

ILONA KATZEW

INSTITUTE OF FINE ARTS, NEW YORK UNIVERSITY

La Virgen de la Macana

Emblema de una coyuntura franciscana

ES BIEN CONOCIDA LA importancia de la Virgen María en el panteón novohispano de santos. De la gran cantidad de devociones que se importaron de Europa a la colonia, María se convirtió en una de las imágenes predilectas. Fue invocada por todos los sectores de la sociedad en distintas coyunturas históricas y bajo distintas advocaciones, muchas veces promovidas por órdenes religiosas o entidades sociales concretas. Algunas de estas advocaciones se entrelazaron firmemente con el sentido de comunidad y de autonomía de ciertos grupos sociales, convirtiéndose en emblema de un espíritu autóctono; el ejemplo más conocido, por supuesto, es la Virgen de Guadalupe.¹ Para afianzar su carácter local y criollo, un número importante de estas devociones marianas concedieron un lugar esencial a la figura del indígena en sus leyendas aparicionistas; éste es el caso de la Virgen de Guadalupe, la Virgen de los Remedios y la Virgen de Ocotlán, por citar sólo al-

1. La bibliografía sobre la Virgen de Guadalupe es muy amplia. Véase por ejemplo, Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977, y Edmundo O'Gorman, *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora del Tepeyac*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Instituto de Investigaciones Históricas), 1986. Véase también el excelente capítulo sobre santos e imágenes de William Taylor, *Magistrates of the Sacred: Priests and Parishoners in Eighteenth-Century Mexico*, Stanford, Stanford University, 1996, pp. 265-300. Un buen estudio sobre el origen de la devoción de Guadalupe lo ofrece Stafford Poole, *Our Lady of Guadalupe: The Origins and Sources of a Mexican National Symbol, 1531-1797*, Tucson, University of Arizona, 1995.

gunos ejemplos, y así quedó plasmado en numerosas obras de arte de los siglos xvii y xviii.² Es importante destacar, no obstante, que si bien las historias aparicionistas marianas adquieren un carácter propio en la Nueva España mediante la incorporación del indígena americano, este tipo de hagiografía contaba ya con una larga tradición en Europa. Allí, el santo solía aparecerse ante un pastor, con lo que la población rural en cuestión reivindicaba la santidad del lugar elegido para aquel acto sagrado.³ El localismo de estas apariciones, como bien ha indicado William A. Christian, es un rasgo universal del catolicismo en el que quizá, y pese a que esté en perpetua tensión con el sistema eclesiástico, descansa el secreto de la larga supervivencia de la iglesia.⁴ En este trabajo se hablará de una virgen novohispana poco conocida, la Virgen de la Macana, que forma parte de esta colección de imágenes de carácter localista y que, a su vez, oculta un temor latente y continuo en la colonia: la apostasía de los indios del norte. En el artículo pretendo, en primer lugar, presentar el contexto histórico que dio pie a la devoción de la Virgen de la Macana y, en segundo término, considerar algunas de sus representaciones visuales, ofreciendo un marco para entender las complejas circunstancias que pudieron alentar su culto.

La advocación de la Virgen de la Macana fue promovida por la orden franciscana y está relacionada con un acontecimiento clave en la historia de la orden: la rebelión de los indios pueblo de Nuevo México en 1680. Este hecho fue sin duda uno de los episodios más oscuros y sobrecogedores de la historia de la conquista espiritual de la Nueva España. El 10 de agosto de 1680, día de San Lorenzo, los indios reducidos de la provincia se confederaron con los apaches. Mataron a 21 de los 32 religiosos franciscanos y a más de 380 españoles entre soldados y colonos de los pueblos vecinos. De acuerdo

2. Para la difusión del culto a María en Iberoamérica, véase Rubén Vargas Ugarte, *Historia del culto de María en Ibero-América y de sus imágenes y santuarios más celebrados*, Madrid, Instituto Histórico del Perú, 1956. Para la representación artística de algunas de estas imágenes devocionales dentro del contexto jesuítico, consúltese el interesante estudio de Luisa Elena Alcalá, “¿Pues para qué son los papeles...? Imágenes y devociones en los siglos xvii y xviii”, en *Tiempos de América* (Castelló [España]), núm. 1, 1997, pp. 43-56.

3. Para el contexto de apariciones en España, consúltese el excelente trabajo de William A. Christian, Jr., *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, Princeton (New Jersey), Princeton University, 1981.

4. William A. Christian, Jr., *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, Nerea, 1991, p. 12.

con el testimonio de autos relativos al alzamiento del gobernador y capitán general, Antonio de Otermín, el ataque se trató de un hecho inusitado debido a “la paz y tranquilidad con que se hallaba este miserable reino no sólo por la parte de los españoles y naturales pero aún de los enemigos infieles [...]”.⁵ En una pormenorizada relación de los hechos, el general señala que por desgracia se enteró de la conspiración la víspera del día del ataque por dos indios pecos y tanos, quienes por su lealtad hacia los españoles lo pusieron sobre aviso. Según Otermín, aunque intentó notificar al teniente general y a todos los alcaldes mayores del Río Abajo (la parte sur de la provincia, donde se hallaba concentrada la mayor fuerza) para que se previnieran y protegieran a los ministros religiosos y los templos del resto de los pueblos, los indios impidieron habilidosamente la llegada de sus órdenes. Otermín detalla las noticias que le iban llegando acerca de las cruentas matanzas de religiosos y familias de españoles en los varios pueblos de los alrededores, y de la destrucción de templos y saqueos hechos a haciendas por los indios confederados. Apunta que el martes 13 de agosto, como a las nueve de la mañana, los indios de las naciones de tanos, pecos y queres de San Marcos se presentaron “en arma dando alaridos de guerra” en las ermitas del cementerio de San Miguel del barrio de Analco y al otro extremo del río de la villa de Santa Fe, donde él residía, y que como reconoció al indio que los capitaneaba, que era de la villa y que hacía poco se había confederado con ellos, lo mandó llamar por mediación de sus soldados con el objeto de que le informara lo que pretendía; que preguntándole “cómo se había vuelto también loco y cómo siendo un indio ladino y de tanta razón y que toda su vida se había criado en la Villa entre españoles” y del que había hecho tanta confianza, venía capitaneando a los indios alzados, éste le respondió que lo habían elegido y que traía dos banderas, una blanca y otra encarnada, y que si quería la paz era a condición de que los españoles abandonaran esa tierra.

5. El testimonio data del 8 de septiembre de 1680 y fue remitido al padre fray Francisco de Ayeta, visitador y procurador general de la Sagrada Orden de San Francisco. Los documentos tocantes a los autos del alzamiento de los indios de la provincia de Nuevo México se encuentran en el Archivo General de Indias (Sevilla), Guadalajara, 138 (67-3-32). Algunos, incluyendo el presente, han sido recogidos en *Historical Documents Relating to New Mexico, Nueva Vizcaya, and Approaches Thereto, to 1773*, compilación de Charles William Hackett, traducción (al inglés) de Adolph F. A. Bandelier y Fanny R. Bandeliertomo, Washington, D. C., Carnegie Institution, 1937, vol. III. Las citas en español que aparecen en este artículo las he tomado del documento original.

Si bien Otermín le propuso que se arrepintieran, garantizándole que si desistían del alzamiento serían perdonados por el rey pese a los estragos provocados, los indios se negaron y exigieron que les entregasen a todos los indios que tenía en su poder, tanto del servicio de los españoles como de la nación mexicana del barrio de Analco, a la mujer e hijos del capitán indio y a todos los apaches que tenían en condición de presidiarios de guerra. Otermín se negó y mandó que se retiraran de la zona. Los indios no sólo ignoraron esta orden sino que se acercaron a la villa, en donde trabaron pelea con los españoles. Otermín cuenta que de este primer encuentro resultaron muertos varios indios y que, viéndose abatidos, se guarecieron y fortalecieron en las ermitas y casas de los mexicanos, desde donde se defendieron con las armas de fuego que tenían y a flechazos. Según Otermín, teniéndolos acorralados llegó otro grupo de indios teguas y todos juntos se retiraron a la sierra, en tanto que los españoles, con un soldado muerto y otros catorce o quince heridos, se retiraron a las casas reales para curarlos y fortalecerse.

