BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

Facultad de Filosofía y Letras

Colegio de Historia

Nuestra señora de la Asunción con el título de Ocotlán, imagen del común y naturales de Tepeaca. Prácticas políticas a través del culto en un pueblo de indios, siglos XVI-XVIII.

TESIS

PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADO EN HISTORIA

PRESENTA:

Cristóbal Arturo Tlatelpa Garrido

DIRECTORA DE TESIS:

Dra. Lidia Ernestina Gómez García

ENERO 2023

ÍNDICE

Agradecimientos **1**

Introducción **2**

CAPÍTULO I **13**

Los indios principales y los españoles en las cofradías de Tepeaca, siglos XVI-XVIII **13**

I.1 Las devociones promovidas por los franciscanos en Tepeaca (siglos XVI-XVII) **16**

I.2 La relación entre *altepetl* y religión en Tepeaca: los *pipitltin* y el culto cristiano **23**

I.3 La vida devocional a partir de la creación de la parroquia (XVII-XVIII) **38**

Balance **46**

CAPÍTULO II **49**

La cofradía de nuestra señora de Ocotlán y los enfrentamientos de su feligresía. Organización del culto y redes de poder **49**

II.1 El culto a nuestra señora de la Asunción/Ocotlán en Tepeaca **51**

II.2 La querella por el culto entre la república de naturales y los españoles **58**

II.3 Después del pleito, la cooperación. El culto a la virgen de la Asunción/Ocotlán de Tepeaca en el siglo XVIII **67**

II.4 Promoción del culto y redes de poder en la cofradía de la virgen de Ocotlán **78**

II.4.1 Promoción, jura e intereses de la vida terrena **78**

II.4.2 Construcción de un nuevo templo (1745-1767) **86**

Balance **97**

CAPÍTULO III **102**

De los apócrifos griegos al pueblo de indios: las pinturas sobre la vida de la virgen en el templo de Nuestra Señora de Ocotlán de Tepeaca **102**

III.1 Las imágenes marianas en la Península Ibérica y la Nueva España **105**

III.2 Análisis del programa iconográfico **118**

III.3 Aproximación iconológica **131**

Balance **140**

Conclusión **142**

Bibliografía **148**

Fuentes documentales **158**

Fuentes impresas **160**

Lista de tablas

1.1 Patronos de los pueblos.

1.2 Advocaciones marianas de los pueblos.

1.3 Indios principales cofrades del Santísimo Sacramento en 1586.

1.4 Indios principales cofrades de la Limpia Concepción de Nuestra Señora en 1586.

2.1 La república de naturales de Tepeaca y sus relaciones en 1690.

2.2 Promedio de los casos de defunciones y bautismos en la parroquia de Tepeaca en la segunda mitad del siglo XVIII.

2.3 Los curas notables que contribuyeron anualmente al culto de la Virgen de Ocotlán de Tepeaca desde 1756.

2.4 Organización para las colectas de la cofradía de Nuestra Señora de Ocotlán de españoles.

2.5 Gastos de la cofradía de Nuestra Señora de Ocotlán de españoles durante la mayordomía de doña María Anna de Arruti y Messa (1755-1756).

Lista de gráficos:

2.1 Porcentajes de ingresos de la cofradía de Nuestra Señora de Ocotlán en el año 1759-1760.

2.2 Limosnas y gastos de la cofradía de Nuestra Señora de Ocotlán antes y durante la construcción de su templo (1742-1768).

Lista de figuras

1.1 El convento de Tepeaca a mediados del siglo XIX. Autor desconocido, s. XIX. Fotografía del autor.

1.2 Losas de los indios principales en la entrada del convento de Tepeaca. Fotografía del autor.

1.3 Detalle de las firmas de los principales de la cofradía del Santísimo Sacramento. *Constituciones y ordenanzas de 1586*, APSFAT, Sección disciplinar, Serie cofradías, años 1586-1587, 2 legajos, cajas 106-107. Fotografía del autor.

1.4 Detalle de los curas de Tepeaca que fundaron la congregación de la Virgen de los Dolores. *Libro de la congregación de nuestra señora la santísima virgen María de los Dolores*, APSFAT, sección disciplinar, serie cofradías, caja 106. Fotografía del autor.

2.1 Detalle del *tlahtocayotl* del *teuctli* Maxixcatzin en el *Lienzo de Tlaxcala*. Reproducción facsimilar expuesta en la exposición temporal *Códices* en el Museo Internacional del Barroco, Puebla, 2022. Fotografía del autor.

2.2 Detalle de la losa en la entrada del convento de Tepeaca, localizada debajo del coro. Fotografía del autor.

2.3 Fachada del templo de Nuestra Señora de la Asunción/Ocotlán de Tepeaca. Fotografía del autor.

2.4 Santuario de Nuestra Señora de Ocotlán de Tlaxcala. Covarrubias Salazar, Francisco. Fotografía. Recuperado de *Pinterest* el 9 de enero de 2023: https://www.pinterest.com.mx/pin/68468856821209185/

2.5 Grabado de la Virgen de Ocotlán. Loayzaga Maxixcatzin, Manuel. *Historia de la milagrossisima imagen de Nuestra Señora de Occotlan, que se venera extramuros de la ciudad de Tlaxcala*, 1ª edición. Puebla: imprenta de la viuda de Miguel de Ortega, en el Portal de las Flores, 1745. Fotografía del autor.

3.1 Detalle del estandarte de la Virgen con el Niño en el *Codex Huejotzinco*. Liebsohn, Dana y Barbara Mundy. *Vistas: Visual Culture in Spanish America, 1520-1820.* Imagen. Recuperado el 9 de enero de 2023: https://vistasgallery.ace.fordham.edu/items/show/1686

3.2 Monograma de María en una capilla posa del convento franciscano de Huejotzingo. Fotografía del autor.

3.3 La coronación de la Virgen en capilla posa del convento franciscano de Calpan. Fotografía del autor.

3.4 Pintura mural que representa a la Virgen como *Tota Pulchra* en el claustro del convento franciscano de Huejotzingo. Fotografía del autor.

3.5 Bautizo de los señores tlaxcaltecas, lámina 8 del *Lienzo de Tlaxcala*. Imagen. Recuperado el 9 de enero de 2023: https://www.noticonquista.unam.mx/amoxtli/1740/1733

3.6 Detalle de la parte superior del *Lienzo de Tlaxcala*. Imagen. Recuperado el 9 de enero de 2023: https://arqueologiamexicana.mx/mexico-antiguo/lienzo-de-tlaxcala

3.7 Plano de la nave del templo que muestra la disposición del ciclo de pinturas.

3.8 Anuncio a san Joaquín. Autor desconocido del siglo XVIII. Óleo sobre lienzo. Fotografía del autor.

3.9 Desposorios de José y María. Autor desconocido del siglo XVIII. Óleo sobre lienzo. Fotografía del autor.

3.10 La Anunciación. Autor desconocido del siglo XVIII. Óleo sobre lienzo. Fotografía del autor.

3.11 Adoración de los pastores. Autor desconocido del siglo XVIII. Óleo sobre lienzo. Fotografía del autor.

3.12 Dormición de la Virgen. Autor desconocido del siglo XVIII. Óleo sobre lienzo. Fotografía del autor.

3.13 La Inmaculada Concepción. Autor desconocido del siglo XVIII. Óleo sobre lienzo. Fotografía del autor.

3.14 Monograma de Jesús en las casas reales de Tepeaca. Argamasa esculpida. Fotografía del autor.

3.15 Monograma de María en las casas reales de Tepeaca. Argamasa esculpida. Fotografía del autor.

3.16 El escudo de los borbones en las casas reales de Tepeaca. Fotografía del autor.

Agradecimientos

Agradezco a la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y a la Facultad de Filosofía y Letras por haberme dado la oportunidad de estudiar en sus aulas. De la misma forma, agradezco a la Benson Library de la University of Texas por haberme permitido participar en el proyecto internacional de paleografía de documentos del archivo del Fondo Real de Cholula, que ayudó enormemente a mi formación en la paleografía de textos en español y náhuatl. También agradezco al Seminario Permanente de náhuatl Luis Reyes García por ayudarme a complementar mi formación en la transcripción y traducción de textos en náhuatl.

Extiendo mi gratitud especial y cariñosamente a mi directora de tesis, la Dra. Lidia E. Gómez García, y a mis lectores, el Dr. Emmanuel Rodríguez López y la Dra. Gloria Tirado Villegas, por haber dedicado parte de su tiempo para leer, corregir y aportar sus ideas y experiencia a este trabajo. Agradezco también a la Dra. Kelly McDonough, al Dr. Albert Palacios y al candidato a doctorado Eduardo Gorobets de la UT por las oportunidades que me han brindado, así como a todos mis profesores del Colegio de Historia. Gracias también a la señorita Lupita Lara por haberme permitido consultar en muchas ocasiones el archivo de la parroquia de Tepeaca y al mayordomo y licenciado Javier por haberme abierto las puertas de su templo, sin quienes este trabajo no hubiese sido posible.

Agradezco a mis padres y a toda mi familia por apoyarme durante todos mis años de estudio y especialmente por su cariño y fe en mi persona. Gracias a Sofi por haber leído este trabajo y por todo su cariño. Gracias a todos mis compañeros de generación, especialmente a Haya, Luis, Carlos, Eduardo y Pedro.

Gratias vobis, carissimi amici, ago / In annocnihuané, namechmotlazohcamachilia.

Introducción

Cualquier persona que viva en Tepeaca o en alguna de sus juntas auxiliares conoce y sabe cómo llegar al llamado barrio 'del santuario'. Su templo, actualmente pintado de blanco con azul, cuya cúpula está cubierta de azulejos, es uno de los más grandes que tenga un barrio; especialmente porque dispone de un jardín y varias salas o bodegas, muchas de ellas actualmente en desuso. Hasta hace algunos años conservaba tumbas originales en el atrio. El quince de agosto de todos los años se realiza la fiesta de su patrona, la Virgen de la Asunción; sus dos plazas y las calles circundantes se llenan de puestos, música, fuegos artificiales y baile por varios días.

Dentro del templo, puede verse a la Señora de la Asunción en su tabernáculo. Para llegar a ella, se debe caminar por la nave, que está rodeada de seis lienzos sobre la vida de la Virgen. Estos lucen ya oscurecidos y colgados de los bastidores por la acción del tiempo. Sus tonos rojizos y azules se han desvanecido, lo cual nos da una idea de su antigüedad. Debido a esto, todo el mundo parece ignorarlos. Se ha perdido el conocimiento de que aquel templo perteneció a los indios principales de la ciudad de Tepeaca e inclusive de que alguna vez estuvo dedicado a la Virgen de Ocotlán. Este templo de barrio, llamado durante toda la época novohispana y el siglo XIX "santuario", estaba bajo el cuidado de las cofradías de la Virgen de Ocotlán de indios y españoles, y tuvo un papel protagónico en toda la región de Tepeaca durante la época novohispana.

Esta tesis tiene como objeto de estudio las relaciones entre las prácticas políticas de las cofradías y la imagen en la ciudad de Tepeaca a través de un ciclo de pinturas, desde el siglo XVI hasta el siglo XVIII. Se comprenden especialmente las cofradías de indios y españoles de 'Nuestra Señora de la Asunción con el título de Ocotlán.' El análisis del ciclo

de pinturas del santuario de nuestra señora de Ocotlán de Tepeaca es considerado en esta investigación como el resultado de un proceso sociocultural de devoción india y española que, si bien tiene raíces en el siglo XVI, a partir de mediados del siglo XVII, generaría un proceso de conflicto y negociación por el control del culto de tal advocación, el cual se revela en las pinturas y la construcción del santuario. Por lo tanto, el eje de la investigación se centra en tres considerandos metodológicos:

a) Concepción de las cofradías en los pueblos de indios como espacios de poder y negociación en torno a los cuales se crean prácticas que dan legitimidad política, mediante la devoción y los rituales.
b) Identificación de las redes de poder de los actores inmersos en las cofradías y cómo se relacionan simbólicamente con el culto y la advocación.
c) Análisis iconográfico de las pinturas que relacione elementos del contexto social de producción de las mismas.

El interés principal de esta investigación está en el ciclo de pinturas y la cofradía de indios y españoles. También estudia los vínculos que tejieron los actores y en cómo los indios principales de Tepeaca se valieron de las instituciones y el nuevo orden hispano para reafirmar su posición social en el *ápex* de la jerarquía de los pueblos de indios. De esta forma, se abre un panorama desde la microhistoria que permite estudiar las prácticas de poder de los actores de la Monarquía y los vínculos simbólicos que relacionan y cohesionan a los grupos sociales, como lo fueron los santos y las imágenes marianas. Al mismo tiempo, busca establecer a la imagen mariana como un mecanismo de legitimación de los pueblos de indios.

La historiografía sobre cofradías en México ha estado presente desde inicios del siglo XX. Los primeros estudios sobre el tema pusieron su atención en la participación que

tuvieron los indios de la Nueva España en estas instituciones, especialmente desde el punto de vista que ofrecían los registros españoles. Durante el comienzo de la construcción y expansión de la iglesia en el siglo XVI se propuso a las cofradías como parte de los métodos de evangelización de los frailes, entre éstos: las obras de caridad, la enseñanza técnica, el teatro, los oficios divinos, cantos y procesiones fueron considerados como maneras de fomentar y acrecentar la devoción cristiana entre los naturales a partir de la ritualidad y la suntuosidad.[1]

Más tarde, en la segunda mitad del siglo XX, cuando las metodologías seriales y los estudios económicos dominaban los estudios históricos, las cofradías serían vistas como parte del sistema de corporaciones gremiales novohispanas, debido a sus características gremiales (como pagos, responsabilidades y obligaciones) y dinámicas económicas, formando parte del armazón económico novohispano.[2] Si bien esta propuesta para entender la organización religiosa de los seglares fue ampliamente aceptada, se criticó que este órgano fuese parte de los gremios debido a que, a pesar de las cualidades que se le atribuían, sus fines eran únicamente el culto a una advocación y la caridad que proporcionaba el hermanamiento dentro y fuera de la cofradía; otra razón es que los naturales y otros grupos sociales que no pertenecían a gremios eran miembros de cofradías.[3]

---

[1] Robert Ricard, *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-24 a 1572* (México: Fondo de Cultura Económica, 2017), pp. 252-270.

[2] Manuel Carrera Stampa, *Los gremios mexicanos. La organización gremial en Nueva España, 1521-1861* (México: Cámara nacional de la industria y la transmisión y EDIAPSA, 1954), pp. 79-128.

[3] "Sería correcto decir que constituían la forma religiosa de los mismos gremios, pues no había corporación que no organizara su propia cofradía para dar brillo a las ceremonias y culto de su santo patrón, y una hermandad con fines benéficos […] Sin embargo, la mayor parte de las cofradías de la Nueva España no tenía relación con gremio alguno; las había de carácter permanente religioso y en ellas podía participar gente de diversa calidad." Luis Weckmann, *La herencia medieval de México* (México: El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 1994), pp. 387-388.

Desde inicios del siglo XXI, los estudios sobre cofradías en la Nueva España se han extendido ampliamente gracias a las nuevas tecnologías de consulta de fuentes y herramientas de sistematización de datos, en el marco de la globalización del conocimiento. Resaltan los estudios sobre prácticas socioculturales que nos han legado un mejor entendimiento de estas organizaciones. El acercamiento antropológico de Lockhart y la escuela de la *New Philology* permite observar las diversas dinámicas sociales que se desarrollaron en los pueblos nahuas tras el establecimiento de las instituciones hispánicas hasta el siglo XVIII. Su estudio de los nahuas del centro de México lo llevó a proponer que los nahuas pensaban sus cargos en la iglesia novohispana como continuidades de sus funciones prehispánicas y notó que en la vida religiosa los santos, la tierra y el *altépetl* habían llegado a unirse íntimamente en el imaginario de los nahuas novohispanos.[4]

Desde hace algunos años, los estudios sobre estas organizaciones de seglares se interesan más por la función social y económica de las mismas, una suerte de vuelta de hoja a una visión más inclinada a la historia institucional, en contraposición a la tendencia social o cultural que marcan estudios como el de Lockhart. Estos estudios destacan las fundaciones de capellanías y obras pías e instituciones religiosas en el mundo hispánico del antiguo régimen como puntos de encuentro de intereses sociales y dinámicas económicas, con miras al ornato del culto, dotación y extensión de la iglesia y la salvación de las almas; una suerte de "economía espiritual".[5]

Éste es el panorama *grosso modo* de los estudios históricos de esta institución. Siendo un campo tan fructífero desde hace medio siglo, no podría abordarse enteramente en este

[4] Lockhart, *Los nahuas después de la conquista*…, pp. 290-291.
[5] Martínez López Cano, Wobeser y Muñoz (coordinadores), *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, aquí utilizo el término acuñado por Asunción Lavrin en el mismo libro.

apartado, sin embargo se ha sistematizado la producción historiográfica existente sobre cofradías por Eleazar y Jarrillo y Ayluardo y Rubial.[6] A la par, las nuevas líneas de investigación de los trabajos recientes han puesto la mirada en las cofradías bajo el reformismo borbónico, refutando la idea de que este fue absoluto e uniforme al demostrar que conllevó un proceso gradual y con muchos matices, destacando los cambios y continuidades. Los estudios comparativos entre el mundo europeo y americano sobre las reformas relacionadas a las ideas ilustradas para el culto de las cofradías en el XVIII, son de especial interés actualmente.[7]

Por otra parte, la Virgen de Ocotlán ha sido objeto de pocos estudios por parte de la historiografía reciente. La advocación mariana, de enorme importancia a nivel regional por el momento fundacional en que se hace presente, se estudió en el siglo pasado de acuerdo a una estrategia discursiva de apología aparicionista.[8] Los estudios actuales de esta imagen son relativamente pocos. Desde la antropología, Rodríguez-Shadow se ha interesado por el significado de las narrativas míticas de la Virgen de Ocotlán[9] y San Miguel del Milagro para

---

[6] Teresa Eleazar Serrano Espinoza y Ricardo Jarillo Hernández, *Las cofradías en México, pasado y presente* (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2013) y Clara García Ayluardo y Antonio Rubial García, *Iglesia y religión. La Nueva España* (México: Centro de Investigación y Docencia Económicas, Fondo de Cultura Económica, 2018).

[7] David Carbajal López, "La reforma de las cofradías en el siglo XVIII: Nueva España y Sevilla en comparación", *Estudios de Historia Novohispana*, no. 48 (2013): pp. 3-33. http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/novohispana/pdf/novo48/578.pdf Carbajal López investiga las cofradías en el siglo XVIII, especialmente tras las reformas que sufrieron bajo la corona borbónica bajo Carlos III, y propone una nueva mirada a las mismas y al proceso de reforma. Su línea de estudio se inscribe en las cofradías en la Península y en Nueva España, interesándose en distintos temas: desde las mujeres en las cofradías, hasta las velas, las campanas y *les paysages sonores*, y el proceso de reforma en general a nivel social e intelectual.

[8] Se pueden citar los trabajos de Calixto del R. Ornelas *Aureola de María o sea la historia de Nuestra Señora de Ocotlán precedida de los Tres Niños Mártires* (1907) y Nicanor Quirós y Gutiérrez *Historia de la Aparición de Nuestra Señora de Ocotlán y de su culto en cuatro siglos (1541-1941)* (1940). Estas obras no se citan al final debido a que no se utilizaron para la investigación del presente trabajo.

[9] María Jesús Rodríguez-Shadow, "Historia y mitos de la Virgen de Ocotlán. Valoración antropológica", en *Iconografía Mexicana VII: Atributos de las deidades femeninas*, coordinado por Beatriz Barba Ahuatzin y Alicia Blanco Padilla (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2007), pp. 197-205.

los habitantes de Tlaxcala, así como su iconografía –en la que se buscan rasgos prehispánicos– y la difusión de su culto de acuerdo a su propuesta metodológica, que involucra las variables espacio-comunidad-narración-divinidad.[10]

Esta devoción ha sido estudiada por Martínez Baracs desde la mirada histórica y es considerada una advocación netamente indígena, propia de los tlaxcaltecas. De acuerdo a su opinión, el culto a la imagen estaría fundado en los sincretismos indocristianos que surgieron en el proceso de evangelización de los indios por parte de los franciscanos.[11] Relacionándola así, al igual que Shadow, a una serie de deidades prehispánicas, supuestos lugares sagrados y una iconografía prehispánica, cosa que había sido sospechada desde las supuestas informaciones dadas sobre su aparición en la época novohispana, las cuales no conocemos actualmente. Parte de esta investigación gira en torno a esta devoción, pero, a diferencia de los autores citados, no busca adentrarse en los orígenes prehispánicos, pues la aparición de su culto en Tepeaca responde a otras dinámicas contextuales.

La historiografía ha indagado extensamente las cualidades de beneficencia de las cofradías en tanto obras pías para la salud espiritual de una sociedad en el antiguo régimen y como parte del aumento del culto en la evangelización, subrayando sus aportaciones de asistencia espiritual y disciplinancia de los nuevos cristianos. Sin embargo, en los pueblos y ciudades de indios, como en Tepeaca, estas corporaciones fungieron además como espacios de conformación de identidad, reafirmación del orden social y de mantenimiento del poder,

---

[10] María Jesús Rodríguez-Shadow, "San Miguel del Milagro y Virgen de Ocotlán: análisis antropológico de dos leyendas tlaxcaltecas", en *Género, ritual y desarrollo sostenido en comunidades rurales de Tlaxcala,* coordinado por Pilar Alberti Manzanares (México: Editorial Plaza y Valdés, 2004), pp. 157-170.

[11] Rodrigo Martínez Baracs, "La secuencia tlaxcalteca. Orígenes del culto a Nuestra Señora de Ocotlán" (Tesis de maestría, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, 1997), http://148.206.53.231/tesiuami/UAM0861.pdf

revistiéndose así de un carácter político, lo cual comienza a ser abordado recientemente en la historiografía, especialmente en el caso de Tlaxcala.[12]

Teniendo en cuenta que las cofradías de indios no fueron únicamente parte de la *charitas*, sino que se imbricaron en la vida política de los pueblos, como un espacio de poder y negociación entre actores internos y externos, el ciclo de pinturas y el templo reflejen el reordenamiento de la vida política en la ciudad de Tepeaca del siglo XVIII y la negociación del gobierno de la cofradía de la Virgen de Ocotlán al ponerse los caciques indios y los hacendados bajo la protección de la misma imagen, en un momento donde ambos grupos eran parte de la élite política y económica de la región.

La justificación del presente trabajo se fundamenta en el contexto de la Monarquía Hispánica y el papel de los indios en la Nueva España. Los estudios de la llamada "nueva historiografía de la conquista" o "historiografía revisionista" cuestionan la supuesta victoria y subordinación omnipotente de los españoles sobre la población nativa de América, por lo cual, busca nuevas explicaciones, fuentes y modelos de análisis que permitan la profundización y mejor compresión sobre las sociedades indias en el período moderno.

Las acciones de las cofradías no se limitaron a la caridad, por lo cual debe ampliarse el conocimiento sobre los mecanismos de legitimación política de los pueblos de indios y aportar nuevas reflexiones sobre su participación en la vida pública de la Nueva España y la Monarquía. Las cofradías de indios, como corporaciones de autoridades locales, se revistieron de un carácter político por las relaciones simbólicas tejidas entre los promotores

[12] Emmanuel Rodríguez López, "Emular fe y ostentar jerarquía. Los pipiltin en las cofradías de naturales en la provincia de Tlaxcala frente a las reformas episcopales 1640-1810" (Tesis de doctorado, CIESAS, 2018), http://ciesas.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1015/997.

y la devoción, representando un conjunto de intereses más allá del culto. Esto permite observar cómo estas autoridades locales se vincularon con otros grupos simbólicamente, en un ámbito global que permite entender las prácticas locales y la política de la Monarquía.[13] Si bien se han estudiado las relaciones sociales y la tenencia de la tierra en el siglo XVI, la demografía y el mercado regional a finales del siglo XVIII, parece necesario profundizar en el conocimiento de la participación de los indios en el culto y la política de la ciudad de Tepeaca.

Esta investigación se puede dividir en tres dimensiones metodológicas. La primera, propia de la historia social, plantea explorar mediante documentos las cofradías de Tepeaca desde siglo XVI al XVIII. Al analizar el caso de las *Constituciones y ordenanzas de 1586,*[14] se hace un análisis contextual de la fuente, destacando las circunstancias de su producción, y se propone una lectura de acuerdo a los postulados de la nueva historia de la conquista para observar qué es lo que los indios principales hicieron con las instituciones hispanas, en este caso, con la cofradía.

La segunda dimensión, reconstruye las redes de poder entre los actores indios y españoles mediante la prosopografía, elaborando organizadores gráficos en programas de análisis de datos que contemplan las relaciones familiares, los cargos y los lugares en los que los actores se relacionan, todo mediante la comparación de fuentes de los tres siglos del periodo novohispano.

---

[13] Lidia E. Gómez García, *Los anales nahuas de la ciudad de Puebla de los Ángeles, siglos XVI y XVIII. Escribiendo historia indígena como aliados del rey católico de España* (Puebla: H. Ayuntamiento de Puebla, UNESCO, Rutgers, 2019), p. 41.

[14] Archivo parroquial de San Francisco de Asís, Tepeaca (de ahora en adelante APSFAT), Sección disciplinar, Serie cofradías, años 1586-1587, 2 legajos, cajas 106-107.

La tercera dimensión, propia de la historia del arte, se centra en el análisis iconográfico y la lectura iconológica del ciclo de pinturas, considerando todo lo analizado en la documentación textual; de tal manera que se realiza una triangulación con el fin de observar el contexto social de producción de las pinturas,[15] siguiendo el método establecido por la iconología de Erwin Panofsky.[16]

El término cofradía contempla una organización fundada y sostenida por fieles que se reúnen en torno a una advocación particular para promover su culto, encargándose de todo lo que conllevan sus fiestas, el decoro, las procesiones y lo tocante a obligaciones y preeminencias (que no eran pocas, como se mostrará más adelante). Estos fieles conformaban a la vez una *hermandad* que tenía fines de caridad y beneficencia, como atención a los enfermos o a los moribundos, tanto a externos a la cofradía como a los cófrades mismos, la dotación de hospitales, y el manejo de limosnas para celebrar fiestas y misas póstumas, dando así sostenimiento material y espiritual a la feligresía.[17] No obstante, son necesarios tres

[15] En este aspecto, sigo la propuesta de Frassani: "En cierto modo, se podría decir que los estudios históricos y los histórico artísticos tienen enfoques complementarios." Alessia Frassani, *Artistas, mecenas y feligreses en Yanhuitlán, Mixteca Alta, siglos XVI-XXI* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad de los Andes, 2017), p. 12.

[16] Puede verse la introducción de su libro: Erwin Panofsky, *Estudios sobre iconología* (Madrid: Alianza Editorial, 1972) 13-44. Para el momento iconográfico (que se basa en la identificación de formas y estilos) se observan los elementos particulares que están representados en cada pintura, para, luego, relacionar estos motivos con los conceptos o ideas de la tradición a la que están inscritos (católica) mediante sus textos o fuentes. Finalmente, en el momento iconológico se pasa a la interpretación de contenidos o significados intrínsecos de la obra de arte, teniendo en cuenta las convicciones y actitudes de una época, manifiestos en lo religioso, filosófico, político y económico. José Fernández Arenas, *Teoría y metodología de la historia del arte* (Barcelona: Anthropos, 1990), pp. 109-110.

[17] Mi definición se nutre de toda la bibliografía consultada, especialmente de: Ma. Del Pilar Martínez López Cano, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz Correa (coordinadores), *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998), pp. 13-14: "Las cofradías eran asociaciones de fieles que servían para dar asistencia espiritual y material a sus miembros. Algunas llegaban a poseer cuantiosos bienes que utilizaban para construir iglesias, conventos u oratorios, o para mantener colegios, hospitales y otras instituciones de beneficencia. En los pueblos de indios, las cofradías llegaban a controlar la mayor parte de la riqueza existente."

elementos más en esta definición, ya que juegan un papel preponderante en su constitución y permanencia en los pueblos de indios.

La cofradía es, además de un medio para la consolidación y expansión de la práctica religiosa, un espacio de identidad del grupo,[18] estamento o calidad, y es un espacio de poder,[19] considerando que "las cofradías de indios fueron parte esencial de la religión local, pero también fueron espacios de poder para las autoridades indígenas. Los caciques y la nobleza indígena normalmente se pusieron al frente de ellas como mayordomos, vinculando tal función a su estatus social".[20] Esto, debido a que era parte de las funciones político-religiosas que desempeñaban en el *altépetl* antes del proceso de conquista y que continuaron tras el asentamiento de las instituciones novohispanas,[21] además de que permitía la posesión y administración de bienes cuantiosos, desde la limosna hasta tierras, solares con o sin siembra para rentas, santuarios e iglesias y, en ciertos casos, gran cantidad de animales. Por último, es un espacio de negociación, especialmente al interior de los pueblos de indios, dando a cada facción de la nobleza india el lugar y preeminencias que les corresponden, de acuerdo a la calidad y méritos de sus componentes.

Las fuentes de este trabajo fueron elegidas de acuerdo a la temporalidad que va desde la década de 1580 hasta finales del siglo XVIII. El motivo que une a estas fuentes es la

---

[18] Antonio Rubial ha visibilizado éste aspecto en la historiografía de la Nueva España. Las identidades se forman y expresan "en fiestas, imágenes, retablos, culto a los héroes, edificios religiosos, sermones, rituales, lecturas individuales y comunitarias, etcétera." Rubial, *El paraíso de los elegidos*…, p. 15.

[19] Esta función simbólica ha sido reconocida por Pablo Escalante Gonzalbo y Antonio Rubial García, "Los pueblos, los conventos y la liturgia", en *Historia de la vida cotidiana en México. Tomo 1 Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España* (México: Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, 2004), pp. 367-390.

[20] Antonio Rubial García (coordinador), *La iglesia en el México colonial* (México: UNAM, BUAP, Ediciones EyC, 2013), p. 60.

[21] James Lockhart, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII* (México: Fondo de Cultura económica, 1999).

continuidad de las cofradías en Tepeaca. Las fuentes documentales provienen del Archivo Parroquial de San Francisco de Asís de Tepeaca (APSFA en adelante) y el Archivo General de la Nación (AGN), específicamente de los volúmenes de indios. Fue imposible consultar otros archivos debido a la pandemia de COVID-19.

Se dispone de la *Relación del pueblo de Tepeaca*[22], la fuente más importante para entender no sólo la ciudad de Tepeaca en el siglo XVI, sino cómo se conformaron buena parte de los pueblos de indios de la Nueva España y la formación de los reinos de la América hispánica. Finalmente, las *Constituciones y ordenanzas de 1586* de dos cofradías de indios principales del Santísimo Sacramento y la Limpia Concepción.

El *Proceso de 1690*[23] constituye una de las fuentes axiales de esta tesis, debido a que permitió la comprensión de un fenómeno de apropiación, conflicto y negociación del culto a la Virgen de Ocotlán, 'imagen del común y naturales'. A su vez, los libros de cuentas de la cofradía de la Virgen de Ocotlán, una de indios y otra de españoles, permitieron reconstruir las redes de poder, los vínculos y las negociaciones de los actores; así como la materialidad de la cofradía y el santuario gracias a los inventarios. También se utilizaron distintos autos de cofradías varias para contextualización. Asimismo, la serie de pinturas, algunas otras ya no existentes, y ciertos elementos iconográficos de la plaza central de la ciudad fueron esenciales para comprender los vínculos simbólicos.

---

[22] *Relación del Pueblo de Tepeaca*, Archivo General de Indias, España, *INDIFERENTE*, 1529, N. 16. Disponible en: http://pares.mcu.es/ParesBusquedas/servlets/Control_servlet?accion=3&txt_id_desc_ud=304136&fromagenda=N

[23] APSFAT, Sección disciplinar, Serie cofradías, caja 107, expediente 7, Proceso de 1690, legajo al final del libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora de Ocotlán.

CAPÍTULO I

Los indios principales y los españoles en las cofradías de Tepeaca, siglos XVI-XVIII

En este capítulo se realiza una contextualización de los cultos santorales de las hermandades de la ciudad de Tepeaca, desde el siglo XVI hasta el siglo XVIII. Estos cultos fueron promovidos y mantenidos por los indios principales y las autoridades eclesiásticas a través de las cofradías. Las autoridades eclesiásticas novohispanas, fuesen regulares o diocesanas, promovieron cultos y devociones cristianas en los pueblos de indios, desde la evangelización y a lo largo de todo el período novohispano. Al mismo tiempo, los indios principales, inmersos en las doctrinas del cristianismo, también dotaron y extendieron estos cultos como un medio de alianzas y de mantenimiento de su poder y privilegios. Esta promoción de cultos santorales también tuvo el objetivo de relacionarse simbólicamente con otros estamentos y corporaciones en el contexto de la Monarquía Hispánica.[24]

Historiográficamente, se ha enfatizado el papel de las autoridades eclesiásticas como instituyentes y gobernadoras de las cofradías en los pueblos de indios, pero, si bien los frailes y curas tenían un papel en ellas, fueron los indios principales quienes se encargaron de cada aspecto de su gobierno y administración.[25] Estas hermandades eran parte de las

[24] "En el centro del entramado cultural y mental hispánico y novohispano, hecho por la convivencia de la cultura hispánica y la autóctona, yace una concepción teológica del mundo que es comunicada y reproducida por los actores corporativos mediante la retórica (es decir, la representación escrita o gráfica), la ostentación y la publicidad, que buscaba prestigio y prebendas". Antonio Rubial García, *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)* (México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010), p. 38.

[25] De acuerdo a la política de alianzas implementada por la Corona para el gobierno los nuevos reinos, se dotaba a los naturales con el derecho de mantener sus privilegios y ejercer en el gobierno, la legislación y la administración de los sus pueblos mediante la figura política de la República y los consejos de naturales. Gómez García, *Los anales nahuas de la ciudad de Puebla…*, pp. 24-26.

responsabilidades de los naturales en la expansión del culto divino y fueron una corporación cuya práctica doctrinaria era necesaria y promovida en el proceso de incorporación a la Monarquía católica,[26] quien contaba con potestad en el ámbito eclesial gracias al Regio Patronato Indiano.[27]

Sin embargo, al estudiar el contexto de las cofradías de Tepeaca y los actores que participaban en su estructura, es posible ver a la cofradía de indios principales como un espacio de poder en el que reafirmaron su autoridad y estatus social de principales por medio de la ritualidad, la normatividad y el gobierno de esta institución. La reafirmación del estatus sería, a la vez, dentro de la división social del pueblo mismo y hacia afuera, relacionándose con las autoridades españolas. Los *tlahtohqueh* mantuvieron su influencia mediante el establecimiento de una práctica política y de poder que se fundamentaba en el gobierno de los pueblos y el mantenimiento del culto, mediante la república y las cofradías.

El orden de exposición de este argumento es cronológico, yendo desde la Tepeaca del siglo XVI, destacando las primeras devociones y santos de la región; pasando por la secularización de las doctrinas en 1641, cuando la doctrina fue sustraída al clero regular; y, finalmente, la primera mitad del siglo XVIII, cuando las imágenes marianas han tomado un primer plano en la devoción novohispana. Esta contextualización de las cofradías de indios

[26] Según Rubial, "[…] la imposición del régimen político, económico y cultural de la Corona española estuvo indisolublemente ligado con la cristianización, pues por medio de ella se justificaban la explotación de los nativos, la sujeción al monarca y a sus autoridades civiles y eclesiásticas, así somo la imposición del sistema de valores, creencias y prácticas occidentales." Antonio Rubial García, *El cristianismo en Nueva España. Catequesis, fiesta, milagros y represión*, (México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, 2020), pp. 25-26.

[27] El Regio Patronato de la iglesia indiana constaba de prerrogativas, derechos y obligaciones del rey en todo lo relativo a la expansión de la fe en América y en la correcta policía cristiana tanto de los nuevos cristianos como de los españoles, encargándose de los sacramentos, los diezmos y la elección de obispos y curas de las diócesis y parroquias indianas. Antonio Rubial García (coord.), *La Iglesia en el México colonial* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Ediciones E y C, 2013), pp. 32-37.

en Tepeaca y su puesta en escena como espacios de poder, alrededor de los cuales se desarrollaron prácticas políticas estrechamente vinculadas a la república de indios, permitirá estudiar el caso de la cofradía de indios de Nuestra Señora de Ocotlán en el segundo capítulo. Pues las dinámicas que rigen al culto en un pueblo de indios como Tepeaca fueron establecidas con los primeros santos y cofradías desde el siglo XVI y se mantuvieron hasta el fin de la época novohispana.

La primera parte contextualiza la promoción de cultos santorales en la provincia de Tepeaca por los franciscanos. La segunda parte analiza las relaciones entre los indios principales, el culto y los privilegios en los marcos de la organización de la república y la cofradía, así como las redes de poder que establecieron dentro y fuera de esta corporación, con otros indios principales y españoles. Esto mediante el análisis del caso de dos cofradías de indios principales de Tepeaca, en 1586. En la tercera parte, se indaga en el estado de las cofradías tras la secularización de la doctrina, en el contexto de la visita eclesiástica del obispo Juan de Palafox y Mendoza, en 1643, hasta el tiempo de la prelacía del obispo Domingo Pantaleón Álvarez de Abreu a mediados del siglo XVIII.

I.1 Las devociones promovidas por los franciscanos en Tepeaca (siglos XVI-XVII)

La presencia misionera y secular fue mínima en los primeros años de la conquista de la Nueva España. Las huestes de Hernán Cortés contaban con el cura licenciado Juan Díaz y el fraile Bartolomé de Olmedo. Otros frailes habían llegado ya a la Nueva España en 1523 como fray Pedro Melgarejo y Diego de Altamirano, además de los flamencos Johann van den Auwera (Juan de Aora), Johann Dekkers (Juan de Tecto) y el lego Pierre de Gant (fray Pedro de Gante).[28] Los primeros Doce franciscanos llegaron a la Nueva España en 1524, momento en el cual las órdenes mendicantes ya contaban con el favor papal de la bula *Exponi nobis fecisti* del papa Adriano de Utrecht, que daba autoridad apostólica a los frailes sobre todo lo que concerniese a la conversión de los indios, logrando impartir los sacramentos, como lo hicieron al bautizar a los señores naturales, y fundar doctrinas apoyándose en la jurisdicción de los antiguos señoríos, sus pueblos principales y sujetos.[29] De esta forma, en unos pocos años (de 1525 a 1572), los franciscanos, dominicos y agustinos se asentaron en todo el centro de México y comenzaron a expandir sus misiones con rapidez hacia el norte de México y Sudamérica.

El valle Puebla-Tlaxcala, donde había un conglomerado de distintos grupos étnicos, fue un espacio de asiento franciscano importante puesto que las alianzas de los señores con los frailes permitieron que pudiesen asentarse las doctrinas. Los primeros conventos del siglo XVI fundados en Puebla tras la llegada de los Doce fueron: Tepeaca en 1531; hacia 1540 Tecamachalco, Quecholac y Tecali; hacia 1548 Calpan, cerca de Huejotzingo; entre 1555-

[28] Éste proceso es explicado detalladamente en: Ricard, *La conquista espiritual…*, pp. 74-77.
[29] Bernardo García Martínez, "La creación de Nueva España", en *Historia general de México. Edición 2000* (México: El Colegio de México, 2000), p. 245.

