pedazo de tierra en Axihuacan para que se digan misas por ellos dos.

Es su voluntad dejar su casa a su hija María de la O en agradecimiento por haberla cuidado en su enfermedad; además hereda varias pinturas e imágenes religiosas, al parecer sus más preciadas posesiones. A su yerno Gaspar, le da una imagen de bulto de San Nicolás

---

<sup>46</sup> “Testamento de Ana María, del barrio de Santa Ana Apahuazcan, Santiago Tlatilulco, año 1600”, en Rojas Rabiela, *et. al.*, *Ob. Cit.*, vol. 3 p. 40.

de media vara. A su hijo Bernavé de Santiago le deja un telar, y al hijo de éste tres lienzos; uno de la virgen del Rosario, un Salvador y uno de la virgen de Guadalupe. Para otro yerno de nombre Miguel de los Santos deja otro lienzo enmarcado de la virgen de Guadalupe de dos varas de tamaño, es decir poco más de metro y medio.

Otros regalos son menaje de cocina, un metate, un tecomate y platos para su nieta Ana María. En este caso parece más clara la existencia de una devoción por las figuras religiosas destacando la de la virgen de Guadalupe en cantidad y calidad pues los objetos heredados no representan gran valor económico, sino más bien emocional.

Hasta aquí las alusiones al culto de la virgen de Guadalupe se han mantenido dentro del último tercio del siglo XVI, la primera, casi diez años después del polémico sermón de arzobispo fray Alonso de Montúfar apoyando las apariciones del culto de la virgen. Como podemos constatar si bien es evidente la existencia de cierto interés por los santos y demás emblemas religiosos, éste no parece desbordarse hacia la imagen de la virgen de Guadalupe. Hasta aquí, en términos generales los testamentos vienen a corroborar la cercana relación entre indios y franciscanos y que los casos de las mujeres manifiestan una mayor preocupación religiosa que la del varón.

Para el siglo XVII, existe una cuarta referencia a la virgen de Guadalupe, que aparece en un testamento del año de 1634, el de don Mateo Juárez de Gante,<sup>47</sup> residente del barrio de San Jerónimo Izquitlan del pueblo de San Cristóbal Ecatepec, al norte de la ciudad de México. Don Mateo era un principal acaudalado gobernador de su pueblo.

Para su entierro y misas encarga vender veinte ovejas y una casa “vieja y no muy grande”. Su heredero principal es su hijo Juan Mateo, a él deja numerosos bienes

---

<sup>47</sup> “Testamento de don Mateo Xuárez de Gante, del barrio de San Jerónimo Izquitlan, pueblo de San Cristóbal Ecatepec, año 1634”, en Rojas Rabiela, *et. al.*, *Ob. Cit.*, vol. 3, p. 196.

materiales: varias casas, dos cajas de ropa –*huipil*, naguas, cobijas, camisas, mantas–, decenas de cabezas de ganado bovino, ovino, yuntas y caballos. Don Mateo también es propietario de grandes extensiones de tierra, varios mayorazgos y receptor del tributo de indios macehuales, quienes también forman parte de la herencia para que sirvan a Juan Mateo y a sus hijos y nietos; el testador indica que los indios *topiles*<sup>48</sup> y guardaganados “siempre les han de servir y siempre los han de tener por señores”. Es obvio que uno de los objetivos de realizar el testamento es asegurar el estatus político y económico de sus descendientes.

Don Mateo mayordomo de la cofradía del Santísimo Sacramento de Tizayuca, deja a la misma 70 pesos y pide que se le vayan a dejar al Padre ahí encargado, quien fue uno de sus testigos a la hora de redactar su testamento.

Sabemos que al momento de su muerte estuvieron presentes además dos “sacerdotes” que fungen como testigos, uno proveniente de Tizayuca y otro de Tecamac. En el pueblo de Transfiguración Tizayuca residían curas diocesanos desde la segunda mitad del siglo,<sup>49</sup> en Santa Cruz Tecamac se fundó una doctrina agustina a principios del siglo XVII visitada anteriormente desde Zumpango y Acolman<sup>50</sup> mientras que en San Cristóbal Ecatepec trabajaban franciscanos desde 1567 cuando un convento les fue cedido por los agustinos.

Un elemento confiable para afirmar que este cacique era devoto de la virgen de Guadalupe es el hecho que encarga a su hijo que como él, “le sirva a la hechura de la virgen de Nuestra señora de Guadalupe, que de alto tiene tres varas” junto con las de Nuestra

---

<sup>48</sup> “Topile” significa literalmente “el que sostiene un bastón” y puede hacer referencia a los funcionarios intermedios, ya sea de la iglesia o del pueblo. Lockhart, *Ob. Cit.*, p. 69.

<sup>49</sup> Gerhard, *Ob. Cit.*, p. 216.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 234

Señora de los Remedios de dos varas y otra de San Miguel de vara y media, piezas pintadas en lienzos de Castilla. Las imágenes tenían un sitio especial en la casa sobre una mesa ocupada específicamente para servir como repositorio. Hay que resaltar que en este caso no existe contradicción entre la devoción a las vírgenes de Guadalupe y de los Remedios, como existía, según algunos autores, entre ambos cultos en los siglos XVII y XVIII cuando presuntamente fueron tomadas por criollos y peninsulares como estandartes para ventilar sus pugnas.

Era importante el esfuerzo que le dedicaba a sus actividades religiosas pues en su testamento también nos deja ver que mantenía otros adoratorios, uno en una casa grande camino a sus sementeras en donde encarga “las andas donde estás las imágenes” y siete candeleros.

Dejó una casa más “enfrente de la iglesia de Nuestra Señora” que tiene un “Santo Christo en la Cruz y una tarima... a los hijos del pueblo para que paren los religiosos y el corregidor y los principales, estas casas que aquí digo se las doy al pueblo y en esto no haya réplica, que las doy con todo mi corazón”.

También hereda un mayorazgo en Tepantongo para que las tierras se arrienden y se construya “la casa de Santa María Magdalena”. Es factible que se refiera a la erección de un templo, capilla o iglesia dedicada a Santa María Magdalena, pero la llama “casa”, de la misma forma en que algunos otros testadores se refieren a cuartos anexos o dentro de sus casas habitación dedicados exclusivamente al repositorio de imágenes religiosas, como parece tener él mismo (para las “casas de santo” ver capítulo 2).

La quinta circunstancia en donde se nombra a la virgen de Guadalupe es en el testamento de don Mateo de los Santos, vecino de la cabecera de Quiahuistlan en Tlaxcala

en 1692.<sup>51</sup> Al final del siglo XVII es poco claro el estatus que da el antenombre de “don”, pues la nobleza nahua estaba en proceso de transformación, si no es que de franca desaparición y el uso del término se amplió en este siglo a casi cualquier miembro honorable y pudiente de la sociedad indígena,<sup>52</sup> como parece ser don Mateo poseedor de grandes propiedades y tiendas correspondientes a un próspero comerciante. En un codicilo, escrito un año más tarde y anexado a su testamento se menciona incluso que arrendaba un campo que él mismo heredó en San Cristóbal Ostotlapanco a un español de nombre Juan García y que al momento de su muerte se encontraba en disputa.

Este hombre parece ser profundamente religioso. Lo que primero le preocupa es su entierro, pide ser sepultado en la iglesia de San Francisco, delante del Santo Cristo, donde yace su hija doña Manuela de los Santos. Encarga a su hijo don Juan Alonso, a su yerno Manuel de los Santos y a su esposa doña María Salomé que den la limosna correspondiente para una misa de cuerpo presente. A los Padres curas que han de ir por su cuerpo se les deben dar de “arancel” 3 pesos y 4 reales para que se haga una misa cantada. Con arancel se refiere a la lista de cuotas eclesiásticas para servicios religiosos establecidas en el siglo XVII donde se designaban los pagos fijos o máximos que debían cobrarse. Estas listas de precios variaban según las costumbres y circunstancias locales.<sup>53</sup>

Es evidente su preocupación por su estancia en el más allá y la de sus familiares, pues entre todas sus disposiciones deja una tierra que adquirió en Ytzcotecamilan por compra-venta a una mujer de nombre Isabel Nájara de oficio lechera, y de la cual cuenta con escrituras, para que sus hijos se “acuerden” de él y su mujer el día de los difuntos. Se

---

<sup>51</sup> “Testamento y codicilo de don Mateo de los Santos, de la cabecera de Quiahuistlan, vecino de la ciudad de Tlaxcala, años 1692 y 1693”, en Rojas Rabiela, *et. al.*, *Ob. Cit.*, vol. 3, p. 366.

<sup>52</sup> Lockhart, *Ob. Cit.*, p. 185.

<sup>53</sup> Gibson, *Los aztecas...*, p. 128.

ordenarán del usufructo de dicha tierra misas y se comprarán velas cada año. Este es uno de los pocos casos en donde se hace referencia a la celebración del día de muertos. También deja otro pedazo de tierra en una localidad llamada San Ildefonso Gueioxtlipan, que le heredó su tío Phelipe de Santiago para que raspen los magueyes y manden a decir misas para su madre y su tío difuntos. Probablemente esta es una familia afectada, como muchas otras, por las epidemias que ocurrieron al final del siglo y quizá de ahí se desprenda el considerable interés y preocupación por los difuntos que son muy cercanos, en orden ascendente, pero también descendente, es decir, padres y tíos, pero también hijos y nietos. Junto con las posesiones materiales encarga insistentemente el servicio a imágenes de vírgenes y santos. A su hija Josepha María encomienda el servicio de un Jesús Nazareno. A Isabel Antonia confía al santo San Diego. Una imagen de bulto vestida con mantos de lana azul, Damasco blanco y una corona de plata de Nuestra Señora de la Concepción queda al cuidado de Micaela. A sus tres nietos, Lorenzo de los Santos, Antonio de los Santos y Thomás de los Santos ordena el servicio a una figura de San Miguel. La asistencia a la virgen de Guadalupe queda a cargo de Antonia María.

Quizá su devoción religiosa y preocupación por el culto a los santos esté relacionado de alguna forma con el nombre adoptado por él y su familia: de los Santos. Sobre este punto sabemos que la adopción de nombres propios y de familia en un inicio estuvo determinado por el padrinazgo de los primeros conquistadores pero también del nombre del santo dedicado al día en que nacieron.

En el codicilo antes mencionado, asienta que olvidó advertir a su mujer y a su hijo Juan Alonso que cuiden de “la casa de Nuestra Señora de la Limpia Concepción”, tarea que le fue encomendada a él por su hija y yerno difuntos en su testamento concerniente. Esto

nos muestra que el exhorto a mantener el servicio a las imágenes podía mantenerse por muchos años, como una costumbre transmitida de generación en generación.

En el testamento de Juana de los Ángeles del barrio de San Juan Huehuecalco de la ciudad de México elaborado el viernes seis de noviembre de 1693<sup>54</sup> se halla la sexta mención a la virgen de Guadalupe. Juana de los Ángeles ya no usa el antenombre doña, y no parece ser de un estatus elevado. Muy enferma se encarga de repartir “sitios” o pequeñas extensiones de tierra a sus yernos Antonio Fis y Juan de la Cruz y a su hija Juana de la Cruz.

Junto a su reparto pide favores religiosos; que Antonio Fis se acuerde de ella con una misa para que favorezca su alma, a Juan de la Cruz pide otra misa rezada, que la amortajen y entierren y que le enciendan candelas el día de difuntos, aquí otro caso del día de muertos escasamente mencionado en el grueso de nuestra muestra de testamentos.

En esta mujer encontramos significativas evidencias de religiosidad. Hereda a su hija una imagen de San Juan y una de la virgen de Guadalupe, pero más interesante es encontrar que Juana de los Ángeles posee un “oratorio” dedicado al Niño Jesús y a la virgen de la Verónica, el cual ordena no sea alterado ni pase a ser propiedad de nadie, sino que se mantenga como hasta ahora lo ha cuidado y que sus hijos sigan sirviéndole.

La séptima referencia a la Guadalupe la encontramos en el testamento de Nicolasa Úrsula del barrio de Santiago Apóstol Tenanco Tlacaxoloc en el pueblo de Santa María de la Asunción de Amecameca en el año de 1694.<sup>55</sup> Nicolasa Úrsula es otra indígena que a pesar de no usar el “doña” que nos pueda dar indicios de su estatus social, económicamente

---

<sup>54</sup> “Testamento de Juana de los Ángeles, del barrio de San Juan Huehuecalco, ciudad de México, año 1693”, en Rojas Rabiela, *et. al., Ob. Cit.*, vol. 3, p. 384.

<sup>55</sup> “Testamento de Nicolasa Úrsula, del barrio de Santiago Apóstol Tenanco Tlacaxoloc, pueblo de Santa María de la Asunción de Amecameca, año 1694”, en Rojas Rabiela, *et. al., Ob. Cit.*, vol. 3 p. 388.

ocupa un lugar elevado. Es poseedora de grandes casas de habitación y extensiones de tierra.

