

Palacios de Dios, cielos en la Tierra. Homilética y arquitectura en Nueva España en el siglo XVII

God's Palaces, Heavens on Earth. Homiletics and Architecture in New Spain Viceroyalty XVII Century

Luis Javier Cuesta Hernández

Universidad Iberoamericana. México

Resumen: «Cualquier estudio sobre la teoría de la arquitectura en la Nueva España debería forzosamente incluir los sermones», así reflexionaba en un texto de hace un tiempo. Este artículo pretende estudiar la relación entre arquitectura y homilética en el siglo XVII en el virreinato de Nueva España.

Para ello me propongo utilizar como fuentes los sermones del padre Florencia, S. I., para la dedicación de la iglesia de San Francisco Xavier en Tepotzotlan (1682) y de la iglesia carmelita de Santa Teresa la Antigua (1684), los sermones guadalupanos ante la dedicación de la nueva basílica de Nuestra Señora de Guadalupe y, finalmente, los sermones pronunciados en la dedicación de la iglesia de la Casa Profesa de la Ciudad de México.

Lo que esperamos conseguir de ese estudio es demostrar la existencia de una conciencia en el padre Florencia y el resto de los autores de esas piezas literarias de estar ante obras únicas, conciencia que se reflejaba en sus sermones. De igual manera busco contemplar la importancia de los edificios de la Nueva España para sus contemporáneos. En definitiva, espero poder demostrar una importante relación entre la arquitectura novohispana y la homilética contemporánea.

Palabras clave: Sermones, Arquitectura, Virreinato de Nueva España, Criollo.

Abstract: «Any study on architectural theory in Viceregal New Spain should include “sermones” as part of it», I wrote that in a paper, published some time ago. This paper aims to study on the relationship between architecture and 'sermones' in XVIIth Century New Spain.

In order to do that, I will use texts from Francisco de Florencia S.I. in San Francis Xavier Church in Tepotzotlan (1682), and carmelitan church of Santa Teresa la Antigua (1684); texts in the new building of Our Lady of Guadalupe; and finally, texts read in Casa Profesa Church in Mexico City.

What I expect to achieve in this paper, is to demonstrate a knowledge in Florencia and the rest of writers of the uniqueness in viceregal architecture, which was reflected in their texts. Also, I'm trying to demonstrate the importance of viceregal architecture among its contemporaries. Finally, I'll try to show the relationship between architecture and «sermones».

Keywords: *Sermones*, Architecture, Viceroyalty New Spain, *Criollo*.

«Habla el maestro de la Architectura, Vitruvio, de la composición de los Templos Sagrados, y dice que consta de la Symmetría; esta nace de la proporción; y la proporción está en la mutua correspondencia, y consonancia de las partes iguales al todo del edificio (...) y esta proporción, dice, y Symmetría, no la tendrá el Templo, si no imita la igualdad, consentimiento, y correspondencia exacta que guardó el Supremo Artífice, en los miembros del humano compuesto»¹.

Introducción

En un artículo de hace ya tiempo, yo reflexionaba en estos términos:

«Cualquier estudio sobre la teoría de la arquitectura en la Nueva España debería forzosamente incluir los sermones. Su papel como otro espacio discursivo en el que se explicita el imaginario desde el seno de una de las élites de la propia sociedad novohispana: la élite eclesiástica, es indiscutible».

No me cabe duda de que esas palabras siguen siendo válidas hoy, y es que, uno: «el género mayormente publicado en las prensas novohispanas fue el sermón» (Herrejón, 2002: 429), lo cual ya es razón más que suficiente; pero es que además, dos, la función fundamental de los sermones es la probanza, la demostración (a través de sus *propositio*, *argumentatio* y *conclusio*), con el apoyo de las fuentes de la revelación cristiana, pero también (al menos desde el humanismo cristiano) de los autores clásicos.

Básicamente esa función retórica de la *demonstratio*, es la que he defendido para la arquitectura en la literatura del siglo XVII en otros estudios y me parece fundamental observar la relación entre arquitectura y homilética en esa centuria, para confirmar que ese género literario, el de los sermones, funciona bajo las mismas bases que observamos en otras manifestaciones de esa naturaleza.

Como dice Manrique², desde los estudios de Carlos Herrejón, «en lo que puede verse como un nuevo interés en el discurso religioso en la historia mexicana hay que considerar –así lo hace Herrejón– cómo ha servido como fuente para la historia y más precisamente para la historia del arte». Menciona Manrique, en efecto, piezas señeras como el sermón de Sariñana para la dedicación de la catedral metropolitana en 1667; el sermón de Gorozpe para la dedicación de la Capilla del Rosario en Santo Domingo de Puebla utilizado por Francisco de la Maza; el sermón atribuido a Diego José Abad para la dedicación de la iglesia de la Compañía en Zacatecas, estudiado por Marco Díaz; el sermón de dedicación del Carmen de San Luis Potosí, que tuvo ocasión de trabajar Alfonso Martínez; o, finalmente, el extraordinario texto de Rogelio Ruíz Gomar sobre un monumento de Jueves Santo en la iglesia de la Profesa de la ciudad de México³.

¹ Juan de Goicoechea, S. I. (1709): La maravilla inmarcesible y milagro continuado de María Santísima Señora Nuestra en su prodigiosa imagen de Guadalupe de México, México.

² Manrique, Jorge Alberto: «Retórica y barroco», respuesta al discurso Oratoria en Nueva España leído por Carlos Herrejón en su ingreso a la Academia Mexicana de Historia, el 7 de septiembre de 1993.

³ Todos los ejemplos citados por Manrique, *ibíd.*

Los sermones del padre Florencia para la dedicación de la iglesia de San Francisco Xavier en Tepetzotlán (1682) y de Santa Teresa la Antigua (1684)

El día 9 de septiembre de 1682, el padre Francisco de Florencia predicaba el sermón para la solemne dedicación de la nueva iglesia de San Francisco Xavier en Tepetzotlán, sin duda, uno de los templos más señeros de la Compañía de Jesús en el virreinato de Nueva España (Florencia, 1682, citado en Valle, 1975). En esta pieza literaria, ya comentada por Tovar⁴, el padre Florencia insiste fundamentalmente en la figura del patrocinador, el padre Pedro León de Medina Picazo, S.I. Alabanzas que se hacen extensivas al resto de la familia, por supuesto,

«quando el que a tanta costa a edificado esta iglesia, no tuviera oy otro premio de lo que ha gastado, que conocer por experiencia la carne y sangre que tiene en tan religiosa madre en tan piadosos hermanos»,

mediante su comparación con algunas figuras neotestamentarias: así, por ejemplo, Zaqueo, «el que imitando la fee, y devoción de Zaqueo ha gastado gran parte de su patrimonio en hazerle un Templo digno de su grandeza; para los de su casa». O el propio Pedro, «tu es Petrus et super hunc petrum edificabo Ecclesiam meam». No faltan palabras tampoco para San Francisco Xavier al referirse a la advocación de la iglesia,

«para el Moisés Evangélico, libertador de tantas almas, como sacó del cautiverio de la Gentilidad de Oriente, Japón, y China Xavier fuera del suyo, este templo que se consagra a su santo nombre».