Al día siguiente, miércoles 14, Otermín divisó a los indios bajar juntos de la sierra y les salió al encuentro, pero ese día no hubo batalla ya que los indios, según cuenta, estaban esperando la llegada de nuevos refuerzos. El viernes, conjuntamente con los taos, pecuries, hemes y queres, señala el general, “se nos arrojaron más cantidad de dos mil y quinientos indios al amanecer a la Villa fortaleciéndose en todas las casas de ella y atrincherados en ellas y en todas las bocacalles y quitándonos el agua que venía por el arroyo y la acequia de adelante, quemándonos el santo templo y muchas casas de la Villa”. Ante el riesgo de hallarse sin agua y de ver que los indios prendían fuego a las puertas del torreón de las casas reales, Otermín tomó la resolución de salir a la plaza con todos sus soldados, para prevenir el incendio que el enemigo pretendía hacer; ahí estuvieron peleando con los indios toda la tarde. El sábado los indios volvieron a atacar a los españoles, esta vez con más fuerza, lanzándoles flechas y arrojándoles piedras, amenazándolos con la pronta llegada de más apaches y quemando todas las casas. Según Otermín, la inminencia del peligro hizo que en la mañana del domingo salieran a pelear con el enemigo “hasta morir, o bien ser y considerando que las mejores fuerzas y armas eran las oraciones, para aplacar la ira divina”. Cuenta Otermín que, tras haber rezado con renovada fe todos los que se hallaban atrapados en las casas reales, incluyendo mujeres y niños, y haber celebrado misa, salió con todos sus hombres y los indios a su servicio armados con arcabuces y flechas y dio guerra a los indios apóstatas y gentiles; aunque los

indios en un principio lucharon valerosamente, más de 300 murieron y el resto huyó a la sierra.

Si citamos el relato de Otermín *in extenso* es porque, al parecer, es la anécdota que llegó a constituirse como trasfondo de la leyenda de la Virgen de la Macana.⁶ Ya Tomás Antonio de la Cerda, conde de Paredes (1680-1686), entonces virrey de la Nueva España, en una carta dirigida al rey del 28 de febrero de 1681 en que le informa acerca de la situación en Nuevo México, da cuenta de la ferocidad de los indios y del hecho de no haberse topado con ninguna resistencia, salvo en la villa de Santa Fe, en donde residía el general Otermín.⁷ Los motivos que condujeron a dicha sublevación son, sin embargo, más oscuros, y lo que de alguna manera tratarían de esgrimir los franciscanos mediante la advocación de la Virgen de la Macana y su historia aparicionista que culpaba a las autoridades civiles de oponerse de continuo a los religiosos y de incitar la ira de los indios. La primera referencia impresa a la sublevación que explica sus causas la provee fray Agustín de Vetancurt en su *Teatro mexicano*; allí hace una breve relación de lo acaecido en 1680, señalando que

[...] apocrifamente algunos de los Indios cuentan, que en forma de gigante se les apareció el demonio, que les dixo: Yo soy vuestro antiguo dueño, compadecido de vuestro cautiverio vengo a daros el remedio: congregaos todos, y en esta Luna que viene quitad la vida a un mismo tiempo à los Españoles que os oprimen, y en particular a estos Religiosos que os gobiernan, quemad sus Templos, y destruid sus Imagenes, que en paz, y libertados, conservarè como de antes, de mi valor defendidos, que si hasta aqui por averme dejado me teniais enojado, ya vuelvo á amparaos compadecido.⁸

6. Para una descripción más completa de la rebelión de 1680, véase Charles W. Hackett, *Revolt of the Pueblo Indians and Otermín's Attempted Reconquest, 1680-1682*, traducción de Charmion Clair Shelby, Albuquerque, University of New Mexico, 1942. Para algunas interpretaciones de los motivos que llevaron a la sublevación véase Frances Scholes, *Troublous Times in New Mexico*, Albuquerque, University of New Mexico, 1952, y más recientemente Ramón Gutiérrez, *When Jesus Came, the Corn Mothers Went Away: Marriage, Sexuality, and Power in New Mexico, 1500-1846*, Stanford, Stanford University, 1991, capítulos 2 y 3.

7. Archivo General de Indias, Guadalajara 138 (67-3-32), publicada en *Historical Documents Relating to New Mexico*, pp. 339-340.

8. Agustín de Vetancurt, *Teatro mexicano. Descripción breve de los sucesos exemplares históricos, políticos, militares, y religiosos del nuevo mundo Occidental de las Indias*, México, María de Benavides Viuda de Juan de Ribera, 1698, cuarta parte, tratado 3, núm. 63, p. 103.

Como es común a una gran parte de las historias aparicionistas, Vetancurt describe el milagro que se convertiría en la señal de la presencia divina en esta localidad:

Seis años antes una niña de diez años, hija del Alguazil mayor, que estaba con graves dolores tullida se encomendò à una Imagen de Nuestra Señora del Sagrario de Toledo, que tenia presente; y subitamente se hallò sana, y admirando el milagro dixo: la Virgen le avia dicho: *Niña lebantate, y di, que esta Custodia presto se verà destruyda por la poca reverencia, que à mis Sacerdotes se tiene, y que este milagro serà el testimonio de esta verdad; que se enmienden de la culpa, sino quieren experimentar el castigo*. Publicose el caso, y cantose una Missa con Sermón, presente la niña *quemaron causas, y pleytos que permanecian contra los Sacerdotes en el Archivo*.⁹

La presencia de una imagen, generalmente una talla que ha sido importada de España y por la que existía una sólida devoción, es un componente característico de un gran número de historias aparicionistas que asumirían una significación particular dentro de su nuevo contexto novohispano. En el caso de la advocación de la Virgen de la Macana, sería la Virgen del Sagrario de Toledo la que serviría de base al culto de la nueva imagen.¹⁰ La mención de la Virgen del Sagrario de Toledo por Vetancurt pasaría de esta manera a engrosar la leyenda de la Virgen de la Macana, de la que por fortuna se conserva un novenario de 1755 en donde se detalla su historia.¹¹ En esta novena,

9. *Ibidem*.

10. La historia de la Virgen de Toledo fue consignada por Agustín de Carrión, "Sermon predicado entre los dos coros de la santa iglesia de la custodia imperial de Toledo, en acción de gracias à N. Señora del Sagrario, por el buen suceso de agua, en ocasión que por la falta della, la traxeron de su capilla a la mayor", en *Varios sermones de festividades de Nuestra Señora, y Santos*, Madrid, Melchor Sánchez, 1659.

11. Felipe Montalvo, *Novena de la purissima madre de Dios, y Virgen immaculada Maria en su santissima imagen, con titulo de Ntra. Señora de la Macana, que se venera en el convento de N. S. P. San Francisco de Mexico: con una breve relacion de la misma sacratissima imagen*, México, Imprenta del Nuevo Razado de los Herederos de Doña Maria de Rivera, 1755. Este novenario volvió a imprimirse en 1761, 1762 y 1788, según afirma fray Angélico Chávez, "Nuestra Señora de la Macana", en *New Mexico Historical Review* (Albuquerque), vol. xxxiv, núm. 2, abril de 1959, nota 6. Por su parte, José Toribio Medina, *La imprenta en México (1539-1821)*, Santiago de Chile, Impresa en Casa del Autor, 1909, vol. 5, pp. 242-243, 435 y 459-460, menciona sólo la edición de 1755 y las reimpressiones de 1761 y 1762. En este artículo, todas las citas y descrip-

fray Felipe Montalvo,¹² comisario visitador de la orden de San Francisco de la ciudad de México, se propone documentar, a más de 75 años de la rebelión de Nuevo México, la historia de la aparición y los milagros de dicha imagen; su fin era, según él mismo indica, que sus orígenes no cayesen en el olvido —como era el caso de numerosas imágenes, incluyendo la mismísima Virgen de Guadalupe—, fundándose para ello en la tradición de los religiosos. Señala Montalvo que los franciscanos trajeron consigo una copia de la famosa Virgen del Sagrario de Toledo y que la llevaron como protectora a las misiones vivas de la evangélica custodia del Nuevo México. De acuerdo con los religiosos de esa custodia, era la talla a la que se refería Vetancurt en su *Teatro mexicano*, la misma que seis años antes de la sublevación había producido el milagro de sanar a la hija del alguacil con el fin de advertir que sobrevendría el castigo si las autoridades españolas no enmendaban la poca reverencia que hacían a sus sacerdotes. Que el castigo, como apuntó Vetancurt, se verificó en 1680 cuando se rebelaron los indios cristianos aliados con los bárbaros y quemaron los templos, profanaron los vasos sagrados, rasgaron los ornamentos, mataron en un solo día a 21 religiosos y continuaron la guerra contra los españoles que se pusieron a la defensiva, por haber “concitadoles el común enemigo de las almas, quien, decían, los después reducidos a la Fe, se les había manifestado en la figura de un Gigante, exhortándolos a que sacudiesen el yugo del Evangelio, y se sirvieran a el, como a su antiguo dueño”.

Uno de los datos más interesantes para el historiador del arte es la descripción hecha por Montalvo de un gran lienzo que antiguamente adornaba la capilla de Nuestra Señora de la Macana en el convento de Tlanepantla (perteneciente a la jurisdicción de Tacuba y a donde a finales del siglo xvii se había llevado la talla), y que al tiempo de escribir el novenario se encontraba en el convento grande de San Francisco. Según Montalvo, en el lienzo se registraban muchos de los hechos ocurridos en Nuevo México,

Mirase en el espacio de aquel lienzo el furor sangriento de los Indios, matando varios Religiosos; lo más vivo y ardiente de la batalla contra los Españoles: des-

ciones del libro de Montalvo han sido extraídas del impreso de 1761, sin paginación, del que existe un ejemplar en la Biblioteca Nacional de México (Colección Lafragua, 1570).

