

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA



**LA VIRGEN DE GUADALUPE: CONSTRUCCIÓN BARROCA DEL
CRIOLLISMO NOVOHISPANO EN LA OBRA DE MIGUEL SÁNCHEZ**

TESIS

Que para obtener el grado de

MAESTRA EN HISTORIA

Presenta

ADRIANA NARVÁEZ LORA

Director

Dr. Jesús Alfonso Mendiola Mejía

Lectores

Dr. Antonio Rubial García

Mtra. Leonor Correa Etchegaray

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
Capítulo 1	
EL ESTADO DE LA CUESTIÓN	9
Capítulo 2	
CONTEXTO HISTÓRICO	22
Contexto de la imagen dentro de la teoría de la imagen	
Contexto histórico de la imagen	
Contexto histórico de la narración	
Capítulo 3	
ZUMÁRRAGA Y MONTÚFAR: DOS ARZOBISPOS, DOS IGLESIAS	42
Zumárraga, un arzobispo erasmista	
Montúfar, un arzobispo tridentino	
Capítulo 4	
EL PROTONACIONALISMO CRIOLLO	60
Muestras de fervor patriótico	
Santos y vírgenes como identidad patriótica	
Símbolos y representaciones	
Capítulo 5	
EL BARROCO CRIOLLO	74
Contexto histórico y cultural del Barroco	
La religiosidad barroca en América	
El Barroco y la Virgen de Guadalupe	
CONCLUSIONES	92
BIBLIOGRAFÍA	96

APÉNDICE A <i>Nican Mopohua</i>	112
APÉNDICE B Libro de Miguel Sánchez	124
APÉNDICE C Relato de las apariciones en Extremadura	127
APÉNDICE D Cartas	128
IMÁGENES	135

*Cuando el historiador supone que un pasado dado se revela en su texto, se pone de acuerdo con el comportamiento del consumidor. Recibe pasivamente los objetos distribuidos por los productores [...] en tanto que el pasado no es un “dato”, sino un producto.**

* Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, tr. Jorge López Moctezuma, México, Uia/Departamento de Historia, 1993 (1978), p. 85. Este párrafo se puede aplicar tanto a la obra de Miguel Sánchez como a esta misma tesis.

INTRODUCCIÓN

Esta investigación hecha para optar por el grado de maestro, tiene por objeto mostrar lo siguiente: primero, que el fenómeno guadalupano fue una construcción del sector criollo en la época barroca porque es parte de la cultura barroca novohispana; segundo, que no pudo ser antes, ni con Zumárraga ni con Montúfar, y tercero, que como producto barroco sucedió algo similar en toda Iberoamérica.

He de decir que el genial Edmundo O’Gorman ya antes había señalado que la construcción del “portentoso milagro” –como él lo llama– fue el resultado de las exacerbadas mentes criollas que exaltaban su incipiente nacionalismo. La aportación que acaso yo hago -muy humilde, por cierto–, es probar que esto pasó de un modo análogo en otras latitudes de la América hispana.

Para lograr esto lo primero fue una idea. Entre más leía respecto a la Virgen de Guadalupe todas las conclusiones apuntaban a la idea de que la imagen de la Virgen de Guadalupe sin el *Nican mopohua* no era más que una “Inmaculada” más, tanto o más milagrosa que cualquier otra imagen religiosa. Y con el *Nican mopohua* me refiero al relato de las apariciones de la virgen al indio Juan Diego; por lo que, la narración del siglo XVII le dio un sentido diferente a la imagen del siglo XVI, era como si el texto legitimara la imagen, el texto había aparecido para darle significado, validez y legitimidad al lienzo.

De la idea pasé a la estructuración del trabajo: lo primero era realizar un esquema de argumentación para probar mi hipótesis. Dentro de ese sistema se levantaban dos matrices principales constituidas por el contexto histórico de la imagen y el contexto histórico de la narración. Prácticamente, al establecer dichos contextos quedaba de manifiesto la

comprobación de la hipótesis, pero esto no bastaba. Esta afirmación debía apuntalarse estableciendo por qué no era posible que el milagro de las apariciones se hubiera creado antes, por lo que pasé a hacer una clasificación de la historiografía guadalupana contemporánea. Es cierto que había leído todo lo que caía en mis manos fuera contemporáneo o no, fuera aparicionista o lo contrario. Esto me dio una idea bastante buena de cómo hacer mi clasificación y O’Gorman resultaba el pilar donde me apoyaría y la línea a través de la cual me deslizaría.

Este material de la historiografía que clasifiqué como más importante para mis fines conforma el capítulo 1, titulado “El estado de la cuestión”. Es ahí donde se encuentra esta clasificación arbitraria mía en la que divido la historiografía contemporánea del fenómeno guadalupano en “antes de O’Gorman y después de O’Gorman.

Cuando escudriñaba en mis fichas donde recogí los datos que encontré en muchísimos autores, pensaba qué locura es haber escrito tantos kilos de papel defendiendo lo indefendible, o tratando de probar cómo no pudo haber ocurrido lo que no ocurrió. Y yo era una más que escribía sobre lo mismo.

Hablo de dos autores antes de O’Gorman que son: Joaquín García Icazbalceta y Francisco de la Maza. Espero resaltar con justicia sus valiosas aportaciones.

Después hablo, nunca con suficiente justicia, de Edmundo O’Gorman. Y luego comento algunos autores que considero que hacen algunas aportaciones más de las que hizo O’Gorman.

Finalizo con David Brading. Lo analicé porque es un historiador muy reconocido y encontré algunas aportaciones valiosas y también errores imperdonables en un historiador.

El capítulo 2 se titula: “Contexto histórico”, que a su vez se divide en el contexto de la imagen y el contexto de la narración. Dentro del contexto de la imagen expongo algunas

generalidades sobre la teoría de la imagen. Estos conceptos me sirven para sustentar mi tesis en cuanto a la función social que cumplió la imagen en el siglo XVI y la que cumplió en el siglo XVII, y espero que quede claro que eran totalmente diferentes y que también sustentan lo establecido en la propia hipótesis.

El contexto histórico nos remite a los arzobispos implicados en el “milagro”; por un lado Zumárraga, a quién las apariciones señalan como principal testigo del hecho, y por otro, Montúfar, que se ha probado suficientemente que colocó la imagen en la ermita del Tepeyac.

En virtud de haber contextualizado históricamente a estos personajes, y al señalar algunos rasgos de su conducta, a través de sus biógrafos, cartas, comentarios y otros documentos, pretendo probar por qué Zumárraga no pudo haber creado el “milagro”, y Montúfar, aunque colocó la imagen, nada más alcanzó a referir supuestos milagros hechos por la misma, no dijo nada de las apariciones a Juan Diego. Esto sirve para seguir dando fundamento a mi tesis.

En el capítulo 4, “El protonacionalismo criollo”, trato de explicar por qué fue una construcción criolla y resultado de su protonacionalismo. Para eso me apoyo en Hobsbawm tomando como base su definición de protonacionalismo. Luego recorro a las imágenes que diversos historiadores han recogido con gran éxito acerca de los criollos y dejo manifiesto las profusas muestras de fervor patriótico de parte de los criollos, así como muestras de una incipiente identidad. Luego señalo, como muestras de esa identidad, a santos y vírgenes.

Esto me lleva a hablar del “Barroco criollo”, que es como nombro al capítulo 5. Empiezo por dar un contexto general de la cultura barroca, luego hablo del Barroco en la América española y ahí subrayo las manifestaciones religiosas que fueron similares a las de

la guadalupana por tener la misma función social. Y para cerrar el capítulo, abordo el tema de la Virgen de Guadalupe en la Nueva España en su contexto barroco criollo, principalmente de la Ciudad de México.

Y, por último, llego a las conclusiones (que por ser tan breves y escuetas no tiene caso que las repita en esta introducción).

Lo que sí haré es explicar un poco en lo que consisten los apéndices. En el Apéndice A, transcribo las apariciones según la versión de Antonio Valeriano reproducido del libro de Ernesto de la Torre y Ramiro Navarro, *Testimonios históricos guadalupanos*.¹

En el Apéndice B, transcribo algunos fragmentos del libro de Miguel Sánchez para ilustrar la interpretación apocalíptica que le da Sánchez a la imagen,² también tomado de los *Testimonios históricos guadalupanos*.

En el Apéndice C, expongo el relato de las apariciones de la Virgen de Guadalupe de Extremadura.

Y en el Apéndice D, transcribo unas cartas muy reveladoras que también dejan de manifiesto el contexto de la aparición de la imagen. Son una carta de la reina Juana, cuatro cartas de Felipe II y un informe de fray Diego de Santa María para Felipe II.

¹ Ernesto de la Torre Villar y Ramiro Navarro de Anda, *Testimonios históricos guadalupanos*, México, FCE, 1982.

² Miguel Sánchez, *Imagen de la virgen María Madre de Dios de Guadalupe, milagrosamente aparecida en la Ciudad de México*, apud Ernesto de la Torre Villar y Ramiro Navarro de Anda, *Testimonios históricos guadalupanos*, México, FCE, 1982, pp. 152-81.

Capítulo 1

EL ESTADO DE LA CUESTIÓN

Uno de los temas sobre los que más se ha escrito en México, y no sólo historiografía, es el fenómeno guadalupano. Pero, extrañamente, muy pocos historiadores contemporáneos lo han estudiado de modo sistemático, bien fundamentado y con la objetividad científica que un trabajo serio requiere. Esto reduce el universo de autores considerablemente.

Entre estos historiadores del fenómeno guadalupano encontramos uno que se ha convertido en parteaguas de los estudios históricos guadalupanos: Edmundo O’Gorman. Y es a través de este eje que me deslizaré; de tal suerte que he hecho una división arbitraria consistente en “antes de O’Gorman” y “después de O’Gorman”.

¿Por qué tomar a O’Gorman como parteaguas? Porque antes de su libro *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*,¹ que se publicó por primera vez en 1986, nadie había se había acercado con el rigor científico de él. Los únicos que se pueden tomar como un antecedente digno de atenderse son Joaquín García Icazbalceta y Francisco de la Maza.

Comentaré primero al erudito García Icazbalceta que no es un historiador contemporáneo y, por lo tanto, no lo podemos poner bajo el escrutinio metodológico de la historiografía contemporánea, pero tiene el mérito grandísimo que trató el tema con objetividad científica, a la luz del positivismo de la época, adentrándose en las fuentes directas y poniendo su religión católica por un lado y su quehacer de historiador por otro.

¹ Edmundo O’Gorman, *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, México, UNAM/IIH, 1991.

Se trata de un intento con objetividad y con mucha seriedad, sólo que él no profundizó mucho porque se trataba de una mera opinión que le pidió el arzobispo Labastida.

Este ilustre historiador del siglo XIX, es autor de la *Carta acerca del origen de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe de México*². Ya que su campo de estudio como historiador era el siglo XVI, el arzobispo don Pelagio Antonio Labastida y Dávalos le pidió una opinión sobre un manuscrito realizado por el licenciado don José Antonio González de su apología de las *Apariciones de Nuestra Señora de Guadalupe de México* y que solicitaba la correspondiente licencia de autoridad eclesiástica, a lo que García Icazbalceta le respondió con la célebre carta. Don Joaquín demostró que, “antes de 1648, fecha de la publicación del libro del padre Sánchez, nadie había hablado de la aparición”.³ Cabe mencionar que García Icazbalceta es el autor de una estupenda biografía de quien fuera primer obispo de México, fray Juan de Zumárraga⁴ y al que se le atribuye un especial protagonismo en el mito guadalupano, por lo cual aquél conocía profundamente el contexto histórico y todos los documentos relacionados con este obispo a quien se le adjudicó ser testigo del portentoso milagro. Esto resulta sumamente paradójico, tomando en cuenta que Zumárraga era enemigo de supersticiones y milagros; por lo tanto, era improbable que el primer obispo de México hubiera apoyado esta devoción y alentado el mencionado milagro, como bien lo deja ver García Icazbalceta en su estudio.

Para llegar a estas conclusiones, don Joaquín tuvo que examinar cuidadosamente los documentos guadalupanos existentes, averiguar su procedencia y autenticidad y, hacer

² Joaquín García Icazbalceta, *Carta acerca del origen de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe de México*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1982 (1896).

³ *Ibid.*, p. 6.

⁴ Joaquín García Icazbalceta, *Fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1952 (Colección Austral).

caso omiso de las innumerables apologías que rodeaban la narración del milagro, las cuales no tenían ningún sustento histórico.

Lo que se le pedía al historiador era su opinión de los manuscritos que narraban el milagro, o sea, la aparición de la Virgen de Guadalupe en el cerro del Tepeyac al indio Juan Diego en 1531, y del que fue testigo fray Juan de Zumárraga. Don Joaquín opina sobre su probable autenticidad, y de esto se desprenden sus conclusiones sobre la imposibilidad de que dicho portento se hubiera efectuado. El objetivo de García Icazbalceta es revisar la autenticidad de los documentos que certifican (llamémosle así) al milagro de la aparición de la virgen al indio Juan Diego, y no se trataba de evaluar la veracidad del milagro mismo ni plantear el contexto de la aparición ni establecer una hipótesis acerca del porqué del silencio de 100 años ni analizar las circunstancias de la aparición de la narración escrita vertida en el *Nican mopohua*.

Francisco de la Maza también se acercó al fenómeno guadalupano y O’Gorman lo toma en cuenta, tanto así que su libro *Destierro de sombras* está dedicado a su memoria. La obra de Francisco de la Maza, *El guadalupanismo mexicano*⁵ se publicó en 1953. Entre sus principales méritos están los de recurrir a fuentes primarias que otros historiadores no habían considerado y el hecho de señalar el nexo entre el arte barroco y el guadalupanismo, como “las únicas creaciones auténticas del pasado mexicano”.⁶

Francisco de la Maza es el primero en decir que existen algunos poemas de principios del siglo XVII que hacen alusión al origen divino de la pintura de la Virgen de Guadalupe. La primera vez en los versos del capitán español Ángel Betancourt que llega a México en 1608, y la segunda vez que se hace mención, también en versos, esta vez

⁵ Francisco de la Maza, *El guadalupanismo mexicano*, México, FCE/SEP, 1981 (1953).

⁶ *Ibid.*, p. 10.

anónimos de 1634, con motivo de la partida de la virgen de la catedral hacia su santuario del Tepeyac, porque fue trasladada para aliviar las inundaciones de 1629.⁷ Hay que decir que Brading también lo menciona y no le da a Maza el mérito de haber sido el primero en darlo a conocer.

Pero esto no era suficiente, había que analizar con mayor profundidad todas las probabilidades que los apologistas argumentaban como verídicas. Hacía falta estudiar el contexto histórico de las apariciones del Tepeyac, y aún más, el contexto histórico del origen del santuario extremeño de Villuercas donde se encuentra la primera imagen milagrosa de la Virgen de Guadalupe; había que sumergirse en los documentos existentes, analizarlos, conectarlos, contraponerlos, y responder a las preguntas que de ellos se desprendieran; encontrar los nexos causales e inferir las conclusiones. Aquí entra Edmundo O’Gorman.

O’Gorman es el primero que trata el tema desde la pura perspectiva histórica y observa el hecho que se narra en el *Nican mopohua* y lo analiza desde su propio contexto histórico. El libro de O’Gorman se trata de una obra dirigida a los apologistas (aparicionistas) del milagro como respuesta a sus pretensiones. Es una magistral demostración, punto por punto, hecho por hecho, argumento por argumento, de la construcción de la leyenda, de la decadencia de la devoción y de la resucitación de la misma a través de la publicación de la obra de Miguel Sánchez.

Empieza O’Gorman por explicar la existencia del primer santuario de Guadalupe en Cáceres. Apunta algunos datos interesantes sobre el inicio de la devoción española y narra los pormenores de la aparición y el desarrollo de esa devoción. Pone de manifiesto la función social que cumplió dicho suceso en el contexto de la Reconquista.

⁷ *Ibid.*, pp. 41-7.

Expone claramente la razón por la cual los primeros conquistadores extremeños tenían una especial devoción por la Guadalupe de Cáceres, ya que la reina Isabel la Católica la había nombrado patrona de las expediciones.

A modo de una disertación jurídica, O’Gorman hace una presentación de los hechos, luego pasa a la presentación de todas las pruebas existentes desde la fundación de la ermita en el cerro del Tepeyac hasta la aparición de la obra de Miguel Sánchez. Las presenta minuciosamente, las analiza y las debate cuando es necesario, con argumentos basados en fuentes primarias. El libro contiene valiosos apéndices con documentos claves para entender mejor el fenómeno. Plantea las conclusiones de modo contundente, tan tajantemente como la solidez de sus argumentos y aseveraciones lo permiten, porque no deja cabos sueltos y prueba todo lo que dice del modo más ortodoxo.

Se trata de una respuesta a los aparicionistas que no deja la menor duda de que el “milagro” es una construcción. Y a manera de presentar dicha construcción como un delito, expone claramente los motivos, denuncia a los perpetradores y evalúa el daño hecho a las víctimas y hasta describe minuciosamente el arma del delito, o sea a la imagen. Es una obra que con todo rigor histórico juzga la historicidad de los hechos contenidos en el relato y demuestra la improbabilidad o probabilidad de que ellos hayan ocurrido, al menos así como lo esgrimen los apologistas.

Después de Edmundo O’Gorman los historiadores siguientes no hacen más que repetir lo aseverado por O’Gorman. Los más afortunados profundizan más o menos en un punto o en otro (quizá éste sea mi caso, al tocar uno de los pocos puntos que O’Gorman no tocó porque en nada afectaba a la comprobación de su tesis), y los menos afortunados sacan conclusiones endebles o enarbolan tesis opacas, deslucidas o de plano ridículas, como en el

caso de Jacques Lafaye⁸, quien trata de establecer un vínculo (muy forzado) entre Tonantzin-Guadalupe y santo Tomás apóstol-Quetzalcóatl como mitos fundacionales de lo que él llama “nacionalismo criollo”.

Ningún historiador que trata el tema de la Virgen de Guadalupe se ha atrevido a contradecir frontalmente y con fundamento a O’Gorman.

El historiador alemán Richard Nebel hace disertaciones interesantes en las que profundiza lo ya tratado por O’Gorman y De la Maza. Aunque Nebel⁹ encuentra un nexo original entre la teología de la liberación y la Virgen de Guadalupe por lo que tiene de mensaje aparecerse a un indito pobre y lo que esto representa para dicha teología, también sostiene, con débiles argumentos y de forma velada, que la Virgen de Guadalupe es la continuidad de la diosa Tonantzin, implicando con esto que la devoción era muy antigua y que originalmente fue del sector indio de la población de la Nueva España.

Xavier Noguez, en su libro *Documentos guadalupanos. Un estudio sobre las fuentes de información temprana en torno a las mariofonías del Tepeyac*,¹⁰ realiza un análisis sistemático de códices y textos en náhuatl que dejan de manifiesto que la devoción pudo existir a mediados del siglo XVI, al menos en el Altiplano central. Esta es una aportación diferente a lo tratado por O’Gorman.

Del mismo modo que Noguez, Miguel León-Portilla analiza el texto del *Nican mopohua*, no la imagen. León-Portilla encuentra una relación entre el *Nican mopohua* y las representaciones teatrales llamadas *nixcuitili*. Sobre el origen del texto señala que su autor probablemente fue Valeriano. Aunque se trata de un estudio novedoso y sistemático no

⁸ Jacques Lafaye, *Quetzalcoatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional de México*, tr. Ida Vitale y Fulgencio López Vidarte, México, FCE, 1995 (1974).

⁹ Richard Nebel, *Santa María Tonantzin virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México*, tr. Carlos Warnholtz, México, FCE, 1996 (1992).

¹⁰ Xavier Noguez, *Documentos guadalupanos. Un estudio sobre las fuentes de información temprana en torno a las mariofonías del Tepeyac*, México, FCE, 1996 (1992).

aporta nada nuevo al mito guadalupano, antes bien corrobora que O’Gorman, sin saber náhuatl infiere por lógica de su trabajo de historiador que el autor del *Nican mopohua* pudo ser Valeriano, ya que tanto O’Gorman, como Noguez y León-Portilla están de acuerdo con el padre Garibay sobre la autoría del texto.

Caso aparte es el de los investigadores Ernesto de la Torre Villar y Ramiro Navarro de Anda con el libro que se ha convertido en la herramienta básica de todo estudioso del fenómeno guadalupano. Es el brillante compendio de documentos guadalupanos que lleva por título: *Testimonios históricos guadalupanos*¹¹, que se publicó en 1982. Reproduciré lo que el Fondo de Cultura Económica (que es la editorial a la que se debe su publicación) describió como el contenido de esta obra: “Reunión de todo género de disquisiciones, diatribas, recreaciones poéticas y tratados preceptivos: desde el Pregón del Atabal, poema en náhuatl, hasta las últimas muestras del llamado fenómeno guadalupano.” Este compendio se ve enriquecido porque es debidamente colocado en su contexto histórico, y la mayoría de las veces es acompañado por algunos datos de sus autores.

He de hablar de David Brading, célebre historiador inglés al que le ha interesado mucho el tema de la conciencia nacional del mexicano, por lo tanto, el tema de la Virgen de Guadalupe es obligado para él. Tiene un voluminoso libro titulado *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*¹², en el que hace una vasta apología a la devoción de la virgen, defiende su tradición como parte de la identidad del mexicano y defiende la idea del origen divino de la imagen.

Brading hace aportaciones importantes al señalar que el sector criollo exaltó la devoción como un medio para defender su propia especificidad e identidad. Es el

¹¹ Torre Villar y Navarro, *Testimonios históricos guadalupanos*, op. cit.

¹² David A. Brading, *La virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, tr. Aura Levy y Aurelio Major, México, Taurus, 2002 (2001).

historiador que más ha profundizado al respecto. Básicamente recoge lo que Francisco de la Maza había publicado pero Brading se extiende hablando de todos los actores del fenómeno y aún de los que tienen una relación secundaria, como sucede en el caso de los padres de la Iglesia, de San Agustín, de San Juan Damasceno y muchos más.

Este es un historiador serio, que sabe el oficio de historiar y que goza de buen crédito, tanto entre la comunidad científica como entre el público en general; por lo tanto, tiene una responsabilidad que no se puede considerar menor al plasmar su opinión en el libro mencionado. Al parecer su ideología católica impidió que guardara la distancia y le permitiera la objetividad que debe caracterizar un trabajo científico.

A lo largo del libro hace una defensa muy velada de las apariciones; el lector duda si es una apología o no. Escribe de manera entusiasta de los “evangelistas guadalupanos”, expone las alabanzas, se cuida de juzgar y de evaluar. Pero la misma selección de textos de alabanzas y portentosos milagros, sin hacer comentarios al respecto, parecen un asentimiento tácito.

Brading hace una breve reseña del estado de la cuestión y critica el único punto débil (a mi parecer) que tiene O’Gorman, y que a juicio de Brading, es atribuir la autoría del *Nican mopohua* a Valeriano sin aportar ninguna prueba, sólo con inferencias que lo llevaron a concluir, más por lógica que por encontrar verdaderos indicios. En todo caso, si ni siquiera hubiera dado una opinión sobre la autoría del *Nican mopohua*, tendría argumentos suficientes y enderezados con todo rigor científico, para probar su tesis, Brading no quiso o no pudo comprender que *Destierro de sombras* era una contestación para los apologistas que trataban el tema desde el ámbito histórico. ¿Acaso él mismo se sentía violentado?

Pero, en cambio, habla de Lafaye con la más grande de las complacencias, no señalando los múltiples errores históricos de su obra, y resaltando la única virtud que encontró, que es descubrir un nexo entre la imagen y el nacionalismo, que el mismo O’Gorman ya había insinuado al hablar de la identidad criolla, al decir que la Virgen de Guadalupe se convirtió en “símbolo del criollismo”.

Brading, en su último capítulo, “Epifanía y revelación”, que se entiende es el capítulo de las conclusiones con el cual cierra su libro, deja una misteriosa duda respecto a que si pudo haber ocurrido el “milagro” o no. Él no se pronuncia de ninguna de las dos maneras pero deja abierta la posibilidad de la realización del milagro tomando como prueba la tradición oral, y lo expresa de la siguiente manera:

A pesar de las investigaciones y los argumentos eruditos, éstos no hicieron mella en la fe de millones de peregrinos que acuden al santuario del Tepeyac. Tampoco los hallazgos produjeron una revisión pormenorizada del relato de las apariciones, puesto que, de ser necesario, la relación podía fundamentarse en términos de la tradición oral.¹³

A Brading se le olvida que aunque se trate de tradición oral, tiene que haber documentos y otras fuentes que permitan pensar en la existencia del hecho. No es tarea del historiador demostrar o interpretar milagros.

Después, su defensa se torna más clara y se vale de los pronunciamientos del Vaticano, y se vuelve un hermeneuta del mismo, al expresar lo siguiente:

La conclusión implícita que se desprende de los pronunciamientos oficiales del Vaticano es que *la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe resulta una de las expresiones más poderosas del Espíritu Santo* en la larga historia de la Iglesia católica. Si no, ¿por qué razón nombró a la imagen patrona de México y de todo el Nuevo Mundo? Al igual que los grandes y primordiales iconos de la Iglesia

¹³ *Ibid.*, p. 555.

ortodoxa, la guadalupana es obra del Espíritu Santo y tan influyente fue su inspiración que durante tres siglos los pintores mexicanos reprodujeron la imagen sin atreverse a modificar el menor detalle de su figura. Desde el día en que la guadalupana fue vista por primera vez hasta la actualidad, la imagen ha cautivado y fortalecido la fe de muchos mexicanos.¹⁴

Sólo que Brading no hace alusión alguna a que, si bien es cierto que los pintores procuraban fidelidad a la imagen, también es cierto que la imagen fue alterada varias veces. Aquí los pintores, la colegiata de la basílica y los mismos fieles, no tuvieron reparo alguno. Se retocaron los rayos, la cara, las manos, el fondo de nubes, etcétera. En 1895 se le quitó la corona, por lo que luego se hizo una ceremonia de coronación que se utilizó para diversos fines políticos del Porfiriato, que no trataré aquí por no salirme del tema.

Del mismo modo que Miguel Sánchez, Brading explicó el “milagro” desde el punto de vista teológico, dice:

Estas imágenes tienen un carisma y una presencia [se refiere a “un reducido conjunto de imágenes de la virgen”] que ejerce una enorme influencia sobre los fieles ¿Cuál es la explicación teológica de su poder? Una vez más, la única alternativa aceptable a la revelación del beato Amadeo es invocar el poder del Santo Espíritu que impulsa a los fieles a venerar aquellas imágenes que Él inspiró [...] Después de todo, para elaborar los evangelios, Dios se sirvió de autores de carne y hueso, quienes, a pesar de su inspiración, conservaron pleno uso de sus facultades y de ningún modo podían considerarse títeres dirigidos por un ventrílocuo divino. Ésa es la enseñanza del Concilio Vaticano Segundo [...] ¿hay algún motivo real para suponer que cuando el Espíritu Santo concibió la idea de la guadalupana se abstuvo de emplear un agente humano para llevar a cabo la obra? ¿Por qué debe suponerse que esta imagen en particular fue creada con la transfiguración de las flores y sin intervención humana? Sin duda, teológicamente es más apropiado suponer que el Espíritu Santo obró por medio de un agente humano, es decir, un artista indio, acaso el pintor Marcos de Aquino. *Tal origen de ningún modo deroga el carácter de la guadalupana como una manifestación preeminente de la inspiración del Espíritu Santo.*¹⁵

¹⁴ *Ibid.*, p. 558 (Las cursivas son mías).

¹⁵ *Ibid.*, p. 561-2 (Las cursivas son mías).

En este párrafo, Brading expresa su vehemente interés en demostrar que la imagen tiene algo de “divino”, esto es, que no es una imagen religiosa más, como cualquier otra. Su carácter sobrenatural es verdaderamente insostenible, pero su carácter divino puede argumentarse de la manera en que lo hizo; sólo que no es papel de un historiador tratar ese tema teológico, y menos tratándose de probar la historicidad del hecho. En mi opinión, el trabajo del historiador tiene una responsabilidad de objetividad con el lector y consigo mismo. Entendiéndose que el quehacer del historiador tiene que tratar de guardar sana distancia de su objeto de estudio para no dar una visión sesgada, y menos pasar por un “historiador poco objetivo” (que demuestra serlo), que abiertamente no se determina como católico creyente en el “milagro“, y luego se deja atrapar por su creencia y sostener que la imagen fue obra del Espíritu Santo. Yo calificaría a este autor como apologista del “milagro”, y por lo tanto, no científico.

El tema de la imagen de la Virgen de Guadalupe del Tepeyac sigue vigente en diversos ámbitos, definitivamente será objeto de estudio de la sociología de las religiones, la psicología de las masas, la antropología social y de la teología. Desde el punto de vista histórico pueden hacerse algunas reflexiones interesantes.

Hace falta un estudio minucioso de los espacios que ha ocupado la imagen, tanto la imagen original como algunas de sus renombradas reproducciones. La imagen no siempre ha permanecido en la ermita de Tepeyac, sino que ha sido movida por diferentes causas; por ejemplo, en 1629, el arzobispo Francisco Manso y Zúñiga, la hizo transportar a la catedral declarando que era una de las tres reliquias más importantes para la Nueva España, y también por motivo de las inundaciones que asolaban a México para que con su “presencia” las alejara. En 1737, el ayuntamiento de la ciudad pidió permiso al arzobispo José Lanciego y Eguilez, para que se transportara la imagen a la catedral para que por

medio de su intercesión aplacara la epidemia de matlazáhuatl. En 1895 el abad de la basílica envió la imagen al convento de las capuchinas porque se encontraba apolillada y para que las monjas la repararan, a su regreso a la basílica, en el mismo año, ya no traía la corona. Al poner en contexto histórico estos lugares y las ausencias de la imagen se podrían sacar algunas conclusiones reveladoras.