Lo que nos parece más interesante es la manera en que Florencia insiste en aspectos arquitectónicos en su sermón, y que contrasta con la presunta tendencia general de los siglos XVII y XVIII⁵, la casi total ausencia de menciones al templo de Jerusalén (apenas una brevísima mención a la dedicación para hacer resaltar la coincidencia de fechas, «dedicó Salomón su templo (...) esta era a nueve de septiembre día en que por disposición mas de Dios que de los hombres se dedica aquesta Iglesia».

A la hora de hablar de las nuevas obras en Tepetzotlán en particular es de alabar su empeño (lógico por otro lado, dada la especialísima devoción lauretana desarrollada por la Compañía de Jesús), en resaltar la dedicación de la Casa de Nazareth:

«Esta santa Casa, trasladada por ministerio de los Angeles de Palestina a Italia, se llama oy la Santa Casa de Loreto, de que se copio el trasunto, que está en aquella Capilla, y oy se dedica, y que observadas las medidas de su proporción y tamaño, salió tan parecida, a su original, que a quien ha estado en ella le baña de ternura los ojos, y de sentimientos el alma la viva memoria de aquel santuario».

La relación de la figura de los patronos con el *antitypus* neotestamentario de Zaqueo es repetida por Florencia (1682) en el sermón que el jesuita pronunció durante el octavario de la dedicación de la iglesia del convento de carmelitas de Santa Teresa la Antigua, pero en este otro sermón, quizá la parte más interesante sea la que el padre Florencia le dedica al carácter de las iglesias en este momento, *son palacios de Dios, cielos en la Tierra*, dice el jesuita, lo cual

⁴ Tovar, Guillermo (1988): *Bibliografía novohispana de arte*. FCE, México, pp. 269-276.

⁵ Al menos para la doctora Martha Fernández (Fernández, 2002; 2003). En nuestro caso ya hemos expresado nuestras reservas en trabajos anteriores (Cuesta, 2005).

no deja de recordarnos fuertemente al *Parayso occidental* con el que Sigüenza caracterizaba al convento de Jesús María en 1684⁶.

Pero ante estas menciones, ¿existía una conciencia en el padre Florencia de estar ante obras únicas y se reflejaba esa conciencia en sus sermones? ¿En qué residía la importancia de los edificios de la Nueva España para sus contemporáneos según los sermones que escuchaban? ¿Podemos hablar, en definitiva, de una relación entre la arquitectura novohispana y la homilética contemporánea? Tratemos de discernir algunas de estas cuestiones a través de lo que a fines del XVII y principios del XVIII se constituyó casi en un género en sí mismo: los sermones sobre la Virgen de Guadalupe.

Los sermones guadalupanos, ¿templos de Salomón o catedrales criollas?

Desde el punto de vista de la retórica y el simbolismo consustancial a las construcciones religiosas, estamos de acuerdo con la afirmación de Concepción de la Peña:

«Sermonarios, libros de devoción, tratados de arquitectura y escritos diversos están repletos de alusiones al simbolismo de las construcciones religiosas. Metáforas y comparaciones de variada índole se multiplican refiriéndose a Cristo como luz gozosa; a la Virgen como edificio místico, como trono de Dios o como templo, palacio o casa de Cristo; a los apóstoles como pilares y como las doce puertas de la Jerusalén Celestial; a los padres de la Iglesia y evangelistas como columnas; a la fachada del templo como la puerta del Cielo o a éste como la Jerusalén Celestial o templo de Salomón, amén de otros simbolismos ocultos en la forma y en la ciencia de los números y proporciones»⁷.

Y nos parece fundamental insistir en esta cuestión, porque da la sensación que últimamente se tiende a olvidar la polisemia implícita en el lenguaje de las obras arquitectónicas, o en su defecto a simplificarla notablemente.

Así, por ejemplo, algunos estudios muy recientes han examinado el problema planteado por la influencia/copia del Templo de Salomón en el conocimiento y la teoría arquitectónica, así como en las construcciones religiosas en el virreinato de la Nueva España⁸. Estos estudios, a nuestro juicio, pecan de excesivamente reduccionistas, hasta el punto de que en alguno de ellos, prácticamente toda la actividad arquitectónica de época novohispana (desde la arquitectura conventual del siglo XVI hasta las últimas construcciones guadalupanas de fines del XVIII, pasando por la arquitectura catedralicia seiscientista) puede explicarse desde ese único presupuesto.

⁶ Sigüenza y Góngora, Carlos de. *Parayso Occidental, plantado y cultivado por la liberal benefica mano de los muy Catholicos y poderofos Reyes de Epaña Nueftros Señores en fu magnifico Real Convento de Jesus Maria de Mexico: de cuya fundación y profressos, y de las prodigifofas maravillas y virtudes con que exalando olor suave de perfeccion, florecieron en fu claufura la V.M. Marina de la Cruz y otras exemplariffimas Religiosas da noticia en este volumen D. Carlos de Sigüenza y Góngora presbytero mexicano. Con licencia de los svperiores. En Mexico por Juan de Ribera Impreffor y mercader de libros. Año de MDCLXXXIII. Cfr.*

⁷ Peña Velasco, C. de la (2004): «El poder de la Iglesia. Una representación arquitectural en el Barroco español», en *El poder. Análisis del discurso político español e hispanoamericano*. M. Metzeltin y M. Thir (eds.). Viena: Instituto Cervantes, pp. 141-160. Cfr. Bonet Correa, A. (1993): *Figuras, modelos e imágenes en los tratadistas españoles*. Madrid. (Las negritas son nuestras.)

⁸ Sin duda los más importantes, los de Fernández, M. (2003): *Cristóbal de Medina Vargas y la arquitectura salomónica en la Nueva España*. UNAM, México, 2002 y *La imagen del templo de Jerusalén en Nueva España*. México: UNAM. Fueron, en su momento, también destacadas las aportaciones de Santiago Sebastián en Sebastián, S. et al. (1995): *Iconografía del arte del siglo XVI en México*. Universidad de Zacatecas.

Esta crítica podría reducirse a dos simples cuestiones: ¿será cierto que la influencia/copia del Templo de Jerusalén fue tan importante en la arquitectura del virreinato durante sus 300 años de existencia?, y tanto si sí como si no, ¿cuáles son las razones últimas para elegir una influencia/copia en el proceso de creación arquitectónica en ese momento histórico?⁹

Nos gustaría saber si podemos usar estas próximas líneas, para matizar esa influencia/copia, o, al menos, proponer explicaciones alternativas. Ya que como muy bien apunta Kubler (1982: 70):

«siempre que un rey construye, surge el recuerdo de Salomón (pero) para Sigüenza, en 1605, Salomón (...) era solamente un símil empleado en el Prólogo al comparar el Escorial con otro templo de Salomón. Igualmente posterior a la edificación del Escorial es la lujosa publicación (...) del que son autores los jesuitas J. B. Villalpando y Jerónimo Prado».