1557 el de Cuauhtinchan; Acatzingo en 1558.[30] Las fundaciones de los conventos de Cholula, Tochimilco y los conventos a las faldas del Popocatépetl también comienzan en esta época. La *Relación del pueblo de Tepeaca* menciona sobre el convento de la provincia de Tepeaca:

> 36. En esta ciudad de Tepeaca hay un monasterio de frailes de la orden del señor san Francisco en el cual ordinariamente reside un guardián con más cinco religiosos sacerdotes y más un fraile lego y entre estos hay predicadores uno de la lengua castellana y otro de la lengua mexicana y estos religiosos administran a españoles e naturales todos los santos sacramentos y solo en la iglesia de este monasterio se dice misa y cantan y celebran los divinos oficios y no hay en esta ciudad otra iglesia ni monasterio más que la dicha este monasterio fue fundado por frailes de la orden del señor san Francisco por guardián y principal fundador fray Juan de Ribas uno de los primeros doce religiosos que de esta Nueva España pasaron la cual fundación a que paso y se hizo cuarenta años digo cuarenta y nueve y así el monasterio e iglesia de él esta de todo pinto acabado y bien labrado[31]

El establecimiento de este convento y su doctrina resulta relevante porque, al igual que todos los conventos que fueron cabeza de doctrina, se edificaron en lugares de preeminencia política, donde hubiese un *tecpan*, un *teocalli* y un *tianquiztli*.[32] Al ser la ciudad más fuerte,

---

[30] Ricard, *La conquista espiritual*…, pp. 126-129

[31] Haciendo la resta de los años mencionados, es indudable que la fundación es de 1531, y podemos darle crédito debido a que se le preguntó a un indio principal (don Luis de Guzmán), quién seguramente fue bautizado por alguno de los Doce, junto a los otros dos señores mencionados en la *Relación* en aquel año (don Hernando de la Cruz y don Juan Tlayllotlac). Por otra parte, las fechas dadas por Ricard pueden corroborarse. El convento de Acatzingo habría sido fundado en 1558 y aquellos de Tecamachalco, Quecholac y Tecali alrededor de 1540, justo cuando comienza a entrar en funciones el cabildo de indios de Tepeaca . *Relación del Pueblo de Tepeaca*, fol. 54-55. Archivo General de Indias, España, *INDIFERENTE*, 1529, N. 16. Disponible en: http://pares.mcu.es/ParesBusquedas/servlets/Control_servlet?accion=3&txt_id_desc_ud=304136&fromagenda=N

[32] Tal es el caso de Huejotzingo: el señorío prehispánico poseía cuatro cabeceras de altépetl y cada una estaba asentada en un cerro hasta que los frailes franciscanos congregaron a los habitantes de los pueblos en torno al lugar donde se hacía tianguis, después en un valle cercano, estableciéndose así, en 1528, la ciudad con traza de cuadrícula alrededor de la plaza principal. Pablo Escalante Gonzalbo y Antonio Rubial García, "Los pueblos, los conventos y la liturgia", en *Historia de la vida cotidiana en México. I Mesoamérica y los ámbitos indígenas*

su preeminencia política fue reconocida ante los sujetos Acatzingo, Tecamachalco, Tecali y Quecholac por medio de la fundación de un centro religioso. Sin embargo, estos pueblos sujetos también tuvieron sus propios conventos de la orden, con visitas y una organización urbana gracias a las congregaciones de los frailes franciscanos y al establecimiento de las "casas reales" donde los consejos de indios principales tenían sus funciones,[33] pero bajo las órdenes de la ciudad de Tepeaca, que era la única que podía tener el privilegio de elegir gobernador por tener el estatus de ciudad.

de la Nueva España, dirigido por Pilar Gonzalbo Aizpuru (México: El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 2004), pp. 369-370.

[33] Si bien la única república de naturales reconocida e instituida formalmente fue la de Tepeaca desde 1539, para las últimas décadas del siglo XVI los pueblos cabecera de la provincia también tuvieron una organización similar al cabildo llamada 'consejo' en el que la nobleza de menor rango y principales hacía reuniones comúnmente. Sobran ejemplos de esto: en Acatzingo, el cacique don Pedro de Luna se hallaba comúnmente en los oficios de república y los demás principales de quejaron con el virrey por esto (AGN, Instituciones coloniales, Indios, vol. 4, exp. 155 y AGN, Instituciones coloniales, Indios, vol. 5, exp. 12). En Tecali había un consejo y los indios principales de Tepeaca solicitaban que se gobernase sólo con alcaldes y no con gobernador pues don Miguel de Santiago quería ocupar tal cargo (AGN, Instituciones coloniales, indios, vol. 4, exp. 112). En Tecamachalco, los indios principales 'del consejo' se quejaban de ser obligados a dar servicio personal cuando esa era labor de macehuales (AGN, Instituciones coloniales, Indios, vol. 4, exp. 15). Viendo todos estos casos, lo más probable es que adoptasen la organización de cabildo para tener los mismos privilegios que Tepeaca y liberarse de las cargas que imponía, como lo hizo Acatzingo, harto de entregar tributo a Tepeaca (AGN, Instituciones Coloniales, Indios, vol. 3, exp. 195).

Figura 1.1. Convento de Tepeaca a mediados del siglo XIX. Fotografía resguardada en el convento de Tepeaca.

Por otra parte, las acciones fundacionales realizadas por los Doce primeros franciscanos por la región permanecen desconocidas en buena medida.[34] Las primeras noticias que tenemos pertenecen a crónicas españolas o anales nahuas tempranos y tardíos, que corresponden a procesos de reelaboración de la memoria misionera o de los naturales, como la misma *Historia Eclesiástica* de Mendieta o los *Anales de Tecamachalco*. Sin embargo, no debe buscarse en los hechos y los personajes, la injerencia santoral franciscana se nota en la toponimia de la región, con sus pueblos sujetos y visitas, en las que había conventos y ermitas. Los franciscanos, presentes en las fundaciones junto a los señores naturales, congregaron a los pueblos bajo el nombre de una santa o un santo, lo que dio origen a sus santos patronos y a menudo intervinieron en las regulaciones de la vida pública y religiosa, como se verá más adelante.

En lo que se refiere a los conventos, todos tienen una advocación particular. san Francisco en Tepeaca, san Juan Evangelista en Acatzingo, Santiago en Tecali, la Asunción en Tecamachalco y santa María en Quecholac. La toponimia, por su parte, permite observar la promoción de los santos en los pueblos de la provincia por los frailes del siglo XVI. La *Relación de Tepeaca*[35] registra únicamente los nombres cristianos de las "aldeas" sujetas a los *altépetl* del señorío de Tepeaca, las cuales se conciben como pueblos sujetos y 'estancias'.

[34] En la *Relación de Tepeaca* de menciona a fray Juan de Ribas como guardián del convento Tepeaca y a fray Andrés de Olmos, quien, según la misma *Relación*, congregó al pueblo de Tecamachalco e instruía la doctrina cristiana; también se le menciona como guardián del convento de Tecamachalco en los *Anales de Tecamachalco*. Eustaquio Celestino Solís y Luis Reyes García, *Anales de Tecamachalco 1398-1590* (México: Fondo de Cultura Económica, 1992). *cfr* Joaquín García Icazbalceta (editor), "Anales de Tecamachalco" en *Códice Mendieta: documentos franciscanos del siglo XVI y XVII*. Tomo II (México: imprenta de Francisco Díaz de León, 1892) 272-277.

[35] *Relación del Pueblo de Tepeaca*, ff. 26-29.

La fuente registra un total de ciento cincuenta y un 'aldeas' en el señorío de Tepeaca, entre los sujetos de Tepeaca, Acatzingo, Quecholac, Tecamachalco y Santiago Tecalco. Los santos patronos más populares que aparecen en esta fuente provienen de los arcángeles, lo apóstoles, personajes relacionados a textos apócrifos de la vida de la Virgen María y a la vida de María misma. Los santos Andrés, Pablo y Pedro, santa Ana y san Joaquín, la Natividad, la Asunción y la Visitación son muy repetidos. Una gran cantidad de pueblos también poseen como patronos a santos del primer cristianismo, como santa Úrsula o san Gregorio. Los santos medievales aparecen continuamente, en especial los relacionados a la orden franciscana. Algunas advocaciones menos populares fueron la Circuncisión, Todos Santos y san Hipólito.

A continuación se muestran las advocaciones más repetidas en los nombres de los pueblos mencionados en la relación:

Advocación	Número de pueblos con la advocación
san Francisco	8 (contando a Tepeaca)
Santiago	8 (contando a Tecali)
san Juan Bautista	6
san Miguel	6
san Pedro	5
san Luis	5
san Salvador	5

Tabla 1.1 Patronos de los pueblos. Fuente: *Relación del Pueblo de Tepeaca*. Archivo General de Indias, España, *INDIFERENTE*, 1529, N. 16. Disponible en: http://pares.mcu.es/ParesBusquedas/servlets/Control_servlet?accion=3&txt_id_desc_ud=304136&fromagenda=N

Advocación mariana	Número de pueblos con la advocación
santa María	5

santa María Asunción	4
La Visitación	2
La Concepción	1
santa María de la Natividad	1
La Purificación	1

Tabla 1.2 Advocaciones marianas de los pueblos. Fuente: *Relación del Pueblo de Tepeaca.* Archivo General de Indias, España, *INDIFERENTE*, 1529, N. 16. Disponible en: http://pares.mcu.es/ParesBusquedas/servlets/Control_servlet?accion=3&txt_id_desc_ud=304136&fromagenda=N

Este análisis permite observar que las advocaciones están asociadas a: 1) la evangelización y la prédica, con san Francisco y el apóstol Santiago. 2) la derrota del mal, con el comandante de las huestes celestiales, el arcángel san Miguel, y san Luis, el cruzado rey de los francos y terciario franciscano, o Santiago Matamoros; 3) a la salvación con San Pedro apóstol, mártir y primer papa, quien abre las puertas del cielo; san Juan Bautista, el precursor del mesías; y san Salvador. No es posible dilucidar qué pueblos se refieren a Santiago como apóstol o como Matamoros,[36] sin embargo, ambas advocaciones pueden ser adecuadas, ya fuese por los franciscanos o por los primeros encomenderos de la región, conquistadores o descendientes de aquellos.

La presencia de las advocaciones marianas es primordial. Hay cinco pueblos o aldeas con el nombre de santa María, la madre de Cristo, y nueve relacionados a la vida de la Virgen: la Natividad de María, la Concepción, la Visitación, la Purificación y la Asunción.[37] Todas

[36] Sobre este punto, es notorio un caso mencionado en el *Libro de los guardianes y gobernadores de Cuauhtinchan*: Thomas Uilacapitzin fue ahorcado por órdenes de fray Cristóbal de Santiago bajo la acusación de rituales paganos en Cuauhtinchan. Esto es revelador porque hablaría de una asociación entre el fraile defensor del cristianismo que lucha contra la herejía y el paganismo. Ver: Alonso Guerrero Galván y Luis René Guerrero Galván (estudio introductorio y notas), *Los nahuas y el libro de los guardianes y gobernadores de Cuauhtinchan (1519-1640)* (México: UNAM, IIJ, 2019), p. 32.

[37] La Natividad de María se refiere al momento de su nacimiento; la Concepción se refiere al nacimiento sin mácula de la virgen de sus padres san Joaquín y santa Ana; la Visitación, cuando María visita a su prima santa

ellas forman parte del ciclo mariológico y fueron defendidas fervientemente por los franciscanos, como el tema de la Inmaculada Concepción, disputado ampliamente en la cristiandad y especialmente entre los frailes menores y los dominicos.[38]

El análisis llevado a cabo, muestra cuáles eran los intereses de los franciscanos al promover devociones en los pueblos de indios y especialmente las devociones marianas: los franciscanos promovieron estas advocaciones debido a que algunas son parte de la genealogía de la orden, como San Francisco o San Luis, pero, es significativo que se relacionan con su quehacer misionero al predicar el evangelio para luchar contra el mal y salvar las almas de sus nuevos pupilos. Para lograr este objetivo de salvación era necesario formarlos e introducirlos a una ritualidad partiendo del calendario cristiano, de allí el interés en el ciclo cristológico y mariológico.

Ahora, siendo tantos pueblos y aldeas sujetas para evangelizar y tan pocos frailes, aproximadamente veintidós en los conventos de la doctrina de Tepeaca para 1580,[39] ¿cómo se difundieron los cultos y las cofradías? Para ello es necesario mirar a los nuevos cristianos, los nobles e indios principales educados por los frailes. Los cultos llevados a los pueblos de indios por los franciscanos fueron adoptados por los indios principales pues las alianzas de ambos grupos para la evangelización, las congregaciones y el orden de la vida social,

---

Isabel, encinta de Juan Bautista; la Purificación habla de cuando la virgen lleva a Jesús al templo el día de la Candelaria (2 de febrero); y la Asunción habla de la subida de María al cielo después de la dormición.

[38] El dogma de la Inmaculada tiene una discusión acalorada que se inició desde los Padres de la Iglesia y continúo todo el medievo en las discusiones teológicas hasta la era moderna. Los franciscanos seguían la tradición de Duns Escoto y los dominicos se apoyaban en la autoridad de santo Tomás para hablar sobre la concepción de nuestra Señora. Los franciscanos tenían preeminencia gracias al pontífice Sixto IV. En Trento se defendió la Inmaculada, pero no fue dogmatizada hasta el siglo XIX Pío IX. Héctor Shenone, *Santa María* (Argentina: Pontificia Universidad Católica de Argentina, 2008), pp. 4-7.

[39] Para el convento de Tepeaca en 1580 se mencionan: un guardián, cinco religiosos y un lego, entre ellos dos predicadores, uno de castellano y otro de "lengua mexicana"; en Acatzingo había un guardián y tres frailes; en Tecamachalco "otros cuantos frailes", quizá el mismo número que el de Tepeaca; en Quecholac y en Santiago Tecali cuatro frailes. *Relación del Pueblo de Tepeaca*, ff. 54-55.

posibilitaron que las sucesivas generaciones de principales se hicieran cargo de la expansión del culto cristiano.

I.2 La relación entre *altépetl* y religión en Tepeaca: los *pipitltin* y el culto cristiano

Hacia principios del siglo XVI la provincia era un *tlahtohcayotl*, cuyos *altepetl* estaban repartidos entre tres señores (quizá cuatro si contamos el señorío de Oztoticpac), los cuales eran: don Hernando de la Cruz, don Luis de Guzmán y don Juan Tlayllotlac.[40] Estos *tlahtohqueh* renegociaron su poder al introducirse en las dinámicas de la Monarquía Católica y del naciente mundo novohispano a través de las nuevas instituciones hispanas, buscando reconocimiento, privilegios, preeminencias e instrumentos políticos para el mantenimiento de su gobierno.[41] Por ello, hacia 1539 se redactan las "Ordenanzas para los gobernadores, alcaldes y alguaciles indios de Tepeaca", que responsabilizaban a la república de naturales de la extirpación de idolatrías, la recaudación de tributos, organización de macehuales y el mantenimiento de los religiosos y el culto.[42] Esto es primordial debido a que la nobleza tendrá dos ámbitos de autoridad, controlando el espacio civil y el de la iglesia, en cuanto toca al culto.

Desde ese momento, las relaciones entre los indios nobles y los religiosos se harían más estrechas. Tenemos un ejemplo de esto en Cuauhtinchan. Según relata Mendieta, en 1554, los frailes de otra orden entraron a este pueblo, pero no fueron recibidos ni por los principales ni por los macehuales, quienes rogaron por mucho tiempo que volviesen los padres de San Francisco. Después de una serie de querellas y aflicciones lograron hacer que el provincial

---

[40] Hildeberto Martínez, *Tepeaca en el siglo XVI. Tenencia de la tierra y organización de un señorío* (México: CIESAS, Ediciones de la Casa Chata, 1984), pp. 126-127.
[41] Lidia E. Gómez García y Tlatelpa Garrido Este mismo cabildo fue el que realizó la nueva fundación del pueblo en 1543 y que pidió a Felipe II el escudo de armas para ser ciudad, concedido en 1559.
[42] Martínez, *Tepeaca en el siglo XVI*…, p. 127 .

mandara frailes de asiento.[43] De esta manera, los *tlahtoani* y demás *pipiltin* establecieron redes de poder con los franciscanos, con quienes concretaron un mecanismo de alianza mediante el mantenimiento y vigilancia de las prácticas sacramentales cristianas como los bautismos, la confesiones, el matrimonio y la impartición de sacramentos en general, y especialmente mediante la educación y la *policía*, entendida como la vida en la ciudad cristiana, en la que los indios tenían funciones de gobierno si cumplían el ser buenos cristianos. Dicha policía "competía tanto a las autoridades como a las corporaciones e instituciones encargadas de transmitir los valores cristianos, en las cuales se incluía a las eclesiásticas".[44]

El nuevo papel de los nobles en la sociedad sugiere que fueron ellos, con sus atribuciones de *policía*, junto a las prácticas, rituales cristianos y la educación en los conventos, quienes esparcieron las devociones a los santos y se mostraron interesados con el nuevo culto. Por ejemplo, para 1592, los indios principales del consejo y el común de Tecamachalco expresaron una petición al virrey don Luis de Velasco para edificar una ermita o iglesia en Santa Isabel Azcatecochco pues en este pueblo sujeto no había lugar en donde recibir doctrina, ir a misa o enterrarse, por lo que estaban "desconsolados".[45] Por ende, debe reflexionarse sobre el uso que los indios hacen de la potestad en las instituciones cristianas y las prácticas religiosas para mantener su poder, en las que el gobierno de las cofradías es un espacio de preeminencia, y cómo esto permite el patrocinio del culto por un grupo que tiene intereses de promoción en el orden social.

---

[43] Fray Gerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana, lib. III, c. LVII-LVIII*, edición de Joaquín García Icazbalceta (México: Antigua Librería, 1870), *pp.* 333-347.
[44] Rubial, *El cristianismo en Nueva España*…, p. 27.
[45] AGN, Instituciones coloniales, Indios, vol. 5, exp. 881.

Las cofradías y los hospitales en los pueblos de indios estaban ya bastante extendidas para el tercer cuarto del siglo XVI y su extensión, consecuencia del período de construcción de la iglesia por los frailes mendicantes,[46] varía de acuerdo a la geografía de la Nueva España. En Michoacán, por ejemplo, el régimen de hospitales y cofradías de indios se instalaron con gran rapidez gracias a la participación de los indios principales y al patrocinio hispánico que, de acuerdo a la agenda cultural del cristianismo hispano, consideraba importante el don de la caridad, la regulación, la salud del cuerpo y el alma. Así, desde 1535 y hasta 1585 (fecha del Tercer Concilio Provincial), el trabajo de Vasco de Quiroga como obispo de las tierras michoacanas resultó en la formación de hospitales-capillas dedicados a devociones marianas. Estos eran regentados por los indios principales y tenían la función de cuidar la salud espiritual de los enfermos.[47]

No pueden conocerse las primeras cofradías fundadas en Tepeaca debido a que no se instituyeron o aprobaron formalmente o no se dispone en la actualidad de referencias documentales de las mismas. Sin embargo, permanecen dos constituciones y ordenanzas de las cofradías del Santísimo Sacramento y la Limpia Concepción de Nuestra Señora del año de 1586 con las respectivas licencias de la autoridad ordinaria, es decir, del obispo, en el exconvento franciscano de la actual parroquia.

Estas dos cofradías fueron refundadas para poder obtener legalidad mediante la licencia del prelado Diego Romano, obispo de la diócesis de Tlaxcala, lo cual era necesario tras el tercer Concilio Provincial Mexicano. Este concilio permitiría el comienzo del

[46] Carmen Venegas Ramírez, *Régimen hospitalario para indios en la Nueva España* (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1973).
[47] Francisco Javier Pizarro Gómez, "La fundación de hospitales en Nueva España: entre la utopía y la praxis. Los pueblos-hospital de Vasco de Quiroga", en *Arte, cultura y poder en la Nueva España*, ed. por Robin Ann Rice (Nueva York: Instituto de Estudios Auriseculares, 2016), pp. 15-28.

afianzamiento del clero secular en la jerarquía eclesiástica pues decretó puntos importantes sobre la cura de almas, la impartición de sacramentos y la jurisdicción ordinaria para la aprobación de fundaciones de instituciones piadosas, como lo son las de cofradías o ermitas, así como controles archivísticos de los bienes, padrones, libros de sacramentos, etcétera. Las cofradías del Santísimo Sacramento y de la Limpia Concepción, al igual que todos los libros que datan de los primeros años del XVII en la parroquia, se deben a estas disposiciones.[48]

La cofradía del Santísimo Sacramento tenía un papel de absoluta primacía al estar dedicada a la Eucaristía –uno de los símbolos más importantes de la cristiandad católica por representar el sacrificio de Cristo y simbolizar, junto con el vino, el misterio de la transustanciación–, y del que las recientes reformas del Concilio de Trento exigían, a la par de todo el culto y la iglesia, magnífico decoro. Su importancia sería crucial en el mundo católico y estaría rodeado de toda la solemnidad, los repiques y el decoro, llevando su indiscutible presencia desde el espacio sacro de las iglesias al ámbito público en las procesiones.[49] Además, debía estar, al igual que el óleo de los enfermos, consagrado por el

[48] Antes de los tres concilios provinciales ya se habían llevado a cabo cuatro Juntas Apostólicas, presididas por frailes y que tuvieron como fin discutir elementos importantes de la evangelización, la impartición de sacramentos, las congregaciones de pueblos y erradicar las idolatrías. El primer Concilio Provincial Mexicano (1555) siguió en buena medida esta línea y discutió especialmente las jurisdicciones del clero secular y el regular; sin embargo, los dos concilios siguientes (1565 y 1585) fueron presididos por el arzobispo Alonso de Montúfar y tuvieron como objetivo aplicar los decretos emanados del Concilio de Trento (precisar dogma de fe, la doctrina, la disciplina y la rectificación de la iglesia). Estos decretos, sumados a la ordenanza de Patronato de 1574 consolidaron la jerarquía eclesiástica y la iglesia episcopal en las Indias ante las exenciones de las ordenes mendicantes, afianzando la autoridad de los prelados y retomando las curas de almas, la impartición de sacramentos y la evangelización. Ver: Leticia Pérez Puente, Enrique González González y Rodolfo Aguirre Salvador, "Los concilios provinciales mexicanos primero y segundo", en *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias,* coordinado por María del Pilar Martínez Flores-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (México: UNAM, BUAP, 2005) 17-40 y María del Pilar Martínez Flores-Cano, Elisa Itzel García Berumen y Marcela Rocío García Hernández "El tercer concilio provincial mexicano (1585)", en *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias,* coordinado por María del Pilar Martínez Flores-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (México: UNAM, BUAP, 2005), pp. 41-70.

[49] David Carvajal López, "Devoción, utilidad y distinción. La reforma de las cofradías novohispanas y el culto al santísimo sacramento, 1750-1820", *Hispania Sacra* LXVIII (2016): pp. 389-381, https://hispaniasacra.revistas.csic.es/index.php/hispaniasacra/article/view/481/482

obispo. Siendo así, ¿quiénes se encargarían de una advocación de tal magnitud en la ciudad de Tepeaca?

En febrero de 1586, cuando ya circulaban los decretos del tercer concilio, los *magníficos señores*, como se llaman a sí mismos, principales de la ciudad –don Buenaventura de Luna y Pedro Jiménez, gobernador y alcalde; don Toribio de Mendoza, mayordomo; Diego de la Cruz y Antonio Hernández, diputados; y Cristóbal Juárez, escribano– , tuvieron cita en el convento para redactar las ordenanzas de la cofradía que ya habían fundado antes junto al padre guardián fray Jerónimo de Cuevas (de quien requerían el parecer i.e. su presencia), a quien califican a la altura de ellos, como magnífico. Terminaron las ordenanzas hasta junio de aquel año y fueron aprobadas por el obispo hasta mayo del año siguiente.

Estos indios principales eran parte de la segunda o tercera generación de indios después de la conquista, por lo que estaban ya inmersos en la educación y rituales cristianos, pertenecían al cabildo de naturales de la ciudad y, además, uno de ellos era parte del *teccalli* más poderoso de la región, el gobernador don Buenaventura de Luna, que había obtenido el cacicazgo de su matrimonio con la cacica doña Francisca de la Cruz.[50] En las rúbricas del final, firma otro de los caciques herederos de los primeros señores, don Diego de Guzmán, quien pertenecía a otra casa señorial y se casaría con María de la Cruz y Luna, hija de los

[50] Doña Francisca de la Cruz tenía el cacicazgo más extenso de la región, heredado de sus padres, don Hernando de la Cruz y doña Lucía Guexotzingaciguacin; constaba de veinticinco *calpulli* en distintas parcialidades que contaban de seis indios y hasta cuatrocientas casas de macehuales. Pedro Carrasco, "Las tierras de dos indios nobles de Tepeaca en el siglo XVI", *Tlalocan. A Journal of source material son the Native Cultures of Mexico* 2 (1963): pp. 97-119, https://repositorio.unam.mx/contenidos/las-tierras-de-dos-indios-nobles-de-tepeaca-en-el-siglo-xvi-60352?c=EKkdxo&d=false&q=*:*&i=2&v=1&t=search_0&as=0

caciques mencionados. Diego de la Cruz era parte de otra casa señorial cuya línea de descendencia se desconoce.[51]

Las funciones de caridad que las ordenanzas disponen son, de manera breve: visitar y atender a los enfermos, a los moribundos, dar y asistir a los entierros, limosnas, misas rezadas o cantadas, tanto para los cófrades principales o macehuales como para personas externas a la cofradía. Todas propias de toda hermandad de este tipo. Es notorio que las funciones se compartían con la hermandad de los españoles de la misma advocación, lo cual habla de una actividad conjunta con estos oficiales, especialmente en lo tocante a la cera, la limosna y las fiestas, lo cual es muy importante para el adorno y las procesiones.

Buena parte de las ordenanzas reafirmaban la primacía de los indios principales. Destacan el hecho de que si el Santísimo Sacramento debía salir a la casa de un principal enfermo, se dieran cinco campanadas y un repique y que todos las cofrades asistirían a la procesión con toda "reverencia y silencio y acatamiento"; la bandera o guion debía ser portada por un mayordomo o diputado, y eran necesarias doce velas encendidas para recibir el sacramento. Además se hace una mención para que esto se haga también con macehuales cofrades, pero sólo por "misericordia y buen ejemplo."

En cuanto al culto, la cofradía se encargaba de varias fiestas del calendario litúrgico y podría definirse como disciplinante puesto que también se encomendaba las procesiones correspondientes. Para la semana santa, especialmente jueves, viernes santo y el día de la resurrección, así como la fiesta del *Corpus Domini* (celebrada sesenta días después del día de la resurrección), se les exigía a los cófrades que estuviesen en la ciudad, estar presentes

[51] Estos personajes fueron identificados por Hildeberto Martínez. Puede consultarse el árbol genealógico hecho por el mismo autor: Martínez, *Tepeaca en el siglo XVI*, p. 154.

en vísperas y misa. Para la procesión debían sacar y devolver al Santísimo Sacramento, portar velas de cera (en concurso con españoles) y tener "destocadas la[s] cabezas." De la misma forma el 4 de octubre, día del "glorioso y seráfico padre san Francisco patrón y abogado" de la ciudad, los cofrades debían estar presentes en las vísperas y la misa, además de contribuir al adorno. Todo lo anterior correspondía a las reglas relativas al adorno y la grandeza del culto fijadas por el tercer concilio y exigía un gasto considerable, reconocido en las mismas ordenanzas: "la cera vale cara". La cera y los adornos, además de los bienes, únicamente podían ser financiados gracias a las limosnas de los cofrades; no sólo las que se daban por la paga de la entrada, sino las que se pedían.

La cofradía de la Limpia Concepción de Nuestra Señora fue refundada en junio de 1586, cuando los cargos del cabildo habían cambiado ya. Para entonces, don Melchor Rodríguez era gobernador; don Pedro Jiménez tenía el cargo de alguacil mayor; don Luis de Guzmán y Domingo Jiménez eran alcaldes. Tras la elección de cargos, Domingo Jiménez y Melchor de Santiago eran mayordomos; Gregorio de Burgos y Dionisio Jaramillo, diputados, y Amaro Maldonado, escribano. Estos principales, quizá no todos caciques con la misma preeminencia, pertenecían a la misma generación que los anteriores, pero provenían de diferentes casas señoriales, quizá de menor rango, y se desconoce la proveniencia de la mayoría. (Ver tablas 3 y 4 para los datos de los cofrades de ambas cofradías).

La cofradía de la Limpia Concepción funcionaba de la misma forma que la del Santísimo Sacramento y tenía las mismas atribuciones de caridad ante los cófrades y las personas externas, tanto enfermos como moribundos o difuntos. Los cofrades debían asistir a los entierros, dar misas de réquiem para los cofrades y las ánimas, participar en procesiones y, lo más notorio, celebrar cinco fiestas y misas a las que todos estaban obligados a asistir

con candelas: la Concepción, la Natividad, la Anunciación, la Purificación y la Asunción. Sin embargo, hay diferencias entre las atribuciones de esta cofradía. En primer lugar, no se mencionan servicios exclusivos a señores principales. Únicamente las misas de *réquiem* para los cófrades y los entierros con el paño y la cera de la hermandad. En segundo lugar, el día de la Concepción, su procesión inicia en la capilla abierta y culmina en el altar mayor, acompañando al padre que oficia. En tercer lugar, no es parte (aparentemente) de la fiesta de San Francisco ni de los días de la Semana Santa.

Tabla 1.3 Indios principales cofrades del Santísimo Sacramento en 1586

Nombre	Cargo	Cofrade	Proveniencia	Parentesco
don Buenaventura de Luna	Gobernador	*	Acatzingo	Hijo de: Casado con: doña Francisca de la Cruz Hijos: doña María de la Cruz y Luna y Antonio de Luna
don Pedro Jiménez	Gobernador	*	(Tal vez Tlaxcala)	
Don Toribio de Mendoza	alcalde	Mayordomo	Tepeaca	
Diego de la Cruz		Diputado	Tepeaca	Hijo de: doña Barbola de Aquino Hijos: Clemente de la Cruz, María de la Cruz, Pascual, Francisco Onorio
Antonio Hernández		Diputado	Tepeaca	
Cristóbal Juárez		Escribano	Tepeaca	Hijo de: Mateo Juárez Casado con: doña Luisa de Guzmán Hijos: Francisca de Guzmán
don Diego de Guzmán		*	Tepeaca	Hijo de: Alejo de San Juan Bautista y de doña Isabel de Guzmán Casado con: doña María de la Cruz y Luna Hijos: Francisco de Guzmán
Thomas Pérez		*	Acatzingo	
Don Melchor Rodríguez		*	Tepeaca	Casado con doña Paula Ortiz, doña Ana Sánchez (al fallecer la otra)

Fuente: *Constituciones y ordenanzas de 1586* APSFAT, Sección disciplinar, Serie cofradías, años 1586-1587, 2 legajos, cajas 106-107.

Tabla 1.4 Indios principales cofrades de la Limpia Concepción de Nuestra Señora en 1586

Nombre	Cargo	Cofrade	Proveniencia	Parentesco
don Melchor Rodríguez	Gobernador	*	Tepeaca	Casado con doña Paula Ortiz, doña Ana Sánchez (al fallecer la otra / ambas cacicas)
don Pedro Jiménez	Alguacil mayor	*	(Tal vez Tlaxcala)	
don Luis de Guzmán	Alcalde	*	Tepeaca	Hijo de: Alejo de San Juan Bautista y de doña Isabel de Guzmán Hermano de don Diego de Guzmán y de doña Luisa de Guzmán
Domingo Jiménez	Alcalde	Mayordomo		
Gregorio de Burgos		Diputado	Tepeaca	
Dionisio Jaramillo		Diputado	Tepeaca - Tenextepec Santa Apolonia	
Melchor de Santiago		Mayordomo		
Amaro Maldonado		Escribano		
Thomas Pérez		*	Acatzingo	
fray Jerónimo de Cuevas	Guardián del convento			
Doctor Diego Romano	Obispo de Tlaxcala			

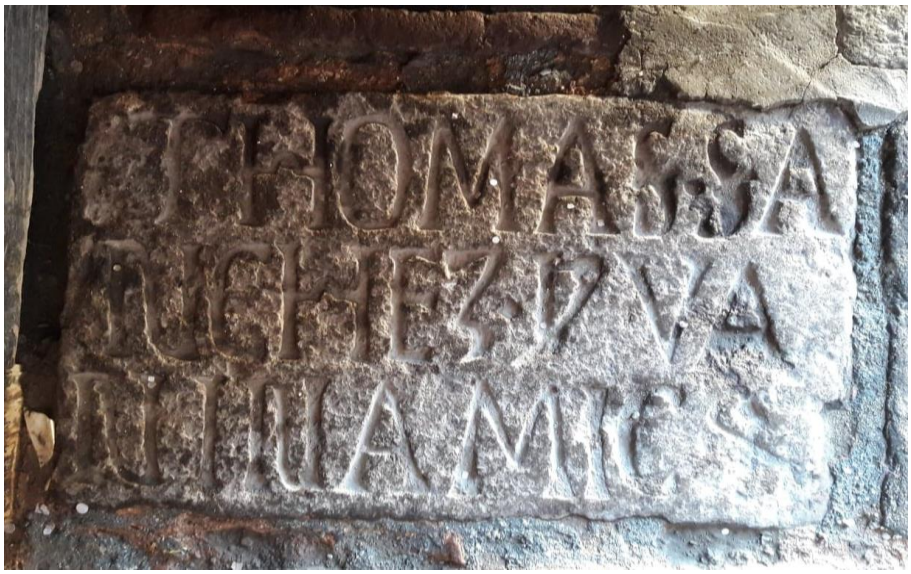
Fuente: *Constituciones y ordenanzas de 1586* APSFAT, Sección disciplinar, Serie cofradías, años 1586-1587, 2 legajos, cajas 106-107.

Por otra parte, la forma de recaudación de limosnas es interesante pues ambas cofradías la obtienen de la misma forma: por el pago del ingreso y por recaudación. En cuanto a familias de principales, los caciques, cacicas e hijos solteros pagaban medio peso y los niños dos tomines. Para macehuales adultos e hijos mayores, la entrada era de un tomín, y medio tomín para sus niños. Los moribundos ricos debían pagar cinco pesos y los pobres, peso y medio. Esta recaudación, que iba al arca de la cofradía, era necesaria para el sustento de cera, para las pascuas y fiestas principales. De modo que, en ambas ordenanzas se pide que los oficiales de la cofradía "tengan cuidado de cuales domingos y fiestas se[a]n dadas del año" para delegar a un principal cofrade que fuese a recoger limosna "por todos los naturales y entre los españoles que se congregaren." A propósito, esta ordenanza de recolección de limosnas es sugerente porque parece ser que los principales destinan parte de su tributo como limosna, al ordenarse que se pida de las sementeras para el hospital de la ciudad:

> 12.Fue ordenado que al tiempo que [a] los naturales les requieren sus sementeras de todo genero que los dichos diputados y mayordomo señalen personas de confianza buenos cristianos para que al tiempo que se cojan pidan limosna para la cera y gastos de esta santa cofradía y mandase que en esto no haya premia ninguna sino tan solamente lo que de su voluntad quisieren dar y esto se traiga todo a la casa de la dicha cofradía que esta dedicada en el hospital real que tiene esta dicha ciudad para que allí se vea y haga cargo al dicho mayordomo y entiéndese que la limosna que se a de pedir es de maíz y frijoles y de ají y no de otra cosa[52]

[52] APSFAT, sección disciplinar, capellanías, obras pías y testamentos, primer expediente., *Constituciones y ordenanzas de las cofradías del Santísimo Sacramento y la Limpia Concepción de Nuestra Señora.*

Puede decirse que las cofradías de indios en el siglo XVI son, en efecto, un espacio de poder simbólico, de derecho y de facto, mediante el cual los caciques reafirman y prolongan la jurisdicción de su gobierno, sus privilegios y preeminencias como señores. No sólo gozan de las indulgencias y demás beneficios espirituales, como las misas o la asistencia en la enfermedad como muestran las ordenanzas, sino que las utilizan para hacer gala del poder que han negociado y adquirido tras la instalación de las nuevas instituciones hispánicas, en las cuales nacieron inmersos. Era un poder que mostraban con los símbolos que patrocinaban, dirigiendo las procesiones o con los cargos –pues un macehual no sería mayordomo–, y que demostraban, pues en la entrada principal del convento yacen los restos de varios de estos principales cofrades con losas grabadas en náhuatl. Algunas sólo mencionan sus nombres, otras contienen el *inscriptum*: YVAN INAMIC IPILVAN (y su esposa y sus hijos).



DIEGO DE LA CR
VZ Y VALDIVIA M
CIPIL VAN

DOM DIEGO C
DE VALDIVIA
MIC PIL VAN

Figura 1.2 Losas de los indios principales en la entrada del convento de Tepeaca. Los personajes son: Tomás Sánchez, Diego de la Cruz, Martín Cortés, Diego Ceynos y Pedro Jiménez. Fotografías del autor.

El caso de estas dos cofradías nos muestra que los indios principales, provenientes de diversas casas señoriales, afianzaron su poder en esta nueva institución eclesiástica participando en colaboración con otros grupos de poder como los franciscanos, quienes tenían a su cargo la doctrina y la cura de almas, los españoles oficiales, probablemente el alcalde mayor y otros ministros; y entre varias casas señoriales, manteniendo, creando y relacionándose con linajes más poderosos. Además, los caciques extendieron la jurisdicción de sus funciones, ejerciendo al mismo tiempo en la república y en la iglesia, creando una práctica de mantenimiento del poder que duraría toda la época novohispana, como se verá en el próximo capítulo.

Por otra parte, puede percibirse que reproducen el orden social dentro de esta institución para así mantener sus preeminencias mediante las prácticas religiosas relacionadas a la cofradía y a los sacramentos cristianos, especialmente el matrimonio que simboliza alianza, además de las relacionadas al símbolo que patrocinaban. Esto es perceptible en tanto que los cofrades que firman se relacionan por ser hijos de señores,

hermanos, esposos, hijos, cuñados, etc. Ellos monopolizaron los cargos y remarcaron su calidad y la del otro (*pipiltin / macehualtin*) como se ve en las ordenanzas relativas a la caridad o al ingreso.

No todos los principales tienen la misma primacía. Se observa que aquellos de la cofradía del Santísimo pertenecen a una casa señorial con más poder, a diferencia de aquellos de la Concepción, lo cual muestra que la formación de cofradías no sólo tiene que ver con el culto, sino que reafirma el estatus del grupo que la erige. Llama la atención darse cuenta que los actores podían pertenecer a varias cofradías a la vez, lo que hace a esta institución pía un medio para relacionarse con otros grupos de poder, como una casa señorial más poderosa. Así tenemos a don Pedro Ximénez, don Melchor Rodríguez y a Thomas Pérez como cófrades de ambas.