Se debe pensar la imagen desde otra diálectica, no sólo en cuanto a la veracidad o no del “milagro”, o de la “intervención divina”, o de la autenticidad y origen del *Nican mopohua*. La función social que ejerció la imagen en un momento determinado puede dar luz a otros aspectos históricos de interés. Los espacios que ocupó la imagen en distintos momentos históricos pueden revelar aspectos de su función social y así establecer otros nexos y crear otras hipótesis.

Para esto, podría ser de gran ayuda una cronología de la imagen estableciendo cuándo y por qué se modificó, retocó o reparó la pintura. Y quizá, siendo completada por una cronología de las diversas guadalupanas que poco a poco fueron inundando la República.

Tampoco he encontrado una historia seria, no apologética, de la devoción guadalupana. Es claro que la devoción pasó de ser local en la Ciudad de México y luego fue, extendiéndose, primero al oriente y al poniente, y después al norte y al sur, incluso traspasando fronteras. Los factores que influyeron para que la devoción se extendiera de un modo u otro también nos dirá aspectos de interés para entender nuestra historia.

Otro modo de entender la imagen y la devoción para efectos históricos es asociarlas al poder. Desde la aparición de la imagen en la ermita del Tepeyac fue razón de disputa entre el arzobispo Montúfar y el provincial de los franciscanos, fray Francisco de Bustamente; se puede decir que la querrela representaba la lucha de poder entre el clero

regular y el secular. Después el clero criollo revivió la devoción en el siglo XVII y a partir de entonces, se ha manipulado la imagen como mejor les ha convenido al clero y al gobierno. Porfirio Díaz la utilizó cuando la coronación de la virgen, Fox la usó y hasta el candidato McCain, a la presidencia de los Estados Unidos, se hizo retratar frente a la imagen.

Otro análisis que no es esencialmente guadalupano pero que podría tener su punto de partida en el famoso enfrentamiento entre Montúfar y Bustamante, sería el del clero regular *versus* el clero secular.

Un estudio interesante que no se ha hecho, podría ser el desarrollo histórico de cómo los medios han tratado el tema de la imagen o la devoción o ambas cosas.

No conozco ningún estudio histórico que con rigor científico ligue o deslinde la imagen del Tepeyac con la de Extremadura. Si bien es cierto que demostrar que la imagen del Tepeyac se inspiró en la de Cáceres o que, desde su origen era otra con el mismo nombre, es extremadamente difícil, también es preciso que se efectúe un trabajo minucioso, por lo menos un intento, lo que acabaría de dar luz en cuanto a su origen.

Capítulo 2

CONTEXTO HISTÓRICO

Contexto de la imagen dentro de la teoría de la imagen

Empezaré por el contexto de la imagen, para lo cual, tengo el deber de presentar algunas generalidades sobre la teoría de la imagen para la comprensión de esta tesis, puesto que trabajo con una imagen religiosa que además de lo estético tiene otras lecturas. Pienso que todas las obras de arte poseen diversas interpretaciones dependiendo del momento y del contexto en que sean “leídas”. El historiador del arte, Federico Zeri, lo dice con las palabras que yo quisiera hacerlo, es por esto que reproduzco este fragmento de él.

Porque el cuadro, la estatua, la miniatura, el dibujo, es decir, cualquier producto figurativo, ha tenido en las distintas épocas la misma carga expresiva, y también la misma complejidad de significados, que tiene la palabra. Muy a menudo, lo que no puede alcanzar la palabra se ha expresado en las diversas civilizaciones en el campo visual, según gustos, inclinaciones y precisos códigos simbólicos e iconográficos que, con el paso de las generaciones han sido borrados por completo, olvidados. La tarea del historiador, es precisamente la de volver a descubrir esos significados que han ido a dar al olvido.¹

La tarea del historiador es “volver a descubrir esos significados”, es decir, volver a “leer” lo que aquéllos leían o veían. Pero ¿qué sucede si hay una imagen que fue interpretada de diferentes maneras en diferentes épocas, e incluso en la nuestra es interpretada o resignificada de otra manera? ¿Cuál es la manera o maneras adecuadas de interpretar una imagen? ¿Se puede dejar a un lado lo que el artífice de la obra quiso “decir” para que el observador le dé otro significado? ¿Se pueden hacer diferentes niveles de lectura para la misma obra, en la misma época? ¿Es el contexto cultural del espectador el que determina el

¹ Federico Zeri, *Detrás de la imagen. Conversaciones sobre el arte de leer el arte*, tr. Ana Poljak, Barcelona, Tusquets, 1989. p. 12.

nivel de lectura o la interpretación de los símbolos? ¿Cuál es la función social que cumplió y que cumple determinada imagen? Todas estas preguntas es deber hacérselas frente a la imagen de la Virgen de Guadalupe, y en la medida que se respondan podrá conocerse más del mundo en que surgió como “portentoso milagro” y la función social que ha cumplido en las diferentes épocas de nuestra historia. Apoyada en la teoría de la imagen trataré de dar respuesta a estas interrogantes.

“Cabría apuntar que hacer una teoría de la imagen no supone, en definitiva, partir sólo de la imagen que vemos, sino considerar, también su proceso de generación y transmisión. Esta teoría debería contemplar todo el proceso de la comunicación a través de la imagen”.² En el caso de la guadalupeana el contexto en que se generó le dio la razón de ser a su función social, así que al espectador del siglo XVI le comunicaba un lenguaje diferente al que le comunicaba al espectador del XVII; en otras palabras, la misma imagen cumplía con funciones sociales diferentes. Dicho de otro modo, los espectadores de los diferentes momentos históricos van refigurando la realidad a través de la imagen.

El antropólogo de la imagen, Hans Belting, señala, respecto de la transmisión de las imágenes que “el ‘qué’ se encuentra vinculado al ‘cómo’; en efecto, la imagen no sólo habla de su constitución ontológica sino también del medio o soporte que la transfiere y la difunde. De esa forma, existe una inseparable relación entre la imagen y los medios de comunicación.”³

Es indiscutible que el medio de difusión que usó Montúfar desde el púlpito, difundiendo el milagro hecho por la imagen de nuestra Señora a un ganadero tuvo los resultados deseados de aumentar la devoción a la imagen. Cerca de un siglo después,

² Justo Villafane, *Introducción a la teoría de la imagen*, Madrid, Ediciones Pirámide, 1987 (1985), p. 25.

³ Maximiliano Korstanje, “La antropología de la imagen en Hans Belting”, *Revista Digital Universitaria*, consultada el 8 de agosto de 2008, en <http://www.revista.unam.mx/vol.9/num7/art50/art50.pdf>

Miguel Sánchez, tomando esa misma imagen tuvo como medio el libro donde la equipara a la mujer del Apocalipsis, y en donde se habla de su origen sobrenatural. Este medio y, sobre todo, el “cómo” del que habla Belting fueron determinantes para darle otro sentido a la percepción de la imagen. Y ahora, en el siglo XXI, es indudable que Televisa se encarga de recrear el mito y de resignificar la imagen a través de su comunicación allende nuestras fronteras. Después de todo, como dice Belting, es a través de la imagen transmitida por los medios de comunicación “que construimos nuestra propia realidad tomando fragmentos de ella según nuestras propias intenciones [...] Una imagen está sujeta a la ‘ley de las apariencias’ pero se afirma ontológicamente, a través del medio que la proyecta y le da forma en el mundo social y cultural.”⁴

¿Qué es la imagen?

La imagen, como representación, es la conceptualización más cotidiana que poseemos y, quizá por ello, se reduce este fenómeno a unas cuantas manifestaciones. Sin embargo el concepto de imagen comprende otros ámbitos que van más allá de los productos de la comunicación visual y del arte; implica también procesos como el pensamiento, la percepción, la memoria, en suma, la conducta. Es por lo tanto, un concepto más amplio que el de la representación icónica.⁵

Pongamos el ejemplo de la imagen de la Virgen de Guadalupe, tal como la conocemos hoy, es una imagen religiosa, es la madre de Dios, es la Reina de México, todos los mexicanos sabemos eso y lo entendemos de esa manera independientemente de cuál sea la creencia o el grado de religiosidad que tengamos. Pero, para un lapón de la tundra sueca, será el retrato de una mujer joven, a lo mejor intuirá que se trata de una imagen sagrada o ligada

⁴ *Idem.*

⁵ Villafane, *Introducción a la teoría...*, op. cit., p. 29.

con la espiritualidad. Las imágenes tienen un referente con la realidad, constituyen modelos de la realidad; es por esto que el lapón sueco podrá comprender que se trata de una joven mujer. Pero, para un católico representa o comunica más que eso, éste logra comprender que se trata de una virgen, la madre de Dios. Pero para un mexicano simboliza aún más, es parte de su identidad, simboliza la patria misma. La cuestión sería saber si siempre, desde su creación, cumplió con la misma función icónica, saber cuál fue el momento que dejó de ser sólo una imagen religiosa para pasar a ser un símbolo de identidad.

¿Cómo se representa la imagen?

Existen diversas formas de modelización de la realidad: “concretamente tres: la modelización representativa, la simbólica y la convencional”. Es lo mismo que decir que las imágenes cumplen con esos tres tipos de funciones icónicas.⁶

La modelización representativa sería lo que captaría el lapón sueco de la imagen de la guadalupana.

La modelización simbólica ya implica un mayor grado de abstracción. “Es evidente que cualquier imagen puede actuar como símbolo, para que esto suceda sólo es necesario un acuerdo colectivo en tal sentido. Si esto es así, la imagen –como dice Arnheim—deja por cuenta del usuario el esfuerzo de llevar a cabo la abstracción.”⁷

En la modelización convencional “la imagen funciona como un signo no analógico. A diferencia de las representaciones o los símbolos, estos signos no poseen relación alguna

⁶ *Ibid.*, p. 36.

⁷ *Ibid.*, p. 37.

con la realidad, al menos visualmente. Estos hacen referencia a un contenido particular o a un objeto, sin reflejar sus características sensibles; son, en este sentido, arbitrarios.”⁸

Es obvio que la imagen de la Virgen de Guadalupe cumple todas estas funciones icónicas: representativa, simbólica y convencional. Las dos últimas obedecen a una convención comunitaria que va más allá de lo estético y que se ha ido reconviniendo o resignificando en diferentes etapas históricas. La cuestión está en averiguar cuál es la base que se toma para la convención, y también cuál es el objeto o fin de la misma; o sea, para qué sirve crear ese significado, con qué propósito se hizo, y en qué momento preciso, la sociedad pactó ese significado particular. Aunado a esto, el conocimiento de la justificación, o sea, todo aquello que legitime la autenticidad de la convención y el propósito que persigue, complementarán el conocimiento de la imagen misma.

Función social de la imagen

La ”modelización simbólica” es lo que Panofsky llama “significación intrínseca”, que es la que tratamos de descubrir en la imagen de la guadalupana.

Ésta se aprehende investigando aquellos principios subyacentes que ponen de relieve la mentalidad básica de una nación, de una época, de una clase social, de una creencia religiosa o filosófica, matizada por una personalidad y condensada en una obra. No hace falta decir que estos principios se manifiestan a través de los “procedimientos de composición” y de la “significación iconográfica” [...] Al concebir así las formas puras, los motivos, las imágenes, las historias y las alegorías como otras tantas manifestaciones de principios subyacentes, venimos a interpretar todos estos elementos como lo que Ernst Cassirer llamó valores “simbólicos”.

[...] El descubrimiento y la interpretación de estos valores “simbólicos” (que con frecuencia ignora el propio artista y que puede incluso ser que difieran de los que deliberadamente intentaba éste expresar) constituye el objeto de lo que podemos llamar “iconología” en contraposición a la “iconografía”.⁹

⁸ *Ibid.*, p. 38.

⁹ Edwin Panofsky, *El significado en las artes visuales*, tr. Nicanor Ancochea, Madrid, Alianza, 1983 (1979), pp. 49-50.

Hagamos un mero ejercicio hipotético. En relación a la imagen que nos ocupa, estos valores “simbólicos” que pudo haber tenido Marcos Aquino (por nombrar un autor de la imagen guadalupana), seguramente estuvieron alejados de los que el mismo Montúfar pretendió. El artista pudo haber querido comunicar piedad, dulzura, ternura, etcétera, mientras que está claro que Montúfar, que mandó a hacer la imagen, tenía planeado que sirviera para aumentar la devoción entre los fieles. Esto en el siglo XVI, pero en el XVII, tuvo otra lectura, se convirtió en la mujer del Apocalipsis, fundadora de la Iglesia mexicana, patrona de la Nueva España. Para el sector criollo fue símbolo de identificación grupal, de identidad. Con el devenir del tiempo fue tomando otros valores simbólicos: después de la Independencia simbolizó a la patria misma.

Y aún más, tenemos que tener en cuenta otros aspectos de la imagen, como lo que se espera que haga la imagen, lo que se espera de ella misma. David Freedberg, psicoanalista de arte, cuando se refiere a las relaciones entre las imágenes y las personas a través de la historia, señala que,

La visión de la respuesta está basada en la eficacia y efectividad de las imágenes (sea real o imputada). Hemos de considerar no sólo las manifestaciones y la conducta de los espectadores sino también la efectividad, eficacia y vitalidad de las propias imágenes; no sólo lo que hacen los espectadores sino también lo que las imágenes parecen hacer; no sólo lo que las personas hacen como consecuencia de su relación con la forma representada en la imagen sino también lo que esperan que esa forma haga y por qué tienen tales expectativas sobre ella.¹⁰

Tal afirmación me lleva a reflexionar sobre la diversidad de respuestas que tiene la imagen guadalupana para sus espectadores en las diferentes épocas. Sólo recordemos que fue el

¹⁰ David Freedberg, *El poder de las imágenes. Estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*, Madrid, The University of Chicago Press/Cátedra, 1992, p. 14.

estandarte con la imagen de la Virgen de Guadalupe la que Hidalgo tomó como bandera para inflamar a la gente para la lucha. Hidalgo esperaba algo de ella, esto es, que sirviera como bandera que representara su lucha.

También podemos ver, a modo de ejemplo, cómo el candidato a la presidencia de Estados Unidos, John McCain, que en su visita a México el 3 de julio de 2008, fue a visitar la “imagen milagrosa del Tepeyac”, y no fue precisamente por devoción, puesto que él es protestante. No sé de cierto lo que lo motivó para ir y difundir vastamente este hecho, pero puedo imaginar que pudo haber sido para conseguir los votos de los latinos residentes de Estados Unidos que, en su mayoría, son católicos y guadalupanos.

Tratándose de saber la respuesta del espectador sobre lo que éste espera de la imagen, este conocimiento siempre será impreciso, vago o confuso, porque tendremos que conocerlo a través de las pruebas que dé el espectador; pruebas, que las más de las veces es difícil documentar, que en muchas ocasiones son íntimas y que no salen a la luz, y que el historiador podrá intuir, si es que es afortunado, no obstante, nunca estará seguro de haberlas interpretado bien. De todos modos, por difícil que resulte no debe dejarse de lado este análisis. Asumo, como si fueran propias, las palabras de Elisabetta Corsi al respecto: “La respuesta emocional producida por la imagen puede considerarse una apreciación de la importancia cultural y religiosa de la imagen misma y debe, por tanto, considerarse parte importante de la transmisión de una cultura.”¹¹

Guillermo Zermeño dice esto mismo con otras palabras, para referirse a la reflexión historiográfica relacionada con el impacto social de las diferentes demostraciones gráficas, que nos parecen muy pertinentes: “lo que las acciones de ver y escuchar pueden

¹¹ Elisabetta Corsi, “Constructores de la fe. Imágenes y arquitectura sagrada de los jesuitas en el Pekín imperial tardío”, *Historia y Grafía*, núm. 26, 2006, p. 6.

desencadenar. Una pregunta las anuda: en la creación de verdades, ¿qué distancia existe entre el cuerpo individual y el cuerpo social, y por medio de qué artificios visuales y auditivos se genera este tránsito? ¿Qué produce la imagen en quien la mira?”¹²

Es evidente lo que hizo el texto de Sánchez, reforzado por el de Lasso de la Vega, unidos a la imagen de la guadalupana, pero ¿cómo podemos pensar que este fenómeno es el resultado de una identidad criolla?

Quiero apoyarme en las palabras de Mendiola y Zermeño para fundamentar mi argumentación. “La autocomprensión de la sociedad se lleva a cabo por medio de comunicaciones o textos que realizan una distinción: nosotros y ellos. Estas comunicaciones que designan a la sociedad nacen de ella misma, es decir, la sociedad habla de sí misma.”¹³ El libro de M. Sánchez más la pintura de la Virgen de Guadalupe se convierten en una unidad narrativa, el discurso del uno sin la otra no significa nada, no así la unidad que comunica a los criollos que son diferentes de los otros.

Los mismos autores agregan:

Pero no todo texto que hace la distinción entre nosotros y ellos se consolida como autodescripción de la sociedad; pues un rasgo de toda comunicación es que depende del momento en que se produce, y esto impide que toda comunicación que efectúa la distinción, se convierta automáticamente, en indicación de la sociedad a la que designa. Por ello, sólo aquellas representaciones comunicativas que se consolidan más allá de los contextos de su emisión pueden considerarse autodescripciones de la sociedad. Y éstas se reconocen en que sobreviven al momento de su enunciación, es decir, en que siguen sirviéndole a la sociedad para reconocerse a sí misma en nuevos contextos¹⁴

¹² Guillermo Zermeño, “Preliminares”, *Historia y Grafía*, núm. 4, 1995, p. 7.

¹³ Alfonso Mendiola y Guillermo Zermeño, “El impacto de los medios de comunicación en el discurso de la historia”, *Historia y Grafía*, núm. 5, 1995, p. 197.

¹⁴ *Idem*.

La sociedad criolla en el contexto barroco del siglo XVII se autodescribe y se reconoce en esa descripción texto-imagen, y sobrevive el contexto barroco y sigue siendo válido el discurso en la Ilustración, también en el contexto porfirista, e incluso en pleno siglo XXI. La sociedad criolla, barroca y protonacionalista de la Ciudad de México, del XVII, se convirtió en lo que intuía desde sus inicios: en una sociedad mexicana, y como tal la imagen de la Virgen de Guadalupe sigue vigente, no sólo en el plano devocional sino también para simbolizar a la patria de los mexicanos.

Contexto histórico de la imagen

La primera noticia acerca de la imagen de la Virgen de Guadalupe ubicada en lo que hoy se conoce como la villa de Guadalupe, la documentan los historiadores en el año de 1556, basados en un documento cuyo original se encuentra en el Consejo de Indias y se conoce como la *Información de 1556*¹⁵. Su título completo es *Información que el arzobispo de México don fray Alonso de Montúfar mandó practicar con motivo de un sermón que en la fiesta de la Natividad de nuestra Señora (8 de septiembre de 1556) predicó en la capilla de San José de los Naturales del convento de San Francisco de México, el provincial fray Francisco de Bustamante acerca de la devoción y el culto de nuestra Señora de Guadalupe*. En este documento se hace alusión a una imagen colocada por el arzobispo Alonso de Montúfar en la ermita construida años antes y cuya advocación era a “Santa María Madre de Dios”.¹⁶

¹⁵ Torre Villar y Navarro, *Testimonios históricos guadalupanos*, op. cit., p. 36.

¹⁶ *Ibid.*, p. 58. En el interrogatorio se preguntó :”si el dicho provincial dijo que la dicha devoción de nuestra Sra. de Guadalupe se había comenzado sin fundamento alguno, porque dado que en otras partes a imágenes particulares se tenga devoción, como a nuestra Sra. de Loreto y a otras, éstas habían llevado gran fundamento”, a lo que el bachiller Francisco de Salazar contestó de la siguiente manera: “Que lo que sabe es que el fundamento que esta ermita tiene desde su principio fue el título de la Madre de Dios”, *idem*.

Dicha *Información* señala también que, antes de este momento, no existía imagen alguna en la ermita, debido a que los frailes franciscanos que la tenían a su cargo no quisieron hacer uso de imágenes para no fomentar en los indios su inclinación a la idolatría. Tan fue así que, precisamente la acción del arzobispo Montúfar de colocar ahí una imagen creó una gran polémica entre los franciscanos y la jerarquía eclesiástica. Esta polémica se violentó aún más porque el arzobispo, después de haber mandado a hacer la imagen con el indio Marcos Aquino, al poco tiempo le adjudicó algunos milagros que no habían sido comprobados y que él difundió en un sermón con la mayor ligereza¹⁷. Esto ocasionó que el provincial de los franciscanos en la Nueva España, fray Francisco de Bustamante, contestara el sermón del arzobispo con otro sermón que denotaba su molestia y exponía claramente sus argumentos de lo que consideraba un grave perjuicio para la catequesis de los naturales.¹⁸

En esta *Información* jamás se habla de que la imagen hubiera aparecido en la ermita milagrosamente, y mucho menos se menciona algo sobre el famoso milagro de la tilma de Juan Diego; lo que sí queda muy claro, es que a partir de este momento se encuentra esta imagen de la Virgen de Guadalupe, y que es el mismo Montúfar quien la llama así y que la lleva ahí.¹⁹

Durante lo que resta del siglo XVI y durante la primera mitad siglo XVII las alusiones a esta ermita y a esta imagen no son muchas, pero es verdad que se van haciendo más frecuentes en las narraciones de cronistas, en cartas de viajeros, y en algunos documentos de órdenes religiosas o de carácter gubernamental. Como ejemplo citaremos a Bernal Díaz

¹⁷ O’Gorman, *Destierros de sombras. Op. cit.*, pp. 63, 69-72.

¹⁸ Testimonios del segundo denunciante, del visitador denunciante, del bachiller Puebla y de Alvar Gómez de León, *Información de 1556*, pp. 218, 219, 234, 235 y 246, *apud* O’Gorman, *ibid.*, p. 86.

¹⁹ *Idem.*

del Castillo que hace un recuento de la “grandeza de la ciudad novohispana” diciendo así: “[...] miren...la santa iglesia de nuestra señora de Guadalupe que está en lo de Tepeaquilla [...] y miren los santos milagros que ha hecho y hace cada día”.²⁰

Debemos hacer ciertas precisiones entre la aparición física de la imagen y la posible devoción de la misma. Primero: no existen muchas noticias de la devoción a la ermita de Tepeyac antes de 1556, o dicho en otras palabras, la devoción no es tal que quede documentada en crónicas o documentos pastorales. Segundo: a partir de que se colocó una imagen (la imagen aludida en las *Informaciones*), la devoción fue creciendo paulatinamente, tan es así, que se construyeron templos posteriores en 1622 y 1709. Tercero: hasta 1648 tenemos pruebas suficientes para pensar que la imagen de Guadalupe profesaba la fama de milagrosa pero en ningún documento se mencionan las apariciones, ni se menciona al indio Juan Diego.

Como decíamos anteriormente, tenemos las primeras noticias de la llegada de la imagen a la ermita del Tepeyac en el año de 1556, por mandato del arzobispo Alonso de Motúfar. Hacía 35 años de la Conquista y 32 de la llegada de los franciscanos, quienes con las otras órdenes del clero regular se habían repartido la geografía de la nueva tierra para llevar a cabo su labor de catequesis. Es una etapa en la que los misioneros se encontraron con una situación muy compleja: por un lado las diversas lenguas indígenas que dificultaban la propagación de la fe, así como la particular idiosincrasia indígena muy alejada de la cultura occidental de los misioneros, que dificultaba la comunicación. Por otro lado, la conveniencia del uso de las imágenes, como dice Gruzinsky, en su *Guerra de las*

²⁰ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Colmex/UNAM, 2005, caps. 150 y 210.

imágenes, las imágenes indígenas se vieron avasalladas por una profusión de imágenes occidentales de todos tipos, principalmente las religiosas para difusión de la fe²¹.

Durante la primera década de la conquista espiritual, los misioneros suplantaron las imágenes religiosas de los naturales por imágenes del culto cristiano; llegaron cientos de Cristos, vírgenes, niños Jesús, y otros santos y arcángeles, en lienzos, figuras, estatuas, pero sobre todo, en grabados: estampería que recorrió todo el Nuevo Mundo. Desde los primeros años de la fundación de la Casa de Contratación de Sevilla (1501), se hallan documentados envíos de cajones llenos de estampas religiosas –que desgraciadamente no están especificadas–, al Nuevo Mundo.²² Después de transcurrido este primer periodo de la conquista espiritual, los frailes se dieron cuenta que su labor no había tenido el éxito que parecía demostrar porque los indígenas, “proclives a la idolatría”, adoraban estas imágenes como si, por sí mismas, fueran sagradas y no fueran representaciones de lo sagrado. Por esta razón, los misioneros tuvieron mas cuidado en lo que se refería a las imágenes. Sobre todo, los franciscanos se caracterizaron por una austeridad erasmista en los métodos para la propagación de la fe.

Así está el panorama social cuando llega Alonso de Montúfar, arzobispo de México, en 1555. El representante más alto del clero secular en la Nueva España trae órdenes precisas de España de afianzar la fe entre los naturales y mandar pruebas fehacientes de lo mismo. También tiene la consigna de aumentar la esfera de influencia del clero secular, aun a costa del debilitamiento de la influencia del clero regular. Dicho esto, podemos creer que

²¹ Serge Gruzinsky, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*, tr. Juan José Utrilla, México, FCE, 1995.

²² Francisco Montes González, “El comercio artístico entre Andalucía y América”, conferencia dictada en la Universidad Iberoamericana, 20 de agosto de 2007.

el hecho de colocar una imagen de la Virgen de Guadalupe en la ermita del Tepeyac podía perseguir dicho objetivo.

Existe una carta de Montúfar desde la Ciudad de México dirigida al Consejo de Indias que data del 15 de mayo de 1556.

En esa epístola, una de las más importantes en la larga serie de quejas del prelado en contra del poder que ejercían los religiosos sobre los indios, encontramos la noticia de la repartición que hizo de la feligresía indígena de la ciudad entre ‘todas las tres órdenes’, lo que implicó quitarles a los franciscanos algunas iglesias que poseían o administraban en calidad de visita, y puede suponerse que fue entonces cuando Montúfar adscribió la ermita del Tepeyac a la directa jurisdicción de la mitra metropolitana.²³

De ningún modo me atrevería a decir que esto fue lo que determinó la propagación de la devoción a la Virgen de Guadalupe de parte de Montúfar, pero tampoco puedo pensar que la cultura, sensibilidad y educación del prelado estaban totalmente al margen de sus acciones.

Este es el contexto en que aparece la imagen de la Virgen de Guadalupe en la ermita del Tepeyac. Con el descontento de los franciscanos, como lo demuestra su provincial mismo, pero con el apoyo de la devoción de, ni más ni menos, el arzobispo de la Nueva España.

Pasaré ahora a hablar del relato del “portentoso milagro de las apariciones” del Tepeyac.

²³ *Epistolario*, VIII, p. 70-96, *apud* O’Gorman, *Destierro de sombras*, *op. cit.*, p. 39.

Contexto histórico de la narración

Es un hecho que todas las crónicas, cartas, reseñas de viajeros, informes de Zumárraga y de los arzobispos siguientes, no mencionan nunca el portentoso milagro que la virgen le hiciera al indio Juan Diego. No es hasta 1648 que el bachiller p. Miguel Sánchez publicó su obra *Imagen de la Virgen María, Madre de Dios de Guadalupe. Milagrosamente aparecida en la ciudad de México. Celebrada en su historia con la profecía del capítulo doce del Apocalipsis*²⁴.

Quisiéramos pensar que esta obra tiene como fundamento histórico la *Relación* de Antonio Valeriano que se titula con las palabras que inicia: *Nican mopohua*, que es la historia de las apariciones de la Virgen de Guadalupe escritas en náhuatl; y quisiéramos pensar eso porque se calcula que Valeriano pudo haber escrito estos coloquios entre 1552 y 1560.²⁵ También los especialistas en náhuatl tiene razones poderosas, que no se justifica presentar aquí, para pensar que Antonio Valeriano es el autor de los coloquios (o por lo menos de la mayor parte de ellos) escritos en náhuatl.

La obra del bachiller Sánchez tuvo una grata acogida por la sociedad criolla novohispana, quizá porque ensalza la grandeza de la patria: México, y la esencia criolla de la virgen, que no es española y tampoco india, es la virgen criolla, nacida del exacerbado pensamiento barroco novohispano. Es de notar que la obra contiene una descripción de la imagen; es como si tuviese que existir una especie de instructivo para descifrar la magnificencia de la pintura; o como si a través de un discurso, que asemeja un sermón barroco, la imagen cobrara legitimidad. Tal parece que había estado invisible a los ojos de

²⁴ Torre Villar y Navarro, *Testimonios históricos guadalupanos*, op. cit., p. 152.

²⁵ *Ibid.*, p. 26.

los criollos novohispanos hasta que el texto del bachiller la hizo visible, otra vez y de otro modo.

El año siguiente (1649), el capellán de la ermita de Guadalupe, Luis Lasso de la Vega, publicó un manuscrito náhuatl acerca de la historia de la Virgen de Guadalupe, lo escribió en 1646 pero lo publicó hasta 1649. El título es *Huei tlamahuizoltica Omonoxiti ilhuicac tlatoca ihwapilli Sancta Maria*, es decir, *El gran acontecimiento con que se le apareció la Señora Reina del cielo Santa María*. El prólogo y la oración son de Lasso de la Vega, el coloquio de las apariciones son copia de Antonio Valeriano y la narración de los milagros son copia de Fernando de Alva Ixtlixóchitl. En esta obra está plasmado un gran sentido nacionalista y guadalupano.²⁶ La explicación que dio Lasso por haber publicado la obra en náhuatl es que en ese idioma fue que la Virgen de Guadalupe se dirigió al indio Juan Diego, y que por tratarse de un gran suceso debía de escribirse el relato en varios idiomas. “Además, Lasso quiere que los indios tengan su manual de historia guadalupana, como los criollos la tenían con el libro de Sánchez. ‘Esto me ha animado –dice Lasso– a escribir en idioma náhuatl tu maravillosa aparición para que vean los naturales y sepan en su lengua cuanto por amor a ellos hiciste y de qué manera aconteció lo que mucho se había borrado por las circunstancias del tiempo’”.²⁷

Estas dos obras y también las siguientes, como la del padre Florencia, la de Luis Becerra Tanco y las de otros más, tuvieron como fundamento el *Nican Mopohua* de Antonio Valeriano; sin embargo, el mérito de difusión que tuvieron las obras subsiguientes a la de Valeriano, reside en que éstas relacionaron al texto de Valeriano con el lienzo que se encontraba en la ermita del Tepeyac y lo tradujeron al lenguaje barroco de la época. No

²⁶ *Ibid.*, p. 284.