Y precisamente, como ya demostró también Víctor Mínguez (2007), la identificación en el siglo XVII entre Salomón y los Austrias era tan estrecha, que podía hallarse casi de manera ubicua como alegoría política, pudiendo ello llevar a conclusiones, en ocasiones, equívocas.

Dicho de otra manera, hay que ser muy cuidadosos para poder deslindar lo que son significados intrínsecos al simbolismo de las obras arquitectónicas, de lo que puedan constituir resignificaciones, modeladas a posteriori sobre cuestiones ideológicas que no sean las coetáneas (en este sentido el ejemplo de la obra de Prado y Villalpando es paradigmático, ya que en opinión de la mayor parte de los especialistas, el monasterio de San Lorenzo del Escorial no se construyó a imagen y semejanza del templo de Salomón, sino que, antes al contrario, el templo de Salomón pergeñado por ambos jesuitas se modeló a imagen y semejanza del monasterio filipino).

En el caso concreto del santuario de Guadalupe de la ciudad de México, me atrevo a pensar incluso en «presignificaciones», si se me permite el neologismo, como voy a tratar de explicar a continuación.

Nadie medianamente prudente y versado sobre el particular se atrevería a negar hoy el importante componente apocalíptico-salomónico que, como una muestra de la *concordatio* tipológica veterotestamentaria, existía ya en el virreinato desde el siglo XVI, y que en la centuria siguiente, se desarrolló alrededor del culto a la Virgen de Guadalupe, y en particular, sobre el ayate como prueba del carácter de «pueblo elegido» de la Nueva España. Como muy bien menciona Brading (2002: 125):

«en efecto la imagen conservada y venerada en el sagrado cerro del Tepeyac era el Arca de la Alianza mexicana, una señal de que en adelante la Virgen María sería la protectora particular del pueblo mexicano».

De ahí a identificar el edificio que cobijara el ayate con el Templo de Salomón que guardaba el sagrado contrato entre Yahvé y el pueblo judío, solo mediaba un paso que dio Martha Fernández en algunas de sus obras (Fernández, 2002: 384 y ss.; 2003: 145 y ss.; 2006) defendiendo que:

⁹ Queremos dejar muy claro que, aunque aceptáramos la influencia salomónica, resultaría evidente para nosotros que las causas de esa influencia no pueden ser las mismas, en 1550 que en 1750.

«el templo que resulta más representativo del salomonismo en la Nueva España a fines del siglo xvii y principios del siglo xviii es el Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe (...) edificio profundamente intelectualizado en su simbolismo».

Ahora bien, maticemos: admitiendo todo lo anterior, podemos acercarnos a la interpretación apocalíptica de la virgen de Guadalupe del bachiller Miguel Sánchez¹⁰, con un talante comprensivo, pero nos parece que la secuencia *mulier amicta sole* del Apocalipsis-la Jerusalén terrestre/celeste¹¹-Templo de Salomón como inspiración del santuario de Guadalupe¹², requeriría de algunas apoyaturas más para poderse edificar de manera más sólida¹³. Además, y de nuevo citando a Brading, habría que decir que la exégesis bíblica de Sánchez, era, por decir lo menos, algo indiscriminada,

Lo que Miguel Sánchez y su círculo lograron fue aplicar a la imagen particular albergada en el santuario del Tepeyac casi todas las alusiones y figuras bíblicas que desde la época de los padres de la Iglesia se habían citado para interpretar y celebrar el papel de la Virgen María en la dispensa cristiana (...). Concentrando una notable cantidad de figuras bíblicas, Tepeyac figuró como otro Sinaí, escena de la revelación original, y como otro Sión, ya que su santuario albergaba la imagen que era el Arca de la Alianza mexicana¹⁴.

No queremos que se nos malinterprete, no estamos negando la mayor (más bien queremos reforzarla con nuevos argumentos). Efectivamente, no puede obviarse en ese contexto, el hecho de cómo los predicadores mexicanos de finales del xvii, retomaron la línea de pensamiento de Sánchez. No pretendemos aquí traer una relación infinita de ejemplos, pero sí mostrar algunas otras posibles fuentes de explicación para el santuario.

Así, por ejemplo, Juan de Robles, S. J., el 12 de diciembre de 1681, en su sermón durante la consagración del templo de Guadalupe en Querétaro (punto que, puesto que estamos hablando de la inauguración del nuevo santuario de Guadalupe en la ciudad de México, me parece particularmente interesante), «opta por citar el capítulo doce del *Apocalipsis* como una profecía de Guadalupe y definir la imagen como el Arca de la Alianza y las tablas de la Ley mexicana»¹⁵.

Aquí sí parecería que la imagen del templo de Salomón como receptáculo, en su *sancta sanctorum* del Arca de la Alianza y, por ende, de las tablas de la Ley, estaría mucho más claramente definida.

El poder de esta imagen simbólica se vio corroborado por las veces en que fue vuelta a utilizar pero un poco a manera de colofón y haciendo historia, habría que recordar el famosísimo sermón de fray Servando Teresa de Mier, el 12 de diciembre de 1794, en el que incidió

¹⁰ Sánchez, M. (1648): *Imagen de la Virgen María, Madre de Dios de Guadalupe*. México: imprenta de la viuda de Calderón. Curiosamente, esta es la única fuente contemporánea que cita la doctora Martha Fernández para justificar el significado salomónico del santuario de Guadalupe. Fernández, M. (2002): *Cristóbal de Medina Vargas y la arquitectura salomónica en la Nueva España durante el siglo xvii*. México: UNAM, pp. 384 y ss.

¹¹ La autora cita a Rubial García, A. (1998): «*Civitas Dei et Novus Orbis*. La Jerusalén Celeste en la pintura de la Nueva España» en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, núm. 72, pp. 5-37.

¹² «Sí, de acuerdo con san Juan, la Jerusalén Celeste era tan larga como ancha, es de suponerse que la planta centrada sería la más perfecta y adecuada para edificar el santuario de la Virgen que había convertido a la ciudad de México en una nueva Jerusalén.» Fernández, M., *op. cit.*, p. 392.

¹³ Creemos que así lo reconoce, incluso, la propia autora cuando propone que, «para fundamentar con mayor consistencia esta hipótesis, sería necesario profundizar más en lo que la cultura barroca novohispana puede aportar en este tema y en los textos que inspiraron tanto las plantas céntricas como las poligonales». *Ibid.*

¹⁴ Brading, 1994, p. 30.

¹⁵ Brading, *op. cit.*, p. 162.

de nuevo en la imagen del Arca de la Alianza y de la condición de pueblo elegido del mexicano al:

«comparar la consagración del santuario del Tepeyac en 1709 con la dedicación de Salomón del Templo de Jerusalén, exclamando: “allá el Arca de la Alianza del Señor con los de Israel, acá la imagen guadalupana y mejor Arca de la Alianza del Señor y su madre con la generación verdaderamente escogida y predilecta, con su pueblo especial, con los americanos”»¹⁶.