Primero se asegura de obtener una gran ceremonia mortuoria, y de ser sepultada en la iglesia de Santa María de la Asunción delante de “su abogado” Santiago Apóstol, deja de limosna para ello un peso y pide vayan a traer su cuerpo con una cruz de plata. Seguramente pertenece a cofradías, pues deja 2 reales para velas a los mayordomos de las cofradías del Santo Entierro y, de Nuestra Señora del Rosario, más 4 reales para los que sirven en el templo. Pide a sus hijos cuiden a sus “adorados y venerados” Santo Cristo y su Madre Santísima del Rosario.

También deja una tierra en el paraje Quaumanco que le heredó su padre Miguel de San Lucas a su nieto Juan, “que todavía no se ha confirmado” que será “para que sirva los de la corte del cielo mi Señora de la Concepción, San Sebastián, San Antonio de Padua, San Nicolás Tolentino, San José, San Francisco Seráfico, mi Señora de Guadalupe, San Juan Niño.”

El elemento religioso más interesante es que suplica a sus albaceas, señores principales de Tenanco que cuiden que su testamento se cumpla “atendiendo el culto de mi Señora del Rosario y juntamente al Santo Christo, dando para la misa cada año.” Pero más importante son las indicaciones de este culto “Y han de barrer, sacudir y cuidar en esta mi morada, casa de Dios”, pues ya discutimos antes que esta actividad bien puede ser de origen prehispánico.

La última mención a la virgen es de las más interesantes por su contexto. Aparece en un documento del diez de septiembre de 1699, de una mujer de nombre Sebastiana Francisca Tecuacuic del “calpule” de Tianquisnahuac, barrio de San Miguel en la ciudad

de Cholula.<sup>56</sup> Si bien ya no utiliza el antenombre “doña” para señalar alto estatus, posee una casa de dos niveles, un patio y un corral, que compró en 80 pesos a doña Francisca de Mendoza, mujer legítima del sargento español Diego Tenorio, además de poseer dieciocho solares sembrados con magueyes. La herencia la reparte en partes iguales a sus dos hijas, María de la Cruz, casada con Pedro Coscatl y Micaela de la Cruz, aún doncella, es decir, mujer joven y soltera.

Este testamento sobresale por los términos nahuas utilizados. Para referirse al lugar al que pertenece usa “calpule” término raramente utilizado en el resto de los testamentos. El calpule o callpulli era la unidad básica que constituía la forma de organización sociopolítica nahua previa a la llegada de los españoles y que tuvo importantes implicaciones al momento de la implantación del poder español.<sup>57</sup>

También nombra “santo cale” a su casa. Este término es uno de los elementos más característicos de la tenencia de la tierra nahua. La posesión de parcelas de individuos específicos, se tenía en capacidad de “cale” o “jefe de una vivienda doméstica” desde el punto de vista de toda la corporación. De tal manera que era la vivienda doméstica la que poseía la tierra y no sus integrantes.<sup>58</sup>

Es probable que estos vocablos hayan sido registrados por el escribano, que en este caso es el escribano del Cabildo Diego Nicolás, aunque es de notar que la testadora usa también un apellido nahua y las indicaciones del testamento son muy precisas para ser creadas o alteradas por el escribano. Nosotros interpretamos que estos términos nos hablan

---

<sup>56</sup> “Testamento de Sebastiana Francisca Tecuacuicuc, del calpule Tianquisnahuac, barrio de San Miguel, ciudad de Cholula, año 1699”, en Rojas Rabiela, *et. al.*, *Ob. Cit.*, vol. 3, p. 418.

<sup>57</sup> Entre las principales características del *calpulli* se encuentran la liga de sus miembros por parentesco, la posesión de un mismo territorio, su incorporación a un complejo político mayor, el culto común a un dios tutelar o *calputéotl*, y en general, su vida estrictamente corporativa tanto en el trabajo y vida religiosa, lo que lograba cierta igualdad entre sus integrantes, para más sobre el *calpulli* ver López Austin, Alfredo, *Cuerpo...*, pp. 75-77. Lockhart, *Ob. Cit.*, pp. 30-35.

<sup>58</sup> Lockhart, *Ob. Cit.*, p. 215.

de una conservación de relevantes aspectos del orden social indígena en Cholula, importante centro ceremonial prehispánico, hasta un periodo tardío, principios del siglo XVIII.

En materia religiosa este testamento es muy rico. Nos indica que Sebastiana Francisca albergaba dentro de su casa gran cantidad de imágenes de santos y vírgenes. La lista es una de las más grandes de todos nuestros testamentos, parte no tiene heredero específico, y parte la destina a su hija María de la Cruz, aquellas asentadas en “el alto” o segundo piso de su casa. El total de sus imágenes es de veinticinco.

Este documento es muy complejo, pues si bien según vimos en el aspecto social presenta elementos provenientes claramente del mundo indígena, en cuestiones religiosas hay testimonios de adopción de la religiosidad católica abiertamente manifiesta que nos indica su grado de mestizaje. Por ejemplo ordena que

...de los dichos mis bienes vayan sacando mis dichas dos hijas unas limosnas para que se le diga misa a las imágenes que tengo nombrados, cada año es mi intención, como siempre he tenido esta devoción de hacerlo, cúmplase así, no falte mi voluntad y si no lo ejecutaren como tengo expresado luego se les dé parte a las justicias eclesiásticas o seculares, para que les hagan guardar y cumplir al albacea y a los testigos y para que esto lo verifiquen en algún momento necesario.<sup>59</sup>

Aunque es cierto que de este mismo párrafo también podemos interpretar cierta presión por parte de las autoridades seculares para el cumplimiento del culto que representaba beneficios económicos para la Iglesia, lo cierto es que en pocos casos es tan explícita la voluntad de seguir adorando las imágenes y menos común es que lo haga solicitando la supervisión de las autoridades eclesiásticas. El papel de la virgen de

---

<sup>59</sup> “Testamento de Sebastiana...”, en Rojas Rabiela. *et al.*, *Ob. Cit.*, vol. 3, p. 418.

Guadalupe es algo destacado si tomamos en cuenta que, es la imagen más recurrente entre el largo número que tiene.

#### Consideraciones finales

Como hemos mencionado en otra parte, el número de referencias a la virgen de Guadalupe dentro de nuestros testamentos por sí solo no es un indicador certero de devoción ni de la extensión o popularidad de su culto, pero si tomamos el contexto expuesto en la primera parte de este capítulo es de extrañar que no se distinga de manera excepcional; por el contrario comparte las formas y proporción de otras figuras religiosas halladas en la muestra de testamentos trabajada. Esto nos lleva a compartir las conclusiones de autores como William Taylor que opinan que el culto de la virgen de Guadalupe crece simultáneamente con otros cultos similares como el de la virgen de los Remedios, la Candelaria de San Juan de los Lagos y la virgen de Zapopan en el Bajío, y que como todos estos ejemplos no era una devoción espontánea y masiva, sino que más bien fue introducida por los párrocos, muy pocos de ellos indígenas y casi todos educados en ciudades, especialmente la de México.

Los líderes urbanos de la Iglesia, con frecuencia peninsulares, y los párrocos y misioneros formados en sus colegios y seminarios parecen haberse dedicado con ahinco a promover el culto a la Guadalupana en el siglo XVIII más que a canalizar una devoción popular especialmente indígena.

## Conclusiones

### La vitalidad religiosa del mundo indígena novohispano

A pesar de que generalmente se piensa que los testamentos, dado su carácter de documentos oficiales y debido a los mediadores que se encuentran entre el testador y el documento, no son la fuente idónea para el estudio de la religiosidad, nosotros insistimos en que sí pueden ser utilizados, bajo una lectura minuciosa, como inigualables fuentes de información no sólo para la historia de la religiosidad indígena sino de todos los aspectos de la historia cultural, sin menospreciar con ello las dificultades de su manejo que no dejan de ser grandes.

Entre las principales ventajas que nos ofrece este género documental están, por un lado su manejo serial, y por otro la perspectiva, si se quiere indirecta, de amplios sectores de la sociedad, en nuestro caso la de los indígenas y especialmente las mujeres, que de otra forma no hubieran podido dejar fácilmente algún registro escrito.

Es necesario mencionar que los testamentos nos muestran indios coloniales, por ello no podemos encontrar ritos prehispánicos “puros” como a muchos les gustaría ver. Lo que hallamos es una mezcla sin fórmula de elementos y concepciones de múltiples culturas. Es imposible separar lo indígena de lo español, pues son los indios “españolizados” los que hablan ahí y que a la larga formaron lo que ahora es México.

Estos documentos nos permitieron acercarnos al culto religioso practicado en la vida cotidiana de estas personas en una esfera privada como lo era el interior de sus propias casas, alejada de los ojos recelosos de los religiosos españoles.

Para poder acercarnos a ello, tuvimos que hacer un breve recuento del proceso de

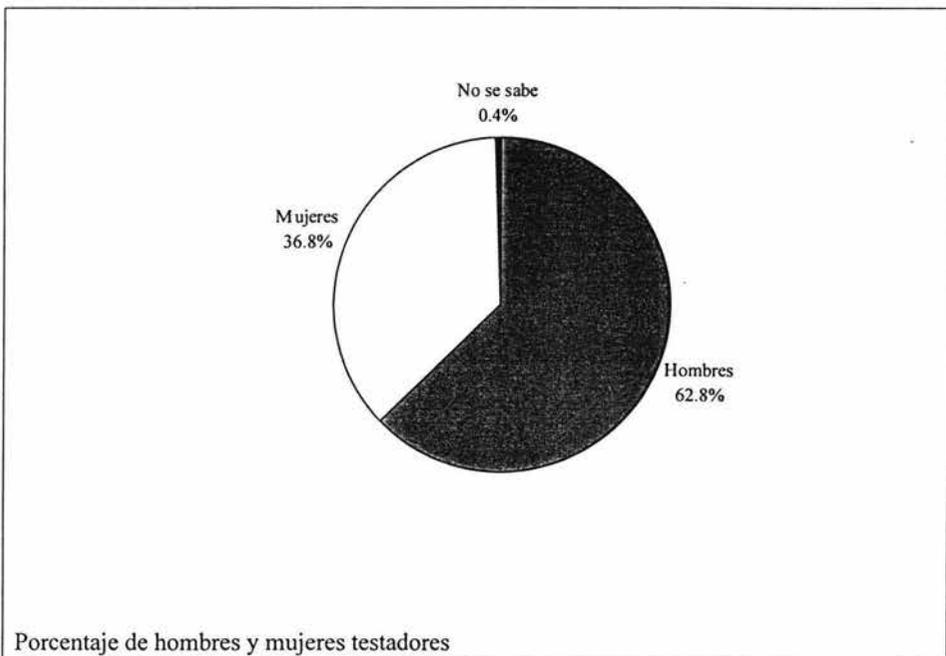
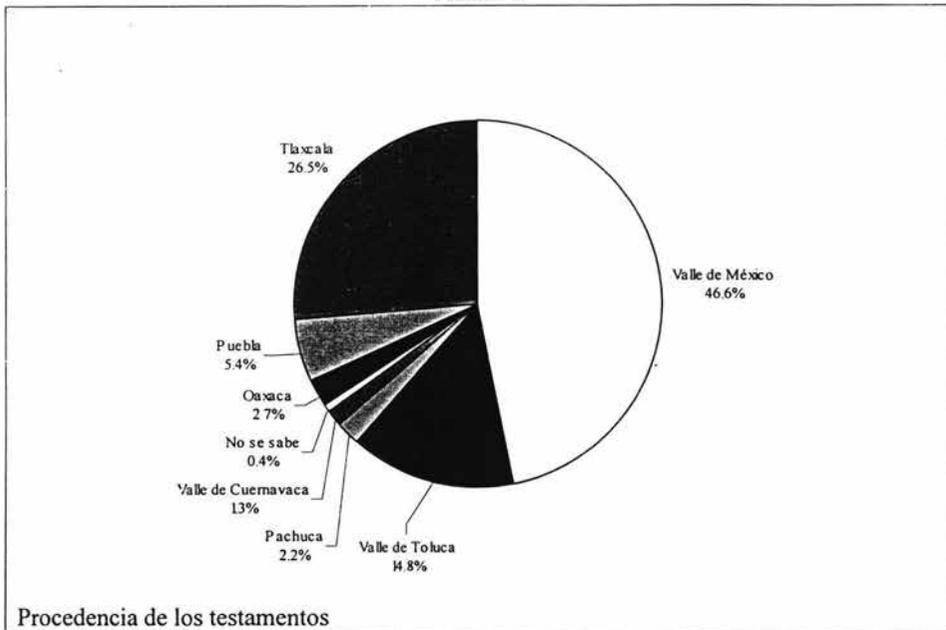
evangelización destacando los esfuerzos de los frailes del siglo XVI, pero también las grandes limitaciones que impidieron alcanzar sus objetivos iniciales. Así, encontramos que los resultados de la conversión no fueron los que esperaron o hubieran deseado los religiosos y demás autoridades eclesiásticas.

Sucedió así porque los indígenas no jugaron un papel de receptores pasivos de las enseñanzas de los religiosos, por el contrario, los indígenas aceptaron, modificaron, reinterpretaron y rechazaron prácticas de la religión católica adecuándolas a sus formas de vida y de ver el mundo. Esto hizo de la conversión un proceso de diversificación religiosa que da muestra de la capacidad y vitalidad cultural de los indígenas novohispanos.