²⁷ De la Maza, *El guadlupanismo mesicano*, *op. cit.*, p. 80.

sólo era una narración milagrosa, como la de la virgen de los Remedios, sino que estaba documentada, y en náhuatl. Y cómo dudarlo, si la prueba fehaciente se hallaba precisamente en la pintura.

Los coloquios, como los de las apariciones de Antonio Valeriano, eran más o menos comunes en el siglo XVI. Los escribían con la finalidad de catequesis; eran dirigidos al público indígena analfabeta y con escaso conocimiento del castellano; usualmente eran presentados en el intermedio de las piezas teatrales de dos actos que se presentaban en los atrios de las iglesias o en las plazas; se referían a algún pasaje bíblico, a los pecados capitales (que eran los más socorridos para hacer contrapeso a la pecaminosa inclinación de los naturales), a milagros diversos o a la vida de algún santo o santa.

Por ser comunes y no tener nada de extraordinario, estas narraciones pasaban inadvertidas, pero ésta en particular, tenía el refuerzo de la imagen, y no sólo eso, tenía todos los elementos fundacionales de una nueva nación. Sería muy aventurado decir que así lo comprendió el bachiller Sánchez, pero lo que sí queda manifiesto en su libro es que quería darle importancia a la Virgen de Guadalupe tanta o más que a cualquier virgen española, para poner a la Nueva España, en el favor divino, a la altura de cualquiera de las otras naciones cristianas. Y comprendió también, que si le daba una interpretación bíblica y la revestía de fundamentos teológicos, no quedaría duda alguna de su legitimidad. De esto hablaré con mayor amplitud en el capítulo que nombro “El Barroco criollo”.

Al modo de las crónicas de la Conquista, que probaban su veracidad por medio de una retórica parecida a los textos bíblicos, la antigua narración de Valeriano, aunada a la imagen del Tepeyac, más la viva imaginación del bachiller Sánchez, encontraron su pensamiento analógico en el Apocalipsis de San Juan. La imagen del Tepeyac se encontraba doblemente validada por dos discursos que, si uno podía albergar alguna duda

de su procedencia (el de Valeriano), el otro servía de aval a la imagen y al mismo *Nican mopohua*.

Es preciso hacer notar que a partir de estos textos, principalmente el de Miguel Sánchez, aparecieron otras representaciones (en imágenes) de la Virgen de Guadalupe (resulta muy temerario determinar con precisión cuál texto inspiró qué pintura) como la mujer del Apocalipsis; o Dios padre mismo, apostado detrás de un caballete con su pincel pintando a la Virgen de Guadalupe; así también, aparecieron “Guadalupes” con las apariciones a Juan Diego pintadas en medallones adyacentes al lienzo, la mayoría datan del siglo XVIII. Tal parece que el texto provocó nuevas miradas a la misma imagen, motivó cientos de discursos barrocos hechos en imágenes. El texto dio una nueva significación a la imagen, no se trataba de una devoción tradicional, o sea transmitida de manera oral y popular, que había decrecido, sino que se trataba de una nueva significación del “milagro”, una nueva interpretación de la misma imagen.

Un discurso (entiendo a la imagen de la Virgen de Guadalupe como tal) que dio origen a otro discurso, el escrito, (textos del *Nican mopohua*, de Miguel Sánchez, de Lasso de la Vega, etcétera), que a su vez dieron origen a otros discursos (las muchas representaciones de la imagen).

Es el imperio del texto que reina sobre la imagen. Pasó lo mismo en la música del Barroco: en 1607 Monteverdi crea la ópera *Orfeo* (ya desde 1600 existían las óperas *Dafne* y *Euridice*) donde, por primera vez, se subordina la música al texto, a la narración. La sorpresa de la bella novedad no dejó de levantar diversas reacciones, entre las que se encontraba la airada réplica de Giovanni Maria Artusi, que lejos de reconocer la genialidad y la belleza de la creación hizo un reclamo en el sentido de que se alejó del canon, no observó “la primera práctica” de la música que es: la música manda sobre la narración, la

que estaba totalmente subordinada a la música; a lo que Monteverdi respondió que acababa de inventar la “segunda práctica”, que consistía en subordinar la música a la narración. La retórica que inflama los sentimientos y que a través de la música o la pintura puede provocar en el receptor los más variados sentimientos, desde el amor, la devoción, el patriotismo, etcétera.

Ahora, trasladémonos un siglo después, a la sociedad novohispana de mediados del siglo XVII: sociedad barroca. Hablamos de una sociedad que contaba con una elite de criollos pensantes, refinados y cultos, pero también menospreciados por la elite de peninsulares que, mayormente, detentaban el poder, tanto político como religioso. Nos encontramos en la cuarta década del siglo XVII, con una capilla abandonada o con muy pocas limosnas, porque a decir de los informes (cartas y descripciones), la devoción a la Virgen de Guadalupe había venido a menos y la prueba era el mal estado en el que se encontraba su capilla.²⁸

También nos encontramos con una especie de competencia entre la metrópoli y sus reinos. Los criollos se ufanaban de las maravillas de esta tierra que era prolija en frutos, animales y diversos productos minerales. Alababan la sensibilidad artística de los naturales y describían la belleza de la arquitectura de la ciudad. Mientras que, por otro lado, encontramos quejas de la salvaje geografía; caluroso e insalubre clima; indios ladinos, sucios, borrachos y supersticiosos.²⁹

En el plano religioso pasaba algo muy parecido:

²⁸ Francisco de Florencia S.J., *Estrella del norte*, apud O’Gorman, op. cit., p.283.”En diciembre de 1649, el bachiller Luis Lasso de la Vega restauró la ‘Ermita Montúfar’ que estaba en ruinas.”

²⁹ Encontramos diversos ejemplos de esto en las crónicas, en los informes de algunas órdenes religiosas, y en cartas e informes, como por ejemplo el de Juan Bautista Muñoz que presentó a la Real Academia de Historia en abril de 1794, comisionado por Carlos III en 1779 para escribir una historia general de las Indias. *Cfr.*, Brading, *La virgen de Guadalupe...*, op. cit., p. 331.

En España, casi todas las imágenes sobresalientes se convirtieron en símbolos de identidad cívica o provincial y de ese modo despertaron sentimientos patrióticos. En 1641 la virgen del Pilar fue aclamada como patrona de la ciudad de Zaragoza, y sólo entonces las cortes de Aragón la nombraron patrona del reino.³⁰

Es cierto que en el Concilio de Trento (1537-1563) se establecieron las regulaciones en torno a las imágenes, no sólo en cuanto a la elaboración de éstas, sino en cuanto a lo que las mismas representaban, haciendo énfasis en que las imágenes no eran sagradas en sí mismas, sino que eran representaciones de lo sagrado.

Si esto era en el siglo XVI con el trauma de la Reforma muy reciente, en el siglo XVII era diferente, la religiosidad popular con todo y sus devociones se mantienen alejadas de la doctrina; o más bien, buscan en la doctrina justificaciones para las devociones, que muchas veces eran forzadas para encontrar referencia.

Así lo manifiesta Brading cuando establece que:

Los cronistas mexicanos señalan que sí existía una doctrina católica sobre las imágenes marianas milagrosas, pero que debía encontrarse en la controvertida y profética obra *Apocalipsis Nova*, escrita en latín por Joannes Menesius da Silva (1531-1582), un visionario y reformista franciscano mejor conocido como el beato Amadeo de Portugal. Ampliamente conocido por su predicación del inminente advenimiento de un papa angélico y por su defensa de la Inmaculada Concepción de María, Amadeo también reveló que, próximo el fin del mundo, la virgen había manifestado que ella estaría en cuerpo presente en aquellas imágenes por las cuales obrara milagros, del mismo modo que Cristo en la Eucaristía [...] En el México del siglo XVII tanto franciscanos como jesuitas aceptaron la doctrina de la presencia de María en los santuarios donde ocurrían milagros...³¹

Éste era el contexto de la sociedad barroca novohispana en el que nace el discurso que da una nueva significación a la imagen. Discurso escrito y reforzado por una proliferación de nuevas representaciones (pinturas) que eran variaciones sobre el mismo tema.

³⁰ *Ibid.*, p. 20.

³¹ *Ibid.*, p. 22.

Ahora bien, voy a tratar más ampliamente, en capítulos siguientes, algo que forma parte integral del contexto histórico, pero necesito tomar algunos elementos que se desprenden de este contexto para fundamentar mi tesis.

Seguiré en el siguiente capítulo por hacer una comparación entre los mandatos de los arzobispos Zumárraga y Montúfar, esperando con esto fundamentar que, de ninguna manera, “el milagro del Tepeyac” pudo ser creado en tiempos de Zumárraga; y que, por el contrario, en tiempo de Montúfar sí se fomentó la devoción a la imagen, pero no se menciona en ningún lado el “milagro” de las apariciones. Éstas tomaron relevancia y se ligaron a la imagen hasta la época del Barroco porque es un verdadero producto del Barroco novohispano.

Capítulo 3

ZUMARRAGA Y MONTUFAR: DOS ARZOBISPOS, DOS IGLESIAS

La orden franciscana del siglo XVI se caracterizó por su fuerte inclinación erasmiana; fomentaba la aparición de una “Iglesia primitiva” que se basaba en la fe y la caridad evangélica, y no tanto en la liturgia, los sacramentos y la forma. Así dieron cuenta los primeros franciscanos que llegaron al Nuevo Mundo. Y no sólo los primeros, la prueba está en los múltiples indicios que dieron a todo lo largo del siglo. Nada menos, el provincial de los franciscanos, fray Antonio de Bustamante, en 1555, se opuso a la imposición de una imagen en la ermita del Tepeyac y a la difusión de un supuesto milagro hecho por la misma imagen.¹

Tenemos que remitirnos a los planes que la Iglesia española tenía para la evangelización del Nuevo Mundo para poner en contexto el comportamiento de sus prelados. Compréndase que era la oportunidad de empezar de nuevo remediando todos los errores cometidos en el pasado.

La primera representación religiosa en América intentó poner en marcha una Iglesia que se alejara de los excesos en los que había caído la Iglesia romana; que siguiera de cerca el Evangelio y que regresara a la forma más pura del cristianismo primitivo. Este regreso se haría posible lejos de la “contaminación” de Europa, contaminación de luteranos y judaizantes, y con la materia prima plena de nobleza y religiosidad que proporcionaba el “buen salvaje”, nativo de este paraíso terrenal en donde la palabra de Dios no había sido

¹ En la reseña del sermón del provincial Francisco de Bustamante, O’Gorman señala que el provincial hacía esa denuncia porque “desde el principio de la conversión de los naturales, los religiosos siempre les habían dado a entender con mucho trabajo y sudor que no creyesen en imágenes ni las adorasen pues era piedra y palo y sólo servían para provocar devoción a lo que en ellas se representaba que era lo que estaba en el cielo”. Testimonios de los tres denunciantes, de Juan de la Mesa, de Juan de Solazaren respuesta a la cuarta pregunta de Marcial de Contreras, de Francisco de Salazar, de Sánchez de Cisneros y de Álvar gómez de León, *Informaciones de 1556*, pp.215-8,224, 226-7, 232,236,242 y 246, *apud* O’Gorman, *Destierro de sombras.*, *op. cit.*, p. 85.

escuchada. Esto significaba que las órdenes mendicantes grabarían en una hoja en blanco, en *tabula rasa*, la vera doctrina cristiana, y que los indios, tan inclinados como eran a la religión, al sacrificio y al estoicismo, se compenetrarían de ella hasta los tuétanos.² “La filosofía del Cristo de Erasmo encajaba muy bien con el plan de adoptar los preceptos utópicos en la reglamentación de la vida de los nativos.”³

Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México, tenía la misma línea que sus compañeros de orden. Llegó a la Nueva España en 1528; en 1539 instaló la primera imprenta y, en la década de los años cuarenta, publicó su *Doctrina breve*, libro para sacerdotes, y *Doctrina cristiana (Regla Cristiana Breve)*, catecismo dirigido a lectores novohispanos, ambas obras tenían el corte erasmista de la Reforma, cosa que no es de sorprender porque la influencia de Erasmo en España alcanzó su punto más significativo justo antes de que Zumárraga partiera hacia el Nuevo Mundo.

Bataillon, a partir de su intensa y exhaustiva investigación sobre Erasmo en España, lo expresa con gran claridad:

Hoy se ve cada vez más claro que el erasmismo, entendido en sentido lato de simpatía por los ideales de Erasmo, en parte se extendió al Nuevo Mundo por el mero hecho de ensancharse allí el área de la cultura española, y en parte tuvo aspectos más específicos, aunque siempre ligados a la significación profunda de Erasmo dentro de la revolución religiosa de su tiempo.⁴

Zumárraga sostenía que los Evangelios debían ser traducidos a todas las lenguas para que fueran conocidos por toda la gente. Decía

² Richard E. Greenleaf, *Zumárraga y la Inquisición mexicana, 1536-1543*, tr. Víctor Villela, México, FCE, 1992 (1962), p.37, y Robert Ricard, *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-24 a 1572*, México, FCE, 1986.

³ Greenleaf, *Zumárraga y la Inquisición...*, *op. cit.*, p. 38.

⁴ Marcel Bataillon, *Erasmo y España*, tr. Antonio Alatorre, México/Buenos Aires, FCE, 1966 (1937), p. 807.

[...] ‘no puedo acabar de entender qué es la causa por que queremos más desprender la sabiduría de Jesucristo de las escrituras de los hombres que de la boca misma de Jesucristo’. Para él Cristo era el único maestro, el mayor y más verdadero teólogo. Confiaba antes en la oración que en los argumentos y condenaba toda pedantería, pues ‘más se muestra [la palabra de Dios] en bien vivir que en bien argüir y mejor se aprende con divinas aspiraciones que con trabajos en la escuela’.⁵

Zumárraga conocía bien la obra de Erasmo puesto que él mismo poseía varias obras de éste. Así lo corroboran diversas cartas donde menciona la donación de algunos títulos a diferentes personas; por ejemplo, el 2 de noviembre de 1547, escribe al provincial de los franciscanos de Burgos que se va “desapropiando” de algunos de ellos: “[...] Y a vuestra Reverencia tengo enviadas las obras de Erasmo y otros con sus títulos [...]”⁶ Menciona Bataillon que se trataba de “más de setenta y cinco volúmenes en que predominan las colecciones de sermones y los comentarios sobre la Escritura, se observan las *Paráfrasis* de Erasmo, la *Paráfrasis* sobre las *Epístolas* y la *Paráfrasis* sobre *San Lucas*.”⁷

Como mencioné anteriormente, Zumárraga fue el creador de la *Doctrina breve muy provechosa de las cosas que pertenecen a la fe católica y a nuestra cristiandad...*, conocida como *Regla Cristiana Breve*, en 1543. “En esta obra el obispo aprovechó el *Enquiridion* y la *Paraclesis* de Erasmo”⁸

Poco tardaron los franciscanos en comprender que el dulce sueño de evangelizar al “buen salvaje” no era de tan fácil realización. Desde su llegada se percataron que los indígenas eran proclives a la adoración de diversos ídolos y que suplantar éstos por imágenes cristianas no daría el resultado de un buen adoctrinamiento, ya que era evidente la confusión entre las imágenes cristianas y sus ídolos paganos.

⁵ *Ibid.*, apud, Fernando Benítez, *Los primeros mexicanos (La vida criolla en el siglo XVI)*, México, Era, 1976 (1953), p. 84.

⁶ Bataillon, *Erasmo y España*, op. cit., p. 822.

⁷ *Ibid.*, p. 823.

⁸ O’Gorman, *Destierro de sombras*, op. cit., p. 121. También véase a David Brading, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la República criolla, 1492-1867*, México, FCE, 1991, p. 124.

Su actitud también fue influida por la crítica erasmiana del culto tardío medieval de las imágenes de los santos, como simple superstición y corrupción del sentido oculto de la Iglesia primitiva. En realidad, en su *Regla de doctrina cristiana*, Juan de Zumárraga declaró que el verdadero cristiano no necesitaba estimular su fe recurriendo a tales objetos materiales.⁹ [Y también] condena con severidad la devoción milagrera de los que desean “ver por maravillas y milagros lo que creen por fe...”¹⁰

Otra muestra de su tendencia erasmista la podemos encontrar en su *Catecismo* de 1546, “que es una reproducción casi literal de la *Suma de doctrina cristiana* del doctor Constantino, en donde no menciona a la virgen, ni al purgatorio ni a las indulgencias.”¹¹ No sólo Benítez resalta esta característica, Bataillon también se percata del asunto y lo manifiesta de la siguiente manera:

Puede sospecharse que, para los intrépidos ‘evangelistas’ que emprenden la cristianización de los indios, todo lo que sea fomentar la devoción de la virgen y de los santos, tal como corre con los ‘cristianos viejos’ encierra un peligro de confusión con la anterior idolatría y de la ofuscación de lo fundamental que es obediencia de la ley de Dios, conocimiento del pecado y fe por la redención por la sangre de Cristo.¹²

Del mismo modo que podemos observar en Zumárraga una marcada tendencia erasmiana, quizá con su muy individual modo de entender a Erasmo, también notamos un claro tradicionalismo en Montúfar. La prueba está en que esa *Doctrina breve* fue censurada el 3 de noviembre de 1559 por una junta de teólogos reunida por orden de Montúfar¹³, precisamente por tacharla de herética.

⁹ Brading, *Orbe indiano*, op. cit., p. 383.

¹⁰ Joaquín García Izcabalceta, *Fray Juan de Zumárraga, primer arzobispo y obispo de México*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1952, p.67, apud, Bataillon, op. cit., pp. 826-7.

¹¹ Benítez, *Los primeros mexicanos*, op. cit. p. 84.

¹² Bataillon, *Erasmo y España*, op. cit., p. 826.

¹³ O’Gorman, *Destierro de sombras*, op. cit., p. 121.

O’Gorman resalta que la devoción a la virgen María se volvió la bandera del catolicismo tradicional, “ y por eso el culto mariano acabó por ser el símbolo más visible en contra del erasmismo y en general de la proscripción de toda tendencia reformista al ser enarbolado como estandarte de la Contrarreforma.”¹⁴

Pretendo establecer la tesis de que Zumárraga no pudo fomentar el “milagro del Tepeyac” o haber impulsado la devoción a la imagen de la virgen María en su advocación a Guadalupe, porque iba contra sus principios y su educación, intelectual y religiosa. Mientras que con Montúfar resulta casi natural que él fomente la devoción a la imagen, no al famoso milagro de la aparición al indio Juan Diego, lo cual, es una construcción posterior que encaja perfectamente en la época Barroca. Este último postulado lo desarrollaremos con mayor amplitud más adelante. Por ahora queremos dejar claramente establecida la imposibilidad de situar la “aparición” de la imagen en los años de la gestión de Zumárraga.

Se hace necesario poner algunos datos biográficos de fray Juan de Zumárraga, O.F.M. Nació en Durango, Vizcaya, alrededor de 1498. Ingresó con los franciscanos en Abrojo, donde más tarde llegó a ser guardián del monasterio. En 1527 Carlos V visitó Abrojo durante la Semana Santa y quedó muy impresionado con el guardián, le pidió que investigara la hechicería en Pamplona y luego le pidió que fuera a México dándole el cargo de obispo. Zumárraga llegó a México el 6 de diciembre de 1528. Poco después se le encargó la Inquisición en la Nueva España; cargo que le dio desprestigio y que representa una de las grandes contradicciones de su vida, porque conociéndosele de justo, piadoso, de ánimo tranquilo, condenó a muerte a dos señores indígenas que fueron acusados de herejía y adulterio.

¹⁴ *Idem.*

A su llegada a México se encontró con una Audiencia que gobernaba con excesos, injusticias y toda clase de atropellos a los indígenas. Él trató de contrarrestar esta situación, por lo cual se ganó la animadversión de la Audiencia que, presidida por Nuño de Guzmán se convirtió en su peor enemigo.

Tuvo que enfrentar juicios en España, de donde salió airoso pero que, finalmente lo acabaron por suspender de su cargo de inquisidor.

Tal como mencioné en párrafos anteriores, la conquista espiritual de los primeros frailes estuvo imbuida de un espíritu reformista, erasmiano, que trataba de regresar a los orígenes esenciales de la palabra de Cristo. Dentro de esta corriente podemos encuadrar a Zumárraga, y probar con este argumento, que el apoyo a la imagen y milagro de la Virgen de Guadalupe, no pudo haber sido posible por la franca oposición del prelado para esta clase de “milagrería”. Por otro lado, tiene mucho sentido que Montúfar lo apoyara e incluso lo fomentara, puesto que se trataba de un arzobispo tradicionalista que traía órdenes precisas en relación con las devociones, las limosnas, los diezmos, las indulgencias, etcétera.

Son muchos autores de gran seriedad los que apoyan la tesis de que Erasmo influyó en muchos aspectos de la actuación de Zumárraga, podemos citar entre ellos a: Joaquín García Icazbalceta, José Almoina¹⁵, Robert Ricard, Marcel Bataillon, Gallegos Rocafull y otros más. Pero quisiera traer aquí a uno que está en contra de esta tesis: Ildelfonso Adeva Martín, que también esgrime su opinión con argumentos muy fuertes que vale la pena analizar.

¹⁵ “Los dos temas más destacables de la *Agonía*: el fervor por san Pablo y la metáfora del Cuerpo Místico, parafraseada con sorprendentes y nuevas imágenes, son de típica expresión erasmiana...”, Fray Juan de Zumárraga, *Regla Breve Cristiana*, edición, introducción y notas de José Almoina, México, Jus, 1951, p. XL.

Argumenta Adeva que en la *Regla Breve Cristiana (RBC)* todos los comentarios se han hecho desde la perspectiva erasmiana; por ejemplo:

Si hay un atisbo de libertad, ahí está Erasmo; si se mienta el Cuerpo Místico, allí está Erasmo; si se critican los enterramientos suntuosos, allí está Erasmo; si se condena el lujo de los jerarcas, allí está Erasmo; si se recomienda la oración interior, allí está Erasmo; si se cita a Cicerón, Aristóteles o Séneca, allí está el aliento humanista de Erasmo; si se habla de unidad, allí está Erasmo; si se aconseja la comunión frecuente o la preparación de la muerte, allí está Erasmo [...], como si nadie hubiera hablado de estos temas antes que Erasmo.¹⁶

Ciertamente se había tocado estos temas antes de Erasmo, pero el hecho que así fuere no quiere decir que Zumárraga carezca de un carácter erasmista, al contrario, esto refuerza la tesis de que el pensamiento erasmista había penetrado en España y que había trascendido hasta el Nuevo Mundo.

Aldeva señala que hacer una compilación (en este caso del *Enquiridion* y de la *Paraclesis*), no compromete mucho al compilador.¹⁷ En este caso el autor es injusto con Zumárraga, porque no sólo compila sino que hace comentarios y aportaciones originales para adaptar lo compilado a las nuevas circunstancias.

También reitera:

[...] que para adscribir a un autor con justicia a una determinada corriente intelectual, espiritual o artística, tiene que constar que acepta la misma escala de valores o, dicho de otro modo, que participa de idéntica perspectiva de conceptualización –del mismo *objeto formal motivo*- que la aludida escuela. No es suficiente que copie unas páginas del autor representante o con que compre sus libros. Además, ha de constar que ese mismo sistema de valores y conceptualización no le ha venido por otros caminos [...]¹⁸

¹⁶ Fray Juan de Zumárraga, *Regla cristiana breve*, edición crítica y estudio preliminar de Idelfonso Adeva Martín, prólogo de Josep-Ignasi Saranyana, Pamplona, Ediciones Eunote, 1994, p. LXXIX.

¹⁷ *Ibid.*, p. LXXXI.

¹⁸ *Idem.*

El mismo Bataillon explica en diferentes partes de su obra, que el erasmismo en España fue adoptado a su propio modo, (al modo español, digámoslo así) y que los franciscanos, más que otros religiosos, lo adoptaron con variantes e incluso con contradicciones. Aunque propugnaban por el regreso a un evangelismo profundo y a un retorno de la Iglesia primitiva, al mismo tiempo fomentaban un milenarismo que nada tenía que ver con Erasmo. Hay que señalar que Zumárraga no alentaba el milenarismo porque no estaba acorde con su manera de pensar¹⁹. Por otro lado, si Zumárraga copió algunas páginas donde se plasman determinados valores y no acusó que se trataban de los de Erasmo, es difícil pensar que no comulgara con ellos.

En cuanto a las ceremonias, dice Aldeva:

Zumárraga es un ferviente partidario. No por la vistosidad artística en sí, ni porque piense que en ellas reside la salvación, sino por su atractivo misionero. En varias ocasiones manifiesta que la brillantez de la liturgia ha contribuido a la conversión de los naturales más que la predicación de los religiosos.²⁰

Su carácter erasmista nada tiene que ver con su apostolado de evangelizador, antes que nada es misionero y ése es su objetivo y, a veces, deberá adaptar a ese objetivo a su formación erasmiana.

En contraste tenemos unos párrafos tomados directamente de la *Regla* que, para los efectos de este trabajo, pueden aportar bases serias para argumentar que Zumárraga era feroz adversario de las devociones supersticiosas y milagreras.

¹⁹ Bataillon, *Erasmo y España*, op. cit.

²⁰ Aldeva, *Regla Breve...op. cit.*,p. LXXXV.

En el Primer Mandamiento de la *Regla* consigna lo siguiente: Diga si haze algunas oraciones teniendo respecto a algún día particular, o cierto número de candelas, o cualquier otra cosa que suena a superstición.²¹

Y aun más, en el párrafo siguiente veremos como Zumárraga dice que los cristianos no necesitan más milagros nuevos y que Cristo ni siquiera los quiere; los que eran necesarios ya han sido obrados en el pasado:

Ya no quiere el redemptor del mundo que se hagan milagros, porque no son menester, pues está nuestra sancta fe tan fundada por tantos millares de milagros como tenemos en el testamento viejo y nuevo. Lo que pide e quiere es vidas milagrosas, xpianos humildes, pacientes y caritativos, porque la vida de un christiano un continuado milagro es en la tierra. Lo que podeys, hermanos, pedir es una revelación que sant agustin pedia diciendo. Señor suplico a vuestra majestad me reveleys mis pecados y no quiero ver otra cosa en esta vida, para que, puestos los ojos en mi y conociendome tan pecador, de bozes y diga como aquel publicano. Dios mio, aved misericordia de mi. Estas maravillas pedid, hermanos, y desead porque en este valle de lágrimas no ay más que ver. No querays, como herodes, ver milagros ni novedades, porque no quedeys sin respuesta quitando os Jesu Christo la habla, como a él por castigar su sobervia allí se la quitó.²²

Comparando este párrafo salido de la pluma y del intelecto de Zumárraga, con la supuesta actuación del prelado ante el milagro de la Virgen de Guadalupe, son totalmente incompatibles. El obispo tiene perfectamente definida su actitud respecto de los milagros nuevos. Y por si el silencio de Zumárraga en relación con el milagro fuera poca cosa, tenemos esta declaración expresa de su manera de pensar al respecto.

En conclusión podemos afirmar que Zumárraga pertenecía más a la línea reformista que a la línea tradicional de la Iglesia. Que la influencia de Erasmo era más que obvia, y

²¹ Zumárraga, *Regla Cristiana Breve, op. cit.*, notas de Almoína, pp. 135-6.

²² *Ibid.*, pp. 58-63.

que si se le considera afiliado a esta corriente, es en la medida que los principios y valores de Erasmo los comparte pero los adapta (en acción) a las nuevas circunstancias.

Al modo de Erasmo condena los lujos, los excesos de la jerarquía, las actitudes supersticiosas y, al mismo tiempo, expresa el poder de la fe para la salvación. Opino del mismo modo que Bataillon, Ricard, García Icazbalceta y Almoína, que el erasmismo de Zumárraga es un erasmismo llevado a la práctica, y puesto en acción en el campo de la evangelización, con todo lo que eso significaba en el sentido de que había de adaptar sus principios al pensamiento del indígena, a las necesidades de evangelización con todas las limitaciones de la lengua y del pensamiento mismo, y luchar contra las antiguas prácticas de los “viejos cristianos”.

Y por si fuera poco, podemos contar con algunos datos del proyecto que los obispos novohispanos tenían con la anuencia de Carlos V. Jorge Traslosheros recoge en un estupendo artículo algunos puntos de este proyecto. Dice Traslosheros que en 1539 el emperador Carlos V convocó a una junta eclesiástica para que los obispos de la Nueva España convinieran lo que era mejor para el gobierno de sus obispados. “En ella se reunieron los obispos fray Juan de Zumárraga, don Juan de Zárata, obispo de Antequera (Oaxaca) y don Vasco de Quiroga, obispo de Michoacán. Sus conclusiones componen un texto de 25 capítulos que posteriormente fueron presentadas a las autoridades de las órdenes de san Francisco, San Agustín y santo Domingo.”²³ Estas conclusiones dejan ver que los obispos tenían un proyecto semejante al de las órdenes misioneras.

Finalmente todos querían una Iglesia protegida por el rey y respetuosa de su potestad, abocada primordialmente a los indios, con mecanismos institucionales

²³ Jorge Traslosheros, “Zumárraga y los primeros obispos de la Nueva España”, en Alicia Mayer y Ernesto de la Torre Villar (coords.), *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*, México, UNAM, 2004, p. 33.

claros para ejercer justicia y poner orden en respeto a toda la feligresía [...] La tradición de la propia Iglesia se impuso en las ideas y en la formación de las instituciones eclesiásticas novohispanas desde el primer momento y, después tomó curso y fuerza apoyada por las preocupaciones de Felipe II y del Concilio de Trento, hasta reflejarse en definitiva en la Nueva España en el Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585).²⁴

Este cambio se reflejó desde el Primer Concilio Mexicano (1555) convocado por Montúfar que ya traía otra línea que se deja ver claramente en este Concilio y los dos siguientes.