Pero puesto que unas líneas más atrás, habíamos invocado la necesidad de tener en cuenta la relativa coetaneidad de las obras artísticas y de los textos que escogemos para tener un retrato de la cultura de la época, tiempo es de que nos detengamos un instante en una fuente que consideramos mucho más significativa. Nos referimos al sermón del sacerdote jesuita Juan de Goycochea, en 1709, con ocasión del novenario de la dedicación del nuevo templo¹⁷.

En esta pieza literaria, las menciones al templo hierosimitano son muy importantes¹⁸. Ya desde la primera página, Goycochea recuerda cómo el templo de Jerusalén había sido reedificado en tres ocasiones, y ese era el caso del santuario de Guadalupe:

«Ya van tres y por tercera vez va ya (...) oy como ayer venceis en duraciones, las piedras y los bronces, los pórfidos, y marmores (...) Un templo nos pedisteis en este monte, y tres con este, os ha consagrado; la sin igual Mexicana largueza (...) Entrad en el, tercera vez fabricado; como en el de Jerusalén edificado tres vezes entrasteis en luz (...)»¹⁹.

Siguiendo en ese tenor, el predicador nos justifica que María, como Dios mismo, tenía derecho a elegir el lugar donde deseaba morar:

«tres vezes se ha edificado en este sitio, que escogio la Señora, para su morada; como el Jerosimitano, vezes tres, en el lugar q el Señor eligió para su habitación (...) Casa y Nido Elegi dice Dios al Rey Pacífico»²⁰.

Un poco más adelante, y en lo que tenemos que interpretar como un elogio al tercer santuario de Guadalupe (*erit enim gloria domus istius Novissimae, plusquam primae*)²¹, el jesuita utiliza las palabras del padre Rivera, destacado teólogo español, en el sentido de que también el tercer templo de Jerusalén fue el más importante de la serie:

Prueba el P. Rivera en Ha. Proph. que el tercero templo de Herod. fue no solo mexor que el segudo (sic) de Zorobabel; sino mas sumptuoso, y rico, q el primero de Salomon²²

¹⁶ Brading, *op. cit.*, pp. 315-316.

¹⁷ (1994): «La maravilla inmarcesible y milagro continuado de María Santísima Señora Nuestra en su prodigiosa imagen de Guadalupe de México» en Brading, D. (ed.). *Siete sermones guadalupanos*. México, pp. 51-85. El sermón ya fue glosado por Tovar, G. (1988): *Bibliografía novohispana de arte*, vol. II. FCE, México, pp. 41 y ss. Cfr. Castorena y Ursúa, J. I. (1709): *Oración panegyrica (...) dedicada a Nuestra Señora de Guadalupe*, México: Herederos de Juan José Guillena Carrasco, Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, Fondo Conventual, clave 4187.

¹⁸ Vid. Fernández, M. «El salomonismo en la Nueva España y el triunfo de la arquitectura barroca», *op. cit.*, 2002, pp. 371-392, así como, «El centro ceremonial del Tepeyac. Imagen novohispana del Monte del Templo», *op. cit.*, 2003, pp. 137-157. Cfr. Ramírez, Juan Antonio (1991): «Evocar, reconstruir, tal vez soñar (el Templo de Jerusalén en la historia de la arquitectura)», en *Dios arquitecto*. Madrid: Siruela, pp. 1-50.

¹⁹ Doc. cit., p. 2 del sermón, p. 56 del libro. (Las negritas son nuestras.)

²⁰ Doc. cit., p. 6 del sermón, p. 60 del libro.

²¹ Doc. cit., p. 3 del sermón, p. 57 del libro.

²² *Ibid.* (al margen).

Y establece un interesantísimo paralelismo entre los montes Moriah y Sión y el Tepeyac:

«Quis tu mons magne coram Zorobabel?²³ (...) Habla Zacharias con la cumbre del Sión, que por su salto, y precipicio, separaba la otra punta del Mòria, y negaba el campo, a los cordeles del Templo de Jerusalén. Y sin mas que aver dicho el Texto, sta clara en este sitio la Prophecia; por este magnífico Te[m]plo de Guadalupe, que a pesar de la punta del Monte (...) se bajo al llano su sumptuosa machina»²⁴.

Pero como hemos dicho antes, tal vez sería bueno intentar apaciguar nuestro «furor salomónico» y aceptar otros significados que Goycochea nos ofrece para el santuario y que, huelga decirlo, debían encontrarse también plenamente desarrollados entre la sociedad contemporánea.

Para nadie debería constituir un secreto la difusión de la cultura clásica en la sociedad novohispana del siglo XVII. Así, creemos que habría que destacar como importantes las comparaciones con las maravillas de la antigüedad clásica (en puridad solo el Faro de Alejandría, la séptima maravilla de esa relación que nos ha legado –al menos es la primera conocida– Filón de Bizancio, pertenecería a ese categoría)²⁵, que el orador se permite: «cuyas encumbreadas torres compiten con los Pharos; cuyas robustas columnas apuestan firmeza con las de Hércules»²⁶.

Aquí habría que recordar cómo tal vez la elección no sea gratuita, ya que Ramírez había apuntado las connotaciones religiosas del faro de luz que iluminaba la oscuridad para los navegantes y sus barcos como símbolo de la verdad predicada por Cristo o de la Iglesia que con su doctrina impide el naufragio de las almas²⁷. Por su parte, las columnas de Hércules habían sido incorporadas al escudo de España ya desde la época de Carlos I, aunque en algunos contextos, también podían convertirse en motivos heráldicos alusivos a las Indias (evidentemente, resulta punto menos que imposible saber si Goycochea usa la imagen retórica con esa intención).

Otra cuestión que nos parece también muy destacada es la identificación que se establece entre el edificio y la imagen milagrosa de la Virgen en el ayate, ya desde la página del título del sermón, *compite firmezas con su nuevo templo, que la copia* (la efigie)²⁸, y un poco más adelante se explica que ese, y no otro, es el tema del sermón:

«Pues si esta es la elección de DIOS y de MARÍA; con ambos se conforma el Argumento de el Panegyris y su elección: En que copiándose [divido y declaro] las perfecciones. El Templo de su Imagen, y la Imagen de su Templo; y trasumptando la Madre sacramentada en su efigie, con milagro continuado, los milagros de su hijo sacramentado: siendo su mayor portento la duración, exceda en duraciones su portento»²⁹.

Esta identificación, esa es nuestra interpretación al menos, podría expresar el reconocimiento por parte de los contemporáneos de la novedad e importancia del edificio recién

²³ *Ibid.*, citando a Zacarías 4, 7-9.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Aunque el Faro, en realidad sería la última obra en ser incorporada y no lo hallamos hasta Gregorio de Tours (534-589). Ramírez, J. A. (1983): *Construcciones ilusorias: arquitecturas descritas, arquitecturas pintadas*. Madrid, p. 26, nota 15.

²⁶ Doc. cit., p. 3 del sermón, p. 57 del libro.

²⁷ *Ibid.*, p. 42.