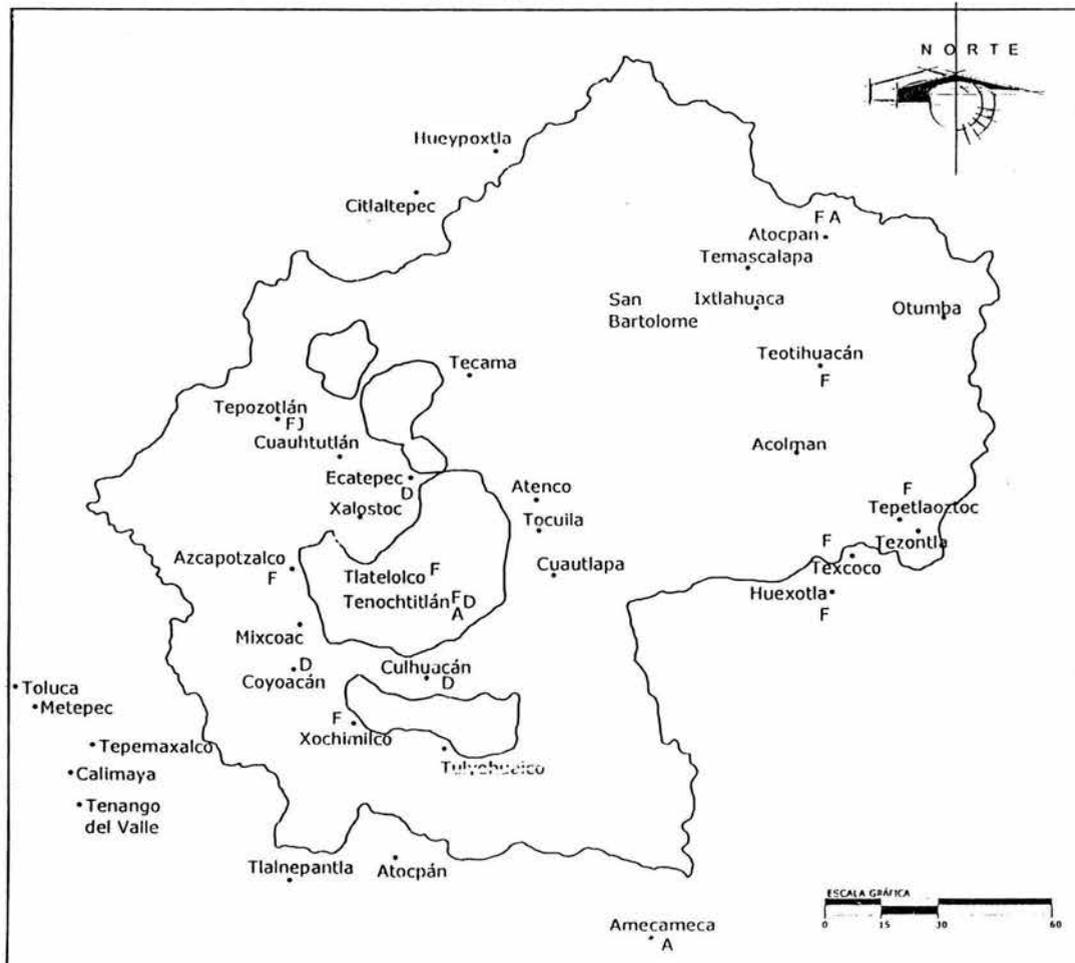
Creemos que este fenómeno se puede percibir incipientemente en la forma en que los indígenas valoraron a los santos y demás figuras religiosas y las integraron a objetos de culto de origen prehispánico. Los pueblos indígenas revitalizaron símbolos de poder ritual, tanto prehispánicos como occidentales, para crear nuevas identidades culturales a través de creativas “refuncionalizaciones” de la religión en donde santos cristianos y deidades fueron absorbidas en un largo proceso de siglos de construcción de “herejía” religiosa comprobando que existían otras maneras de ser indios.

## Anexos

### Anexo 1



## ANEXO 2 CUENCA DEL VALLE DE MÉXICO



### Simbología

● Pueblos Citados

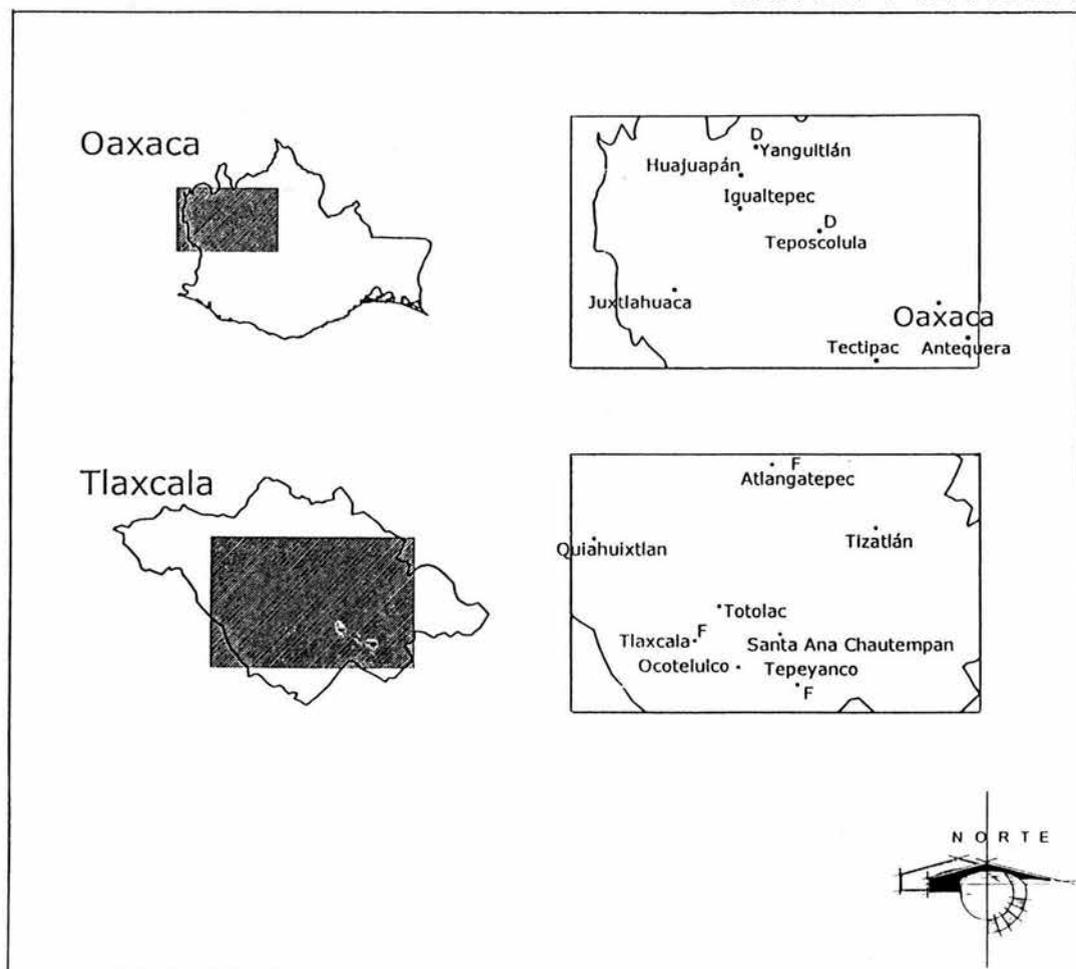
— Límites de la Cuenca del Valle del México

Conventos: A Agustinos  
D Dominicos  
F Franciscanos  
J Jesuitas

<ul style="list-style-type: none"> <li>• Coyoacán</li> <li>San Pedro Contla</li> <li>La Concepcion Tenanitla</li> <li>Jesus Maria San Sebastian</li> <li>San Lorenzo</li> <li>• Xochimilco</li> <li>Tlachtongo Olac Hueican</li> <li>Tepetenci-Acatitla</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Texcoco</li> <li>San Mateo San Miguel</li> <li>• Tepotzotlán</li> <li>Zacatenco Hueipoxitla</li> <li>• Cuauhtitlán</li> <li>San José Xomalpan</li> <li>Quahutlalpan Tzacualco</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Tenochtitlán</li> <li>San Sebastián Santa Ana</li> <li>San Pablo San Juan</li> <li>Santa Maria Ateponcingo</li> <li>• Mixcoac</li> <li>Santo Domingo Ateposco</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Tlatelolco</li> <li>San Pablo Santiago Reis Calpuchinco</li> <li>Santa Ana San Juan</li> <li>Tepantititla</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Culhuacán</li> <li>Ayahualolco</li> <li>San Bartolome Xallatenco</li> <li>San Francisco Atempan</li> <li>San Juan Bautista Ollopan</li> <li>San Pedro Cacapan</li> <li>Santa Ana Caltenco Tecpan</li> <li>Santa Ana Tlacuilocan</li> <li>Santa Ana Tlacuilocan</li> <li>Santa Ana Zapotla</li> <li>Santa Ana Zapotla</li> <li>Santa Maria Asuncion Aticpac</li> <li>Santa Maria Asuncion Atotolco</li> <li>Santa Maria Asuncion</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Tianquizcolco Santa Maria Asuncion Tzaqualco</li> <li>Santa Maria Magdalena Cihuatecpán</li> <li>Santa Maria Magdalena Tezcacoac</li> <li>Santa Maria Nativitas Tomatla</li> <li>Santa Maria Xallah Santisimo Acatlapan</li> <li>Tlamehica Transfiguración Tlatatenco</li> <li>Tres Reyes Coatlan</li> </ul>
--	---	---	---	---	---

Fuente: Gibson, *Los Aztecas*, Ricard, Ob. Cit. Dibujo: A. Dionicio C.

# OAXACA Y TLAXCALA



## Simbología

● Pueblos Citados

Conventos: A Agustinos  
D Dominicos  
F Franciscanos  
J Jesuitas

— Limites actuales de los estados de Oaxaca y Tlaxcala

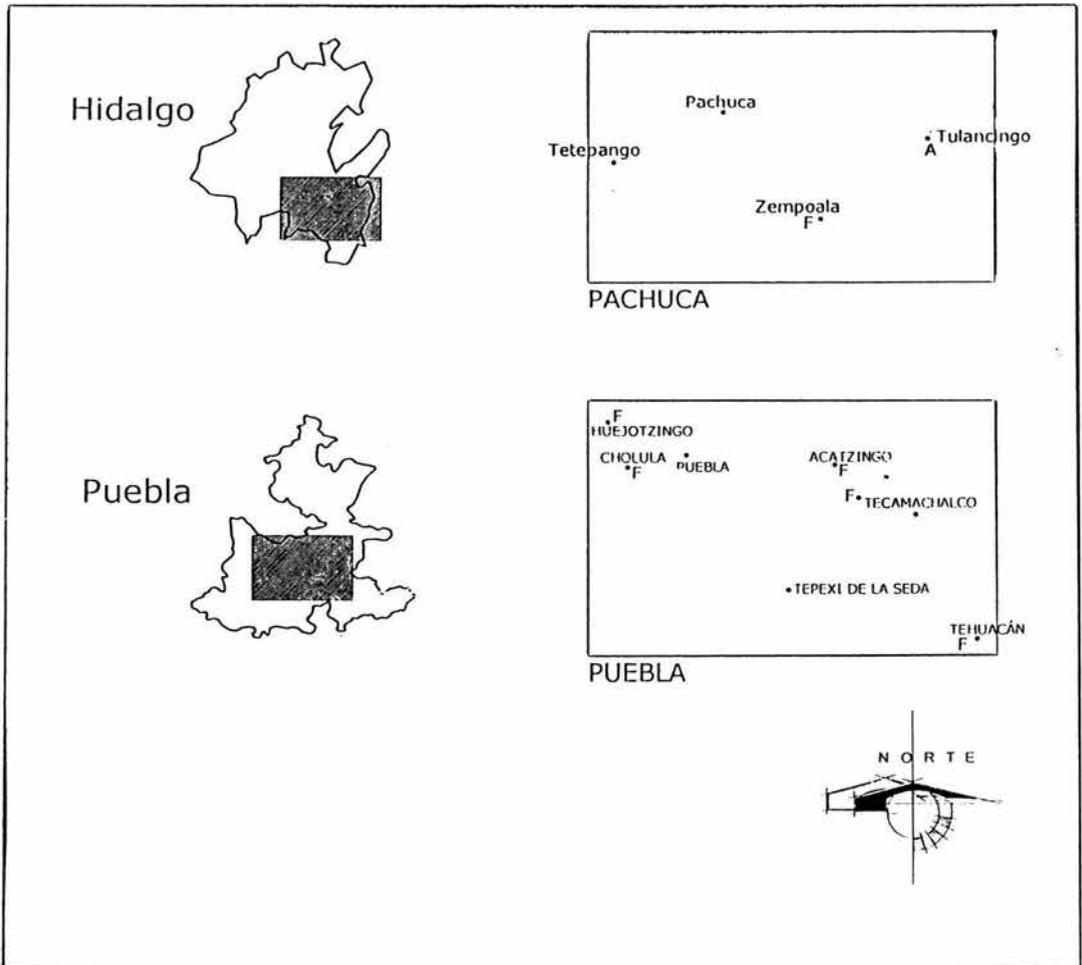
Pueblos y Barrios de Tlaxcala y Ocotelulco

• Ocotelulco  
Santa Acolco  
Sta. Bárbara Tamaxolco,  
Maxotlán  
Sta. Agueda Mixtetelco  
San Damián  
San Bartolomé Tenango  
San Andrés Algotitlán

• Tlaxcala  
San Andrés Tochpan  
Mimihuapan  
San Salvador Tzompazinco

Fuente: Gerhard, Ob. Cit., Ricard, Ob. Cit. Dibujo: A. Dionicio C.