En párrafos posteriores veremos que la política eclesiástica de Felipe II era distinta de la de su padre, “y las del tridentino cambiaron el carisma de la Iglesia novohispana de misionera, utópica y comunitaria a disciplinaria y episcopal.”²⁵

Montúfar, un arzobispo tridentino

La gestión de fray Alonso de Montúfar coincide con la abdicación de Carlos V y el ascenso de Felipe II al trono de España y todos sus reinos, en 1554, mismo año que Montúfar llega a la Nueva España. Y asimismo, la política eclesiástica que llevó a cabo fue esencialmente distinta a la de Zumárraga.

Son escasos los datos biográficos que tenemos del prelado pero a cambio podemos contar con una gran diversidad de información por las cartas que existen en el Archivo General del Consejo de Indias que son más de cien; por las Informaciones sobre el asunto del sermón del prior de los franciscanos fray Francisco de Bustamante; las Actas de los dos Concilios Mexicanos que sucedieron bajo su mandato; así como la Real Cédula del 26 de

²⁴ *Ibid.*, p. 39.

²⁵ *Idem.*

agosto de 1562 que la Corona ordenó que se le hiciera a Montúfar con motivo de una denuncia que hicieran miembros del cabildo catedralicio. Además tenemos estos documentos y otros más, recogidos y analizados por historiadores como Ricard, Bataillon, O’Gorman, García Icazbalceta, Mariano Cuevas, Magnus Lundburg, Greenleaf, Ethelia Ruiz y otros más.

Alonso de Montúfar nació en Loja, Andalucía en c. 1489. Realizó sus estudios y profesó en el convento dominico de Santa Cruz del Real, en Granada.

Es necesario decir que Montúfar era lo opuesto al espíritu erasmista, antes bien, pudiera decirse que era de línea ortodoxa y tradicional. Tan es así que en su cargo de calificador del Santo Oficio participó en el juicio por herejía al conocido erasmista Juan Gil.²⁶

También sabemos que era un buen administrador de su arquidiócesis porque se tiene noticias de que tenía habilidades para los negocios, era un hombre práctico, y “desempeñó un papel importante en la sucesiva transformación de una Iglesia misional –como lo era la novohispana al comienzo de su prelatura– a una Iglesia más madura y organizada siguiendo un modelo peninsular.”²⁷

Montúfar se enfrentó a las órdenes mendicantes y específicamente a los franciscanos por muchas razones, principalmente por el hecho de que el arzobispo obligó a los indígenas al pago del diezmo. También, traía órdenes de la Iglesia española para que institucionalizara a la Iglesia americana y que impulsara la fe a través de las devociones.

²⁶ Ethelia Ruiz Medrano, “Los negocios de un arzobispo: el caso de fray Alonso de Montúfar, *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 12, 1992, pp.68-83.

²⁷ Magnus Lundberg, “Un capitán contra la lucha contra Satanás. Autoridad y cristianización en los escritos de Alonso de Montúfar”, en Mayer y De la Torre Villar (coords.), *Religión, poder y autoridad...*, *op. cit.*, p. 42.

Montúfar siempre argumentaba que en la Nueva España el alto oficio de arzobispo había sido reducido a un cargo meramente honorífico, mientras los frailes misioneros ejercían un poder casi ilimitado, usando y abusando de los privilegios que les había otorgado la Santa Sede durante los primeros años de la presencia española. Aun después de la llegada de los diocesanos, los mendicantes sostenían que ellos podrían predicar y administrar los sacramentos a los indígenas sin pedir licencia a los ordinarios. Incluso decían que podrían construir y derribar iglesias o conventos sin licencia explícita del obispo.²⁸

No es de extrañarse que Montúfar no estuviera de acuerdo con la evangelización tal como la estaban ejerciendo las órdenes mendicantes. Bien sabido es el prestigio que alcanzaron los frailes en la voluntad de los indígenas, y el mismo arzobispo Zumárraga les había dado mucha libertad para ejercer su apostolado; por lo que se movían con bastante libertad, además, era imposible constreñirlas a un programa rígido y a normas estrictas, en lo que a la cristianización se refiere, pues ni los medios ni la geografía se prestaban para tal proceder. Montúfar expresa su descontento en cuanto a las libertades, casi ilimitadas que tenían las órdenes a las que calificaba de cismáticas, probablemente por seguir la línea de la Iglesia primitiva de corte erasmista, con la que él difería drásticamente.

Edmundo O’Gorman señala que aunque no se ha encontrado el documento en el que se designan a Montúfar las líneas a seguir, si se puede apreciar en su actuación y en las cartas al rey, señales muy claras que dan a entender sus propósitos²⁹. O’Gorman señala

²⁸ Carta de Montúfar al rey, 20 de junio de 1558, Archivo General de Indias (en adelante AGI), México, leg. 336A, doc. 18; cf. Carta de Montúfar al rey, 15 de agosto de 1559, AGI, México, leg. 336A, doc. 17, *apud* Lundeberg, “Un capitán contra la...”, *op. cit.* p. 45.

²⁹ O’Gorman señala que existe una carta del Consejo de Indias dirigida a Montúfar donde se le dan ordenes específicas; O’gorman recoge el resumen que hace Ricard en “Quatre lettres”, [sin más referencias] y que son: Primero, era apremiante la presencia del prelado en su sede por interés general del país; segundo, ya no podía prolongarse la falta de una dirección de conjunto de la evangelización e introducción religiosa de los indios; tercero, la vida parroquial amenazaba caer en desorden por falta de una autoridad efectiva y responsable, y cuarto, era indispensable la vigilancia personal del prelado en la edificación de la nueva catedral aprobada por el monarca en cédula real de 21 de marzo de 1551. O’Gorman, *Destierro de sombras*, *op. cit.*, p. 128 y notas 7 y 8 de la misma página.

como muy revelador las decisiones del Primer Concilio Mexicano convocado por el arzobispo en 1555. Dice O’Gorman que:

El propósito inmediato de ese sínodo fue estructurar la Iglesia novohispana con estricto apego a la ortodoxia y la legislación canónica y jerárquica de la Iglesia universal. Se esmeró, por otra parte en aprobar el formulismo ritual, sacramental y ceremonial tradicionales, y más a nuestro propósito, las prácticas y costumbres piadosas de la devoción popular en franca e intencionada oposición a las tendencias tan contraria que había inspirado el erasmismo en la península [...] Es bien sabido, por otra parte, que uno de los objetivos del Concilio fue sentar las bases jurídicas que permitirían la destrucción paulatina de la Iglesia misional establecida por los religiosos que pugnaban por mantenerse al margen de la autoridad diocesana y eximirse de la estricta observancia del aparato ceremonial y muy especialmente de los formulismos rituales en la administración de los sacramentos a los indios.³⁰

Otra muestra del antierasmismo de Montúfar mencionado en páginas anteriores, fue el hecho de prohibir el catecismo que escribió Zumárraga, *Doctrina breve*, por ser francamente, una copia de fragmentos del *Enquiridión* y de la *Paraclesis* de Erasmo.

El asunto del diezmo de los indígenas era una de las preocupaciones más importantes de la Iglesia peninsular y también de Montúfar; por lo que, primero tenía que desprender a los indios de la esfera de soberanía de los frailes para que los clérigos diocesanos ocuparan el espacio vacío y pudieran imponer las nuevas reglas, como por ejemplo el cobro del diezmo. Esto se puede observar en una carta para su provisor de indios en 1558, que cita Magnus Lundburg, en relación con un sermón que éste iba a dar a indígenas en Tlatelolco:

Daréis a entender cómo nos somos su prelado, nombrado por su majestad y confirmado por nuestro muy santo padre por su prelado y arzobispo, que no tienen

³⁰ *Ibid.*, pp.119-20. O’Gorman incluye, en las notas al pie, un espléndido resumen –que no se encuentra en ningún otro autor–, de las constituciones sinodales de 1555 más características de este espíritu tradicionalista y ortodoxo.

otro prelado y pastor al presente y que todos los demás clérigos y religiosos son nuestros coadjutores para la predicación evangélica.³¹

Montúfar estaba determinado a que los indígenas pagaran la totalidad del diezmo porque los indígenas sólo estaban obligado a pagar el “diezmo de la tres cosas” que eran trigo, ganado y seda; por lo que, los indígenas casi no pagaban nada porque muy pocos indígenas eran producían estos bienes. Montúfar decía que esto no era justo, que debían pagar el mismo diezmo que todos los demás cristianos sobre todos los productos de la tierra. El prelado argumentaba que si no pagaban completo el diezmo los indígenas sería muy difícil llevar a cabo todas las funciones que su cargo episcopal exigía.³²

Es muy comentado por diversos autores la codicia y el gusto por el dinero que tenía el arzobispo, a tal grado que en 1562, el rey Felipe II ordenó, por Cédula Real al virrey Luis de Velasco, que realizara una investigación sobre unas acusaciones del prelado que habían llegado a oídos del rey.

Éstas se centraban especialmente en el poco cuidado que mostraba Montúfar en la doctrina de los indios, en su gran ambición que le llevó a comprar minas, así como a tomar dinero de los clérigos, y sobre todo a utilizar las limosnas de la ermita de Guadalupe para sus negocios. La Corona solicitaba en su Cédula tanto al virrey como al oidor más antiguo, el doctor Ceinos, que efectuaran una investigación con carácter de secreta donde se aclarara este asunto.³³

Cabe recordar que las limosnas de la ermita de Guadalupe tenían que enviarse al monasterio del santuario de Guadalupe de las Villuercas, en Extremadura, que tenía a su cargo la orden de los Jerónimos. Alfonso XI, el 29 de enero de 1348, había establecido el

³¹ AGI, *Justicia*, 159, núm.3, f. 784r-785v, *apud* Lundburg, “Un capitán contra la...”, *op. cit.*, p. 48.

³² Lundburg, “Un capitán contra la ...”, *op. cit.*, pp. 50-1.

³³ AGI, *Justicia*, 279, *apud* Ruiz, “Los negocios de un ...”, *op. cit.*, p. 63.

privilegio de impetra o demanda de las limosnas para ese monasterio.³⁴ Lo que el robo de las limosnas se convierte en un delito contra el santuario extremeño y contra las Reales Cédulas de Carlos V, Juana I y Felipe II, que hablaban de la obligación de la impetra.

Resultan muy reveladoras las declaraciones que los diferentes testigos hicieron en relación con la investigación que se le practicó a Montúfar. Reproduciré aquí una de las declaraciones hechas por Antonio Oliver, vecino de México y extraída del artículo de Álvarez: “Guadalupe de España en el México del siglo XVI”, que dice así:

Al tiempo que dicho arzobispo hizo la advocación de la hermita de nuestra Señora de Guadalupe davan los vezinos desta ciudad con gran devoción muchas limosnas y que el dicho arzobispo visitaba la dicha hermita cada ocho dias y cada quinze dias y cogía las limosnas de los españoles cristianos, y los demas naturales davan y esto parece a este testigo que podría ser por tiempo y espacio de año y medio poco más o menos y que cree este testigo y que tiene por cierto que de todas estas limosnas se aprovechó e tomó e recibió el dicho arzobispo hasta tanto que entre los vecinos desta ciudad se hordenó cofradía para nuestra Señora de Guadalupe donde había diputados y que así se hordenó la cofradía. Y que cree este testigo y tiene por cierto que el dicho arzobispo no dio ni entregó las dichas limosnas que hasta allí habían corrido [...] E que, así mismo, este testigo ha visto que despues que se hizieron la cofradía y diputados, el dicho arzobispo no va tantas veces a la dicha hermita de nuestra Señora de Guadalupe como solía, por donde se tiene entendido que no tiene aquellos provechos de la dicha hermita que antes.³⁵

Esta declaración no es única en este sentido, otros testigos declaran algo parecido, lo que nos hace pensar que el arzobispo Montúfar tenía un interés diferente al puro fomento de la devoción. Y por otra parte, aunque no es objeto de esta tesis probar la existencia o no de las apariciones a Juan Diego, quiero hacer notar que si Montúfar hubiera tenido noticia del

³⁴ En el capítulo “Demandas”, del *Libro de todas las heredades y Dehesas... que esta santa Casa de nuestra Señora de Sta. María de Guadalupe tiene, año 1641*, Archivo del Monasterio de Guadalupe (en adelante AMG), código 128, p. 528, en Arturo Álvarez Álvarez, “Guadalupe de España en el México del siglo XVI”, en *Revista de Estudios Extremeños*, t. LXII, núm. 1, enero-abril 2006, p.392.

³⁵ Información sobre la conducta del arzobispo Montúfar llevada a cabo en México el 7 de abril de 1562. El expediente original se guarda en el AGI, sign. Justicia, 279 y fue publicado por Francisco Miranda Godínez, en *Dos cultos fundantes: los Remedios y Guadalupe (1521-1649)*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2001, apéndice iii, pp. 456-88, *apud* Álvarez, “Guadalupe de España en...”, *op. cit.*, p. 396.

milagro que presenci3 su antecesor, habr3a alegado que se trataba de una Virgen de Guadalupe independiente de la Virgen de Guadalupe de Espa1a, y que por lo tanto, el establecimiento de la cofrad3a que hab3a ordenado Felipe II ser3a tambi3n independiente del monasterio de Espa1a, por lo cual la ermita del Tepeyac no estar3a obligada al pago de la impetra. Y es obvio que no lo hizo, tan no lo hizo que el mismo Felipe II segu3a reclamando la impetra en a1os posteriores.

La ermita del Tepeyac no era la 3nica fuente de ingreso en Am3rica para el monasterio de Villuercas, hab3a otras parroquias, ermitas, etc3tera, diseminadas por Per3, Nueva Granada, Chile, Bolivia, las Antillas, y otros lugares, que al parecer no mandaban ese ingreso, por lo que el monasterio de Guadalupe renunci3 en 1686 al derecho de la impetra, pero el rey no acept3 la renuncia y “continu3 vigente hasta el siglo XVIII, como lo demuestra una Real C3dula de Felipe V, datada en octubre de 1700, que ordena que a las personas que vayan a cobrar limosnas y la manda testamentaria con poderes del santuario extreme1o se le den facilidades en su labor”³⁶

Esto me lleva a reflexionar respecto a que si tambi3n para Miguel S3nchez, y sobre todo para Lasso de la Vega, 3sta tambi3n pudo ser una raz3n para deslindar a la Guadalupe del Tepeyac del santuario extreme1o. No quiero pensar que lo pecuniario fuera un problema, porque al parecer la devoci3n hab3a deca3do, pero quiz3 pensaron en que era bueno que tuviera autonom3a y que si difund3an el milagro de las apariciones y del estampado maravilloso, entonces se tratar3a de otra virgen deferente, aunque se llamara igual que la extreme1a, pero diferente en el contexto. En cierto modo, ten3an raz3n al deslindarla, porque se trataba de un producto nuevo, totalmente barroco que no ten3a nada que ver con aquella virgen medieval de la Reconquista.

³⁶ AMG, Documentos reales, carpeta n3m. 5, *apud ibid.*, p. 397.

Para concluir volveré a las actuaciones del arzobispo Montúfar, de las que se desprende su manera de pensar y algunas de sus motivaciones. Primero, salta a la vista su antierasmismo y su apego al tradicionalismo, lo que lo califica de tridentino. Segundo, infiero de su actuación que las órdenes de España eran sujetar a la Iglesia mexicana a las normas tradicionales del culto. Tercero, el mandato también consistía en restar el poder de las órdenes, que no era poco. Cuarto, lo anterior lo llevó a enfrentarse con las órdenes monásticas, principalmente con los franciscanos. Quinto, el gran impulso que le dio a las devociones, en particular a la de la Virgen de Guadalupe, no tuvo un interés puramente piadoso, sino que a través de la investigación que se le mandó a hacer por Cédula Real, se sabe de su interés pecuniario. Y por último, aunque Montúfar impulsó la devoción a la Virgen de Guadalupe, en ningún momento mencionó las apariciones, porque todo apunta a pensar que el relato de las mismas es un producto posterior.

En el siguiente capítulo, trataré de dar los argumentos para probar por qué el fenómeno guadalupano es producto de las mentes criollas de la época barroca.

Capítulo 4

PROTONACIONALISMO CRIOLLO

He mencionado anteriormente al “protonacionalismo criollo”, por lo que se hace necesaria una aclaración más precisa del término protonacionalista y del modo en que lo uso aquí. También tengo que precisar la condición de criollo a la que hago referencia a lo largo de esta investigación para evitar equívocos.

Seguiré a Eric Hobsbawm en su concepto de “protonacionalismo” para situar al grupo criollo dentro de esta jurisdicción. Hobsbawm se refiere a este concepto como los sentimientos de pertenencia a una colectividad que puede transformarse, o no, en una nación; puesto que la colectividad puede tener o no, aspiraciones nacionales.¹

Se trata de un asunto de aculturación que yace en el imaginario colectivo y que se encuentra en constante cambio. Esta situación cambiante puede evolucionar y transformarse en una nación, en un Estado; ¿qué otra cosa es un Estado que una construcción social, el convenio de un grupo con intereses, sentimientos, territorio, comunes, y algunas veces, lengua y religión también comunes? Hobsbawm precisa que no es una nación la que construye el nacionalismo, sino que es al revés, primero tiene que haber una dosis de éste para que surja esa construcción social que llamamos Estado-nación.²

Podemos pensar al grupo criollo en función de este concepto de “protonacionalista”. Es un segmento de la población que se siente diferente a los demás segmentos, y que se sienten unidos entre sí por procesos culturales que, aunque el resto de la población comparta (como territorio, lengua, religión, etcétera), ellos lo viven de un modo diferente,

¹ Eric Hobsbawm, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona, Crítica/Grijalbo Mondadori, 1998, p.14.

² *Ibid.*, p.18.

por lo que crean sentimientos diferentes. Este sentimiento de diferencia, de otredad, nace de las rivalidades características de la sociedad novohispana.

Muestras de fervor patriótico.

Hay que advertir que no podemos generalizar al criollo novohispano de todas las épocas, de todas las regiones, de todos los niveles económicos ni de todas las generaciones. Aquí me quiero referir únicamente al criollo de la época barroca, del Altiplano de la Nueva España y de los niveles económicos medio y alto. Estoy hablando, preferentemente, de los criollos de segunda, tercera y cuarta generación.

Son estos criollos los que describen los documentos, cartas, relatos imágenes, etcétera, de los siglos XVI y XVII. Criollos que viven la religión, las imposiciones de la Corona, las oportunidades de trabajo, las relaciones con los peninsulares, y el trato mismo diferente a los peninsulares y a las demás castas e indígenas. Más adelante me propongo ilustrar esta afirmación.

Las naciones y los fenómenos asociados con ellas [entendiendo al protonacionalismo criollo como un fenómeno de esta índole], deben analizarse en los términos de las condiciones y los requisitos políticos, técnicos, administrativos, económicos y de otro tipo. Por este motivo son, [...] fenómenos duales construidos esencialmente desde arriba, pero que no pueden entenderse a menos que se analicen también desde abajo, esto es, en términos de los supuestos, las esperanzas, las necesidades, los anhelos y los intereses de las personas normales y corrientes que no son necesariamente nacionales y menos nacionalistas.³

No es el caso definir el concepto de criollo, más bien tenemos que intuir cuándo empieza a aparecer la conciencia de una identidad criolla, pues, como afirma Solange Alberro, “una cosa fue volverse distinto a los demás y otra advertirlo, aceptarlo y reivindicarlo, ya que la

³ *Ibid.*, pp. 18 y 19.

afirmación de una identidad consiste en tomar conciencia de las diferencias y en asumirlas como propias”.⁴

Trataré de hurgar en la mente de los criollos para saber en qué momento habían tomado conciencia de su propia diferencia. Para este fin nos apoyaremos en David Brading que señala en su *Orbe indiano* que, se puede inferir una supuesta identidad criolla de las peticiones que en la última década del siglo XVI, el Cabildo de la Ciudad de México solicitaba a la Corona española para ayudar a los criollos de cuarta generación que se encontraban en la pobreza.

Lo notable de estas peticiones y memoriales del decenio de 1590 es el grado en que revelan el surgimiento de una identidad criolla, de una conciencia colectiva que separó a los españoles nacidos en el Nuevo Mundo de sus antepasados y primos europeos. Sin embargo, tal fue una identidad que encontró expresión en la angustia, la nostalgia y el resentimiento. Desde el principio, los criollos parecen haberse considerado como herederos desposeídos, robados de su patrimonio por una Corona injusta y por la inmigración de inmigrantes recientes, llegados de la península.⁵

Por lo que respecta a los sentimientos de “angustia, nostalgia y resentimiento”, Brading no explica qué es la angustia para un hombre novohispano del siglo XVI, pero creo que no es lo misma angustia que para un hombre del siglo XXI. ¿Cuál es la causa que angustia a esos criollos y cómo se puede detectar debajo de las hipérboles características de la época? ¿Cómo se puede tener angustia y nostalgia al mismo tiempo?

Brading hace alusión a esa “angustia criolla” en sus libros *Los orígenes del nacionalismo mexicano* y *Orbe indiano*, donde la utiliza para mostrar los sentimientos de

⁴ Solange Alberro, *El águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla. México, siglos XVI-XVII*, México, El Colegio de México/Fideicomiso Historia de las Américas/FCE, 1999, p. 9.

⁵ Brading, *Orbe indiano, op. cit.*, p. 323.

los encomenderos en decadencia. Y trae a la letra lo escrito por Silvio Zavala, cuando señala que en

En el último decenio del siglo XVI, la Corona española fue acosada por la lluvia de peticiones de la Nueva España, que solicitaban la concesión de ‘una cuarta vida’ para todas las encomiendas existentes, es decir, que la herencia se extendiera durante otra generación. El Cabildo de la Ciudad de México advirtió que muchos descendientes de los conquistadores vivían ahora en la pobreza, de modo que el país se encontraba virtualmente indefenso, especialmente porque los colonos recién llegados estaban más dispuestos a enriquecerse en el comercio, la minería y la ganadería que en el oficio de las armas. Si no se daba algunos medios de subsistencia a los hombres de honor, podrían conspirar con los ‘mulatos, negros y otros perdidos’ en una insurrección general.⁶

Podemos tomar otro ejemplo así de revelador y sobre la misma tónica de sentimiento, con un fragmento de Gonzalo Gómez de Cervantes que en 1599 exclamara: “Los que ayer estaban en tiendas y tabernas y en otros ejercicios viles, estén hoy puestos y constituidos en los mejores y más calificados oficios de la tierra, y los caballeros y descendientes de aquellos que la conquistaron y ganaron, pobres, abatidos, desfavorecidos y arrinconados.”⁷

Con base en los indicios de la época detecté algunos sentimientos que pueden demostrar una especie de competencia entre la metrópoli y la Nueva España, una rivalidad entre las bellezas de España contra las bellezas de la Nueva España. Se puede detectar reclamo ante lo que los criollos piensan injusto, y también una especie de nostalgia de lo que, muchas veces ni se conoce, pero se tiene idealizado.

Por otra parte, cabe agregar que el criollo tenía también un sentimiento de orgullo que contrastaba con el del despojo, o ¿acaso debiéramos decir que se complementaba con éste? Estaba orgulloso de los frutos de la tierra que lo vio nacer, ensalzaba la naturaleza

⁶ Silvio Zavala, *La encomienda indiana*, México, 1973, pp. 613-6, *apud, idem*.

⁷ Gonzalo Gómez de Cervantes, *La vida económica y social de la Nueva España al finalizar el siglo XVI*, México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e hijos, 1944, en *apud, ibid.*, p. 324.

noble y valerosa de sus compatriotas, exaltaba las monumentales catedrales y palacios que podían rivalizar con los de la península, y exaltaba el pasado mexicana. “Ese difuso sentimiento que existía a principios del siglo XVII, se consolidó entre 1670 y 1730. En esos años un nuevo tipo de religiosidad se generaba entre los criollos de la Nueva España. Una religiosidad cargada de amor a su tierra, de rasgos locales, de sensiblería y sensualidad.”⁸ Como muestra tenemos a Bernardo Balbuena con su *Grandeza mexicana*. Balbuena era un español que llegó a residir a la Ciudad de México y se quedó enamorado de ella, tan es así que adoptó a la ciudad como si fuera la propia patria. Escribe unos versos que cantan la grandeza y la belleza de México, por ejemplo:

De amor el centro, de las misas coro;
de honor el reino, de virtud la esfera,
de honrados patria, de avarientos oro;
cielo de ricos, rica primavera,
pueblo de nobles, consistorio justo,
grave senado, discreción entera...
Y si hay más que esto, aun más en ti se encierra.⁹

Puede quedar más claro con el inicio de esta obra que consiste en unos versos en los que cada una de sus líneas integrará cada capítulo de la obra:

De la famosa México el asiento,
origen y grandeza de edificios,
caballos, calles, trato, cumplimiento,
letras, virtudes, variedad de oficios,
regalos, ocasiones de contento,
primavera inmortal y sus indicios,
gobierno ilustre, religión, Estado,
todo en este discurso está cifrado.¹⁰

⁸ Antonio Rubial García, “Los santos milagrosos y malogrados de la Nueva España”, en Clara García Ayuardo y Manuel Ramos Medina (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, INAH/UIA/ Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1997, p.57.

⁹ Bernardo de Balbuena, *La grandeza mexicana y compendio apologético en alabanza de la poesía*, estudio preliminar de Luis Adolfo Domínguez, México, Porrúa, 1997 (1604), p. xvii.

Otro caso es el de Juan Suárez de Peralta, conocido como el primer cronista criollo quien en las *Noticias históricas de la Nueva España*, afirmaba: “Los nacidos en México, a quienes los indios tienen por hijos, y de las mujeres han criado a los más en sus pechos [...]”¹¹ Aquí hace referencia a los oriundos que no son indígenas, pero que los mismos indios saben que son como hermanos suyos porque no son españoles, tienen nanas indígenas, lo que quiere decir que tienen algo de la cultura indígena, y mucho de la española. Y que si bien, los indios los ven como hijos también los saben diferentes.

Algunos testimonios de viajeros españoles que habían venido a la Nueva España calificaban a los hijos de españoles nacidos en esta tierra como desidiosos, mentirosos, lascivos y holgazanes. En 1612, el dominico español Juan de la Puente escribió: “Influye el cielo de la América inconstancia lasciva y mentira: vicios de los indios y constelación los hará propios de los españoles que allá se criaron y nacieron.”¹²

Otro ejemplo sumamente ilustrativo del encono y la envidia que sentían los criollos por los peninsulares y que se traduce en una clara rivalidad, lo retrata muy bien Fernando Benítez en el libro *Los primeros mexicanos*, cuando habla del doctor Juan Cárdenas, un criollo de fines del siglo XVI que ejerció la medicina durante largos años y se preciaba de conocer la naturaleza humana y sobre todo la de los criollos y la de los peninsulares; dice así del ingenio de los criollos, que cuando hablan

Tan pulido, cortesano y curioso, con tantos preámbulos, delicadeza y estilo retórico, no enseñado artificial sino natural, que parece haber sido educado toda su vida en

¹⁰ *Ibid.*, p. XI.

¹¹ Juan Suárez de Peralta, *Noticias históricas de la Nueva España*, Madrid, Imprenta de Manuel G. Hernández, 1878, p. 110.

¹² Juan José de Eguira y Eguren, *Prólogos a la Biblioteca Mexicana*, México, UNAM, 1944, *apud*, David Brading, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, tr. Soledad Loaeza Grave, México, SEP (SEPSetentas, 82), 1973, p. 24.

Corte y en compañía de gente muy hablada y discreta. Por el contrario observarán en el chapetón, como no se haya criado entre gente ciudadana, que no hay palo con corteza que más bronco y torpe sea; pues ver el modo de proceder en todo del uno tan deferente del otro, uno tan torpe y otro tan vivo, que no hay hombre por ignorante que sea, que luego no eche de ver cuál sea gachupín, y cuál nacido en Indias.¹³

Asimismo, Brading apunta que los criollos se sentían orgullosos de su pasado indígena al que ensalzaban exageradamente.

La publicación de *Monarquía indiana* de Torquemada aumentó inconmensurablemente la conciencia de la elite, de que la capital no era simplemente una ciudad española sino que poseía una extensa historia que se remontaba hasta el comienzo del siglo XIV.[...] Por consiguiente, casi desde el principio, los criollos parecen haber aceptado la secuencia precolombina como parte integral de la historia de su patria. Al mismo tiempo mostraban un continuado orgullo en la grandeza y en la opulencia del México contemporáneo.¹⁴

Y por si fuera poco, la propia divinidad había realizado un milagro tan portentoso que podía ser equiparable al de la virgen del Pilar en España; un milagro que hacía de esta tierra *non fecit taliter omni nationi*.¹⁵

En conclusión, podemos pensar al grupo criollo como “protonacionalista” en la medida en que sus miembros se identifican como iguales a diferencia de los otros grupos (españoles peninsulares, indios, mestizos, mulatos, etcétera); tienen intereses comunes, así como necesidades comunes; la estructura cultural que comprende los procesos políticos, económicos, religiosos, de educación, los une creando un tipo de conciencia de grupo; dicho de otra manera, una identidad criolla, identidad que se localiza espacialmente en la

¹³ Joaquín García Icazbalceta, *Biografías*, México, Imprenta de V. Agüeros, 1897, *apud* Fernando Benítez, *Los primeros mexicanos*, México, Era, 1976 (1953), p. 61.

¹⁴ Brading, *Orbe indiano*, *op. cit.*, p. 330.