²⁸ Doc. cit., p. 1 del sermón, p. 55 del libro.

²⁹ Doc. cit., p. 6 del sermón, p. 60 del libro.

construido. En estas comparaciones entre imagen y santuario, parece existir un énfasis importante en una palabra que consideramos clave, la palabra *basílica*, define tipológicamente el edificio pensado por Durán y terminado por Arrieta:

«para que fuera coetánea vuestra la *basílica* avia de ser su materia de aquellas palmas³⁰ (...) se perpetuara con Vos esta *basílica*; pero mas allá de los siglos os eternizareis Vos en el *trasumpto*»³¹.

En ese tenor, y en lo que tenemos que entender como una clara alusión a lo que el predicador supone las fuentes de la arquitectura, se construye una larga cita a Vitruvio³²:

«Habla el maestro de la *Architectura*, Vitruvio, de la composición de los *Templos Sagrados*, y dice que consta de la *Symmetría*; esta nace de la proporción; y la proporción está en la mutua correspondencia, y consonancia de las partes iguales al todo del edificio»³³.

para justificar las proporciones antropométricas, característica fundamental del Templo de Jerusalén como creación divina:

«y esta proporción, dice, y *Symmetría*, no la tendrá el Templo, si no imita la igualdad, consentimiento, y correspondencia exacta que guardó el Supremo Artífice, en los miembros del humano compuesto»³⁴.

De hecho el énfasis en la comparación con la obra divina no para ahí, sino que incluso se le antoja a Goycoechea plantear la cercanía del santuario de Guadalupe con la Creación por excelencia cuando defiende que:

«mucho tiene de parecido al Templo de el Mundo, este MARIANO Templo de GUADALUPE (...) y si copia el Templo a su Imagen, es este Templo una Imagen de el Cielo»³⁵.

Y aquí me voy a permitir un inciso al que me llevan estas dos alusiones de Goycoechea a la Creación. Y es que la similitud en cuanto a métodos entre la Creación Divina y las artes (en particular, la pintura) es una idea constante que vertebra, a través de múltiples referencias, la teoría española de las artes. La consideración de Dios como arquitecto y la Creación como la primera arquitectura tenía, sin duda, raíces profundas en la mentalidad novohispana del siglo XVII, pero también en la tratadística artística hispana (Portús, 1992). Y, por tanto, creemos que nos permitiría establecer un paralelismo razonable con la arquitectura, en este caso.

De hecho, creemos que eso es lo que subyace en todo el posible «salomonismo» de la arquitectura novohispana del XVII, la arquitectura religiosa podía equipararse con la obra de Salomón, en tanto en cuanto al arquitecto podía compararse con un creador.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*, p. 4 del sermón, 58 del libro.

³² Ya Brading había reparado en este punto: «al dirigir su atención al majestuoso santuario, Goycoechea alaba la observancia de los principios arquitectónicos de Vitruvio, ya que sus proporciones eran idénticas a las del cuerpo humano. Con las cuatro torres que coronaban cada esquina y las dos entradas laterales, réplica del diseño de la fachada, el edificio exhibía una simetría exquisita». Brading, *op. cit.*, p. 234.

³³ Doc. cit., p. 9 del sermón, p. 63 del libro. En el margen dice *Vitr. Lib. 3 cap. 2*. Cfr. González Moreno-Navarro, José Luis (1993): *El legado oculto de Vitruvio*. Madrid: Alianza Forma.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

Pero hay que destacar, además, como, en aras a realzar esa *simetría vitruviana* del templo antes mencionada, Goycoechea describe, con gran énfasis en el detalle, las partes del nuevo templo: «dos torres allí, y dos torres aquí; una, y otra laterales naves; tantas bóvedas, en una, como en otra (...) y aquí como allí las columnas mismas»³⁶. Descripción que, y esto, por su valor icónico, nos parece del máximo interés, repite en su comparación nada menos que con el *blazon gentilico de la Imperial México*³⁷:

«miren que si bien se mira, este MARIANO Templo, por dentro y fuera, de cerca y lexos, tiene la forma de Aguila (...) no solo por el Altar en que se anida el Águila de este Desierto, sino porque formandole prominente aquel Presbyterio la cabeça (...) descien-den por las dos naves las alas, unidas al medio de esta Plaza, que le levanta pecho, su mayor bobeda hasta acabar con lo demas de el cuerpo, en las dos torres, como en las dos garras: o sea ya, que le finxan las otras dos superiores torres las dos cabeças, a que sobresale el altar, y presbyterio, como común corona de las dos»³⁸.

Como dice Brading, «era evidente que el santuario mexicano tenía la forma de un águila con las alas extendidas»³⁹, lo que acentuaba de nuevo la cercanía con el templo hierosimilitano⁴⁰. En este punto el jesuita pisa terrenos peligrosamente heterodoxos, al identificar a María nada menos que con el águila mexicana:

«vos soys aquella Augural Aguila, Blazon Augusto de la Christiana MEXICO (en mayusculas en el original); como lo fue de su Fundacion Gentil la Peña, el Tuno, y el Aguila a quien se fabrica, en el Monte Tepeyacac, este encumbrado nido»⁴¹.

La mexicanidad de Guadalupe se acercaba a una formulación definitivamente criolla.

Así, de la misma manera y citando de nuevo a Brading:

«entre los años 1696-1709, una nueva y elegante iglesia se construyó en el Tepeyac que rivalizó tanto en escala como en lucimiento a las catedrales más grandes de la Nueva España. En 1751 se dotó a esta iglesia de un colegio de canónigos, convirtiéndola en una institución única en México, aparte de los cabildos catedralicios»⁴².

La concepción arquitectónica de dicha iglesia, había alcanzado un *únicum*, una cristalización arquitectónica que era, en el más amplio de los sentidos, «catedralicia». Se había construido, en efecto, una catedral para Nuestra Señora de Guadalupe.

En aras a completar esta idea, hay que recordar como el propio Goycoechea en su sermón compara la obra del virrey Albuquerque en el santuario de Guadalupe, con la de su homónimo y abuelo en la dedicación de la Catedral Metropolitana⁴³:

«Si se envegeciere (se refiere al templo recién inaugurado), los Señores de Albuquerque, son buenos sastres de Templos y parece, tomaron de officio el pulir y estrenarle los

³⁶ *Ibid.*, p. 10 del sermón, 64 del libro. Citando a Vitruvio, Lib. 3, Cap. 2.

³⁷ *Ibid.*, p. 22 del sermón, 76 del libro.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Brading, La virgen, p. 234.

⁴⁰ «Al citar a Juan de Pineda, el comentador español de las escrituras, recuerda que había la creencia de que el templo de Salomón tuvo la forma de un león», *Ibid.*

⁴¹ Brading, 1994, pp. 4 y 5 del sermón, pp. 58-59 del libro.

⁴² Brading: «Estudio introductorio: teofanía guadalupana», *Ibid.*, p. 32.