Por último, es posible que las ordenanzas para las cofradías de Tepeaca sean una versión modificada del modelo implementado por Alonso de Molina.[53] De acuerdo a las similitudes que presenta con el texto en náhuatl de las ordenanzas de la cofradía del Santísimo Sacramento de Tula de 1570, es probable que las ordenanzas presentadas en este apartado hayan sido escritas en náhuatl y después traducidas y 'trasladadas' para su aprobación ordinaria; esto causó que se perdiese la riqueza de las expresiones que muestran las ordenanzas de Tula. Además, al ser producida de acuerdo a los lineamientos del Tercer Concilio, difieren en la forma de llevar el culto, los rezos y las obligaciones de los cófrades.[54]

---

[53] Barry D. Sell, *Nahua confraternities in early colonial Mexico. The 1552 ordinances of fray Alonso de Molina* (Berkeley: Academy of American Franciscan History, 2002).

[54] John Frederik Schwaller, "Constitution of the cofradía del Santissimo Sacramento of Tula, Hidalgo, 1570", en *Estudios de Cultura Náhuatl* 19, (1989): pp. 217-244, https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5778772

Es notable que, mientras que en Tepeaca sólo había indios en la cofradía del Santísimo, en Tula debían elegirse dos mayordomos, uno español y otro indio.

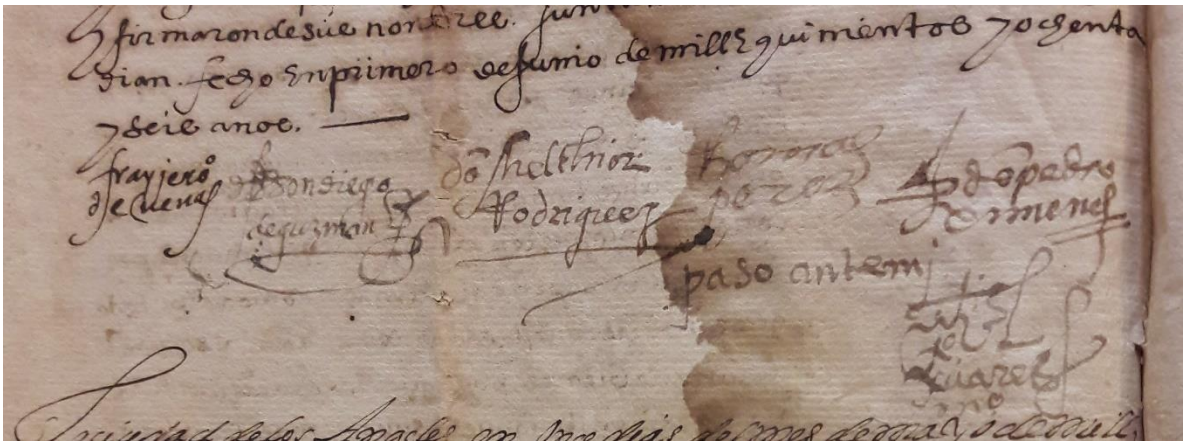


Figura 1.3 Detalle de las firmas de los principales de la cofradía del Santísimo Sacramento. Fuente: *Constituciones y ordenanzas de 1586* APSFAT, Sección disciplinar, Serie cofradías, años 1586-1587, 2 legajos, cajas 106-107.

I.3 La vida devocional a partir de la creación de la parroquia (XVII-XVIII)

Cuando el obispo Juan de Palafox y Mendoza llegó al obispado de Puebla en junio de 1640 como visitador general de la Nueva España y obispo de la diócesis de Tlaxcala, los frailes de Tepeaca aún tenían la posesión y administración de la cura de almas de la doctrina de indios y la parroquia de españoles, ambas con sede en el convento. Al parecer habían llevado a cabo todas las exigencias dispuestas por el Tercer Concilio Provincial en cuanto a la administración de sacramentos y los controles documentales; además, recibían las visitas de los obispos en el convento. En 1620, se registra un auto de visita en el libro de cuentas de la cofradía de la Limpia Concepción de españoles[55] por el canónigo y visitador, doctor Alonso de Zalazar, por parte del obispo de Puebla doctor don Alonso de la Mota y Escobar.

[55] APSFAT, sección disciplinar, serie cofradías, caja 105, *Nuestra señora de la concepción españoles 1618*. Esta cofradía de españoles fue fundada en 1619 y estaba agregada a la santa Veracruz. Tenía a una gran cantidad de españoles como cófrades y sede en el convento.

Más tarde, en medio de un clima favorable para el proyecto diocesano, siguiendo las normas del Concilio de Trento y bajo mandato del Consejo del rey por la real cédula de 1634, el obispo Palafox convoca a examinaciones de lengua y suficiencia en teología a los doctrineros para darles la sanción canónica. Así, entre diciembre de 1640 y febrero de 1641, quitó 36 curatos de indios a las órdenes religiosas de la diócesis de Tlaxcala –entre las que se encontraban Huejotzingo, Cholula, Tlaxcala y Tepeaca– para establecerlas como parroquias y ponerlas bajo la administración del clero diocesano, compuesto de curas beneficiados y vicarios.[56] Los registros de los libros de cuentas de cofradías muestran que desde febrero de 1641 los curas y vicarios inician labores en la parroquia de Tepeaca.[57] Hablando de los últimos frailes, el padre guardián era fray Tomás de Oviedo y fray Miguel Rondon (sic), el presidente, ambos predicadores.[58] Entraron a la recién establecida parroquia los licenciados Alonso de Rivera Barrientos, Alonso García (quien también era sacristán mayor en la iglesia parroquial), Sebastián de Torres, y los bachilleres Diego Muñoz Ballesteros, Alonso Rodríguez y Marcos de Melgarejo.[59]

[56] Rubial (coord.), *La iglesia en el México colonial*, pp. 308-314.
[57] APSFAT, sección disciplinar, serie cofradías, caja 105, *Nuestra señora de la concepción españoles 1618*.
[58] Es posible conocer los nombres de los frailes del convento gracias a los libros de cuentas. El libro de la cofradía de san Francisco, en náhuatl, registra datos desde 1624. Fueron guardianes o presidentes: Rodrigo Canos, Gabriel Zurita, Sebastian Florez, Francisco Barrientos, Alonso de Velesar, Diego Flores, Francisco de Rojas, Alvaro Rodriguez, Gregorio de Torres, Pedro de Angulo, Porras, Juan de Morales, Joseph de Valdes, Francisco de Paredes, Antonio de Peralta, Juan Yañez y Francisco Mexia. APSFAT, sección disciplinar, serie cofradías, caja 106, *Libro de cuentas de la cofradía de san Francisco de naturales*.
[59] Bernardo García Martínez (editor), *Juan de Palafox y Mendoza. Relación de las visitas eclesiásticas de parte del obispado de la Puebla de los Ángeles (1643-1646)* (México: El Colegio de México, 2014), pp. 50-51 En la relación de visita, Palafox (o quien sea que haya escrito) nombra explícitamente a tres curas, los demás fueron identificados por mí. Sobre ellos se dice: "Hay en esta ciudad dos curas: el licenciado Alonso de Rivera Barrientos, hombre docto en las letras sagradas, y el licenciado Sebastián de Torres, que en ellas y [en] la lengua mexicana es eminente, ambos predicadores aprobados. Ayúdanles el bachiller Alonso Rodríguez, sacerdote virtuoso, que ha estudiado teología y sabe la lengua mexicana, y otros dos clérigos." Es un hecho que los frailes sabían la lengua, puesto que los libros de cuentas en náhuatl lo demuestran, lo dicho por Palafox es un medio discursivo que refuerza las decisiones que ha tomado con respecto al despojo de las doctrinas.

A partir de ese momento, los curas beneficiados se encargarían de la evangelización, la cura de almas, la administración religiosa; fungirían en el tribunal parroquial como jueces eclesiásticos en procesos eclesiásticos relativos a la feligresía. También disponían de facultades para ser rectores de las cofradías, lo cual significa que ellos tendrían la jurisdicción para recibir limosnas, dar misas a los cofrades, asistir y confirmar las elecciones de los miembros. Por ejemplo, en febrero de 1641, el licenciado Ballesteros recibió veintidós pesos de limosna de la cofradía de españoles de la Veracruz y la Concepción por misas sabatinas de todo el primer trimestre del año; además de quince pesos de limosna por el acompañamiento y sermón en la procesión del jueves santo.[60] Por el contrario, la cofradía de san Francisco de naturales sólo dio de limosna dos pesos por una misa mensual en el mismo trimestre.[61]

No había una iglesia parroquial en Tepeaca, al menos no hasta 1640/1641 cuando se construye la iglesia dedicada a san José; en su lugar, el convento funcionaba como parroquia, como lo muestran varios autos de elecciones y visitas. El tres de mayo de 1640 se convocó a los cófrades de la Veracruz y la Concepción para elegir oficiales en "la capilla de los hermanos de la cofradía […] que está fundada en el convento del señor san Francisco, iglesia parroquial de esta dicha ciudad". Estuvieron presentes el presidente y predicador de los franciscanos, fray Miguel Rondon, el alcalde mayor de la ciudad, don Pedro de Guzmán y Rivera, y el escribano público. Un año después, los mismos cófrades y autoridades se

[60] APSFAT, sección disciplinar, serie cofradías, caja 105, *Nuestra señora de la concepción españoles 1618*.
[61] APSFAT, sección disciplinar, serie cofradías, caja 106, *Libro de cuentas de la cofradía de san Francisco de naturales*.

reunirían con el bachiller y vicario Diego Muñoz Ballesteros en "la parroquia del señor san Josef".[62]

Ahora, ¿cuál era el estado de la vida devocional en la ciudad tras las reformas de Palafox y qué advocaciones se promovieron? Para ello se tiene como fuente la relación de su visita de agosto de 1643, que no está exenta de irregularidades al estar escrita en (y por una) tercera persona y dar fechas incorrectas.[63] Sin embargo, es pertinente para mostrar las transformaciones acaecidas después de la secularización, recordando que han pasado dos años desde tal proceso. Según lo descrito en la *relación de visita*, había nueve cofradías en la ciudad. Las cofradías de españoles eran el Santísimo Sacramento, la Concepción, las Ánimas, y la Virgen de Ocotlán. Las de indios eran el Santísimo, la Concepción, san Diego y san Francisco; de negros, la Virgen de la Caridad.[64] De aquellas, la única cofradía que no dejó registros fue la de negros, probablemente debido a una devoción que no tan popular como para captar limosnas. La mayoría de éstas habían sido fundadas desde el siglo XVI, como se vio en el apartado anterior, y el Santísimo Sacramento funcionaba en cooperación entre indios principales y españoles. Esto muestra una vida devocional activa que nació en el convento y se ha mudado a la nueva iglesia parroquial; no obstante, el convento seguirá siendo esencial en muchos aspectos de la vida religiosa hasta el siglo XVIII, especialmente por los entierros, como manifiestan los libros de fábrica de la parroquia.[65]

Las cofradías de indios y españoles continuaron ininterrumpidamente su desarrollo por los siglos XVII y XVIII, como es observable en los libros de cuentas, recibiendo a finales

[62] APSFAT, sección disciplinar, serie cofradías, caja 105,*Nuestra señora de la concepción españoles 1618*.
[63] De acuerdo al parecer de Bernardo García Martínez.
[64] García Martínez (editor), *Juan de Palafox y Mendoza. Relación de las visitas*…, p. 89
[65] APSFAT, sección disciplinar, serie fábrica, caja 120, expediente 4.

de dicho siglo una influencia más pujante de las autoridades eclesiásticas y civiles.[66] En agosto de 1745 se fundó la cofradía de la congregación de Nuestra Señora de los Dolores por curas de la parroquia.[67] En el mismo año se estableció la cofradía de san José de naturales, pero no se fundó con aprobación del obispo hasta 1747. Por último, la cofradía del señor de la Jamaica de españoles se estableció en 1785.[68] Algunas otras, como las Ánimas y la Virgen de Ocotlán, funcionaron hasta la mitad el siglo XIX o el siglo XX.[69]

Palafox es conocido por ser un "promotor de prodigios". El obispo de Puebla, quien se formó en el ambiente contrarreformista, creía fervientemente en la intercesión de las imágenes y abogaba por su culto. Tal es la razón por la cual se encargó de promover el culto y santuario de san Miguel del Milagro y la Virgen de Ocotlán en Tlaxcala, así como a las imágenes de la Virgen de Cosamaluapan y la de la Defensa, además de toda una serie de personajes femeninos y masculinos. Su promoción puede pensarse como un dispositivo de refuerzo de la secularización ante las órdenes regulares, revistiendo estos casos no sólo de un carácter devocional, sino también político.[70] En cuanto al culto de la Virgen de Ocotlán de Tepeaca, parece que su culto ya estuviese implantado en la ciudad, pero Palafox y Mendoza tuvo que ver en su asentamiento y sacralización pues su presencia en la ciudad en 1643 fue decisiva para la expansión del culto a esta imagen a finales del siglo XVII como se verá en

---

[66] Esto es propio de la reforma de las cofradías y ha sido estudiado recientemente: ante el intento regio de desplazamiento de la jurisdicción de las cofradías autoridades del ámbito civil, los eclesiásticos defenderían su padrinazgo sobre estas asociaciones. Además, los cultos se verían renovados ante el reformismo ilustrados por ser considerados heterodoxos, inútiles y despilfarradores. Carvajal, "La reforma de las cofradías en el siglo XVIII", pp. 3-33.

[67] APSFAT, sección disciplinar, serie cofradías, caja 106, *Libro de la congregación de ntra sra la sma virgen Maria de los Dolores, erigida por los sres sacerdotes clérigos vezinos de esta ciudad de Thepeaca y su doctrina*

[68] APSFAT, sección disciplinar, serie cofradías, caja 106, *Hermandad del smo. bajo el titulo de el sr de Jamaica. Año de 1785*

[69] La cofradía de las benditas ánimas del purgatorio tiene registros desde su fundación en 1608 hasta 1843. APSFAT, sección disciplinar, serie cofradías, cajas 104 y 105, 3 libros.

[70] Antonio Rubial García, "Juan de Palafox, promotor de prodigios", en Patricia Escandón (ed.) *De la Iglesia indiana. Homenaje a Elsa Cecilia Frost* (México: CCyDEL, UNAM, 2006), pp. 117-130.

el próximo capítulo,. Ya en el siglo XVIII, el obispo Álvarez de Abreu permitiría la erección de un nuevo santuario para esta imagen mariana, gracias a la iniciativa de la feligresía de la ciudad.

Los obispos y curas tuvieron un papel notorio en la promoción de imágenes. Tal es el caso de la Virgen de los Dolores, promovida ampliamente en la zona, y especialmente en Acatzingo, por el cura Antonio Rojano Mudarra, muy cercano a Álvarez de Abreu,[71] y quien promovió las obras de la capilla de Nuestra Señora de los Dolores. En el caso de Tepeaca, Abreu promovió entre los curas la devoción a la dicha imagen; fruto de esto fue la congregación de curas en torno a esta advocación, creada y aprobada en agosto de 1745. Todos "domiciliarios de este obispado vecinos de esta dicha ciudad y doctrina y dijeron que por cuanto a devoción de su merced y de sus antecesores [es decir, del obispo] anualmente se han celebrado los acerrísimos dolores se la soberana reina […] nuestra señora en esta iglesia parroquial". Ante lo cual, y debido a que no había manera formal de sufragar sus gastos, los clérigos decidieron formar una congregación para financiar el adorno y oficios anuales de la imagen.[72]

[71] El cura fue promovido por el obispo Pantaleón en varias ocasiones y fungió como párroco de Acatzingo de 1762 a 1787. Alejandro Julián Andrade Campos, "Miguel Jerónimo Zendejas: paradigma del gusto clerical secular en el obispado angelopolitano (1758-1815)", (Tesis de doctorado, UNAM, 2021), pp. 342-349.

[72] APSFAT, sección disciplinar, serie cofradías, caja 106, *Libro de la congregación de nuestra señora la santisima virgen Maria de los Dolores, erigida por los señores sacerdotes clérigos vezinos de esta ciudad de Thepeaca y su doctrina.*

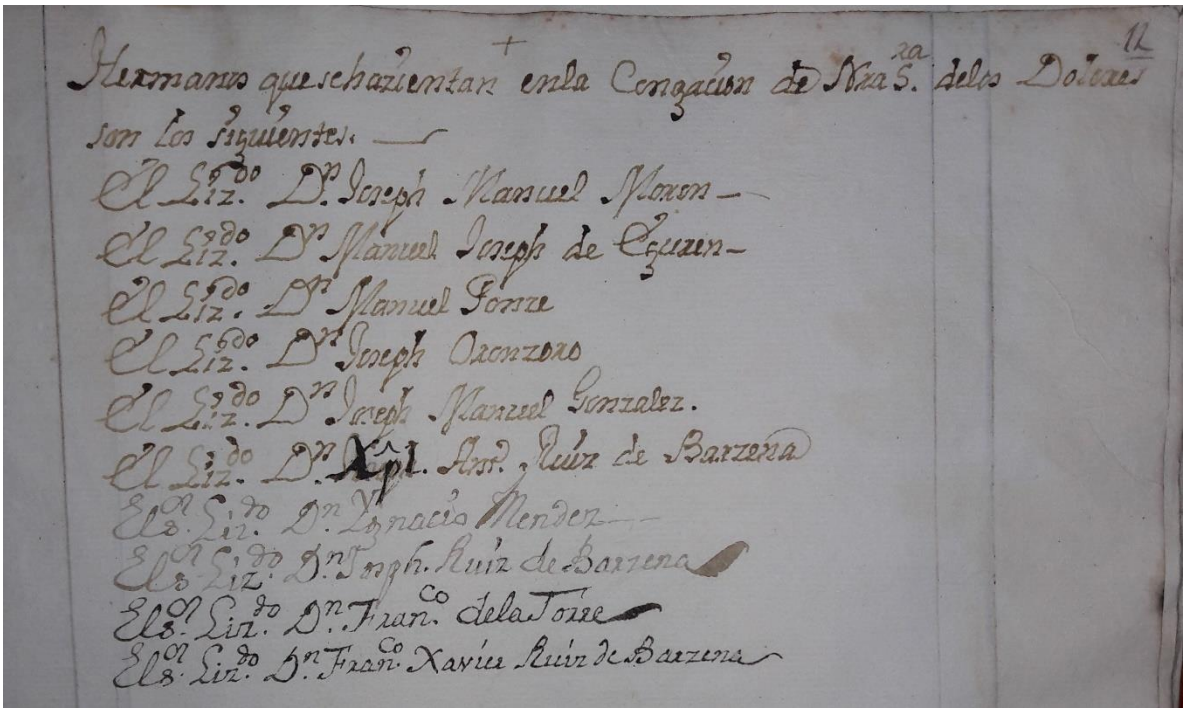

Hermanos que se hazientan en la Congacion de Nra S.ra delos Dolores
son los siguientes.
El Liz.do Dn Joseph Manuel Moron
El Liz.do Dn Manuel Joseph de Eguren
El Liz.do Dn Manuel Fonse
El Liz.do Dn Joseph Oronzoro
El Liz.do Dn Joseph Manuel Gonzalez.
El Liz.do Dn Xpl. Ass.o Ruiz de Barzena
El Liz.do Dn Ignacio Mendez
El Liz.do Dn Joseph Ruiz de Barzena
El Liz.do Dn Fran.co dela Torre
El Liz.do Dn Fran.co Xavier Ruiz de Barzena

Figura 1.4 Detalle de los curas de Tepeaca que fundaron la congregación de la Virgen de los Dolores. Fuente: APSFAT, sección disciplinar, serie cofradías, caja 106, *Hermandad del smo. bajo el titulo de el sr de Jamaica. Año de 1785. Libro de la congregación de nuestra señora la santisima virgen Maria de los Dolores.*

Don Pedro Martines, alcalde ordinario de la república de naturales de Tepeaca y mayordomo de la hermandad de San José,[73] hizo un pedimento dirigido al obispo Pantaleón Álvarez de Abreu el 12 de junio de 1747, para hacer una cofradía "para el mayor culto y veneración al Santo Patriarca". En sus constituciones, que sólo tienen cinco ordenanzas, se expresa que mensualmente se den dos pesos, "como es costumbre", para una misa cantada del santo. Anualmente "se ha de hacer la fiesta del Santo Patriarca con misa, sermón y procesión", para lo que habría de darse doce pesos. Para el aniversario se darían seis pesos

[73] Al parecer, la hermandad ya funcionaba desde 1745. APSFAT, sección disciplinar, serie cofradías, caja 107, *Libro de recibos pertenecientes a la cofradía del señor san Joseph de los naturales de la ciudad de Tepeaca, sita en la parrochial yglesia. A cargo de don Pedro Martínez su primer maiordomo de 1745*.

por la misa y la vigilia. Se debía asistir a los entierros de los cófrades y rezar un rosario por ellos, y "asistir a cabildo" anualmente para entregar cuentas y hacer elecciones.[74]

El catorce de julio de 1752, cuando los cófrades se reunieron para hacer elecciones, don Pedro habría recibido como cargo 33 pesos y 7 reales. y erogó 120 pesos y 7 reales, que resultarían en 87 pesos y 4 reales "de su alcance", "los cuales expresó haber erogado para el culto del reverendísimo patriarca por devoción suya por lo que no alega derecho a su devolución". Aquel año él volvió a ser electo mayordomo, pero los cófrades también habían propuesto a don Matías de Aquino y don Roberto Ximénez. Esto muestra que los linajes de indios principales del siglo XVI seguían presentes en el cabildo y en las cofradías más importantes del siglo XVIII.

Al mismo tiempo que se fundaba la congregación de curas, los indios de la república fundaron una cofradía dedicada a San José. ¿Cuál fue el objetivo de su fundación? En primera instancia, la parroquia estuvo desde su erección bajo esta advocación puesto que José había sido nombrado patrón de la Nueva España desde el Primer Concilio Provincial, según a las ideas providencialistas de la naciente iglesia novohispana y a su papel prodigioso en la conquista espiritual de los naturales.[75] Por otra parte, el cabildo de Puebla había puesto a la ciudad bajo su manto desde el siglo XVI y su patrocinio fue puesto en edicto por Carlos II en 1679, llegando a las provincias de Perú y Nueva España en 1680, recibiéndolo con fervor la ciudad de Puebla. Entonces, los grupos civiles y eclesiásticos utilizarían este patrocinio

[74] APSFAT, sección disciplinar, serie cofradías, caja 107, y *Constitucion de la hermandad de señor san José, erigida en cofradía, con aprobacion del ylustrisimo señor don Domingo Pantaleon Alvares de Abreu. Arzobispo. Obispo de Puebla*.
[75] Jaime Cuadriello, "San José en tierra de gentiles: ministro de Egipto y virrey de las indias, en *Memoria MUNAL 1* (México: MUNAL, 1989), pp. 3-33.

para establecer su fidelismo con la corona,[76] tal como lo hicieron los indios de Tepeaca. De tal manera, se relacionaron simbólicamente con la Corona por medio de la advocación que ésta y otras de sus ciudades y repúblicas de toda la Nueva España y el mundo hispánico promovían por intereses políticos y religiosos. Resultó en la reafirmación de la alianza de los indios principales con la Corona y los incorporaría a un contexto global de relaciones de promoción religiosa.

Balance

En cuanto a la promoción de advocaciones e imágenes, se ha visto que los franciscanos y los obispos impulsaron aquellas que son objeto de su devoción o que se relacionan simbólicamente a sus intereses políticos e ideológicos. Tal es el caso de los franciscanos, con advocaciones relacionadas a la orden y la prédica, como San Francisco, o a la evangelización, como Santiago Apóstol; otras, relacionadas a la lucha contra el mal como Santiago Matamoros, patrono de España, al igual que el arcángel San Miguel y San Luis, el rey cruzado. De la misma forma, la difusión de las advocaciones marianas es notable, especialmente bajo las figuras de la Asunción y de la Inmaculada Concepción, cuya cofradía de indios principales se encargaba de las fiestas del ciclo mariológico. Por otra parte, no hay una difusión extensiva de cultos por parte de la iglesia diocesana. La única advocación que esta promueve es San José tras la creación de la parroquia en el siglo XVII, debido a la relación paternalista de la iglesia diocesana con la cura de almas, especialmente en los pueblos de indios. Más tarde, en el XVIII, se verá el establecimiento en Tepeaca del culto a la Señora de los Dolores por clérigos, gracias a la influencia de Álvarez de Abreu.

[76] Alejandro Julián Andrade Campos, "José patriarca universal: uso y función de las representaciones josefinas en la Puebla de la segunda mitad del siglo XVIII", (Tesis de maestría, UNAM, 2016), pp. 13-22.

El caso de las cofradías de Tepeaca demuestra que, más allá de los intentos de promoción de las autoridades eclesiásticas, fueron los indios principales feligreses quienes se encargaron de financiar y extender los cultos por interés propio. En un primer momento, no precisamente porque realmente fuesen fervientemente devotos, como los *pipiltin* en el siglo XVI, sino porque los indios promovieron advocaciones ligadas a su estatus y a sus intereses político-sociales. Esto es lo que permiten ver las ordenanzas de las cofradías del Santísimo Sacramento y de la Limpia Concepción de 1586.

a) La erección de cofradías corresponde al estatus de quien la funda. Esto es evidente en las cofradías mencionadas considerando que la cofradía del Santísimo Sacramento fue fundada por naturales de la casa señorial más fuerte de la región, mientras que aquella de la Limpia Concepción pertenecía a principales de una casa señorial de menor rango. Lo cual da cuenta de que la advocación patrocinada es monopolizada de acuerdo a su importancia.
b) El orden interno de la cofradía reproduce el orden social. Las diferencias establecidas entre los principales y macehuales, tanto en los precios de ingreso y, especialmente, en las preeminencias dentro de la hermandad, muestran que los principales (quienes redactaban las ordenanzas) utilizaron a la cofradía como herramienta para mantener sus privilegios, tal como se muestra en las ordenanzas relativas a la visita del Sacramento a las casas de principales. Además, los caciques daban parte de su tributo para el sostenimiento de la cofradía.
c) El ser cófrade permite relacionarse con otros grupos de poder, razón por la cual varios indios principales de distintas casas señoriales de diversos lugares están en ambas cofradías al mismo tiempo. De la misma forma, los indios se relacionaban

con otros actores, creando vínculos con los españoles, los obispos, los oficiales de otras cofradías, los frailes o la Corona, simbólicamente. Las relaciones simbólicas son posibles gracias a la participación de los actores en el orden cristiano del mundo y se hacen visibles en el patrocinio de cierta imagen. El ejemplo de esto es San José y su vinculación con la iglesia diocesana y la Corona en los siglos XVII y XVIII.

Puede concluirse que las cofradías de indios principales funcionaban como espacios de poder que reproducían el orden social secular y reafirmaban la jerarquía por medio de la práctica religiosa, especialmente mediante las ordenanzas y los ritos que éstas implicaban. Transformándose así en una cuestión no sólo devocional, sino política. Los indios utilizaron este espacio como herramienta de poder, manteniendo sus privilegios y jerarquía en la república de naturales y en la iglesia al mismo tiempo, lo cual era un modo de legitimación de su lugar en el orden cristiano y de los pueblos mismos. Esto establecería una práctica de poder que, sumada a sus preeminencias como caciques y principales, se mantuvo hasta finales del siglo XVIII.

CAPÍTULO II

La cofradía de nuestra señora de Ocotlán y los enfrentamientos de su feligresía. Organización del culto y redes de poder

En la ciudad de Tepeaca se confirmaron por la autoridad ordinaria dos cofradías de "nuestra señora de la Asunción con el título de Ocotlán", una de indios y otra de españoles, en agosto de 1690.[77] Su sede era la misma ermita que estaba en el barrio de dicho nombre (Ocotlán). Ambas contaron con la aprobación del obispo don Manuel Fernández de Santa Cruz, pero los indios de la República de naturales no estaban contentos con la fundación de los españoles. La convivialidad de dos cofradías generó problemas en la jurisdicción *de iure* de la república de naturales y en la recaudación de limosnas.[78] Esto desató una disputa por el culto de parte del cabildo indio. El objetivo de este capítulo es mostrar, considerando a las cofradías de indios como espacios de poder, que la República de Naturales de la ciudad mostró interés en defender fervientemente a sus advocaciones o patrones por razones simbólicas y políticas; así como también se mostró abierta a negociar la exclusividad en el culto en momentos de crisis para trabajar conjuntamente con los españoles.

Con el objetivo de estudiar los procesos de negociación, este capítulo se divide en cuatro partes. En la primera se explora lo referente a los antecedentes devocionales indios sobre el culto a las vírgenes de la Asunción y Ocotlán en Tepeaca desde el siglo XVI,

[77] APSFAT, Sección disciplinar, Serie cofradías, caja 107, expediente 7, Proceso de 1690.
[78] No era la primera vez que esto pasaba con una imagen mariana. Un proceso con alcances y dinámicas distintas se había desarrollado antes con la Virgen de Guadalupe de México. Lidia E. Gómez García y Eduardo Ángel Cruz, "El discurso de la desunión: la disputa jurisdiccional por las limosnas de la Virgen de Guadalupe en Nueva España, 1572-1607", *Estudios de Historia Novohispana* 61 (2019): 3-48., http://www.scielo.org.mx/pdf/ehn/n61/0185-2523-ehn-61-3.pdf

proponiendo la llegada del culto y una apropiación de la imagen mariana como baluarte de una alianza política entre las ciudades de Tepeaca, Tlaxcala y la Monarquía. En la segunda parte se estudia el litigio desarrollado en torno a la imagen mediante un proceso judicial de 1690 por la república de naturales de Tepeaca contra una cofradía de españoles de la misma advocación. Se analizan las redes de los querellantes y las razones de la defensa de la república sobre su exclusividad en el culto y la cofradía; ésta considerada como un espacio de poder en el que únicamente este cuerpo político tuvo jurisdicción por haberse constituido gracias a los indios nobles desde el siglo XVI. Considerando también a la devoción mariana como el garante de sus prebendas y derechos en la potestad y administración del culto y la ciudad.

En la tercera parte se estudia el culto a la Virgen de Ocotlán en la provincia de Tepeaca desde 1740 hasta 1770, para determinar las razones de la cooperación del culto entre indios y españoles. Se determinan las causas que propiciaron una expansión del culto de esta advocación en la región de Tepeaca, que estuvieron relacionadas a factores climáticos, especialmente relacionados al agua y la producción de grano. Estos factores habrían generado un ambiente de conflicto en el que ambos grupos eran afectados.

En la cuarta y última parte, se habla sobre la promoción del culto a la Virgen de Ocotlán por españoles y la organización que se puso en marcha para la reconstrucción de su templo, en el que también participaron los indios. Se reconstruyen las redes de poder entre los actores promotores y las motivaciones para con el culto, para así observar los conflictos y negociaciones que permitieron el trabajo en conjunto de españoles e indios por el culto a la imagen mariana en el siglo XVIII, lo cual dio lugar a la jura de nuestra señora de la Asunción con el título de Ocotlán como patrona de Tepeaca entre 1743 y 1756.

II.1 El culto a nuestra señora de la Asunción/Ocotlán en Tepeaca

¿Por qué los indios de Tepeaca tenían una cofradía de nuestra señora de la Asunción con el título de Ocotlán a finales del siglo XVII? El referente más próximo es Tlaxcala. Desde el arribo de los frailes a aquel señorío, en 1524, comenzó la construcción del recinto conventual de la Asunción que funcionaba desde 1540, pero no se terminó hasta una o dos décadas después.[79] Este convento fue el primero en establecerse en el territorio tlaxcalteca y estaba localizado en el *tlahtocayotl* de Ocotelulco, perteneciente al señor Maxixcatzin. Parte de ese mismo *tlahtocayotl* era el *tecpan* del *Calmecaua*, como se ve en el *Lienzo de Tlaxcala*.

Figura 2.1 Detalle del *tlahtocayotl* del *teuctli* Maxixcatzin en el *Lienzo de Tlaxcala*. Reproducción facsimilar expuesta en la exposición temporal *Códices* en el Museo Internacional del Barroco, Puebla, 2022. Fotografía del autor.

[79] Charles Gibson, *Tlaxcala en el siglo XVI* (México: Fondo de Cultura Económica, 1991), pp. 54-56.

Una losa funeraria sugiere una alianza con los tlaxcaltecas que se quedaron en Tepeaca después de la derrota del *altépetl* y el establecimiento de Villa Segura de la Frontera.[80] Por los entierros aledaños (mencionadas en el capítulo anterior), se presume de finales del siglo XVI o principios del XVII y está localizada en la entrada del convento de San Francisco de Tepeaca. En ella se observa una inscripción de la cual únicamente es legible "de sv[s] herede[ro]s". Justo debajo de estas letras, puede leerse un *inscriptum* con la palabra latina *VINCIT*, que significa "vence" o "conquista". Luego, se observa un escudo de armas con tres cuadrantes. El superior izquierdo muestra a un ave posada sobre una rama; en el lado superior derecho, un glifo de un nopal; y en el cuadrante inferior, un indio noble ataviado con un *itzolli*, portando una espada, del cual sale la cabeza de un coyote; a su derecha puede verse lo que parece ser un bergantín español.[81] Esta losa es una evocación a las alianzas durante la conquista en que el *altépetl* de Tepeaca tuvo un papel muy importante, a pesar de haber sido derrotado, motivo común en documentos del siglo XVI que reivindican méritos de conquista.[82] Los tres cuadrantes evocan las alianzas entre los linajes de distintos grupos nahuas y españoles que convivían en Tepeaca, siendo uno de ellos el de los tlaxcaltecas y el de los mexicas o los de Nopalucan. [83]

---

[80] En Mesoamérica era común que los vencedores delegaran a ciertos guerreros para cuidar a los pueblos conquistados como una estrategia militar. Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *El pasado indígena* (México: Fondo de Cultura Económica, 2014), p. 232.

[81] El ave posada sobre la rama podría referir al linaje del *tlahtoani Coyoltototzin* o podría estar relacionado con Cuauhtinchan, mientras que el nopal podría ser el glifo de Nopalucan (de donde provenía el poderoso cacique don Hernando de la Cruz) o bien, sería el glifo de Tenochtitlan, considerando que había un *Mexicapan* en la ciudad.

[82] Michel Oudijk y Matthew Restall, *La conquista indígena de Mesoamérica. El caso de don Gonzalo Mazatzin Moctezuma* (Puebla: Universidad de las Américas, 2008) pp.15-48.

[83] Dos indios principales de Tepeaca en la segunda mitad del silo XVI pudieron haber sido descendientes de aquellos tlaxcaltecas. Se trata de don Domingo Ximenes Calmecaua y don Pedro Ximenes, quienes pudieron estar relacionados al *tecpan* calmecahua de Ocotelulco. Ambos fungieron como oficiales de la república de naturales de Tepeaca en distintas ocasiones y en las cofradías del Santísimo Sacramento y la Limpia Concepción. Martínez, *Tepeaca en el siglo XVI*, pp. 142-148.

Considerando que un barrio es una unidad de territorio en el que vive cierto grupo con un origen, oficio y devoción en común,[84] los tlaxcaltecas se establecieron en un barrio de la ciudad tras la congregación del *altépetl* en 1543.[85] La devoción alrededor de la cual éstos se congregaron fue la Virgen de la Asunción, patrona de Tlaxcala desde el siglo XVI. Con el paso del tiempo (ya a inicios del siglo XVII) se introdujo también la devoción a la Virgen de Ocotlán. De hecho, para 1598 se nombra a Martín Cortés y a María Magdalena (hermanos, uno de ellos enterrado en el convento) como del barrio de Ocotlán, de la parcialidad de don Luis de Guzmán.[86]

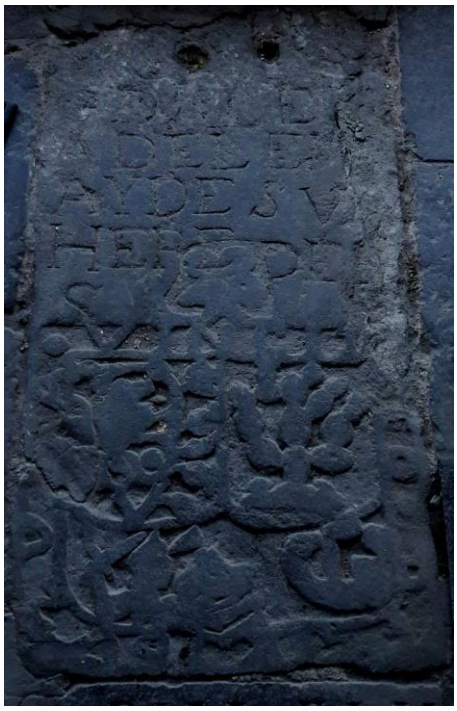


Figura 2.2. Detalle de la losa en la entrada del convento de Tepeaca, debajo del coro. Fotografía del autor.

[84] Pablo Escalante Gonzalbo, "La ciudad, la gente y las costumbres", en *Historia de la vida cotidiana en México. Tomo I* (México: Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, 2004), p. 203.
[85] Gómez García y Tlatelpa Garrido, "Tierra llana y a partes áspera y montuosa…", pp. 38-43. En Tepeaca, los barrios surgieron como resultado del asentamiento y transformación de los *calpolli* de los *tlahtoque* que tenían tierras y macehuales tras la congregación.
[86] Los tlaxcaltecas del barrio de Ocotlán pudieron haber llegado desde aquél mismo lugar en Tlaxcala o desde Ocotelulco, puesto que aquél topónimo significa "en el monte de ocotes". Martínez, *Tepeaca en el siglo XVI*, p. 194. Ver nota 53 de la obra citada.

En 1690, los indios del cabildo de Tepeaca llevaron ante el juzgado eclesiástico del obispado de Puebla[87] una petición para impedir la fundación de una cofradía de españoles de la Virgen de Ocotlán, especialmente por interés de su gobernador, el cacique y mayordomo de la cofradía de indios de la misma advocación, don Melchor de Silva.[88] Este proceso judicial presenta una serie de peticiones del cabildo indio y autos de las autoridades eclesiásticas, brindando abundante información sobre el culto a las dos imágenes y sus particularidades en Tepeaca. En este expediente se registra que ya desde antes de 1690 había culto establecido y activo a la advocación tlaxcalteca de Ocotlán, en el que participaban indios y españoles. Tal advocación se hizo presente en el barrio de la Asunción desde el siglo XVII, conviviendo ambas imágenes. No obstante la complicación de determinar cómo comenzó a rendirse culto a nuestra señora de Ocotlán, fue una devoción adoptada por la república de indios de Tepeaca como forma de alianza con los tlaxcaltecas.

Dentro del proceso, un auto del vicario general del obispado y arcediano de la catedral, don Gerónimo de Luna, del 19 de septiembre de 1690, remite a otro del obispo Manuel Fernández de Santa Cruz, emitido el 30 de agosto del mismo año. Se trata de un auto de confirmación de la cofradía de la Virgen de Ocotlán de españoles, que estaba en la misma ermita que la de indios. Mediante tal auto, el obispo Santa Cruz mandó a guardar y cumplir:

[87] "El tribunal de la audiencia episcopal o provisorato estaba a cargo de todos los casos ordinarios o propios de la potestad eclesiástica, entendida ésta como el dominio o facultad que compete a los ministros de la Iglesia para regir y gobernar. Trataba los asuntos relativos a la justicia criminal y civil en los que se veía involucrado el orden secular y, en ocasiones, el regular, ya fuera como demandantes querellantes.; asimismo eran de su competencia los conflictos propios de seglares en torno al matrimonio, los crímenes cometidos contra la fe y los actos considerados como pecados "públicos y escandalosos", asuntos que de alguna manera eran también competencia de los tribunales reales. El juez provisor o vicario general era el encargado por el obispo de este tribunal (…)". Antonio Rubial García (coordinador), *La iglesia en el México colonial* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Ediciones EyC, 2013), p. 78.