12. Según José Mariano Beristáin de Souza, *Biblioteca hispano americana septentrional*, México, Fuente Cultural, 1947, p. 262, fray Felipe Montalvo fue lector jubilado de la orden de San Francisco, guardián del convento de Alfayucan, padre de la provincia de Yucatán y calificador de la Inquisición de la Nueva España.

cúbrese hacia su centro una copia bellísima de esta Santísima Imagen, y un Indio descargando sobre su cabeza el golpe de una Macana: expresa también a este indio colgado de un árbol; y al pie del lienzo se contiene una inscripción, que refiere la sublevación de los Indios, su apostasia de la Fe Católica, su invasión contra los religiosos; y añade para la más exacta noticia, e inteligencia del lienzo, lo que a letra se transcribe en el siguiente párrafo.

El Demonio, que visiblemente les ayudaba en la guerra contra Españoles, sugirió a un Indio Capitán, que entrase en la Casa donde estaba esta Santa Imagen de María Santísima, la que de temor habían ocultado los Christianos, y con desacato indecible, quitándole la Corona, y Vestido de infernal furia, le dió a la Santa Imagen un golpe en la Cabeza con una aguda Macana, instrumento de que ellos usan; pero porque no quedase sin castigo esta tan execrable maldad, el mismo Demonio fue su verdugo, ahorcándole en un árbol de aquel funesto campo; y después de conseguida la victoria por los Españoles y plantada otra vez la Fe a influjos de esta Divina autora, fue traída esta Santa Imagen por Fr. Buenaventura de los Carros, Religioso laico de esta Provincia, a este convento de Tlanepantla, donde se venera con el título de Nuestra Señora de la Macana.

Añade Montalvo que a los lados de esta inscripción se encontraban dos décimas que rezaban:

Barbara accion inhumana
De quien fee no ha recibido
Sin dispensar lo atrevido
De una violencia tan vana,
A el golpe de una Macana
Hirió tan Sagrado Vulto,
Sin reparar que fue insulto
Mayores lustres abona,
Pues de un golpe otra Corona
Diò â MARIA de mayor culto.

Pagò el Barbaro fâtal
Audacia tan desmedida,
Pues un Demonio la vida,
Quitò con furia infernal:
A el punto el Cielo, en señal,

una Palma hizo nacer,
que quiso virgen vencer
Maria, si assi se eslabona,
La Palma con la Corona,
Por seña de su poder.

Montalvo aclara que la segunda décima hace alusión a una luminosa palma que se descubría en la parte superior del lienzo, “por ser tradición, que executando el tremendo castigo en el sacrilego percursor de esta Santissima Imagen, apareció en el Cielo una Palma resplandeciente, y lucida”. Asegura asimismo que el golpe de la macana fue dado con tanta saña y furia que hubiera sido bastante para hacer pedazos la imagen y destruir la armoniosa belleza de su rostro, y que no obstante no hizo estrago alguno en su hermosura, dejándole solamente una señal como herida, aunque no profunda, en la parte superior de la frente. Indica también que pese a haberse intentado subsanar esta señal embarneciendo y llenando la cisura nunca se consiguió borrarla porque la encarnación no unía, despidiéndola la antigua, por lo que volvía a quedar patente y manifiesta la señal “para que a todas luces, y en todos sentidos sea señalada esta Santísima Imagen en las veneraciones y cultos”. Aunque esté en aparente contradicción con la invencibilidad inherente a la Virgen, esta señal, conviene destacar, forma parte de la tradición milagrosa a ambos lados del Atlántico que se proponía dar un fundamento visible a la imagen prodigiosa.

Según Montalvo, a finales del siglo xvii, quedando en Nuevo México varias copias y retratos de la Virgen de la Macana, la talla fue trasladada al convento franciscano de Tlanepantla “con el motivo piadoso [...] de que no estuviese expuesta a otros semejantes desacatos y gozase de mayores cultos”. En efecto, la Virgen de la Macana debió cobrar una importancia significativa en su nueva localidad en Tlanepantla. Aunque hay que tener muy presente que no pretendo ofrecer una visión exhaustiva del culto popular de la Macana en Tlanepantla —lo que podría rendir más frutos y proporcionar una visión más amplia del ímpetu que asumió su devoción—, cabe destacar que en 1743, durante las obras del acueducto que se realizaron para conducir el agua al santuario de la Virgen de Guadalupe al pie del cerro de Tepeyac, su culto en esa región era ya ampliamente reconocido. El 20 de junio de ese mismo año, cuando se iniciaron las obras de construcción (el agua se conduciría desde el río de Tlanepantla hasta el renombrado santuario), se celebró

una función muy solemne en la que participaron el preste, el diácono y el subdiácono de la iglesia de Tlanepantla. La Virgen de la Macana, considerada patrona del lugar, fue conducida en procesión al finalizar la misa mientras se cantaban letanías, hasta la presa del río en donde habían comenzado a construir la toma del agua.¹³ Según Montalvo, el 27 de noviembre de 1754, tras la secularización (en ese año) de la iglesia de Tlanepantla y la destitución de sus religiosos, el arzobispo José Rubio y Salinas (1749-1765), a rogativa de los franciscanos, dispuso que la talla se trasladara al convento grande de San Francisco en la ciudad de México.¹⁴ Montalvo cuenta que la imagen fue recibida con gran regocijo; se le rezó una novena y una vez finalizada, el 26 de enero de 1755, se colocó en la capilla del Noviciado del convento con una procesión de gran solemnidad. Añade el fraile que el poder milagroso de la imagen quedó ampliamente demostrado cuando, el mismo día de la procesión, se quebró y cayó una lengua de una esquila que se repicaba a vuelta y que daba al atrio en donde se hallaba la multitud, sin que nadie resultara dañado.

En el tiempo en que la efigie de la Macana había sido trasladada al convento grande de San Francisco de la ciudad de México, era ya un lugar común aseverar que la ciudad estaba protegida por sus cuatro extremos de santuarios célebres de María;¹⁵ así lo afirmaron el padre capuchino Francisco de Ajofrín, que viajó a la Nueva España en 1763,¹⁶ y más adelante Mariano Fernández de Echeverría y Veitia, quien escribió que

[...] a los cuatro principales vientos tiene México en sus extramuros cuatro imágenes milagrosas de nuestra Señora, como que mirando con particular amor á

13. Rogelio Ruiz Gomar, "El acueducto de Guadalupe", en *Estudios acerca del arte novohispano. Homenaje a Elisa Vargaslugo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Coordinación de Humanidades), 1983, pp. 132-133.

14. Tlanepantla pertenecía a Tacuba. En 1560 tenía cuatro parroquias, una dominica y tres franciscanas: Corpus Christi, Tlanepantla y San Lorenzo Tultitlan. Las últimas dos fueron secularizadas en 1754 y pasaron a la arquidiócesis de México. Véase Peter Gerhard, *A Guide to the Historical Geography of New Spain*, Cambridge (Massachusetts), Cambridge University, 1972, p. 248.

15. De hecho, esta tradición había sido confirmada desde el siglo xvii por autores como Miguel Sánchez y el jesuita Francisco de Florencia. Véase, por ejemplo, Francisco de Florencia, *Zodiaco mariano*, México, Imprenta Nueva del Real, 1755, p. 31.

16. Francisco de Ajofrín, *Diario del viaje que por orden de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide hizo a la América septentrional en el siglo xviii*, edición y prólogo de Vicente Castañeda y Alcover, Madrid, Archivo Documental Español, 1958, vol. 1, pp. 111-113.

esta felicísima ciudad, quiso ser su muro y defensa, colocando en sus cuatro ángulos, cuatro torres y castillos fortísimos que la defiendan. Al Norte la de Guadalupe: al Sur la de la Piedad: al Oriente la de la Bala; y al Poniente la de los Remedios.¹⁷

La Macana, desde luego, no forma parte de este panteón mariano selecto que custodiaba la ciudad, pero resulta interesante que Joaquín Antonio de Basarás, en su relación de 1763 de las costumbres y estado presente de los mexicanos, tras destacar las imágenes más célebres de la ciudad de México —motivo “por lo que puede preciarse esta gran ciudad, de que por Norte [Guadalupe], Sur [la Piedad], Oriente [Candelaria] y Poniente [Remedios], se ve patrocinada de Maria Santísima, capitaneada de su milagrosísima imagen de Guadalupe” — mencione a la Virgen de la Macana. En la sucinta descripción que provee de su historia, Basarás refiere los puntos álgidos de su historia: primero, el momento de la sublevación de Nuevo México en que el indio hendió la talla de la Virgen del Sagrario en la frente con una macana, indicando que en el presente podía detectarse la herida de donde sangró; segundo, que el indio que había cometido semejante sacrilegio fue ahorcado de un árbol por el Demonio. Curiosamente, Basarás señala que la rebelión fue causada “por la tiranía de los gobernadores”, repitiendo de este modo la explicación difundida por los franciscanos, que probablemente escuchó en la iglesia del convento grande o que conocía de oídas.¹⁸

17. Mariano Fernández de Echeverría y Veitia, *Baluartes de México. Descripción histórica de las cuatro milagrosas imágenes de Nuestra Señora que se veneran en la muy noble, leal, e imperial ciudad de México, capital de la Nueva España*, México, Imprenta de Alejandro Valdés, 1820, p. 1. Si bien este impreso permaneció inédito hasta la segunda década del siglo XIX, se sabe que quedó listo para darlo a la imprenta en 1779, según cuenta el hijo de Fernández de Echeverría en la advertencia previa a los lectores.