# PACHUCA Y PUEBLA



## Simbología

● Pueblos Citados

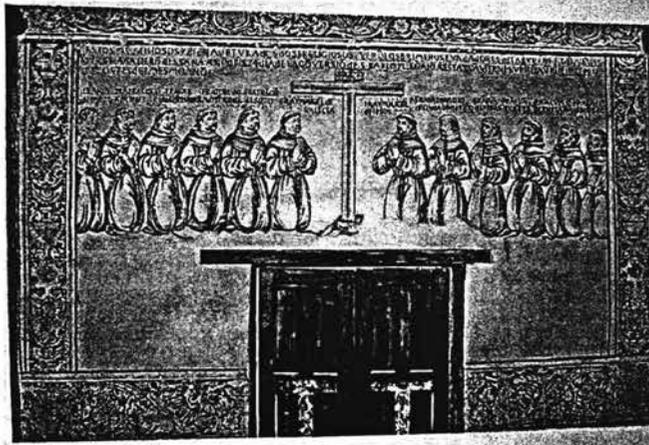
— Límites actuales de los estados de Hidalgo y Puebla

Conventos: A Agustinos  
D Dominicos  
F Franciscanos  
J Jesuitas

Fuente: Gerhard, *Ob. Cit.*, Ricard, *Ob. Cit.* Dibujo: A. Dionicio C.

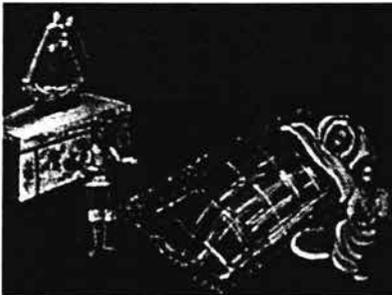
### Anexo 3.

#### Los actores de la evangelización.

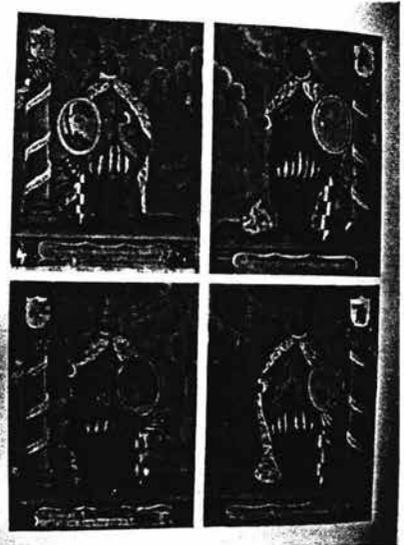


Retrato de "los doce franciscanos" en el Convento de Huejotzingo, Puebla, anónimo, siglo XVI.

En estas pinturas se aprecia a la nobleza indígena tlaxcalteca de los pueblos de Tizatlán, Ocotelulco, Quiahuitlán y Tepeticpac, anónimo, siglo XVIII.



Cuadro cotidiano descrito en los testamentos; Una moribunda invoca a la virgen por medio de su imagen, anónimo siglo XVIII.



Fuente: Tovar, Rafael (presentador), *Los pinceles de la Historia. El origen del reino de la Nueva España 1680-1750*. México. Museo Nacional de Arte-Universidad Nacional Autónoma de México, 1999.

**Imágenes de bulto.**



San Juan Evangelista.  
Siglo XVI.



San Antonio de Padua.  
Siglo XVI.



Cristo atado a la columna.  
Siglo XVII.



San Francisco de Asís.  
Siglo XVIII.

Pequeñas esculturas para uso doméstico que se conservan en el Museo Nacional del Virreinato en el exconvento jesuita de Tepotzotlán, Estado de México.

Fuente: Maquívar, María del Consuelo, *El imaginero novohispano y su obra. Las esculturas de Tepotzotlán*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1995.

### Iconografía de figuras religiosas.



Cristo en la Cruz.  
Siglo XVIII (a).



Arcángel Miguel.  
Siglo XVII (a).



Virgen María.  
Siglo XVI (a).



“El Cristo niño de la espina”  
Diego Domínguez Sanabria, c.1720 (b)

Las imágenes sangrientas y guerreras de Cristo crucificado y el arcángel Miguel contrastan con las figuras misericordiosas de la virgen María y Jesús niño. Los indígenas novohispanos encontraron elementos muy atractivos en la variedad de figuras religiosas cristianas para hacerlas suyas.

Fuente: (a) Maquívar, *Ob. Cit.*, (b) Cuadriello, Jaime, *Catálogo comentado del acervo del Museo Nacional de Arte*, México, Museo Nacional de Arte-Universidad Nacional Autónoma de México, 1999.

Santidad cristiana.



San Sebastián



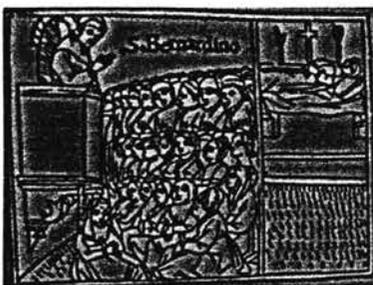
Santa Bárbara



San Jorge



San Luis



San Bernardino



Santo Domingo y san Francisco.

En los presentes cuadros podemos observar distintos valores de santidad, arriba santos mártires, en el centro beligerantes defensores del cristianismo, abajo religiosos predicadores.

Fuente: Vorágine, *Ob. Cit.*

Virgen María.



“La aparición de la virgen de Guadalupe a Juan Diego”, anónimo, Siglo XVII.



“La aparición de la virgen de Ocotlán a Juan Diego”, Antonio de Santander, c. 1670.

No sólo la representación de las apariciones de la virgen en sus múltiples advocaciones son similares, también las leyendas alrededor de ellas siguen un patrón muy parecido

Fuente: Tovar, *Ob. Cit.*

#### Anexo 4. Número de figuras religiosas.

En el presente cuadro se aprecian en la primera columna las imágenes religiosas mencionadas en los testamentos revisados para esta tesis, en segundo término se señalan los nombres de las personas y la forma en que se relacionan con ellas. En las últimas dos columnas se indica el lugar y la fecha de donde provienen los documentos.

Figura religiosa	Nombre de la persona y relación	Pueblo o parroquia	Año
Nuestra Señora, Virgen María.	Ignacio Antonio Carrillo, deja tierras sembradas de maíz para la virgen.	San Juan Bautista, Metepec (Estado de México).	1568
	Juana Francisca, hereda dos imágenes a sus hijas.	Barrio de San Sebastián, ciudad de México.	1576
	Pablo Quechol, describe una imagen que se encuentra junto a unas tierras.	Barrio de Santa María Tezcoacan, San Juan Evangelista, Culhuacán.	1580
	Declaración jurada de tierras en donde varios personajes mencionan que montarán una imagen de la virgen, patrona de su pueblo, como límite de su propiedad.	Jesús María Tlalxalpa, Coyoacán.	1582 o 1682
	Don Gabriel Guzmán, hereda 4 joyas de oro con la imagen de la virgen que tenían además cascabeles incrustados.	Yanguitlán, Oaxaca.	1591
	Diego Quauhtli, deja un carnero para la virgen.	Santa Bárbara, Maxoxotlan, Tlaxcala.	1592
	Toribio Moisés, hereda dos tomines a un templo dedicado a la virgen.	Santo Domingo, Mixcoac.	1597
	Doña Ana de Santa Bárbara, pide que de cien misas que encarga por su ánima, se digan cinco en nombre de la virgen.	Santo Domingo, Tepexi de la Seda, Tahuacán Puebla.	1621
	Doña Petronila de Turcio, manda que se venda maíz para comprar dos pesos de velas, para que ardan delante de la virgen.	Barrio Panoaya Atenco, Amecameca (Estado de México).	1625
	Martín Cerón, dice que posee dos hechuras de lienzo y una más plasmada en lámina.	TepetENCHI, Xochimilco.	1650
	Martina Luisa, deja un lienzo para que sea llevado a "Nuestra Amada Madre", probablemente a un templo dedicado a la virgen.	Barrio TepetENCHI, Azcatitla, Xochimilco.	1653
	Don Juan Montesinos, pide que defiendan y limpien las tierras que le corresponden a la virgen.	Santa María Asunción Tepetipa, San Andrés Calpan, Puebla.	1680
	Juana Martina, deja una tierra a su hijo de nombre Mateo para que suplique por su alma ante la virgen.	Barrio Tecpan de Caltonco Nепantla, Santiago Tulyehualco Xochimilco.	1693

	Francisco Gutiérrez, deja cuatro reales a la virgen "Santa María".	Santa Bárbara Ocotelulco, Tlaxcala.	1598
	Gaspar Tochquimile, manda a llevarle a "Santa María" cuatro reales, seguramente a su templo.	Santa Bárbara, Maxoxotlán, Tlaxcala.	Siglo XVI (finales)
	María Atempoxochitli, pide sea enterrada en a los pies del altar de la virgen con un "trapo viejo".	Santa Bárbara Maxoxotlán, Tlaxcala	Siglo XVI (finales)
Nuestra Señora de la Asunción.	Pascuala María Xiuhcoscatl, tiene una imagen dentro de una casa que hereda a su nieta.	San Juan Papalotlan, Cholula.	1667
Señora de la Santísima Purificación.	Doña María Francisca de la Cruz, menciona que una tierra es de la virgen. Pide además que se den cinco pesos para la misa de la virgen que han de salir del raspado de sus magueyes como lo acostumbraba su padre y para que se compren rosas y velas cada 2 de febrero.	San Felipe Mexicapan, San Miguel, Texcoco.	1672
Virgen de la Limpia Concepción.	Francisca María, pide ser enterrada al pie de la imagen de la virgen en un templo.	Amelco, barrio de la Concepción, Coyoacán.	1540
	Don Francisco Sánchez, manda a decir misas en nombre de la virgen.	Santa María Asunción, Tecamachalco, Puebla.	1548
	Francisca, deja de ofrenda un peso al templo en donde se encuentra una imagen de la virgen, e indica que ha guardado "para Dios" un peso y siete tomines, que serán entregados a la iglesia.	No especifica. (Santa María de la Concepción Acayac)	1597
	Don Miguel de Rojas, hereda una imagen a su hija Ana para que continúe rindiéndole culto.	Barrio San Jerónimo, Santa María Magdalena Tepetlaoztoc (Estado de México).	1680
	Don Mateo de los santos, deja a su hija llamada Micela una hechura de la virgen con sus mantos, uno de lana azul y otro de damasco blanco y una corona de plata.	Ciudad de Tlaxcala.	1692
	Don Juan Montesinos, Altar.- pide ser enterrado delante de la virgen, dentro del templo de San Francisco. También tiene una imagen de bulto de media vara en un oratorio junto a un Santo Cristo y una Señora de Agosto de bulto de una cuarta "con todo y peana".	Santa María Asunción Tepetipa, San Andrés Calpan, Puebla.	1680
	Nicolasa Ursula, deja una tierra que heredó de su padre a su nieto Juan, que aún no está confirmado para que le "sirva a la virgen junto con su corte de santos".	Santa María de la Asunción, Amecameca (Estado de México).	1694

	Sebastiana Francisca Tecuacuicuc, Imagen.- posee en sus casas una imagen y una estampa junto con numerosas imágenes más de santos, vírgenes y Cristos.	“Calpule” del barrio de san Miguel, Cholula, Puebla.	1699
Señora de los Dolores.	Doña Ana Tabales, posee una imagen en casa que hereda junto con otras más a sus descendientes.	Barrio Tlamilolpan, San Juan Atlangatepec, Tlaxcala.	1551
	Ignacio Antonio Carrillo, le deja a la virgen tierras sembradas de maíz.	San Juan Bautista, Metepec (Estado de México).	1568
Señora de la Soledad	Don Juan Francisco, hereda tierras a la virgen.	Camino Real Ychinoco, San Cristóbal Ecatepec (Estado de México).	1554
	Ignacio Antonio Carrillo, deja tierras para la virgen.	San Juan Bautista, Metepec (Estado de México).	1568
	Sebastiana Francisca Tecuacuicuc, posee en sus dos casas una imagen de la virgen junto con numerosas figuras más de vírgenes, santos y cristos.	“Calpule” del barrio de san Miguel, Cholula, Puebla.	1699
Señora de la Candelaria.	Ignacio Antonio Carrillo, deja tierras para la virgen.	San Juan Bautista, Metepec (Estado de México).	1568
	Toribio Moisés, ofrece dos tomines para que doblen las campanas del templo dedicado a la virgen.	Santo Domingo, Mixcoac.	1597
Señora del Rosario.	Ana María, es propietaria de un lienzo de la virgen que hereda a su hijo junto con dos lienzos más y unas cardas.	Barrio Santa Ana Apahuazcan, Santiago Tlatelolco.	1600
	Doña Ana María, pide doce misas en el altar de la virgen en el templo de su pueblo.	San Bartolomé Huey Pochtlan, Tepotztlán, (Estado de México).	1674
	Don Miguel de Rojas, deja tierras sembradas con magueyes para que el dinero procedente de su raspado sea entregado para el culto a la virgen.	Barrio San Jerónimo, Santa María Magdalena Tepetlaoztoc (Estado de México).	1680
	Don Juan Montesinos, posee un lienzo de la virgen de vara y media de tamaño junto con otras imágenes resguardadas en su oratorio.	Santa María Asunción Tepetipa, San Andrés Calpan, Puebla.	1680
	Juan Mateo, destina dos reales para comprar las candelas de la virgen.	Barrio de San Pedro Contla, Coyoacán.	1699
Santa María Magdalena.	Don Miguel de Rojas, pide ser enterrado en un templo dedicado a la virgen con una misa. la hechura de la misma virgen la deja a su hija Magdalena.	Barrio San Jerónimo, Santa María Magdalena Tepetlaoztoc (Estado de México).	1680