⁴³ Doc. cit., p. 28 del sermón, 82 del libro. Tal hecho ya fue señalado por Tovar, *op. cit.*, p. 44.

mas celebres a MEXICO. Si este se rompiere ai vendrá otro Nieto, como vino el Señor Vi-Rey D. Francisco; después de su Excellentissimo Abuelo, y como aquel Duque llego a hacerse, casi Alarife del Te[m]plo Metropolitano que es uno de los mas celebres del Mundo; y como aora el Señor Excellentissimo, que le sucedió, pulió aquel y perficionó este»⁴⁴.

En nuestra opinión, tan importante como ese interés en inspirarse en el templo cristiano por excelencia, es el papel de la élite criolla, tanto en el deseo de representarse ellos mismos como la parte más destacada de la sociedad novohispana, como en intentar emular la arquitectura metropolitana con los mismos fines. Podemos reforzar este punto al recordar cómo resuena aquí el eco del *sin mendigar a Europa perfecciones* de Carlos de Sigüenza y Góngora.

Los sermones como fuente. La dedicacion de la iglesia de la Casa Profesa de la ciudad de México

El día 28 de abril de 1720 se dedicó la nueva iglesia de la Casa Profesa de la ciudad de México, tras un rápido proceso constructivo, que no llevó más de seis años desde la firma del contrato notarial (26 de abril de 1714). De ese documento, citado en repetidas ocasiones⁴⁵, pretendemos rescatar solo algunas precisiones que nos parecen importantes:

«hallándose el templo e iglesia de la casa profesa de la sagrada compañía desta dicha ciudad en grave necesidad de su renovación y nueva fábrica, se decidió delinear la fabrica, modo, forma y costos que pueda tener y que esto fuese con intervención y planta de maestro de arquitectura (...) el qual procedió a hacer y formar sus líneas y plantas»⁴⁶.

El impacto de la dedicación debió ser notable (incluso si pensamos en la proliferación de importantes obras religiosas en esa época: la reconstrucción de la iglesia de San Agustín, dedicada en 1695, tras el incendio de 1676; la traslación de la imagen de Guadalupe a su nuevo santuario –1709–; o la nueva dedicación de la iglesia de San Francisco –1716– (Báez, 1974), la importancia de la iglesia de la Casa Profesa debió haber convertido este en un acontecimiento extraordinario «siendo dicho templo el más frecuentado de las principales iglesias desta ciudad»⁴⁷), y aunque, desgraciadamente, no conocemos documentos que lo acrediten directamente, presentamos ahora dos sermones que fueron predicados en la iglesia de la Casa Profesa y que son extraordinariamente prolijos en el relato de festividades muy similares (aunque no la propia dedicación) y que nos recuerdan notablemente a los festejos de la dedicación del edificio anterior en 1610⁴⁸.

El primero de esos dos sermones es el que pronunció su ilustrísima, el arzobispo de México, fray José Lanciego y Eguilaz en el mismo año de 1720 con ocasión de la fiesta *del esclarecido Patriarcha San Ignacio de Loyola*. El otro sermón fue predicado por el R. P. Pedro

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ El documento se encuentra en el AGN Ramo Temporalidades, tomo 197. Al parecer existe una copia en el Archivo Histórico Nacional de Madrid Ramo Jesuitas Libro 365, cfr. Autrey, Lorenza *et al.* (1973): *La Profesa en tiempos de los jesuitas. Estudio histórico-artístico*. Tesis de maestría, Universidad Iberoamericana, México. Fue transcrito de manera más o menos completa también por Heinrich Berlin (Berlin: 1944); y Marco Díaz (Díaz: 1982).

⁴⁶ Doc. cit.

⁴⁷ Hay que recordar que la Casa Profesa es el establecimiento más importante de una provincia, en las que, usualmente, solo había una. Para 1773 la Compañía contaba solo con 29 Casas Profesas en todo el mundo.

⁴⁸ Descritos tanto en la *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*. Institutum Historicum Societatis Iesu, Roma, 1960. de Francisco Javier Alegre, S. J., como en la *Crónica e historia religiosa de la Provincia de la Compañía de Jesús en la Nueva España*. México, 1654, de Andrés Pérez de Rivas. Ambas citadas en Díaz, M. (1982): *La arquitectura de los jesuitas en Nueva España*. México: UNAM, p. 37.

de Ocampo, cuatro años después, el 5 de julio de 1724, con ocasión de la celebración de la bula de Canonización de San Ignacio por parte de Urbano VIII («San Ignacio de Loyola convertido de adalid de la milicia terrestre en caudillo de la celestial. Sermón en la nueva fiesta de su conversión celebrado en la Casa Professa de esta Ciudad de Mexico el dia segundo de pasqua del espíritu santo»)⁴⁹. Ambos sermones son extraordinariamente minuciosos en aspectos arquitectónicos sobre el nuevo edificio y de nuevo, en ocasiones, resulta sorprendente la familiaridad de las élites eclesiásticas con un vocabulario netamente constructivo.

No vamos a extendernos ya demasiado en este punto, pero sí quiero traer a colación otra cuestión sobre la microhistoria del edificio que generó las muestras mencionadas de la homilética novohispana.

Efectivamente, a principios del siglo XVIII, se agruparon en torno a este proyecto constructivo, el del templo de la Casa Profesa, una serie de agentes sociales que merece la pena recordar⁵⁰: los comitentes civiles (en la persona de la marquesa de las Torres de Rada); la presencia del padre Juan Antonio Oviedo⁵¹ (confesor de la marquesa), que sería posteriormente provincial en dos ocasiones (1729-1732 y 1736-1739), y fue rector de los colegios del Espíritu Santo y San Ildefonso de Puebla; un provincial recién nombrado, en 1710, Alonso de Arrivillaga, quien, pese a cesar posteriormente en ese puesto, permanecería a cargo de la obra hasta su conclusión, y que fue el que eligió personalmente al arquitecto para la obra⁵². En ese sentido, Haskell dice que: «un mecenas potente, mucho dinero, artistas de talento pero dóciles: una combinación de estos factores era esencial (...) para construir y decorar convenientemente una iglesia»⁵³. Nosotros añadiríamos que, en este contexto, hacía falta también un artista con una idea muy bien definida y unos mecenas buscando una forma propia de expresar un afán de competencia y/o emulación.

En este contexto, el templo de la Profesa constituiría una suerte de equivalente al pleito desatado en el siglo XVI por el privilegio de las canas⁵⁴: un espacio catedralicio para la Compañía, un marco religioso elegido por y para las élites criollas, de las que las élites eclesiásticas jesuitas, en suma, no eran más que portavoces. Era una afirmación de la Compañía frente al poder secular; una competencia por ser, catedral también, pero criolla.

No estamos diciendo que exista una rivalidad explícita entre clero diocesano y la mancuerna Compañía de Jesús-élites criollas (para intentar disipar esta idea, recordemos que el sermón del arzobispo será publicado por la propia Compañía de Jesús y dedicado al confesor de su majestad Felipe V. «Sacalo a luz esta provincia mexicana y lo dedica al R.P. Guillermo Daubenton de la misma Compañía confesor del señor don Philippo V nuestro señor Rey de las Españas y Emperador de las Indias que Dios guarde»⁵⁵).