¹⁵ El papa Benedicto XIV pronunció estas palabras el 24 de abril de 1754 cuando nombra a la virgen de Guadalupe Patrona de la Nueva España, desde Arizona hasta Costa Rica, en el *Breve* pontificio por el que se concede “Misa y Oficio” propios de Guadalupe del Tepeyac, el 12 de diciembre, palabras que aluden a l milagro que la virgen de Guadalupe realizó en esta nación y “no hizo algo semejante con otra nación”. Las Bulas de confirmación datan del 25 de mayo de 1754.

Ciudad de México. No confundir con el concepto de criollo usado para explicar la Independencia, porque hablo de un criollo diferente, y éste no es el espacio para explicar las diferencias con aquél. El criollo con el que pretendo trabajar apenas tiene conciencia que es diferente a los otros y semejante con los propios criollos y no tiene, propiamente dicho, una identidad nacional.

Sin embargo, hay un protonacionalismo incipiente que está en proceso de maduración y que parece alcanzar su madurez de la mano con el fervor guadalupano. Siguiendo a Solange Alberro, se entiende que la afirmación criolla “hace su aparición oficial en el manifiesto de Miguel Sánchez, *Imagen de la virgen María...*, en 1648, y que se desarrolla plenamente al final del siglo XVII, en particular con Carlos de Sigüenza y Góngora.”¹⁶ Alberro considera que es mucho antes, en la segunda mitad del siglo XVI, cuando empieza esa conciencia criolla. Estoy de acuerdo con esta afirmación. Los ejemplos antes mencionados lo documentan, y también es lógico pensar que cuando cambiaron las condiciones de los nacidos en esta tierra y provocaron una realidad social distinta para este sector de la población –me refiero la prohibición de las herencias de encomiendas para los criollos de cuarta generación–, fue entonces que se identificaron como diferentes a los demás, y similares a ellos mismos. Pero, tenemos que aceptar que la identidad criolla, como toma de conciencia y asumida como diferente a ser peninsular, está más ligada al momento del Barroco, y más aún, del Barroco católico, pero ¿por qué? ¿Qué poder afianzador tiene la religión que es capaz de dar identidad nacional? Veamos por qué.

Santos y vírgenes como identidad patriótica.

¹⁶ Alberro, *El águila y la...*, *op. cit.*, p. 12.

En España, la Reconquista le dio al pueblo un punto de identidad nacional, y no sólo desde el punto de vista político, sino también religioso; la lucha entre cristianos y musulmanes proveía la pasión patriótica tanto como devocional. La lucha se legitima a través de la convicción religiosa de que el “único y verdadero Dios” está con el pueblo español porque éste tiene fe. Esta misma fe además de proveer de una causa justa a la lucha, sirvió para inflamar el fervor patriótico, a la tierra que les vio nacer. Decir español era decir cristiano; y decir musulmán era lo mismo a decir hereje, infiel, enemigo, invasor, etcétera.

Durante la Edad Media, los santos locales funcionaron como común denominador de todos los estamentos. Tanto el labriego como el rey se encontraban en la devoción del santo patrono, ya que el santo patrono cuidaba de ese reino o de esa localidad, más que de otros, y los paisanos se acogían a él más que a otros santos que eran de otras regiones. Y los castellanos se acogían a san Millán, y los extremeños se acogían a la Guadalupe. Y esta devoción también estaba revestida de un carácter regionalista, y hasta patriótico.

En América fue muy diferente. En la Nueva España no había santos locales que pudieran servir como unificador nacional. Además, había el problema de que no sólo existía heterogeneidad en los estamentos, sino también en las razas y en la religiosidad.

Esta notable falta de “santos” locales susceptibles de ser los intermediarios diarios entre la divinidad y los hombres capaces por tanto de catalizar los sentimientos y atender las necesidades de los americanos –incluyendo indígenas, europeos, africanos y mestizos– no tardó en ser advertida por algunos de los sectores más lúcidos de la Iglesia de finales del siglo XVI. Para remediarla, se recurrió primero a una solución simple y práctica: en 1578 se importó un cargamento de reliquias provenientes de numerosos mártires del Viejo Mundo, cuyos restos habían proliferado tan sospechosa como notablemente a raíz de la expansión de los cultos y peregrinaciones locales de los siglos X y XI. Huelga decirlo, estas reliquias, que

carecían de arraigo temporal, espacial, histórico y por ende simbólico en la Nueva España y en América en general, no lograron el fin buscado.¹⁷

Los santos netamente criollos no existían en la Nueva España. Varones y damas ejemplares apenas habían alcanzado la categoría de venerables; de no existir esa carencia de santos locales habría hecho posible la afirmación de la identidad de la nueva tierra y, al mismo tiempo, serviría de afianzador de la misma religión.¹⁸

Resulta pertinente definir lo que las palabras “patria” y “nación” significaban en la época que nos ocupa:

En el siglo XVII la palabra patria (término derivado de *pater*) se refería no a la Nueva España en su conjunto, sino más bien al terruño donde se había nacido (Patria es “la tierra donde uno ha nacido” dice el *Tesoro de la lengua* de Sebastián Cobarruvias, por lo que compatriota es aquel “que es del mismo lugar”).¹⁹

Otro significado diferente tenía el término “nación”

en el cual lo que pesaba eran las connotaciones de carácter cultural lingüístico (nación catalana, otomí, vascongada, chichimeca), aunque también se utilizaba como : “reino o provincia extendida, como la nación española”.²⁰

¹⁷ *Ibid.*, pp. 20 y 21.

¹⁸ Si se desea profundizar más sobre este tema recomiendo ver dos las siguientes obras de Antonio Rubial: *La santidad controvertida, hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, Facultad de Filosofía y Letras/UNAM, 1999; *La hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*, México, Facultad de Filosofía y Letras/UNAM, 1996, y “Los santos milagreros y malogrados de la Nueva España”, en Clara García Aylluardo y Manuel Ramos (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, INAH/Centro de Estudios de Historia de México Condumex/UIA, 1997(1991).

¹⁹ Sebastián Cobarruvias, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, ediciones Turner, 1984, p. 857, *apud* Antonio Rubial García, “La patria criolla de Sor Juana y sus contemporáneos” en Sandra Lorenzano (ed.), *Aproximaciones a Sor Juana*, México, FCE/Claustro de Sor Juana, 2005, pp. 347-70.

²⁰ *Ibid.*, p. 823, *apud idem*.

Resultaba difícil para la Nueva España forjar una idea de unidad, de pertenencia, con la sola base política; dicho de otro modo, era muy difícil forjar una matriz de conciencia identitaria. A mediados del siglo XVII apareció el motivo perfecto que proporcionaba la matriz que podía identificar a los oriundos de esta nueva tierra con la idea de patria. Esta matriz era la Virgen de Guadalupe del Tepeyac. “Mostrar la presencia de lo divino en su tierra se convirtió para el clero novohispano, tanto para los criollos como para los peninsulares acriollados, en uno de los puntos centrales de su orgullo y de su seguridad”.²¹

No es de extrañar que el clero novohispano fuera el sector de mayor conciencia identitaria ya que era el más ilustrado “y el único que poseía una conciencia de grupo gracias a su condición estamental; los clérigos eran además quienes ejercían el monopolio sobre la doctrina, la liturgia y la moral, y a través de ellas sobre el arte, la imprenta, la educación y la beneficencia.”²²

No era la primera vez que una virgen dotaba de tal matriz a la conciencia patriótica, incluso los criollos novohispanos no fueron originales, también usaron una inmaculada Concepción para tales fines.

El culto a la virgen María, primero como madre de Dios y desde finales de la Edad Media, como la Inmaculada Concepción, quedó ligado íntimamente a la mayoría de las monarquías europeas, como lo atestigua por ejemplo la incorporación de los lirios y de los colores marianos en el estandarte real de Francia, o la devoción temprana y declarada de los Austria españoles a la Inmaculada Concepción.²³

Quizá no fue una afortunada coincidencia que la Virgen de Guadalupe del Tepeyac haya sido precisamente una Inmaculada con la advocación de Guadalupe; o más bien debo decir,

²¹ Antonio Rubial García, “Imprenta, criollismo y santidad. Los tratados hagiográficos sobre venerables, siervos de Dios y beatos novohispanos”, *REDIAL*, núm. 8, 1997, p. 46.

²² Rubial, “La patria criolla...”, *op. cit.*

²³ Alberro, *El águila y la...*, *op. cit.*, p. 19.

una Guadalupe de nombre, pero con iconografía de Inmaculada. Tal vez esta imagen Guadalupe-Inmaculada podría resultar útil para identificar, como lo había hecho en España, al poder mismo. Igual pero diferente. Igual en cuanto a la Inmaculada con la monarquía española pero diferente en cuanto que se trataba de otro territorio.

Al contrario de lo que fue en el caso del estandarte francés que hizo suyos los colores marianos y los lirios, la Virgen de Guadalupe adoptó elementos iconográficos de esta nueva tierra, que simbolizaban la fundación de la Ciudad de México sobre la gran Tenochtitlan.

Símbolos y representaciones

Solange Alberro, en su libro *El águila y la cruz*, sigue magistralmente demostrando una acuciosa investigación, una pista de símbolos que demuestran el desarrollo de una identidad criolla. Los símbolos más usados eran el nopal, el águila, la serpiente y la virgen de la Asunción. Incluso, la virgen de la Asunción parada sobre una nopalera y teniendo como fondo una águila bicéfala coronada con la mitra cardenalicia era el escudo de las insignias del Cabildo de la catedral de México.

Desde mediados del siglo XVII este tema y sus variaciones se repiten en numerosos grabados para los encabezados de las tesis de grado, documentos oficiales, portadas de libros y otros tantos documentos.

Al respecto dice Alberro:

De manera general, las alusiones a las armas de México en... los [textos] que conforman el *Viaje por Tierra y Mar...*²⁴ son tan numerosas que no tiene sentido

²⁴ Cristóbal Gutiérrez de Medina, *Viaje por Tierra y Mar del Excellentísimo Señor Marqués de Villena*, México, Imprenta de Juan Ruiz, 1640.

reseñarlas, pues su abundancia revela que estos símbolos se encontraban ya totalmente en el imaginario capitalino y en la práctica profesional de los grabadores. Esta integración se acompañó con múltiples manifestaciones indígenas y hasta indigenistas –mitotes, tocotines, atavíos teponaxtles, canciones y poemas en náhuatl, personificaciones de la pareja Cortés-Moctezuma, etc–, no sólo en la capital sino en toda la región de Puebla y Tlaxcala²⁵

Como vemos, en el Barroco novohispano hubo una “recuperación” de lo autóctono, aunque pudiéramos decir que más bien, lo que hubo fue una “reinterpretación” del mismo. Los intelectuales criollos utilizan los símbolos sacándolos de contexto y representando ideas que en la cosmovisión indígena significan cosas totalmente diferentes. Un ejemplo de esto sería el águila, que en la cultura mexicana simboliza al sol, la guerra, Huitzilopochtli, en una palabra, el Imperio mexicano; en los grabados barrocos se utiliza como símbolo de la Ciudad de México, pero también se utiliza como el águila apocalíptica del Evangelio de san Juan, y también, se pone bicéfala para representar el imperio de los Habsburgo.

Entonces, no es de extrañarse que en la portada del libro de Miguel Sánchez, que narra el portentoso milagro de la Virgen de Guadalupe acaecido en el Tepeyac, apareciera en la portada el grabado de la virgen de la Asunción, coronada con la mitra que simboliza la Iglesia, con una águila bicéfala de fondo, parada sobre un túmulo de tierra que tiene un nopal y no, como era de esperarse un grabado con la reproducción de la pintura de la Virgen de Guadalupe a la que hace alusión el libro. (Imagen 1)

Quizá una explicación de esto se encuentra en el contenido mismo del libro. La narración del “milagro” va aderezada por una catarata de hipérboles referentes a la patria y a la protección que le daba la misma virgen; por lo tanto, no resulta extraño que la portada fuera el grabado de la virgen de la Asunción con el águila bicéfala de los Habsburgo,

²⁵ Alberro, *El águila y la ...*, op. cit., p. 113.

porque ésta se asociaba simbólicamente a la nación española. Y después, la traslación de la virgen de la Asunción a la Virgen de Guadalupe fue casi automática ya que las dos advocaciones tiene una iconografía similar.

A partir de la obra de Sánchez, la Virgen de Guadalupe constituyó otro símbolo de la patria de los criollos de la capital de México y, más tarde, de todos los mexicanos. Luis Lasso de la Vega, entonces vicario de la ermita del Tepeyac, y el bachiller Francisco de Barcenas, consideran que “el revelar, explicar y alabar los prodigios de la santa imagen del Tepeyac contribuye a enaltecer la figura de María, y también –y sobre todo– a proclamar las grandezas de la tierra mexicana y la excelencia de sus hijos criollos.”²⁶

¿Por qué digo que primero fue símbolo de la patria para los criollos y después para todos los mexicanos? Primero que nada, porque fue una construcción netamente criolla, originada en las elites intelectuales criollas y partiendo de una devoción que no era popular más bien, era de una elite pensante que requería de una justificación teológica, misma que encontró en el Apocalipsis de san Juan la perfecta justificación.

Ahora pasaré a establecer el nexo entre lo criollo con lo barroco, de tal manera que se pueda comprender por qué el relato aunado a la imagen resultó como un producto netamente barroco a la vez que criollo.

²⁶ *Ibid.*, p. 163.

Capítulo 5

EL BARROCO CRIOLLO

Contexto histórico y cultural del Barroco

No es objeto de este capítulo hacer una presentación detallada de la época barroca como tampoco tiene como fin tratar el arte barroco. Pretendo situar al lector dentro de la época en que tanto Miguel Sánchez como Lasso de la Vega difundieron los textos del *Nican mopohua* y su traducción del náhuatl. Este acontecimiento se sitúa en lo que podemos llamar el Barroco americano; por lo que, este capítulo tiene como propósito demostrar la tesis de que el relato de las apariciones milagrosas de la virgen a Juan Diego y la sobrenatural pintura, con su interpretación de la mujer apocalíptica, sólo se pudieron crear en un contexto barroco por el clero criollo y que fue muestra de la incipiente conciencia criolla.

Tendremos que situarnos en la época que se ha dado por llamar barroca, es una época situada, poco más o menos, dentro de los tres primeros cuartos del siglo XVII, si se trata de Europa, y de poco más de un siglo si se trata de América (1640-1780).

Para una primera aproximación al tema me referiré a los profundos estudios que ha realizado José Antonio Maravall. Aunque él señala que se trata de un movimiento cultural netamente europeo, también reconoce que se puede hallar “en países americanos sobre los que repercuten las condiciones culturales europeas de ese tiempo”.¹ Maravall sólo concede el desarrollo de esta cultura como un mero eco de Europa. La describe como una cultura del Estado absolutista, de las elites frente a las masas y de la Contrarreforma.²

¹ José Antonio Maravall, *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*, Barcelona, Ariel, 9ª. Ed., 2002 (1975), p. 23.

² *Ibid.*, p.32.

Otros historiadores difieren de Maravall, y tan no son pocos que les llevó a realizar el Primer Congreso Internacional del Barroco Americano, en Roma, en abril de 1980. Este primer acercamiento de especialistas sirvió para acotar su campo de estudio, tanto temporal como geográficamente, y dar nuevos enfoques y significados al Barroco americano. Este congreso tuvo tanto éxito que pronto se empezó a hablar de los “americanistas barrocos” y del esfuerzo metodológico tan serio que estaban realizando. Un segundo congreso se llevó a cabo en Querétaro, en 1991, según se dice, los resultados no fueron tan exitosos como en el primero pero todavía alcanzaron a sembrar la inquietud de realizar un tercer congreso, mismo que se llevó a cabo en Sevilla, en 2001, bajo el epígrafe de “Territorio, arte, espacio y sociedad”.

En estos congresos se defiende la idea de que el Barroco americano –o latinoamericano, o iberoamericano, como se ha discutido que debiera llamarse–, es un movimiento cultural que pudo haber tenido su origen en Europa pero que a partir de que se empezó a crear en América tiene características propias que lo dotan de una especificidad tal que se puede hablar de un Barroco americano diferente del Barroco europeo. “Nuestro Barroco tendrá siempre componentes europeos, pero jamás podrá explicarse exclusivamente por ellos, pues responde a otros contextos sociales y culturales.”³ Yo comulgo con esta postura por lo que trataré de defender mi tesis colocada desde aquí. Más adelante desarrollaré mi posición con más detalle.

En el III Congreso Internacional del Barroco Americano, Mario Sartor expresa con claridad, en su ponencia, lo siguiente:

³ Ramón Gutiérrez, “Repensando el Barroco americano”, Conferencia magistral, *III Congreso del Barroco Americano*, Sevilla, 2001, p. 51.

No cabe duda que fue España la protagonista política de la colonización iberoamericana y del proceso de aculturación de amplias regiones del continente americano; ni cabe duda de que el proceso de organización burocrática y religiosa dependió de las férreas leyes imperiales y católicas de la corona de España; nadie podría poner razonablemente en discusión tal verdad histórica. Pero creo que el enfoque cultural, con que miramos a la América colonial tiene que ser diferente apenas nos pongamos unos problemas metodológicos. Ramón Gutiérrez, llamaba la atención en su ponencia de 1980 sobre unos aspectos del barroco andino⁴ acerca de la necesidad de mirar “desde dentro para afuera”, como decir partiendo de la centralidad de un fenómeno; y tengo la convicción que tal manera de proceder sea sensata, además que útil. “[...] Hay que buscar las relaciones dialécticas, que fueron muchas e intensas en la época del Barroco, para entender cómo y cuándo se estrecharon o se soltaron los nudos culturales que ha caracterizado una época tan larga que ocupa mucho más que un siglo de historia.”⁵

Hay que admitir que el Barroco americano tiene su propia dialéctica; también hay que admitir que la expresión del arte Barroco representa un mundo no corregido por la censura artística, se trata entonces, de un ámbito donde todas las fantasías encuentran plena libertad para desarrollarse.

Lo que la cultura humanista había recuperado entre Cuatrocientos y Quinientos, dentro del repertorio lingüístico grecorromano, y que se expresó con particular pureza en el arte renacentista, fue utilizado en sentido antidogmático en la época sucesiva que definimos barroca. [...] La introducción de nuevas relaciones entre las partes se encuentra en la misma situación de una frase compuesta según nuevas reglas gramaticales y con un uso semántico renovado, en que cada elemento tiene con frecuencia un significado metafórico, cuando no un significado totalmente diferente.⁶

Del mismo modo se entiende con todas las expresiones artísticas del Barroco americano y las expresiones religiosas encuentran bríos renovados para su lenguaje.

⁴ Ramón Gutiérrez, “Reflexiones para una metodología de análisis del barroco americano”, *I Simposio Internazionale sul Barroco latinoamericano*, Roma, 21 al 24 de abril de 1980, Memoria del Simposio bajo la dirección de Elena Clementelli y Tatiana Seguí, IILA, Roma, 1982, vol. I, p. 385, *apud* Mario Sartor, “Sobre el mal llamado ‘Barroco iberoamericano’. Una duda semántica y una teórica”, *III Congreso Internacional del Barroco Americano*, Sevilla, 2001, p. 201.

⁵ Sartor, *idem*.

⁶ *Ibid.*, p. 204.

Tal como ocurre en Europa se puede hablar de diversos “Barrocos” en América, depende de la penetración y aceptación del mundo indígena y mestizo, como también depende del papel que los criollos desempeñen en la sociedad. Hay denominadores comunes, como puede ser la acción de la Iglesia, pero aun así, ese Barroco se verá salpicado con las influencias de los diferentes métodos de evangelización. Y también hay que tener en cuenta que “lo que pasa de España a América no es pues la hipótesis contrarreformista del conflicto del luteranismo sino la profundización de la evangelización, utilizando para ello los nuevos instrumentos de persuasión”.⁷

Por otra parte, como sucede con los movimientos culturales, los desarrollos artísticos sirven como procesos de integración cultural. En el caso específico del Barroco novohispano, sirvió para integrar a los criollos con el resto de la población, y lo que es más importante, sirvió al mismo tiempo como herramienta de identidad frente al resto de la población.

Debo decir que la cultura barroca dio a los criollos los elementos necesarios para expresar su amor por la tierra y por la religión, a la vez que ellos eran los más capacitados para expresarse por este medio ya que muchos eran intelectuales y artistas.

“A ello deberíamos agregar la capacidad de ritualización, el papel de la fiesta como elemento aglutinador de la participación y finalmente, el mensaje intelectual del Barroco que a la vez apelaba profundamente a los sentidos.”⁸

De este modo el Barroco americano aglutina elementos que podrían parecer contrarios, pero que a luz del Barroco se vuelven complementarios. Así pues la tradición indígena y la modernidad del cambio se incorporan conjuntamente a “un proceso de

⁷ Gutiérrez, “Repensando el Barroco americano”, *op. cit.*, p. 47.

⁸ *Idem.*

articulación de la sociedad recuperando valores y experiencias que los conflictos de la Conquista había postergado”.⁹

La religiosidad barroca en América

Para explicar el fenómeno guadalupano en la Nueva España, he creído conveniente contar con algunos ejemplos americanos similares. Quiero resaltar el hecho de que en el mundo barroco hispanoamericano se dio un resurgimiento de milagros marianos que envuelven imágenes milagrosas y que están relacionados con el protonacionalismo criollo en los diferentes reinos y audiencias americanas.

La primera fundación del Reino de Quito, se hizo en día de la virgen, el 15 de agosto de 1534. La erección de la ciudad de Quito en obispado se verificó bajo la advocación de María y la catedral se dedicó a ella misma. Cuando Diego Vaca de la Vega, estableció la ciudad de San Francisco de Borja en lo que hoy es Ecuador, tomó por abogada e intercesora a la virgen María. Y logró del rey, como escudo de armas de la ciudad, una imagen de Nuestra señora del Rosario, con dos indios arrodillados a sus pies.¹⁰ Todas las ciudades de Ecuador fueron fundadas con la misma base, tomando como patrona de la ciudad alguna advocación de la virgen María. Así, por ejemplo, la ciudad de Cuenca tiene escrito en el escudo de armas la leyenda “Primero Dios y después Vos”, refiriéndose a la virgen; Loja se intitula desde la fundación “Ciudad de María Inmaculada”.¹¹

Acerca de la Virgen de Guadalupe de Extremadura, el historiador ecuatoriano Julio Tobar Donoso dice:

⁹ *Ibid.* p. 53.

¹⁰ Julio Tobar Donoso, *La Iglesia modeladora de la nacionalidad*, Quito, La Prensa Católica, 1953, p. 124.

¹¹ *Idem.*

En el Ecuador ese culto tomó caracteres nacionales y populares, en advocaciones propias; de manera que con el tiempo vino a debilitarse hasta el recuerdo del tronco excelso [se refiere a la Guadalupe de Extremadura] de que son ramas, Guápulo, El Quinche, El Cisne y Baños en el Azuay que fueron y son todavía los lugares más propicios para la plegaria del alma ecuatoriana, que en esos santuarios ha exhalado sus lamentos y quejas tiernísimas [...] En 1644, el pueblo, por mandato regio, se ve obligado a elegir entre las advocaciones de María la más devota; y en aquel plebiscito de amor, la virgen de Guápulo obtiene la primacía y se declara la Patrona de las Armas Reales.¹²

La construcción del santuario definitivo reveló la ardiente veneración que tenía N.S. de Guápulo. Desde lejanas tierras, concurrieron los fieles con espléndida largueza a sufragar los cuantiosos gastos que la obra exigía [...] El Cabildo Civil mandó formar una alameda hasta Guápulo, para que fuese el paseo predilecto de la ciudad.¹³

Este pasaje nos remite a la Nueva España cuando, tras el nuevo furor guadalupano de mediados del siglo XVII, se construyó el nuevo santuario a la virgen del Tepeyac.

Otros ejemplos, a mi parecer muy pertinentes, se encuentran en lo que se conoce como la Escuela de Quito. Se trata del momento en que el arte quiteño tomó los lenguajes artísticos europeos para mezclarse con los propios, de tal manera que produjeron un arte sincrético, por decirlo de alguna manera.

Esta Escuela quiteña es la expresión barroca de los criollos asentados en la Real Audiencia de Quito; sin embargo, veremos que el mismo ejemplo de la Escuela quiteña lo podemos trasladar a Charcas en Bolivia, a Chiloé en Chile y a la Nueva España, por sólo tomar algunas muestras significativas.

Una estudiosa de la Escuela de Quito es Alexandra Kennedy, la cual sostiene que

Durante el siglo XVIII seremos testigos del dominio que ejerce la imagen oficial criolla-mestiza sobre todo en los espacios urbanos, frente a la indígena, induciéndonos a pensar en los referentes nativos o los modos de hacer manifiesta la identidad del indio, probablemente vayan más bien ligados a otro tipo de

¹² *Ibid.*, p. 127.

¹³ *Ibid.*, p. 130.

manifestaciones temporales y efímeras tales como las manifestaciones festivas. Entonces, la obra de arte quiteña permanente y fija –y predominantemente religiosa– parece constituirse en patrimonio de los sectores criollos y mestizos poderosos; en tanto que el sector indígena encontraría en las fiestas su propia forma de manifestación más rica, aunque menos duradera en el sentido material de la palabra.

Lo que denominamos como “criollización” de la imagen tendría que ver, en este contexto, con una apropiación y transformación “cauta” y conservadora del material visual europeo, estilísticamente hablando, aunque renovadora a los temas incorporados, al tipo de uso dado a las imágenes, a su transformación física con base en la reconstrucción de las mismas a modo de “obra abierta”, al tipo de interés en la nueva clientela, entre otras.¹⁴

Kennedy se refiere a la función social de la imagen quiteña pero no podía ser más ilustrativo para describir la función social que cumplió la imagen del Tepeyac en el momento que la narración de Miguel Sánchez, de la Virgen de Guadalupe como la mujer apocalíptica de la que habla San Juan, se difundió entre el sector criollo de la Ciudad de México. El texto de Sánchez reinterpreto la pintura del siglo XVI para traducirla al gusto de la clientela criolla, ilustrada y urbana del siglo XVII.

Un ejemplo quiteño es la Virgen de Guadalupe alojada en el pueblo de Guápulo, a la que me referí en párrafos anteriores.

Durante la segunda mitad del siglo XVII los pobladores del norte de la audiencia fueron testigos de fuertes terremotos y erupciones, inundaciones y prolongadas sequías. La muerte rondaba cerca, directamente relacionada con los fenómenos naturales. [...] El pueblo conocía de cerca y había interiorizado los milagros promovidos por la orden jesuítica en torno a la célebre Mariana de Jesús (1618-1645), también vinculada al tema sísmico y como parte del proyecto político de ésta en la reivindicación de la ciudad de Quito frente a la de Lima, que entonces contaba con santa propia: Rosa de Lima. Por otra parte, el episcopado se servía de la virgen de Guápulo o Guadalupe y fue parte de un proyecto más ambicioso que la curia diocesana puso en marcha para consolidar un espacio de peregrinación alrededor de la virgen.¹⁵ (Imagen 2)

¹⁴ Alexandra Kennedy Troya, “Criollización y secularización de la imagen quiteña (siglos XVII-XVIII)”, Conferencia magistral, *III Congreso Internacional del Barroco Americano*, Sevilla, 2001, p. 3.

¹⁵ *Ibid.*, p. 8.

Como explica Kennedy, esta virgen sirvió como símbolo de identidad quiteña frente a otras ciudades, como en el caso de Lima. Se reafirma el hecho de que se trata de un Barroco urbano, dirigido al sector criollo e impulsado desde ahí, y que tiene, tanto la función de identidad como la de promover la devoción.

El tema del milagro en las sociedades barrocas había sido generalizado muy especialmente entre los sectores populares y finalmente debió de ser aceptado por la Iglesia oficial. En el siglo XVII proliferaron imágenes milagrosas. Entonces bajo el impulso de la Iglesia barroca, la piedad española y la devoción indígena se engendraron devociones locales y regionales. Lo sagrado y lo sobrenatural fueron implantados en el mismo paisaje [...] Estos imprimieron un nuevo significado a sitios que hasta entonces habían permanecido silenciados de las memorias del mundo antiguo: Oyacachi, El Quinche, Baños del Cuenca, por mencionar sólo algunos ejemplos.¹⁶

Y he de agregar como ejemplo el del Tepeyac, que se ajusta muy bien a estas características. Después de todo, el impulso de las devociones tenía la cualidad de difundir mensajes sociales y proyectar valores determinados, como en este caso el amor al terruño, a la ciudad en la que se había nacido.

Durante los siglos XVII y XVIII hubo una eclosión de las devociones marianas en América. Influyeron varias cosas, por ejemplo, la preponderancia de los jesuitas que tenían una especial devoción por la virgen María, el hecho de que la Contrarreforma tuviera como uno de sus principales baluartes la figura de María, y que durante el Barroco, la imagen de la virgen apocalíptica, antecesora de la Inmaculada Concepción, cobrara gran fuerza, tanto en Europa como en América.

Mencionaré algunos ejemplos de vírgenes hispanoamericanas que tomaron especial auge durante estos siglos: la virgen de Copacabana, la virgen del Rosario de Pomata, la

¹⁶ *Ibid.*, p. 13.

virgen de Cocharcas, en la región del Titicaca, y la Virgen de Guadalupe de Sucre en la ciudad de La Plata, hoy Sucre en Bolivia; la virgen de la Merced, la Peregrina de Quito y la Virgen de Guadalupe de Guápulo, de la región quiteña.