[88] APSFAT, Sección disciplinar, Serie cofradías, caja 107, expediente 7, Proceso de 1690, legajo al final del libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora de Ocotlán de españoles.

> el [auto] proveído a los treinta y uno de agosto del año pasado de seiscientos y cuarenta y tres por el venerable ilustrísimo y excelentísimo Don Juan de Palafox y Mendoza obispo que fue de este dicho obispado, por el cual se dio licencia a dichos españoles para dicha fundación sin perjuicio de tercero en cuanto a dicha ermita e imagen de nuestra señora de Ocotlán perteneciente a dichos naturales a quienes ayudaron dichos españoles y dejasen celebrar sus fiestas libremente estando unidos unos y otros en el mayor argumento del divino culto y que en caso que dichos naturales quisieren sentarse en dicha cofradía de españoles pudieren hacerlo o correr separadamente en dicha su cofradía lo hicieren a su cuenta[89]

La visita episcopal a Tepeaca por Palafox y Mendoza en 1643, afianzó mucho más el culto, que ya estaba esparcido entre indios y españoles, como muestra el auto citado. Las fechas del auto dado por Palafox coinciden, pues tanto el *Proceso de 1690* como la *Relación de visita* hablan de la misma fecha, el 31 de agosto de 1643. La peregrinación que realizó el obispo en su visita aquél día fue el evento que sacralizó la ermita mencionada y dotó a la imagen con poderes portentosos:

> El domingo 31 de agosto, visitó la iglesia y predicó al pueblo con mucho concurso, por haberse juntado toda la gente de las estancias. A la tarde se hizo una procesión desde la parroquia a una ermita de la Virgen Santísima que está fuera de la ciudad, pidiendo a Nuestro Señor agua por haber sido el año tan seco que por agosto no había comenzado a llover y estar casi perdidas las sementeras. Vistióse de pontificial Su Excelencia, y habiendo comenzado a salir la procesión, antes de llegar a donde se enderezaba, llovió copiosamente sin cesar a ida y vuelta.[90]

---

[89] APSFAT, Sección disciplinar, Serie cofradías, caja 107, expediente 7, Proceso de 1690, legajo al final del libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora de Ocotlán, fojas 6-7.
[90] García Martínez (editor), *Juan de Palafox y Mendoza. Relación de las visitas*…, p. 50.

Si en la *Relación de visita* se menciona una cofradía de la Virgen de Ocotlán como de españoles en la parroquia (como se vio en el capítulo anterior), es debido a que aquellos habían conseguido una licencia del mismo Palafox.[91] Sin embargo, la cita del auto muestra que los españoles, a pesar de la licencia, nunca fundaron la cofradía sino hasta 1690, dejando a los indios, poseedores de la ermita y la imagen, celebrar las fiestas de la advocación mariana. Aquél fue el santuario, mencionado en el *Proceso de 1690*, a donde se llevó en procesión a la imagen de la Virgen de Ocotlán que estaba en la parroquia. La imagen de talla, era la de Ocotlán, pero se le asoció a la de la Asunción, devoción de la ermita del ya antiguo barrio tlaxcalteca.

A propósito, el presbítero de linaje tlaxcalteca Loayzaga Maxixcatzin, ya en 1745, citaba un "librito de oro", escrito por el doctor don Joseph Martines de la Parra, en el que se encontraba un memorial de los españoles vecinos de Tepeaca dirigido al obispo Juan de Palafox. Según este texto, el memorial se habría presentado por los labradores, diciendo: "Tenemos una Imagen (dice) de escultura, de la Reyna de los Ángeles, con la advocación de nuestra señora de Ocotlán de quien hemos recibido infinitos favores y mercedes acudiéndonos con su intercesión en nuestras mayores angustias, necesidades y malos temporales experimentando milagrosos sucesos, en cuyo reconocimiento y gratitud queremos, y es nuestra voluntad erigirle, y fundarle una Capilla".[92]

El litigio se desarrolló en un contexto de difusión y desarrollo pleno del culto, pues fue disputado justo tres años después del inicio de la construcción de la actual basílica de Ocotlán, en Tlaxcala, que comenzó en 1687 por interés de su primer capellán, don Juan de

[91] García Martínez (editor), *Juan de Palafox y Mendoza. Relación de las visitas*…, p. 49
[92] Manuel Loayzaga Maxixcatzin, *Historia de la milagrossisima imagen de Nuestra Señora de Occotlan, que se venera extramuros de la ciudad de Tlaxcala*, 1ª edición (Puebla: imprenta de la viuda de Miguel de Ortega, en el Portal de las Flores, 1745), pp. 106-107

Escobar.[93] La popularidad regional de la advocación creció y era necesario monopolizar su culto, aunque fuese de una imagen copia. El *Proceso de 1690* nos hace saber que el culto ya estaba presente desde que Palafox realizó su visita en 1643 y las acciones del obispo fueron un detonante para la fama e interés en el culto a la Virgen de Ocotlán en la cabecera y la provincia de Tepeaca.

Figuras 2.3 y 2.4. A la izquierda, la fachada del templo de la Asunción de Tepeaca. Fotografía del autor.

A la derecha, el templo de Ocotlán de Tlaxcala. Fuente: Covarrubias Salazar, Francisco: https://www.pinterest.com.mx/pin/68468856821209185/

[93] Rodriguez-Shadow, "Historia y mitos de la Virgen de Ocotlán", p. 200.

II.2 La querella por el culto entre la república de naturales y los españoles

El cabildo de Tepeaca, en nombre del común del barrio de Ocotlán, escribió al vicario y juez eclesiástico de la parroquia de la ciudad, Francisco Durán Beltrán, para ver públicamente los "papeles e instrumentos" de la cofradía de españoles. Debido a que se trataba de un caso entre indios y españoles, no era de la competencia del vicario, quien se negó a aceptar la petición de los indios. Por esta razón el cabildo llevó su caso ante el vicario general del obispado, don Gerónimo de Luna quien, por un auto emitido el 11 de septiembre,[94] les concedió la apelación.[95] En su escrito a este juez, reiteraron sus peticiones como afectados por la licencia otorgada a los españoles para la fundación de la cofradía de la misma advocación que la de indios. Solicitaban concretamente un traslado de los documentos de la cofradía de españoles y ser amparados en la posesión del culto y la ermita de la Virgen de Ocotlán. Esto no se les concedió y decidieron recurrir a un abogado para su última defensa.

¿Quiénes eran los querellantes? Al ser Tepeaca cabecera de provincia, y ciudad desde 1559 por pedimento a la corona,[96] la jurisdicción de la república abarcaba a todos sus pueblos sujetos y tenía sede en las casas "consistoriales" al lado de las casas reales (donde actualmente se encuentra ubicado el edificio del Ayuntamiento), en la plaza central. Tenía funciones jurídico-administrativas como la emisión de normas, la resolución de asuntos de justicia, aprehensión y castigos, el control de la actividad económica, la recepción de tributos, y vigilar la vida cristiana. Se componía de cargos bien definidos, todos accesibles mediante

[94] APSFAT, Sección disciplinar, Serie cofradías, caja 107, expediente 7, Proceso de 1690, legajo al final del libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora de Ocotlán, foja 2.
[95] En el léxico jurídico de la época, apelación hace referencia a reclamar una sentencia dada o la invitación a un nuevo juicio ante un juez superior "para que deshaga el agrávio que supóne el que ha sido condenádo en ella haver recibido del Juez inferiór". Por otro lado, la contradicción se refiere al hecho de hacer oposición o alegar. RAE, Diccionario de Autoridades, consultado en: https://apps2.rae.es/DA.html
[96] Gómez García y Tlatelpa Garrido, "Tierra llana y a partes áspera y montuosa", pp. 48-49.

elecciones realizadas de manera rotativa cada dos años, pero siempre ocupados por los caciques nobles de la cabecera y los barrios.[97]

En 1690, el gobernador era don Melchor de Silva, quien también era el mayordomo de la cofradía de nuestra señora de Ocotlán. El gobernador de naturales tenía funciones jurídicas y administrativas, se le llamaba a menudo si había problemas de relevancia y funcionaba como bisagra entre las inquietudes del común y otras autoridades.[98] Don Sebastián de Silva y don Álvaro de Luna ocupaban los cargos de alcaldes ordinarios, quienes apoyaban en situaciones de justicia en los tribunales;[99] don Juan del Castillo era regidor mayor, ocupándose de la administración; y don Gregorio de Silva, escribano de cabildo.

Todos ellos eran caciques de barrios de la ciudad, título que habían conseguido de sus esposas, todas cacicas pertenecientes al linaje "de la Cruz". Además, mantenían relaciones familiares y de compadrazgo con ciertos españoles. El ejemplo de esto es el propio don Melchor de Silva, quien era hijo de Juan de Silva y Catalina Polonia, hermano de don Sebastián de Silva y don Gregorio de Silva (los miembros del cabildo), esposo de Antonia de la Cruz (cacica) y tenía como compadres de bautizo a doña Micaela del Castillo (quien fuese viuda del capitán Martín) y a don Domingo de Santiago. Tuvo cinco hijos conocidos. (Ver Tabla 2.1. La república de naturales de Tepeaca y sus relaciones en 1690).

[97] Martínez, *Tepeaca en el siglo XVI...*, pp. 127-132.
[98] Antonio Rubial García, *La Nueva España* (México: CONACULTA, 1999), p. 27.
[99] Gómez García, *Los anales nahuas de la ciudad de Puebla…,* pp. 24-60.

Tabla 2.1. La república de naturales de Tepeaca y sus relaciones en 1690.

Nombre	Cargo	Cofrade	Proveniencia	Parentesco
Don Melchor de Silva	Gobernador	Mayordomo	Tepeaca	-Hijo de Juan de Silva y Catalina Polonia -Casado con Antonia de la Cruz, cacica -Compadre de doña Micaela del Castillo y de don Domingo de Santiago -Hijos: Apolonia (1703), Juan Ventura (1704), Ana Micaela (1709), Alejandro Marcelo (1713) y María Magdalena (1715).
Don Álvaro de Luna (¿?-1705)	Alcalde ordinario	*	Tal vez Acatzingo	-Casado con doña Josefa de la Cruz
Don Sebastián de Silva (1655-¿?)	Alcalde ordinario	*	Tepeaca	-Hijo de Juan de Silva y Catalina Polonia -Casado con Clara Francisca (1671) -Hijos: Salvador Martín (casado con María Magdalena de la Cruz en 1716)
Don Juan del Castillo	Regidor mayor	*	Tepeaca	-Hijo de Lucas del Castillo e Inés María -Casado con Magdalena María (1689)
Don Gregorio de Silva (1660-¿?)	Escribano de cabildo	*	Tepeaca Barrio de San Sebastián	-Hijo de Juan de Silva y Catalina Polonia -Casado con doña María Josefa, casica -Hijos: Leonardo (1694-1697) -Compadres: don Francisco de la Cruz y doña Juana de Mendoza, casiques.

Fuente: *Proceso de 1690*, APSFAT, Sección disciplinar, Serie cofradías, caja 107, expediente 7, Proceso de 1690, legajo al final del libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora de Ocotlán de españoles.

Por otra parte, los españoles permanecen en el anonimato. Gracias a las notificaciones del *Proceso de 1690* se sabe que Sebastián Pérez Prieto era vecino de Tepeaca y residente en

Puebla, mayordomo de las cofradías de la Santa Vera Cruz y de la Limpia Concepción de españoles. Miguel Gerónimo era teniente del pueblo de Acatzingo y mayordomo de la cofradía de Ocotlán, probablemente aquella recién fundada y contradicha por el cabildo de naturales. Por último, Phelipe Gómez era el diputado de la misma cofradía, pero no se sabe nada de él.[100] Su calidad de vecinos les da ciertos privilegios y voz dentro de la ciudad, pero sólo como pertenecientes a otro corporativo, que es la cofradía. Ambos grupos, por pertenecer a tal agrupación de fieles y estar dentro de la jurisdicción de la parroquia, se relacionaron directa e indirectamente con las autoridades eclesiásticas, especialmente con los párrocos y obispos, en un momento en que la iglesia diocesana se ha asentado definitivamente sobre las antiguas doctrinas y cuyos oficiales expanden, con mayores o menores dificultades, su influencia en los reinos de la Nueva España.[101]

El provisor del obispado recibió la segunda apelación del cabildo indio en el tribunal catedralicio de la Ciudad de los Ángeles, el 19 de septiembre de 1690. Revisó dos autos de aprobación de cofradías de nuestra señora de Ocotlán, dados por el obispo Manuel Fernández de Santa Cruz en agosto de 1690, una de indios y otra de españoles. La de indios fue concedida el 26 de agosto, y la de españoles el 30 de agosto del mismo año. Entonces, tanto los indios como los españoles tienen la aprobación y licencia del obispo para sus cofradías, lo que hace a ambas legales y, por lo tanto, no puede hacerse merced del pedimento del cabildo. De esta forma, dispuso que los autos del obispo Santa Cruz se respetaran, que no se molestase a los indios y que todos los mayordomos no excedieran los límites de sus

[100] APSFAT, Sección disciplinar, Serie cofradías, caja 107, expediente 7, Proceso de 1690, legajo al final del libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora de Ocotlán fojas 7, 12-13.
[101] Antonio Rubial García, "La Mitra y la Cogulla. La secularización Palafoxiana y su impacto en el siglo XVI", en *Relaciones: Estudios de historia y sociedad* 73 (Zamora: El Colegio de Michoacán, 1998), pp. 237-272.

constituciones.[102] El cabildo indio no se mantuvo conforme con esta merced y apeló por tercera vez a juicio en su defensa, esta vez, motivado por la elección de cargos para oficiales españoles de la cofradía que habían denunciado el 24 de septiembre de aquel año.

Si ambas cofradías eran legales, ¿por qué insisten los indios en alegar derecho para contradecir la fundación de la cofradía de españoles y en pedir amparo en la exclusividad del culto y la posesión de la ermita? En su primer pedimento, sin fecha, se dirigieron al cura provisor y juez eclesiástico de Tepeaca diciendo que los naturales tenían una cofradía aprobada por el obispo en el "santuario de la Asunción que llaman Ocotlán", del cual se hallaban: "en actual posesión por ser la santa imagen del común y naturales de esta ciudad [perdido] memorial tiempo a esta parte y que los naturales le tienen hecho su santuario actual como en caso necesario se probará y [perdido] ser que algunos españoles de esta ciudad quieren [destruir] y fundar otra cofradía en dicho santuario con ciertos pretextos engraves [perdido] de la nuestra señora arrogase a sí la santa [perdido] e iglesia según sus designios".[103]

A pesar de la constante mención de sus derechos y preeminencias en sus peticiones, existía la posibilidad de perder en el tribunal eclesiástico debido a que ambas cofradías estaban aprobadas por el obispo y el auto de Palafox aún tenía peso en la permisión dada a los españoles. Por esta razón salieron de los márgenes del marco discursivo de la petición y desarrollaron una estrategia de defensa al recurrir a elementos del derecho canónico y a la abogacía para que sus antecedentes y argumentaciones tuvieran mayor reconocimiento ante

[102] APSFAT, Sección disciplinar, Serie cofradías, caja 107, expediente 7, Proceso de 1690, legajo al final del libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora de Ocotlán fojas 6-7.
[103] APSFAT, Sección disciplinar, Serie cofradías, caja 107, expediente 7, Proceso de 1690, legajo al final del libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora de Ocotlán foja 1.

el tribunal. Por consiguiente, generaron un aparato discursivo para su defensa que puede organizarse de esta manera. Se dispone en un cuadro discursivo de cuatro partes identificables que tiene como fin el reconocimiento de sus derechos y preeminencias ante la fundación de otra cofradía e invalidar el auto de fundación de la cofradía de españoles:

1. Testifican colectivamente sus derechos con base en:
    a. Antigüedad en la posesión del culto y el santuario.
    b. Exclusividad del culto y el ingreso, sin mezcla de españoles.
    c. Los españoles no tienen posesión ni ingreso en la ermita de facto (de rutina continua) ni de derecho (títulos) y los indios siempre han tenido su cofradía ahí, ahora confirmada por Santa Cruz.
2. Revisitan los asuntos:
    a. Los españoles, con pretexto del auto de Palafox de 31 de agosto de 1643, fundaron una cofradía que se contradijo por los indios.
    b. Se pidió copia y traslado de los "papeles e instrumentos", lo que fue denegado por el vicario de la parroquia.
    c. Se apeló al vicario general y provisor para ver el juicio y éste mandó un auto que ratificaba el de Santa Cruz, que a la vez remitía al de Palafox.
    d. Nuevo asunto: los españoles hicieron elección en la cofradía el 24 de septiembre lo cual es ilegal hasta que termine el proceso de entredicho.
3. Hacen nuevas peticiones:
    a. Piden justicia, manutención y amparo en la larguísima posesión y uso inmemorial del culto y el santuario sin ingreso de españoles.
    b. Que los españoles no hagan movimientos si no son por la vía legal.

c. Que éstos no entren a la ermita, ni tengan acceso a los bienes de ella.

d. Que se les quite la licencia de la cofradía hasta que termine el proceso.

4. Argumentan su defensa tomando como autoridad a la ley canónica:

a. Es un principio innegable que el poseedor, por antigüedad (inmemorial), debe ser mantenido "hasta el último cuadrante", es decir *Usque ad ultimum quadrans*, una fórmula latina que en el derecho expresa el pago de una deuda hasta la última moneda.[104]

b. Son legítimos contradictores porque son poseedores actuales de la ermita y de todo lo que le pertenece sin mezcla de españoles, cosa que siempre ha sido "sin inmutación".

c. Siendo ellos los poseedores y no los españoles, la elección de estos últimos es ilegal, "atentada".

d. Tienen derecho de réplica porque el auto de Palafox contempla que la fundación sea sin perjuicio a tercero y ellos han sido perjudicados por ello. Este principio es equiparado a un "poder divino" lo cual puede estar relacionado al mandamiento del nuevo testamento.

e. El mismo auto menciona que los indios pueden asentarse junto a los españoles o por su cuenta y ellos no tienen la voluntad de hacerlo conjuntamente.

f. Tal licencia ha expirado después de casi cincuenta años.

g. No conviene fundar otra cofradía de la misma advocación *sub edem tecto* en la misma iglesia "del inconveniente que resulta de pedirse en una misma iglesia y lugar para el mismo fin".

---

[104] RAE, Diccionario de Autoridades, consultado en: https://apps.rae.es/DA_DATOS/TOMO_V_HTML/QUADRANTE_007933.html

h. Ellos tienen el derecho de patronato por fundación, construcción, dotación y ofrendación del santuario y, por lo tanto, de precedencia y entierros "que por derecho se debe al patrón en la misma iglesia de dicha construcción y fundación".[105]

Para resumir, los indios mencionan sus derechos (antigüedad, exclusividad y posesión), retoman los asuntos de sus peticiones, hacen un refuerzo de las mismas y argumentan su defensa alegando que la cofradía española fue fundada de manera ilegal debido a que ellos tienen el derecho de posesión por antigüedad y patronato (los privilegios por fundación, construcción y dotación) sobre la cofradía y el santuario, en el cual los españoles no tienen jurisdicción ni admisión, por ser de la competencia de los caciques cófrades que pertenecen al cabildo indio de la ciudad, por lo que no admitirán un cambio en sus privilegios de administración y jurisdicción. Por ello arremeten contra el auto de Palafox, argumentando que quedó caduco por el tiempo que pasó hasta 1690. Gracias a esta defensa logran el amparo del provisor, pero no la censura de los españoles, porque su cofradía es legal. Por lo cual el provisor mandó que los mayordomos se contuviesen en los límites de sus cofradías y no se molestase a los indios.

En aquella pugna del cabildo por el culto y la ermita yace un conflicto jurisdiccional. Esta fundación es una afrenta directa a la jurisdicción tanto de la cofradía como del cabildo indio.[106] Esto debido a que desde el siglo XVI los caciques de Tepeaca ejercieron a la par en

[105] APSFAT, Sección disciplinar, Serie cofradías, caja 107, expediente 7, Proceso de 1690, legajo al final del libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora de Ocotlán, fojas 9-11.

[106] Esto puede constatarse atendiendo a las elecciones del cabildo de la ciudad en el siglo XVIII. Entre los cargos era nombrado un alguacil mayor de iglesia. Quizá para 1690 aún no estaba bien definida la jurisdicción del cargo. Ver Lidia E. Gómez García, "Devoción y bien común. Las autoridades indias de Tepeaca, siglos XVI-XVIII", en *La huella de una conquista. Tepeaca en la época novohispana*, coordinado por Lidia E. Gómez García (Puebla: Cariátide, 2021), pp. 116-120.

ambos espacios, lo cual creó una práctica de poder que sigue vigente a finales del siglo XVII, como muestra el *Proceso de 1690*. Por lo tanto, se ven afectados al desencadenar la fundación de españoles una solapación de las jurisdicciones que ellos tienen entre la república y la iglesia. Es decir, ellos pensaron que los españoles usurpan la jurisdicción de la extensión de la república de naturales al tener una cofradía de la misma advocación en el mismo lugar, lo cual se refuerza al notar que el mayordomo de la cofradía de españoles era teniente de cura del pueblo de Acatzingo. De la misma forma, es un problema para la jurisdicción de la cofradía de indios porque perderían la preeminencia y la precedencia en la recolección de rentas, limosnas[107] y la administración de los bienes del santuario, así como de la imagen misma, a la que se describe como milagrosa, sean en dinero o especie, como se observó en las *Ordenanzas de 1586* en el capítulo precedente.

Por lo cual, puede pensarse que aquel barrio de Ocotlán, reunido en torno a la ermita y la advocación de la Virgen, fuese parte del cacicazgo del mayordomo o de otro cacique del cabildo, por lo que también fue una afrenta de la jurisdicción que éstos tienen en el barrio por títulos. Esto hablaría de que la forma de posesión de la tierra y organización del trabajo vista en el siglo XVI por Martínez continuaba vigente a finales del siglo XVII.[108] Tenían macehuales que les tributaban y daban servicio, del cual una parte era la construcción y mantenimiento del templo y parte de su tributo iría a la cofradía para la fiesta anual del 15 de

[107] Quizá las questúas de limosnas de indios tengan el papel más relevante. Los indios principales miembros de las cofradías, y en especial los fiscales, eran quienes se encargaban de salir a procesionar con la imagen por muchos pueblos, a menudo muy alejados. Los indios de los pueblos eran avisados y se recibía a las imágenes con mucha pompa, flores y música. El éxito de las questúas era determinado por la popularidad milagrosa de la imagen. Junto a los demandantes circulaban no sólo imágenes sagradas sino también: estampas, libros y relatos. El conjunto de estos elementos definió la religiosidad popular de los pueblos. Raffaele Moro, "¿Una práctica poco visible? La demanda de limosnas 'indígena' en la Nueva España del siglo XVIII (arzobispado de México)", *Estudios de Historia Novohispana 46* (2012): pp. 115-172, http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-25232012000100005

[108] Martínez, *Tepeaca en el siglo XVI…*, 51-76.

agosto. Así tiene sentido el reclamo de derechos como propios del consejo de naturales y del común del barrio de Ocotlán sobre el patrocinio de la imagen y el santuario.

II.3 Después del pleito, la cooperación. El culto a la virgen de Ocotlán de Tepeaca en el siglo XVIII

Dentro del libro *Memoria de los labradores que contribuyen al culto de nuestra señora de Ocotlán* se hallan varios legajos que muestran todo tipo de información relacionada a una expansión del culto a la imagen, entre ellos una memoria de contribuciones de 1756, otra de cosas que se compraron y pagos que se hicieron para construir su templo de 1767, una petición de bendición del mismo templo de 1771 (con una certificación que hace referencia a autos del obispo Pantaleón Álvarez de Abreu, en 1745), y varios legajos de correspondencia de finales de la centuria, todos reunidos en un solo volumen.[109]

La primera foja del expediente nos introduce al contenido: "Memoria de la Limosna anual que contribuyen los señores labradores de esta Provincia de Tepeaca, para el culto y adorno dela santísima Virgen de Ocotlán Patrona Jurada de dicha Provincia- Año de 1756".[110] En aquél año, el licenciado y colector don Luis Muñoz de Cote se encargó de formalizar las limosnas de las señoras y los señores labradores de toda la provincia entre los meses de junio y diciembre. Más de ciento veinte labradores, desde hacendados, arrendatarios, mayordomos, hasta bachilleres y clérigos, aceptaron dar limosna en grano o monedas de oro para el culto y su adorno, así como para construir un nuevo templo. ¿Qué

[109] APSFAT, Sección disciplinar, Serie cofradías, caja 107, expediente 7, *Memoria de los labradores que contribuyen al culto de nuestra señora de Ocotlán*.
[110] APSFAT, Sección disciplinar, Serie cofradías, caja 107, expediente 7, *Memoria de los labradores que contribuyen al culto de nuestra señora de Ocotlán*.

estaba pasando en la región de Tepeaca para que se manifestase tal interés de los españoles por el culto de una advocación de indios? El reino de la Nueva España experimentó una serie de procesos político-sociales y económicos interregionalmente en todo lo largo del siglo XVIII. Para los efectos de este trabajo es pertinente mencionar de manera general estos casos y tomar en cuenta su influencia puntual en la región Puebla-Tlaxcala, especialmente en lo concerniente al ámbito económico y religioso en la temporalidad en que se produjeron las fuentes, que va de la década de 1740 hasta la de 1770.

Desde finales del siglo XVII y principios del XVIII, la Nueva España consolidó un mercado interno y externo mediante el cual se conectaron los reinos de América, Asia y la Península, en el que se distribuían, importaban y exportaban materias primas y manufactura. Gracias a este mercado global, y a los impulsos de los reales de minas, el mundo novohispano conoció un auge económico y una recuperación demográfica lenta y con muchos quiebres, ambos con marcadas diferencias regionales. En la segunda mitad del siglo XVIII, las reformas borbónicas se encargaron de acelerar el flujo monetario hacia la metrópoli y deshacer las irregularidades fiscales que había generado el modelo económico promovido por los Habsburgo, mediante la reforma estructural de la administración y las autoridades novohispanas, lo cual tomó su punto más álgido en la *Real ordenanza de intendentes* de 1786.[111]

En primer lugar, el dinamismo económico del mercado novohispano de la primera mitad del siglo XVIII y en especial del valle Puebla-Tlaxcala, no bastó para generar un panorama regional idóneo para Tepeaca, puesto que los mercados regionales, a pesar de estar

[111] Enrique Florescano y Margarita Menegus, "La época de las reformas borbónicas y el crecimiento económico (1750-1808)", en *Historia general de México. Versión 200* (México: El Colegio de México, 2000), pp. 365-430.

integrados y funcionar, sufrieron un retroceso. La producción de granos en la región se vio en decadencia por la ausencia de lluvias, caudales de agua y la degradación ecológica. Por tal razón, Puebla cedió su lugar al valle de Toluca y a la zona del Bajío como principales abastecedores de grano en el reino. Esto generó carestía granos y agua, así como epidemias y hambre constantes, tal es el caso del matlazáhuatl a finales de la década de 1730.[112]

En segundo lugar, las reformas en el gobierno "temporal", es decir, los ámbitos civil y eclesiástico, y su impacto en los pueblos de indios. Para el caso civil, la *Real ordenanza de 1786* cambió a las autoridades reales de la ciudad, pasando de un alcalde mayor a un subdelegado. Junto a este reacomodo de la autoridad local, vino la transformación de la administración de los bienes de comunidad y el régimen de posesión de la tierra debido a las nuevas composiciones. Esto tenía como fin recuperar el poder y las jurisdicciones que se habían dado a las corporaciones novohispanas para su "buen gobierno", de modo que la Corona fuese la única en disponer de los excedentes y la presidencia sobre las mismas, así como para avivar el flujo económico racional y motivar la propiedad privada. Debido a esto se afectó la composición de los grupos de poder y las élites locales.[113]

En el caso del gobierno eclesiástico, los años que van de la década de 1740 hasta 1770 se destacaron por un notable regalismo y un asentamiento de poder definitivo del clero secular ante las órdenes regulares. Las prelacías de los arzobispos Manuel Rubio y Salinas (174-1765), Francisco Antonio de Lorenzana (1766-1771) y Alonso Núñez de Haro y Peralta concurrieron con las de los obispos Domingo Pantaleón Álvarez de Abreu (1743-1763) y Francisco Xavier Fabián y Fuero (1765-1773) en Puebla, todos garantes del regalismo y del

[112] Leonardo Lomelí Vanegas, *Puebla. Historia breve* (México: Fondo de cultura Económica, El Colegio de México, 2011), pp. 66-70.
[113] Florescano y Menegus, "La época de las reformas", pp. 365-375.

pensamiento racional e ilustrado de la época. Bajo sus órdenes, se crearon parroquias y doctrinas, se beneficiaron clérigos de los colegios y se aplicaron reformas a los cultos practicados en los pueblos de indios.[114] Cabría agregar también la promoción de devociones de algunos prelados y eclesiásticos, como se vio con la Virgen de los Dolores en el capítulo anterior y recordar al capellán Loayzaga Maxixcatzin y la Virgen de Ocotlán en este caso, sobre cuya obra se habla más adelante.[115]

Considerados estos puntos, puede decirse que, a pesar de la interconectividad de los mercados y el crecimiento económico mostrado por otras regiones y microrregiones del obispado de Puebla[116], la región de Tepeaca no pudo evitar verse afectada por las calamidades constantes causadas por epidemias y carestía de agua y granos. De 1730 a 1800 se registran varios episodios de matlazáhuatl, viruelas, sarampión, tosferina y un agudo episodio de hambre generalizada entre 1749-1750.[117] La demografía muestra que después de la epidemia de 1737 hubo un notable retroceso en la recuperación de la población indígena, tanto en la parroquia de Tepeaca como en la de Acatzingo. En la ciudad, las defunciones se elevaron de 108 casos en 1710-1719, a 226 casos en la década de 1760 y los bautismos descendieron de 367.3 casos a 228.1 en la década de 1740.[118]

---

[114] María Teresa Álvarez Icaza Longoria, "El largo camino a la secularización del obispado de México", en *La secularización de doctrinas y misiones en el arzobispado de México (1749-1789)* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2015), pp. 60-62.

[115] Hablo sobre el libro *Historia de la milagrossisima imagen de Nuestra Señora de Ocotlán, que se venera extramuros de la ciudad de Tlaxcala.* Para esta tesis pudieron consultarse las dos ediciones de esta obra, la primera impresa en Puebla en 1745 y la segunda, impresa en la Ciudad de México en 1750.

[116] Para el siglo XVIII diferentes regiones del obispado se distinguen por una actividad económica en ascenso. Tal es el caso de Izúcar con la caña y el aguardiente; Tehuacán con el ganado; Teziutlán con el café y Chalchicomula con el grano. Lomelí, *Puebla. Historia Breve*, pp. 70-71.

[117] Florescano y Menegus, "La época de las reformas borbónicas", p. 399. Ver el cuadro "Epidemias y hambrunas registradas en los valles de México y Puebla-Tlaxcala (1707-1803)".

[118] Juan Carlos Garavaglia y Juan Carlos Grosso, "El comportamiento demográfico de una parroquia poblana de la colonia al México independiente. Tepeaca y su entorno agrario, 1740-1850", *Historia Mexicana, 40,* no. 4 (1991): 615-671. https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/2202/1871

Tabla 2.2 Promedio de los casos de defunciones y bautismos en la parroquia de Tepeaca en la segunda mitad del siglo XVIII

Año	1710-1719	1740-1749	1760-1769
Defunciones	108	135.8	226.6
Bautismos	367.3	228.1	Menos de 300

Elaborado a partir de la información de: Juan Carlos Garavaglia y Juan Carlos Grosso, "El comportamiento demográfico de una parroquia poblana de la colonia al México independiente. Tepeaca y su entorno agrario, 1740-1850", *Historia Mexicana, 40,* no. 4 (1991): 615-671. https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/2202/1871

Los problemas relacionados al agua y a la consiguiente carestía de grano afectaron directamente a la población de la región. La degradación ecológica generalizada en los valles de la provincia de Tepeaca se había presentado desde finales del siglo XVI y se sentiría ya asiduamente en el siglo XVIIII. El uso intensivo del suelo y las aguas, la tala de árboles, el cambio de vegetación y la entrada de nuevas especies rompieron el ciclo ecológico del lugar, tal como pasó en el valle del Mezquital dos siglos antes.[119] Hubo numerosas quejas del cabildo o los consejos de indios debido a la introducción de ganado menor en la ciudad. Este desequilibrio habría generado la constante falta de agua en la región, razón por la cual se hizo una procesión en la visita de Palafox en agosto de 1643.[120] Un siglo después, se registró lo siguiente en la *Memoria de los labradores* que contribuían al culto de la Virgen de Ocotlán:

> Memoria de los que dan y se obligan a Contribuir Con Limosnas para la fabrica de nueva e erección de Capilla de nuestra Señora de Ocotlán que como Jurada Patrona de esta Ciudad y su provincia debe prefería a otra cualquier Imagen de su Santísimo original en todo este dicho territorio de que se arruinó su capilla se a experimentado la total suspensión de milagros de la Santísima Reina y las frecuentes notorias

[119] Elinor G.K. Melville, *Plaga de ovejas. Consecuencias ambientales de la Conquista de México* (México: Fondo de Cultura Económica, 1999), pp. 33-71.
[120] García Martínez (editor), *Relación de las visitas eclesiásticas*, p. 50.

> Calamidades que desde dio tiempo se han experimentado para cuyo Reparo y Gloria de la señor[a] Soberana prometen los patricios y provincianos las Cantidades siguientes siendo mayordomo Joseph Limón Gonçalez Vecino de esta Ciudad. Primeramente tiene ya exhibidos y dados El Capitán Miguel Gonçalez Sien pesos en cuya Cantidad están obligados por promesa y manda piadosa Como por pacto obligatorio todos los mas labradores provincianos de toda la Jurisdicción.[121]

El culto a la virgen de Ocotlán reavivó en la región de Tepeaca para el tiempo mencionado en las fuentes analizadas en este apartado, que va de 1743 hasta 1771, debido a los siguientes factores. En primer lugar, factores de abastecimiento y producción. Debido a la falta de lluvias, originada por la degradación y cambio del medio ambiente, se presentaron sequías constantes desde el siglo XVII hasta el XVIII. En segundo lugar, estas sequías y consiguientes carestías ocasionaron "calamidades", lo que se refiere a las epidemias y hambre en la ciudad y su entorno agrario, desde inicios de siglo y que se mantuvieron hasta el XIX, como lo muestra la demografía de la parroquia.[122] En este contexto problemático se jura a la virgen de la Asunción mediante su imagen o título de Ocotlán como patrona de la provincia, buscando su intercesión ante la falta de lluvias y la muerte. Esto era una práctica común de la Europa cristiana y los virreinatos, pues las corporaciones y estamentos adaptaron y adoptaron a diversos santos de acuerdo a sus necesidades y expectativas, tanto identitarias como cotidianas, relacionadas al mundo presente y las postrimerías:

> La principal función de estos protectores celestiales era acudir a las necesidades de sus fieles reunidos bajo las insignias de una corporación. En ese sentido, las ciudades eran

[121] APSFAT, Sección disciplinar, Serie cofradías, caja 107, expediente 7, *Memoria de los labradores que contribuyen al culto de nuestra señora de Ocotlán*.
[122] Garavaglia y Grosso, "El comportamiento demográfico", pp. 624-651.

también consideradas entidades jurídicas que tenían la obligación de velar por sus habitantes por medio de la sujeción a varios patronos. Los encargados de tales actos eran los municipios urbanos que elegían a sus abogados celestes después de alguna catástrofe por medio de un sorteo o por elección a partir de sus atributos. […] éstos eran más bien protectores temporales contra las desgracias que azotaban a las urbes. Los exvotos, los cirios, las limosnas y las peregrinaciones eran el pago con que los fieles remuneraban a sus benefactores.[123]

A propósito, don Manuel Loayzaga Maxixcatzin, en la edición de 1750 de su *Historia de la milagrossisima imagen*, relata que en Tlaxcala:

Disparó el Cielo por los meses de Abril, y Mayo [de 1747] dos lanzas de un golpe al afligido corazón de los Tlaxcaltecos: La primera, una sequedad hasta entonces no experimentada por la escasez de lluvias, la que hizo temible el azote del hambre; y el que en otra ocasión obligó a dar gritos a toda la Provincia. El segundo una peste de Tabardillos, tan contagiosa, que no entró en casa en que no hiciese risa, cubriendo á sus habitadores de lutos, y llenando los templos de cadáveres. Los hacienderos sentían con igual amargura la perdida, y ruina de sus siembras, y mortandad consiguiente de sus ganados. A la voz, y común alarido de estas lastimas, le hubo de levantar la confianza, y la fe más viva, para pedir por medio de la república al Ilustrísimo señor arzobispo de la Puebla su beneplácito, y bendición, para que se trajese a Tlaxcala la milagrosísima imagen de nuestra señora de Ocotlán[124]

Por otra parte, no pueden desligarse los hechos acaecidos en la ciudad de Tepeaca de otros espacios y tiempos, especialmente considerando que el siglo XVIII novohispano era un

[123] Antonio Rubial García, *El paraíso de los elegidos…*, pp. 195.
[124] Manuel Loayzaga Maxixcatzin, *Historia de la milagrossisima imagen de Nuestra Señora de Occotlan, que se venera extramuros de la ciudad de Tlaxcala*, 2ª edición (Ciudad de México: imprenta de la viuda de don Joseph Hogal, 1750), pp. 102.

momento propicio del patrocinio religioso para la Virgen de Ocotlán, pues se promovían muchas otras advocaciones marianas a la vez. El presbítero y capellán Manuel Loayzaga Maxixcatzin había publicado en Puebla en el año de 1745 su libro *Historia de la milagrosissima imagen de Nuestra Señora de Occotlan, que se venera extramuros de la ciudad de Tlaxcala*, el cual tuvo una segunda edición en 1750, aquella vez impresa en la Ciudad de México. A lo largo de sus capítulos, el presbítero narra, con un discurso apologético y providencialista, la aparición y el favor (es decir, preferencia en la manifestación de portentos) de la Virgen de Ocotlán por los tlaxcaltecas, desde su aparición en el ocote hasta el traslado a San Lorenzo, la construcción y embellecimiento de su santuario, para cuya primera piedra asistieron la nobleza española, la república de Tlaxcala y los caciques, contribuyendo ellos también al decoro del templo. Exalta los cultos y fiestas con que la imagen era venerada y habla sobre las obras pías hechas por los capellanes don Juan de Escobar, el cura licenciado don Francisco de Silva y sobre él mismo, don Manuel Loayzaga, especialmente en cuanto a las joyas y mantas, los retablos, el camarín, la sacristía y el mesón.[125]

Dedica la mayor parte de su libro a los milagros y portentos manifestados por la devoción a la Virgen o la presencia de su imagen. Hubo peones caídos de los andamios en la construcción del templo que salían sin heridas en múltiples ocasiones, hasta la salvación del indio y cacique don Francisco Xavier de Zárate, así como de un indio que tenía intenciones de suicidarse y su cuerda no lo sostuvo. Hubo también curaciones gracias al "agua santa" o a la intercesión de la Virgen como el caso de don Miguel Ortega Funes, quien estaba enfermo de un "humor venenoso". Ya moribundo, su esposa doña Anna de Nava y de la Mota, lo llevó

[125] Loayzaga, *Historia de la milagrossisima imagen…*, pp. 1-101. Preludio y capítulos I a VII.

al santuario, donde sacó un "moscón de su oreja" y volvió en sí. Otra mujer, Magdalena de Nava, se curó de la ceguera, así como Marcelo Mexía se curó de los pies y don Juan de la Madera se curó de sus dolores y convulsiones. De igual manera, el agua santa de su pozo curaba las enfermedades, como pasó con el gobernador de Tlaxcala don Manuel de Rosas, quien fue curado por su mujer, doña Francisca de Luna, con agua del pozo.

