

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
COLEGIO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

**SANTA MARÍA TONANTZIN, VIRGEN DE GUADALUPE, REINA  
DE MÉXICO Y EMPERATRIZ DE AMÉRICA: REVISIÓN DE LA  
HISTORIOGRAFÍA CONTEMPORÁNEA EN TORNO AL  
GUADALUPANISMO.**

**TESIS**

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:  
LICENCIADA EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS  
PRESENTA:  
ANDREA CORDERO MICHEL

ASESOR: DR. ANDRÉS KOZEL

MÉXICO, D.F.

2009



Universidad Nacional  
Autónoma de México



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

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

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

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

A mis padres

## *AGRADECIMIENTOS*

A Alma Dea Michel, mi mamá, por el apoyo en todos los órdenes: el impulso moral, la cordura ante mis angustias, los oídos en cada paso de este proceso, y la nunca ausente disposición para la lectura, revisión, crítica e impresión de esta tesis.

A Ramón Cordero, mi papá, por la filosofía a la Edmundo Dantés que llevo todos los días: nunca ir por el camino fácil.

A Narda, mi hermanita, lo único incondicional.

A Feli, por su amor que también es escuela.

A los amigos, de la prehistoria a la modernidad.

A Lucía y Mariana, por ser mis amigas en el sentido más sentido del término.

A Andrés Kozel, primero profesor, luego asesor y ahora auténtico mentor, por su enorme generosidad para conmigo, por el tiempo y dedicación con que hicimos este trabajo.

A Horacio Crespo, el profesor que me mostró el camino latinoamericanista al que pertenezco.

A Omar Núñez, María Teresa Álvarez, María del Consuelo Rodríguez y Francisco Amezcua, los profesores a los que guardo un cariño particular, quienes me formaron en la UNAM, las enseñanzas de todos ellos están conjugadas en esta tesis.

A Norma de los Ríos por el tiempo que le dio a la lectura de este trabajo, por la sonrisa y buena disposición, tan gratas en este proceso.

A Eugenia Allier y Alejandro Gutiérrez, por aceptar ser parte de mi sínodo, por la lectura y crítica que enriquecieron esta tesis.

## ÍNDICE

<i>INTRODUCCIÓN</i>	7
<b>CAPÍTULO I</b> <i>LA TRADICIÓN CUESTIONADA: EL NACIMIENTO DEL ANTIAPARICIONISMO</i>	21
Preámbulo	21
1. <i>Juan Bautista Muñoz</i>	22
2. <i>Servando Teresa de Mier</i>	24
2.1. El sermón de 1794	24
2.2. La apostasía guadalupana	28
3. <i>Joaquín García Icazbalceta</i>	32
3.1. El personaje	32
3.2. Razón de ser de la <i>Carta</i>	32
3.3. El estudio de Icazbalceta	33
3.3.1. Origen del culto	34
3.3.2. Balance documental	34
3.3.3. La <i>Información de 1556</i>	37
3.3.4. La última estocada: el padre Miguel Sánchez y Luis Lasso de la Vega	39
3.3.5. Denuncias finales	40
3.3.6. Deconstrucción del mito	42
4. Balance	44
<b>CAPÍTULO II</b> <i>HISTORIOGRAFÍA ANTIAPARICIONISTA Y/O PRESCINDENTE</i>	47
1. <i>Francisco de la Maza</i>	47
1.1. Origen de la devoción	48
1.1.1. La aparición	48
1.1.2. Balance cultural e intervención oficial	49
1.1.3. La imagen	51
1.2. Tradición narrativa	52
1.2.1. <i>Nican mopohua</i>	52
1.2.2. Los evangelistas guadalupanos	54
1.2.2.1. <i>Miguel Sánchez</i>	54
1.2.2.2. <i>Luis Lasso de la Vega</i>	56
1.2.2.3. <i>Luis Becerra Tanco</i>	57
1.2.2.4. <i>Francisco de Florencia</i>	58
1.3. Desarrollo posterior del culto	59
1.4. Significación del símbolo	62
1.5. Balance	62