Señora Verónica	Juana de los Ángeles, posee un oratorio que hereda a sus hijos para que sirvan a una imagen de la Verónica junto a un Niño Jesús.	Barrio San Juan Huehuecalco, ciudad de México.	1693
Señora de Guadalupe.	Don Francisco Verdugo, deja cuatro pesos para realizar misas en el santuario de la virgen .	San Juan Teotihuacan, (Estado de México).	1563
	Ana María, tiene un lienzo de la virgen que hereda a su hijo, junto con dos lienzos más y unas cardas, hereda otro lienzo más de la misma advocación para su yerno.	Barrio Santa Ana Apahuazcan, Santiago Tlatelolco.	1600
	Don Mateo Juárez de Gante, indica a su hijo de nombre Juan Mateo le sirva a la hechura de la virgen de tres varas de tamaño colocada en una mesa especial junto con otra imagen.	Barrio de San Jerónimo Izquitlan, San Cristóbal Ecatepec (Estado de México).	1634
	Juana de los Ángeles, hereda una imagen de la virgen a su hija además de a San Juan.	Barrio San Juan Huehuecalco, ciudad de México.	1693
	Don Mateo de los santos, deja a su hija llamada Antonia María y al el esposo de ésta un lienzo grande de la virgen junto a una casa de varios aposentos.	Ciudad de Tlaxcala.	1692
	Sebastiana Francisca Tecuacuicuc, posee en sus casas al menos tres imágenes de la virgen junto con numerosas imágenes más de santos, vírgenes y cristos.	“Calpule” del barrio de san Miguel, Cholula, Puebla.	1699
	Nicolasa Úrsula, hereda una tierra que recibió de su padre a su nieto para que sirva al culto de la virgen y demás santos.	Santa María de la Asunción, Amecameca (Estado de México).	1694
Señora de los Remedios.	Don Mateo Juárez de Gante, manda a su hijo llamado Juan Mateo sirva a la hechura de la virgen de dos varas de tamaño pintada en un lienzo de Castilla.	Barrio de San Jerónimo Izquitlan, San Cristóbal Ecatepec (Estado de México).	1634
	Don Juan Montesinos, tiene un lienzo de la virgen de una vara, junto con otras imágenes en un oratorio. Pide que no sean movidas de ahí.	Santa María Asunción Tepetipa, San Andrés Calpan, Puebla.	1680
	Sebastiana Francisca Tecuacuicuc, posee en sus casas dos imágenes junto con numerosas imágenes más de santos, vírgenes y cristos.	“Calpule” del barrio de san Miguel, Cholula, Puebla.	1699

Santa Catarina.	Juan de la Cruz, menciona que él fue quien dio la tierra que le corresponde a la santa. Pide a su esposa que ofrezca una “toca” y unas andas a la santa de dos varas de alto. Informa que él, Juan Melchor y Agustín pagaron cada uno quince pesos para los gastos para llevar la imagen de la santa a su barrio.	Barrio de Santa Catarina Xochitlan, San Agustín de Atotonilco el Grande, Tulancingo, (Estado de Hidalgo).	1685
	Sebastiana Francisca Tecuacuicuc, guarda en una de sus dos casas una imagen de la santa junto con otras imágenes más de santos, vírgenes y cristos.	“Calpule” del barrio de san Miguel, Cholula, Puebla.	1699
San José.	Martín Cerón, es poseedor de un lienzo de San José.	Tepetenchi, Xochimilco.	1650
	Nicolasa Úrsula, deja una tierra que heredó de su padre a su nieto para que sirva al santo, como corte de la virgen de la Concepción.	Santa María de la Asunción, Amecameca (Estado de México).	1694
	Sebastiana Francisca Tecuacuicuc, posee en una de sus casas una imagen de santo junto con numerosas imágenes más de santos, vírgenes y Cristos.	“Calpule” del barrio de san Miguel, Cholula, Puebla.	1699
San Francisco.	Doña Ana Tabales, pide ser amortajada con el hábito del santo, además tiene una imagen en casa.	Barrio Tlamilolpan, San Juan Atlangatepec, Tlaxcala.	1551
	Don Francisco Verdugo, pide ser amortajado con el hábito del santo.	Tenanitla, Coyoacán.	1560
	Ignacio Carrillo, pide ser amortajado con el hábito del santo.	San Juan Bautista, Metepec (Estado de México).	1568
	Doña María de Guzmán, pide ser amortajado con el hábito del santo.	Olac Hueican, Xochimilco.	1582
	Don Pedro de San Francisco Tlaquixtecatl, pide ser amortajado con el hábito y enterrado en el templo dedicado al mismo santo, deja diez pesos para ello.	San Francisco Tlaquixtecatl.	1586
	Don Francisco Jiménez, destina bienes para que sea celebrado el santo en su día y también San Diego y San Mateo.	San Francisco Temascalapan –Edomex.	1598
	Doña Ana de Santa Bárbara, ordena que de las cien misas que encarga por su ánima se digan cinco en honor del santo, además de a otras figuras religiosas.	Santo Domingo, Tepexi de la Seda, Tahuacán Puebla.	1621
	María Verónica, pide sea enterrada con el cordón del padre San Francisco.	Barrio de Santiago Mitepeque, Santa María de Asunción, Toluca.	1621

	Martín Cerón, pide ser enterrado en la capilla del santo en el templo de San Bernardino con el hábito de san Francisco.	Tepetenchi, Xochimilco.	1650
	Pascuala María Xiuhcoscatl, pide sea enterrada en el templo del santo, además de heredar una imagen a su nieta.	San Juan Papalotlan, Cholula.	1667
	Doña María Xacoba, hereda un pedazo de tierra a Juan Bartolomé “que es pobre”, para que le sirva al santo y mande a decir una misa por su alma. Deja además un metate y una jícara para que sus hijos sirvan al santo.	San Bartolomé Actopan, Teotihuacan (Estado de México).	1673
	Lucas de la Cruz, pide ser enterrado con el hábito y amarrado con el cordón del santo.	Barrio San Pablo Tepemaxalco Calimaya (Estado de México).	1695
	Nicolasa Úrsula, deja una tierra que heredó de su padre a su nieto para que sirva al santo como corte de la virgen de la Concepción, junto con otros los santos.	Santa María de la Asunción, Amecameca pide ser amortajado con el hábito del santo.	1694
	Sebastiana Francisca Tecuacuicuc, posee en una de sus casas una imagen del santo junto con otras imágenes más.	“Calpule” del barrio de san Miguel, Cholula, Puebla.	1699
San Diego.	Tomas Mateo, deja flores y velas para el santo, también encarga tañer las campanas en las iglesias de San Mateo y San Francisco.	Barrio de San Francisco, San Mateo Atenco (Estado de México).	1547
	Anónimo, pide una misa ante el santo.	No se sab (Ocotelulco Tlaxcala)	1551
	Don Juan Fernández, ordena ser enterrado en la capilla de San Diego en el monasterio de San Francisco.	Quiahuitzlan, Tlaxcala.	1609
	Don Francisco Jiménez, deja tierras para la fiesta del santo.	San Francisco Temascalapan (Estado de México).	1598
	María Verónica, pide ser enterrada dentro de un templo bajo el altar del santo, que es el mismo lugar donde están enterrados sus padres. Pide asimismo entregar medio real a cada una de las ermitas de San Juan Evangelista, San Miguel, Santa Clara, Santa María Nativitas y Santiago Mitepeque para que doblen las campanas.	Barrio de Santiago Mitepeque, Santa María de Asunción, Toluca.	1621
	Martín Cerón, ordena ser enterrado en la capilla del santo en el templo de San Bernardino. También le deja unas casas y tierras que están resguardadas por su hijo y nuera, que si ellos murieran pide que las personas que las adquieran sean buenos cristianos y cuiden también del santo.	Tepetenchi, Xochimilco.	1650

	Martina Luisa, deja una imagen del santo al "tlatoani" don Cristóbal de Santa Ana por que no tuvo hijos, junto con tierras con magueyes y un árbol de capulín para que los cuide y le compre velas cuando se celebre alguna fiesta del santo y de santa Ana.	Barrio Tepetenchi Azcatitla, Xochimilco.	1653
	Juan Mateo, deja "dos albores de camo" al santo para que le compren candelas.	Barrio de San Pedro Contla, Coyoacán.	1699
	Don Mateo de los santos, hereda una tierra con magueyes en San Francico Mitepec, donde nació y que le dejó su padre, a sus hijas Isabel Antonia y Josepha María y al santo.	Ciudad de Tlaxcala.	1692
	Sebastiana Francisca Tecuacuicuc, posee en sus casas una imagen del santo junto con otras imágenes más de santos, vírgenes y cristos.	"Calpule" del barrio de san Miguel, Cholula, Puebla.	1699
San Agustín	Doña Ana de Santa Bárbara, pide que de las cien misas que encarga por su ánima se digan cinco en honor del santo, junto con otras figuras religiosas.	Santo Domingo, Tepexi de la Seda, Tahuacán Puebla.	1621
San Mateo.	Don Francisco Jiménez, deja tierras para la fiesta del santo junto con a otros más como San Francisco, San Diego y San Bartolomé.	San Francisco Temascalapan (Estado de México).	1598
Santa Bárbara	Agustín Aiaquica, quiere ser enterrado en el templo de la santa, además posee un lienzo con una imagen, pero es poco clara si representa a la santa.	Santa Bárbara, Maxoxotlan, Tlaxcala.	1572
	Diego Quauhtli, manda ser enterrado en el templo dedicado a la santa y deja un peso para que su imagen se alumbré.	Santa Bárbara, Maxoxotlan, Tlaxcala.	1592
	Feliciano Xochipane, requiere ser enterrado en el templo de la santa con una tilma vieja.	Santa Bárbara, Maxoxotlan, Tlaxcala.	1592
	Apolonia Siguatoc, solicita ser enterrada en el templo.	Santa Bárbara, Maxoxotlan, Tlaxcala.	1592
	Polonia Tzilotl, pide ser enterrada en el templo.	No especifica (Ocotelulco Tlaxcala)	1597
	Francisco Gutiérrez, pide ser enterrado en el templo dedicado a la santa.	Santa Bárbara Ocotelulco, Tlaxcala.	1598
	Gaspar Tochquimile, ordena ser enterrado en el templo, deja dos reales.	Santa Bárbara (Maxoxotlán, Tlaxcala)	Siglo XVI (finales)
	María Atempoxochitli, manda a "entregar" a la santa dos tomines, de la misma manera que a Santiago, San Miguel, San Gabriel y Santa Elena, sólo a Santa Águeda destina un real.	Santa Bárbara Maxoxotlán, Tlaxcala	Siglo XVI (finales)