Estos portentos se presentarían también en otros lugares, tan alejados como altamar y a los mismos vecinos de Tlaxcala que tenían encuentros y desventuras con toros y riñas. Sus apariciones a un lego ciego, a un demandante indio en sueños y la resucitación de una mujer en Veracruz mientras se hacía la colecta, así como el cese de constantes epidemias y sequías eran muestras de su predilección por los novohispanos. Todos estos portentos se presentaron a españoles e indios nobles y macehuales.[126]

El libro y sus narraciones portentosas funcionaron como el medio idóneo para la difusión y expansión del culto, pues son las narraciones y las imágenes estampadas los objetos que viajaban por los caminos, los pueblos y las ciudades gracias a los actores sociales. Algo similar ya había pasado un siglo antes con el culto a la Virgen de Guadalupe: las limosnas y donaciones que el santuario del Tepeyac recibía de la Ciudad de México y los pueblos de indios se incrementó, después de una baja en las colectas, tras las publicaciones del presbítero Miguel Sánchez, quien había publicado un libro titulado *Imagen de la virgen Maria madre de Dios de Gvadalvpe, milagrosamente aparecida en la ciudad de Mexico* (1648), y del padre Luis Lasso de la Vega, vicario y capellán de la capilla de Guadalupe, quien publicó en náhuatl el libro *Huei tlamahviçoltica* (1649), que narra las apariciones de la

[126] Loayzaga, *Historia de la milagrossisima imagen*…, pp. 111-170. Capítulos IX a XIII

Virgen de Guadalupe y da cuenta de los milagros que se habrían manifestado por la devoción a la imagen.[127]

El incremento del culto a la Virgen de Ocotlán en Tepeaca se debió en primer lugar a la intercesión de Palafox en el siglo XVII, correspondió también, en el siglo XVIII, a una campaña de propaganda de la advocación mediante los libros y las historias. De esta forma, la historia y narraciones sobre la Virgen de Ocotlán contenidas en el libro de Loayzaga, serían el medio del cual se valdrían los grupos de cófrades en negociación (indios y españoles) para acrecentar la fama de su imagen local, igual de "milagrosa", para obtener el favor de los labradores de toda la provincia de Tepeaca y las limosnas que sirvieron para motivar y reavivar su culto.

[127] Raffaele Moro, "Los santuarios novohispanos y las imágenes 'peregrinas' entre historia e imaginario", *Historia Mexicana* 66 (2017): 1771-1773, https://doi.org/10.24201/hm.v66i4.3419.

Figura 2.6. Grabado de la Virgen de Ocotlán. Fuente: *Historia de la milagrossisima imagen de Nuestra Señora de Occotlan, que se venera extramuros de la ciudad de Tlaxcala*, 1ª edición. Puebla: imprenta de la viuda de Miguel de Ortega, en el Portal de las Flores, 1745. Probablemente se hicieron estampas similares para la jura y las colectas de la Virgen de Ocotlán en Tepeaca.

II.4 Promoción del culto y redes de poder en la cofradía de la Virgen de Ocotlán

II.4.1 Promoción, jura e intereses de la vida terrena

Ya han sido explicadas las variables por las cuales se generó un contexto de conflicto en el que ambos grupos, indios y españoles, se veían afectados, no sólo a nivel local, sino también regional e interregional. Siendo así, la jura de la imagen y la reconstrucción de su templo, que era propiedad de los indios, muestran un proceso de negociación en el que ambos grupos sociales cooperaron por el culto, a diferencia de lo que pasó a finales del siglo XVII, como se vio en el capítulo anterior. La cofradía de nuestra señora de Ocotlán de españoles se refundó el 26 de mayo de 1743, conviviendo con la de indios. La jura del patronato se dio entonces entre 1743 y 1756, cuando se le hace un novenario a la imagen tras una procesión o "entrada". ¿Cuáles son los intereses y las redes de los grupos que rodean al patrocinio de la advocación mariana?

La cofradía de nuestra señora de Ocotlán de españoles fue refundada en mayo de 1743, aunque ya estaba en funciones desde varios años antes. Don Diego Gorospe Irala y Padilla,[128] quien fue también licenciado, abogado de la Real Audiencia de la Nueva España y alcalde ordinario en la Ciudad de los Ángeles desde 1746, fue mayordomo de la cofradía hasta 1755, cuando se eligió a doña María Anna de Arruti y Messa como mayordoma. En la mayordomía de Gorospe se recibió la visita del obispo don Domingo Pantaleón Álvarez de Abreu, el 12 de junio de 1747.[129] Junto a él estaban muchos otros españoles hacendados, militares, bachilleres, licenciados y curas como cófrades, vecinos de la cabecera o de la

[128] Si bien eran de la misma familia, no debe confundirse con el fraile franciscano del mismo nombre, quien compuso un sermón para las exequias del obispo Manuel Fernández de Santa Cruz.
[129] APSFAT, Sección disciplinar, Serie cofradías, caja 107, expediente 7, *Libro de Cuentas de la Cofradia de Nuestra Señora de Ocotlan de la Ciudad de Thepeac Nuevamente fundada en 2.6. de maio de este Año de 1743 y Core desde dicho dia mez y año.*

provincia, de quienes se hablará en breve. Cabe destacar que don Diego Gorospe parece haber sido cercano a Loayzaga, puesto que éste último menciona en su obra, a propósito de la "confianza de los Labradores, como de parte de la amabilísima Reyna los beneficios": "No daré mas testimonio, que el que nos da el Señor D. Diego Gorospe è Irala, caballero de la primer jerarquía de este reino, que parece quiere que se perpetúe en su ilustrísima casa por juro de heredad el oficio de mayordomo, porque (asegura su merced) *que en los años ha que la sirve, no ha tenido en sus haciendas quebranto*".[130]

En contraparte, la república de naturales regentaba la cofradía de la Virgen de Ocotlán de indios, como práctica política heredada de las generaciones anteriores. Los datos que muestra su libro de cuentas son esporádicos y se echan de menos muchos años faltantes de registros. En febrero de 1744 fue electo mayordomo Manuel de la Cruz Dorado, quien se mantuvo en el puesto consecutivamente hasta 1749, al igual que los diputados de la cofradía: don Juan de Aquino, Tomás de Aquino, Luis Antonio, Juan Antonio Manuel de la Trinidad, Matías de la Cruz, Sebastián de la Cruz, Juan de la Cruz, Miguel de la Cruz, Salvador de la Cruz, Juan de la Trinidad, Juan de la Huerta y Juan de la Cruz Barreno, entre muchos otros. Durante sus funciones en la cabeza de la cofradía, se recibió al obispo Domingo Pantaleón, el mismo 12 de junio de 1747.[131]

En la sesión del 30 de junio de 1752 se habían propuesto para la mayordomía los indios don Tomas de Aquino, don Pasqual de la Cruz y don Francisco de Luna, quedando

---

[130] Loayzaga, *Historia de la milagrossisima imagen*…, pp. 107-108. Los paréntesis y cursivas son del texto original.

[131] APSFAT, Sección disciplinar, Serie cofradías, caja 106, expediente 7, *Libro donde se hazientan las Missas menzales que se cantan a Ntra Sra la ssma Virgen Maria de la Assompcion con el titulo de Ocotlan, y quentas de los mayordomos de su Cofradia de naturales de esta Ciudad de thepeaca. Comienza esta año de 1744. Siendo mayordomo Manuel de la Cruz Dorado.*

electo mayordomo el primero, como había sido desde 1749 y como sería hasta 1762. Durante su mayordomía se recibió la visita del obispo de Císamo y auxiliar del obispo Pantaleón, el Dr. don Miguel Anselmo Álvarez de Abreu y Valdés, el 3 de octubre de 1753, en la "capilla" de la cofradía, es decir, el santuario de los indios. Las continuas elecciones de don Tomás de Aquino, como siempre que había cabildo fueron validadas por la asistencia del provisor y vicario de la parroquia, el licenciado Manuel Joseph de Eguren y Bustamante, los diputados de la cofradía y el "gobernador, alcaldes, regidores y oficiales de republica." En la última elección de 1762, el cabildo propuso a: don Tomas de Aquino, don Matías Antonio Fernández de Aquino y a don Roberto Jiménez de San Juan Baptista. De entre ellos, fue electo don Matías Fernández de Aquino. Esta es la última elección que se registra en el libro de la cofradía de indios.[132]

En cuanto a la jura del patronato de la Virgen de la Asunción/Ocotlán sobre Tepeaca, debido a que era una ciudad de indios, es decir, gobernada por una república de naturales, los españoles no pudieron jurar por su cuenta, puesto que no tenían un cabildo propio y, por lo tanto, la competencia. Como se explicó anteriormente, después de que el cabildo acordaba bajo qué advocación se pondrían, se realizaba una ceremonia de juramento que pedía la protección del santo a cambio de la celebración de sus fiestas y misas. Debido a la constante necesidad de protección ante las calamidades y a las diversas corporaciones existentes, una ciudad podía tener muchos santos jurados en diferentes momentos, aunque algunos pueblos o ciudades de indios no lo hicieron más de una o dos veces.[133]

---

[132] APSFAT, Sección disciplinar, Serie cofradías, caja 106, expediente 7, *Libro donde se hazientan las Missas menzales que se cantan a Ntra Sra la ssma Virgen Maria de la Assompcion con el titulo de Ocotlan, y quentas de los mayordomos de su Cofradia de naturales de esta Ciudad de thepeaca. Comienza esta año de 1744. Siendo mayordomo Manuel de la Cruz Dorado*.
[133] Rubial, *El paraíso de los elegidos…*, pp. 194-196, 241.

El *Zodiaco mariano* ilustra la manera en que se hacía una jura y los poderes indispensables para validar el acto. El jesuita Juan Antonio de Oviedo (pues Francisco de Florencia había muerto en 1695) relata con detalle la jura de la Virgen de Ocotlán en la ciudad de Tlaxcala entre el 5 y 8 de abril de 1755. Después de que el canónigo doctoral de la Catedral Metropolitana de México, don Antonio de Velasco y Texada, moviese los ánimos para jurar a la imagen de Ocotlán como patrona de Tlaxcala, se trató y obtuvo el beneplácito del arzobispo Domingo Pantaleón Álvarez de Abreu "quien se ha mostrado devotisimo a esta Imagen", y del virrey marqués de las Amarillas. Así, se estableció la jura para el 6 de abril de tal año. Entonces se encendieron luminarias en las calles y se pregonó por toda la provincia desde varios días antes. El día cinco se bajó del tabernáculo a la imagen y se le llevó en solemne procesión desde el Santuario hasta la plaza de la ciudad por haber "mucho concurso", ahí esperaba el arzobispo Álvarez de Abreu. Desde ese lugar se encaminó a la imagen hacia la iglesia de naturales, donde se cantó misa solemne y, finalmente, se le dirigió en procesión a la parroquia, donde, por la noche, se quemaron los fuegos artificiales:

> El día siguiente viernes estando el señor arzobispo vestido de pontificial, y acompañado de dos señores prebendados de su iglesia, llegaron los diputados de la ciudad, y presentando los poderes, que tenían de todos los lugares de la provincia, hicieron el juramento acostumbrado de tener por su especial patrona a la santísima Virgen de Ocotlán. Luego se celebró con grande solemnidad la misa, y predicó el Dr. D. Diego Quintero […]. Los días siguientes hasta completar un novenario se le cantaron misas solemnemente, y este acabado fue restituida a su santuario con el mismo concurso la santísima imagen.[134]

[134] Francisco de Florencia y Juan Antonio de Oviedo, *Zodiaco mariano, en que el sol de justicia Christo, con la salud en las alas visita como signos, y casas propias para beneficio de los hombres los templos, y lugares*

Así, los españoles labradores de Tepeaca tuvieron que negociar forzosamente con el cabildo indio para hacer la jura, puesto que esta instancia tenía los poderes sobre la provincia, y comenzar la reconstrucción del templo que los indios principales de la república habrían mantenido desde el siglo XVI. Para el momento en que se hace la jura, el cabildo indio estaba ocupado por los mismos linajes que se habían hecho con el poder desde aquel siglo. Los apellidos de Aquino y de la Cruz son aquellos que conservan su notoriedad, al igual que el linaje de Santiago, que tal vez provenía de Santiago Acatlán, que era la parcialidad *Tlayhtic*. La rama de Aquino parece mantener la propiedad del linaje, mientras que la familia de la Cruz aparece en los documentos como vecina de la cabecera y los pueblos circundantes o como gañán de las haciendas de los españoles.[135] En adición, parece que la familia de la Cruz continúa siendo una de indios principales relacionada al barrio de Ocotlán en el siglo XVIII puesto que en 1771 se menciona a Francisco de Santiago y a Manuel de la Cruz[136] como receptores de 33 pesos y 4 reales en una confirmación de un auto de 1745 que hizo el cura José de Eguren, para peones en las obras que se hacían en la nueva capilla,[137] lo cual indica que ellos se encargarían de organizar el *tequitl* de su jurisdicción, es decir, del barrio.

---

dedicados à los cultos de su SS. Madre por medio de las mas celebres, y milagrosas imagenes de la misma Señora, que se veneran en esta America Septentrional, y reynos de la Nueva España (Ciudad de México: Nueva imprenta del Real, y mas Antiguo Colegio de San Ildefonso, 1755), pp. 227-228.

[135] Esto puede constatarse en las informaciones matrimoniales. APSFAT, sección sacramental, matrimonios, actas de indios, cajas 81-82 , expediente 4, 1718-1728, 1728-1738.

[136] Ambos padre e hijo como consta por el acta de casamiento de Manuel de la Cruz, quien se casó en mayo de 1730 con María Theresa, hija de Pedro Cano y Petrona Rossa. De este casamiento fueron testigos Domingo de la Cruz y don Domingo de Silva, fiscal mayor. APSFAT, sección sacramental, matrimonios, actas de indios, caja 82, vol. 101 expediente 4, 1728-1730.

[137] Auto del cura y juez eclesiástico de la parroquia de Tepeaca, José Manuel de Eguren y Bustamante, sobre la certificación de varias partidas dadas por el obispo Domingo Pantaleón Álvarez de Abreu relativas a la construcción de una nueva capilla para la Virgen de Ocotlán, 18 de octubre de 1771. APSFAT, sección disciplinar, serie cofradías, caja 107, expediente 7. Auto dentro del libro *Memoria de los labradores que contribuyen al culto de nuestra señora de Ocotlán*.

Ambos grupos requerían la protección de la imagen porque estaban en medio de una situación crítica relacionada a la producción agrícola y el agua. Probablemente los indios de la república tenían gañanes o macehuales y arrendaban sus tierras a españoles. Por otra parte, buena parte de las familias españolas de la región tenían y vivían en haciendas. Entonces, los caciques negociaron con los españoles y renunciaron a la exclusividad en la administración del culto debido al momento de incertidumbre que compartían con aquellos labradores.

En adición, hay intereses políticos y religiosos de un tercer grupo. Que se haya jurado a la Virgen de Ocotlán en el mismo momento que la Virgen de Guadalupe[138] muestra una preferencia e interés regionales a favor de tal advocación, recordando que hay una función simbólica entre las advocaciones o imágenes y los grupos que las patrocinan.[139] En el momento en que se juraba a la Virgen de Guadalupe, los jesuitas tenían un poder notable en la vida religiosa, educativa y social de Puebla, y que se jurase a la Virgen de Ocotlán en Tepeaca muestra que el grupo de poder eclesiástico dominante en la región era el clero secular, pues tal imagen había pasado de la jurisdicción del clero regular al secular desde la secularización de Palafox, como se vio anteriormente, y que además era contraria a la patrocinada por los jesuitas, quienes habían sido gestores del culto guadalupano.

Las familias de labradores españoles de la cabecera y provincia de la ciudad de Tepeaca eran numerosas y mantenían lazos de matrimonio y compadrazgo –los cuales databan de décadas o más de un siglo– como medio de acrecentamiento de influencia y

[138] Con unos años de diferencia, siendo jurado el patronato de la Virgen de Guadalupe en 1754, el de la Virgen de Ocotlán lo fue alrededor de 1745 en la Villa de Córdoba, en 1755 en la provincia de Tlaxcala y al año siguiente en Tepeaca.

[139] Esta función simbólica del patrocinio está presente en todos los estamentos y calidades novohispanos, a menudo es más notorio en las urbes. Jesús Márquez Carrillo, "Justas de imágenes e identidades políticas y religiosas en Puebla, México, 1675-1750", *Dimensión Antropológica* 55 (2012): pp. 93-120, https://revistas.inah.gob.mx/index.php/dimension/article/view/970.

posesión de la tierra.[140] Para este trabajo fue posible identificar a las familias Ruiz de Barzena, junto a los Tamayo, Esparragosa y Gorospe como principales contribuyentes de la cofradía de nuestra señora de Ocotlán, así como de otras cofradías de importancia, como el Santísimo Sacramento de españoles y de las Benditas Ánimas. Muchos eran vecinos de la cabecera, pero otros lo eran de toda la provincia y viajaban a la cabecera por negocios y para atender el culto. Estas familias de terratenientes, con miembros en cargos importantes en la Ciudad de Puebla y la Ciudad de México, como don Diego Gorospe e Irala, o con miembros egresados de los colegios poblanos, como los licenciados hermanos de la familia Ruiz de Barzena, y siendo parte de los comerciantes más notables de la ciudad como los Esparragosa, darían realce a un culto que había sido administrado durante dos siglos por un grupo selecto y cerrado de indios principales.

Entre todos estos actores, son los bachilleres y licenciados, miembros de las familias de labradores, quienes se interesarían notablemente por el culto de la imagen de Ocotlán. La *Memoria de los labradores* contribuyentes y los libros de cuentas de la cofradía muestran que su presencia era patente. Estos licenciados y bachilleres de la provincia que participaron como contribuyentes anuales de limosna se muestran en la Tabla 2.3. De ellos, son los hermanos Alonso, Joseph, Francisco Xavier y Cristóbal Antonio Ruiz de Barzena –un laico, dos licenciados y un bachiller– quienes se logró identificar mejor. Provenientes de una familia que tejía lazos entre Tehuacán y Tepeaca, su padre Don Alonso Ruiz de Barzena se casó en dos ocasiones conocidas y heredó como dote importantes propiedades hacendarias en Tehuacán, Tepexi y Acatzingo.[141] Se llamaban a sí mismos labradores y, posiblemente,

[140] Juan Carlos Garavaglia and Juan Carlos Grosso, "Mexican Elites of a Provincial Town: The Landowners of Tepeaca (1700-1870)", *The Hispanic American Historical Review* 70, no. 2 (1990): pp. 255–93, https://doi.org/10.2307/2516480.
[141] Juan Carlos Garavaglia and Juan Carlos Grosso, "Mexican Elites of a Provincial Town…" p. 262.

egresaron de alguno de los colegios de la Angelópolis. Además, fueron miembros fundadores de la Congregación de nuestra señora de los Dolores, que se fundó por los curas de la parroquia gracias a la iniciativa del obispo Álvarez de Abreu.

Debido a la presencia de tantos curas, es posible que hubiese un interés del clero secular en administrar el santuario que estaba en manos de los indios puesto que "por su potencial económico y a causa del importante papel que esos santuarios y sus imágenes tuvieron como símbolos de orgullo local, su creación y control se volvió uno de los principales objetivos tanto de los obispos como de las autoridades seculares".[142] Así, los clérigos de las familias de hacendados vecinos de la provincia se movieron entre la red de españoles laicos y autoridades eclesiásticas –como el obispo y los vicarios de la parroquia– para ser parte de la cofradía y administrar el culto.

Tabla 2.3 Los curas notables que contribuyeron anualmente al culto de la Virgen de Ocotlán de Tepeaca desde 1756.

Nombre	**Hacienda o rancho**	**Doctrina**	**Cantidad de limosna**
Alonso Ruiz de Barzena	La Purificación	Tepeaca	101 cuartillas de maíz y trigo
Bachiller Francisco Xavier Ruiz de Barzena	San Miguel de la Pila	Tepeaca	2 cargas de maíz y trigo
Lic. Don Cristóbal Ruiz de Barzena	s/d	Tepeaca	s/d
Bachiller Francisco de Lozano	San Juan Bautista	Acajete	1 carga de maíz

[142] Rubial, *La Iglesia en el México colonial*, pp. 357-358.

Bachiller Sebastián de Oropeza y Barra	Señor San Antonio	Valle de Valsequillo	3 fanegas de maíz, 1 fanega de frijol y 1 tercio de cebada
Bachiller Vicente Miguel Nagle	Peujal	Tecamachalco	1 carga de maíz
Lic. Bachiller Juan Cortés de Galves	La Anunciación (de Vicente Arias)	Tlacotepec	2 cargas de maíz
Lic. Don Joaquín Cortés Patiño	s/d	s/d	1 carga de maíz pinto
Bachiller Manuel Francisco	Hacienda de Barrera	s/d	1 carga de maiz
Lic. Don Ignacio de la Vera	s/d	Tlacotepec	1 peso de oro
Lic. Don Gaspar Limón	s/d	Tepeaca	1 carga de maíz
Lic. Don Manuel López de Priego	Santa María / Santa Cruz	Acajete (su hermano Joseph López de Priego)	2 cargas de maíz
Lic. Don Pedro Jiménez del Campillo (cura vicario)	s/d	Tepeaca	1 carga de maíz que se vendió en 12 reales
Lic. Don Francisco de Sayas	s/d	Tepeaca	2 cargas de maíz
Lic. Don Gaspar Tamayo	s/d	Tepeaca	s/d
Lic. Don Francisco García Mellado	s/d	San Andrés Chalchicomula	s/d

II.4.2 Construcción de un nuevo templo (1745-1767)

Para construir el nuevo templo y dotar de decoro a la imagen, indios y españoles participaron aportando objetos, limosnas y trabajo desde 1745 hasta 1767. En estos años, la cooperación de distintos actores –españoles laicos y eclesiásticos e indios caciques– en pro del culto a la

imagen de Ocotlán para obtener sosiego en sus inquietudes terrenales, se registró en el libro de cuentas de las cofradías de nuestra señora de Ocotlán y en un libro sobre contribuciones anuales de limosna, hecho en 1756. En este libro titulado *Memoria de los labradores que contribuyen al culto de nuestra señora*, al cual se ha referido anteriormente, se registró a más de ciento veinte españolas y españoles labradores de toda la provincia (desde dueñas de haciendas y vecinos de los pueblos y estancias, hasta arrendatarios, administradores y clérigos) para contribuir anualmente con cargas y fanegas de semillas y pesos de oro para el culto a la imagen, con la garantía de ser retribuidos con milagros y protección a sus haciendas y sementeras. Así mismo lo expresó Andrés de Ulloa, de la hacienda de Masapila, doctrina de San Hipólito: "Ofrezco a Nuestra Señora de Ocotlán que se venera en Tepeaca una carga de maíz y una de cebada para la cosecha que esperamos nos conceda este año".[143] Una enorme cantidad de hacendados, de Tepeaca a Valsequillo, de San Andrés Chalchicomula a San Salvador el Seco y de Tecamachalco a Tlacotepec, fueron motivados por el siguiente texto y los portentos expresados por Loayzaga, comunicados por los mayordomos de la cofradía en el "cuadernito reimpreso":

> Por los actuales mayordomos de la santísima Virgen de Ocotlán de la ciudad de Tepeaca patrona jurada de toda esta provincia, para implorar los buenos temporales se suplica a todos los señores labradores de ella, que así para reedificar su templo, como para que la santísima señora nuestra patrona, consiga el culto correspondiente pues estamos obligados a todo esto) así que cada uno, lo que pudiere dar cada año, bajo de su firma, y nombrando la finca que posee, y en que doctrina, para que el que fuere a recaudar, no se extravíe, sino vaya derechamente. Y porque desean dichos

[143] APSFAT, Sección disciplinar, Serie cofradías, caja 107, expediente 7, *Memoria de los labradores que contribuyen al culto de nuestra señora de Ocotlán*.

> mayordomos, dar a conocer a todos, el favor que tiene esta provincia, en nuestra soberana patrona; remiten con el portador un cuadernito reimpreso, y su estampa: Esperamos que todos concurran con lo que buenamente pudieren, y poner abajo lo que fuere[144]

Así, los españoles se encargaron de las limosnas para la imagen y el adorno del nuevo templo, cosa que había sido defendida acérrimamente por la república de naturales en el *Proceso de 1690,* como único y propio de su jurisdicción. Esto puede sugerir que las colectas se negociaron y terminaron siendo tarea de los españoles, puesto que las dos fuentes que hablan de limosnas son la *Memoria* y el libro de cuentas de la cofradía de españoles, mientras que el libro de cuentas de indios tiene solamente registros de pagos de misas y elecciones. De esta forma, los indios negociaron las colectas a cambio de la presidencia en el templo o santuario pues ellos recibieron ahí en octubre de 1753 al obispo de Císamo y como consta en un auto del 18 de diciembre de 1793: "Ante mí don José Dimas Cervantes, cura propio y juez eclesiástico de esta feligresía; Rector de sus cofradías; Don Manuel García mayordomo actual de la cofradía de nuestra señora de Ocotlán, cita en el santuario de su nombre, presento los recibos de las misas mensuales que han sido a su cargo desde el mes de enero del año pasado de setecientos noventa, en que consta no deber ninguna misa".[145]

Parece ser que los mayordomos y diputados españoles se valieron de la organización de gobierno y tributación de la república de naturales entre cabecera y pueblos sujetos como modelo para organizar sus colectas. Según las elecciones de los años 1743 y 1756, ésta

---

[144] APSFAT, Sección disciplinar, Serie cofradías, caja 107, expediente 7, *Memoria de los labradores que contribuyen al culto de nuestra señora de Ocotlán*.

[145] APSFAT, Sección disciplinar, Serie cofradías, caja 106, expediente 7, *Libro donde se hazientan las Missas menzales que se cantan a Ntra Sra la ssma Virgen Maria de la Assompcion con el titulo de Ocotlan, y quentas de los mayordomos de su Cofradia de naturales de esta Ciudad de thepeaca. Comienza esta año de 1744. Siendo mayordomo Manuel de la Cruz Dorado.*

cofradía de españoles tenía un mayordomo y diputados provenientes de las parroquias de los pueblos de la provincia de Tepeaca, los cuales, a su vez, eran sujetos a la autoridad de la república; ellos se encargaron del cobro de limosnas en sus pueblos para luego llevarlo a la cabecera, como se muestra a continuación.

Tabla 2.4 Organización para las colectas de la cofradía de Nuestra Señora de Ocotlán de españoles.

Año	Mayordomo	Diputados	Jurisdicción de limosna
1743	Lic. Don Diego Gorospe Irala y Padilla	Lic. Don Josef Antonio Vivanco	Acajete
		Lic. Don Francisco García Mellado	San Andrés Chalchicomula
		Capitán don Francisco Xavier Zerón de Huerta	Tecamachalco y Tlacotepec
		Capitán don Miguel Gonzalez de la Vega	
		Francisco de la Huerta y Antonio de la Barrera	
1756	Don Pedro de Erroz	Capitán don Miguel de León Terán	Acatzingo
		Don Miguel de Yrigoyen	Nopalucan
		Lic. Don Francisco Martines Pimentel	Juez eclesiástico de San Salvador el Seco y San Hipólito
		Lic don Francisco Joseph Garcia Mellado	Aljojuca y San Andrés Chalchicomula
		Don Juan Vega	San Agustín del Palmar
		Don Joseph Gomes	Quecholac
		Don Vicente Velly Herrera	Tecamachalco
		Don Joseph Miguel de la Parra	Tlacotepec
		Lic. Don Joseph Gomes Rozete	Acatzingo

		Lic. Don Francisco Xavier Breton del Rodal / don Juan de Lezama	

Elaborada con información de: APSFAT, Sección disciplinar, Serie cofradías, caja 107, expediente 7, *Libro de Cuentas de la Cofradia de Nuestra Señora de Ocotlan de la Ciudad de Thepeac Nuevamente fundada en 2.6. de maio de este Año de 1743 y Core desde dicho dia mez y año.*

Puede notarse que el número de diputados y jurisdicciones creció para las fechas en que era jurada la imagen de nuestra señora de Ocotlán sobre la provincia, pasando de seis a once; por consiguiente, la cobertura de la cofradía se amplió geográficamente. Para ganar el favor de éstos labradores más lejanos de Tepeaca, es importante tener en cuenta que los mayordomos utilizaron, además de sus palabras, el libro sobre la *Historia de la milagrossisima imagen* de Loayzaga y grabados de la imagen de Ocotlán (el "cuadernito" y su "estampa", como se cita arriba). Los registros de la mayordomía de doña María Anna Rosa Arruti y Messa de 1756 resultan iluminadores en este aspecto porque fue ella quien mandó a reimprimir el libro y sus estampas para la jura y las posteriores colectas y formalización de limosnas en la provincia (de las cuales se encargaría el licenciado don Luis Muñoz de Cote de julio a diciembre del mismo año).

Fue proveniente de una familia de militares del valle de Tehuacán que tenía relaciones familiares con las familias de terratenientes Vélez de las Cuevas en Acatzingo y Ruiz de Bárcena en Tepeaca, por matrimonios de una de sus hermanas. Fue esposa de don Francisco Vélez de las Cuevas Cabeza de Vaca hasta 1752, cuando enviudó y se casó con don Pedro de Erroz, quedando él como dueño de la Hacienda de San Mateo.[146] Tanto doña María Anna como su esposo don Pedro serían mayordomos de la cofradía de Nuestra Señora de Ocotlán

[146] Garavaglia y Grosso, "Mexican Elites of a Provincial Town: The Landowners of Tepeaca (1700-1870)", p. 265.

de Tepeaca. El 15 de agosto de 1755, doña María Anna fue electa mayordoma, a pesar de haberse propuesto el mismo licenciado don Diego Gorospe Irala y el licenciado don Cristóbal Ruiz de Barzena.

Durante la mayordomía de doña María Anna se gastaron 299 pesos, menos 58 pesos y 2 reales de cargo, lo que da un total de 240 pesos y dos reales erogados o "del alcance" de la mayordoma, gastados por "afecto, y devoción de su espontanea voluntad". De entre estos gastos, aquellos que consumieron más dinero, fueron los relacionados a la imagen y su ajuar:

Tabla 2.5. Gastos de la cofradía de Nuestra Señora de Ocotlán de españoles durante la mayordomía de doña María Anna de Arruti y Messa (1755-1756)

	Concepto	**Costo**
Cargo	Limosnas de los martes de todo el año	18 pesos 6 reales
	Jueves Santo	9 pesos
	Entrada de la Virgen el 7 de mayo	4 pesos 5 reales y medio
	Los labradores dieron para el novenario	32 pesos y 4 reales
	Lo que se juntó del novenario	1 peso 1 real
		Monto: 58 pesos 2 reales
Descargo	Pago de derechos al cura por las misas	24 pesos
	Cantores	3 pesos
	Por el novenario de mayo	18 pesos
	A los cantores del novenario	2 pesos 2 reales
	Al arpista del novenario	4 reales
	Al caxero y al clarinero por la entrada de la Virgen	3 reales
	El predicador por la plática de la entrada	2 pesos 1 real
	Pago al dorador por una corona nueva de madera dorada	2 pesos 2 reales
	Por derechos al notario de la elección	1 peso 4 reales
	Al diputado cuando el novenario	1 peso
	Cera para el novenario	10 pesos 5 reales?
	Para la renovación de Nuestra Señora	34 pesos
	El manto de tela	99 pesos 1 real y medio

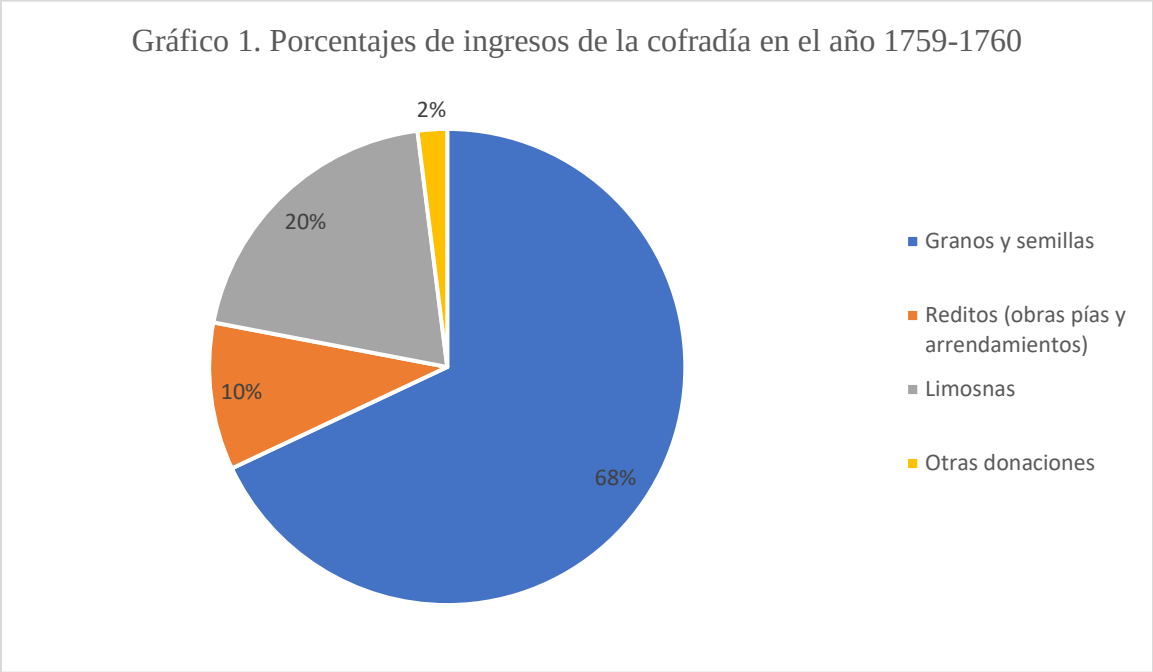
	Reimpresión de los libros	61 pesos 5 reales
	Por la lámina y estampas	9 pesos 6 reales
	Por la saca de la escritura del Dr. Parra	8 pesos y 2 reales
	Derechos del cura por la fiesta	15 pesos
	Cantores	1 peso 4 reales
	Campaneros y chirimías	1 peso
	Sacristanes	3 pesos
	Cera	10 pesos 5 reales y medio
	Músicos	2 pesos
		Descargo --- 299 pesos Cargo --- 58 pesos 2 reales
	Alcanza a la mayordoma salvo hierro	240 pesos 2 reales
	Alcanza de cera	10 pesos 5 reales

Elaborado con información de: APSFAT, Sección disciplinar, Serie cofradías, caja 107, expediente 7, *Libro de Cuentas de la Cofradia de Nuestra Señora de Ocotlan de la Ciudad de Thepeac Nuevamente fundada en 2.6. de maio de este Año de 1743 y Core desde dicho dia mez y año.*

Estos gastos heterodoxos –la nueva corona, la recompostura de la imagen, su nuevo manto y especialmente la "reimpresión de los libros", la lámina del grabado y las estampas–, sugieren que se realizaban como preparativos para la jura de la imagen y que doña María Anna de Arruti y Messa es la artífice de la misma. Esta jura pudo haberse dado entonces el mismo 7 de mayo de 1756, cuando se hace su procesión o "entrada" y el posterior novenario y da razón del porqué se le paga a un predicador, a un cajero, a músicos y a un arpista en especial; eso mismo fue lo que se hizo en Tlaxcala tan solo un año antes. Al año siguiente de la jura, precisamente el día de la fiesta de la Asunción, 15 de agosto, su esposo, don Pedro de Erroz fue electo mayordomo y comenzaría la construcción del actual santuario.

Gracias a las copiosas limosnas de los labradores se llevó a cabo la reconstrucción del inmueble entre los años 1756-1767, a pesar que desde 1745, durante la mayordomía de don Diego Gorospe e Irala, se mandó a derribar el santuario que los indios habían mantenido desde el siglo XVI. Gracias a la acción conjunta de los mayordomos y diputados de la

cofradía, más de cien españoles labradores aportaron limosnas anualmente desde la jura de 1756. A partir de este año, los ingresos a las arcas de la cofradía se incrementaron notoriamente. La mayor parte del ingreso lo componían: las cargas de semillas (maíz, trigo, frijol, alverjón, haba y chile en ocasiones), las obras pías del Dr. don Joseph Martínez de la Parra (y posteriormente del cura don Gaspar Tamayo), así como los arrendamientos de unas cuantas haciendas; las limosnas de los mayordomos o diputados y las demandas "de fuera" y de la ciudad. Los mayores ingresos fueron registrados durante la mayordomía del capitán don Juan González Villegas; el Gráfico 1 muestra los porcentajes de un total de 1312 pesos de cargo.