2.	<i>Jacques Lafaye</i>	64
2.1.	Origen de la devoción	65
2.1.1.	La aparición	65
2.1.2.	Balance cultural e intervención oficial	65
2.2.	Tradición narrativa	72
2.2.1.	<i>Nican mopohua</i>	72
2.2.2.	Los evangelistas guadalupanos	72
2.3.	Desarrollo posterior del culto	73
2.4.	Significación del símbolo	76
2.5.	Balance	77
3.	<i>Edmundo O’Gorman</i>	79
3.1.	Origen de la devoción	80
3.1.1.	La aparición	80
3.1.2.	Balance cultural e intervención oficial	80
3.1.3.	La imagen	85
3.2.	Tradición narrativa	86
3.2.1.	<i>Nican mopohua</i>	86
3.3.	Balance	88
4.	<i>Richard Nebel</i>	90
4.1.	Origen de la devoción	91
4.1.1.	La aparición	91
4.1.2.	Balance cultural e intervención oficial	91
4.1.3.	La imagen	96
4.2.	Tradición narrativa	96
4.2.1.	<i>Nican mopohua</i>	96
4.3.	Desarrollo posterior del culto	100
4.4.	Significación del símbolo	100
4.5.	Balance	103
5.	<i>Miguel León-Portilla</i>	105
5.1.	Estilística del <i>Nican mopohua</i>	106
5.2.	Historia del documento	106
5.3.	Autoría	108
5.4.	Influencia indígena en el relato	109
5.5.	La traducción de León-Portilla	113
5.6.	Balance	113
6.	<i>David Brading</i>	115
6.1.	Origen de la devoción	116
6.1.1.	La aparición	116
6.1.2.	Balance cultural e intervención oficial	116
6.2.	Tradición narrativa	120
6.2.1.	<i>Nican mopohua</i>	120
6.2.2.	Los evangelistas guadalupanos	121
6.3.	Desarrollo posterior del culto	122
6.4.	Significación del símbolo	124
6.5.	El antiaparicionismo	126
6.6.	Balance	129

CAPÍTULO III	
<i>LA SUPERVIVENCIA DEL APARICIONISMO COMO TRADICIÓN HISTORIOGRÁFICA</i>	130
Preámbulo	130
1. En torno a la historia del aparicionismo	132
2. El pensamiento histórico de la tradición aparicionista	134
2.1. <i>Mariano Cuevas</i>	135
2.2. <i>Primo Feliciano Velázquez</i>	141
2.3. <i>Antonio Pompa y Pompa</i>	145
2.4. <i>Fidel de Jesús Chauvet</i>	148
2.4.1. Lectura y uso documental	148
2.4.2. El culto guadalupano	150
2.5. <i>Luis Medina Ascencio</i>	155
2.5.1. Concepción histórica	155
2.5.2. Lectura y uso documental	157
3. Historiografía aparicionista prescindente	160
3.1. <i>Ernesto de la Torre Villar</i>	160
<i>CONCLUSIONES</i>	168
<i>APÉNDICE I</i>	174
<i>BIBLIOGRAFÍA</i>	184

## *INTRODUCCIÓN*

Cuenta la tradición que el sábado 12 de diciembre de 1531 el indio Juan Diego atravesaba las faldas del Tepeyac camino a Tlatelolco. De pronto escuchó el canto de aves preciosas y enseguida una voz femenina que lo nombraba: “Juanito, Juan Dieguito”. Subió hacia la cumbre, de donde provenía la celestial llamada y allí encontró a la Virgen María que lo atrajo a sus pies y, tras presentarse ella, él “escuchó su reverenciado aliento, su reverenciada palabra”:

Mucho quiero yo,  
mucho así lo deseo  
que aquí me levanten  
mi casita divina,  
donde mostraré,  
haré patente,  
entregaré a las gentes  
todo mi amor,  
mi mirada compasiva,  
mi ayuda, mi protección.  
Porque, en verdad, yo soy  
vuestra madrecita compasiva...

De este modo, la Virgen envió al indio en busca del obispo para solicitar la construcción de un templo en el cerro del Tepeyac. Una vez llegado al palacio del obispo fray Juan de Zumárraga, éste lo despachó haciendo caso omiso del maravilloso relato que se le ofrecía. Cabizbajo, Juan Diego regresó adonde la Virgen lo esperaba y le narró lo sucedido, rogándole escogiera a alguien con mayores merecimientos para ser su heraldo. La Virgen en respuesta le pidió, al “más pequeño de sus hijos” que acudiera de nuevo a la mañana siguiente en busca de Zumárraga, después de la misa y catequesis dominical. Así lo hizo el enviado y el obispo le respondió que necesitaba una prueba, que su palabra no bastaba, y así se marchó el indio camino del Tepeyac, con dos individuos que lo seguían enviados por el prelado, quienes lo perdieron de vista cuando, de subida a la cumbre, una neblina lo envolvió.