18. Joaquín Antonio de Basarás, *Origen, costumbres y estado presente de mexicanos y philipinos* 1763, vol. 1, f. 198, en la Hispanic Society of America (Nueva York), ms. hc.: 369-940-1, 2. Hay que destacar que en la descripción de la historia de la Macana los datos que proporciona Basarás no son del todo fidedignos; afirma, por ejemplo, que la sublevación de Nuevo México tuvo lugar en 1685 y que se martirizaron 35 religiosos en vez de 21. Como dato curioso, el autor también menciona que la soga y árbol del que supuestamente fue colgado el indio se conservaban “para perpetua memoria” del suceso. Este autor, de origen vasco, se desempeñó como mercader en la ciudad de Guanajuato. En la actualidad preparo una edición facsimilar de este manuscrito que irá acompañado de un estudio introductorio con datos biográficos de Basarás.



Figura 1. Francisco Sylverio, *Verdadero retrato de Nuestra Señora de la Macana*, 1761, grabado.

Que Basarás diera cuenta de la leyenda de la Macana inmediatamente después de referirse a las cuatro imágenes de María que custodiaban la ciudad es revelador en sí mismo. Todo parece indicar que a partir de 1754, año en que la talla fue trasladada al convento grande y tras la impresión del novenario de Montalvo en 1755, la devoción a la Macana cobró más ímpetu. De hecho, la dramática tradición milagrosa con la que pretendía justificarse esta devoción local no podía menos que acaparar la atención de los devotos. De 1761 data un grabado firmado por Francisco Sylverio (1721-1761),¹⁹ después de que la talla de la Macana fue trasladada a la capilla del Noviciado del convento grande de San Francisco (figura 1); en él, la Virgen aparece de acuerdo con la forma tradicional de representar imágenes devocionales marianas, co-

19. Tradicionalmente éstas son las fechas que se han tenido para Sylverio. Para una revisión de su trayectoria artística basada en nueva documentación, véase María de los Ángeles Sobrino Figueroa, "Grabados y grabadores novohispanos en la colección del Museo Soumaya", en *Memoria* (México), núm. 7, 1998, pp. 109-116.



Figura 2. Autor desconocido, *Nuestra Señora del Sagrario de Toledo*, 1688, grabado. Biblioteca Nacional, Madrid.

mo puede apreciarse al compararla, por ejemplo, con una estampa de la Virgen del Sagrario de Toledo, de 1688 (figura 2). El atributo que distingue a la Virgen novohispana es el instrumento indígena de la macana o *maquahuitl* que sostiene en las manos.²⁰ Hay que destacar que el medio de la estampa permitía que los fieles pudieran adquirir a bajo costo una imagen del santo de su devoción y colocarla en el oratorio de sus casas. Ya el padre Ajofrín, al describir las costumbres de los indios, enfatiza la gran piedad y devoción de los indígenas, aunque lo hace desde su postura de español y viajero: “en muchas provincias es costumbre tenga cada indio una piececita en su casa, destinada para oratorio, que llaman *santocale*, y los hay muy pulidos y ador-

20. La talla original sostenía una pequeña macana de plata, según consta en la “Memoria de las Alajas pertenecientes al adorno y culto de Ntra. S.a de la Macana, q.e con titulo de Peregrina, queda en la capilla de este S.to Nov. do en ocaion de q.e por disposicion de Ntro. M. R. P. Mintro. Proval. Fr. Joaquin Ylzarbe se traslado la ymagen original a la Yglesia”, 4 de junio de 1787, en el Archivo Histórico del Museo Nacional de Antropología e Historia, Fondo Franciscano, vol. 59, ff. 14-15, y de acuerdo con Antonio García Cubas, *El libro de mis*

nados".²¹ No pretendo decir que la estampa fuera medio exclusivo de un grupo étnico-social específico, pero sí que la existencia de un grabado de la imagen de la Macana apunta, de cierto modo, a la popularidad de que gozaba su culto en la segunda mitad del siglo XVIII.²²

Ahora bien, aunque el grabado por su producción a un costo relativamente bajo permitía la difusión de la imagen a un nivel más popular, la devoción a la Macana también se difundió en lienzos, probablemente a imitación del gran cuadro que antiguamente adornaba la iglesia de Tlane-pantla, y que Montalvo describió tras haber sido trasladado al convento grande en 1754.²³ Hasta el presente han podido localizarse tres lienzos de la advocación de la Virgen de la Macana que pueden fecharse en la segunda mitad del siglo XVIII, todos de autores desconocidos y que siguen un esque-

recuerdos. Narraciones históricas, anecdóticas y de costumbres mexicanas anteriores al actual estado social, ilustrada con más de trescientas fotografías, México, Imprenta de Arturo García Cubas, 1904, p. 64. Este último incluye una fotografía de la talla e indica que tras la exclaustación se veneraba en la iglesia de Corpus Christi en la ciudad de México. Por su parte, Chávez, *op. cit.*, p. 96, nota 24, ofrece una detallada descripción del aspecto físico de la talla e incluye en su breve artículo una fotografía en blanco y negro tomada en 1957 por el padre provincial Fidel Cahuvet. Con base en unas observaciones verbales de Gonzalo Obregón, Chávez señala que la talla medía 65 cm de alto. Indica también que Obregón llegó a la conclusión de que la talla databa de la segunda mitad del siglo XVII y que por tanto era imposible que se tratara de la original llevada a Nuevo México por los exploradores españoles. Es decir, que la talla original debió quedar tan destrozada tras la sublevación que hubo necesidad de hacer otra hacia 1684 en los talleres de la ciudad de México, y que sólo la cabeza y las manos eran originales. De acuerdo con Obregón, posiblemente ése fue el momento en que se le añadió la macana de plata y se le cambió el nombre. En su artículo, Chávez también rastrea los sucesivos desplazamientos de la efigie. Tras la exclaustación en 1856-1861 pasó a la iglesia de San Francisco, en el convento grande, y más adelante a la iglesia de Corpus Christi, donde García Cubas la vio en 1904. De allí se trasladó a la iglesia de San Diego en fecha desconocida, luego pasó a una casa clandestina de hermanas franciscanas. La última noticia que tiene es de su traslado, de regreso, a la iglesia de San Francisco, en el convento grande franciscano, tras la petición del padre provincial Fidel Cahuvet, en donde se colocó temporalmente en la capilla de Valvanera. Se desconoce su paradero actual.

21. Ajofrín, *op. cit.*, p. 175.

22. De hecho, como señala Chávez, *op. cit.*, p. 89, la reimpresión de la novena de la Macana hasta una fecha tan tardía como 1788 es un indicio de la popularidad de la que gozaba su culto.

23. Se desconoce el paradero actual de esta obra. Según Vicente de Paula Andrade, *Compilación de datos históricos sobre algunas advocaciones con que es venerada la Sma. Virgen María en la iglesia mexicana*, México, Talleres Tipográficos de El Tiempo, 1904, pp. 105-196, el lienzo



Figura 3. Autor desconocido, *Virgen de la Macana*, segunda mitad del siglo XVIII, óleo sobre tela (190 × 164 cm). Colección particular. Foto: Jesús Sánchez Uribe.

ma formal e iconográfico semejante.²⁴ En el primer ejemplo que analizamos (figuras 3-5), la obra de mayor monumentalidad tanto por sus dimensiones como por el minucioso despliegue de la escena, la talla de la Virgen aparece en un primer plano sobre una peana con una leyenda que señala que era venerada en el convento grande de San Francisco; a su derecha se ve un grupo

fue trasladado a Oaxaca y se le tomaron fotografías que su entonces coleccionista obsequió a Porfirio Díaz.

24. Quiero agradecer a Felipe Siegel su generosa asistencia en localizar algunos de estos cuadros.



Figura 4. Autor desconocido, *Virgen de la Macana* (detalle), segunda mitad del siglo XVIII, óleo sobre tela (190 × 164 cm). Colección particular. Foto: J. S. U.