⁴⁹ Ocampo, Pedro de (1724). Agradezco estos datos al Lic. Iván Escamilla González, quien me los proporcionó con su generosidad habitual.

⁵⁰ Por lo que respecta a la relación entre la Compañía y sus mecenas, nos parece de obligada consulta, Haskell, Francis (1992): «Il ruolo dei mecenati: mutamenti nel barocco» en *Architettura e arte dei gesuiti*. Milán: Electa, pp. 44-51. Cfr. también Sale, G. (2003): «El proyecto del Gesù de Roma» en *San Ignacio y el arte de los jesuitas*. Bilbao, pp. 47-64.

⁵¹ Juan Antonio Oviedo (Bogotá, 1670-México, 1757). Cfr. Alegre, *op. cit.*, vol. IV, p. 444.

⁵² «(...) que esto fuese con intervencion y planta de maestro de arquitectura de la inteligencia necesaria se eligio para este efecto por parte de dicho reverendisimo padre provincial mediante sus consultas que para ello tuvo al maestro Pedro de Arrieta que lo es de arquitectura alarife de esta ciudad.(...)» Contrato notarial de 1714.

⁵³ Haskell, *op. cit.*, p. 44.

⁵⁴ El privilegio de las canas era un privilegio pontificio otorgado por Pío IV, según el cual las órdenes religiosas tenían derecho a un espacio en torno a sus establecimientos de trescientas canas. En función de ello, tanto las órdenes mendicantes, como el Cabildo Catedralicio, denunciaron la posición de la Casa Profesa de la ciudad de México, que consideraban violatoria de dicho privilegio. La Compañía ganó el pleito subsiguiente (que se prolongó desde 1592 hasta 1595). Cfr. Decorme, *op. cit.*, pp. 359 y ss.

⁵⁵ Lanciego y Eguilaz, doc. cit., portada.

¿Cómo podríamos, en cualquier caso, si es de todos conocido el hecho de que algunos de los organismos criollos más poderosos son, precisamente, los cabildos catedralicios? ¿o si tenemos en cuenta que es nada menos que el propio arzobispo quien predica en la Profesa inmediatamente después de su inauguración?:

«El día de su festiva dedicación (...) canto la missa de pontifical (...) asistiendo a el (...) el Ven. Deán y cavildo de esta santa Iglesia (...) cosa que no ha practicado su Illma. con tanta solemnidad ni aun en su iglesia catedral»⁵⁶.

Estaríamos hablando, en cualquier caso, más bien de emulación, de competencia al interior de la propia élite de la tierra⁵⁷, pero ¿acaso podemos ratificar ese fenómeno en la observación de los sermones antedichos? La respuesta a esa pregunta ha de ser, indudablemente, afirmativa, y citando de nuevo al arzobispo Lanciego en su sermón de 1720:

«Pues aviéndose dedicado este año, el majestoso y ostentativo Panteón⁵⁸, que nos construyo a expensas de ciento y veinte mil pesos, la piadosa magnificencia de la muy ilustre señora Doña Gertrudis de la Peña, Marquesa de las Torres, con tanta sumptuosidad que puede competirle primores y aun apostarle primicias, a los mas garvosos, y mas bien acavados Templos de la América y aun de la Europa»⁵⁹.

En ese sentido, entendemos que puede ser interesante confrontar la obra de la iglesia de La Profesa con otras importantes obras de renovación de los regulares a finales del siglo XVII y principios de la centuria siguiente. No queremos insistir, por manido, en el ejemplo de la familia Medina Picazo y su patronazgo⁶⁰, pero en ese tenor, pensemos en la renovación del claustro de la Merced, merced, valga la redundancia, al patrocinio de un poderoso miembro del consulado de comerciantes, el conde de Miravalle, o la participación de otra personalidad destacada del comercio novohispano, Pedro Ruiz de Castañeda, así como sus descendientes, en la erección del nuevo santuario de Guadalupe, (de hecho a estos últimos se debe en última instancia el establecimiento de la colegiata algunos años después).

Si comparamos esto no solo con el patrocinio de la marquesa de las Torres de Rada, sino con los que se constatan por parte de otros miembros de esa élite, creemos que puede empezar a esbozarse un cuadro de emulación muy significativo que encuentra su paralelo literario en los sermones predicados en esas ocasiones.

Y es que, como casi siempre en estas ocasiones, tan importante era la obra arquitectónica, como la obra literaria que le hacía de caja de resonancia. Pensemos, como ejemplo, en

⁵⁶ *Ibid.*, fol. 2v-3r.

⁵⁷ Quizá la diferencia con la catedral en este sentido estriba más bien en que se trata de un espacio ya dado, en el que aún las mayores exhibiciones de munificencia terminan limitándose al adorno de alguna de las capillas, perdiéndose su proyección en el todo y quedando mediatizadas por la poderosa intervención del cabildo eclesiástico (gran bastión criollo como ha sido dicho) en la organización del culto catedralicio, mientras que una obra enteramente nueva (como la Profesa de Arrieta) daba a los plutócratas novohispanos una proyección social y pública muy especial.

⁵⁸ La figuración del Panteón de Roma, aunque no de manera demasiado frecuente, sí puede aparecer en otras ocasiones. Recuerdo ahora el certamen poético organizado para la dedicación del reconstruido templo de San Agustín de México («Certamen poetico, palestra de ingenios en la campaña de el difurco a la solemne dedicacion del templo de Mexico de el Glorioso Padre, Patriarcha Doctor de la Iglesia San Augustin, que se fabrico desde sus primeros cimientos hafta la cupula o fanal consagrado a la Invicta y Real Magestad de el Invencible y Catholico Rey Carlos Segundo sin segundo en lo piados de su zelo como a su patron con licencia en Meixco por los herederos de la viuda de Bernardo Calderón, año de 1691»), en el que la iglesia es caracterizada como «grande, luzido y bien compuefto este Panteon infigne (...) este Panteon era auguftino (...) y encumbrado Panteon de fu templo». Tovar de Teresa, G. (1988): *Bibliografía novohispana de arte*. México: FCE, p. 336.

⁵⁹ Lanciego y Eguilaz, doc. cit.

⁶⁰ Exhaustivamente estudiado por Tovar de Teresa, G. (2003).

dos personajes relativamente desconocidos, los capitanes de infantería del tercio de comercio de la ciudad, Juan Esteban de Yturbide y Joseph Antonio de Leiza, quienes no solo cooperaron con cuarenta mil pesos a la obra del templo de la Casa Profesa, sino que de manera coherente, fueron los que proporcionaron el dinero necesario para dar a la imprenta el sermón del padre Pedro de Ocampo al que ya nos hemos referido⁶¹.