Y no es de extrañarse que muchos de los casos de las vírgenes mencionadas sean “Guadalupes”. El historiador extremeño, Arturo Álvarez Álvarez, describe el caso de fray Diego de Ocaña, el cual anduvo por toda Sudamérica española por casi seis años. En Navidad de 1605 se embarcó del puerto del Callao hacia la Nueva España, donde fallecería en 1608. A través de un manuscrito de su autoría, que relata todo su viaje con detalle y que contiene ilustraciones, nos hace saber que estableció la cofradía de la Virgen de Guadalupe en Lima, Potosí, las Charcas, y nombra muchos otros lugares, como las costas chilenas y la isla de Chiloé, a los que llevó a la virgen morena pintada por él mismo.¹⁷

Un ejemplo muy similar al de la Virgen de Guadalupe del Tepeyac es el de la Inmaculada Apocalíptica de la Real Audiencia de Quito, ejecutada en la segunda mitad del siglo XVII por el pintor Miguel de Santiago,¹⁸ (Imagen 3) y en 1734 por el escultor Bernardo de Legarda.¹⁹ El tema del Apocalipsis fue uno de los más usados en el Barroco, no sólo tratándose de América sino también de Europa desde el siglo XVI. Encontramos que “desde finales del siglo XVI, la imagen de la Inmaculada ya quedó definida con los símbolos apocalípticos como la luna, los rayos solares y las estrellas.”²⁰

¹⁷ “Después de pasar por varias manos, el original de este valioso manuscrito se guarda en la biblioteca de la Universidad de Oviedo y el año de 1969 fue publicado por nosotros [Arturo Álvarez Álvarez], en Madrid, bajo el título de *Un viaje fascinante por la América hispana del siglo XVI*”, en Arturo Álvarez Álvarez, “Guadalupe de España en el México del siglo XVI”, en *Revista de Estudios Extremeños*, núm. 1, t. LXII, enero-abril, 2006, p. 397.

¹⁸ Miguel de Santiago pintó varias Inmaculadas, motivo repetido hasta el cansancio como encargos tanto religiosos como civiles. Muchas Inmaculadas atribuidas a él llevan un par de alas haciendo directa alusión a la mujer del libro del Apocalipsis.

¹⁹ Adriana Pacheco Bustillos, “La Inmaculada Concepción, mujer apocalíptica, en el arte colonial de la Audiencia de Quito. Aproximación a un estudio iconográfico” en *Memoria del II Coloquio Internacional: Imágenes de Mujeres*, Granada, 29 de marzo al 1º de abril de 2004, p. 504.

²⁰ *Ibid.*, p. 506.

También en Ecuador, se encuentra la Inmaculada alada de Popayán, que asimismo es obra de Legarda (Imágenes 4 y 5). A esta escultura le llaman la danzarina por el movimiento y sensualidad que le transmitió el autor. Y también se dice que lleva alas similares a las de las muchas águilas que surcan el cielo de Popayán. Al respecto dice Christine Buci-Glucksmann que la “virgen alada” alcanza todo su vuelo barroco, y agrega que,

Ella misma es el punto de encuentro entre dos trazos estilísticos esenciales del Barroco: el arte del movimiento y del pliegue infinito, y el arte de lo efímero, de un instante detenido, armado con afectos y devociones, que procura convencer a los “indígenas” y sugerir la meditación. Una suerte de imagen exterior para suscitar una imagen interior en la tradición del Concilio de Trento, según la cual se deben de hacer visibles los relatos cristianos para interiorizarlos y crea una “suma intelectual” como lo quiere la teoría jesuita de la imaginación. “Ver con los ojos de la imaginación” escribió Loyola ²¹, con el fin de suscitar ese signo del que habla el Apocalipsis. Un signo por lo demás tan ambiguo como el arte Barroco.²²

En este mismo sentido, Borja Gómez señala que

Aunque inicialmente se trataba de un ejercicio de meditación, pronto se encontró un espacio de aplicación mucho más complejo dentro de la nueva política de la imagen postridentina, al punto que se convirtió en una “técnica de representación”, es decir, una metodología para tratar la imagen. Esta técnica se trasladó a otros espacios discursivos, como la pintura y la narración, al punto de convertirse en la forma de representación más importante del Barroco.²³

La retórica de la imagen se convirtió en uno de los elementos articuladores del Barroco, sea la imagen alada de Popayán o sea la de la Virgen de Guadalupe del Tepeyac.

²¹ “En la contemplación o meditación visible, la composición será ver con la vista de la imaginación el lugar corpóreo donde se halla la cosa que quiero contemplar” en Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales*, Madrid, BAC, 1992, *apud* Humberto Borja Gómez, “Las reliquias, la ciudad, y el cuerpo social. Retórica de la imagen jesuítica en el reino de Nueva Granada, en *Escrituras de la modernidad. Los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica*, en prensa.

²² Christine Buci-Glucksmann, “La alada de Popayán”, *Biblioteca Virtual Luis Ángel Arango*, <http://www.lablaa.org/blaavirtual/todaslas artes/ext/ext11.htm>, consultado el 4 de agosto de 2008.

²³ Borja, “las reliquias, la ciudad...”, *op. cit.*, p. 13.

En el caso de la Guadalupe del Tepeyac –una virgen realizada en el siglo XVI, es decir, antes del Barroco y que no tiene el movimiento ni la sensualidad de la Inmaculada de Popayán–, fue necesario que Miguel Sánchez hiciera una reinterpretación del lienzo para que los intelectuales criollos descubrieran su “verdadero” significado como la mujer del Apocalipsis representante de la Iglesia Universal, y en el caso de Guadalupe, fundadora de la Iglesia mexicana.

Así encontramos temas similares de vírgenes apocalípticas por toda América, una interpretación del artista novohispano Juan Correa se encuentra en el Museo del Virreinato de Tepotzotlán.

Usaré las muy pertinentes palabras de Antonio Rubial, hablando de la hagiografía novohispana, como colofón para este subtítulo:

Mostrar la presencia de lo divino en su tierra se convirtió para el clero novohispano, tanto para los criollos como para los peninsulares acriollados, en uno de los puntos centrales de su orgullo y de su seguridad. La existencia de portentos y milagros en la Nueva España un territorio equiparable a la de la vieja Europa, por lo que el culto rendido a personas nacidas o relacionadas con estas tierras se convertía en una forma de autoafirmación.²⁴

Este fragmento podría hacer referencia a cualquier parte de la América hispana, no es privativo de la Nueva España.

²⁴ Antonio Rubial García, “Imprenta, criollismo y santidad. Los tratados hagiográficos sobre venerables, siervos de Dios y beatos novohispanos”, en http://www.red-redial.net/doc/redial_1997-98_n8-9_pp_43-52.pdf, p. 46, consultado el 24 de junio de 2008.

El Barroco y la Virgen de Guadalupe

Ahora trataré el aspecto barroco y apocalíptico de la Virgen de Guadalupe del Tepeyac.

Yo sostengo que el portentoso milagro de la Virgen de Guadalupe, tal como ha llegado a nuestros días, con el relato del *Nican mopohua*, relacionando la imagen con la leyenda, es una construcción del Barroco, y la cuestión de identificar si el documento es de siglo XVI o XVII, carece de importancia para nuestros fines, lo importante es concluir que sólo la mentalidad barroca pudo haberlo interpretado del modo en que lo hizo y pudo darle un sentido apocalíptico y patriótico al milagro. Y también afirmo que el fenómeno no es un caso excepcional de la Nueva España, sino, como ya se vio en párrafos anteriores, es un fenómeno que se dio simultáneamente por toda la América hispana. Hubo un furor de milagros y apariciones, especialmente marianas, que también cumplieron la función social de cohesión e identidad del sector criollo y que también se le dio una interpretación apocalíptica propia de la época.

Primero tendré que recapitular, y para seguir un orden lógico, he de decir que en 1556 cuando Montúfar colocó la imagen en la ermita no se habló jamás de que la pintura tuviera un origen sobrenatural, ni se hizo alusión alguna a la mujer del libro del Apocalipsis.

Luego, la imagen alcanzó cierta devoción en la Ciudad de México, y se menciona en diversos documentos que la imagen era muy milagrosa; sigue sin hacerse mención de algún origen sobrenatural.

Ya en 1622, el arzobispo Juan Pérez de la Serna consagró un nuevo santuario guadalupano que los fieles habían financiado en parte.²⁵ Lo que habla que ya había una significativa devoción de parte de los vecinos de la Ciudad de México.

Otro hecho que habla de la devoción de los capitalinos a la virgen es el de haber trasladado a la “milagrosa” imagen a la catedral metropolitana con el fin de hacer cesar las inundaciones que en 1629 asolaron a la ciudad; en su nuevo recinto la imagen aumentó su devoción, y tras cesar las inundaciones su popularidad quedó manifiesta en la ostentosa partida hacia el santuario que fue hecha en medio de un gran boato y algarabía.²⁶

Al parecer, la devoción entre 1634 y 1648 había caído en un letargo de la que la despertará el apasionado libro del p. Miguel Sánchez cuando escribe la obra titulada: *Imagen de la virgen María, Madre de Dios de Guadalupe, celebrada en su historia con la profecía del capítulo doce del Apocalipsis*,²⁷ donde habla del portentoso milagro de las apariciones a Juan Diego y no sólo hace difusión del milagro, sino que describe a la imagen (como para que no haya duda de que se trata de esa imagen precisamente) y luego hace una interpretación teológica de la misma apoyándose principalmente en el libro del Apocalipsis de San Juan. Un año después aparece el relato en lengua náhuatl que publica Lasso de la Vega, vicario de la ermita del Tepeyac,²⁸ dándole al relato de Miguel Sánchez, una especie de certificación de veracidad.

²⁵ Brading, *La vigen de Guadalupe*, op. cit., p. 95.

²⁶ De la Maza, *El guadalupanismo mexicano*, op. cit. p. 43.

²⁷ Torre Villar y Navarro, *Testimonios históricos guadalupanos*, op. cit., pp. 152-63.

²⁸ “El título de la obra de Lasso es *Huei tlamahuzoltica Omonoxiti ilhuicac tlatoca ihuapilli Sancta María*, es decir *El gran acontecimiento con que se le apareció la Señora Reina del cielo Santa María...* el cual escribió en 1646, y lo imprimió en 1649 con el título de *Totlaconantzin Guadalupe in nican huei altepenahuac Mexico Itocayocan Tepeyacac*”, *ibid.*, p. 282.

De esta manera, Sánchez señaló que en el capítulo doce del Apocalipsis de San Juan se encontraba presagiada la presencia de la Virgen de Guadalupe. Y es así, que él mismo lo explica en su obra:

Esta es la imagen que con las señas de Agustino, mi Santo, hallé en la isla de Patmos en poder del apóstol y evangelista San Juan, a quien arrodillándome se la pedí, le declaré el motivo y le propuse la pretensión de celebrar con ella a María Virgen Madre suya en una imagen milagrosa que gozaba la ciudad de México, con título de Guadalupe, cuyo milagro, pintura, insignias y retoques hallaba que de allí con toda propiedad se habían copiado. Dije que si en su imagen estaba significada la Iglesia, también por mano de María Virgen se había ganado y conquistado aqueste Nuevo Mundo, y en su cabeza México fundado la Iglesia. Que la imagen de Guadalupe se le había aparecido y descubierto a un prelado como él, consagrado y honrado con su nombre, al ilustrísimo obispo don Juan de Zumárraga, en cuya cabeza se profetizaron las estrellas, y obispos sufragáneos, que hoy goza la mitra metropolitana de México. Que esta ciudad era muy parecida a la isla de Patmos, pues a mano la habían compuesto los naturales de ella con tierras sobre aguas, quedando siempre cercada de mares o lagunas.²⁹

Esto me lleva a la siguiente reflexión: una devoción venida a menos (que implicaba una imagen) y que necesitaba ponerse más a tono con el pensamiento de la época; que también necesitaba una inyección en el plano de la devoción, y esto se lograría más fácilmente atendiendo los anhelos de legitimación de los criollos de la metrópoli. Lo cual dio por resultado una nueva devoción que satisfacía plenamente los requerimientos de la religiosidad popular y al mismo tiempo dejaba satisfecha a una elite intelectual que requería fundamentos teológicos. Y por si fuera poco, Guadalupe como la mujer del Apocalipsis, representaba a la recién fundada Iglesia mexicana.

Dice Sánchez en otro párrafo inflamado de amor patriótico:

²⁹ *Ibid.*, p. 162.

Apareciéndose María en México entre las flores, es señalarla por su tierra, no sólo como posesión, sino como su patria; dándole en cada hoja de sus flores y rosas, escrito el título y fundación amorosa, con licencia para que los ciudadanos de México puedan entender, publicar, inferir, alegar, pretender, íntima y singular hermandad de parentesco con María en aquesta su imagen, pues renace milagrosa en la ciudad donde ellos nacen; y la patria aunque es madre común, es amantísima madre.³⁰

Podemos inferir, del libro del padre Sánchez, que la difusión del culto guadalupano responde a una necesidad protonacionalista de la sociedad criolla por reafirmar su alteridad, su diferencia, su individualidad. El éxito de su aceptación por la sociedad novohispana no es fortuito.

Al conjugar la escritura y la pintura milagrosas, el intelecto y la vista, la iniciativa de Sánchez satisface asimismo una de las exigencias barrocas: *“si la pintura tiene consigo letras que la declaren, granjea con ellas, fuera de los elogios admirables que le ha consagrado la vista, alguna estimación porque las letras movieron a leerse y fueron lenguas predicadoras de ocultas excelencias”*.³¹

El éxito se notó de inmediato a través de las contestaciones y alabanzas al libro de Sánchez por ilustres criollos, las cuales no son menos patrióticas ni exacerbadas. Están llenas de metáforas, hipérboles, desmesura y fantasía. Así pues se tiene el texto del doctor Francisco de Siles, racionero de S. Iglesia Metropolitana de México y catedrático de prima de teología de sustitución en la Real y Pontificia Ciudad de México;³² el de Luis Lasso de la Vega, vicario de la ermita de Guadalupe;³³ el del bachiller Francisco de Bárcenas, presbítero;³⁴ el del p. Mateo de la Cruz,³⁵ entre otros textos, y culminó en la orden que dio el arzobispo

³⁰ *Ibid.*, p. 231.

³¹ *Ibid.*, p. 257 *apud* Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*, tr. Juan José Utrilla, México, FCE, 1995, p.127.

³² *Ibid.*, p. 260.

³³ *Ibid.*, p. 263.

³⁴ *Ibid.*, p. 265.

³⁵ *Ibid.*, p. 267.

Aguiar y Seijas en 1695 para la demolición del santuario del Tepeyac construido en 1622 y el inicio de la nueva construcción del santuario.³⁶

La nueva sociedad criolla barroca; sociedad repleta de imágenes, de símbolos, de códigos ocultos bajo los códigos aparentes; sociedad que crea imágenes en los textos, y convierte las imágenes en documentos.

Aunque antes de este momento se hicieron reproducciones de la portentosa pintura, a partir de este momento la reproducción fue mayor y muchas veces se le agregó un contexto apocalíptico. Por ejemplo, se pintó una Guadalupe que estaba rodeada de medallones relativos a las apariciones y uno de ellos representaba a San Juan escribiendo el Apocalipsis y la Virgen de Guadalupe, dotada de alas, volando sobre la isla de Patmos que era más bien el lago de Texcoco con el islote donde se fundó Tenochtitlán (Imagen 6). También se pintó con san Miguel Arcángel levantándole en los brazos en lugar del querubín que tiene en los pies. La imagen fue representada siendo pintada por san Lucas, por el Espíritu Santo y por el mismo Dios padre (Imagen 7).

Francisco de la Maza, en el prólogo de su excelente libro dice: “El guadalupanismo y el arte barroco son las únicas creaciones auténticas del pasado mexicano, diferenciales de España y del mundo. Son el espejo que fabricaron los hombres de la Colonia para mirarse y descubrirse a sí mismos.”³⁷ Creo que tenemos fundamento suficiente para intuir que el guadalupanismo y el arte barroco son el resultado, el producto de la manera de pensar de la sociedad barroca criolla. La cultura barroca constituye la razón de ser del guadalupanismo, de tal manera que sin la dialéctica barroca no se entendería este fenómeno.

³⁶ Brading, *La virgen de Guadalupe...*, *op. cit.*, p.193.

³⁷ De la Maza, *El guadalupanismo mexicano*, *op. cit.*, p. 10.

El hecho de sentirse diferentes y privilegiados sobre las demás naciones (hemos de decir que no sólo frente a España, también a los indígenas) explica el anhelo de justificar teológicamente que una nueva Iglesia se fundó el día que la virgen se apareció a Juan Diego, se trataba de la Iglesia mexicana. Es cierto que se apareció a un indígena, y que el relato es en lengua náhuatl, pero todo el marco está muy lejos de tener la cosmogonía indígena. Su dialéctica se mueve en el espacio barroco, y por supuesto criollo. Esto quiere decir que es occidental, urbano, cristiano, fundacional, identitario y patriótico. Ni a los criollos ni a los españoles les importaban mayormente las fuentes indígenas, más que para probar la autenticidad del hecho, pero lo que realmente difundió el “milagro” y lo constituyó en un éxito retundo, fue el hecho de traducir el relato al espíritu barroco de la época.

La imagen no tiene ni un solo elemento indígena, y el tono moreno de la virgen está aceptado dentro de la estética medieval de las vírgenes telúricas, por lo que no se trata de una alusión a lo “indígena” de la virgen. Más aun, la Virgen de Guadalupe extremeña también es morena.

Se ha pensado que el hecho de que el brocado del vestido de la virgen sea una especie de mapa del valle de México con los glifos nahuas representando a los cerros que bordean el altiplano, sea una prueba de la relación de los indígenas con la divinidad. Si acaso, sería prueba contundente que un indígena es el causante de la pintura. Y eso, sólo acaso, porque le han metido tantos pinceles en diferentes épocas, que sin hacer un análisis científico con la ayuda de la tecnología de punta, no podría asegurarse ni siquiera en qué época fue pintada o si el vestido fue retocado pintando encima los glifos en hoja de oro.³⁸

³⁸ Leonocio Garza-Valdés, microbiólogo de la Universidad de Texas, asegura en su libro que la pintura del Tepeyac tiene abajo por lo menos 2 pinturas más, Dice, a través de una análisis hecho con rayos ultravioleta,

Y, por si fuera poco, la imagen había pasado desapercibida alrededor de un siglo, no era más que otra Inmaculada hasta que Miguel Sánchez la reinterpreto como la mujer del Apocalipsis, la hizo fundadora de la Iglesia mexicana; por lo tanto le dio un carácter patriótico y la hizo representante del sector criollo, no indígena ni español, era nacida en México, en el ese México novohispano donde también nacieron los criollos.

que la primera pintura es una virgen con niño, también con la luna a su pies y con los rayos del sol detrás, coronada que tiene como firma las iniciales "M.A", y por fecha la de 1556. La pintura intermedia tiene la firma "J.A.C" y la fecha de 1625. Y en la última se mostraba un trazo borroso con la datación de 1632. En el libro de su autoría *Tepeyac: cinco siglos de engaño*, México, Plaza y Janés, 2002.

CONCLUSIONES

Debo señalar que el punto de partida del que se desprendió este estudio es mi principal conclusión. Mi primer inquietud respecto al fenómeno guadalupano se despertó al darme cuenta que la imagen de la Virgen de Guadalupe no significaba más allá que lo que significa cualquier Inmaculada, y que a través del libro de Miguel Sánchez y del documento en náhuatl del *Nican mopohua*, la imagen tomó otro significado. Si existiera o no un rumor del milagro de las apariciones, poco importa, sólo hasta que el texto de Sánchez se difundió, la imagen fue calificada como “sobrenatural”. El texto legitima a la imagen. Esta idea fue mi arranque y ésta es mi conclusión.

- 1) La primera vez que la existencia de la imagen de la Virgen de Guadalupe del Tepeyac está documentada es en las *Informaciones de 1556*, que Montúfar mandó realizar sobre el famoso sermón del provincial de los franciscanos, fray Francisco de Bustamante.
- 2) La primera vez que se tiene noticia de las “portentosas apariciones” de la Virgen de Guadalupe al indio Juan Diego, fue por medio del libro del bachiller, P. Miguel Sánchez, *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe, milagrosamente aparecida en la ciudad de México* (1648).
- 3) Debemos hacer ciertas precisiones entre la aparición física de la imagen y la posible devoción de la misma. Primero: no existen muchas noticias de la devoción a la ermita de Tepeyac antes de 1556, o dicho en otras palabras, la devoción no es tal que quede documentada en crónicas o documentos pastorales. Segundo: a partir de que se colocó una imagen (la imagen aludida en las *Informaciones*), la devoción fue creciendo paulatinamente, tan es así,

que se construyeron templos posteriores en 1622 y 1709. Tercero: sólo a partir de 1648 tenemos pruebas suficientes para pensar que la imagen de Guadalupe se le profesaba la fama de milagrosa pero en ningún documento se mencionan las apariciones, ni se menciona al indio Juan Diego.

- 4) No hay pruebas fehacientes de que la devoción a la virgen del Tepeyac sea diferente a la de la virgen de Extremadura, por lo menos hasta el siglo XVII; o sea, se tomaban indistintamente una como si fuera la otra por tratarse de la misma Guadalupe.
- 5) El discurso barroco de Sánchez le dio un nuevo significado a la imagen. El discurso del siglo XVII reinterpreto a la imagen del siglo XVI para hacerla comprensible a las mentes criollas del Barroco novohispano. A partir de este momento se empezó a tratar a la virgen como diferente a la Guadalupe de España.
- 6) Este fenómeno barroco de interpretar a la Guadalupe del Tepeyac como la mujer del Apocalipsis, no era privativo de la Nueva España, sino que pasaba en el transcurso del siglo XVII en gran parte de Hispanoamérica, como ejemplo tenemos a la Inmaculada Apocalíptica de la Real Audiencia de Quito, pintada por Miguel de Santiago en la segunda mitad del siglo XVII, o la Inmaculada alada de Popayán, obra del escultor Bernardo de Legarda. La retórica de la imagen se convirtió en uno de los elementos articuladores del Barroco, sea la imagen alada de Popayán, sea la de la Virgen de Guadalupe del Tepeyac.
- 7) Tanto en la Nueva España como en gran parte de Hispanoamérica, se usaron imágenes de vírgenes milagrosas como herramienta de identidad criolla y urbana.

- 8) El guadalupanismo y el arte barroco son el resultado, el producto, de la manera de pensar de la sociedad barroca criolla de la Ciudad de México. La cultura barroca constituye la razón de ser del guadalupanismo, de tal manera que sin la dialéctica barroca no se entendería este fenómeno.
- 9) De ninguna manera, el “milagro del Tepeyac” pudo ser en tiempos de Zumárraga. En tiempo de Montúfar se fomentó la devoción a la imagen pero no se habla nada de las apariciones, éstas tomaron relevancia y se ligaron a la imagen hasta la época del Barroco.
- 10) El mito guadalupano es una construcción del sector criollo de la Ciudad de México.
- 11) No puedo decir con certeza la intención que tuvo Miguel Sánchez con la construcción del mito, pero puedo imaginar muchas respuestas a esta interrogante. Primero, pudo haber sido para dar un nuevo impulso a la devoción guadalupana. Segundo, es claro que al separar la devoción de la Guadalupe de Tepeyac con la de Cáceres ya no se tendría que cumplir con la impetra, lo cual me hace pensar que las limosnas, heredades, donaciones, etcétera, tendrían que quedar en el mismo Tepeyac. Tercero, que no tuvo más motivo que su propia devoción y su amor al terruño que lo vio nacer, y que, con su viva imaginación y su cultura barroca creó este “milagro”.
- 12) Independientemente de cuándo, se hubiera pintado la imagen, o quién fue su autor, o quién y cuándo se escribió el *Nican mopohua*, el guadalupanismo es una creación barroca de mediados de siglo XVII, expresión criolla que fue aceptada por los novohispanos por representar fielmente su manera de pensar

y de sentir. Los indígenas no tuvieron injerencia en la creación de este fenómeno.

- 13) La función social que cumplió la imagen de la Guadalupe en el siglo XVI fue la de fomentar la devoción a la madre de Dios. La función social que cumplió en el siglo XVII fue la de dar cohesión al pensamiento criollo, pero para cumplir con el objetivo tuvo que apoyarse en el texto. La narración dio una nueva interpretación a la imagen, una interpretación barroca.

BIBLIOGRAFÍA

Alberro, Solange. *El águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla. México, siglos XVI y XVII*, México, El Colegio de México/FCE, 1999.

Alvear, José Antonio. “La imagen de la Santísima Virgen de la Luz, o la virgen como imagen”, *Historia y Grafía*, núm. 16, 2001, pp. 45-72.

Aumont, Jacques, *La imagen*, tr. Antonio López Ruiz, Barcelona, Paidós, 2001.

Báez-Jorge, Félix. *La parentela de María. Cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1999.

_____ *Los oficios de la diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2000.

Balbuena, Bernardo de. *Grandeza mexicana y compendio apologético en alabanza de la poesía*, estudio preliminar de Luis Adolfo Domínguez, México, Porrúa, 1997 (1604).

Balderas Vega, Gonzalo. *La Reforma y la Contrarreforma. Dos expresiones de ser cristiano en la modernidad*, México, UIA/Departamento de Ciencias Religiosas, 1996.

Bataillon, Marcel. *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, tr. Antonio Alatorre, México/Buenos Aires, FCE, 1966 (1937).

_____ “Érasme au Mexique”, en *Deuxième Congrès International des Sciences Historiques (Alger 14-16 Abril, 1930)*, Alger, 1932.

Bauer, Johannes B. *Diccionario de teología bíblica*, Barcelona, Herder, 1967.

Becerra Tanco, Luis. *Nuestra Señora de Guadalupe y origen de su milagrosa imagen (Felicidad de México)*, México, Imprenta y Litografía Española, 1883.

Belting, Hans. *Likeness and Presence*, Chicago, Chicago University Press, 1994.

Benítez, Fernando. *Los primeros mexicanos (La vida criolla en el siglo XVI)*, México, Era, 1976 (1953).

Bergoénd S.J., Bernardo. *La nacionalidad mexicana y la Virgen de Guadalupe*, México, Imprenta Patricio Sanz, 1931.

Bordieu, Pierre. “La génesis social de la mirada”, *Historia y Grafía*, núm. 4, 1995, pp. 27-38.

Borja Gómez, Humberto. “Las reliquias, la ciudad y el cuerpo social. Rétorica de la imagen jesuítica en el reino de Nueva Granada”, en Perla Chinchilla y Antonella Romano (coords.), *Escrituras de la modernidad. Los jesuitas entre Cultura Retórica y Cultura Científica*, México, UIA-Departamento de Historia/EHESS, 2008.

Bouza Álvarez, José Luis. *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del Barroco*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990.

Bouza, Fernando. *Comunicación, conocimiento y memoria en la España de los siglos XVI y XVII*, Salamanca, Sociedad Española de Historia del Libro/ Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas, 1999.

Brading, David. *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, tr. Soledad Loaeza Grave, México, SEP, 1973 (SEPSetentas, 82).

_____ *Orbe Indiano. De la monarquía católica a la República criolla, 1492-1867*, tr. Juan José Utrilla, México, FCE, 1991.

_____ *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, tr. Aurea Levy y Aurelio Major, México, Taurus, 2002 (2001).

Buci-Glucksmann, Christine. “La alada de Popayán”, *Biblioteca Virtual Luis Ángel Arango*, <http://www.lablaa.org/blaavirtual/todaslasartes/ext/ext11.htm>, consultado el 4 de agosto de 2008.

Burke, Peter. *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*, tr. Teófilo de Lozoya, Barcelona, Crítica, 2001.

Capistrán Garza, René. *La virgen que forjó una patria*, México, Litografía “Regina de los Ángeles”, 1957.

Certeau, Michel de. *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*, tr. Jorge López Moctezuma, México, UIA/Departamento de Historia, 1994 (1982).

_____ *La escritura de la historia*, tr. Jorge López Moctezuma, México, UIA/Departamento de Historia, 1993 (1978).

Cervantes de Salazar, Francisco. *México en 1554 y Túmulo Imperial*, Prólogo, edición y notas de Edmundo O’Gorman, México, Porrúa, 1963.

Chauvet, OFM, Fidel J. “Fray Juan de Zumárraga y la educación en México”, en *Anales de la Provincia del Santo Evangelio, Número Extraordinario, Estudios sobre Fray Juan de Zumárraga*, año VII, núm. 2, 1950.

Christian Jr., William A. *Religiosidad local en la España de Felipe II*, tr. Javier Calzada y José Luis Aristu, Madrid, Nerea, 1991 (1981).

Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. *Revista Artes de México. Visiones de Guadalupe*, núm. 29, 1995.

Corsi, Elisabetta. “Constructores de la fe. Imágenes y arquitectura sagrada de los jesuitas en el Pekín imperial tardío”, en *Historia y Grafía*, núm. 26, 2006, pp. 141-170.

Cuevas, Mariano S.J., *Álbum histórico guadalupano del IV centenario*, México, Escuela Tipográfica Salesiana, 1930.

Danemarie, Jeanne. *Historia del culto a la santísima virgen y de sus apariciones*, Andorra, Casal I Vall, 1960.

Delumeau, Jean (comp). *El hecho religioso. (Una enciclopedia de las religiones de hoy)*, tr. Eliane Cazenave-Tapie, México, Siglo XXI, 1997(1995).

Díaz del Castillo, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Colegio de México/UNAM, 1985.

Didi-Huberman, Georges. *Lo que vemos, lo que nos mira*, tr. Horacio Pons, Buenos Aires, Manantial, 1997 (1992).

Dorantes de Carranza, Baltasar. *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España con noticia individual de los conquistadores y primeros pobladores españoles*, prólogo de Ernesto de la Torre Villar, México, Porrúa, 1987 (1902).

Durán, Norma. “La retórica del martirio y la formación del yo sufriente en la vida de san Felipe de Jesús”, en *Historia y Grafía*, núm. 26, 2006, pp. 77-107.

Eliade, Mircea. *Imágenes y símbolos*, tr. Carmen Castro, Madrid, Taurus, 1992 (1955).

Escamilla González, Iván. “‘Máquinas troyanas’: El guadalupanismo y la Ilustración novohispana”, *Relaciones*, vol. 21, núm. 82, primavera, 2000, pp. 199-232.

Febvre, Lucien. *Erasmus, la Contrarreforma y el espíritu moderno*, tr. Carlos Piera, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1970 (1957).