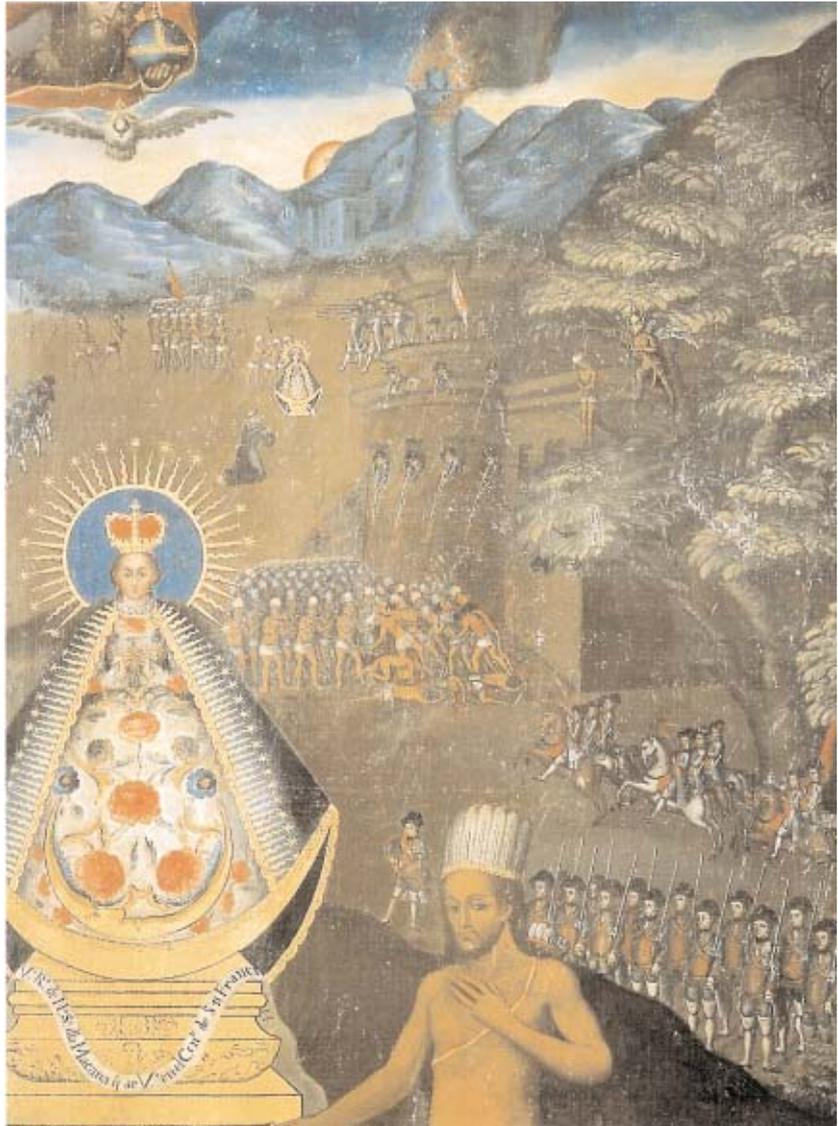


Figura 5. Autor desconocido, *Virgen de la Macana* (detalle), segunda mitad del siglo XVIII, óleo sobre tela (190 × 164 cm). Colección particular. Foto: J. S. U.

de ocho franciscanos y a la izquierda un indio gentil pacificado que empuña una macana en su mano derecha. La escena que se desarrolla en el fondo puede comenzar a leerse del lado izquierdo, en donde indios y españoles entablan una encarnizada lucha; los indios arrojan con furor piedras desde un par de torres, en tanto que los soldados españoles se baten con cañones, disparando sus arcabuces. Prosigue la escena en el centro, cerca de un torreón en llamas, donde un grupo de indios gentiles sostiene una bandera encarnada en son de guerra e, inmediatamente debajo de éstos, otros tres indios, uno con una macana a punto de asestar el golpe a la imagen de la Virgen, ante la cual se arrodilla un franciscano. La lucha continúa en el lado derecho, en donde los españoles disparan desde una torre contra una multitud de indios que se desploman contra el suelo. El desenlace de la escena es la representación del indio gentil colgado del árbol por el Diablo. Presiden la escena, en el cielo, las figuras de Dios Padre y el Espíritu Santo y un sol que se asoma tras las montañas y que podría interpretarse como presagio de la victoria o luz de la fe.²⁵

El segundo cuadro (figuras 6-8) ostenta la talla de la Virgen en el primer plano, sosteniendo su atributo —la macana—, con la conspicua herida en su frente en alusión al momento en que el indio capitán le asestó el golpe durante la sublevación, y que simboliza su invencibilidad y carácter milagroso; está flanqueada a su derecha por dos frailes franciscanos, uno de los cuales sostiene en sus manos una piedra y una flecha —atributos de su martirio—, y a la izquierda por dos indios gentiles, uno empuñando sus armas características de guerra: macana y flecha. En el segundo plano se plasma la escena narrativa que puede comenzar a leerse en el lado izquierdo, donde se ven cinco franciscanos muertos a flechazos y pedradas postrados en el suelo, mientras indios y soldados españoles libran la batalla frente a dos torreones de los que, al impacto de las balas de cañón, caen al suelo algunos indios junto a los cadáveres de soldados españoles. La escena prosigue en el lado derecho, en donde la Virgen de la Macana presencia el martirio de uno de los frailes franciscanos por la figura del mismo Diablo, frente a varios indios gentiles vestidos con faldellines y tocados de plumas, portando arcos, flechas

25. Es interesante que en algunas obras teatrales franciscanas del siglo XVI los líderes indios reconocieran a los españoles como “hijos del sol” y admitieran que habían permanecido bajo el yugo del Demonio; citado en Francisco Cervantes, *The Devil in the New World: The Impact of Diabolism in New Spain*, New Haven, Yale University, 1994, p. 13.



Figura 6. Autor desconocido, *Virgen de la Macana*, segunda mitad del siglo XVIII, óleo sobre tela (160 × 103,5 cm). Colección particular. Foto: J. S. U.

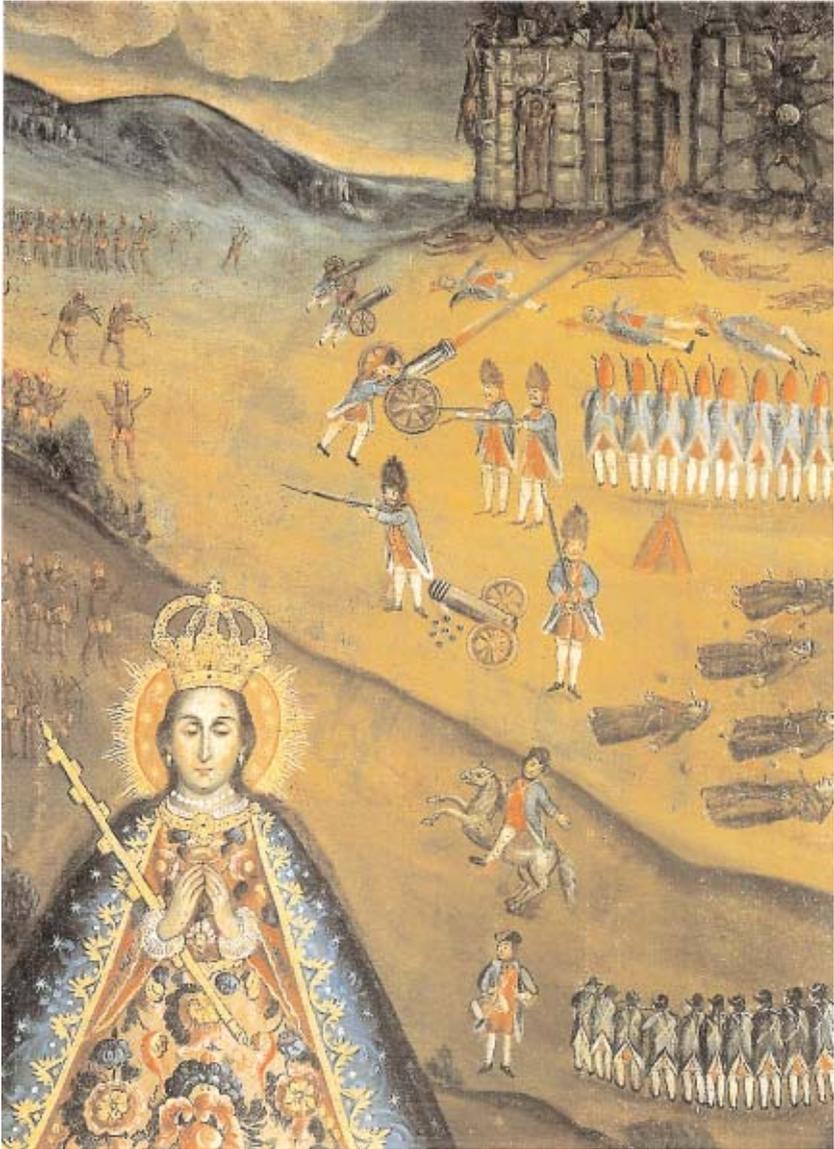


Figura 7. Autor desconocido, *Virgen de la Macana* (detalle), segunda mitad del siglo XVIII, óleo sobre tela (160 × 103,5 cm). Colección particular. Foto: J. S. U.