Santa Elena.	María Atempoxochitli, manda a “entregar” dejar a la santa dos tomines.	Santa Bárbara Maxoxotlán, Tlaxcala	Siglo XVI (finales)
Santa Águeda	María Atempoxochitli, manda a “entregar” a la santa un real.	Santa Bárbara Maxoxotlán, Tlaxcala	Siglo XVI (finales)
Santa Ana.	Juana de Santa Ana, le deja un peso de limosna.	Santa Ana Huizila, barrio de Santiago, ciudad de México.	1576
	Doña Ana de Santa Bárbara, pide que de las cien misas que encarga por su ánima se digan cinco en honor de la santa, junto con otras figuras religiosas.	Santo Domingo, Tepexi de la Seda, Tahuacán Puebla.	1621
	Pascual Hernández, pide sea enterrado en el templo dedicado a la santa.	Santa Ana, Acolco, Ocotelulco Tlaxcala.	1629
Santa Clara.	Don Juan Bernardino, ordena que de las tierras que posee detrás de la iglesia de Santa Clara saquen dinero para su festividad, específicamente veinte pesos y dos cargas de maíz, como lo ha acostumbrado.	Barrio de San Francisco, Cempoala, (Estado de Hidalgo).	1610
Santa Isabel.	Cecilia Quauene, manda ser enterrada en el templo de la santa.	Santa Isabel Tetlatlaucan, Ocoteluco Tlaxcala.	1586
	Diego Quauhtli, deja un carnero para la santa.	Santa Bárbara, Maxoxotlan, Tlaxcala.	1592
Santa Polonia.	Don Alonso de la Cruz, ordena se digan misas por su alma los días de la santa.	San Felipe y Santiago Apóstoles, Azcapotzalco.	1590
Santa Catalina de Sena.	Doña Ana de Santa Bárbara, pide que de las cien misas que encarga por su ánima se digan cinco en honor de la santa, junto con otras figuras religiosas.	Santo Domingo, Tepexi de la Seda, Tahuacán Puebla.	1621
Santa Juana.	Doña Ana de Santa Bárbara, ordena que de las cien misas que encarga por su ánima se digan cinco en honor de santa, junto con otras figuras religiosas.	Santo Domingo, Tepexi de la Seda, Tahuacán Puebla.	1621
Arcángel Miguel.	Doña Ana Tabales, posee una imagen en casa.	Barrio Tlamililolpan, San Juan Atlangatepec, Tlaxcala.	1551
	Doña Ana de Santa Bárbara, pide que de las cien misas que encarga por su ánima se digan cinco en honor del santo, junto con otras figuras religiosas.	Santo Domingo, Tepexi de la Seda, Tahuacán Puebla.	1621
	Doña Petronila de Turcio, manda que se venda maíz para comprar dos pesos de velas para que ardan delante del santo.	Barrio Panoaya Atenco, Amecameca (Estado de México).	1625
	Pascuala María Xiuhcosatl, tiene una imagen dentro de una casa que hereda a su nieta.	San Juan Papalotlan, Cholula.	1667

	Don Juan Miguel, deja unas tierras para servir al arcángel.	Barrio de San Juan Bautista Tezontla. Texcoco, (Estado de México).	1689
	María Atempoxochitli, destina al santo dos tomines, de la misma manera que otros santos.	Santa Bárbara Maxoxotlán, Tlaxcala	Siglo XVI (finales)
	Don Mateo de los santos, pide a sus nietos de nombres Lorenzo, Antonio y Tomás, sirvan al santo y “que lo tengan”	Ciudad de Tlaxcala.	1692
	Sebastiana Francisca Tecuacuicuc, posee en una casa una imagen junto con otras imágenes más.	“Calpule” del barrio de san Miguel, Cholula, Puebla.	1699
Arcángel Gabriel.	Doña Ana de Santa Bárbara, pide que de las cien misas que encarga por su ánima se digan cinco en honor del santo, junto con otras figuras religiosas.	Santo Domingo, Tepexi de la Seda, Tahuacán Puebla.	1621
	Don Juan Montesinos, guarda una imagen de bulto del santo junto con otras imágenes en un oratorio. Pide que se quede donde está.	Santa María Asunción Tepetipa, San Andrés Calpan, Puebla.	1680
	María Atempoxochitli, manda ir a dejar a San Gabriel dos tomines, cómo a otros santos más.	Santa Bárbara Maxoxotlán, Tlaxcala	Siglo XVI (finales)
San Antonio.	Doña Ana Tabales, resguarda una imagen en casa.	Barrio Tlamililolpan, San Juan Atlangatepec, Tlaxcala.	1551
	Ignacio Carrillo, ordena ser enterrado en el templo dedicado al santo.	San Juan Bautista, Metepec (Estado de México).	1568
	Don Juan Montesinos, tiene un lienzo del santo de una vara junto con otras imágenes en un oratorio. Pide que se queden donde están.	Santa María Asunción Tepetipa, San Andrés Calpan, Puebla.	1680
	Juan Nicolás, hereda a su hijo llamado Juan Antonio una casa grande y el oratorio que “queda separado a los santos San Antonio”, a quién ha de servir el heredero.	Barrio de los Reyes Tetlamaco, Coyoacán.	1698
	Nicolasa Úrsula, deja una tierra que heredó de su padre a su nieto para que sirva al santo como corte de la virgen de la Concepción.	Santa María de la Asunción, Amecameca (Estado de México).	1694
	Sebastiana Francisca Tecuacuicuc, posee en sus casas una imagen de santo junto con numerosas imágenes más.	“Calpule” del barrio de san Miguel, Cholula, Puebla.	1699
San Jacinto.	María Cecilia, ordena ser enterrada en el tempo del santo.	Barrio de Tenanitla, Coyoacán.	1560
	Doña Ana de Santa Bárbara, pide que de las cien misas que encarga por su ánima se digan cinco en honor de la santa.	Santo Domingo, Tepexi de la Seda, Tahuacán Puebla.	1621

San Bernardino.	Ana Tiacapan, ordena ser enterrada en el templo del santo.	Tlalnepantla, - Xochimilco.	1566
	Doña Ana de Guzmán, pide ser enterrada en el templo del santo.	Tepetenchi, Tlatchtonco, Xochimilco.	1577
	Doña María de Guzmán, manda ser enterrada en el templo dedicado al santo.	Olac Hueican, Xochimilco.	1582
	Martina Luisa, pide ser enterrada en la iglesia grande de San Bernardino.	Barrio Tepetenchi Azcatitla, Xochimilco.	1653
Santiago.	Ignacio Antonio Carrillo, deja tierras para el santo y para su hija Marta Micaela.	San Juan Bautista, Metepec –Edomex.	1568
	Juana de Santa Ana, solicita ser enterrada en un templo dedicado al santo.	Santa Ana Huizila, barrio de Santiago, ciudad de México.	1576
	Doña María Salomé, es poseedora de un lienzo que pide se venda, a pesar de que luego pide que se guarde.	Tzacualco, Cuauhtitlán (Estado de México).	1589
	Doña Ana de Santa Bárbara, ordena que de las cien misas que encarga por su ánima, cinco se digan en honor del santo, junto con otras figuras religiosas.	Santo Domingo, Tepexi de la Seda, Tehuacán Puebla.	1621
	Doña María Xacoba, manada que de una tierra que deja a su heredero, se compre una libra de cera para el santo.	San Bartolomé Actopan, Teotihuacan (Estado de México).	1673
	María Atempoxochitli, ordena ir a dejar al santo dos tomines, como a otras figuras más.	Santa Bárbara Maxoxotlán, Tlaxcala	Siglo XVI (finales)
	Nicolaza Úrsula, pide ser enterrada bajo “su abogado” el santo en la iglesia de Santa María.	Santa María de la Asunción, Amecameca (Estado de México).	1694
	Sebastiana Francisca Tecuacuicuc, posee en sus casas una imagen del santo junto con otras imágenes más.	“Calpule” del barrio de san Miguel, Cholula, Puebla.	1699
San Juan Bautista.	Ignacio Carrillo, le deja tierras sembradas de Magueyes.	San Juan Bautista Metepec (Estado de México).	1568
	Luis de Tapia, pide ser enterrado en templo dedicado al santo, deja cuatro reales para ello.	Barrio de San Sebastián Homaxac, Huehualco, Coyoacán.	1607
	Juana Agustina, pide ser enterrado a los pies del santo. Asimismo manda que la hechura y lienzo del Santiago se conserve en el templo porque es de él y no del pueblo, encarga a su hija que siempre procure su adorno.	Barrio de San Juan Huitznahuac, Santiago Tlatelolco.	1609
	Don Mateo Juárez de Gante, deja unas tierras en mayorazgo en Tepatongo en arriendo para hacer la casa del santo que está dentro de la casa de Santa María Magdalena.	Barrio de San Jerónimo Izquitlan, San Cristóbal Ecatepec (Estado de México).	1634

	Pascuala María Xiuhcoscatl, tiene una imagen dentro de una casa que hereda a su nieta.	San Juan Papalotlan, Cholula.	1667
	Don Juan Miguel, pide sea enterrado a los pies de su "padre" el santo, no ofrece limosna pues dice que ha sido pobre toda su vida.	Barrio de San Juan Bautista Tezontla. Texcoco, (Estado de México).	1689
San Pedro.	Miguel Aguirre Hernández, ordena sea enterrado en el altar mayor del santo.	San Pedro Ozumba, Tehuacan, Puebla.	1597
	Ignacio Carrillo, deja tierras sembradas de Magueyes para el santo.	San Juan Bautista Metepec (Estado de México).	1568
	Doña Ana de Santa Bárbara, pide que de las cien misas que encarga por su ánima se digan cinco en honor del apóstol, junto con otras figuras religiosas.	Santo Domingo, Tepexi de la Seda, Tahuacán Puebla.	1621
	Sebastiana Francisca Tecuacuicuc, manda ser enterrada en la parroquia del santo, deja tres pesos de limosna para pagarlo.	"Calpule" del barrio de san Miguel, Cholula, Puebla.	1699
San Pablo.	Doña Ana de Santa Bárbara, No especifica.- pide que de las cien misas que encarga por su ánima se digan en honor del apóstol, junto con otras figuras religiosas.	Santo Domingo, Tepexi de la Seda, Tahuacán Puebla.	1621
San Juan Evangelista.	Antonio de San Francisco, ordena ser enterrado en el templo principal del pueblo que está dedicado al apóstol.	San Francisco Tlaxtepecpan, San Juan Evangelista Culhuacán.	1580
	Juana Martina, ordena ser enterrada en el templo principal del pueblo que está dedicado al apóstol.	San Juan Evangelista Culhuacán.	1587
	Doña Ana de Santa Bárbara, pide que de las cien misas que encarga por su ánima se digan cinco en honor del santo, junto con otras figuras religiosas.	Santo Domingo, Tepexi de la Seda, Tahuacán Puebla.	1621
	Juana de los Ángeles, hereda una imagen de santo junto con una de la Verónica a su hija.	Barrio San Juan Huehucalco, ciudad de México.	1693
	Nicolasa Úrsula, deja una tierra que heredó de su padre a su nieto para que sirva a San "Juan Niño" como corte de la virgen de la Concepción, junto con otros santos y vírgenes.	Santa María de la Asunción, Amecameca (Estado de México).	1694
Santo Tomás.	Inocencio Quetzal, pide ser enterrado en el templo del santo.	Ocotelulco, Tlaxcala.	1596
	Gaspar Acotemos, pide ser enterrado en el templo del santo.	Ocotelulco, Tlaxcala.	1596
	Toribio Moisés, deja dos tomines para que doblen campanas en el templo dedicado al santo.	Santo Domingo, Mixcoac.	1597

San Lázaro.	Sebastiana Francisca Tecuacuicuc, posee en sus casas una imagen del santo junto con otras imágenes más.	“Calpule” del barrio de san Miguel, Cholula, Puebla.	1699
San Raimundo.	Doña Ana de Santa Bárbara, pide que de las cien misas que encarga por su ánima se digan cinco en honor del santo, junto con otras figuras religiosas.	Santo Domingo, Tepexi de la Seda, Tahuacán Puebla.	1621
San Gregorio.	Doña Ana de Santa Bárbara, ordena que de las cien misas que encarga por su ánima se digan cinco en honor del santo, junto con otras figuras religiosas.	Santo Domingo, Tepexi de la Seda, Tahuacán Puebla.	1621
San Rafael.	Don Juan Montesinos, tiene un lienzo del santo de una vara junto con otras imágenes en un oratorio. Pide que se queden donde están.	Santa María Asunción Tepetipa, San Andrés Calpan, Puebla.	1680
San Jerónimo.	Pascuala María Xiuhcoscatl, es poseedor de una imagen dentro de una casa que hereda a su nieta.	San Juan Papalotlan, Cholula.	1667
	Sebastiana Francisca Tecuacuicuc, posee en sus casas dos imágenes junto con otras imágenes más de santos, vírgenes y Cristos.	“Calpule” del barrio de san Miguel, Cholula, Puebla.	1699
San Vicente Ferrer.	Doña Ana de Santa Bárbara, pide que de las cien misas que encarga por su ánima se digan cinco en honor del santo, junto con otras figuras religiosas.	Santo Domingo, Tepexi de la Seda, Tahuacán Puebla.	1621
Señor Buenaventura.	Doña María Salomé, pide ser enterrado en el templo del santo.	Tzacualco, Cuahtitlán (Estado de México).	1589
Santo Domingo.	Don Gabriel Guzmán, pide ser enterrado en el templo dedicado al santo.	Yanguitlán, Oaxaca.	1591
	Toribio Moisés, deja dos tomines para que doblen campanas del templo del santo.	Santo Domingo, Mixcoac.	1597
	Doña Ana de Santa Bárbara, pide ser enterrada en la iglesia del santo delante del altar del Santo Cristo. También pide que de las cien misas que se digan por su alma, se digan cinco en honor al santo, junto con otras figuras religiosas.	Santo Domingo, Tepexi de la Seda, Tahuacán Puebla.	1621
	Doña Petronila de Turcio, menciona que una casa que se encuentra por las “amilpas con arco” es del santo, manda que se venda maíz para comprar dos pesos de velas, para que ardan delante del mismo, dona otra tierra para la fiesta del santo y aclara que esa tierra no se puede vender.	Barrio Panoaya Atenco, Amecameca (Estado de México).	1625
	Juan Mateo, dice que Dios Jesucristo, San Cristóbal y Santo Domingo están pendientes de él y de todos los pecadores.	Barrio de San Pedro Contla, Coyoacán.	1699
San Felipe	Francisco Hernández, deja cuarenta borregos para el templo del santo.	Ocotelulco, Tlaxcala.	1597