El lunes nada pudo hacer Juan Diego ya que su tío agonizaba a causa de la peste y pasó el día apostado a la cabecera de su cama. En la madrugada del martes, Juan Bernardino, que así se llamaba el tío, comunicó a su sobrino que debía correr a Tlatelolco en busca de un párroco que lo confesara y le diera la extremaunción. Juan Diego salió apurado e, ingenuamente, desvió su camino del Tepeyac a fin de no encontrarse con la Señora,



quien se le apareció a mitad del camino y, después de una dulce reprimenda, le aseguró que su tío se encontraba bien:

¿Acaso no estoy aquí,  
yo que soy tu madrecita?  
¿Acaso no estás bajo mi sombra,  
y en resguardo?  
¿Acaso no soy la razón de tu alegría?  
¿No estás en mi regazo,  
en donde yo te protejo?  
¿Acaso todavía te hace falta algo?  
Que ya no te aflija cosa alguna,  
que no te inquiete,  
que no te acongoje  
la enfermedad de tu tío.  
En verdad no morirá ahora por ella.  
Esté en tu corazón que él ya sanó.

Fue entonces que la Virgen condujo a Juan Diego a la parte más escarpada del cerro, donde todo el paisaje eran rocas; ante el asombro del indio apareció aquel terreno cubierto de flores ¡en pleno invierno! Él las trajo a la *noble señora* que las tomó en sus manos y devolvió al regazo de Juan Diego. Éste se encaminó entonces al palacio de Zumárraga, le impidieron el paso y trataron de ver lo que cargaba en la tilma, mas cada vez que lograban jalar la vestimenta aparecía vacía, de modo que tras una larga espera lo hicieron pasar a los aposentos del obispo y relató lo ocurrido aquella madrugada

Y extendió luego su blanca tilma  
en cuyo hueco estaban las flores.  
Y al caer al suelo  
las variadas flores como las de Castilla,  
allí en su tilma quedó la señal,  
apareció la preciosa imagen  
de la en todo doncella Santa María,  
su madrecita de Dios,  
tal como hoy se halla,  
allí ahora se guarda,  
en su preciosa casita,  
en su templecito,  
en Tepeyácac, donde se dice Guadalupe.

Los testigos se postraron ante la imagen y el prelado se deshizo en disculpas por el desacato a sus palabras; fue llevada entonces al oratorio. De inmediato Juan Diego y una comitiva partieron hacia la casa del indio en busca de Juan Bernardino, quien, sano y en pie, recibió al sobrino que maravillado ante el estado de su tío relató los sucesos matutinos.

Su tío le dijo que era verdad,  
que entonces ella lo curó  
y que la contempló

de la misma forma  
como se había aparecido a su sobrino.  
Y le dijo  
cómo también a él lo envió a México  
para que viera al obispo.  
Y también que, cuando fuera a verlo,  
todo se lo manifestara,  
que le dijera lo que había contemplado  
y el modo maravilloso como lo había curado  
y que así la llamara,  
así se nombrara,  
la del todo doncella  
Santa María de Guadalupe,  
su preciosa imagen.

Se inició entonces la construcción de la primera ermita de Nuestra Señora de Guadalupe.<sup>1</sup>

Es ésta la tradición sobre la que se tejió la devoción de la Virgen de Guadalupe de México. El llamado “problema guadalupano” radica, como veremos, en que no queda testimonio contemporáneo alguno del portento del 12 de diciembre de 1531. El primer testimonio de culto corresponde a 1556 y la primera mención de las apariciones tuvo lugar más de cien años después, en 1648.

I.