Figura 8. Autor desconocido, *Virgen de la Macana* (detalle), segunda mitad del siglo XVIII, óleo sobre tela (160 × 103,5 cm). Colección particular. Foto: J. S. U.



Figura 9. Artista desconocido, *Virgen de la Macana*, segunda mitad del siglo XVIII, óleo sobre tela (49.5 × 37.5 cm). Colección Felipe, Anna y Andrés Siegel. Foto: J. S. U.

y macanas. El desenlace de la escena se narra en el lado derecho, en el lugar donde el indio capitán aparece colgado de un árbol por tres criaturas demoniacas. Presidiendo la escena en el cielo, al igual que en el ejemplo anterior, se representan las figuras de Dios Padre y el Espíritu Santo, y un sol que asoma detrás de las montañas en diagonal a la efigie de la Virgen, estableciendo una conexión formal y simbólica entre ambos motivos.

En el tercer lienzo, en una apretada composición, la escultura de la Virgen aparece en el primer plano sosteniendo una macana entre sus manos y con la herida claramente visible en su frente; unos angelitos colocan sobre su cabeza una corona (figura 9). A su derecha se ve un grupo de franciscanos que están siendo asesinados por un indio a macanazos, y a su izquierda un indio reducido que lleva una aljaba con flechas a sus espaldas y que empuña una macana junto a unos oficiales españoles. Al fondo a la izquierda se muestra a un grupo de indios arrojando piedras a los españoles desde dos torreones; la inscripción dice: "Aquí los soldados los apedriaron los mecos." Inmediatamente debajo de esta escena, aparece una banda de españoles disparando contra los indios, que a su vez lanzan flechas. Al fondo, a la derecha, el indio capitán se ve colgado de un árbol por el Demonio como señala la inscripción, que dice: "aquí orcó el diablo á un meco", en tanto que la Virgen aparece entre ambos grupos de contendientes en el lugar en que, de

acuerdo con la inscripción, hirieron a la Virgen. Al igual que en los dos casos precedentes, figuran en el cielo las imágenes de Dios Padre y el Espíritu Santo, aunque en éste no se represente al sol.

Estos tres lienzos siguen una fórmula iconográfica casi idéntica, salvo por algunos detalles que quedan a la inventiva de cada artista. Se trata, pues, de composiciones que combinan tres modalidades iconográficas diferenciadas. En primer lugar, está la representación de la imagen mariana propiamente dicha, objeto del culto devocional, que —como se aprecia en el grabado mismo de la Virgen de la Macana— puede existir artísticamente de forma independiente. En segundo lugar, el fondo de estos lienzos se caracteriza por el despliegue de la escena narrativa en el que hay al menos tres momentos decisivos o nudos visuales: el martirio de los religiosos, la batalla entre españoles e indígenas —estos últimos representados por la figura del indio bárbaro o meco— y el desenlace final o momento en que el indio responsable de profanar la imagen sagrada es castigado por el mismo instigador de dicho abuso, el Diablo, que lo ahorca de un árbol.

El tema del martirio, por su parte, es un aspecto esencial de estas composiciones, que constaba de una importante tradición en la pintura novohispana de los siglos xvii y xviii. La conversión de los indios gentiles fue preocupación ingente no sólo de la corona española —por motivos de obvia logística política que se reducía a frenar la amenaza de la intrusión extranjera— sino también de los misioneros, sobre todo de las órdenes jesuita y franciscana, que a lo largo de todo el periodo colonial mantuvieron importantes enclaves misionales en la frontera septentrional de la Nueva España. Los reiterados actos de apostasía por parte de algunos de estos indios y el deseo de crear un registro visual de la fe de los religiosos martirizados dieron pie a la creación de toda una galería de cuadros del género de retrato que describen el martirio de los religiosos. En el *Retrato y martirio de fray Francisco de Jesús María* (figura 10), de Diego Sanabria, por ejemplo, el fraile se representa de forma emblemática sosteniendo una cruz en el momento preciso en que un indio gentil se dispone a matarlo con una macana; en el fondo, a la derecha, se narra el momento del martirio al mostrar al fraile arrodillado ante una cruz mientras dos indios lo matan a pedradas y macanazos.²⁶

26. Véase el interesante artículo de Pedro Ángeles Jiménez, “La destrucción de la misión de San Sabá y martirio de los padres fray Alonso Giraldo de Terreros y fray José de Santiesteban: una historia, una pintura”, en *Memoria* (México), núm. 5, 1994, pp. 4-28.



Figura 10. Diego Sanabria (activo a fines del siglo xvii y principios del xviii), *Retrato y martirio de fray Francisco de Jesús María*, óleo sobre tela. Museo Regional de Guadalupe, Zacatecas, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

El tercer elemento que hay que destacar es la imagen piadosa en sí, es decir el momento de la pacificación que, propiamente hablando, comprendería el desenlace de la narración visual. En efecto, en todos los lienzos se hace patente el aspecto milagroso e invencible de la Virgen al representar a frailes y soldados españoles a sus pies, pero sobre todo a los indios piadosos nuevamente reducidos a la fe. La imagen piadosa constituye un género artístico que se abordó en la Nueva España —contando con sus orígenes en el arte europeo—, donde el poder de la efigie mariana se pone de manifiesto al representarla muchas veces con diferentes grupos étnicos y sociales como elemento unificador. Es el caso, por ejemplo, de un interesante lienzo firmado por José de Ribera I Argomanis (figura 11), que muestra a la Virgen de Guadalupe rodeada a su derecha por un indio ladino, vestido a la usanza y con el corte de pelo característico de los indios cristianizados, y a la izquierda por un indio gentil que lleva tocado y faldellín de plumas, atributos indisputables de los indios “salvajes”.²⁷ Resulta curioso que este último aparezca sobre un águila posada en un nopal, símbolo de la fundación de Tenochtitlan y de la nobleza de los antiguos mexicanos. En resumen, el indio en esta obra significa a la vez el salvaje al que la Virgen de Guadalupe logra pacificar, pero también el pasado glorioso del sitio sobre el cual la Virgen elige extender su manto protector. Aunque desprovista de la complejidad del ejemplo anterior, ésta es también la fórmula que se sigue en numerosas obras, como en un grabado de Antonio Margil de Jesús (1657-1726) [figura 12].²⁸ Aquí, en lugar

27. Esta forma de representar a los indios bárbaros, que proviene de las primeras imágenes creadas en Europa sobre América, tenía poco que ver con su aspecto real; el taparrabos, el penacho de plumas y el arco y la flecha eran ya, en el siglo xviii, una forma común para representar a los “salvajes” o “mecos” de la Nueva España; véanse por ejemplo Hugh Honour, *The European Vision of America*, catálogo de exposición, Cleveland, Cleveland Museum of Art, 1975, y William C. Sturtevant, “First Visual Images of Native America,” en *The Impact of the New World on the Old*, compilación de Fredi Chiappelli, Berkeley, University of California, 1976, vol. III, pp. 417-454.

28. Nacido en Valencia, España, fray Antonio Margil de Jesús se dedicó a lo largo de cuatro décadas a la conversión de infieles desde Nicaragua hasta Texas; fue fundador del colegio de la Santísima Cruz de Querétaro en 1683 y del Apostólico Colegio de Nuestra Señora de Guadalupe de Zacatecas en 1706. Para la vida de Margil de Jesús, véanse Isidro Félix de Espinosa, *El peregrino septentrional atlante, delineado en la ejemplarísima vida del Venerable P. Fr. Antonio Margil de Jesús*, México, José Bernardo de Hogal, 1737, y Eduardo Enrique Ríos, *Fr. Margil de Jesús, apóstol de América*, México, José Porrúa e Hijos, 1941. El cuerpo de Margil, que estaba enterrado en el convento grande de San Francisco, fue exhumado en 1788 como parte del



Figura 11. José de Ribera I Argomanis (activo en la segunda mitad del siglo XVIII), *Verdadero retrato de Santa María Virgen de Guadalupe patrona principal de Nueva España, jurada en México*, 1778, óleo sobre tela (167 × 102 cm). Museo de la Basílica de Guadalupe, México. Foto: Archivo Fotográfico IIE-UNAM.

de la Virgen, se muestra al afamado padre franciscano sosteniendo su única arma del Cristo crucificado, rodeado de un grupo de indios gentiles vestidos con faldellines y tocados de plumas, provistos de arcos y flechas, en actitud piadosa, lo que corroboran las leyendas parlantes que dicen “sí creo”.²⁹ En realidad este tipo de alegoría religiosa se remonta al inicio mismo de la empresa evangelizadora, según puede verificarse en algunos grabados de la *Retórica cristiana* (1579), del padre franciscano Diego Valadés.³⁰ En resumen, la convergencia de distintas modalidades iconográficas en estos lienzos de

proceso dirigido a su canonización y vuelto a enterrar en la capilla de la Virgen de la Macana que entonces se inauguró en la escalera principal del convento; véase Chávez, *op. cit.*, p. 90.