Ferguson, George. *Signos y símbolos en el arte cristiano*, Buenos Aires, Emecé, 1956.

Flor, Fernando R. de la. *Barroco. Representación e ideología en el mundo hispánico (1580-1680)*, Madrid, Cátedra, 2002.

Florencia S.J., Francisco de. *La estrella del norte de México: historia de la milagrosa imagen de María Stma. de Guadalupe*, prólog. Agustín de la Rosa, Guadalajara, Imprenta de J. Cabrera, 1895.

Flores Guerrero, Raúl. *Historia general del arte mexicano*, México, Hermes, 1962.

Florescano, Enrique. *Memoria mexicana*, México, Taurus, 2001 (1997).

Freedberg, David. *El poder de las imágenes. Estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*, Madrid, The University of Chicago Press/Cátedra, 1992.

Gallegos Rocafull, José M. *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, México, Centro de Estudios Filosóficos, 1951.

García Ayuardo, Clara y Manuel Ramos (coords.). *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, INAH/Centro de Estudios de Historia de México Condumex/UIA, 1997 (1991).

García Icazbalceta, Joaquín. *Carta acerca del origen de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe de México, escrita por D. Joaquín García Icazbalceta al Ilmo. Arzobispo D. Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos*, México [s.n], 1896

_____ *Opúsculos y biografías*, prólogo y selección de Julio Jiménez Rueda, México, UNAM, 1942.

_____ *Fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1952 (Colección Austral).

Garza-Valdés, Leoncio. *Tepeyac: cinco siglos de engaño*, México/Barcelona, Plaza y Janés, 2002.

Gellner, Ernest. *Naciones y nacionalismo*, tr. Javier Setó, México, CONACULTA/Alianza, 1991 (1983) (Los Noventa).

Giménez, Gilberto. *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, México, Centro de Estudios Ecuménicos, 1978.

Gómez de Cervantes, Gonzalo. *La vida económica y social de Nueva España al finalizar el siglo xvi*, Prólogo y notas de José María Carreño, México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1944.

González Moreno, Joaquín. *Iconografía guadalupana*, México, Jus, 1959.

Gombrich, Ernest Hans. *Los usos de las imágenes: estudios sobre la función social del arte y la comunicación visual*, México, FCE, 2003.

Grabar, André. *Las vías de la creación en la iconografía cristiana*, tr. Francisco Díez del Corral, Madrid, Alianza, 1993 (1985).

Greenleaf, Richard E. *Zúmarra y la Inquisición mexicana, 1536-1543*, tr. Víctor Villela, México, FCE, 1992 (1962).

Gruzinski, Serge. *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, tr. Juan José Utrilla, México, FCE, 1995.

_____ *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos xv-xviii*, tr. Jorge Ferreiro, México, FCE, 1995 (1988).

_____ y Carmen Bernard. *Historia del Nuevo Mundo. Del Descubrimiento a la Conquista. La experiencia europea, 1492-1550*, tr. María Antonieta Neira Bigorra, México, FCE, 1996 (1991).

Guerrero, José Luis G. *El Nican Mopohua. Un intento de exégesis*, México, Universidad Pontificia de México, 1996.

Gutiérrez, Ramón. “Repensando el Barroco americano”, Conferencia magistral, en el *III Congreso Internacional del Barroco Americano*, Sevilla, 2001.

Heers, Jacques. *Cristóbal Colón*, tr. José Esteban Calderón y Ortiz Monasterio, México, FCE, 1992 (1981).

Hernández Illescas, Juan Homero. “Estudio de la imagen de la Virgen de Guadalupe. Breves comentarios”, en *Histórica. Órgano del Centro de Estudios Guadalupanos, A.C.*, Colección I, 1977, pp.3-28

Herrejón Peredo, Carlos. “Marcel Bataillon y el humanismo mexicano en el siglo XVI”, *Relaciones*, vol. 21, núm. 81, invierno de 2000, pp. 187-200.

Hobsbawm, Eric. *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona, Crítica/Grijalbo Mondadori, 1998.

Lafaye, Jacques. *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional de México*, tr. Ida Vitale y Fulgencio López Vidarte, México, FCE, 1995 (1974).

León-Portilla, Miguel. *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el Nican Mopohua*, México, El Colegio Nacional/FCE, 2000.

Maldonado, Luis. *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*, Madrid, Cristiandad, 1975.

Manguel, Alberto. *Leer imágenes. Una historia privada del arte*, tr. Carlos José Restrepo, Madrid, Alianza, 2002.

Maravall, José Antonio. *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*, Barcelona, Ariel, 2002 (1975) (Letras e ideas).

Mayer, Alicia y Ernesto de la Torre y Villar (eds.), *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*, México, UNAM, 2004.

Maza, Francisco de la. *El guadalupanismo mexicano*, México, FCE/SEP, 1984 (1953).

_____ *La ciudad de México en el siglo XVII*, México, FCE, 1968.

Mendola Mejía, Alfonso y Guillermo Zermeño. “El impacto de los medios de comunicación en el discurso de la historia”, *Historia y Grafía*, núm. 5, 1995, pp. 195-223.

Montes González, Francisco. “El comercio artístico entre Andalucía y América”, conferencia dictada en la Universidad Iberoamericana, 20 de agosto de 2007.

Morales y Marín, José Luis. *Diccionario de iconología y simbología*, Madrid, Taurus, 1986.

Nebel, Richard. *Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México*, tr. Pbro. Carlos Warnholtz, México, FCE, 1996 (1992).

Noguez, Xavier. *Documentos guadalupanos. Un estudio sobre las fuentes de información temprana en torno a las mariofonías en el Tepeyac*, México/Toluca, FCE/El Colegio Mexiquense, 1993.

O’Gorman, Edmundo. *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de nuestra señora de Guadalupe del Tepeyac*, México, UNAM, 1991.

Ong, Walter. *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, tr. Angélica Scherp, México, FCE, 1987 (1982).

Ortega y Medina, Juan A. *Reforma y Modernidad*, México, UNAM/IIH, 1999.

Pacheco Bustillos, Adriana. “La virgen apocalíptica en la Real Audiencia de Quito: aproximación a un estudio iconográfico”, en el *II Coloquio Internacional: Imágenes de Mujeres*, Granada, España, del 29 de marzo al 1 de abril de 2004.

Paniagua Pérez, Jesús (coord.). *España y América entre el Barroco y la Ilustración (1722-1804). II Centenario de la muerte del cardenal Lorenzana (1804-2004)*, Salamanca, Universidad de León, 2005.

Panofsky, Edwin. *El significado en las artes visuales*, tr. Nicanor Ancochea, Madrid, Alianza, 1983 (1979).

Pérez Vejo, Tomás. “Pintura de historia e imaginario nacional: el pasado en imágenes”, *Historia y Grafía*, núm. 16, pp. 73-110.

Phelan, John Leddy. *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, tr. Josefina Vázquez de Knauht, México, UNAM/IIH, 1972 (1956).

Pompa y Pompa, Antonio. *El gran acontecimiento guadalupano*, México, Jus, 1967 (Colección México Heróico).

Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-24 a 1572*, tr. Angel María Garibay, México, FCE, 2002 (1947).

Robertson, Roland. *Sociología de la religión*, tr. Eduardo L. Suárez, México, FCE, 1980 (1969).

Rubial García, Antonio. “Los santos y milagrosos malogrados de la Nueva España”, en Clara García Ayuardo y Manuel Ramos (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, INAH/Centro de Estudios de Historia de México Condumex/UIA, 1997 (1991).

_____ *La hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*, México, Facultad de Filosofía y Letras/UNAM, 1996.

_____ “Imprenta, criollismo y santidad. Los tratados hagiográficos sobre venerables, siervos de Dios y beatos novohispanos”, *REDIAL*, núm. 8, 1997, pp. 43-52.

_____ *La santidad controvertida, hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, Facultad de Filosofía y Letras/UNAM, 1999.

_____ “Ángeles en carne mortal. Viejos y nuevos mitos sobre la evangelización de Mesoamérica”, *Signos Históricos*, núm. 7, enero-junio 2002, pp. 19-51.

_____ “La patria criolla de Sor Juana y sus contemporáneos”, en Sandra Lorenzano (ed.), *Aproximaciones a Sor Juana*, México, FCE/Claustro de Sor Juana, 2005, pp. 347-370.

Ruiz Medrano, Ethelia. “Los negocios de un arzobispo: el caso de fray Alonso de Montúfar”, *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 12, 1992, pp. 68-83.

Sahagún, fray Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España*, con anotaciones de Ángel María Garibay K., México, Porrúa, 1999 (1956) (“Sepan Cuántos ...”).

Sánchez Pérez, José Augusto. *El culto mariano en España*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1943.

Sartor, Mario. “Sobre el mal llamado ‘Barroco Iberoamericano’. Una duda semántica y una teórica”, en el *III Congreso Internacional del Barroco Americano. Territorio, Arte, Espacio y Sociedad*, Sevilla, 2001, pp. 200-10.

Saxo, Fritz. *La vida de las imágenes. Estudios iconográficos sobre arte occidental*, tr. Federico Zaragoza, Madrid, Alianza, 1989 (1957).

Tobar Donoso, Julio. *La Iglesia modeladora de la nacionalidad*, Quito, La Prensa Católica, 1953.

Torre Villar, Ernesto de la, y Ramiro Navarro de Anda. *Testimonios históricos guadalupanos. Compilación, prólogo, notas bibliográficas e índices*, México, FCE, 1982.

Toussaint, Manuel. *La pintura de México durante el siglo XVI*, México, Imprenta Mundial, 1936.

_____ *Arte colonial en México*, México, UNAM/IIIE, 1990.

Traslosheros, Jorge E. *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La Audiencia del arzobispado de México, 1528-1668*, México, Porrúa/UIA, 2004.

Valeriano, Antonio. *Nican mopohua: la narración más antigua de las apariciones guadalupanas: Antonio Valeriano*, adicionada por Alva Ixtlixóchitl, publicada por Luis Lazo de la Vega, traducida por Primo Feliciano Vázquez, México, Buena Prensa, 1958.

Vargaslugo, Elisa. "Iconografía guadalupana", en *Imágenes guadalupanas. Catálogo de la Exposición en el Centro Cultural Arte Contemporáneo, 1987-1988*, México, Imprenta Madero, 1984.

Velázquez Chávez, Agustín. *Tres siglos de pintura colonial mexicana*, México, Editorial Polis, 1939.

Victoria, José Guadalupe. *Pintura y sociedad en Nueva España, siglo XVI*, México, UNAM/IIIE, 1986.

Villafane, Justo. *Introducción a la teoría de la imagen*, Madrid, Ediciones Pirámide, 1987 (1985).

Villalpando, José Manuel. *La Virgen de Guadalupe: una biografía*, México, Planeta, 2004.

Zeri, Federico. *Detrás de la imagen. Conversaciones sobre el arte de leer el arte*, tr. Ana Poljak, Barcelona, Tusquets, 1989.

Zermeño Padilla, Guillermo. "Preliminares", *Historia y Grafía*, núm. 4, 1995, pp. 7-12.

Zumárraga, fray Juan de. *Regla cristiana breve*, edición crítica y estudio preliminar de Idelfonso Adeva Martín, prólogo de Josep-Ignasi Saranyana, Pamplona, Ediciones Eunete, 1994.

Zumárraga, fray Juan de. *Regla cristiana breve*, edición, introducción y notas de José Almoína, México, Jus, 1951.

APÉNDICE A

NICAN MOPOHUA [Historia de las apariciones de Ntra. Señora de Guadalupe] (1552-1560?)¹, de Antonio Valeriano.

En orden y concierto se refiere aquí de qué manera apareció poco ha maravillosamente la siempre Virgen Santa María, Madre de Dios, nuestra Reina, en el Tepeyac, que se nombra Guadalupe.

Primero se dejó ver de un pobre indio llamado Juan Diego; y después se apareció su preciosa imagen delante del nuevo obispo don fray Juan de Zumárraga.

También (se cuentan) todos los milagros que ha hecho.

Diez años después de tomada la ciudad de México, se suspendió la guerra y hubo paz en los pueblos, así como empezó a brotar la fe, el conocimiento del verdadero Dios, por quien se vive. A la sazón, en el año de mil quinientos treinta y uno, a pocos días del mes de diciembre, sucedió que había un pobre indio, de nombre Juan Diego, según se dice, natural de Cuatitlán. Tocante a las cosas espirituales, aún todo pertenecía a Tlatelolco. Era sábado muy de madrugada, y venía en pos del culto divino y de sus mandados. Al llegar junto al cerrillo llamado Tepeyac, amanecía; y oyó cantar arriba del cerrillo: semejaba canto de varios pájaros preciosos; cantaban a ratos las voces de los cantores; y parecía que el monte les respondía. Su canto, muy suave y deleitoso, sobrepujaba al del *coyoltototl* y del *tzinzcan* y de otros pájaros lindos que cantan. Se paró Juan Diego a ver y dijo para sí: “Por ventura soy digno de lo que oigo?, ¿quizás sueño?, ¿me levanto de dormir?, ¿dónde estoy?, ¿acaso en el paraíso terrenal, que dejaron dicho los viejos, nuestros mayores?, ¿acaso ya en el

¹ Reproducido del libro de Ernesto de la Torre Villar y Ramiro Navarro de Anda, *Testimonios históricos guadalupanos*, México, FCE, 1982, pp. 26- 35.

cielo?” Estaba viendo hacia el oriente, arriba del cerrillo, de donde procedía el precioso canto celestial, y así que cesó repentinamente y se hizo el silencio, oyó que le llamaban de arriba y le decían: “Juanito, Juan Dieguito.”

Luego se atrevió a ir a donde le llamaban; no se sobresaltó un punto; al contrario, muy contento, fue subiendo el cerrillo, a ver de dónde le llamaban. Cuando llegó a la cumbre, vio una señora, que estaba allí de pie y que le dijo que se acercara. Llegado a su presencia se maravilló mucho de su sobrehumana grandeza: su vestidura era radiante como el sol; el risco en que posaba su planta, flechado por los resplandores, semejaba una ajorca de piedras preciosas y relumbraba la tierra como el arco iris. Los mezquites, nopales y otras diferentes hierbecillas que allí se suelen dar, parecían de esmeralda; su follaje, finas turquesas; y sus ramas y espinas brillaban como el oro. Se inclinó delante de ella y oyó su palabra, muy blanda y cortés, cual de quien atrae y estima mucho. Ella le dijo: “Juanito, el más pequeño de mis hijos, ¿a dónde vas?” Él respondió: “Señora y Niña mía, tengo que llegar a tu casa de México Taltelolco, a seguir las cosas divinas, que nos dan y enseñan nuestros sacerdotes, delegados de Nuestro Señor.” Ella luego le habló y le descubrió su santa voluntad y le dijo: “Sabe y ten entendido, tú el más pequeño de mis hijos, que soy la siempre Virgen Santa María, Madre del verdadero Dios por quien se vive; del Creador que sabe donde está todo; Señor del cielo y de la tierra,. Deseo vivamente que se me erija aquí un templo, para en él mostrar y dar todo mi amor, compasión, auxilio y defensa, pues yo soy vuestra piadosa madre; a ti, a todos vosotros juntos los moradores de esta tierra y a los demás amadores míos que me invoquen y en mí confíen; oír allí sus lamentos, y remediar todas sus miserias, penas y dolores. Y para realizar lo que mi clemencia pretende, ve al palacio del obispo de México, y le dirá como yo te envió a manifestarle lo que mucho deseo, que aquí en el llano me edifique un templo: le contarás puntualmente lo que has

visto y admirado, y lo que has oído. Ten por seguro que lo agradeceré bien y lo pagaré, porque te haré feliz y merecerás mucho que yo recompense el trabajo y la fatiga con que vas a procurar lo que te encomiendo,. Mira que ya has oído mi mandato, hijo mío, el más pequeño; anda y pon todo tu esfuerzo.” Al punto se inclinó delante de ella y le dijo: “Señora mía, ya voy a cumplir tu mandato; por ahora me despido de ti, yo tu humilde siervo.” Luego bajó, para ir a hacer su mandado; y salió a la calzada que viene en línea recta a México.

Habiendo entrado a la ciudad, sin dilación se fue en derechura al palacio del obispo, que era el prelado que muy poco antes había venido y se llamaba don fray Juan de Zumárraga, religioso de San Francisco. Apenas llegó, trató de verle: rogó a sus criados que fueran a anunciarle; y pasado un buen rato, vinieron a llamarle, que había mandado el señor obispo que entrara. Luego que entró, se inclinó y arrodilló delante de él; en seguida le dio el recado de la Señora del cielo; y también le dijo cuanto admiró, vio, y oyó. Después de oír toda su plática y su recado, pareció no darle crédito; y le respondió: “Otra vez vendrás, hijo mío, y te oiré mas despacio; lo veré muy desde el principio y pensaré en la voluntad y deseo con que has venido.” Él salió y se vino triste, porque de ninguna manera se realizó su mensaje.

En el mismo día se volvió; se vino derecho a la cumbre del cerrillo y acertó con la Señora del cielo, que le estaba aguardando allí mismo donde la vio la vez primera. Al verla, se postró delante de ella y le dijo: “Señora, la más pequeña de mis hijas, Niña mía, fui a donde me enviaste a cumplir tu mandato: aunque con dificultad entré a donde es el asiento del prelado; le vi y expuse tu mensaje, así como me advertiste; me recibió benignamente y me oyó con atención; pero en cuanto me respondió, pareció que no lo tuvo por cierto; me dijo: ‘ Otra vez vendrás; te oiré mas despacio: veré muy desde el principio el deseo y

voluntad con que has venido...’ Comprendí perfectamente en la manera en que respondió, que piensa que es quizás invención mía que tú quieres que aquí te hagan un templo y que acaso no es de orden tuya; por lo cual te ruego encarecidamente, Señora y Niña mía, que a alguno de los principales, conocido, respetado y estimado, le encargues que lleve tu mensaje, para que le crean; porque soy un hombrecillo, soy un cordel, soy una escalerilla de tablas, soy cola, soy hoja, soy gente menuda, y tú, Niña mía, la más pequeña de mis hijas, Señora, me envías a un lugar por donde no ando y donde no paro. Perdóname que te cause gran pesadumbre y caiga en tu enojo, Señora y Dueña mía.”

Le respondió la Santísima Virgen: “Oye, hijo mío el más pequeño, ten entendido que son muchos mis servidores y mensajeros, a quienes puedo encargar que lleven mi mensaje y hagan mi voluntad; pero es de todo punto preciso que tu mismo solicites y ayudes y que con tu mediación se cumpla mi voluntad. Mucho te ruego, hijo mío el más pequeño, y con rigor te mando, que otra vez vayas mañana a ver al obispo. Dale parte en mi nombre y hazle saber por entero mi voluntad: que tiene que poner por obra el templo que le pido. Y otra vez dile que yo en persona, la siempre Virgen Santa María, Madre de Dios, te envía.” Respondió Juan Diego: “Señora y Niña mía, no te cause yo aflicción; de muy buena gana iré a cumplir tu mandato: de ninguna manera dejaré de hacerlo ni tengo por penoso el camino. Iré a hacer tu voluntad; pero acaso no seré oído con agrado; o si fuere oído, quizás no se me creerá. Mañana en la tarde, cuando se ponga el sol, vendré a dar razón de tu mensaje con lo que responda el prelado. Ya de ti me despido. Hija mía la más pequeña, mi Niña y Señora. Descansa entre tanto.” Luego se fue él a descansar a su casa.

Al día siguiente, domingo, muy de madrugada, salió de su casa y se vino derecho a Tlatelolco, a instruirse de las cosas divinas y estar presente en la cuenta para ver en seguida al prelado. Casi a las diez, se aprestó, después de que se oyó misa, y se hizo la cuenta y se

dispersó el gentío. Al punto se fue Juan Diego al palacio del señor obispo, Apenas llegó, hizo todo empeño por verle: otra vez, con mucha dificultad le vio; se arrodilló a sus pies; se entristeció y lloró al exponerle el mandato de la Señora del cielo; que ojalá que creyera su mensaje, y la voluntad de la Inmaculada, de erigirle su templo donde manifestó que lo quería. El señor obispo, para cerciorarse le preguntó muchas cosas, dónde la vio y cómo era; y él refirió todo perfectamente al señor obispo. Más aunque explicó con precisión la figura de ella y cuanto había visto y admirado, que en todo se descubría ser ella la siempre Virgen Santísima Madre del Salvador Nuestro señor Jesucristo; sin embargo, no le dio crédito y dijo que no solamente por su plática y solicitud se había de hacer lo que pedía; que además, era muy necesaria alguna señal, para que se le pudiera creer que le enviaba la misma Señora del cielo. Así que lo oyó, dijo Juan Diego al obispo: “Señor, mira cuál ha de ser la señal que pides; que luego iré a pedírsela a la Señora del cielo que me envió acá.”

Viendo el obispo que ratificaba todo sin dudar, ni retractar nada, le despidió. Mandó inmediatamente a unas gentes a su casa, en quienes podía confiar, que le vinieran siguiendo y vigilando mucho a donde iba y a quién veía y hablaba. Así se hizo. Juan Diego se vino derecho y caminó por la calzada; los que venían tras él, donde pasa la barranca, cerca del puente del Tepeyac, le perdieron; y aunque más buscaron por todas partes, en ninguna le vieron. Así que regresaron, no solamente porque se fastidieron, sino también porque les estorbó su intento y les dio enojo. Eso fueron a informar al señor obispo, inclinándole a que no le creyera: le dijeron que no más le engañaba; que no más le forjaba lo que venía a decir, o que únicamente soñaba lo que decía y pedía; y en suma discurrieron que si otra vez volvía, le habían de coger y castigar con dureza, para que nunca más mintiera y engañara.

Entre tanto, Juan Diego estaba con la Santísima Virgen, diciéndole la respuesta que traía del señor obispo, la que oída por la señora, le dijo: “Bien está, hijito mío, volverás

aquí mañana para que lleves al obispo la señal que te ha pedido; con esto te creará y acerca de esto ya no dudará ni de ti sospechará; y sábetе, hijito mío, que yo te pagaré tu cuidado y el trabajo y cansancio que por mí has impendido; ea, vete ahora, que mañana aquí te aguardo.”

Al día siguiente, lunes, cuando tenía que llevar Juan Diego alguna señal para ser creído, ya no volvió. Porque cuando llegó a su casa, a un tío que tenía, llamado Juan Bernardino, le había dado una enfermedad, y estaba muy grave. Primero fue a llamar a un médico y le auxilió; pero ya no era tiempo, ya estaba muy grave. Por la noche, le rogó su tío que de madrugada saliera y viniera a Tlatelolco a llamar un sacerdote, que fuera a confesarle y disponerle, porque estaba muy cierto de que era tiempo de morir y que ya no se levantaría no sanaría.

El martes, muy de madrugada, se vino Juan Diego de su casa a Tlatelolco a llamar al sacerdote; y cuando venía llegando al camino que le sale junto a la ladera del cerrillo del Tepeyac, hacia el poniente, por donde tenía su costumbre de pasar, dijo: “Si me voy derecho, no sea que me vaya a ver la Señora, y en todo caso me detenga, para que lleve la señal al prelado, según me previno: que primero nuestra aflicción nos deje y primero llame yo de prisa al sacerdote; el pobre de mi tío lo está ciertamente aguardando.” Luego dio vuelta al cerro; subió por entre él y pasó al otro lado, hacia el oriente, para llegar pronto a México y que no le detuviera la Señora del cielo. Pensó que por donde dio la vuelta, no podía verle la que está mirando bien a todas partes. La vio bajar de la cumbre del cerrillo y que estuvo mirando hacia donde antes él la veía. Salió a su encuentro a un lado del cerro y le dijo: “¿Qué hay, hijo mío el más pequeño?, ¿a dónde vas?” --¿Se apenó él un poco, o tuvo vergüenza, o se asustó?— Se inclinó delante de ella; y le saludó, diciéndole: “Niña mía, la más pequeña de mis hijas, Señora, ojalá estés contenta. ¿Cómo has amanecido?,

¿estás bien de salud, Señora y Niña mía? Voy a causarte aflicción: sabe, Niña mía, que está muy malo un pobre siervo tuyo, mi tío; le ha dado la peste, y está para morir. Ahora voy presuroso a tu casa de México a llamar uno de los sacerdotes amados de Nuestro Señor, que vaya a confesarle y disponerle; porque desde que nacimos, venimos a aguardar el trabajo de nuestra muerte. Pero sí voy a hacerlo, volveré luego otra vez aquí, para ir a llevar tu mensaje, Señora y Niña mía, perdóname; tenme por ahora paciencia; no te engaño, Hija mía, la más pequeña; mañana vendré a toda prisa.”

Después de oír la plática de Juan Diego, respondió la piadosísima Virgen: “Oye y ten entendido, hijo mío el más pequeño, que es nada lo que te asusta y aflige; no se turbe tu corazón; no temas esa enfermedad, ni otra alguna enfermedad y angustia. ¿No estoy yo aquí que soy tu madre? ¿No estás bajo mi sombra?, ¿no soy yo tu salud?, ¿no estás por ventura en mi regazo?, ¿qué más has menester? No te apene ni te inquiete otra cosa; no te aflija la enfermedad de tu tío, que no morirá de ella, está seguro de que ya sanó.” (Y entonces sanó su tío, según después se supo.) Cuando Juan Diego oyó estas palabras de la Señora del cielo, se consoló mucho: quedó contento. Le rogó que cuanto antes le despachara a ver al señor obispo, a llevarle alguna señal y prueba, a fin de que le creyera.

La Señora del cielo le ordenó luego que subiera a la cumbre del cerrillo donde antes la veía. Le dijo: “Sube, hijo mío el más pequeño, a la cumbre del cerrillo; allí donde me viste y te di órdenes, hallarás que hay diferentes flores; córtalas, júntalas, recógelas; en seguida baja y tráelas a mi presencia.” Al punto subió Juan Diego al cerrillo: y cuando llegó a la cumbre, se asombró mucho de que hubieran brotado tantas variadas exquisitas rosas de Castilla, antes del tiempo en que se dan, porque a la sazón se encrudecía el hielo: estaban muy fragantes y llenas de rocío de la noche, que semejaba perlas preciosas. Luego empezó a cortarlas; las junto todas y las echó en su regazo. La cumbre del cerrillo no era lugar en

que se dieran ningunas flores, porque tenía muchos riscos, abrojos, espinas, nopales y mezquites; y sí se solían dar hierbecillas, entonces era el mes de diciembre, en que todo lo come y echa a perder el hielo. Bajó inmediatamente y trajo a la Señora del cielo las diferentes rosas que fue a cortar; la que, así como las vio, las cogió con su mano y otra vez se las echó en el regazo, diciéndole: “Hijo mío el más pequeño, esta diversidad de rosas es la prueba y señal que llevarás al obispo. Le dirás en mi nombre que vea en ella mi voluntad y que él tiene que cumplirla. Tú eres mi embajador, muy digno de confianza. Rigurosamente te ordeno que sólo delante del obispo despliegues tu manta y descubras lo que llevas. Contarás bien todo: dirás que te mandé subir a la cumbre del cerrillo, que fueras a cortar flores; y todo lo que viste y admiraste, para que puedas inducir al prelado a que dé su ayuda, con objeto de que se haga y erija el templo que he pedido.” Después de que la Señora del cielo le dio su consejo, se puso en camino por la calzada que viene derecho a México: ya contento y seguro de salir bien, trayendo con mucho cuidado lo que portaba en su regazo, no fuera que algo se le soltara de las manos, y gozándose en la fragancia de las variadas hermosas flores.

Al legar al palacio del obispo, salieron a su encuentro el mayordomo y otros criados del prelado. Les rogó que le dijeran que deseaba verle; pero ninguno de ellos quiso, haciendo como que no le oían, sea porque era muy temprano, sea porque ya le conocían, que sólo los molestaba, porque les era importuno; y, además, ya les habían informado sus compañeros, que le perdieron de vista, cuando habían ido en su seguimiento. Largo rato estuvo esperando. Ya que vieron que hacía mucho estaba allí, de pie, cabizbajo, sin hacer nada, por si acaso era llamado; y que al parecer traía algo que portaba en su regazo, se acercaron a él para ver lo que traía y satisfacerse. Viendo Juan Diego que no les podía ocultar lo que traía, y que por eso le había de molestar, empujar o aporrear, descubrió un

poco que eran flores; y al ver que todas eran diferentes rosas de Castilla, y que no era entonces el tiempo en que se daban, se asombraron muchísimo de ello, lo mismo de que estuvieran muy frescas, tan abiertas, tan fragantes y tan preciosas. Quisieron coger y sacarle algunas; pero no tuvieron suerte las tres veces que se atrevieron a tomarlas; no tuvieron suerte, porque cuando iban a cogerlas, ya no veían flores, sino que les parecían pintadas o labradas o cosidas en la manta.

Fueron luego a decir al obispo lo que habían visto y que pretendía verle el indito que tantas veces había venido; el cual hacía mucho que por eso aguardaba, queriendo verle. Cayó, al oírlo, el señor obispo en la cuenta de que aquello era la prueba, para que se certificara y cumpliera lo que solicitaba el indito. En seguida mandó que entrara a verle. Luego que entró, se humilló delante de él, así como antes lo hiciera, y contó de nuevo todo lo que había visto y admirado, y también su mensaje. Dijo: “Señor, hice lo que me ordenaste, que fuera a decir a mi Ama, la Señora del cielo, Santa María, preciosa Madre de Dios, que pedías una señal para poder creerme que le has de hacer el templo donde ella te pide que lo erijas; y además le dije que yo te había dado mi palabra de traerte alguna señal y prueba, que me encargaste, de su voluntad. Condescendió a tu recado y acogió benignamente lo que pides, alguna señal y prueba para que se cumpla su voluntad. Hoy muy temprano me mandó que otra vez viniera a verte; le pedía la señal para que me creyeras, según me había dicho que me la daría; y al punto lo cumplió; me despachó a la cumbre del cerrillo, donde antes ya la viera, a que fuese a cortar varias rosas de Castilla. Después fui a cortarlas, las traje abajo; las cogió en su mano y de nuevo las echó en mi regazo, para que te las trajera y a ti en persona te las diera. Aunque yo sabía bien que la cumbre del cerrillo no es lugar en que se den flores, porque sólo hay muchos riscos, abrojos, espinas, nopales y mezquites, no por eso dudé; cuando fui llegando a la cumbre del

cerrillo, miré que estaba en el paraíso, donde había juntas todas las varias y exquisitas rosas de Castilla, brillantes de rocío, que luego fui a cortar. Ella me dijo por qué te las había de entregar; y así lo hago, para que en ellas veas la señal que pides y cumplas su voluntad; y también para que aparezca la verdad de mi palabra y de mi mensaje. Helas aquí: recíbelas.”