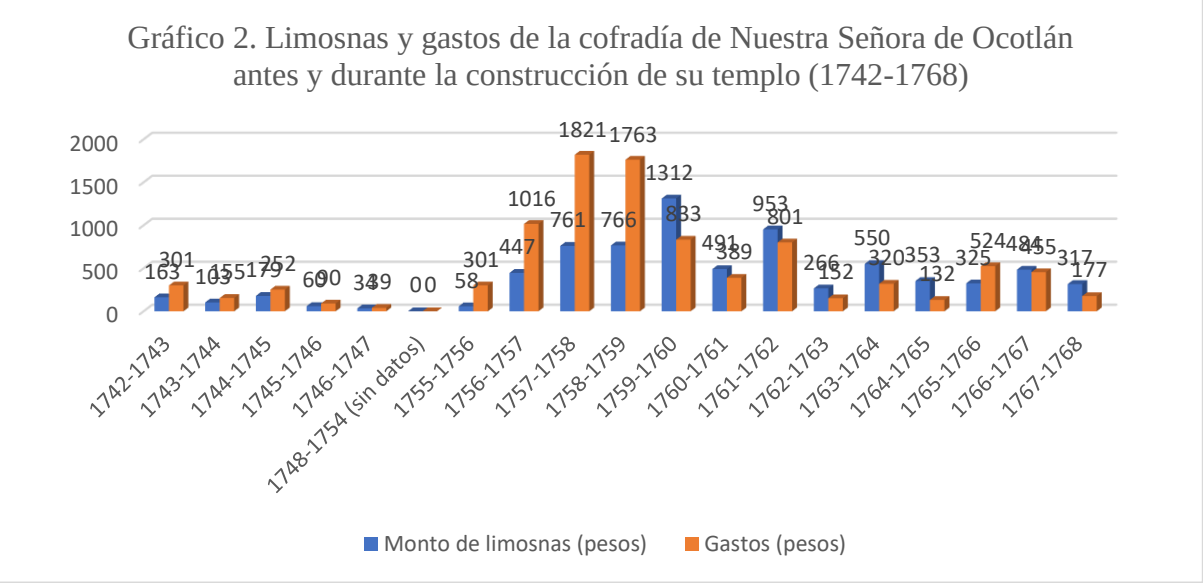


Elaborado a partir de *Libro de Cuentas de la Cofradia de Nuestra Señora de Ocotlan de la Ciudad de Thepeac Nuevamente fundada en 2.6. de maio de este Año de 1743 y Core desde dicho dia mez y año*.

Puede apreciarse en la Gráfica 2 que los ingresos a las arcas de la cofradía aumentaron considerablemente, yendo de menos de doscientos pesos antes de 1756, hasta superar uno o

medio millar en varios años posteriores. Sin embargo, los ingresos siempre fueron bajos a comparación de los gastos hechos.

Los mayores gastos se registraron durante la mayordomía del licenciado don Francisco Josef García Mellado (1757-1759), quien era vicario de la parroquia de San Andrés Chalchicomula. Los gastos que se realizaron en los años de construcción muestran que, desde luego, los materiales (cal, arena, piedras, ladrillo) y la mano de trabajo eran lo que más consumía ingresos. En 1757, el licenciado Mellado pagó 178 pesos y 2 reales y medio a pedreros; 567 pesos y un real a los albañiles; 623 pesos y 4 reales por madera y ladrillo; y 116 pesos de arena. El, al igual que muchos otros mayordomos, puso "de su bolsillo", pidiendo después retribución o dando estas grandes sumas de dinero como limosna.



Elaborado a partir de *Libro de Cuentas de la Cofradia de Nuestra Señora de Ocotlan de la Ciudad de Thepeac Nuevamente fundada en 2.6. de maio de este Año de 1743 y Core desde dicho dia mez y año*.

Al final de la mayordomía del capitán don Juan Antonio Vigil Tineo (1763-1764) el templo estaba casi terminado y éste habría, al igual que todos los mayordomos anteriores,

erogado una cantidad notable de dinero propio en la obra. El administrador de los bienes de la cofradía, don Luis Muñoz de Cote, registró una nota en la que se menciona lo siguiente:

Razón de lo que tiene gastado de su bolsillo el Capitán don Juan Antonio Vigil Thineo de que hace gracia y donación, a la soberana señora, y su Culto. Desde el día dos de septiembre de el Año pasado hasta Catorce de Julio de este Corriente año se trabajó en la Iglesia de su santuario el que se enladrilló todo, con la Sacristía, y el cuartito de el pulpito, que se cerró de bóveda, se revocó y blanqueó, se hizo el presbiterio, y tres altares, en cuyo tiempo ganaron los albañiles y sobre estante	
siento setenta y seis pesos y real y medio	176p 1r y medio
Item de cal, piedra y arena y otros gastos que erogó	78p 5r
Item la puerta principal de la iglesia, sin la madera, erogó	176p
Suman las tres partidas	130p 6r y medio
Debese bajar de esta cantidad figurada la cantidad de sesenta y tres pesos que varios bienhechores dieron de limosna a su solicitud	63 pesos
Legítima donación del mayordomo	367p 6r y medio

Elaborado con información de APSFAT, Sección disciplinar, Serie cofradías, caja 107, expediente 7, *Libro de Cuentas de la Cofradia de Nuestra Señora de Ocotlan de la Ciudad de Thepeac Nuevamente fundada en 2.6. de maio de este Año de 1743 y Core desde dicho dia mez y año.*

Por otra parte, en una relación de gastos de la construcción del año de 1767, se da cuenta de los últimos objetos que fueron hechos, comprados y donados para la fábrica del templo. Entre estos, se cuentan vigas, tarimas, cuartones, madera de San Andrés Chalchicomula para cajones y para una alacena, cal, piedras de Tecali para gradas y el coro, seis canales de cantería, puertas, argollas, etcétera. Esta breve relación de gastos (que se encuentra dentro de la *Memoria de los labradores* y constituye un legajo aparte), a diferencia

de los registros del libro de cuentas de la cofradía de españoles, muestra las contribuciones de los indios para la construcción y adorno del templo.[147]

En la mayordomía de don Antonio Juaquín de Aguayo, en el año 1766-1767 (años mencionados en la memoria de gastos), no se menciona ningún gasto de construcción. En la memoria de gastos de 1767 sólo son mencionados dos nombres de españoles, el maestro Cristóbal Salamanca,[148] quien dio una puerta, y el capitán León, quien envió 5 cargas de ladrillo; y se menciona al escribano del fiscal de la santa iglesia, Joseph.

Los indios participaron en la construcción y dotación del nuevo santuario en el siglo XVIII aportando trabajo y bienes, lo cual era responsabilidad suya de acuerdo a la alianza con la Monarquía desde el siglo XVI, y ya una práctica común para la época. La primer noticia de esto aparece en 1745 cuando el mayordomo don Diego Gorospe e Irala le da 32 pesos a Francisco de Santiago y Manuel de la Cruz de Ocotlán, indios principales, para peones que derribaron la antigua capilla. Esto muestra que serían ellos los encargados de organizar el tequio para la obra, como se mencionó anteriormente. La segunda noticia es de la memoria de gastos de 1767, donde se asientan los pagos a los albañiles Diego Cuate y Pedro Cuate, constituyendo los únicos dos nombres de trabajadores registrados.

Los indios principales dieron objetos para el templo. Según lo registrado en aquella memoria: Manuel Martines (herrero), Juan Cortés, Miguel Camacho, Manuel de Bega y don Francisco de Santa María y sus tres hijos dieron argollas para los nuevos cajones; los Falcon dieron las puertas de la alacena y la puerta del púlpito; Joseph "escribano de la iglesia" dio

[147] APSFAT, Sección disciplinar, Serie cofradías, caja 107, *Memoria de los labradores que contribuyen al culto de la virgen de Ocotlan*. Legajo titulado *Memoria de los gastos que se van haziendo en la Obra, del Templo de la Sma Virgen, de Ocotlan* (1767).
[148] Hijo de los españoles Joseph Mariano Salamanca y de Ana Gertrudis Esparragosa.

las puertas de la sala; y Domingo García y Felipe García dieron el púlpito de madera dorada y una argolla, respectivamente. Es posible que estos últimos pertenecieran a la misma familia.

De la misma forma, los indios continuaron en el santuario. En 18 de diciembre de 1793 se registra un auto relativo a los recibos de pagos de misas, dado por el juez eclesiástico don José Dimas Cervantes al mayordomo don Manuel García, "de la cofradía de nuestra señora de Ocotlán, cita en el santuario de su nombre". A partir de ese momento sólo se registran pagos de misas hasta 1796, último año de registros. El último auto del 9 de diciembre de 1796 muestra que la cofradía de naturales no marchaba muy bien: se solicitó al mayordomo presentase las cuentas de cargo y data, pero este "Dijo: que no habiendo entrado en su poder ni un medio real, hacia exhibición y la adjunta lista para que vieran lo que había gastado en honor a la santísima señora por una mera devoción". [149]

Balance

La participación de los indios en el culto se presentó de tres formas: fueron parte del trabajo y de la organización del mismo gracias a su calidad de principales e integrantes de la república, fueron donadores y promotores del mismo, puesto que el adorno y cuidado del culto divino era responsabilidad del cabildo, y se desempeñaron como negociantes y mediadores –entre las facciones de nobles y los españoles– tras la disputa por el mantenimiento culto a la imagen de la Asunción/Ocotlán, que era símbolo de alianza con Tlaxcala y la Monarquía desde siglo XVI, utilizando a la cofradía como garante de su papel

[149] APSFAT, Sección disciplinar, Serie cofradías, caja 106, expediente 7, *Libro donde se hazientan las Missas menzales que se cantan a Ntra Sra la ssma Virgen Maria de la Assompcion con el titulo de Ocotlan, y quentas de los mayordomos de su Cofradia de naturales de esta Ciudad de thepeaca. Comienza esta año de 1744. Siendo mayordomo Manuel de la Cruz Dorado.*

dentro de la organización de la ciudad y de su posición social y política, convirtiéndolo en un espacio de poder y de negociación.

Hablando sobre el litigio por el culto y el santuario de Ocotlán, los caciques del cabildo indio, como corporativo, tienen motivaciones más allá de las mencionadas. Insisten en sus derechos, preeminencias y exclusividad sobre el santuario y la imagen debido a que no desean perder sus privilegios jurisdiccionales sobre la recaudación, los bienes muebles e inmuebles y las prácticas económico-religiosas relacionadas a los mismos, que eran propias de la república de naturales. Como fue visto en el capítulo anterior, la cofradía de indios principales legitimaba mediante este espacio religioso sus privilegios, preeminencias y poder; como afirma Rodríguez López sobre las cofradías de los tlaxcaltecas, "reafirmar su posición política dentro de la sociedad india" especialmente en el siglo XVII, cuando la autoridad de los caciques y principales se vería en juego debido a la presión de las autoridades civiles y eclesiásticas españolas.[150]

¿De dónde viene el interés de estos grupos por la advocación? Además de los ya mencionados, que esta imagen sea "del común y naturales" nos muestra una identificación y un interés identitario del barrio indio con la imagen. Cabría añadir a las motivaciones la memoria sobre las acciones realizadas por Palafox durante su visita en 1643, presentes en 1690. La ermita de la que se habla en la *Relación de visita* es la misma del *Proceso de 1690*. Palafox sacralizó el lugar con los prodigios que obró en 1643: la procesión de la Virgen, el milagro de la lluvia y la conjura del viento nocivo. Esto se mantendrá en la memoria de la ciudad, por lo cual los indios mencionan ser poseedores de la milagrosa imagen titular de la cual los devotos "por devoción ocurrían a valerse de la protección y eficaz intercesión de la

[150] Rodríguez López, "Emular fe y ostentar jerarquía…" pp. 106-110.

santísima virgen para socorro a sus necesidades".[151] Así, se disputaría el santuario por la sacralidad que le dotó el obispo, lo cual explicaría porqué los españoles quieren fundar cofradía en tal lugar y expandir el culto de una imagen de indios.

Cabría añadir a estos intereses, la imagen de la Virgen como fundadora y garante de los privilegios que tiene un grupo, en este caso los caciques y el común del barrio de Ocotlán, sobre la propiedad de la tierra y sus bienes. Un caso que permite dilucidar esto es aquél de los indios del pueblo de Santa María Nueva España (hoy Españita, Tlaxcala). En el siglo XVIII, en un contexto de lucha por la tierra entre los indios y los labradores españoles, los indios de este pueblo habrían elaborado una serie de supuestos documentos del siglo XVI, dados por autoridades como el virrey "don Diego de Mendoza" y por la misma república de Tlaxcala a don Simón de Mesa. Gracias a este indio, quien experimentó una hierofanía a finales del siglo XVII, los indios del pueblo en la segunda mitad del siglo XVIII habrían construido los discursos en torno a la Virgen de Santa María Nueva España y su santuario, así como los documentos sobre éste indio para validarlos ante las autoridades como un acta fundacional del pueblo. Este artificio rindió tan buenos frutos que suplantó el antiguo nombre del pueblo (San Andrés Atzatzacualan) y los documentos fueron copiados y resguardados por las instituciones del gobierno federal del siglo XX.[152]

Por otra parte, es en medio de un contexto de conflicto generalizado en el valle y la provincia, el cual se debía a los problemas relacionados al agua y la producción de grano, que se establece un diálogo. Gracias a la negociación que los mayordomos indios entablaron

---

[151] APSFAT, Sección disciplinar, Serie cofradías, caja 107, expediente 7, Proceso de 1690, legajo al final del libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora de Ocotlán, foja 9.
[152] Jaime Cuadrillo, "La Virgen como territorio: Los títulos primordiales de Santa María Nueva España", *Colonial Latin American Review* 19 (2010): pp. 69-113. doi: 10.1080/10609161003643693.

con los grupos de españoles, interesados en promover a la imagen de la Virgen de Ocotlán por toda la provincia desde la primera mitad del siglo XVII, lograron que se jurara como patrona entre los años de 1743 y 1756, esperando remedio a sus preocupaciones. La presencia de la república de naturales era esencial en este proceso, al ser ellos quienes tenían la jurisdicción sobre los pueblos sujetos. Además, negociaron su jurisdicción sobre el templo y las limosnas, delegando las colectas a los españoles, mientras ellos realizaron sólo de pagos de misas y contribuciones en forma de dinero, bienes para el decoro y trabajo en la construcción.

Los indios participaron en la construcción y dotación del templo porque el culto divino era parte de sus responsabilidades desde el siglo XVI.[153] Así, defienden su derecho por "patronato", adjudicándose un derecho regio para mantener la exclusividad de su cofradía, la posesión de sus bienes y recaudaciones, así como presidencia en el templo que ellos habrían construido y adornado. Tras ganar el pleito, habrían mantenido su exclusividad hasta la década de 1740, cuando la cofradía de españoles es refundada en la iglesia parroquial, por interés del licenciado don Diego Gorospe Irala y Padilla. Ambas cofradías funcionarían a la par desde entonces hasta finales del siglo XVIII, cuando se pierde el rastro de la cofradía de indios. A pesar de que las recaudaciones y la construcción del templo de 1756 a 1767 estuvieron a cargo de los españoles, los indios principales aportaron objetos para el templo y seguían teniendo presencia dentro de él como mayordomos y diputados de su propia cofradía.

Por último, el *Proceso de 1690*, muestra que la cofradía es un espacio de poder y un instrumento político de peso en la vida social del pueblo de indios, tanto por la exclusividad de un grupo en el culto a la advocación, como por sus intereses políticos y económicos

[153] Gómez García, "Devoción y bien común", pp. 105-106.

relativos al mismo. Podríamos considerar este documento como un cuadro que muestra una auto-representación de los principales y su nicho estamental en la sociedad novohispana local a través de la cofradía. Esta representación tiene el fin de mostrar sus preeminencias como parte de la república y el orden cristiano, pues la expansión de la fe se les encomendó a los caciques desde el siglo XVI. Así, para el siglo XVIII, la cofradía de Ocotlán sería también un espacio de negociación y de vinculación social y regional, debido a sus alcances geográficos. Los actores –que conformaban grupos abiertos en el espacio cotidiano, pero cerrados estamental y jurídicamente–, se relacionaron mediante la promoción del culto en la cofradía y negociaron derechos y obligaciones.

Ahora, habiendo estudiado el proceso de conflicto y negociación entre ambos grupos y sus intereses alrededor del culto de la Virgen de Ocotlán y su cofradía, ¿Cuál fue la función de la imagen en este proceso de negociación? ¿Cómo se materializaron los grupos inmersos en la producción pictórica?

CAPÍTULO III

De los apócrifos griegos al pueblo de indios: las pinturas sobre la vida de la virgen en el templo de nuestra señora de Ocotlán de Tepeaca

Dentro del libro de cuentas de la cofradía de la Virgen de Ocotlán de españoles se hallan dos folios que contienen un breve inventario de los bienes y ornato de la nave del templo.[154] Éste carece de fecha, pero probablemente fue mandado registrar después de la finalización del nuevo templo, en 1767, por el cura José de Eguren y Bustamante. Entre estos bienes se hallan palias de seda con grabados de la Asunción, algunos muebles, telas, manteles, frontales, misales, palmas, hasta dos vacas y un puñado de terneros del capitán don Alonso de Barzena. Además, destacan los ornamentos e imágenes de lienzo y talla, algunos de los cuales fueron donados por curas licenciados y españoles cofrades. Por ejemplo, el licenciado Luis Muñoz de Cote, quien fue administrador de la cofradía, dio algunos muebles y tres lienzos de san Antonio, san Francisco y la Virgen de la Concepción, además de una imagen de talla de san José. Don Cristóbal González dio un lienzo de san Miguel y otro de la Virgen de Guadalupe. Se hace mención de un lienzo de Nuestra Señora de los Dolores, devoción que había sido promovida por el obispo Domingo Pantaleón Álvarez de Abreu.[155]

Resaltan para los intereses de esta investigación una corona de plata sobredorada con piedras de colores, dos cabelleras, mantos azules y dos pares de aretes con esmeraldas para la imagen de nuestra señora de Ocotlán, que se guardaban en un baúl de la sacristía. A los

[154] APSFAT, Sección disciplinar, Serie cofradías, caja 107, expediente 7, Inventario del siglo XVIII inserto en el libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora de Ocotlán de españoles.
[155] Alejandro Julián Andrade Campos, "Miguel Jerónimo Zendejas: paradigma del gusto clerical secular en el obispado angelopolitano (1758-1815)", (Tesis de doctorado, UNAM, 2021), pp. 342-349.

anteriores, se suman un mantito y una corona de latón para la imagen de talla, cuando salía a demandar limosna, de la cual también había una reproducción de pincel. El inventario incluye "los lienzos de la vida de la Virgen con sus marcos dorados que los dio don Juan Antonio Tineo".[156] Estos lienzos conforman un ciclo de seis piezas principales de un pintor desconocido, midiendo aproximadamente cuatro metros de largo por tres metros de alto, que embonan perfectamente en las paredes de la nave, lo que indica que fueron realizadas a medida *ex profeso* para este templo. Actualmente se hallan también tres escenas más sobre la vida de la virgen de la misma época, que pertenecen al pincel de Priego,[157] pero no son parte del ciclo principal.

El objetivo de este capítulo es estudiar este ciclo de pinturas mediante la contextualización de las imágenes marianas en los pueblos de indios y la iconografía, para analizar no sólo la devoción y el patrocinio que se le dio a la Virgen María (con el título de la Asunción y Ocotlán) en Tlaxcala y Tepeaca, sino también del proceso de negociación entre los grupos en conflicto interesados por su culto (indios, labradores, militares y eclesiásticos). Dicho conflicto evidencia sus inquietudes políticas y sociales, así como los vínculos simbólicos con los estamentos que componen a la sociedad de la Nueva España y la Monarquía Hispánica mediante el uso de la imagen.

El primer apartado contextualiza la imagen mariana en la Península Ibérica a finales de la Edad Media, como parte de la tradición apariciónista, y su extensión a la Nueva España

[156] APSFAT, Sección disciplinar, Serie cofradías, caja 107, expediente 7, Inventario del siglo XVIII inserto en el libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora de Ocotlán de españoles.
[157] Se dice que el pintor Priego, del cual sólo se conoce su apellido, fue parte de los pintores poblanos más destacados de su tiempo, habiendo colaborado con Miguel Gerónimo Zendejas y José Joaquín Magón. "Miguel Gerónimo Zendejas", *Mediateca INAH*, 24 de febrero de 2022, https://mediateca.inah.gob.mx/islandora_74/node/5399

en el siglo XVI, destacando su función como *socia belli*. Asimismo, se contextualiza el uso de la imagen mariana por parte de los pueblos de indios de la región del valle Puebla-Tlaxcala, como símbolo de una alianza política con los conquistadores y la Monarquía, para comprender la función que tiene la imagen entre los grupos indios y cómo se incorporó a las prácticas devocionales y políticas de sus pueblos.

El segundo apartado desarrolla una lectura del programa iconográfico del ciclo de pinturas del templo. Se analiza la disposición actual de las pinturas del ciclo y se propone un modelo de lectura de acuerdo a una presentación cronológica de las escenas según las fuentes canónicas y apócrifas del cristianismo.[158] Esto, junto a la documentación de bienes del templo, permite la reconstrucción del programa iconográfico del conjunto de pinturas, grabados y decoro de la nave (tomando en cuenta que mucha de esta obra ya no existe), para así profundizar en su significado.

En el tercer apartado se expone una lectura iconológica del ciclo de pinturas, como parte y refuerzo de un nutrido calendario litúrgico y una defensa del dogma mariano. También se analizan las intencionalidades simbólicas de carácter político reflejadas por parte de los grupos en negociación. Para profundizar en este tópico, se estudian los elementos iconográficos de dos lienzos como expresiones de los grupos que integran la cofradía de Nuestra Señora de Ocotlán y la república de naturales. Se destaca el papel de las representaciones de la Asunción y la Inmaculada Concepción en un contexto de apoyo local

[158] Se trata de los textos canónicos y apócrifos del cristianismo. Según Réau: «Les Livres canoniques des deux Testaments sont complétés par de nombreux Écrits apocriphes […] : livres d'authenticité suspecte qui ne sont pas considérés par l'Église comme inspirés par une Révélation divine et qui n'engagent pas la foi, mais qui ont eu sur l'iconographie une influence presque aussi grande que le Canon.» Louis Réau, *Iconographie de l'art chrétien. Tome premier, introduction général* (Países Bajos: Kraus Reprint, 1983), pp. 29-30.

a la promoción real del dogma inmaculista, en todos los ámbitos geográficos de la Monarquía, y como catalizador de todos los componentes estamentales de la *civitas*.

III.1 Las imágenes marianas en la Península Ibérica y la Nueva España

Para comprender la importancia y el poder político y devocional que yace en las imágenes marianas, en las sociedades católicas que componen a la Monarquía Hispánica, es necesario contextualizar su relevancia en la Contrarreforma. Gracias al desarrollo del culto y la defensa teológica de María en la época medieval, y especialmente en la Baja Edad Media, se le concedió un lugar de absoluta primacía en el cristianismo por haber encarnado el Verbo Divino, por obra del Espíritu Santo, sin haber conocido el pecado carnal. En su defensa se conjuntaron reyes, teólogos de universidades, intelectuales franciscanos y jesuitas, ciudades, pueblos y corporaciones,[159] lo que le valió su cualidad de intercesora directa por sus devotos ante Dios.

Durante la contrarreforma y su debate con los protestantes sobre el poder de las imágenes, tanto los escritos teológicos como la tradición y las prácticas devocionales generaron una iconografía de la Virgen con atributos vinculados al poder regio, que se asumió como su defensor. Sus muchas advocaciones dotaron a los fieles de todo el orbe católico con portentosos milagros, que se retribuyeron con limosnas forzosas destinadas a construcción de capillas, santuarios, procesiones, juras y rezos.[160]

[159] Francisco Javier Martínez Medina, "Componentes teológicos y contextos devocionales de la Inmaculada", en *La Inmaculada Concepción y la Monarquía Hispánica,* ed. por José Javier Ruiz Ibáñez y Gaetano Sabatini (Madrid: Fondo de Cultura Económica, Red Columnaria, 2019), pp. 35-59.
[160] Gisela von Wobeser, Carolina Aguilar García y Jorge Luis Merlo Solorio, "Prólogo", en *La función de las imágenes en el catolicismo novohispano,* coord, por Gisela von Wobeser, Carolina Aguilar García y Jorge Luis Merlo Solorio (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Fideicomiso Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor, 2018), pp. 8-9.

Las apariciones marianas acompañaron la expansión del cristianismo y de la Monarquía misma en los nuevos territorios, vertiendo las imágenes marianas sus gracias y favores a todos los fieles. Los indios de la Nueva España, desde el inicio del proceso de conquista, se apropiaron de estas imágenes de la Virgen como símbolos de su alianza con los españoles y la Corona. La portentosa imagen se manifestó a los indios con milagros diversos (sanación, apariciones, etc.), lo que se tradujo en fundaciones de santuarios. Por ejemplo, en la portada de la iglesia de la Concepción de Santa Ana Chiauhtempan, Tlaxcala, se lee: "NVESTRA SEÑORA DE LA CONCEPCION D COSSAMALOAPA VINO A ESTE PVEBLO D SANTA ANA CHIAVOTEPA EN EL AÑO DE 1644 Y SANO MILAGROSSAMENTE A BONS NICOlas Cortes en cuyo reconocimiento humilde dedica".[161] Así, las imágenes marianas se convertirían en parte de los atributos políticos, religiosos y jurisdiccionales de los pueblos, quienes defendieron sus derechos sobre ellas, como lo muestra el *Proceso de 1690* en Tepeaca, que he analizado en el capítulo anterior.

Las imágenes marianas de la Península y la Nueva España comparten la cualidad de estar relacionadas a la expansión del cristianismo y la lucha contra el infiel, así como de ser capaces de manifestar su poder mediante actos portentosos. Por lo cual, estas imágenes están relacionadas tanto a las empresas de reconquista de los reinos musulmanes del sur de España, como a la conquista y evangelización del Nuevo Mundo.[162] Lo que le confirió a la Virgen y a sus advocaciones la función de *socia belli*, estando presente en las empresas de expansión de la Monarquía desde la Edad Media hasta la conquista del Nuevo Mundo.[163]

---

[161] Emmanuel Rodríguez López, comunicación personal, 20 abril, 2022.
[162] Rubial, *El paraíso de los elegidos*…, p. 56.
[163] Cuadriello señala la relación establecida entre los reyes de Aragón, las órdenes de caballería y las capillas reales con la promoción regia de la Inmaculada concepción desde el siglo XII como guía y protectora del reino. Esta tradición sería tomada por los Reyes Católicos en la Reconquista y unificación de los reinos. Jaime

En la Andalucía del siglo XV, los prelados y autoridades eclesiásticas, muchos de ellos judíos o moros conversos, se pronunciaron sobre la importancia de la imagen como elemento didáctico para la devoción y conversión de los infieles. Su pronunciamiento causó que el culto a las imágenes en templos y en el espacio doméstico comenzara a tomar importancia para el reconocimiento de la calidad de un "cristiano viejo", por lo que las tallas y lienzos eran producidos en grandes cantidades.[164] Mientras esto sucedía, se acrecentaba la devoción a las imágenes aparecidas milagrosamente, consideradas de hechura divina porque estaban relacionadas a una hierofanía milagrosa a un descubrimiento fortuito, que propiciaron la fabricación de un santuario o lugar de peregrinación. Además se les consideró "activas impulsoras de la Reconquista y muestras de un cristianismo sobreviviente a la invasión islámica".[165] Este es el contexto de la mentalidad en el que se inscriben las apariciones de la Virgen del Pilar, de Guadalupe, de Extremadura y de la Antigua, pero también de la Virgen de Guadalupe de México y la Virgen de Ocotlán.

Los pueblos que posteriormente serían parte de la Nueva España conocieron las imágenes cristianas por medio de los conquistadores y los frailes. Mientras estaba en Cozumel, Hernán Cortés amonestó a los caciques de la isla "diciéndoles que no viviesen más en la secta y gentilidad que tenían […] y el dicho capitán los informó lo mejor que él supo en la fe católica, y les dejó una cruz de palo puesta en una casa alta, y una imagen de nuestra

---

Cuadriello, "*Virgo potens*. La Inmaculada Concepción a los imaginarios del mundo hispánico", en *Pintura de los Reinos, identidades compartidas. Territorios del mundo hispánico, siglos XVI-XVIII*, coord. por Juana Guitiérrez Haces (México: Fomento Cultural Banamex, 2009), pp. 1188-1192.

[164] Felipe Pereda, *Las imágenes de la discordia. Política y poética de la imagen sagrada en la España del 400* (Madrid: Marcial Pons, 2007), pp. 27-144.

[165] Antonio Rubial García, "Introducción. El peligro de idolatrar. El papel de las imágenes en el cristianismo medieval y moderno", en *La función de las imágenes en el catolicismo novohispano*, coord, por Gisela von Wobeser, Carolina Aguilar García y Jorge Luis Merlo Solorio (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Fideicomiso Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor, 2018), pp. 43-44.

señora la Virgen María".[166] Más tarde, cuando los *tlahtoque* Maxixcatzin y Xicontencatl recibieron a los españoles en Tlaxcala, Bernal Díaz del Castillo cuenta cómo Cortés habló del culto mariano a los señores:

> y se les mostró una imagen de Nuestra Señora con su hijo precioso en los brazos, y se les dio a entender cómo aquella imagen es figura como Nuestra Señora que se dice Santa María, que está en los altos cielos, y es la madre de Nuestro Señor, que es aquel Niño Jesús que tiene en los brazos, y que le concibió por Gracia del Espíritu Santo, quedando virgen antes del parto, y esta gran señora ruega por nosotros a su hijo precioso, que es Nuestro Dios y Señor.[167]

En el momento de la evangelización, los indios aprendieron los dogmas más importantes sobre Cristo y la Virgen María mediante las enseñanzas de los frailes franciscanos en la catequesis. La enseñanza de los axiomas marianos era primordial para los frailes porque su orden era devota a la Virgen, especialmente a la Inmaculada. De esta forma, los indios aprendieron los principales rezos como el *Pater noster*, *Ave María* y *Salve Regina*. Según Mendieta, también se les dio a entender la idea del ídolo, del infierno, a Dios como espíritu y a la Virgen María como señora e intercesora: "la madre de Dios, llamada María, de quien quiso tomar nuestra humanidad: y como tal madre suya quería que fuese honrada y reverenciada, y que la tuviésemos por nuestra abogada y medianera para alcanzar de Dios lo que nos conviniese".[168]

---

[166] Hernán Cortés, *Cartas de relación* (México: Porrúa, 2018), p. 16.
[167] Citado en: Rosa Aurora Baños López, "Ocotlán: historia de un culto mariano novohispano" (Tesis de licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994), http://132.248.9.195/pmig2016/0212516/Index.html
[168] Mendieta, *Historia eclesiástica indiana, lib. III, c. XV*, pp. 218-219.

Como puede observarse en los ejemplos citados, la imagen mariana está presente en la expansión de las fronteras de la Monarquía, del cristianismo y la evangelización. Lo que le da un carácter político es su función como *socia belli*, favoreciendo portentosamente las empresas de expansión de la Monarquía. Una leyenda sobre la guerra de los 80 años, cuenta cómo los tercios españoles se hallaban en Flandes, a orillas del Mosa, rodeados por holandeses e ingleses. Mientras cavaban trincheras, hallaron una pintura flamenca de la Inmaculada; la providencia de la imagen heló las aguas al día siguiente y los tercios lograron pasar el río y atacar, mientras los enemigos se retiraban.[169] En la Nueva España, las apariciones de la Virgen de Guadalupe y de Ocotlán tendrían el mismo sentido expansionista y de evangelización. Loayzaga, en este mismo sentido, ennoblece a Tlaxcala como el territorio propicio y revelado para la aparición portentosa de la Virgen de *Ocotlatia*, tomando los elementos simbólicos claves de la alianza política entre los "gentiles" (el águila) y el Sacro Imperio (el Fénix): "Cuna, de donde se meció para levantarse, y después para difundirse a todo este nuevo mundo la religión cristiana. Trono desde donde desplegó el evangelio sus primeras banderas: y la luz de la Fe todos sus rayos. Nido, donde entre llamas vivas, se calentaban a un tiempo el Fénix de la lealtad, y el Águila del valor. Campo en donde el Dios de los ejercitos puso sus reales, para la conquista de innumerables gentiles y naciones".[170]

Esto es parte de la imaginería hispana que pasó a la Nueva España en torno a las imágenes marianas. De aquella mentalidad brotaron los portentos de las imágenes de Guadalupe y Ocotlán, como parte de la evangelización y la lucha contra el demonio y los

[169] Martínez Medina, "Componentes teológicos y contextos devocionales de la Inmaculada", p. 39.
[170] Loayzaga, *Historia de la milagrossisima*…, p. 1.

ídolos venerados por los naturales. Sin embargo, este afán y significación expansionista y guerrero no fue el único ámbito en el que se cuenta la imagen mariana. Los indios de la Nueva España no fueron ajenos a la significación política de la imagen. Los conquistadores y evangelizadores dieron imágenes cristianas a los indios –a manera de diplomacia y para introducirlos a las prácticas y dogmas de la fe católica–, los naturales utilizaron tales imágenes como un atributo simbólico y político, el cual tenía el fin de afianzar las alianzas que habían concretado con los españoles y otros pueblos en el proceso de conquista. De esta forma, se apropiaron de la imagen mariana, funcionando como una garantía de su alianza, y la introdujeron a sus símbolos y prácticas políticas en los nacientes pueblos de indios. Este proceso de incorporación de los símbolos por parte de los indios se gestó en la primera mitad del siglo XVI, pero tuvo un sustrato tan firme que se mantuvo hasta el siglo XVIII y aún en la actualidad: "Michoacán, Tetzcoco y Tlaxcala fueron los casos emblemáticos de esas primeras alianzas en las que se fraguaron no sólo las bases del pactismo entre conquistadores, frailes y señores indígenas, sino también el arsenal simbólico que sería utilizado por los dos últimos para construir sus discursos durante todo el periodo virreinal".[171] Este es precisamente el uso que se le dio a la imagen mariana por parte de los indios.

Los pueblos nahuas del valle Puebla-Tlaxcala se apropiaron de la imagen mariana muy tempranamente. Quizá la imagen de la Virgen más antigua hallada en un códice nahua sea aquella del *Códice Huejotzingo*, elaborado entre 1531 y 1532. Este códice de ocho folios fue hecho como evidencia del tributo en bienes y servicios de los huexotzincas para ser utilizado en el proceso judicial contra el oficial español Nuño de Guzmán. En su primer folio (Imagen 3.1) se observan los objetos que los indios le entregaron a Guzmán, entre los que

[171] Rubial, *El paraíso de los elegidos*…, 103.

destaca una imagen de la Virgen con el Niño. Como señalan Leibsohn y Mundy, la imagen no tiene un uso devocional, sino que se trata de un estandarte confeccionado con plumas y oro para llevar al campo de batalla.[172]

Figura 3.1. Detalle del estandarte de la Virgen con el Niño hecho por los huexotzincas. Fuente: Dana Leibsohn and Barbara E. Mundy, "Codex Huejotzingo. Tribute List", *Vistas: Visual Culture in Spanish America, 1520-1820*, 2015, https://vistasgallery.ace.fordham.edu/items/show/1686.

La imagen mariana también está presente en la arquitectura. Prueba de esto son las capillas posas de los conventos de Calpan y Huejotzingo. En el convento de Calpan puede observarse a la Virgen siendo coronada por los ángeles. En Huejotzingo puede observarse el monograma de María en la capilla de la Asunción, del cual sale una cruz. Abajo, se aprecian dos rosas o lirios y una corona en la parte superior. Además, se puede apreciar en el claustro, justo antes de entrar a la sala *de profundis*, a la Virgen como *Tota Pulchra*, a cuyos lados están san Agustín y Duns Scoto.

[172] Dana Leibsohn and Barbara E. Mundy, "Codex Huejotzingo. Tribute List", *Vistas: Visual Culture in Spanish America, 1520-1820*, 2015, https://vistasgallery.ace.fordham.edu/items/show/1686.

Figuras 3.2. y 3.3. A la izquierda, el monograma de María en una capilla posa del convento franciscano de Huejotzingo. A la derecha, la coronación de la Virgen en una capilla posa del convento franciscano de Calpan. Fotografías del autor.

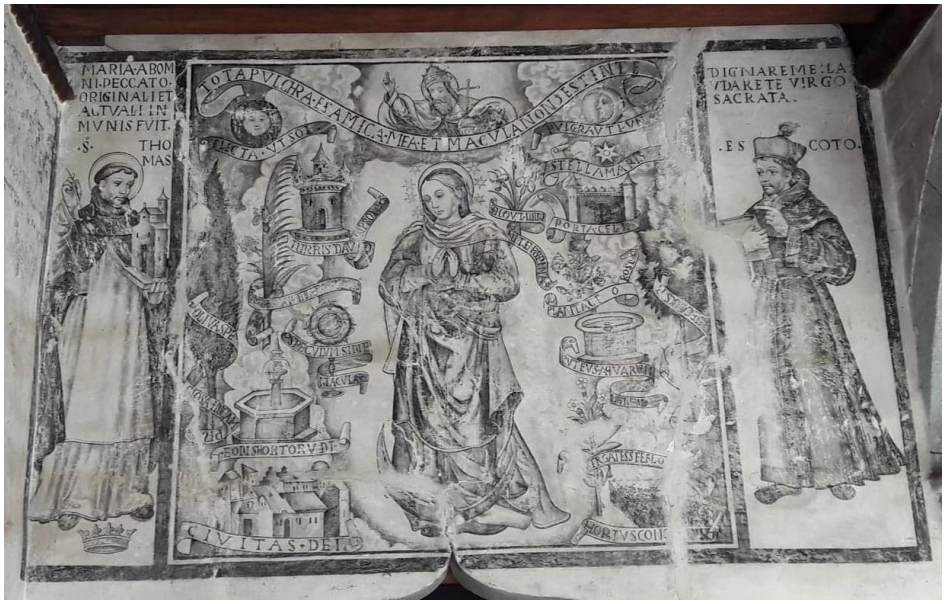


Figura 3.4. Pintura mural que representa a la Virgen como *Tota Pulchra* en el claustro del convento franciscano de Huejotzingo. Fotografía del autor.

El documento probatorio conocido como *Lienzo de Tlaxcala*, del cual se tomarán dos láminas como ejemplo, muestra claramente la relación entre la imagen y la simbolización de una alianza, orquestada por los señores tlaxcaltecas, las autoridades españolas y la Monarquía.[173] En la lámina octava, se observa el momento en que los *tlahtoqueh* son

[173] Este no es el único caso, pues también lo es el *Lienzo de Huaquechula*.

bautizados por el cura Díaz, mientras Cortés, como padrino, sostiene una cruz en lo alto. El bautismo fue un elemento clave en la alianza de los señores tlaxcaltecas con los españoles, pero también era necesario para su introducción a la Monarquía; así se legitimaban a sí mismos dentro del orden cristiano.[174] Detrás de la escena principal, titulada *Ye moquayatequique Tlatoque* (ya se han bautizado los señores), yace justo al centro la imagen de la Virgen con el Niño en brazos.

Figura 3.5. Bautizo de los señores tlaxcaltecas, lámina 8 del *Lienzo de Tlaxcala*. Fuente: Edith Llamas Camacho, "El bautismo de los cuatro señores de Tlaxcala: cristianización de un pasado, legitimación de un presente", *Noticonquista,* https://www.noticonquista.unam.mx/amoxtli/1740/1733.

El *Lienzo de Tlaxcala* muestra que la imagen mariana estaba relacionada íntimamente con la figura de la Corona, la cual era representada mediante el águila bicéfala. Esto puede observarse en la parte superior del códice. Justo al centro, rodeados por los cuatro señoríos, los señores alzan una cruz junto a los españoles. Arriba, frente al cerro (que simboliza el *altépetl*), el escudo de la ciudad de Tlaxcala y la iglesia de la Virgen de la Asunción, que

[174] Edith Llamas Camacho, "El bautismo de los cuatro señores de Tlaxcala: cristianización de un pasado, legitimación de un presente", *Noticonquista,* https://www.noticonquista.unam.mx/amoxtli/1740/1733.

sería su patrona. Por último, la Monarquía, representada con el águila bicéfala del Sacro Imperio Romano.