29. Este grabado es uno de varios de temática religiosa que recogió Ajofrín, *Diario del viaje...*, en la Real Academia de la Historia, Madrid, ms. 9-3419, f. 211. El grabado no está firmado pero es muy probable que sea de Francisco Sylverio, quien ejecutó gran parte de los grabados ahí recopilados.

30. Véase Esteban J. Palomera, *Fray Diego Valadés, O. F. M. evangelizador humanista de la Nueva España. El hombre y su época*, México, Jus, 1963, pp. 116 y 230.



Figura 12. Atribuido a Francisco Sylverio, *Verdadero retrato del V.P.F. Antonio Margil de Jesús*, circa 1760, grabado. Real Academia de la Historia, Madrid.

la Virgen de la Macana contaba con una tradición firmemente establecida en el repertorio artístico franciscano (y novohispano, en general) para puntualizar su labor proselitista.

Un aspecto esencial que se destaca tanto en la historia como en las representaciones visuales de la Macana es la figura del Demonio, a quien, como vimos arriba, Vetancurt acusa de instigar los males que asolaban a Nuevo México, aduciendo que: “pudo ser que el enemigo se valiese de estas astucias porque tanto culto a Dios le causaría tormentos”.³¹ Como bien ha señalado Fernando Cervantes, el objetivo de los franciscanos desde el inicio de la conquista espiritual fue extirpar la idolatría y lograr que los indios asociaran la figura del Demonio con el mal, es decir, con el enemigo de Dios a quien debía temerse.³² A su vez, el supuesto sometimiento de los indios al Diabolo vol-

31. Vetancurt, *op. cit.*, p. 103.

32. Cervantes, *op. cit.*, pp. 41 y 47. Las deidades mesoamericanas representaban tanto a las fuerzas del bien como a las del mal, por lo que —en sus primeros empeños evangelizadores—

vía más imperativa a los ojos de los frailes su labor evangelizadora.³³ De acuerdo con Cervantes, el mayor interés concedido a lo diabólico a finales del siglo xvii —un interés, hay que destacar, que existía desde los inicios de la conquista—³⁴ está intrínsecamente ligado al aumento de la labor misionera de los franciscanos y a la erección en 1683 del primer colegio de *Propaganda fide* en Querétaro.³⁵ Para entonces la demonología se había convertido en un tema ortodoxo que podía ser abiertamente propagado y que daba mayor fundamento a la empresa proselitista de la orden franciscana; ésta aspiraba a recobrar el lugar que había ocupado desde su llegada en 1531, ante la cada vez mayor importancia que cobraban los órdenes jesuita, dominica y agustina.³⁶ No es casual que la advocación de la Macana, alentada en el siglo xviii, pusiera de relieve este aspecto, y puede interpretarse dentro del contexto del deseo de la orden de remitirse a un pasado glorioso y hacer más notoria la importancia de su labor.

Lo que ahora cabe preguntarse es por qué la historia de la Virgen de la Macana se difundió con especial ahínco en la segunda mitad del siglo xviii. En un primer nivel, sin duda, su difusión permanece ligada al solemne traslado de la talla de la Virgen al convento grande de San Francisco en 1754 y al novenario que el padre Montalvo registrara en su impreso de 1755; sin embargo, las razones pueden tener raíces más hondas. Durante la segunda mitad del siglo xviii, las órdenes mendicantes dejaron de gozar del esplendor de los dos siglos anteriores, convirtiéndose en el blanco de un sinfín de críti-

a los franciscanos no les fue nada fácil transmitir a los indios el concepto unilateral del demonio como algo malévolo que había que expurgar.

33. *Ibidem*, p. 9.

34. Son muchos los autores españoles que se valen de la figura del Demonio para hacer referencia a la idolatría de los mexicanos y a la necesidad imperante de implantar la fe en sus nuevos dominios, entre ellos Joseph de Acosta, *Historia natural y moral de las indias* (1591) y Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España* (1575-1580). En la leyenda de la Macana, Chávez, *op. cit.*, pp. 94 y 95, nota 16, intenta vincular —sin ningún fundamento— a la figura del Diablo con un personaje real. Según este autor, en los autos de Otermín los indios continuamente se refieren al instigador de la rebelión como “el teninete” o ejecutor del gran “espíritu Po-he-yemu”, un gigante negro con ojos amarillos, lo que le lleva a concluir que seguramente debió ser el mulato Diego de Santiago o Diego Naranjo.

35. Para la historia de los colegios de *propaganda fide*, consúltese Félix Isidro de Espinosa, *Crónica de los colegios de propaganda fide de la Nueva España*, Washington, D. C., Academy of American Franciscan History, 1964 [primera edición, 1746].

36. Cervantes, *op. cit.*, p. 133.

cas por parte de la corona y sus representantes, en parte motivadas por la reversión a la gentilidad de un número considerable de indios y el deseo de la corona de consolidar su poder en el vulnerable septentrión mexicano, pero principalmente por el interés de la corona por reducir el poder de los regulares. En efecto, durante el siglo XVIII la corona borbónica dio inicio a una serie de reformas dirigidas a centralizar el poder político, lo que llevó a la secularización de las parroquias de los regulares y eventualmente a la dramática expulsión de los jesuitas en 1767. Aunque los franciscanos no corrieron con la misma suerte que los jesuitas, y su destitución fue un proceso más bien gradual, la tensión se dejaba sentir en el ambiente. En una cédula real del 4 de octubre de 1749, por ejemplo, se decía que por fin había llegado el momento de llevar a cabo la secularización.³⁷ Durante más de veinte años tras la publicación de esa cédula real, los franciscanos resistieron mediante campañas y todo tipo de acciones legales. Sus tácticas se centraban en afirmar que eran mejores y más bondadosos pastores que sus colegas seculares y que éstos en realidad desconocían las lenguas nativas de sus respectivas parroquias.³⁸ Como ha señalado William Taylor, “En esta polémica estaban promoviendo la imagen de una utopía perdida ejemplar de cuidado espiritual y de pueblos de indios pacíficos, piadosos y trabajadores bajo el escudo franciscano”.³⁹

De hecho, es éste el tipo de visión que fray Pedro Serrano, padre provincial de la orden de San Francisco, intentaba dar al virrey Joaquín de Montserrat, marqués de Cruillas (1760-1766), en una relación sobre la situación de la custodia de Nuevo México.⁴⁰ En el informe de 1761, el padre Serrano describe cómo la orden había sido perseguida de tiempo atrás. Para ello echa mano de unos documentos de 1751, escritos por el español fray Andrés Varo (que llegó a la Nueva España en 1718 para desempeñarse como misionero de dicha custodia), y que no se habían dado a conocer. En ellos, el padre Varo se quejaba acerbamente de la tiranía de los gobernadores de Nuevo México que habían llegado allí con el expreso afán de amasar riqueza a costa de la

37. Taylor, *op. cit.*, p. 84.

38. *Ibidem*, p. 85.

39. *Ibidem*. “In this polemic they were promoting the image of a lost utopia of exemplary spiritual care and of peaceful, pious, hard-working Indian pueblos under Franciscan aegis.” (La traducción es mía: I. K.)

40. La relación está publicada en *Documents Relating to New Mexico...*, pp. 479-501.

explotación de los indios reducidos; describe además cómo éstos obstaculizaban la labor de los misioneros y violaban a las mujeres de sus misiones, aduciendo que esos abusos constituían el verdadero motivo por el que los indios reducidos se aliaban a los bárbaros en contra de los españoles. Apunta, en fin, que de no ser por la labor de los misioneros la rebelión de 1680 no habría sido un caso aislado, enfatizando la enorme arrogancia de los gobernadores, alcaldes y tenientes hacia los religiosos cuando éstos intentaban defender a los indios de los malos tratos que les infligían. El padre Serrano, seguramente con base en lo escrito por Vetancurt, prosigue su relación detallando que los abusos en contra de los ministros franciscanos habían llegado a tal extremo, que en 1674, pese a que fueron alertados por medio del milagro de la Virgen en su imagen de la Macana, lo que propició que el gobernador y tribunales de justicia del reino quemaran en un acto público todas las causas y pleitos contra los ministros religiosos, al poco revirtieron a su antiguo comportamiento y fueron castigados con la sublevación de 1680. Serrano concluye su relación señalando que los franciscanos de la custodia de Nuevo México continuaban padeciendo las mismas injusticias que antaño y, en suma, que el miserable estado de las misiones del norte se debía a la tiranía y crueldad de los gobernadores hacia los indios y al poco respeto que tenían a los religiosos.