	Joseph Melchor, pide ser enterrado junto a los altares de San Felipe, Santiago y San Jacinto.	Barrio de Tepetitlan, San Juan Tenochtitlán.	1642
San Nicolás.	María Jerónima, posee una hechura del santo que encarga a sus hijos para que la cuiden, barran y que en el día de su festividad se celebre y manden a decir misas.	Ateponazco, barrio de San Pablo, ciudad de México.	1592
	Ana María, guarda una imagen de bulto de media vara que hereda a su yerno de nombre Gaspar.	Barrio Santa Ana Apahuazcan, Santiago Tlatelolco.	1600
	Martín Cerón, menciona que posee un lienzo del santo.	Tepetenchi, Xochimilco.	1650
	Nicolasa Úrsula, deja una tierra que heredó de su padre a su nieto para que sirva al santo como corte de la virgen de la Concepción, junto.	Santa María de la Asunción, Amecameca (Estado de México).	1694
	Pascuala María Xiuhcoatl, tiene una imagen dentro de una casa que hereda a su nieta.	San Juan Papalotlan, Cholula.	1667
	Sebastiana Francisca Tecuacuicuic, es poseedor de una imagen en una de sus casas junto con otras figuras religiosas.	“Calpule” del barrio de san Miguel, Cholula, Puebla.	1699
San Sebastián.	Juana Francisca, pide ser enterrada en el templo del santo., deja un peso de limosna para ello.	Barrio de San Sebastián, ciudad de México.	1576
	Doña Petronila de Turcio, manda que se venda maíz para comprar dos velas de un peso para que ardan delante del santo.	Barrio Panoaya Atenco, Amecameca (Estado de México).	1625
	Luis de Tapia, deja medio real de limosna para que doblen las campanas del templo del santo. Y pide que si murieran todos sus familiares todos sus bienes se destinen al santo.	Barrio de San Sebastián Homaxac, Huehuecalco, Coyoacán.	1607
	Nicolasa Úrsula, deja una tierra que heredó de su padre a su nieto para que sirva al santo como corte de la virgen de la Concepción, además de a otros santos.	Santa María de la Asunción, Amecameca (Estado de México).	1694
	Sebastiana Francisca Tecuacuicuic, posee en su casa una imagen del santo junto con imágenes más.	“Calpule” del barrio de san Miguel, Cholula, Puebla.	1699
	San Andrés.	Lorenzo Acolatzin, pide ser enterrado en el templo del santo con una tilma vieja.	Ocotelulco, Tlaxcala.
Doña Ana de Santa Bárbara, pide que de las cien misas que encarga por su ánima se digan cinco en honor del santo, junto con otras figuras religiosas.		Santo Domingo, Tepexi de la Seda, Tahuacán Puebla.	1621

San Bernabé	Sebastián Xaiacamachantzin, deja 20 brazas de tierra con árboles de madera dura al santo.	Ocotelulco, Tlaxcala.	S.XVI (finales)
San Luis	Martín de la Cruz, hereda un lienzo del santo a su hija para que lo cuide.	Santa María de Asunción Tecamachalco (Estado de México).	1597
San Cristóbal.	Juan Mateo, , dice que Dios Jesucristo, San Cristóbal y Santo Domingo están pendientes de él y de todos los pecadores.	Barrio de San Pedro Contla, Coyoacán.	1699
San Bartolomé.	Don Francisco Jiménez, deja tierras a la iglesia, junto con los bienes que ahí se resguardan que siempre han pertenecido al santo, refiriéndose a cultivos y ovejas. Alude al santo como su “abogado”: Pide también se celebren las fiestas de San Mateo y San Diego.	San Francisco Temascalapan (Estado de México).	1598
	Doña Ana de Santa Bárbara, pide que de las cien misas que encarga por su ánima se digan cinco en honor del santo, además de a otras figuras religiosas.	Santo Domingo, Tepexi de la Seda, Tahuacán Puebla.	1621
	Doña Ana de Santa Bárbara, dedica cinco, de las cien misas que encarga por su ánima en honor del santo, junto con otras figuras religiosas.	Santo Domingo, Tepexi de la Seda, Tahuacán Puebla.	1621
	Doña María Xacoba, pide que de dos pedazos de tierra de magueyes que deja a su hijo don Agustín Miguel se compre para el día del santo una libra de cera y se pague una misa en la cuaresma.	San Bartolomé Actopan, Teotihuacan (Estado de México).	1673
	Bartolomé García, deja una tierra que está frente al templo a su “guardián Bartolomé” que la tenga su mujer para que compre copal para la fiesta.	Santa Ana Acolco, (Ocotelulco, Tlaxcala)	Siglo XVII
Santos Apóstoles.	Ignacio Carrillo, No especifica.- le deja tierras sembradas de Maíz..	San Juan Bautista Metepec –(Estado de México)..	1568
Santo Ángel de la Guarda.	Doña Ana de Santa Bárbara, pide que de las cien misas que encarga por su ánima se digan cinco en nombre del santo, además de otras figuras religiosas.	Santo Domingo, Tepexi de la Seda, Tahuacán Puebla.	1621
Cristo del Santo Entierro o Cristo del Sepulcro.	Don Juan Francisco, le deja tierras sembradas de magueyes.	Camino Real Ychinoco, San Cristóbal Ecatepec, (Estado de México).	1554
	Doña Ana María, pide seis misas ante el altar de la figura.	San Bartolomé Huey Pochtlan, Tepotzotlán, - (Estado de México)..	1674
	Ignacio Carrillo, deja tierras sembradas de Magueyes, además de que menciona que el Cristo ya posee algunas.	San Juan Bautista Metepec (Estado de México).	1568

	Don Juan Bernardino, pide ser enterrado bajo la imagen en un templo.	Barrio de San Francisco, Cempoala, (Estado de Hidalgo).	1610
Señor de la Resurrección.	Ignacio Carrillo, ordena que se cuiden las tierras que pertenecen al Cristo.	San Juan Bautista Metepec (Estado de México).	1568
Santo Ecce-Homo	Ignacio Carrillo, deja tierras sembradas de maíz para la figura.	San Juan Bautista Metepec (Estado de México).	1568
	Martín Cerón, menciona que posee un lienzo con esa figura.	TepetENCHI, Xochimilco.	1650
Señor de la Columna.	Ignacio Carrillo, le deja tierra sembrada de maíz a la imagen del Cristo.	San Juan Bautista Metepec (Estado de México).	1568
	Sebastiana Francisca Tecuacuicuc, posee en una de sus casas una imagen del señor de la columna y un "Jesús con el título de amables" junto con numerosas imágenes más de santos, vírgenes y Cristos.	"Calpule" del barrio de san Miguel, Cholula, Puebla.	1699
Santo Cristo.	Doña Ana Tabales, indica que resguarda una imagen en casa.	Barrio Tlamilolpan, San Juan Atlangatepec, Tlaxcala.	1551
	Ana de Tiacapan (b) hereda una imagen del Cristo a su hija María Tlacoehua.	Barrio de Santa María Tezcoacan, San Juan Evangelista Culhuacán.	1580
	Doña María de Guzmán, otorga una imagen a su hija de nombre Francisca junto con metates y otras posesiones.	Olac Hueican, Xochimilco.	1582
	Marcos Hernández Acolnahuacatl, destina dos chinampas para "Nuestro padre santísimo"	Barrio Santísimo Atlacapan, San Juan Evangelista Culhuacán.	1599
	Ana María, hereda un lienzo del "Salvador" a su hijo, junto con dos lienzos más y unas cardas.	Barrio Santa Ana Apahuazcan, Santiago Tlatelolco.	1600
	Doña Petronila de manda que se venda maíz para comprar dos pesos de velas, para que se enciendan delante del "Redentor".	Barrio Panoaya Atenco, Amecameca (Estado de México).	1625
	Juan Ventura, deja una casa a una imagen del "Santo Cristo" para que esté en ella y le sirvan sus hijos.	Barrio de San Mateo, Texcoco.	1642
	Martín Cerón, menciona que posee tres imágenes de "Santo Cristo".	TepetENCHI, Xochimilco.	1650
	Don Juan Montesinos, indica que tiene una imagen del "Santo Cristo" de vara y media de tamaño en un oratorio.	Santa María Asunción Tepetipa, San Andrés Calpan, Puebla.	1680

	Don Juan Miguel, pide a su mujer que siempre obtenga la limosna de unos magueyes para “Jesús Nazareno”.	Barrio de San Juan Bautista Tezontla. Texcoco, (Estado de México).	1689
	Don Pedro Mauricio, pide a sus hijos continuar con la fiesta del “día del Salvador”, especifica las tierras destinadas para la festividad que incluyen a “Jesús Nazareno” y al “Señor de la Coronación”.	San Salvador Nextenco, Azcapotzalco, Tacaba.	1694
	Juan Mateo, realiza una invocación en donde dice que Dios Jesucristo, San Cristóbal y Santo Domingo están pendientes de él y de todos los pecadores.	Barrio de San Pedro Contla, Coyoacán.	1699
	Nicolaza Úrsula, destina una casa, tierras y magueyes para que sus hijos llamados Matías Antonio y Domingo Francisco cuiden a su “adorado y venerado” Santo Cristo junto a la madre de Dios Madre Santísima del Rosario.	Santa María de la Asunción, Amecameca (Estado de México).	1694
	Don Mateo de los santos, orden ser enterrado en el altar del Santo Cristo donde está enterrada también su hija de nombre doña Manuela de los Santos en la iglesia de San Francisco.	Ciudad de Tlaxcala.	1692
El Salvador en la Cruz.	Miguel García, manda vender una imagen junto a patates pintados para pagar sus deudas.	Barrio de la Transfiguración Tlactepec, San Juan Evangelista Culhuacán.	1580
	Doña María Salomé, manda a vender un lienzo nuevo de La Pasión, aunque más adelante pide se guarde.	Tzacualco, Cuauhtitlán (Estado de México).	1589
	Don Mateo Juárez de Gante, tiene en una casa distinta a la que habita, un “Santo Cristo en la cruz” sobre una tarima.	Barrio de San Jerónimo Izquitlan, San Cristóbal Ecatepec (Estado de México).	1634
	Pascuala María Xiuhcoscatl, tiene una imagen dentro de una casa que hereda a su nieta.	San Juan Papalotlan, Cholula.	1667
	Sebastiana Francisca Tecuacuicic, posee en sus casas una imagen de Jesús Nazareno en sus tres caídas junto a numerosas imágenes más de santos, vírgenes y Cristos.	“Calpule” del barrio de san Miguel, Cholula, Puebla.	1699
Señor del Cerro.	Doña Petronila de Turcio, manda a vender maíz para comprar 4 velas de un peso cada una, para que ardan delante del “Señor del Cerro”.	Barrio Panoaya Atenco, Amecameca –Edomex.	1625
Última cena.	Martín Cerón, indica que conserva un lienzo pintado cuando Cristo dio la cena a sus discípulos.	Tepetenchi, Xochimilco.	1650

Niño Jesús.	Don Gabriel Guzmán, es poseedor de una joya de oro con la imagen del “Niño Jesús”	Yanguitlán, Oaxaca.	1591
	Martín Cerón, menciona que posee un “niño Jesús grande y muy lindo” y otros dos medianos.	Tepetenchi, Xochimilco.	1650
	Doña María Francisca de la Cruz, dice que la casa que habita pertenece al Niño Jesús que le dejó su padre don Valeriano Francisco y su madre doña María Jerónima, “que ellos lo hicieron de su trabajo. Una tierra que dejó es para que cada año se dé de limosna tres pesos para la misa del Niño Jesús como es acostumbrado”.	Barrio San Felipe Mexicapán de San Miguel, Texcoco.	1672
	Juana de los Ángeles, resguarda una imagen en un oratorio que pide se conserve donde está y sus hijos le sirvan ahí junto a una Verónica.	Barrio San Juan Huehuecalco, ciudad de México.	1693

## Obras consultadas

- Bataillon, Marcel, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966.
- Baudot, Georges, *La pugna franciscana por México*, México, Alianza Editorial Mexicana-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990.
- , *Utopía e Historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1983.
- Benavente, Toribio de (Motolinía), *Historia de los indios de la Nueva España, relación de los ritos de antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*, México, Porrúa, 1995.
- Borah, Woodrow y Sherburne F. Cook, *El pasado de México: aspectos sociodemográficos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Brading, David A., *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, México, Taurus, 2002.
- Burkhart, Louise "Encounter of religions. The indigenization of Christianity: the nahua escolar-interpreters" en *Occasional papers in Latin American studies No. 13*, Storrs, Connecticut, Center for Latin American and Caribbean Studies, University of Connecticut y Center for Latin American Studies, Brow University, Providence, Rhode Island, Mayo de 1991, pp. 1-10.
- , *Holy Wednesday: a Nahua drama from early colonial Mexico*, Philadelphia, University of Pennsylvania, 1996.
- , *The Slippery earth. Nahua-Cristian moral dialogue in sixteenth-century Mexico*, Tucson Arizona, University of Arizona Press, 1989.
- Carrasco, Pedro y Jesús Monjarrás-Ruiz (comps.) *Colección de documentos sobre Coyoacán*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1976, 2 vols.
- Cline, Sarah L., "Fray Alonso de Molina's model testament and antecedents to indigenous wills in Spanish America", en Susan Kellogg y Matthew Restall, *Dead Giveaways. Indigenous testaments of colonial Mesoamerica and the Andes*, Salt Lake City, University of Utah, 1998, pp. 13-33.