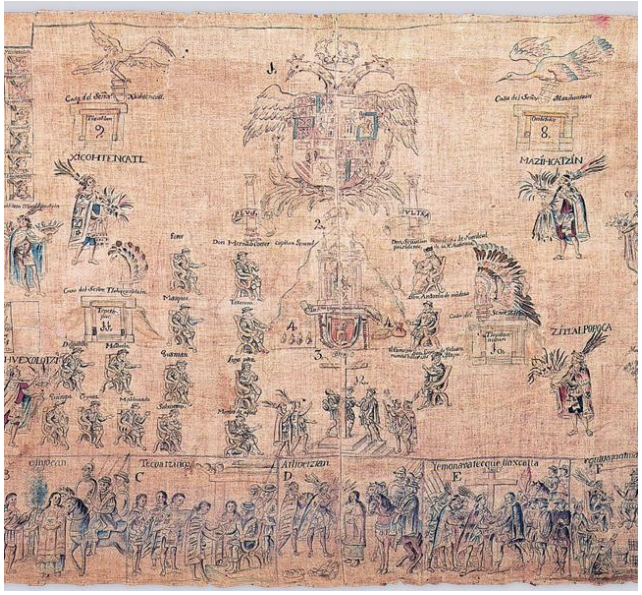


Figura 3.6. Detalle de la parte superior del *Lienzo de Tlaxcala*. Fuente: Xavier Noguez, "Lienzo de Tlaxcala", *Arqueología Mexicana,* num.103, pp. 84-85.

Este conjunto se muestra como el nuevo orden axial del mundo novohispano, en el que los pueblos de indios han obtenido legitimidad mediante la adopción del cristianismo y sus prácticas, así como mediante el ejercicio del gobierno en las repúblicas. Todo lo cual se funde con las imágenes cristianas, especialmente con las de María, que llegarían a ser garantes de alianzas entre pueblos y un elemento de la legitimidad política de los mismos y sus jurisdicciones. Tal fue el caso de los indios del pueblo de Santa María Nueva España, el cual, mediante la *metonimia* de su advocación y sus documentos fundacionales elaborados en el siglo XVIII, lograron defender sus posesiones de tierras. Y es la razón por la cual la república de naturales de Tepeaca defiende su exclusividad y presidencia en la cofradía y el santuario de la Virgen de la Asunción con el título de Ocotlán, que era la imagen del común y naturales.

> Era una imagen programática que, luego de haber quedado enraizada en una tradición común de recuperación y defensa del territorio, con sus respectivos espacios fundacionales y restauradores, se convierte en su marco de emplazamiento, en un mecanismo de identidad social, aunque fuera en el plano simbólico. Así por su pasado probado y conocido, en adelante será garante del orden y el vasallaje, de la vida social de una comunidad incorporada y, obviamente, de su territorio antaño amenazado.[175]

La introducción de la imagen mariana a las prácticas políticas de los indios de Tepeaca se consolidó tras una serie de procesos sociales y prácticas de poder que tuvieron lugar en el siglo XVI que se afianzaron por medio de la república y la cofradía, los dos espacios de legitimación política en el orden civil y cristiano de la Monarquía. Gracias a la función que los indios principales desempeñaban en el gobierno de la ciudad y la cofradía, lograron establecer una práctica de mantenimiento del poder, como se vio en los capítulos anteriores, que permitió la continuación de la imagen mariana como parte integral de lo que era un pueblo y su jurisdicción; factor que hizo posible la jura de la Virgen de Ocotlán en el siglo XVIII.

Para explicar estos procesos sociales en torno al simbolismo de la imagen mariana, es pertinente remitirse al contexto de la ciudad de Michoacán en el siglo XVI. La reintegración de los señoríos purépechas y de su estructura política y social, bajo la mitra del obispo Vasco de Quiroga, tuvo como instrumento principal los cabildos indios, ocupados por la nobleza purépecha. Estos se encargaban de las fiestas de los patronos de cada barrio y de las celebraciones litúrgicas, así como de las capillas-hospitales fundadas por frailes, como el de Santa Fe de la Laguna. Dentro de este nuevo orden y organización social de los pueblos

[175] Cuadriello, "La Virgen como territorio…", p. 81.

mediante ordenanzas, se sumaba al gobierno de los cabildos la importancia de la ritualidad cristiana, haciendo un gran énfasis en las fiestas del ciclo mariológico.[176]

El modelo de integración del culto mariano a los cabildos de los purépechas fue muy similar al de Tepeaca en el siglo XVI. Los principales procesos sociales que propiciaron la entrada del culto mariano fueron, según el ejemplo citado: la significación política de la imagen en los primeros años de la conquista; la evangelización por parte de los franciscanos y las fundaciones de espacios de culto y beneficencia (las capillas-hospitales); los indios principales evangelizados que tenían el gobierno de los cabildos y las capillas; y las prácticas religiosas y de poder desarrolladas en torno a estos dos espacios de gobierno de los pueblos. En Tepeaca, la significación política de la imagen mariana en la conquista se hizo presente y fue adoptada por los principales de la ciudad como símbolo de alianza con la república de Tlaxcala y, en una instancia superior, a la Monarquía. Por esta razón se le dio la advocación dual de la Virgen de la Asunción y de la Virgen de Ocotlán (la primera, patrona de Tlaxcala, la segunda, una imagen portentosa aparecida en la misma tierra), realizando su fiesta el 15 de agosto. Si volvemos al caso de los documentos elaborados por los indios de Santa María Nueva España (o Atzatzacualan): "todos los pobladores quedaban comprometidos para asistir a la capital de la provincia el glorioso día de la Virgen de la Asunción, en que se celebraba un aniversario más de la alianza con Cortés y la marcha y el triunfo de la república tlaxcalteca sobre la tiranía de Moctezuma. La legitimidad de la autoridad local, que arrancaba de este

[176] Juan Carlos Ruiz Guadalajara, " <…Ruega por nosotros, pecadores…> La concepción inmaculada de María en la integración de los tarascos a la Monarquía Hispánica", en *La Inmaculada Concepción y la Monarquía Hispánica*, ed. por José Javier Ruiz Ibáñez y Gaetano Sabatini (Madrid: Fondo de Cultura Económica, Red Columnaria, 2019), pp. 105-141.

pacto hispano tlaxcalteca, también por entonces se exaltaba como símbolo visible e incuestionable".[177]

El proceso de evangelización de los indios nobles de Tepeaca por los frailes franciscanos asentó los dogmas y la liturgia del culto mariano, dándole un sentido religioso (sin que por ello se perdiese el uso político de la imagen mariana). Así, los principales fueron los encargados de guardar las principales fiestas del ciclo mariológico. Las *Ordenanzas de 1586* muestran que la cofradía de la Limpia Concepción se dedicaba exclusivamente a estas celebraciones, teniendo a los indios principales como participantes activos en el culto, reafirmando además su calidad social mediante las ordenanzas. Esta *praxis* religiosa –centrada en el calendario litúrgico de la vida de la Virgen y en el gobierno virtuoso del cabildo y las cofradías–, se fusionó con la tradición política de los pueblos. Al concebir los indos el gobierno de la cofradía como un espacio de su competencia allende al cabildo, sumado a la instauración de una práctica de mantenimiento del poder por los linajes nobles, se traslaparon las jurisdicciones del gobierno civil y religioso (que estaban ya muy imbricados en sociedades del antiguo régimen). Los símbolos e imágenes de santos y personajes del cristianismo, como la Virgen misma, fueron garantes de la alianza de los indios con la Monarquía, pues funcionaron como un instrumento de legitimidad en el orden cristiano dentro del entramado político de los pueblos de indios en la Nueva España. Esta noción política y vinculatoria de la imagen mariana (en su advocación de la Asunción junto a Ocotlán, como se vio en el capítulo anterior) se mantuvo en Tepeaca durante todo el periodo novohispano y fue la razón del pleito entre la república de naturales y los españoles en el *Proceso de 1690*.

[177] Cuadriello, "La Virgen como territorio…", p. 95.

III.2 Análisis del programa iconográfico

De acuerdo a un inventario de los bienes del santuario de nuestra señora de Ocotlán, elaborado como parte de un proceso eclesiástico contra un vicario por la sustracción de algunos bienes del inmueble en 1830,[178] la cantidad de pinturas, alhajas y muebles que albergaba este templo era inmensa para el primer cuarto del siglo XIX. Este documento permite reconstruir la vida material del templo y sus construcciones anexas. Se habla de los bienes que habían en la nave y las sacristías, los cuartos, las salas o bodegas del patio, el comedor, la torre y el coro. Puede reconstruirse también el programa iconográfico del templo, puesto que gran parte de los lienzos, muebles, esculturas e instrumentos musicales en él mencionados ya no existen hoy día.

Muchas pinturas y esculturas desaparecieron y, al parecer, otras fueron movidas. Por ejemplo, ya no se tiene constancia de los ángeles de la nave, que tal vez eran de talla o argamasa. Ni del tabernáculo de plata, ni el ciprés original de cuatro vidrieras, del cual se menciona, tenía una escultura del patriarca con un niño y tres esculturas de madera blanca. Los lienzos de la Virgen de Guadalupe, san Francisco, san Antonio, el descendimiento, los santos inocentes, la coronación de la Virgen, santo Tomás y un "santo ermitaño" se han perdido. Sólo permanecen una última cena, los tres lienzos de Priego sobre la infancia de la Virgen que, según el inventario, estaban en una recámara adjunta a la sala que da a la calle, y un san Miguel, firmado por Gerónimo Gómes, ubicado en la sacristía.

A continuación se muestra la disposición actual de las pinturas por medio de un gráfico y se realiza una propuesta de lectura del programa iconográfico del ciclo principal de

[178] APSFAT, Sección disciplinar, Serie cofradías, caja 107, expediente 7, Inventario de 1830 inserto en el libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora de Ocotlán de españoles.

seis pinturas, para después proponer una lectura iconológica del conjunto. Como se mencionó, muchas de las pinturas y tallas no existen en la actualidad y algunas fueron movidas de sus nichos originales. Es posible que éste haya sido el caso con el ciclo principal sobre la vida de la Virgen si se tiene en cuenta que un ciclo cuenta una narrativa secuencialmente. El siguiente plano muestra la disposición actual del ciclo en la nave del templo:

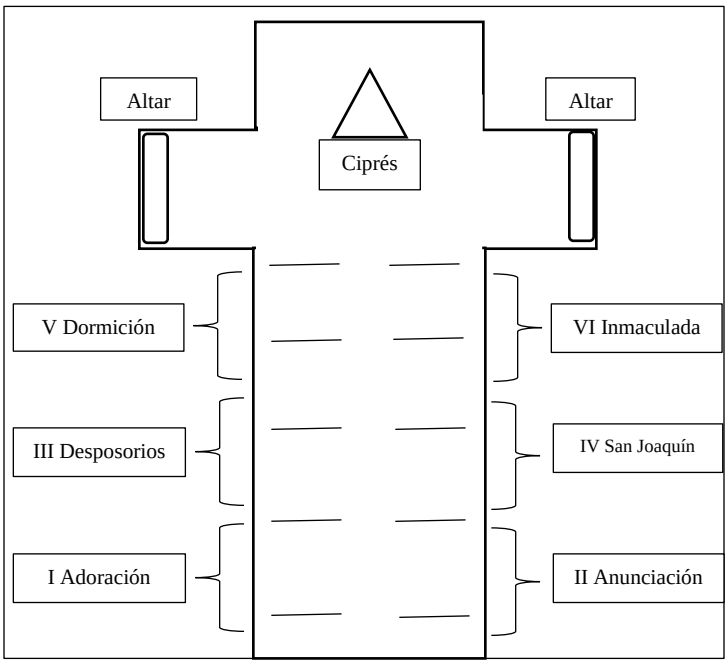


Figura 3.7. Plano de la nave del templo que muestra la disposición del ciclo de pinturas. Elaboración del autor.

Como puede observarse, no hay una secuencia en la narración de todas las escenas. Por ello, es muy probable que algunas pinturas se hallan cambiado de lugar en algún momento del siglo XIX o el siglo XX. Enseguida se propondrá una reordenación del mismo que permita una lectura secuencial, adecuada a los textos de donde provienen las escenas representadas. Como adición, los altares actuales en el crucero no tienen una advocación particular, mostrando un conjunto de imágenes como la Dolorosa, figuras de talla e imágenes

de esta época. Sin embargo, según el *Inventario de 1830*, estaban dedicados a la Misericordia y al Santísimo Sacramento.

Para una adecuada lectura iconográfica, tanto de cada escena como del conjunto de lienzos, es pertinente reordenarlas, sin hacer cambios a la posición de dos de ellas. Además, los lienzos conocidos mediante el *Inventario de 1830* pueden dar pistas importantes para la reconstrucción suplementaria del programa iconográfico del ciclo. La lectura iconográfica se realiza teniendo en cuenta el ordenamiento secuencial de las escenas, comenzando desde la entrada del templo, para después agregar los elementos pictóricos faltantes, que contribuirán a una lectura del conjunto de toda la nave. Al entrar por las puertas del templo, uno se encuentra en medio de dos filas de bancas que enfocan el altar de la Virgen de la Asunción/Ocotlán. Dentro del ciprés yace la imagen de talla coronada con estrellas y un halo. En la nave, los lienzos que abarcan cada esquina de las paredes llaman la atención con la luz que reflejan. Estos, ya oscurecidos y colgados por el tiempo, nos hablan sobre la importancia de la imagen de la Virgen y sobre los actores que estuvieron inmersos en su composición.

El ciclo sobre la vida de la Virgen comienza con el lienzo que podría representar el *Anuncio a san Joaquín*.[179] Según se narra, mientras san Joaquín realizaba sus ofrendas a Dios en el templo, su presencia allí fue cuestionada por un hombre, cuyo nombre era Rubén, a causa de no tener aún descendencia. Avergonzado de esto, Joaquín huyó hacia unas montañas con su rebaño y se quedó allí por mucho tiempo. Un día se le apareció un arcángel y le dijo que podía regresar con su esposa, quien estaba triste por hallarse sola e infértil, pues había sido bendecida y daría a luz a una mujer cuya "dicha será mayor que la de todas las mujeres

[179] Según Schenone, el anuncio del nacimiento de María a san Joaquín se da por un arcángel (san Miguel o san Gabriel). La escena a la izquierda podría ser la expectación del parto de santa Ana. Schenone, *Iconografía del arte virreinal. Los santos*, pp. 136-139.

santas. Tan es así, que nadie podrá decir que en los tiempos pasados hubo alguna semejante a ella, y ni siquiera habrá una en el futuro que pueda comparársele".[180]

En la escena del templo, pueden observarse dos escenas relativas a esta narración en una misma pintura. Primero, en el centro de la composición puede apreciarse a san Joaquín quien, en su visión, sostiene a María en brazos, mientras los ángeles dirigen la mirada del hombre barbado hacia su monograma coronado, irradiando gloria que es luz dorada. Dos ángeles sostienen símbolos de María: los lirios, que representan la castidad y la pureza, y una palma, que podría significar la victoria o su posterior tránsito y ascensión a los cielos.[181] Mientras esto sucede, tres doncellas (que representan a las tres vírgenes hebreas[182]) miran la escena con emotividad y reverencia, alzando y señalando con sus manos.

En la parte izquierda del mismo lienzo, tras una cortina roja, puede observarse a santa Ana recostada, mientras una doncella le lleva un plato a la cama. Justo abajo, puede verse a una mujer preparando la cuna y una niña sostiene a María bebé. Se trata entonces de una representación del texto del *protoevangelio de Santiago*: "Y se le cumplió a Ana su tiempo, y el mes noveno alumbró. Y preguntó a la comadrona: «¿Qué es lo que he dado a luz?» Y la comadrona respondió: «Una niña»".[183]

---

[180] Aurelio de Santos Otero (estudios introductorios y versión de los textos originales), *Los evangelios apócrifos* (Madrid: Estudios y Ensayos BAC Teología, 2005), pp. 79-81. Aquí se cita la narración del *Evangelio del Pseudo Mateo* (II-III), traducida por primera vez por san Jerónimo, aunque otro texto está muy relacionado por su contenido; se trata del *Protoevangelio de Santiago*. De ahora en adelante se citarán únicamente los nombres de los textos antiguos.
[181] Monreal y Tejada, *Iconografía del cristianismo*, p. 152. También Santos Otero, *Los evangelios*…, p. 305.
[182] *Protoevangelio de Santiago* (VI, 1), en Santos Otero, *Los evangelios*…, p. 61-62.
[183] *Protoevangelio de Santiago* (V, 2), en Santos Otero, *Los evangelios*…, p. 61.

Figura 3.8. Anuncio a San Joaquín. Artista desconocido del s. XVIII. Fotografía del autor.

El ciclo continúa con los *desposorios de José y María*. Las narraciones mencionan comúnmente que María había alcanzado cierta edad y era necesario casarla. Ante esto, los sacerdotes decidieron llamar a los viudos del pueblo "cada cual con una vara, y de aquel sobre quien el Señor haga una señal portentosa, de ese será mujer."[184] Sin embargo, en la pintura del templo se representa lo dicho en otro texto. "«Y dijo que el dueño de la vara, que una vez depositada hiciera germinar una flor y en cuyo ápice se posara el Espíritu del Señor en forma de paloma, sería designado para ser custodio y esposo de la Virgen»."[185] De esta forma, vemos al sacerdote uniendo las manos de María y José, quien sostiene su vara florida,

[184] *Protoevangelio de Santiago* (VIII-IX), en Santos Otero, *Los evangelios*…, pp. 63-64.
[185] *Libro de la Natividad de María* (7, 3-4), citado en Juan Carmona Muela, *Iconografía cristiana* (Madrid: ISTMO, 1998), p. 137.

como el centro de una composición armónica. Sobre ellos, al centro, el Espíritu Santo domina la escena irradiando luz, mientras los ángeles llevan coronas de rosas, rojas y blancas. A los lados, yacen presenciando la escena algunas mujeres y los demás pretendientes, quienes tienen varas.[186]

Figura 3.9. Desposorios de José y María. Artista desconocido del s. XVIII. Fotografía del autor.

La siguiente escena es la *anunciación*, ampliamente representada en el arte cristiano. La narración proviene del *Evangelio de san Lucas*. Después del anuncio del nacimiento de Juan Bautista, el ángel Gabriel fue enviado por Dios a Nazaret, donde se presentó ante María, diciéndole: "concebirás en tu seno y darás a luz un hijo, al que pondrás por nombre Jesús. El

[186] Al parecer es algo común en esta escena. Dolores Elena Álvarez Gasca, *Iconografía virreinal* (México: Universidad de Guanajuato, Porrúa, 2018), pp. 70-71.

será grande y será llamado Hijo del Altísimo, y el Señor Dios le dará el trono de David […]”.[187] En la pintura, en medio de una atmósfera de intimidad iluminada por una candela, la Virgen lee. El arcángel Gabriel se aparece y María muestra un gesto de sorpresa y sumisión a la voluntad divina. Su mirada nos lleva a Gabriel, quien sostiene la flor de lis y señala al Espíritu Santo, formando una composición con movimiento. Las telas, casi imperceptibles en el fondo, nos recuerdan la valía noble de la Sagrada Familia.

Figura 3.10. La Anunciación. Artista desconocido del s. XVIII. Fotografía del autor.

Según el Nuevo Testamento, se mandó hacer un padrón de parte del emperador Augusto, por lo cual José llevó a María consigo, partiendo desde Nazaret hacia Belén. En el

[187] *Evangelio de Lucas* (I, 26-38), en Antonio Piñero (editor), *Los libros del Nuevo Testamento* (Madrid: Trotta, 2021), p. 741.

camino, le sobrevino el parto a María, dando a luz a Jesús. Un ángel comunicó el nacimiento del mesías a unos pastores que estaban cerca, dándoles como seño un niño dentro de un pesebre envuelto en pañales. Entonces, "marcharon apresuradamente y encontraron a María y a José, y al niño recostado en el pesebre. Al verlo, dieron a conocer las palabras que se les había dicho sobre aquel niño. Y todos los que lo oyeron quedaron admirados por las cosas que les habían contado los pastores".[188] Esta es la *Adoración de los pastores*.

La escena nos muestra que la luz nace del centro, del niño, iluminando la oscuridad y descubriendo a los personajes. Formando un triángulo, podemos observar cómo el niño en el pesebre nos lleva a María y José (quien tiene su vara florida); detrás suyo, el asno en que viajaba María. Arriba de ellos, los ángeles sostienen una filacteria que remite a las palabras de la Biblia, en el anuncio a los pastores: *Gloria in excelsis deo*. Dios padre, vestido de manto rosa observa, en la derecha. Los pastores se acercan con reverencia hacia el niño (bajo el cual se haya un buey), portando diversos objetos: conejos, cántaros de agua, un cordero y huevos. Destaca la presencia del cordero. Este símbolo, con múltiples lecturas, representa en esta pintura los aspectos de la encarnación, el sufrimiento y la resurrección de Cristo.[189] Lo cual se complementado teniendo en cuenta que había en la nave catorce marcos con estampas del *via crucis*.

[188] *Evangelio de Lucas* (2, 13-20), en Pinero, *Los libros*…, pp. 751-752.
[189] Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, p. 79. Es también el símbolo del Mesías y del juez que abre el Libro de los Siete Sellos. Tiene connotaciones relativas a la crucifixión.

Figura 3.11. Adoración de los pastores. Artista desconocido del s. XVIII. Fotografía del autor.

La siguiente pintura reboza de complejidad. Se trata de la *Dormición de la Virgen*. La inspiración iconográfica de esta escena pertenece también a la tradición de los textos apócrifos llamados 'asuncionistas'. El *Libro de san Juan Evangelista*, relata cómo en los últimos momentos de la vida de María, especialmente en su tránsito, los doce apóstoles (vivos y muertos) fueron llevados de manera portentosa al lecho de María a rendirle pleitesía en la hora de su muerte y ascensión. Mientras la Virgen estaba en el lecho y los apóstoles oraban: "se produjo un trueno en el cielo y se dejó oír una voz terrible, como [el fragor de] los carros. Y en esto [apareció] un nutrido ejército de ángeles y de potestades y se oyó una voz como [la] del Hijo del hombre. Al mismo tiempo, los serafines circundaron en derredor la casa

donde yacía la santa e inmaculada virgen y madre de Dios".[190] Después de las maravillas obradas por ángeles y conversiones de judíos, apareció el Señor con gran majestad sobre un trono de querubines, entablando un diálogo con María y los apóstoles hasta que llegó el momento del tránsito de María: "Y el Señor, después de extender sus puras manos, recibió su alma santa e inmaculada. Y en el momento de salir su alma inmaculada, el lugar se vio inundado de perfume y de una luz inefable".[191]

Este texto fue representado en esta escena de una manera sublime y ágil. La composición muestra a un arcángel detrás del lecho de la Virgen (san Miguel), a todos los apóstoles y a personajes sufrientes inidentificables dentro de la sala, rodeando a María, quien yace iluminada y en calma, con las manos juntas. Ha expirado su alma, que se dirige a las manos de Jesús, abandonando el plano terreno y simbolizando su Asunción. Puede denotarse como este espacio ha sido irrumpido por el plano celestial, y entre las nubes doradas se observa a Jesús, san José, san Joaquín, santa Ana y varios querubines.

[190] *Libro de San Juan Evangelista* (XXVI), en Santos Otero, *Los evangelios*…, p. 314.
[191] *Libro de San Juan Evangelista* (XLIV-XLV), en Santos Otero, *Los evangelios*…, p. 320.

Figura 3.12 Dormición de la Virgen. Artista desconocido del s. XVIII. Fotografía del autor.

La última pintura del ciclo es la *Inmaculada Concepción*. Se nota que es de hechura de otro artista pues tiene una paleta y un tamaño distintos. Podría pensarse que se trata de una Asunción, pero ésta era comúnmente representada siendo cargada por ángeles entre las nubes y coronada por la Trinidad.[192] La iconografía de la Inmaculada Concepción de María se definió en la marcha en los siglos XVI y XVII, cuando el mundo hispánico se proclamó defensor del dogma y se puso bajo su patrocinio.[193]

[192] Álvarez Gasca, *Iconografía virreinal*, p. 83.
[193] Gaetano Sabatini y José Javier Ruiz Ibáñez, "Introducción. La Inmaculada Concepción y la Monarquía Hispánica. Definir un mundo, definirse en el mundo", en *La Inmaculada Concepción y la Monarquía Hispánica*, ed. por José Javier Ruiz Ibáñez y Gaetano Sabatini (Madrid: Fondo de Cultura Económica, Red Columnaria, 2019), p. 14.

Tal iconografía consta de varios atributos que podemos observar en la pintura del templo. Uno de ellos es el modelo de la Virgen del Apocalipsis: la Virgen vestida de túnica blanca y manto azul, sostenida por una media luna y coronada con doce estrellas. Está posada sobre el pecado (simbolizado mediante una serpiente que muerde una manzana) y el orbe, de donde se reafirma su papel como redentora del mundo y como segunda Eva.[194] Otros de los símbolos que son parte de esta iconografía, son las atribuciones de la Virgen de las Letanías como las doce estrellas, el lirio, la palma, el espejo sin mácula, el cedro y la torre de David.[195] En el lienzo, se observa a la Inmaculada en primer plano, sobre el orbe y el pecado. Está posada debajo del Espíritu Santo, mientras dos ángeles a sus costados la observan reverencialmente. Otros, yacen a sus pies portando la palma, lirios, el espejo sin mancha. A los lados del orbe flotante, pueden observarse, a la derecha, el cedro y un ramo de rosas, y a la derecha, la torre de David.[196] De esta manera, se funden los modelos de la Virgen del Apocalipsis con la *Tota Pulchra*.

[194] Cuadriello, "*Virgo potens*. La Inmaculada Concepción a los imaginarios del mundo hispánico", p. 1180.
[195] Álvarez Gasca, *Iconografía virreinal*, pp. 97-99.
[196] Los tres son símbolos de la majestad, la belleza y la castidad.

Figura 3.13. La Inmaculada Concepción. Artista desconocido del s. XVIII. Fotografía del autor.

El programa iconográfico no acaba aquí. En el tabernáculo se resguarda a la Virgen de la Asunción/Ocotlán, quien era auxiliada por los cuatro lienzos de los padres de la iglesia (mencionados sin detalles en el inventario) colocados en el ábside del templo, que ya no existen. Posiblemente se trataba de los *doctores mariani* que velan el camarín de la Virgen de Ocotlán en Tlaxcala: San Anselmo de Canterbury, quien defendió la fiesta de la Inmaculada Concepción; San Ildefonso de Toledo, habiendo escrito un tratado sobre la virginidad mariana; San Bernardo de Claraval, quien defendió de igual forma la virginidad de María; y Juan Damasceno, tratadista a favor de las imágenes marianas.[197]

[197] Baños López, "Ocotlán: historia de un culto mariano novohispano", pp. 92-93.

El conjunto de este programa iconográfico constituye en sí mismo una escenificación de la vida de la Virgen y una reafirmación de su carácter como redentora del mundo y vencedora del pecado, pues subió al cielo y fue coronada como reina. Los elementos iconográficos que aparecen en las escenas, como la palma, el espejo, los lirio y la torre de David, hacen recordar al espectador los atributos de la pureza, la regalía y la majestad de las que dispone la Señora de la Asunción/Ocotlán. Además, era defendida por los padres de la iglesia y su emplazamiento era, como lo sugieren las pinturas, trono y tabernáculo. Por lo tanto, éste conjunto que conforman las escenas y los elementos iconográficos de la nave promueven una defensa teológica de la imagen mariana.

III.3 Aproximación iconológica

La imagen mariana en el cristianismo ibérico de los siglos XV y XVI tenía como fin afianzar la cristiandad ante los infieles de los pueblos de las cuatro partes del mundo. Esto la había dotado, gracias a una tradición de narraciones, apariciones milagrosas y a una novedosa promoción del culto tras el Concilio de Trento, de una extensa base devocional que se complementaba con un uso político de la misma, en medio del clima de la Contrarreforma. Para los siglos XVII-XVIII se había afianzado ampliamente el culto mariológico en la Nueva España y se promocionaba extensivamente su papel como intercesora, además era considerada como el símbolo de la iglesia triunfante.[198]

En el contexto local de la provincia de Tepeaca, el culto del calendario litúrgico mariano se había desarrollado desde el siglo XVI, cuyas fiestas principales eran llevadas a cabo por los indios principales de las cofradías. Estas eran la *Conceptio* (8 de diciembre), la

[198] Rubial, "Introducción. El peligro de idolatrar. El papel de las imágenes en el cristianismo medieval y moderno", pp. 43-52.

Nativitas (8 de septiembre), la *Annuntiatio* (25 de marzo), la *Purificatio* (2 febrero) y la *Assumptio beatae Mariae* (celebrada desde la antigüedad tardía el 15 de agosto) y año con año desde el siglo XVI en Tepeaca. Teniendo en cuenta también que el santuario había estado en manos de los indios desde el siglo XVI hasta el XVIII, fue éste grupo quien se encargó de estas fiestas, junto a los españoles ya en la segunda mitad del siglo XVIII. Por lo cual, el ciclo puede considerarse, por una parte, el refuerzo visual y pictórico de la liturgia y resultado de la devoción, pero también, en un ámbito de significado más profundo, como la defensa de un dogma que era cuestión de la Monarquía y sus componentes, así como el reflejo de los intereses de los actores en negociación (indios y españoles).

De acuerdo a la lectura iconográfica propuesta, el anuncio a Joaquín debería estar en el primer lugar, a la izquierda de la entrada del templo, poque representa para los fieles lo que fue también para santa Ana: la expectación de ver a la Virgen en toda su gloria, cosa que recuerdan también la reiteración de los atributos marianos en las escenas. Siguen los desposorios de María y José, porque es la premisa de la anunciación (donde María se presenta como *gratia plena*) para que después, camino a Belén, pueda sobrevenir el milagro de la natividad de Jesús en el desierto. De ahí que la próxima escena sea la adoración de los pastores. Estas escenas muestran que tanto el destino de María como el de Jesús es llegar a la gloria y redimir a la humanidad. Por esta razón, la dormición de la Virgen es a la vez una Asunción a la corte celestial. Su papel como reina de los cielos y redentora se afirma con la última pintura del ciclo, la Inmaculada Concepción. Todo lo anterior había sido defendido por siglos por los *doctores mariani* y, desde Felipe III, por la Monarquía.

Los contornos de las escenas nos descubren a personajes y elementos de usanza dieciochesca, como las vestimentas, vasijas, camas, elementos de costura. Esto es una forma

de cómo los actores representaron su propio mundo, pero también de cómo el mundo terreno se desdibujaba de sus contornos ante el mundo divino. Tierra y cielo pierden sus confines, lo cual se ve reflejado en cómo los ángeles y el Espíritu Santo aparecen, irrumpiendo entre nubes; esto fue reforzado con los ángeles que debieron estar en la nave en forma de talla o argamasa.[199] Todo lo cual es parte del programa exaltación de una forma de religión barroca impulsada por la contrarreforma y de un intento de legitimación de los actores mismos en aquél mundo simbólico. Por ejemplo, las pinturas del *taller de Nazareth* "muestra visos de cierto marco de percepción novohispana, donde la magnificencia divina se empató con el pináculo de la estratificación social, homologándose tierra y cielo, escatología y mundanidad, a través de la materialidad de uso cotidiano. Exaltación y legitimación de un orden de las cosas, donde emparentarse con la alcurnia celestial libraba escalafones en la disparidad colectiva".[200]

Se ha pensado que las escenas de la vida de la Virgen, especialmente las relacionadas a la Sagrada Familia, representan un cambio de mentalidad con respecto al matrimonio y la vida conyugal.[201] Sin embargo, en otro ámbito de significado, los actores indios y españoles muestran el proceso de negociación al que llegaron para llevar conjuntamente el culto a la imagen de la Asunción/Ocotlán y su apoyo al dogma proclamado por Carlos III (puesto que las pinturas se realizan después de 1760[202]). De esta forma, el aspecto devocional revela su

[199] Esto parece ser algo propio de la devoción de los indios. Hoy día podemos hallar un programa muy similar en los templos de Tonantzintla y san Francisco Acatepec, ambos en Cholula.
[200] José Luis Merlo Solorio, "Labrando en casa. Reflejos de cotidianidad en el ámbito divino. El taller de Nazareth", en *La función de las imágenes en el catolicismo novohispano*, coord, por Gisela von Wobeser, Carolina Aguilar García y Jorge Luis Merlo Solorio (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Fideicomiso Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor, 2018), pp. 85-98.
[201] Baños López, "Ocotlán: historia de un culto mariano novohispano", pp. 76-96.
[202] La jura del patronato sobre la Península y las Indias fue hecha por el rey Carlos III en 1760, mientras que la creación de la orden de la Inmaculada Concepción fue hecha por él mismo en 1771. Cuadriello, "*Virgo potens*. La Inmaculada Concepción a los imaginarios del mundo hispánico", p. 1251.

significado político intrínseco, en el que los actores buscaban la legitimación de su lugar dentro de la cofradía, pero también dentro de la estratificación social en los estamentos, y en el orden de la Monarquía como parte de una *civitas*.

De esta forma, se concluye que el ciclo fue a la vez un artificio para reforzar la liturgia llevada a cabo todos los años, así como para hacer constatar la devoción de parte de indios y españoles, exaltando el culto a la imagen de María y sus advocaciones de la Asunción y Ocotlán; las cuales también tuvieron una función política al estar relacionadas con un pacto con Tlaxcala y la corona. Este pacto de la ciudad con la corona se ve secundado en el siglo XVIII mediante el apoyo dado localmente al dogma de la Inmaculada Concepción proclamado por el rey Carlos III. Finalmente, es un medio de autorrepresentación en el que los actores indios y españoles, cofrades y principales, legitimaron su posición dentro de la cofradía y la ciudad, tras el proceso de negociación por el culto y el patronato de la Virgen de Ocotlán.

Considerando que el ciclo de pinturas tiene un significado devocional y político, de acuerdo a la lectura iconológica y contextual de su producción, puede decirse que los actores se representaron a sí mismos simbólicamente en el ciclo a modo de legitimación tras el proceso de negociación del culto entre indios y españoles. Esta autorrepresentación simbólica se observa en los lienzos de la *Dormición* y la *Inmaculada*. Es preciso aclarar que se habla de una 'autorrepresentación simbólica' puesto que los actores no aparecen pintados, sino que se muestran a sí mediante modelos religiosos relacionados a su posición social.

La autorrepresentación fue común en la producción pictórica de la Nueva España. Tanto indios como españoles comitentes se valieron de esta práctica para representarse como devotos a una advocación determinada o mostrar el poder de sus cargos, añadiendo la leyenda

“a devoción de…” en los cuadros. Esta práctica del patrocinio artístico tenía la finalidad de promover socialmente a los retratados. Tanto en el ámbito civil como en el eclesiástico, los actores novohispanos impulsaron la producción artística como medio para obtener prebendas, cargos y seguridad en las postrimerías.[203] En el caso del santuario de Ocotlán de Tepeaca, las pinturas fueron un medio para reafirmar y legitimar la posición de los actores en la cofradía y el orden estamental.

La *Dormición de la Virgen* representa a los actores españoles. Como fue dicho en el capítulo anterior, hay un conglomerado de grupos en torno al culto de la Virgen de Ocotlán. Entre los españoles labradores de la provincia de Tepeaca se encuentran: clérigos y jueces eclesiásticos que oficiaban en los barrios y tenían a su cargo las parroquias; jueces civiles, como el alcalde mayor, y miembros de la real audiencia; comerciantes del “comercio de esta ciudad,” y militares. Todos ellos mantenían amplias relaciones sociales en el ámbito público. Estas calidades son representadas simbólicamente en el lienzo, en torno a María. En primer lugar, los clérigos se representaron como los apóstoles. Son ellos quienes tuvieron a su cargo el ministerio de lo sagrado en la tierra puesto que se dedican a oficiar y doctrinar, imparten los sacramentos y procuraban la salud espiritual del rebaño. Como parte de este último punto, también promueven las fundaciones piadosas como un medio de expansión de la iglesia. En segundo lugar, los militares se representaron por medio del arcángel ataviado como san Miguel. El papel simbólico que ellos desempeñaban es el de defender a la Virgen de las vejaciones, tal como lo hicieron los ángeles ante los judíos en las narraciones apócrifas. El

[203] Fátima Halcón, “El patrocinio artístico novohispano en el siglo XVIII: nobles, clérigos y caciques”, en *Atalanta. Revista de las letras barrocas* 7 (2019): pp. 69-98, https://hdl.handle.net/11441/88607. La autora hace una distinción para los ámbitos civiles y eclesiásticos, sin embargo, éstos están íntimamente imbricados.

fin de esta representación es mostrar al espectador su aporte y participación dentro del culto y la cofradía, donde sirven a María como fieles servidores.

Un ejemplo de este servicio sacro a María en su advocación de Ocotlán y a la feligresía, es la fundación de obras pías. El doctor don Joseph Martínez de la Parra fundó una obra pía de cuatro mil pesos. La mitad de ellos eran para la fábrica del templo y la otra mitad para vestir a siete "pobres de razón" y cinco indias de Tepeaca. Esta licencia fue concedida en Puebla en junio de 1756, en la mayordomía de don Pedro de Erroz, evocada en el capítulo anterior.[204]

Por otra parte, la Inmaculada se definió, a la par, iconográfica y teológicamente entre los siglos XVI y XVIII. Esta definición se concretó en dos niveles de promoción: a un nivel popular, cuya fuerza fue determinante en la difusión del culto en los reinos de la Monarquía, y a un nivel de promoción Real.[205] La Inmaculada, al igual que otras advocaciones de la Virgen, se distingue por la metonimia, que es la capacidad de incluir y representar a todos los territorios y a todos los estamentos y corporaciones integrantes de la Corona.[206]

La pintura de la Inmaculada en el santuario es hechura de otro artista. Es notorio por ser de dimensiones un poco inferiores y provenir de una paleta de tonalidades y manos distintas. A pesar de que no se logró hallar ningún documento relacionado a esta pintura en específico, pudo haber sido donada por los indios y ello explicaría porqué el *Inventario de*

---

[204] APSFAT, sección disciplinar, serie correspondencia, caja 111. *Fundación de obra pia, año de 1749, sacado en el de 1756. Los Albaceas de Don Domingo Beserra quien lo fue del Doctor Don Joseph Martínes de la Parra Defuntos en la forma que dentro xpreza.*

[205] Gibrán Bautista y Lugo, "La difusión de la Inmaculada Concepción de María en la Monarquía Hispánica. Metáfora y metonimia en su historiografía", en *La Inmaculada Concepción y la Monarquía Hispánica,* ed. por José Javier Ruiz Ibáñez y Gaetano Sabatini (Madrid: Fondo de Cultura Económica, Red Columnaria, 2019), pp. 143-183.

[206] Cuadriello, "*Virgo potens*. La Inmaculada Concepción a los imaginarios del mundo hispánico", pp. 1259-1263.

1830 menciona una pintura de la coronación de la Virgen en una bodega de dicho santuario, siendo precisamente esta escena la que tendría que terminar el ciclo por la asunción de la Virgen, lo cual quiere decir que se movió aquel lienzo en preferencia del de los indios.