Volviendo a la advocación de la Virgen de la Macana, un factor que hay que tener muy en cuenta es que los cuadros localizados hasta ahora fueron realizados, con toda probabilidad, en la ciudad de México, es decir que aunque el novenario y los lienzos describieran un episodio ocurrido en Nuevo México, el escenario desde el cual este hecho y sus implicaciones se promovieron fue la ciudad de México. De hecho, el convento grande de San Francisco, uno de los centros religiosos y políticos más poderosos de la capital novohispana que contaba con numerosas cofradías, era la plataforma ideal desde la cual los franciscanos podían hacerse oír por el virrey. Es importante, de este modo, destacar que el público de esta devoción fue primordialmente capitalino en la segunda mitad del siglo xviii. En resumen, la difusión de la advocación de la Macana en este preciso momento histórico puede concatenarse en parte con el deseo de los franciscanos de reivindicar su lugar de preeminencia en la misión evangelizadora de la Nueva España; era a su vez una forma de crear un paralelismo entre la persecución de la orden por las autoridades civiles y el de la religión cristiana por la idolatría y las fuerzas del mal. En este sentido, llama la atención que en el novenario de la Macana se esta-

blezca una relación directa entre los avatares de los franciscanos en el Nuevo México y los del alma.⁴¹ En su efigie de la Macana, la Virgen María asume un carácter localista, mas no del mismo modo que Guadalupe o Remedios, que se convertirían en banderas de criollismo y de un sentido de identidad propia;⁴² la Macana se vincula con un hito que pertenece directamente a la historia de los franciscanos y, como tal, fue promovida por dicha orden. Eso explica que la Macana nunca alcanzase la popularidad de las dos vírgenes anteriores y que, por tanto, su difusión artística fuese mucho más limitada. La imagen de la Macana y la dramática historia consignada en su novenario y en los contados lienzos que han podido localizarse hasta el presente, engloban de manera poderosa mensajes morales, teológicos y místicos, pero —como se ha visto— también mensajes políticos; éstos permanecen ligados al afán de la orden por mantener aquello que desde los albores del “descubrimiento” diera plena justificación a su intervención en la sociedad novohispana: su misión evangelizadora y su cargo de proteger a los indios, un poder que en la segunda mitad del siglo XVIII no cesaba de tambalearse.✽

41. Montalvo, *op. cit.*

42. Lafaye, *op. cit.*, pp. 384-416.

Fuentes

Archivo General de Indias, Sevilla.

Archivo Histórico del Museo Nacional de Antropología e Historia, México.

Biblioteca Nacional de México, México.

Hispanic Society of America, Nueva York.

Real Academia de la Historia, Madrid.

Ajofrín, Francisco de, *Diario del viaje que por orden de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide hizo a la América septentrional en el siglo xviii*. Edición y prólogo de Vicente Castañeda y Alcover, Madrid, Archivo Documental Español, 1958, 2 vols.

Alcalá, Luisa Elena, “¿Pues para qué son los papeles...? Imágenes y devociones en los siglos xvii y xviii”, en *Tiempos de América* (Castelló [España]), núm. 1, 1997, pp. 43-56.

Andrade, Vicente de Paula, *Compilación de datos históricos sobre algunas advocaciones con que es venerada la Sma. Virgen María en la iglesia mexicana*. México, Talleres Tipográficos de El Tiempo, 1904.

Ángeles Jiménez, Pedro, “La destrucción de la misión de San Sabá y martirio de los padres fray Alonso Giraldo de Terreros y fray José de Santiesteban: una historia, una pintura”, en *Memoria* (México), núm. 5, 1994, pp. 4-28.

Beristáin de Souza, José Mariano, *Biblioteca hispano americana septentrional*. México, Fuente Cultural, 1947.

Carrión, Agustín de, “Sermon predicado entre los dos coros de la santa iglesia de la custodia imperial de Toledo, en acción de gracias à N. Señora del Sagrario, por el buen suceso de agua, en ocasión que por la falta della, la traxeron de su capilla a la mayor”, en *Varios sermones de Festividades de Nuestra Señora, y Santos*. Madrid, Melchor Sánchez, 1659.

Cervantes, Francisco, *The Devil in the New World: The Impact of Diabolism in New Spain*. New Haven, Yale University, 1994.

Chávez, Angélico, “Nuestra Señora de la Macana”, en *New Mexico Historical Review* (Albuquerque), vol. xxxiv, núm. 2, abril de 1959, pp. 81-97.

Christian, Jr., William A., *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*. Princeton (New Jersey), Princeton University, 1981.

—, *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Madrid, Nerea, 1991.

Espinosa, Félix Isidro de, *Crónica de los colegios de propaganda fide de la Nueva España*. Washington, D. C., Academy of American Franciscan History, 1964 [primera edición, 1746].

—, *El peregrino septentrional atlante, delineado en la ejemplarísima vida del Venerable P. Fr. Antonio Margil de Jesús*. México, José Bernardo de Hogal, 1737.

Fernández de Echeverría y Veitia, Mariano, *Baluartes de México. Descripción histórica de las cuatro milagrosas imágenes de Nuestra Señora que se veneran en la muy noble, leal, e imperial ciudad de México, capital de la Nueva España*. México, Imprenta de Alejandro Valdés, 1820.

Florencia, Francisco de, *Zodiaco mariano*. México, Imprenta Nueva del Real, 1755.

García Cubas, Antonio, *El libro de mis recuerdos. Narraciones históricas, anecdóticas y de cos-*

- tumbres mexicanas anteriores al actual estado social, ilustrada con más de trescientas fotografías.* México, Imprenta de Arturo García Cubas, 1904.
- Gerhard, Peter, *A Guide to the Historical Geography of New Spain.* Cambridge (Massachusetts), Cambridge University, 1972.
- Gutiérrez, Ramón, *When Jesus Came, the Corn Mothers Went Away: Marriage, Sexuality, and Power in New Mexico, 1500-1846.* Stanford, Stanford University, 1991.
- Hackett, Charles W., *Revolt of the Pueblo Indians and Otermin's Attempted Reconquest, 1680-1682.* Traducción de Charmion Clair Shelby, Albuquerque, University of New Mexico, 1942.
- Historical Documents Relating to New Mexico, Nueva Vizcaya, and Approaches Therto, to 1773.* Compilación de Charles Wilson Hackett, traducción (al inglés) de Adolph F. A. Bandelier y Fanny R. Bandelier, Washington, D. C., Carnegie Institution, 1937, 3 vols.
- Honour, Hugh, *The European Vision of America.* Catálogo de exposición, Cleveland, Cleveland Museum of Art, 1975.
- Lafaye, Jacques, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México.* México, Fondo de Cultura Económica, 1977.
- Medina, José Toribio, *La imprenta en México (1539-1821).* Santiago de Chile, Impresa en Casa del Autor, 1909, 8 vols.
- Montalvo, Felipe, *Novena de la purissima madre de Dios, y Virgen immaculada Maria en su santissima imagen, con título de Ntra. Señora de la Macana, que se venera en el convento de N. S. P. San Francisco de Mexico: con una breve relacion de la misma sacratissima imagen.* México, Imprenta del Nuevo Razado de los Herederos de Doña María de Rivera, 1755.
- O'Gorman, Edmundo, *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora del Tepeyac.* México, Universidad Nacional Autónoma de México (Instituto de Investigaciones Históricas), 1986.
- Palomera, Esteban J., *Fray Diego Valadés, O. F. M. evangelizador humanista de la Nueva España. El hombre y su época.* México, Jus, 1963.
- Poole, Stafford, *Our Lady of Guadalupe: The Origins and Sources of a Mexican National Symbol, 1531-1797.* Tucson, University of Arizona, 1995.
- Ríos, Eduardo Enrique, *Fr. Margil de Jesús, apóstol de América.* México, José Porrúa e Hijos, 1941.
- Ruiz Gomar, Rogelio, "El acueducto de Guadalupe", en *Estudios acerca del arte novohispano. Homenaje a Elisa Vargaslugo.* México, Universidad Nacional Autónoma de México (Coordinación de Humanidades), 1983, pp. 121-145.
- Scholes, Frances, *Troublous Times in New Mexico.* Albuquerque, University of New Mexico, 1952.
- Sobрино Figueroa, María de los Ángeles, "Grabados y grabadores novohispanos en la colección del Museo Soumaya", en *Memoria* (México), núm. 7, 1998, pp. 109-116.
- Sturtevant, William C., "First Visual Images of Native America," en *The Impact of the New World on the Old.* Compilación de Fredi Chiappelli, Berkeley, University of California, 1976, vol. III, pp. 417-454.

- Taylor, William, *Magistrates of the Sacred: Priests and Parishoners in Eighteenth-Century Mexico*. Stanford, Stanford University, 1996.
- Vargas Ugarte, Rubén, *Historia del culto de María en Ibero-América y de sus imágenes y santuarios más celebrados*. Madrid, Instituto Histórico del Perú, 1956.
- Vetancurt, Agustín de, *Teatro mexicano. Descripción breve de los sucesos exemplares históricos, políticos, militares, y religiosos del nuevo mundo Occidental de las Indias*. México, María de Benavides Viuda de Juan de Ribera, 1698.