- , "The Spiritual Conquest Re-examined: Baptism and Christian Marriage in Early Sixteenth Century Mexico", en *Hispanic American Historical Review*, Vol. 73, No. 3, 1993, pp. 453-482.
- , *Colonial Culhuacan 1580-1600. A social history of an Aztec Town*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1986.
- Cline, Sarah L., y Miguel León Portilla (eds), *The testaments of Culhuacan*, Los Angeles, Latin American Center-University of California, 1984.
- Cuadriello, Jaime, *Catálogo comentado del acervo del Museo Nacional de Arte*, México, Museo Nacional de Arte-Universidad Nacional Autónoma de México, 1999.
- Cuevas, Mariano, *Álbum histórico guadalupano del IV centenario*, México, Escuela Tipográfica Salesiana, 1930.
- Chauvet Álvarez, Fidel de Jesús, *El culto guadalupano del Tepeyac: sus orígenes y sus críticos en el siglo XVI*, México, Centro de Estudios Bernardino de Sahagún, 1978.
- Christian, William A., *Apariciones en Castilla y Cataluña (Siglos XIV-XVI)*, Madrid, Nerea, 1990.
- , *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, Nerea, 1991.
- Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Porrúa, 1955, 2 vols.
- Enciso Contreras, José, *Testamentos y autos de bienes de difuntos de Zacatecas (1550-1604)*, Zacatecas, Tribunal Superior de Justicia del Estado de Zacatecas, 2000.
- Escalada, Xavier, *Guadalupe: Arte y esplendor*, México, Enciclopedia guadalupana, 1997.
- Gerhard, Peter, *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.
- Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, México, Siglo XXI, 1986.
- , *Spain in America*, New York, Harper-Torch Books-The University Library, 1966.
- , *Tlaxcala en el siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica-Gobierno del Estado de Tlaxcala, 1991.
- Gómez Canedo, Lino, *Evangelización y Conquista: Experiencia franciscana en Hispanoamérica*, México, Porrúa, 1977.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar, "La influencia de la compañía de Jesús en la sociedad novohispana del siglo XVI", en *Historia Mexicana* No. 2 Vol. 32 oct-dic. 1982, pp. 262-281.

-----, *Los colegios y la educación jesuita en el siglo XVI*, México, Colegio de México, 1982.

Graulich, Michel, *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1999.

Gruzinski, Serge, *El pensamiento mestizo*, Barcelona, Paidós, 2000.

Iglesia Católica Mexicana, *Concilio III Provincial Mexicano celebrado en México en el año 1585. Confirmado en Roma por el Papa Sixto V y mandado a observar por el Gobierno Español en diversas reales órdenes. Ilustrado con muchas notas del R.P. Basilio Arrillaga, de la Compañía de Jesús y un apéndice con los decretos de la silla apostólica de esta santa Iglesia, que consta en el Fasti Novi Orbis y otros posteriores, y algunos más documentos interesantes; con cuyas adiciones formará un Código de Derecho Canónico de la Iglesia Mexicana. Publicado con las licencias necesarias por Mariano Galván Rivera. Segunda edición en latín y castellano, Barcelona. Imprenta de Manuel Miró y D. Marsá, calle Condesa de Sobradíel, 1870.*

-----, *Concilios Provinciales Primero y Segundo, celebrados en la muy noble y muy leal Ciudad de México, presidiendo el Illmo. y Rmo. Señor D. Fa. Alonso de Montúfar, en los años de 1555, y 1565. Dalos a luz el Illmo. Sr. D. Francisco Antonio Lorenzana, Arzobispo de esta Santa y Metropolitana Iglesia. Con las licencias necesarias en México, en la Imprenta de el Superior Gobierno, de el Br. D. Joseph Antonio de Hoyal, en la calle de Tiburcio, Año de 1769.*

Iglesia Católica Romana, *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento, traducido al idioma castellano por don Ignacio López de Ayala. Agregase el texto latino corregido según la edición auténtica de Roma, publicada en 1564*, Madrid, Imprenta Real, 1787.

Klor de Alva, Jorge, "Spiritual conflict and accommodation in New Spain: Toward a typology of Aztec responses to Christianity", en Collier, George A., Renato I. Rosaldo y John D. Wirth (eds.), *The Inca and Aztec states 1400-1800. Anthropology and History*, New York, Academic, 1982. pp. 345-366.

Kubler, George, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

Lafaye, Jacques, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, México. Fondo de Cultura Económica, 2002.

- León Portilla, Miguel, "Las religiones en el México Antiguo", en Morales, Francisco (edit.) *Franciscanos en América. Quinientos años de presencia evangelizadora*, México, Conferencia franciscana de Sta. María de Guadalupe, 1993, pp. 63-85.
- , "El libro inédito de los testamentos indígenas de Culhuacán. Su significación como testimonio histórico" en *Estudios de Cultura Náhuatl*, No. 12, Universidad Nacional Autónoma de México, 1976, pp. 11-31.
- , *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el "Nican mopohua"*, México, Fondo de Cultura Económica-El Colegio Nacional, 2000.
- Lockhart, James, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- López Austin, Alfredo, *Breve historia de la tradición religiosa Mesoamericana*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.
- , *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984.
- , *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.
- López Austin, Alfredo, y Leonardo López Luján, *Mito y realidad del Zuyúá*, México, El Colegio de México-Fideicomiso Historia de las Américas-Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Lorenzo Pinar, Francisco Javier, *Muerte y ritual en la Edad Moderna. El caso de Zamora 1500-1800*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1991.
- Luján Muñoz, Jorge, *Los escribanos en las Indias Occidentales*, México, Instituto de Estudios Históricos A.C.-Universidad Nacional Autónoma de México, 1982.
- Luque Alcaide, Elisa y Joseph-Ignasi Saranyana, *La iglesia católica y América*, Madrid, Mapfre, 1992.
- Maquivar, María del Consuelo, *El imaginero novohispano y su obra. Las esculturas de Tepotzotlán*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1995.
- Marion Reder Gadow, *Morir en Málaga. Testamentos malagueños del siglo XVIII*, Málaga, Universidad de Málaga-Diputación Provincial de Málaga, 1986.
- Martínez, Rodrigo, "Las apariciones de Cihuacóatl", en *Historias. Revista de la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, No. 24, Abril-Septiembre 1990, pp. 55-66.

- Maza, Francisco de la, *El guadalupanismo mexicano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.
- Menegus, Margarita, *Del señorío a la república de indios. El caso de Toluca: 1500-1600*, Madrid, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, 1991.
- Mijares Ramírez, Ivonne, *Escribanos y escrituras públicas en el siglo XVI. El caso de la Ciudad de México*, México, Instituto de Investigaciones históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.
- Miranda Godínez, Francisco, *Dos cultos fundantes: Los remedios y Guadalupe (1521-1649). Historia documental*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 2001.
- Molina, Fray Alonso de, *Confesionario Mayor en lengua mexicana y castellana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984.
- Morales, Francisco, "Los franciscanos en la Nueva España. La época de oro, siglo XVI" en Morales, Francisco (edit.), *Franciscan presence in the Americas. Essays on the activities of the Franciscan friars in the Americas 1492-1900*, Maryland, Academy of American Franciscan History, 1983, pp. 49-86
- Nebel, Richard, *Santa María Tonantzín virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995
- Nieto Estrada, Enrique Javier, "Del Tzompantli al camposanto. Transformaciones en los cultos funerarios de los indígenas novohispanos.", tesis de maestría en Antropología Social, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2003.
- Noguez, Xavier, *Documentos Guadalupanos. Un estudio sobre las fuentes de información tempranas en torno a las mariofanías en el Tepeyac*, México, Fondo de Cultura Económica-El Colegio Mexiquense, 1995.
- O'Gorman, Edmundo, *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.
- Olivier, Guilhem, "El panteón en la 'Historia general de las cosas de Nueva España' de fray Bernardino de Sahagún", en Miguel León Portilla, *Bernardino de Sahagún: Quinientos años de presencia*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2002, pp. 61-80.
- Otero Linares, Luis (presentador), "Imitación de Cristo", 2002, en <http://www.multimedios.org/docs/d001289/p000001.htm#h2>

- Phelan, John, *El reino milenario de los franciscanos en el nuevo mundo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1972.
- Reyes García, Luis, Eustaquio Celestino Solís, Armando Valencia Ríos, Constantino Medina Lima y Gregorio Guerrero Díaz (comps.), *Documentos Nahuas de la Ciudad de México del siglo XVI*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Archivo General de la Nación, 1996.
- Ribadeneyra, Pedro de, *Vidas de santos: antología del Flos sanctorum*, Madrid, Lengua de Trapo, 2000.
- Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Rivas Álvarez, José Antonio, *Miedo y piedad: testamentos sevillanos del siglo XVIII*, Sevilla, Diputación Provincial de Sevilla, 1986.
- Rojas Rabiela, Teresa, Elsa Leticia Rea López y Constantino Medina Lima, *Vidas y bienes olvidados*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 1999, vols. 1, 2 y 3.
- Rubial García, Antonio, "Taumatúrgos, dioses y héroes. La función de los santos en los ámbitos religiosos novohispanos" en *Investigaciones Religiosas* Número 1, otoño-invierno 1999, pp. 7-25.
- , *El Convento Agustino y la Sociedad Novohispana (1533-1630)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.
- , *La hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.
- , "Ángeles en carne mortal. Viejos y nuevos mitos sobre la evangelización de Mesoamérica" en *Signos históricos*, No. 7, enero-junio, 2002, pp. 19-51.
- , *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México-Fondo de Cultura Económica, 1999.
- , *Una monarquía criolla. (La provincia agustina en el siglo XVII)*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990.
- Ruiz Medrano, Ethelia, "En el cerro y la iglesia: La figura cosmológica Alt-tépetl-oztotl", en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, no. 86, vol. XXII, 2001, pp. 140-183.

- , "Los negocios de un Arzobispo: El caso de fray Alonso de Montúfar", en *Estudios de Historia Novohispana*, Vol. 12, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992, pp. 63-83.
- , "Proyecto político de Alonso de Zorita, Oidor en México" en Alonso de Zorita, *Relación de la Nueva España I*, México, Cien de México-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1999, pp. 59-92.
- Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Alianza Editorial Mexicana, 1989, 2 vols.
- Serna, Jacinto de la, "Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrias, y extirpación de ellas", en Paso y Troncoso, Francisco del (notas, comentarios y estudio), *Tratado de las idolatrias, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México X*, México, Ediciones Fuente Cultural, 1953, pp. 37-368.
- Sousa, Lisa, Stafford Pool y James Lockhart, *The story of Guadalupe. Luis Lasso de la Vega's "Huei tlamahuizoltica" of 1649*, Stanford, University of California, 1998.
- Taylor, William B., *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán-Secretaría de Gobernación-El Colegio de México, 1999, 2 vols.
- , "La Virgen de Guadalupe en la Nueva España: encuesta sobre la historia social de la devoción mariana", en *Trace. Travaux et recherches dans les Amériques du Centre*, 22 de diciembre de 1992, pp. 72-85.
- Thurston, Herbert, "Agnus Dei", 1999, en <http://www.encyclopediacatolica.com/a/agnusdei.htm>
- Torre Villar, Ernesto de la, *En torno al guadalupanismo*, México, Porrúa, 1985.
- Torre Villar, Ernesto de la y Ramiro Navarro de Anda, *Testimonios históricos guadalupanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Tovar, Rafael (presentador), *Los pinceles de la Historia. El origen del reino de la Nueva España 1680-1750*, México, Museo Nacional de Arte-Universidad Nacional Autónoma de México, 1999.
- Viesca T, Carlos, "El *Libellus* y su contexto histórico", en Kumate, Jesús (presentador), *Estudios actuales sobre el "Libellus de medicinalibus indorum herbis"*, México, Secretaría de Salud, 1992, pp. 49-83.

- Von Wobeser, Gisela, *La formación de la hacienda en la época colonial. El uso de la tierra y el agua*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.
- Vorágine, Santiago de la, *La leyenda dorada*, Madrid, Alianza Forma, 1990, 2 vols.
- Weckman, Luis “Las esperanzas milenaristas de los franciscanos de la Nueva España” en *Historia Mexicana*, Vol. 32, No. 1, jul-sep, 1982, pp. 89-105.
- Wood, Stephanie, “Adopted Saints: Christian images in nahua testaments of late colonial Toluca”, en *The Americas*, Vol. XLVII, No. 3, enero de 1991, pp. 259-294.
- , *Corporate adjustments in Colonial Mexican Indian Towns: Toluca Region 1550-1810*, Los Angeles, University of California, 1984.
- Zárate Toscano, Verónica, *Los nobles ante la muerte en México: actitudes, ceremonia y memoria, 1750-1850*, México, Colegio de México-Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2000.