En un primer momento, la idea para esta tesis fue realizar un mapeo de advocaciones marianas americanas, al estilo de Francisco de Florencia y su *Zodiaco mariano*, y de los debates historiográficos conexos;<sup>2</sup> pronto el panorama se mostró de una amplitud inabarcable; decidimos enfocarnos en un estudio comparativo entre algunas vírgenes, o acaso santos: la Virgen de Chinquinquirá, la Virgen de la Caridad del Cobre, la Virgen de Luján, la de Copacabana, Nuestra Señora de las Mercedes, la propia Santa Rosa de Lima, fueron algunas de las figuras que nos tentaron a adentrarnos en sus historias e historiografías. Sin embargo, temprano se hizo claro, también, que cada una de esas cuestiones implicaba en sí misma todo un mundo, amén de la dificultad, digamos geográfica, de acceder al material bibliográfico y documental indispensable.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Hemos recurrido a la traducción del *Nican mopohua* que presenta Miguel León-Portilla, *Tonantzin Guadalupe, pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el “Nican mopohua”*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000.

<sup>2</sup> Francisco de Florencia y Juan Antonio de Oviedo, *Zodiaco mariano*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1995 [1755].

<sup>3</sup> Entre los materiales que consultamos durante aquella fase preliminar podemos mencionar los siguientes: Elisa Vargas Lugo, *Estudios de pintura colonial hispanoamericana*, UNAM/CCyDEL, México, 1992;

Al ir ensayando las primeras lecturas referentes a la Virgen de Guadalupe, nos encontramos con un caso que se nos presentó como paradigmático en un doble sentido: en lo que respecta a la religiosidad del orbe indiano, y en lo que concierne a la densidad textual que suscitó y suscita. La facilidad, de nuevo geográfica, para acercarnos a las páginas de las que ha sido centro la Guadalupana, nos llevó pronto a comprobar que es un tópico, valga el pleonasma, sobreabundantemente escrito; centro de una polémica cuyos primeros despuntes se remontan al siglo XVIII. Una primera impresión general fue que “todo lo que podía pasar, pasó”. De modo que decidimos adentrarnos en aquella polémica –como veremos, vigente al día de hoy–, la cual goza de una complejidad muy particular, considerando en primera y última instancia que es un tema que nos permite acercarnos al que era el interés original, el de las advocaciones marianas americanas; además, en una medida importante, el estudio del caso de la Virgen de Guadalupe “ilumina” historiográficamente hablando, otros casos, motivación de este estudio y seguro antecedente de trabajos personales futuros.

Ahora bien, planteemos la problemática guadalupana. La Virgen de Guadalupe, como el resto de las advocaciones marianas en América, es una imagen con poderes taumatúrgicos. A menudo, una imagen o estatua que representaba a alguna otra advocación, comúnmente una Inmaculada Concepción (la Virgen sin Niño), realizaba algún prodigio, como llorar, sangrar e incluso parpadear, adquiriendo un nuevo nombre y conformándose así como una nueva advocación; de ello quedan testimonios o, en muchos casos, sólo tradiciones orales. La Virgen de Guadalupe tiene la particularidad de ser la única aparecida en América, siendo su origen de carácter milagroso. Esta creencia se sostiene en una tradición de la que participan personajes históricos y que incluso refiere a una fecha exacta, a saber, el 12 de diciembre de 1531. El meollo del llamado “problema guadalupano” radica en que de los sucesos del Tepeyac no queda testimonio contemporáneo alguno, y en los papeles pertenecientes a los supuestos y potenciales testigos no encontramos más que silencio. Durante más de un siglo la tradición oral fue la fuente única de legitimidad, mas andando el siglo XVIII el vacío

---

Ramón Mujica Pinilla, *Ángeles apócrifos en la América Virreinal*, FCE, Perú, 1996; del mismo Mujica Pinilla, *Rosa limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*, México, Instituto Francés de Estudios Andinos/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/FCE, Perú, 2005 [2001]; Antonio Rubial García, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados en la Nueva España*, UNAM/FCE, México, 2001; Patricia Escandón (coord.), *De la iglesia indiana, homenaje a Elsa Cecilia Frost*, UNAM/CCyDEL, México, 2006; Magdalena Vences Vidal, *La Virgen de Chiniquirá y la construcción de una identidad regional en el Nuevo Reino de Granada*, El Colegio de Michacán, México, 2007 .

documental empezó a inquietar a más de una mente novohispana, de modo que se dio un movimiento protohistoriográfico que buscó dar legitimidad histórica al portento. Fue como fruto de este movimiento ya propiamente llamado *aparicionista* que surgió una historiografía contraria a la aparición, fundamentada, justamente, en la referida ausencia testimonial-documental.