Desenvolvió luego su blanca manta, pues tenía en su regazo las flores; y así que se esparcieron por el suelo todas las diferentes rosas de Castilla, se dibujó en ella y apareció de repente la preciosa imagen de la siempre Virgen Santa María, Madre de Dios, de la manera que está se guarda hoy en su templo del Tepeyac, que se nombra Guadalupe. Luego que la vio el señor obispo, él y todos los que allí estaban, se arrodillaron: mucho la admiraron; se levantaron: se entristecieron y acongojaron, mostrando que la contemplaron con el corazón y el pensamiento.

El señor obispo con lágrimas de tristeza oró y le pidió perdón de no haber puesto en obra su voluntad y su mandato.. Cuando se puso en pie, desató el cuello de Juan Diego, del que estaba atada, la manta en que se dibujó y apareció la Señora del cielo. Luego la llevó y fue a ponerla en su oratorio. Un día más permaneció Juan Diego en la casa del obispo que aún le detuvo. Al día siguiente, le dijo: “¡Ea!, a mostrar dónde es voluntad de la Señora del cielo que le erijan su templo.” Inmediatamente se convidó a todos para hacerlo.

No bien Juan Diego señaló donde había mandado la Señora del cielo que se levantará su templo, pidió licencia de irse. Quería ahora ir a su casa a ver a su tío Juan Bernardino; el cual estaba muy grave, cuando le dejó y vino a Talatelolco a llamar un sacerdote, que fuera a confesarle y disponerle, y le dijo la Señora del cielo que ya había sanado. Pero no lo dejaron ir solo, sino que le acompañaron a su casa. Al legar, vieron a su tío que estaba muy contento y que nada le dolía. Se asombró mucho de que llegara acompañado y muy honrado su sobrino, a quien preguntó la causa de que así lo hicieran y

que le honraran mucho. Le respondió su sobrino que, cuando partió a llamar al sacerdote que le confesara y dispusiera, se le apareció en el Tepeyac la Señora del cielo; la Que, diciéndole que no se afligiera, que ya su tío estaba bueno, con que mucho se consoló, le despachó a México, a ver al señor obispo para que le edificara una casa en el Tepeyac. Manifestó su tío ser cierto que entonces le sanó y que la vio del mismo modo en que se aparecía a su sobrino; sabiendo por ella que le había enviado a México a ver al obispo. También entonces le dijo la Señora que, cuando él fuera a ver al obispo, le revelara lo que vio y de qué manera milagrosa le había sanado; y que bien la nombraría, así como bien habría de nombrarse su bendita imagen, la siempre Virgen Santa María de Guadalupe. Trajeron luego a Juan Bernardino a presencia del señor obispo; a que viniera a informarle y atestiguar delante de él. A entrambos, a él y a su sobrino, los hospedó el obispo en su casa algunos días, hasta que se erigió el templo de la Reina del Tepeyac, donde la vio Juan Diego. El señor obispo trasladó a la iglesia Mayor la santa imagen de la amada Señora del cielo: la sacó del oratorio de su palacio, donde estaba, para que toda la gente viera y admirara su divina imagen. La ciudad entera se conmovió: venía a ver y admirar su devota imagen, y a hacerle oración. Mucho le maravillaba que se hubiese aparecido por milagro divino; porque ninguna persona de este mundo pintó su preciosa imagen.

La manta en que milagrosamente se apareció la imagen de la Señora del cielo, era el abrigo de Juan Diego, ayate un poco tieso y bien tejido. Porque en ese tiempo era de ayate la ropa y abrigo de todos los pobre indios; sólo los nobles, los principales y los valientes guerreros, se vestían y ataviaban con manta blanca de algodón. El ayate ya se sabe, se hace de *ichtli*, que sale del maguey. Este precioso ayate en el que se apareció la siempre Virgen nuestra Reina es de dos piezas, pegadas y cosidas con hilo blando. Es tan alta la bendita imagen, que empezando en la planta del pie, hasta llegar a la coronilla, tiene seis jemes y

uno de mujer. Su hermoso rostro es muy grave y noble, un poco moreno. Su precioso busto aparece humilde: están sus manos juntas sobre el pecho, hacia donde empieza la cintura. Es morado su cinto. Solamente su pie derecho descubre un poco la punta de su calzado color de ceniza. Su ropaje, en cuanto se ve por fuera, es de color rosado, que en las sombras parece bermejo; y está bordado con diferentes flores, todas en botón y de bordes dorados. Prendido de su cuello está un anillo dorado, con rayas negras al derredor de las orillas, y en medio una cruz. Además, de adentro asoma otro vestido blanco y blando, que ajusta bien en las muñecas y tiene deshilado el extremo. Su velo, por fuera, es azul celeste; sienta bien en su cabeza; para nada cubre su rostro; y cae hasta sus pies, ciñéndose un poco por en medio; tiene toda la franja dorada, que es algo ancha, y estrellas de oro por dondequiera la cuales son cuarenta y seis. Su cabeza se inclina hacia la derecha; y encima sobre su velo, está una corona de oro de figuras ahusadas hacia arriba y anchas hacia abajo. A sus pies está la luna, cuyos cuernos ven hacia arriba. Se yergue exactamente en medio de ellos y de igual manera aparece en medio del sol, cuyos rayos la siguen y rodean por todas partes. Son cien los resplandores de oro, unos muy largos, otros pequeñitos y con figuras de llamas: doce circundan su rostro y cabeza; y son por todos cincuenta los que salen de cada lado. Al par de ellos, al final una nube blanca rodea los bordes de su vestidura. Esta preciosa imagen, con todo lo demás, va corriendo sobre un ángel, que medianamente acaba en la cintura, en cuanto descubre; y nada de él aparece hacia sus pies, como que está metido en la nube. Acabándose los extremos del ropaje y del velo de la Señora del cielo, que caen muy bien en sus pies, por ambos lados los coge con sus manos el ángel, cuya ropa es de color bermejo, a la que se adhiere un cuello dorado, y cuyas alas desplegadas son de plumas ricas, largas y verdes, y de otras diferentes. La van llevando las manos del ángel, que al parecer, está muy contento de conducir así a la Reina de cielo.

APÉNDICE B

P. Miguel Sánchez, *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe, milagrosamente aparecida en la Ciudad de México* (1648), fragmento.

“Original profético de la santa imagen piadosamente previsto del evangelista San Juan, en el capítulo doce de su Apocalipsis”

San Agustín (¡oh qué feliz principio para que dé a luz a mi entendimiento, entendimiento a mi pluma, plumas a mis palabras, palabras a mis conceptos, conceptos a mi devoción y devoción a mis discursos!), San Agustín, sintiendome afectuosamente cuidadoso, devotamente solícito y tiernamente deseoso por saber de dónde se había copiado la milagrosa imagen de la Virgen María Madre de Dios del *Guadalupe Mexicano*, me dio noticias evidentes de su divino original, me señaló el sagrado paraje donde estaba y me descubrió el apostólico dueño que lo poseía *In Apocalipsi Ioannis Apostoli scriptum est hoc, quod staret Draco in conspectu mulieris, quae paritura erat . Draconem Diabolum esse null vestrum ignorat: Mullierem illam Virginem Mariam significasse, quae caput nostrum integra, integrum peperit*. Tenemos escrito en el Apocalipsis del apóstol San Juan, que un dragón atrevido hizo rostro a una mujer que estaba ya en el parto. Todos saben ser el demonio este dragón soberbio, y la mujer consagrada en el cielo, María Virgen Madre de Dios, que humano le parió sin peligro de virgen, y encierra más misterio en sí misma María: *Quae etiam ipsa figuram in se sanctae Ecclesiae demonstravit. Vt quomodo filium pariens Virgo permansit, ita # haec omni tempore membra eius pariat, # Virginitatem non amittat*. (D. Agust., lib. 4, *ad Catecúmenos*.) María representada dice en sí misma, que también representa a la Iglesia, con quien tiene íntimo parentesco por el linaje de la virginidad que una y otra son vírgenes fecundas; María Virgen pariendo a Cristo cabeza nuestra, la Iglesia virgen, pariendo miembros fieles de semejante cabeza, una y otra sin

prejuicio, ni lesión de su virginidad. ¡Qué alegre se halló mi corazón con semejantes nuevas!, sin detenerme salí buscando al evangelista San Juan, y le hallé en la isla de Patmos: *Ego Ioannes frater vester fui in Insula, quae appellatur Patmos.* (Apocalip., 1.) Donde lo primero que había visto fue a un varón prodigioso en el traje, estaba en medio de siete candeleros de oro, significando siete iglesias del Asia, tenía en la mano derecha siete estrellas, significación de sus siete obispos; mano y estrella le puso en la cabeza para levantarlo, y le mandó les escribiese y doctrinase como a súbitos suyos: tenía San Juan pendientes de las plumas con que se había remontado en sus revelaciones imágenes diversas y originales misteriosas para repartir a la Iglesia por lo futuro, estaban por su orden y capítulos: llegando al duodécimo me detuvieron las señas que llevaba y vi aquesta imagen.

APÉNDICE C

Relato de las apariciones de la virgen de Guadalupe en Extremadura¹

La leyenda de la virgen de Guadalupe extremeña se sitúa en la puebla de Guadalupe, municipio extremeño situado en la sierra de Villuercas.

Algunas versiones de esta leyenda, sugieren que la creación de la imagen por San Lucas, quien la talló en el primer siglo del cristianismo. El evangelista fue enterrado con la imagen y su cuerpo se trasladó a Constantinopla a mediados del siglo IV. Para el año 509, la imagen se encontraba en Roma y el papa Gregorio Magno la expuso en su oratorio. Se dice que la imagen logró acabar con la peste bubónica en Roma, lo cual explica la devoción que llegó a tener.

San Leandro, arzobispo de Sevilla, recibió esta imagen como regalo de Gregorio Magno. Se dice que ésta calmó una tormenta en su travesía, lo cual fue venerado en Sevilla como milagro, donde se le construyó una iglesia, donde se guardó hasta el 711, el año de la invasión árabe. En el año 714, unos clérigos llevaron la imagen de Sevilla hasta el río Guadalupe (que significa río escondido), para protegerla. Se perdió la devoción hacia la virgen y resurgió en la reconquista a finales del siglo XIII o principios del XIV.

Cuenta la leyenda que un vaquero de Cáceres, llamado Gil encontró el río que estaba bastante escondido y a la vaca muerta. Quiso usar su piel para, pero al hacer en el pecho de la vaca la imagen de la cruz, ésta se levantó viva y se le apareció al pastor la virgen para decirle dónde estaba su imagen. El vaquero encontró la imagen, y a petición de la virgen, le construyó una casita. Cuando Gil volvió a su casa, vio a su hijo muerto y su esposa en llanto, por lo que le rezó a la virgen y su hijo resucitó. El milagro se difundió por la ciudad y el clero creyó en la aparición, por lo que fueron al lugar de la misma y

¹ http://www.accessmylibrary.com/coms2/summary_0286-844495_ITM, consultado el 4 de mayo de 2008.

excavaron la roca. Se dice, que además de la imagen, se encontraron documentos que demostraban el origen de la imagen. Se construyó una pequeña ermita, que posteriormente se volvió un importante santuario y creció junto a él un pueblo. La virgen recibió el nombre del río. Por otro lado, hay documentos que indican que el santuario se erigió para conmemorar la batalla del Salado (1340) en la que Alfonso XI con ayuda de Portugal y Aragón derrotó a los árabes.

Los monjes jerónimos llegaron a Guadalupe en 1389. Escribieron la leyenda en códices en el año 1400, repitiéndola durante los siglos XV y XVI.

Hoy día el monasterio de Guadalupe está bajo la jurisdicción de la orden de los franciscanos.

APÉNDICE D

CARTA DE LA REINA JUANA I (1551)¹

La reina Juana I extendió a todas las Indias el privilegio de la impetra para el santuario extremeño. En la carta que reproduzco a continuación se puede leer que pide a las autoridades eclesiásticas y civiles que faciliten la recolección de limosnas así como el establecimiento de cofradías que quedaran inscritas bajo la soberanía del santuario extremeño.

Presidentes e Oidores de las nuestras Audiencias e Chancillerías Reales, de las nuestras Yndias, yslas e tierra firme del mar oceano y otras quales quier nuestras Justiçias dellas y a cada uno y qual quier de vos aquien esta mi çedula fuere mostrada. Por parte del prior, frailes y convento del monasterio de nuestra señora de Guadalupe me ha sido hecha relación que ya nos hera notorio como los Reyes nuestros progenitores, de gloriosa memoria, por la grand devoción que tuvieron con la dicha casa e monasterio, por los muchos e frequentes milagros que nuestra señora a invocación de su sancto nombre en la dicha casa a hecho y haze, y asi mismo acatando las grandes limosnas que en el mismo monasterio se an hecho y hazen de cada día a todos los pobres que a el ocurren y las grandes expensas que en los hospitales que tiene y estudio de pobres estudiantes que sustentan, tuvieron por bien que en todos estos nuestros Reynos anduviese la ympetra de la dicha casa, e suplicaron a los submos Pontífices diesen licencia para ello e que se pudiesen escrevir por cofrades del dicho monasterio los que quisiesen e tovesen devoción de lo hazer y gozar de los sufragios e misas e sacrificios que en la dicha casa se hiziesen por sus bien hechores.

Y agora ellos an sydo ynformados y se les a dicho que vosotros ympidis que no entren ny asienten por los cofrades de la dicha casa los que lo quieren y an tenydo y tiene devoción de lo hazer. Y que con esto no gozan de los dichos sufragios, misas y sacrificios que en la dicha casa se hazen, de que en lo espiritual nuestros subditos reçiben muy grnd daño e detrimento en sus animas porque se les ympide la grand devoción que con la dicha casa tienen, a la qual asimismo quitais las limosnas que los tales cofrades y otras personas por sus devoçiones harian. Y me fue suplicado vos mandase que no ympidiesedes a las personas que quisiesen por su devoción ser cofrades de la dicha casa que los factores della los asienten y reçivan por tales cofrades, antes los favoreçiesedes a los factores y procuradores de la dicha casa para que la devoción della se conserve y aumente y los fieles cristianos

¹ Reproducido del artículo de Arturo Álvarez Álvarez, “Guadalupe de España en el México del siglo XVI”, en *Revista de Estudios Extremeños*, núm. 1, t. LXII, enero-abril 2006, pp. 389-409.

gozen de los muchos sufragios e sacrfiçios e misas e oraçiones que en la dicha casa se hazen y para que pudiesen coger las limosnas que se le diesen y ofreciesen o como la mi merced fuesse.

Lo qual visto por lo del nuestro Consejo de Yndias fue acordado que devia mandar dar esta mi çedula para vos e yo tovelo por bien. Por la qual vos mando que no impidáis a las personas que quisiesen en essas partes por su devoción ser cofrades de la dicha casa de nuestra señora de Guadalupe que los factores della los asyenten y recivan por tales cofrades, antes a los tales factores y procuradores los favorezcais en lo suso dicho y les dexeis coger las limosnas que se dieren y ofrecieren para la dicha casa, con tanto que esto no se entienda por agora con los yndios, syno solamente con los spanioles que de su voluntad quisieren entrar en la dicha cofradía y dar la dicha limosna; y no fagades ende al por alguna manera. Fecha en la villa de Valladolid a primero dia del mes de mayo de mill e quinientos e cincuenta e un años. La Reyna. Refrendada de Samano, señalada del marques Gregorio Lopez, Sandoval, Rybadeneira, Bribiesca.²

CARTAS DE FELIPE II

Son cartas dirigidas a fray Diego de Santa María, que procedía del convento extremeño y que vino a la Nueva España en el siglo XVI para hacerse cargo de la impetra correspondiente a dicho monasterio. Fray Diego de Santa María envió dos informes al rey (diciembre de 1574 y marzo de 1575) que son bastante conocidos, pero las seis cartas que envió el monarca no se habían dado a conocer hasta que las publicó Arturo Álvarez en el artículo que ya he citado antes.

² “Aunque las autoriza doña Juana su nieta María –casada poco antes con Maximiliano de Austria-, que en los años 1550-1551 estuvo encargada por su padre Carlos I de los asuntos del gobierno mientras él se hallaba fuera de España y su madre doña Juana estaba recluida en Tordesillas. A la vez fue enviada otra carta a los *Muy Rdos. E Rdos yn Xto. Padre Arzobispo e obispos de las nuestras Yndias, yslas e tierra firme del mar océano...*, con idéntico contenido salvo que, tal vez por respeto reverencial, en ella se suprime la frase conminatoria final: ‘... y no fagades ende al por alguna manera’. Ambas se guardan en el Archivo General de Indias, de Sevilla, Indiferente, 424, L. 22/1/606-610, f 1-5, y fueron dadas a conocer, sin citar la fuente, por Leoncio Garza-Valdés, en su obra *Tepeyac, cinco siglos de engaño*, México/Barcelona, Plaza y Janés, 2002, pp. 114-117.” Nota a pie de página de Arturo Álvarez Álvarez, “Guadalupe de España en el México del siglo XVI”, *Revista de Estudios Extremeños*, núm. 1, t. LXII, enero-abril 2006, p. 394.

Son seis cartas de Felipe II, la primero es del 20 de abril de 1572 y las otras 5 son del 26 de mayo del mismo año y van dirigidas a las autoridades civiles y eclesiásticas de la Nueva España. La primera misiva es casi copia de la que mandara la reina Juana en 1551, y va dirigida a los arzobispos y obispos de las Indias, diciéndoles que por el prior y monasterio de Guadalupe

[...] me fue suplicado vos mandase que no ympiesedes a las personas que quisieren, por su devocion, ser coffrades de la dicha casa y que los procuradores della los asienten y reçiban por tales coffrades, antes los favoreciesedes para que la devocion della se conserve y aumente y los fieles xrtianos gozen de los muchos sufragios y sacrificios, missas y oraciones que en la dicha casa se haçen, y para que pudiesen coger las limosnas que se les diesen y ofreciesen o como la nuestra merced fuese. Lo qual visto por nuestro Consejo de las Indias fue acordado que devia mandardar esta nuestra carta para vos e yo tovelo por bien, por la qual os ruego y encargo que no impedáis a las personas que quisieren en essas partes y de su devocion ser coffrades de la dicha casa de nuestra señora de Guadalupe que los procuradores della los asienten y reçiban por tales coffrades e los tales procuradores los favorezcáis en lo susodicho y los desexeys coger las limosnas que se dieren y ofrecieren para la dicha casa en tanto que esto no se entienda, por agora, con los yndios, sino solamente con los españoles que de su voluntad quisieren entrar en la dicha cofradía.³

Existe otra carta dirigida a los arzobispos y obispos que nos da a entender que fray Diego de Santa María salió de España en mayo de 1572:

Por parte del prior, frayles y convento del monasterio de nuestra Señora de Guadalupe destes nuestros reynos nos ha sido hecha relacion que muchas personas devotas de nustra Señora han hecho y hacen en essas partes mandas, donaçiones y limosnas al dicho monasterio y que a causa de no haver havido persona que, en nombre del entendiere en la cobranza dellas, no se avian cobrado y al presente estaban pendientes de cobrar: Y nos fue suplicado que para esto agora enbiava a ello a fray Diego de Santa María, frayle professo en dicho monasterio, y otras personas con sus poderes y recaudos bastantes. Y se tenia notiziaque vosotros aciades adjudicado las dichas manda o parte dellas a la fabrica de varias iglesias como bienes de desamparados, os mandasemos que asi estos como las demas limosnas y mandas que en cualquier manera se huviesen hecho al dicho monasterio se las dexasedes de cobrar y para ello les diesedes favor y ayuda o como la nuestra merced

³ AGI, Indiferente, 426, L. 25./1/380, f. 186v-187r, *apud* Álvarez, *op. cit.*, p. 398.

fuese servido y de los de nuestro Consejo de Indias los havemos tenido por bien; y os rogamos y encargamos a todos y cada uno de vos según dicho es que luego questa nuestra carta o su traslado signado, segund os fuere mostrada, dexeyis y consintays al dicho mayordomo de Santa Maria y a las otras personas que por licencia del dicho monasterio de nuestra Señora de Guadalupe y con sus poderes bastantes fueren a entender en lo susodicho cobren las dichas mandas, donaciones y limosnas que en la dicha manera se les ayan hecho y se le hiçieren y de cualesquier personas, no embargante que, como dicho es, las ayays adjudicado por causa susodicha a las dichas fabricas de vuestras iglesias; y no consintays ni deys lugar que nello les sea puesto embargo ni impedimento alguno, antes para la execucion y cumplimiento dello les deys y fagays dar el favor y ayuda que fuere necesario.⁴

Del mismo tenor que la anterior son las reales cédulas que Felipe II envió al presidente y oidores de las Audiencias, gobernadores y jueces de residencia:

Sabed que fray Diego de Santa Maria, por parte del prior, fryles i convento del monasterio de nuestra Señora S. Maria de Guadalupe, de la orden de S. Gerónimo, no ha hecho relacion que en essas partes muchas pronas devotas de nuestra señora han hecho y haçen mandas y donaciones y limosnas al dicho monasterio en sus testamentos y ultimas voluntades y porque no ha havido recabado para se cobrar se ha dexado de cobrar muchas limosnas que hasta agora se han hecho y mandado al dicho monasterio y por esta causa dexan muchas personas de las hacer. Y me fue suplicado vos mandasemos que dexades y consintiesedes e diesedes lugar que el dicho fray Diego de Santa Maria o las personas que tuviesen poder del dicho monasterio cobrasen quyaes quier donaçones y mandas y limosnas que hasta agora se huviesen mandado y hecho o de aquí adelante quales quier personas hiciessen, assi en su testamento como de su voluntad sin que en ello vosotros pusieredes ympedimento alguno antes dieredes todo favor de ayuda para que se cobrasen o como la mi merced fuesse. Lo qual visto por los del nuestro Consejo de las Yndias fue acordado que devia mandar dar esta carta para vos e yo tovelo por bien; por lo que vos mando a todos y a cada uno de vos según dicho es que dexeyis y consintays al dicho fray Diego de Santa Maria, que a eso va a esas partes con mi special licencia, o a las personas que tovieren poder del dicho monasterio, cobrar las dichas donaciones, mandas y limosnas que hasta agora se han hecho e hicieren de aquí adelante por las dichas personas del dicho monasterio, assi por testamento como por donaçones voluntarias, sin que en ello les pongays ni consintays poner embargo ni ympedimento alguno, antes les deys para ello todo el favor e ayuda que fuere menester conforme a justicia.⁵

⁴ AGI, Indiferente, 426, L. 25, /1/381, f. 184, *apud ibid.*, p. 399.

⁵ AGI, Indiferente, 426, L. 25, /1/382, f. 184v-185r, *apud ibid.*, p. 400.

La siguiente carta de Felipe II que dirigió a los oidores de la Audiencias es muy interesante porque les advierte de los falsos recaudadores de limosnas en nombre del monasterio de Guadalupe.

El Rey.- Presidentes y oydores de las nuestras Audiencias y Chancillerías reales que residen en las ciudades de Thenustitan Mexico de la Nueva Spaña, de ...saber que por parte del prior, frayles y convento del monasterio de nuestra Señora de santa Maria Guadalupe me ha sido hecha relacion que muchas personas en esas partes, assi en sus testamentos como en otra manera, han hecho y hacen mandas a la dicha casa y que, aunque el dicho monasterio ha dado poderes a algunas personas para cobrarlo, y que assi se le ha mandado y manda, y que después de cobrado se alçan con ello y no viene a su poder cosa ninguna; y agora me fue suplicado que para evitar esto os mandase que de aquí adelante tuviesedes social cuydado de cobrar lo que se mandase a la dicha casa y enbiarlo a la Casa de Contratacion de Sevilla y que de alli se le acudiese con ello; o lo entregasedes a fray Diego de Santa Maria, procurador del dicho monasterioque a esso va a essas partes con mi special çedula, o como la mi merced fuese, e yo tovelo por bien. Por lo que vos mando a todos e cada uno de vos en los dichos... lugares y jurisdicciones, según dicho es, que de aquí adelante tengays special cuydado de cobrar en las dichas partes oro e otras cosas que assi para el dicho monasterio de nuestra Señora de Guadalupe se devan, assi de mandas que se hayan hecho o hiciere como de otra qualquier cosa y assi cobrado lo enviéis a la Casa de la Contratación de Sevilla, dirigido a nuestros oficiales que allí residen, para que de alli se le acuda con ello, o le entregueys al mismo fray Diego de Santa María en persona. Y los unos ni los otros no fagades ende al por alguna manera. Fecha en Sant Lorenzo el Real a xxvi de mayo de mill e quinientos e setenta y dos años. Yo el Rey. Refrendada de Antonio Erasso y señalada de los del Consejo.⁶

Dos informes de f. Diego de Santa María dirigidos a Felipe II

El primer informe está fechado el 12 de diciembre de 1574, y dice así:

Yo halle en esta ciudad una hermita de la advocación de Nuestra Señora de Guadalupe, media legua Della, donde concurre mucha gente. El origen que tuvo fue de que vino a esta provincia, aura doze años, un hombre con un poder falso de nuestro Monasterio de Nuestra señora de Guadalupe, el qual recogio muchas limosnas, y manifiesta la falsedad del poder se huyo y quedaron cierta cantidad de

⁶ AGI, Indiferente, 426, L25/1/379. f. 183r, *apud idem*.

dineros de lo que avia cobrado. Los mayordomos desta hermita, que entonces se llamaba de otro nombre⁷, entendiendo la devoción con que acudian los cristianos a Nuestra Señora de Guadalupe le mudaron el nombre y pusieron el de Nuestra Señora de Guadalupe, como oy en dia se dize y llama; con lo qual se han defraudado las limosnas con que solian acudir a Nuestra Señora de Guadalupe, y se ha entiviado la devoción que a aquella Casa solian tener los veçinos desta provincia. Esta hermita tiene oy dos mill pesos de renta y se allegan casi otros dos mill de limosnas, y yo no veo en que se pueda gastar esto, porque no esta adornada y el edificio es muy pobre. [Luego comenta a Felipe II cómo el lugar de la ermita es húmedo y salitroso, lo que hará que el culto no prospere, por lo cual] los hijos de la Casa de Nuestra Señora de Guadalupe tenemos obligación o de que se quite el nombre de Nuestra Señora de Guadalupe o se traslade esta Casa a otra parte...Y porque la renta y limosnas desta Casa se consumen y gastan y retienen entre los mayordomos y el Arzobispo y otras personas.⁸

El segundo informe data del 24 de marzo de 1575, y dice así:

En quanto a lo que toca a la Sancta Cassa de Nuestra Señora de Guadalupe, cuyo negocios traigo entre manos, fuera de los muros desta cibdad esta una hermita la qual del año 1560 a esta parte se llama Sancta María de Guadalupe y con este titulo han traído y traen demanda por toda esta tierra, como V. Majestad vera, siendo servido, por la berdadera relación que con esta [envío]. Los inconvenientes que de averle puesto este titulo y con traer los dichos demandadores, que piden para Nuestra Señora de Guadalupe de España... son evidentes y notorios... porque han hecho olvidarse a la gente totalmente de la devoción de aquella Sancta Cassa de Guadalupe, tan grande que pocos de los que otorgavan testamentos dexaban de hazer [alguna] manda y en este tiempo poco menos todos las hazen a Nuestra Señora de Guadalupe extramuros de Mexico...Y es mucho mayor el daño que se hara en quitar la mucha devoción de aquella Sancta Cassa, que en todo este rreyno y muchos de los que fuera de Mexico hazen mandas a esta hermita y limosnas deven creer que son para enviarlas al monasterio de Guadalupe... y por lo menos creen aquesta hermita y aquyella Cassa con todas una cosa. Con esto es ofrendado aquel Monasterio, ansí en lo espiritual como en lo temporal; y tambien lo son los fieles que se tienen por verdaderos cofrades de la Sancta Cassa de Guadalupe y de los frailes Della y que gozan de los sufragios, oraçiones y beneficios espirituales dela

⁷ “Según el testigo ocular y eminente antropólogo fray Bernardino de Sahún, su primera advocación fue Tonantzin: nombre de un ídolo azteca venerado en la cima del cerro Tepeyac y que los misioneros franciscanos reemplazaron por una imagen de la virgen María, a la que siguieron llamndo Tonantzin para facilitar a los indios su conversión al cristianismo. Cfr. Sahún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, libro undécimo, capítulo doce, párrafo sexto.”, *apud ibid.*, nota 19, p. 402. Tengo que aclarar que esto no es del todo cierto, porque las *Informaciones* de 1555, reazadas por el sermón de Bustamante, prior de los franciscanos, por petición de Montúfar, señalan que la advocación de la ermita era a Santa María Madre de Dios.

⁸ Carta de fray Diego de Santa María a Felipe II, México, 12 de diciembre de 1574, *apud ibid.*, p. 403.

cofradía antiquísima de aquella Sancta Cassa de Nuestra Señora de Guadalupe con
verse asentar en la cofradía que en esta hermita de Mexico se ha situado.⁹

⁹ Carta de Fray Diego de Santa María a Felipe II, México, 24 de marzo de 1575, *apud idem*.

Imagen 1



Imagen 2



Imagen 3



Imagen 4



Imagen 5



Imagen 6



Imagen 7