Como se ha dicho en los capítulos precedentes, los indios principales tenían a su cargo el culto divino a la par que sus funciones en la república y consolidaron una práctica de poder en torno a estos espacios. Después de defender su presidencia en la cofradía y el templo de Ocotlán, negociaron la cofradía de una imagen que era su símbolo y parte de su legitimación política. En el siglo XVIII, de acuerdo al análisis documental, ambos grupos indios y españoles, relacionados en el espacio cotidiano, comienzan a definir su lugar en el espacio público, buscando legitimación de *iure*. El ejemplo de esto es que los españoles forman una agrupación de comercio.[207]

Los indios trabajan en pro del culto en el siglo XVIII junto a los españoles. El caso de este templo ha sido demostrado, pero también ambos grupos participan en el ámbito público de la plaza, formando parte de un misma *civitas*. Desde 1783 hasta 1801, por motivación de la república, construyeron la torre de la iglesia parroquial gracias a las donaciones y el trabajo colaborativo de los indios y los españoles, habitantes de la cabecera y los barrios de la ciudad.[208] En este proceso de construcción participaron los "señores capitulares del Yllustre Ayuntamiento," como administradores y donantes, y los "señores españoles de esta vecindad," labradores, comerciantes y clérigos.

[207] Los autos de elección de cofradías mencionan a los españoles como "del comercio de eta ciudad". Este proceso requiere de un estudio propio. Parece que tiene origen en el siglo XVII, cuando se hacen composiciones de tierras, y se consolida a la par de las redes de haciendas en el siglo XVIII.
[208] APSFAT, sección disciplinar, serie correspondencia, caja 111, *Diligencias para la construción de la Torre de la Parrochia*.

Todos los funcionarios de la república de naturales de estos años, y especialmente los gobernadores, tuvieron un papel primordial en la obra. Ellos eran quienes administraban los recursos recolectados en las demandas de indios y españoles, y abogaron por la redificación de la torre de la iglesia parroquial y la compra de una campana. En 1790, don Domingo Cortes y Ximenez, "cacique y principal de esta ciudad de Tepeaca, y actual gobernador de naturales de ella y sus pueblos adyacentes," expresó:

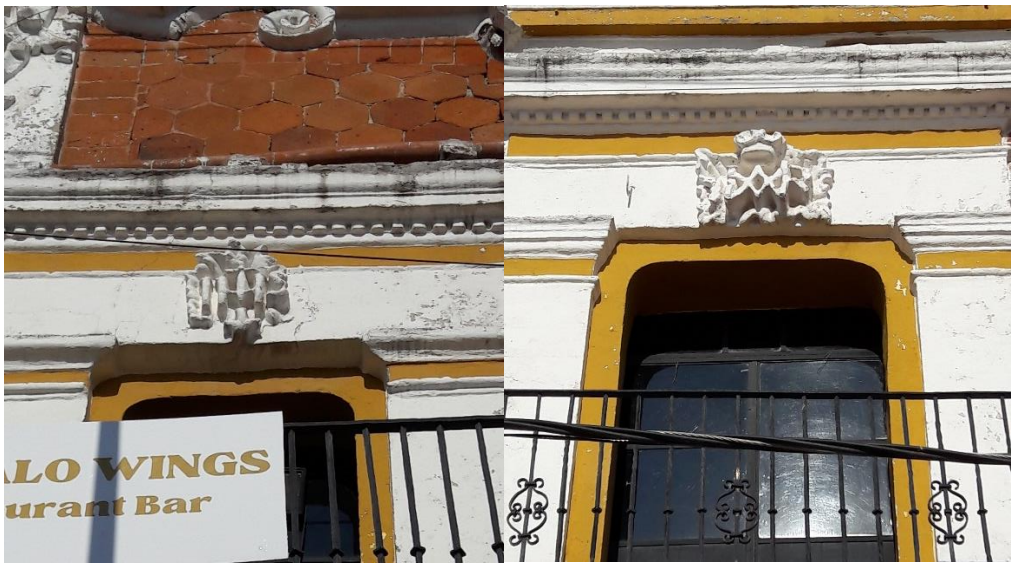
> que en el acto de hacer la cuenta de los hijos de esta su feligresía; movido con su manifiesto celo propuso, de mí, mi República, y de mas hijos circunstantes, lo necesario que era el reedificar la torre de nuestra Parroquial, pues de no hacerlo se esperaba una gran ruina a la Iglesia y de mas fabrica de ella, en cualquier evento en que por venirse abajo sucediera […] para el efecto con el prudente medio de que yo, como gobernador hiciere una junta ancestra usanza para que contribuyendo todos se pusiese reparo al daño.[209]

Así, el dinero juntado para la torre y su campana desde 1784, pasó de gobernador a gobernador, comenzando con los hermanos y oficiales de república don José Antonio y don Bernardo del Castillo. Los españoles don Francisco Xavier de Esparragosa, José de Silva, José Tenorio, y el cura licenciado don José Dimas Cervantes, entre otros, trabajaron en conjunto con los indios, participando por el orden y la salud de la *civitas*.

Es posible que ambos grupos hayan participado también en la reedificación de las fachadas de las casas reales de la ciudad, las cuales poseen en sus muros tres elementos de importancia simbólica capital: los monogramas de Jesús y María, y el escudo de la casa de Borbón. Los símbolos de la Monarquía, la iglesia y la república de naturales quedaban

[209] APSFAT, sección disciplinar, serie correspondencia, caja 111. Todos los folios están sueltos y revueltos.

entonces imbricados y formando una unidad de sentido político, reafirmando la alianza pactada en 1559.



Figuras 3.14. y 3.15. Monogramas de Jesús (IHS) (izquierda) y María (MAR) (derecha) en las casas reales de Tepeaca. Fotografía del autor.

Finalmente, la figura de la Inmaculada, habiendo sido ampliamente promovida y jurada por el rey y por sus vasallos, fue una advocación que aglutinó bajo la *pia opinión* a todas las corporaciones y calidades integrantes de la Monarquía y se definió razón de ser del programa político de la Corona.[210] Afirmándose la presencia del símbolo de María junto al de la Monarquía y al de la república de naturales, puede pensarse que la pintura de la Inmaculada del santuario de Ocotlán de Tepeaca (frecuentado por oficiales de república), fue el símbolo de la legitimación política de indios y españoles en el orden de la república cristiana y el de una alianza con el rey, tanto en la promoción del culto mariano como en la administración del buen gobierno. Esta imagen, junto a las de la Asunción y Ocotlán, representa el papel de los indios como defensores de los intereses reales, así como su lugar

[210] Cuadriello, "*Virgo potens*. La Inmaculada Concepción a los imaginarios del mundo hispánico", p. 1225.

en el gobierno de la *civitas* cristiana, reafirmando que el mundo de una provincia es un mundo global, compuesto por una pluralidad.

Figura 3.16. El escudo de los borbones. Contiene la cita bíblica *tivi davo claves regni celorum* [*sic*] (te daré la llave del reino de los cielos). Fotografía del autor.

Balance

La imagen mariana pasó a la Nueva España como parte de una tradición devocional y política hispana que logró afianzar ampliamente su culto en la élite de naturales gracias a la predicación de los religiosos, especialmente los franciscanos. La imaginería relacionada a las apariciones y portentos de las imágenes marianas continuó teniendo un peso importante en la expansión del cristianismo en el Nuevo Mundo y la virgen de Ocotlán fue parte de aquella mentalidad desde el siglo XVI hasta el XVIII, cuando todas las calidades sociales participaban en conjunto para suplicar sus favores. Los indios, al igual que los españoles, se adecuaron, apropiaron y valieron de este nuevo medio simbólico para legitimar su gobierno y el orden social.

Siendo la imagen mariana representación de la Monarquía, los indios no ignoraron el significado político de ésta y la apropiaron desde muy temprano. La función de la imagen mariana tuvo un carácter legitimador del territorio, las alianzas y la política de los pueblos de indios, funcionando como su principal recurso simbólico. Este recurso simbólico de la imagen mariana (en su doble advocación de la Asunción y Ocotlán) se afianzó como extensión de la *jurisdictio* del pueblo de Tepeaca, en el cabildo de naturales y sus cofradías, desde el siglo XVI; sus actores la defendieron, resguardando su santuario hasta inicios del siglo XIX. Los rituales cristianos y las prácticas de poder de los indios, donde los procesos políticos y religiosos se funden, lograron desarrollar culto de carácter político cuyo sentido prevalecería.

La Inmaculada, el poder regio y el orden de la *civitas* están simbólicamente relacionados. Siendo Tepeaca una ciudad de indios, los españoles buscaron la manera de legitimar su poder de *facto*. Tal poder lo habían adquirido desde el siglo XVII con las concesiones y composiciones de tierras y mediante la injerencia en la vida pública de la ciudad, en el comercio y las haciendas. Así, ambos grupos tenían jurisdicción sobre los asuntos públicos de la ciudad. La *civitas* era ya india y española, como lo muestra la reconstrucción de la torre de la iglesia parroquial. La imagen de la Inmaculada del templo es, de acuerdo a su carácter aglutinador de corporaciones, símbolo de la legitimación de ambos grupos en el gobierno de la cofradía en el siglo XVIII.

Conclusión

El ciclo de pinturas de la vida de la Virgen que está alojado en el santuario de la Virgen de Ocotlán de Tepeaca es el resultado de un largo proceso de devoción, disputas y negociaciones políticas de la república de naturales contra un grupo cada vez más fuerte de españoles, quienes habían incursionado en la provincia, ya desde el siglo XVI, y para la mitad del siglo XVII habían desarrollado un sentido de identidad relacionado no sólo con la tierra y sus labores de hacendados (más tarde como comerciantes), sino también con las advocaciones santorales y marianas apropiadas por la feligresía india.

La república de naturales gozó de plena potestad en las cofradías y la república. Desde el siglo XVI, el ser oficial de república y fiscal o mayordomo de iglesia conllevaba la responsabilidad de organizar el culto y la vida púbica, ambas dimensiones de poder totalmente imbricadas con la ritualidad cristiana. Entonces, los naturales de Tepeaca establecieron una práctica de poder que vinculaba el culto, el *altépetl* y las advocaciones santorales. Por esta razón, la Virgen de la Asunción junto a la de Ocotlán son un elemento simbólico de la alianza con Tlaxcala que, a partir del siglo XVII, estuvo asociado a la principal devoción de la élite india y española de la provincia de Tepeaca. Los naturales se esforzaron en detentar su potestad y derechos sobre el culto y la imagen, pues la fundación de otra cofradía con la misma advocación sería una intromisión por parte de los españoles en asuntos de la república de naturales, lo que no comprendieron las autoridades eclesiásticas de la época, según se infiere del *Proceso de 1690*.

Las cofradías fungieron como un espacio de poder en el que los indios pudieron no sólo retomar sus privilegios y cargos en la vida religiosa de los pueblos, sino que tendieron y extendieron esa potestad entre la república y legitimidad política. Las *Ordenanzas de 1586*

jerarquizan las devociones y su culto de acuerdo a la calidad de los cofrades. Mientras que los indios principales eran responsables de organizar el culto divino y distribuir las distintas funciones a los cófrades y macehuales, cada función estaba directamente relacionada con su calidad social y jurídica. Esta organización de la cofradía es reflejo de la organización social y política puesto que la advocación de más importancia estaba en manos de los linajes más poderosos, la del Santísimo Sacramento, marcando una distinción ante otros linajes. A pesar de esto, es posible encontrar a principales de menor rango en cofradías importantes, por lo que existió cierta movilidad social negociada.

En cuanto a la prosopografía, las redes de actores reconstruidas y analizadas muestran, en primer lugar, que los indios principales mantuvieron a sus linajes de más alto rango ocupando los cargos más importantes, en la república y en las cofradías, desde el siglo XVI hasta la primera mitad del XIX. Su vínculo con los españoles se estableció a partir a partir del comercio y de compadrazgos o matrimonios. Algunos cacicazgos establecidos en la cabecera mantuvieron a sus linajes en los cargos de república, que a su vez era autoridades de la cofradía, en fechas tan tardías como 1790.

En segundo lugar, mientras todos los indios de la cabecera eran vecinos de la ciudad o de sus pueblos sujetos, la mayoría de los españoles interesados en el culto de la Virgen de Ocotlán eran hacendados o comerciantes de la región, pero sus vecindades estaban asentadas en otras doctrinas, debido a que eran curas, oficiales reales o militares. Esto muestra que hubo una movilidad poblacional más activa entre españoles de Tepeaca que entre los indios, especialmente en el siglo XVIII. Sin embargo, al ser una sociedad primordialmente dedicada a la agricultura, la advocación mariana vinculó a los vecinos indios y españoles ante la

necesidad de amparo divino, al que recurrían solicitando ayuda por la falta de agua para sus tierras y sementeras en tiempos de secas, cuando había enfermedades.

En tercer lugar, también muestra el alcance regional del culto y los mecanismos establecidos entre los actores para la recolección de limosnas. Los españoles interesados en el culto tenían ocupaciones muy diversas, desde simples legos hasta hacendados, sacerdotes, militares, cargos en la audiencia de México o en el cabildo poblano, lo cual fue de importancia capital para establecer relaciones con los devotos que estaban muy lejos de la cabecera para que dieran limosna al templo. En poco tiempo, se pasó de recoger limosnas en los pueblos cercanos a la cabecera, a las doctrinas de todo lo largo y ancho de la provincia y fuera de ella. La limosna era destinada para cubrir las fiestas patronales, pero también en general el ornato y mantenimiento del culto divino. Por ello en las escenas del ciclo de pinturas sobre la vida de la Virgen, de acuerdo a la lectura iconológica, se manifiesta la relevancia del rango social de los integrantes de esta cofradía. Es posible afirmar también que la imagen representa las relaciones y las prácticas políticas, especialmente al ser ésta un medio simbólico para relacionarse con otros grupos a un nivel regional y global, cuyo ejemplo más destacado es la figura de la Inmaculada Concepción.

A pesar de la negativa de los naturales a compartir con los españoles el culto a la Virgen de Ocotán en la década de 1690, cincuenta años después la situación se tornaría distinta. A finales del siglo XVII, los naturales argumentaron la posible usurpación de la imagen y su santuario, bajo resguardo devocional del común y naturales, por parte de los españoles. Posteriormente, después del cambio de la casa real en la metrópoli y cuando una nueva generación de indios principales había entablado relaciones comerciales y vínculos a

través de compadrazgos con los españoles, fue posible la participación conjunta en el culto a partir de 1745.

La negociación del culto comenzó desde la visita de Juan de Palafox y Mendoza en 1643 y se prolongó hasta la década 1740, cuando había dos cofradías de la Virgen de Ocotlán. La cofradía de la Asunción/Ocotlán y su santuario pertenecían a la jurisdicción de la república de naturales, lo cual fue defendido en el *Proceso de 1690*. Cinco décadas después, el contexto ambiental era insostenible y ambos grupos requerían la intercesión de la imagen. Es por esto que indios (cuya imagen era baluarte de su alianza con la corona) y españoles negociaron el gobierno de la cofradía y se organizaron para la jura. Esta negociación del culto terminó delegando jurisdicciones. Se negociaron la presencia en el templo y las recaudaciones de limosnas, las cuales terminaron siendo parte de los españoles, mientras los indios pagaban misas. Sin embargo, los indios principales organizaron el trabajo del templo y dieron objetos para su adorno, como lo hacían desde el siglo XVI.

La negociación del culto fue posible debido a que en aquel siglo comenzaba a darse el reconocimiento a los indios caciques como parte de una élite, que incluía también a los españoles. Por consiguiente, el culto pudo crecer inusitadamente y así, la Virgen de la Asunción/Ocotlán de Tepeaca pasó de ser una devoción de indios, a una de la élite de terratenientes, caciques indios y comerciantes adinerados con extensas redes dentro y fuera de virreinato; ahora como patrona de toda la provincia y especialmente de los labradores. El ciclo de pinturas sobre la vida de María fue la materialización de la devoción y el símbolo de la negociación y la vinculación entre la república de indios y los hacendados españoles, así como un reflejo de las inquietudes políticas de aquellos dos grupos al querer relacionarse con

la causa inmaculista de la corona española y la casa de Borbón, como lo muestran los símbolos en la plaza central de la ciudad.

El ciclo de pinturas sobre la vida de la Virgen es parte de la devoción y de un discurso político de negociación y legitimación, que inició a mediados del siglo XVII y terminó en la década de 1740, durando poco más de un siglo. En primer lugar, es parte de la devoción que se muestra en la celebración de las fiestas del ciclo mariológico por la cofradía de la Limpia Concepción y es una retribución a los favores dados por la Señora de Ocotlán a indios y españoles, cuya devoción se reforzó al jurarla como patrona de la provincia.. En segundo lugar, está cargado de un profundo sentido político al promover una defensa de la Inmaculada Concepción mediante un programa pictórico, en respuesta a la jura del rey Carlos III, y porque los actores se representan a sí mismos y su papel en la promoción del culto mediante la imagen.

El culto a la Virgen de Ocotlán, que floreció en la cabecera y la provincia entre los siglos XVII y XVIII, fue olvidándose lentamente en el siglo XIX, a tal grado que hoy no se sabe que aquel santuario estaba dedicado a su culto. La correspondencia y registros que hay en los libros de cuentas de la cofradía muestran que el envío de limosnas y, por consiguiente, la entrada de dinero a la cofradía, habían disminuido. A pesar de eso, los pagos de misas, novenas, cera, predicadores, músicos y otros gastos se mantuvo inalterada hasta la segunda mitad de tal siglo.

Las líneas de investigación que quedan abiertas después de esta tesis son dos principalmente: el estudio de las cofradías de españoles y sus relaciones en un pueblo de indios y los legajos de cuentas en lengua náhuatl de las cofradías de San Francisco y la Limpia Concepción, ambas de naturales. Para el primer caso, un estudio comparativo entre las

cofradías de Puebla o la Ciudad de México con las de Tepeaca puede ser esclarecedor en lo que se refiere a la proveniencia y formación de identidad de los cófrades y la manera de llevar el culto, así como las diferencias entre cofradías metropolitanas y regionales. Para el segundo caso, los escritos en náhuatl podrían estudiarse desde una perspectiva tanto filológica como histórica, pues abarcan buena parte de la primera mitad del siglo XVII. Arrojan datos importantes sobre las relaciones entre indios y frailes, limosnas, conexiones entre pueblos y organización del *altépetl*.

Bibliografía

- Andrade Campos, Alejandro Julián. "Miguel Jerónimo Zendejas: paradigma del gusto clerical secular en el obispado angelopolitano (1758-1815)". Tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México, 2021.

  _____"José patriarca universal: uso y función de las representaciones josefinas en la Puebla de la segunda mitad del siglo XVIII". Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, 2016.

- Álvarez Icaza Longoria, María Teresa. "El largo camino a la secularización del obispado de México." En *La secularización de doctrinas y misiones en el arzobispado de México (1749-1789).* México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2015.
- Álvarez Gasca, Dolores Elena. *Iconografía virreinal*. México: Universidad de Guanajuato, Porrúa, 2018.
- Baños López, Rosa Aurora. "Ocotlán: historia de un culto mariano novohispano." Tesis de licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994. http://132.248.9.195/pmig2016/0212516/Index.html
- Bautista y Lugo, Gibrán. "La difusión de la Inmaculada Concepción de María en la Monarquía Hispánica. Metáfora y metonimia en su historiografía". En *La Inmaculada Concepción y la Monarquía Hispánica,* ed. por José Javier Ruiz Ibáñez y Gaetano Sabatini, 143-183. Madrid: Fondo de Cultura Económica, Red Columnaria, 2019.

- Carbajal López, David. "La reforma de las cofradías en el siglo XVIII: Nueva España y Sevilla en comparación". *Estudios de Historia Novohispana* 48 (2013): 3-33.

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/novohispana/pdf/novo48/578.pdf

_____ "Devoción, utilidad y distinción. La reforma de las cofradías novohispanas y el culto al santísimo sacramento, 1750-1820". En *Hispania Sacra* LXVIII (2016): 389-381, https://hispaniasacra.revistas.csic.es/index.php/hispaniasacra/article/view/481/482

- Carrasco, Pedro. "Las tierras de dos indios nobles de Tepeaca en el siglo XVI". En *Tlalocan. A Journal of source material son the Native Cultures of Mexico* 2 (1963): 97-119. https://repositorio.unam.mx/contenidos/las-tierras-de-dos-indios-nobles-de-tepeaca-en-el-siglo-xvi-60352?c=EKkdxo&d=false&q=*:*&i=2&v=1&t=search_0&as=0
- Carrera Stampa, Manuel. *Los gremios mexicanos. La organización gremial en Nueva España, 1521-1861*. México: Cámara nacional de la industria y la transmisión y EDIAPSA, 1954. Carmona Muela, Juan. *Iconografía cristiana*. Madrid: ISTMO, 1998.
- Celestino Solís, Eustaquio y Luis Reyes García. *Anales de Tecamachalco 1398-1590* México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Cortés, Hernán. *Cartas de relación*. México: Porrúa, 2018.
- Cuadriello, Jaime. "Virgo Potens. La Inmaculada Concepción o los imaginarios del mundo hispánico". En *Pintura de los Reinos, identidades compartidas. Territorios del mundo hispánico, siglos XVI-XVIII*, coordinado por Juana Gutiérrez Haces, 1168-1263. México: Fomento Cultural Banamex, 2009.

_____"San José en tierra de gentiles: ministro de Egipto y virrey de las indias". En *Memoria MUNAL 1,* 3-33. México: Museo Nacional de Arte, 1989.

- Escalante Gonzalbo, Pablo y Antonio Rubial García. "Los pueblos, los conventos y la liturgia". En *Historia de la vida cotidiana en México. I Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España,* dirigido por Pilar Gonzalbo Aizpuru, 367-390. México: El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

- Escalante Gonzalbo, Pablo. "La ciudad, la gente y las costumbres". En *Historia de la vida cotidiana en México. Tomo I, Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*. México: Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, 2004.
- Fernández Arenas, José. *Teoría y metodología de la historia del arte*. Barcelona: Anthropos, 1990
- Florescano, Enrique y Margarita Menegus. "La época de las reformas borbónicas y el crecimiento económico (1750-1808)." En *Historia general de México. Versión 200,* 365-430. México: El Colegio de México, 2000.

- García Ayluardo, Clara y Antonio Rubial García. *Iglesia y religión. La Nueva España.* México: Centro de Investigación y Docencia Económicas, Fondo de Cultura Económica, 2018.
- García Icazbalceta, Joaquín (editor). "Anales de Tecamachalco". En *Códice Mendieta: documentos franciscanos del siglo XVI y XVII. Tomo II*. México: imprenta de Francisco Díaz de León, 1892.
- García Martínez, Bernardo (editor). *Juan de Palafox y Mendoza. Relación de las visitas eclesiásticas de parte del obispado de la Puebla de los Ángeles (1643-1646).* México: El Colegio de México, 2014.

_____"La creación de Nueva España". En *Historia general de México. Edición 2000.* México: El Colegio de México, 2000.

_____"La época colonial hasta 1760". En *Nueva historia mínima de México.* México: El Colegio de México, 2018.

- Garavaglia, Juan Carlos y Juan Carlos Grosso. "El comportamiento demográfico de una parroquia poblana de la colonia al México independiente. Tepeaca y su entorno agrario, 1740-1850." *Historia Mexicana, 40,* no. 4 (1991): 615-671. https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/2202/1871
- Garavaglia, Juan Carlos, and Juan Carlos Grosso. "Mexican Elites of a Provincial Town: The Landowners of Tepeaca (1700-1870)." *The Hispanic American Historical Review* 70, no. 2 (1990): 255–93. https://doi.org/10.2307/2516480
- Gibson, Charles. *Tlaxcala en el siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Gómez García, Lidia E. y Eduardo Ángel Cruz. "El discurso de la desunión: la disputa jurisdiccional por las limosnas de la Virgen de Guadalupe en Nueva España, 1572-1607". *Estudios de Historia Novohispana* 61 (2019): 3-48. http://www.scielo.org.mx/pdf/ehn/n61/0185-2523-ehn-61-3.pdf
- Gómez García, Lidia E. *Los anales nahuas de la ciudad de Puebla de los Ángeles. Siglos XVI-XVIII.* Puebla: DrH Ayuntamiento de Puebla, 2019.
- Gómez García, Lidia E (coord.). *La huella de una conquista. Tepeaca en la época novohispana*. Puebla: Cariátide, 2021.

- Gómez García, Lidia E. y Cristóbal A. Tlatelpa Garrido. "Tierra llana y a partes áspera y montuosa: la relevancia de la fundación de Villa Segura de la Frontera." En *500 años de la Villa Segura de la Frontera al Tepeaca de hoy*. Puebla: El errante editor, 2020.
- Guerrero Galván, Alonso y Luis René Guerrero Galván (estudio introductorio y notas). *Los nahuas y el libro de los guardianes y gobernadores de Cuauhtinchan (1519-1640).* México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2019.
- Halcón, Fátima. "El patrocinio artístico novohispano en el siglo XVIII: nobles, clérigos y caciques". En *Atalanta. Revista de las letras barrocas* 7 (2019): 69-98. https://hdl.handle.net/11441/88607
- Leibsohn, Dana y Bárbara Mundy. *Vistas: Visual Culture in Spanish America, 1520-1820.* https://vistasgallery.ace.fordham.edu/items/show/1686
- Lockhart, James. *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*. México: Fondo de Cultura económica, 1999.
- Lomelí Vanegas, Leonardo. *Puebla. Historia breve.* México: Fondo de cultura Económica, El Colegio de México, 2011.
- Márquez Carrillo, Jesús. "Justas de imágenes e identidades políticas y religiosas en Puebla, México, 1675-1750". *Dimensión Antropológica* 55 (2012): 93-120, https://revistas.inah.gob.mx/index.php/dimension/article/view/970.
- Martínez Baracs, Rodrigo. "La secuencia tlaxcalteca. Orígenes del culto a Nuestra Señora de Ocotlán". Tesis de maestría, Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Iztapalapa, 1997. http://148.206.53.231/tesiuami/UAM0861.pdf

- Martínez, Hildeberto. *Tepeaca en el siglo XVI. Tenencia de la tierra y organización de un señorío.* México: CIESAS, Ediciones de la Casa Chata, 1984.
- Martínez López-Cano, María del Pilar, Elisa Itzel García Berumen y Marcela Rocío García Hernández. "El tercer concilio provincial mexicano (1585)". En *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias,* coordinado por María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello, 41-70. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2005.
- Martínez Medina, Francisco Javier. "Componentes teológicos y contextos devocionales de la Inmaculada". En *La Inmaculada Concepción y la Monarquía Hispánica*, editado por José Javier Ruiz Ibáñez y Gaetano Sabatini, 35-59. Madrid: Fondo de Cultura Económica, Red Columnaria, 2019.
- Mendieta, Gerónimo de. *Historia Eclesiástica Indiana*, edición de Joaquín García Icazbalceta. México: Antigua Librería, 1870.
- Melville, Elinor G. K. *Plaga de ovejas. Consecuencias ambientales de la Conquista de México*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Merlo Solorio, José Luis. "Labrando en casa. Reflejos de cotidianidad en el ámbito divino. El taller de Nazareth". En *La función de las imágenes en el catolicismo novohispano*, coord, por Gisela von Wobeser, Carolina Aguilar García y Jorge Luis Merlo Solorio, 85-98. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Fideicomiso Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor, 2018.

- Moro, Raffaele. “Los santuarios novohispanos y las imágenes “peregrinas” entre historia e imaginario.” *Historia Mexicana* 66 (2017): 1759-1818. https://doi.org/10.24201/hm.v66i4.3419

  _____“¿Una práctica poco visible? La demanda de limosnas ‘indígena’ en la Nueva España del siglo XVIII (arzobispado de México).” *Estudios de Historia Novohispana 46* (2012): 115-172, http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-25232012000100005

- *Noticonquista.* https://www.noticonquista.unam.mx/amoxtli/1740/1733
- Oudijk, Michel y Matthew Restall. *La conquista indígena de Mesoamérica. El caso de don Gonzalo Mazatzin Moctezuma*. Puebla: Universidad de las Américas, 2008.
- Panofsky, Erwin. *Estudios sobre iconología*. Madrid: Alianza Editorial, 1972.
- Pereda, Felipe. *Las imágenes de la discordia. Política y poética de la imagen sagrada en la España del 400.* Madrid: Marcial Pons, 2007.
- Piñero, Piñero (editor). *Los libros del Nuevo Testamento*. Madrid: Trotta, 2021.
- Pizarro Gómez, Francisco Javier. “La fundación de hospitales en Nueva España: entre la utopía y la praxis. Los pueblos-hospital de Vasco de Quiroga”. En *Arte, cultura y poder en la Nueva España*, editado por Robin Ann Rice, 15-28. Nueva York: Instituto de Estudios Auriseculares, 2016.
- Pérez Puente, Leticia, Enrique González González y Rodolfo Aguirre Salvador. “Los concilios provinciales mexicanos primero y segundo”. En *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias,* coordinado por María del Pilar Martínez

López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello, 17-40. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2005.

- Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-24 a 1572*. México: Fondo de Cultura Económica, 2017.

- Rodríguez López, Emmanuel. "Emular fe y ostentar jerarquía. Los pipiltin en las cofradías de naturales en la provincia de Tlaxcala frente a las reformas episcopales 1640-1810." Tesis de doctorado, CIESAS, 2018. http://ciesas.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1015/997

- Rodríguez-Shadow, María Jesús. "Historia y mitos de la Virgen de Ocotlán. Valoración antropológica". En *Iconografía Mexicana VII: Atributos de las deidades femeninas*, coordinado por Beatriz Barba Ahuatzin y Alicia Blanco Padilla, 197-205. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2007.

  _____"San Miguel del Milagro y Virgen de Ocotlán: análisis antropológico de dos leyendas tlaxcaltecas" . En *Género, ritual y desarrollo sostenido en comunidades rurales de Tlaxcala*, coordinado por Pilar Alberti Manzanares, 157-170. México: Editorial Plaza y Valdés, 2004.

- Rubial García, Antonio. *El cristianismo en Nueva España. Catequesis, fiesta, milagros y represión*. México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras 2020.

  _____*El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*. México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.

_____"El peligro de idolatrar. El papel de las imágenes en el cristianismo medieval y moderno". En *La función de las imágenes en el catolicismo novohispano*, coordinado por Gisela von Wobeser, Carolina Aguilar García y Jorge Luis Merlo Solorio, 13-58. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Fideicomiso Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor, 2018.

_____ "Juan de Palafox, promotor de prodigios." En Patricia Escandón (ed.) *De la Iglesia indiana. Homenaje a Elsa Cecilia Frost*, 117-130. México: CCyDEL, UNAM, 2006.

- _____(coordinador). *La iglesia en el México colonial*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Ediciones EyC, 2013.

_____"La Mitra y la Cogulla. La secularización Palafoxiana y su impacto en el siglo XVI". En *Relaciones: Estudios de historia y sociedad* 73. Zamora: El Colegio de Michoacán, 1998.

_____*La Nueva España*. México: CONACULTA, 1999.

- Ruiz Guadalajara, Juan Carlos. "<…Ruega por nosotros, pecadores…> La concepción inmaculada de María en la integración de los tarascos a la Monarquía Hispánica". En *La Inmaculada Concepción y la Monarquía Hispánica,* ed. por José Javier Ruiz Ibáñez y Gaetano Sabatini, 105-141. Madrid: Fondo de Cultura Económica, Red Columnaria, 2019.
- Sabatini, Gaetano y José Javier Ruiz Ibáñez. "Introducción. La Inmaculada Concepción y la Monarquía Hispánica. Definir un mundo, definirse en el mundo". En *La Inmaculada Concepción y la Monarquía Hispánica,* ed. por José Javier Ruiz

Ibáñez y Gaetano Sabatini, 9-34. Madrid: Fondo de Cultura Económica, Red Columnaria, 2019.

- Santos Otero, Aurelio de (estudios introductorios y versión de los textos originales). *Los evangelios apócrifos*. Madrid: Estudios y Ensayos BAC Teología, 2005.
- Serrano Espinoza, Teresa Eleazar y Ricardo Jarillo Hernández. *Las cofradías en México, pasado y presente*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2013.
- Sell, Barry D. *Nahua confraternities in early colonial Mexico. The 1552 ordinances of fray Alonso de Molina*. Berkeley: Academy of American Franciscan History, 2002.
- Shenone, Héctor. *Santa María*. Argentina: Pontificia Universidad Católica de Argentina, 2008.
- Schwaller, John Frederik. "Constitution of the cofradía del Santissimo Sacramento of Tula, Hidalgo, 1570". *Estudios de Cultura Náhuatl* 19, (1989): 217-244, https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5778772
- Venegas Ramírez, Carmen. *Régimen hospitalario para indios en la Nueva España*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1973.
- Weckmann, Luis. *La herencia medieval de México*. México: El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Wobeser, Gisela von, Carolina Aguilar García y Jorge Luis Merlo Solorio. *La función de las imágenes en el catolicismo novohispano*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Fideicomiso Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor, 2018.

- Wobeser, Gisela von, Ma. Del Pilar Martínez López Cano y Juan Guillermo Muñoz Correa (coordinadores). *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998.

Fuentes documentales

- *Constituciones y ordenanzas de las cofradías del Santísimo Sacramento y la Limpia Concepción de Nuestra Señora*. Archivo parroquial de San Francisco de Asís de Tepeaca (en adelante APSFAT), sección disciplinar, capellanías, obras pías y testamentos, primer expediente.
- *Constitucion de la hermandad de señor san José, erigida en cofradía, con aprobacion del ylustrisimo señor don Domingo Pantaleon Alvares de Abreu. Arzobispo. Obispo de Puebla*. APSFAT, sección disciplinar, serie cofradías, caja 107.
- Diversos autos. APSFAT, sección sacramental, matrimonios, actas de indios, cajas 81-82 , expediente 4, 1718-1728, 1728-1738.
- *Libro donde se hazientan las Missas menzales que se cantan a Ntra Sra la ssma Virgen Maria de la Assompcion con el titulo de Ocotlan, y quentas de los mayordomos de su Cofradia de naturales de esta Ciudad de thepeaca. Comienza esta año de 1744. Siendo mayordomo Manuel de la Cruz Dorado.* APSFAT, Sección disciplinar, Serie cofradías, caja 106, expediente 7.
- *Libro de Cuentas de la Cofradia de Nuestra Señora de Ocotlan de la Ciudad de Thepeac Nuevamente fundada en 2.6. de maio de este Año de 1743 y Core desde dicho dia mez y año.* APSFAT, Sección disciplinar, Serie cofradías, caja 107, expediente 7.

- *Libro de cuentas de nuestra señora de la concepción de españoles 1618.* APSFAT, sección disciplinar, serie cofradías, caja 105.
- *Libro de cuentas de la cofradía de san Francisco de naturales.* APSFAT, sección disciplinar, serie cofradías, caja 106.
- Diversos autos. APSFAT, sección disciplinar, serie fábrica, caja 120, expediente 4.
- *Libro de la congregación de ntra sra la sma virgen Maria de los Dolores, erigida por los sres sacerdotes clérigos vezinos de esta ciudad de Thepeaca y su doctrina*. APSFAT, sección disciplinar, serie cofradías, caja 106.
- *Libro de cuentas de la hermandad del smo. bajo el titulo de el sr de Jamaica. Año de 1785.* APSFAT, sección disciplinar, serie cofradías, caja 106.
- *Libros de cuentas de las benditas ánimas del purgatorio.* APSFAT, sección disciplinar, serie cofradías, cajas 104 y 105, 3 libros de 1608 a 1843.
- *Libro de recibos pertenecientes a la cofradía del señor san Joseph de los naturales de la ciudad de Tepeaca, sita en la parrochial yglesia. A cargo de don Pedro Martínez su primer maiordomo de 1745.* APSFAT, sección disciplinar, serie cofradías, caja 107.
- *Memoria de los labradores que contribuyen al culto de nuestra señora de Ocotlán*. APSFAT, Sección disciplinar, Serie cofradías, caja 107, expediente 7.
- *Relación del Pueblo de Tepeaca.* Archivo General de Indias, España, *INDIFERENTE*, 1529, N. 16. Disponible en: http://pares.mcu.es/ParesBusquedas/servlets/Control_servlet?accion=3&txt_id_desc_ud=304136&fromagenda=N

Fuentes impresas

- Florencia, Francisco de. *Zodiaco mariano*. Ciudad de México: Imprenta del Real y más Antiguo Colegio de San Ildefonso, 1755.
- Loayzaga Maxixcatzin, Manuel. *Historia de la milagrossisima imagen de Ntra Sra de Occotlan.* Puebla: Imprenta de la viuda de Miguel de Ortega, 1745.

  _____. *Historia de la milagrossisima imagen de Nuestra Señora de Occotlan, que se venera extramuros de la ciudad de Tlaxcala,* 2ª edición. Ciudad de México: imprenta de la viuda de don Joseph Hogal, 1750.

Glosario

Altépetl: unidad política compleja del mundo nahua similar a la ciudad-estado griega o πόλις. El vocablo proviene del difrasismo *in atl in tepetl*, que significa "el agua, el cerro" y es traducido como *ciudad*.

Cofradía: se refiere al conjunto de fieles que se reúnen en torno al culto de un santo o santa en particular. Las cofradías eran organizaciones religiosas con reconocimiento jurídico y cuyos miembros tenían obligaciones económicas y caritativas con la cofradía y sus coetáneos. Proviene del latín *confraternitas*.

Cabildo: organismo político encargado del gobierno y la administración de un pueblo. Los pueblos de indios tenían a sus propias autoridades que eran designadas de acuerdo a cada parte componente de un altépetl. Las autoridades que lo componían eran: gobernador, alcaldes mayores, regidores, alguaciles y escribanos.

Hermandad: en el contexto de las cofradías, se le llama hermandad al conjunto de personas que se rigen por ciertas reglas para un fin de piedad o devoción. Proviene del latín *germanitas*.

Mayordomo: persona que se encarga de la administración económica y de los bienes de la cofradía. Proviene del latín *Maior domus.*

Pedimento o petición: en el contexto jurídico, se refiere a dirigirse a una autoridad judiciaria con para que ésta atienda un asunto del solicitante afectado. Proviene del latín *petere*, de donde viene también *petitio*, que es algo que se pide o busca.

Común y naturales: denominación que se utilizó desde el siglo XVI como un sinónimo del cabildo de naturales.

Instrumentos: se refiere a un conjunto de documentos de carácter jurídico que dan validez a una institución. Proviene del latín *instrumenta* (sustantivo neutro plural), palabra que era utilizada en averiguaciones jurídicas y que se traduce en ese contexto como registros o documentos.

Santo patrón: es la santa o santo que es inherente a la fundación del pueblo mismo y para la cual se realiza una fiesta patronal anualmente.

Patrón jurado: un pueblo o ciudad podía tener muchos patrones jurados para protección, paralelamente al santo patrón.

Policía: se refiere al cuidado del modo de vida religioso que debía mantenerse en las ciudades católicas hispanas. Las autoridades como los frailes, curas y alcaldes mayores así como los indios principales se encargaban de mantener y expandir la policía cristiana.

Real: moneda de cambio. Un real era la octava parte de un peso de oro o plata.