Fuentes

- CASTORENA y URSUA, J. I. (1709): *Oración panegyrica (...) dedicada a Nuestra Señora de Guadalupe*, México: Herederos de Juan José Guillena Carrascoso, Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, Fondo Conventual.
- FLORENCIA, F., S. I. (1682): *Sermón en la solemne dedicación del templo que costeo y erigió el P. Pedro de Medina Picazo de la Compañía de Jesús en el Colegio y Casa de Probación del Pueblo de Tepotzotlan a 9 de septiembre de este año de 1682. Predicó el P. Francisco de Florencia de la misma Compañía de Jesús. Dedicó al Sargento Mayor Capitán D. Francisco Antonio de Medina Picazo, cavallero del Orden de Santiago Tesorero de la Real Casa de la Moneda de Mexico, patron de dicho templo*. Con Licencia en México. Francisco Rodríguez Lupercio, México.
- GOYCOECHEA, J. S. I. (1709): *La maravilla inmarcesible y milagro continuado de María Santísima Señora Nuestra en su prodigiosa imagen de Guadalupe de México*. México.
- LANCIEGO y EGUILAZ, J. (1720): *Sermón que en el día del esclarecido Patriarcha San Ignacio d Loyola predico en la Casa Professa de la Compañía de Jesús de Mexico el Illmo. y Rmo. Sr. Mro. D. F. Joseph Lanciego y Eguilaz dinissimo Arzobispo de Mexico de el Consejo de su Magestad (...). En Mexico, por Francisco de Rivera Calderon, en la calle de san Augustin. Año de 1720*. Biblioteca Nacional, Fondo Reservado, Colección Lafragua, 1143 LAF.
- OCAMPO, P. (1724): *San Ignacio de Loyola convertido de adalid de la milicia terrestre en caudillo de la celestial. Sermón en la nueva fiesta de su conversión celebrado en la Casa Professa de esta Ciudad de Mexico el día segundo de pasqua del espíritu santo, 5 de junio de 1724; a devoción solicitud y expensas del dr. D. Juan Ignacio de Castorena y Ursúa (...) predicó el R.P. Pedro de Ocampo professo de la Compañía de Jesús y actual rector del Collegio real de san Ildefonso*. México: Herederos de la Viuda de Fco. Rodríguez Lupercio, Biblioteca Nacional de México, Fondo Reservado, Colección Lafragua, 1209 LAF.
- SÁNCHEZ, M. (1648): *Imagen de la Virgen Maria, Madre de Dios de Guadalupe*. México: imprenta de la viudad de Calderón.

Bibliografía

- AUTREY, L.; CHRISTIANSON, K., y PÉREZ LIZUR, M. C. (1973): *La Profesa en tiempos de los jesuitas. Estudio histórico-artístico*. Tesis de maestría. México: Universidad Iberoamericana, .
- BÁEZ MACÍAS, E. (1974): «Noticias sobre la construcción de la iglesia de san Francisco (1710-1716)». *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 44: 31-42.
- BONET CORREA, A. (1993): *Figuras, modelos e imágenes en los tratadistas españoles*. Madrid: Alianza.
- BRADING, D. (ed.) (1994): *Siete sermones guadalupanos*. México: FCE.
— (2002): *La virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*. México: Taurus.

⁶¹ Ocampo, Pedro de, doc. cit.

- CUESTA, L. J. (2005): «La imagen del templo novohispano, ¿copia, creación o recreación nacional?: De “Imagen del templo de Salomón” a “apostarle primicias a los mas garvosos y mas bien acabados templos de la America y aun de la Europa”». *III Congreso Internacional de Teoría e Historia del Arte*. Buenos Aires (Argentina).
- DÍAZ, M. (1982): *La arquitectura de los jesuitas en Nueva España*. México: UNAM.
- FERNÁNDEZ, M. (2002): *Cristóbal de Medina Vargas y la arquitectura salomónica en la Nueva España durante el siglo xvii*. México: UNAM.
- (2003): *La imagen del Templo de Jerusalén en la Nueva España*. México: UNAM.
- (2006): «La imagen y sus moradas». En: N. SIGAUT (ed.), *Guadalupe: arte y liturgia. La sillería de coro de la colegiata: (187-213)*. Zamora, Colegio de Michoacán, Museo de la Basílica de Guadalupe.
- GONZÁLEZ MORENO-NAVARRO, J. L. (1993): *El legado oculto de Vitruvio*. Madrid: Alianza Forma.
- HASKELL, F. (1992): «Il ruolo dei mecenati: mutamenti nel barocco». En: R. WITTKOWER (ed.) *Architettura e arte dei gesuiti*. Milán: Electa, pp. 44-51.
- HERREJÓN PEREDO, C. (2002): «Los sermones novohispanos». En R. CHANG-RODRÍGUEZ (coord.), *Historia de la literatura mexicana*, vol. 2: 429-447. Siglo XXI/UNAM.
- KUBLER, G. (1982): *La obra del Escorial*. Madrid: Alianza Forma.
- MÍNGUEZ, V. (2007): «El rey de España se sienta en el trono de Salomón. Parentescos simbólicos entre la Casa de David y la casa de Austria». En: V. MÍNGUEZ, (ed.), *Visiones de la monarquía hispánica: (19-57)*. Universitat Jaume I. Castellón.
- PEÑA VELASCO, C. (2004): «El poder de la Iglesia. Una representación arquitectural en el Barroco español». En M. METZELTIN y M. THIR (eds.) *El poder. Análisis del discurso político español e hispanoamericano*. Viena: Instituto Cervantes, pp. 141-160.
- PÉREZ DE RIVAS, A. (1654): *Crónica e historia religiosa de la Provincia de la Compañía de Jesús en la Nueva España*. México.
- PORTUS, J. (1992): *Lope de Vega y las artes plásticas (estudio sobre las relaciones entre pintura y poesía en la España del Siglo de Oro*. Tesis doctoral por la Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- RAMÍREZ, J. A. (1991): «Evocar, reconstruir, tal vez soñar (el Templo de Jerusalén en la historia de la arquitectura)». En: *Dios arquitecto: (1-50)*. Madrid: Siruela.
- (1983): *Construcciones ilusorias: arquitecturas descritas, arquitecturas pintadas*. Madrid: Alianza Editorial.
- RUBIAL GARCÍA, A. (1998): «*Civitas Dei et Novus Orbis*. La Jerusalén Celeste en la pintura de la Nueva España». *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 72: 5-37.
- SALE, G. (2003) «El proyecto del *Gesú* de Roma». En: G. SALE (ed.), *San Ignacio y el arte de los jesuitas*. Bilbao: Ediciones Mensajero, pp. 17-30.
- SEBASTIÁN, S.; MONTERROSA M., y TERÁN J. A. (1995): *Iconografía del arte del siglo xvi en México*. Gobierno del Estado de Zacatecas.
- TOVAR DE TERESA, G. (2003): «La iglesia de San Francisco Xavier de Tepotzotlán: eco de la vida artística de la ciudad de México en los siglos xvii y xviii». En: *Tepotzotlán. La vida y la obra en la Nueva España*. CONACULTA, pp. 101-127.
- VALLE, R. (1975): *El convento de Tepotzotlán*. Estado de México, México.