La historiografía *antiaparicionista* tuvo un primer asomo en el último cuarto del siglo XVIII. Fueron sus representantes fray Servando Teresa de Mier, en el famoso sermón que ofreció en la Colegiata de Guadalupe el 12 de diciembre de 1794, y Juan Bautista Muñoz, cosmógrafo e historiador de las Indias, quien realizó el primer estudio documental acerca de los sucesos de 1531 y expuso dos de los documentos fundamentales para la historiografía guadalupana. Veremos estos episodios con detenimiento en el primer capítulo. El momento histórico inmediato a este primer despunte antiaparicionista fue la guerra de independencia y el posterior y tortuoso camino que atravesó la sociedad mexicana a lo largo del siglo XIX, todo lo cual desplazó el interés en ese debate, aún incipiente. Fue en el último cuarto del siglo XIX, es decir, cien años después del inicio de las aventuras servandinas, que la cuestión volvió a ponerse sobre la mesa. Entonces, el antiaparicionismo vio su segundo y definitivo despunte. Llegó la estafeta a Joaquín García Icazbalceta, el celebrado bibliógrafo, historiador y biógrafo mexicano. Por encargo del arzobispo Dn. Pelagio Antonio Labastida y Dávalos, Icazbalceta realizó un estudio estrictamente documental de la tradición guadalupana, cuyo resultado quedó plasmado en la epístola que dirigió al prelado. Fue un trabajo ya claramente moderno, basado en el análisis crítico de los testimonios y documentos, y que abrió de modo definitivo la puerta a una historiografía propiamente antiaparicionista o, al menos, prescindente.

Es este nuestro corte histórico para la realización de un estudio sobre la historiografía que hemos llamado contemporánea, perteneciente al siglo XX. Fue a partir de la *Carta* de Icazbalceta que se abrió la posibilidad de una postura histórica antiaparicionista, a partir de un nuevo modo de hacer historia. La *Carta* tuvo un efecto centrífugo que dio lugar al descentramiento del hecho de la aparición, es decir, abrió la posibilidad de que parte importante de la historiografía se apartara del hecho mismo de la aparición, prescindiendo de ella como foco, para poner la vista en otras dimensiones del proceso: el culto popular u otros aspectos de la devoción misma y su significación; en este sentido, hemos denominado a esta tradición historiográfica como antiaparicionista/prescindente.

La tradición antiaparicionista/precidente está comprometida con la disciplina histórica; en esa medida, aborda la temática guadalupana como un objeto de estudio científico. Por su parte, el aparicionismo –comprometido con la fe misma, con la verdad de la aparición– no ha desaparecido del panorama cultural. Todo lo contrario. Parte importante de los autores contemporáneos que integran esta tradición han decidido salir a discutir en un terreno de juego que es estrictamente historiográfico. Es en este punto donde se finca el debate guadalupano de nuestro tiempo, ya que de otro modo no habría más que historia guadalupana; es desde el momento en que el aparicionismo juega bajo las reglas del hacer histórico que existe, en efecto, una polémica. En este sentido ha sido posible también el surgimiento de una veta que hemos llamado aparicionismo precidente, en la medida en que un sector de historiadores han dado por sentado el hecho de la aparición, mas no la han puesto como centro de sus investigaciones, abocándose a otros aspectos de la devoción.

Este centramiento en la prescindencia es, asimismo, un signo de lo que viene pasando en la historiografía. Resulta relevante hacer una reflexión en esta dirección, ya que nos lleva al modo en que entendemos el oficio historiográfico, que es, en última instancia, la tela de fondo de este estudio, incursión en el terreno de la historiografía. En las últimas décadas, la disciplina histórica pareciera haber desplazado sus intereses, en un movimiento donde –al menos según ciertos autores– lo central han pasado a ser no tanto los hechos históricos “duros” como las interpretaciones y debates que en torno a ellos se suscitan: del interés por la historia se habría pasado a un interés por la historiografía, esto es, por la historia escrita. Aunque sin mayores pretensiones epistemológicas, esta tesis se sitúa, en cierto modo, en ese horizonte problemático, y ello en buena medida por ciertas características propias del proceso cultural en cuestión.<sup>4</sup> Más en general, el desplazamiento del hecho mismo de la aparición y la preponderancia creciente de una historiografía precidente –antiaparicionista o no–, se enmarca en el proceso de secularización de la sociedad: en nuestro tiempo ya no es usual, al menos en el ámbito

---

<sup>4</sup> Sobre el interés creciente por las *interpretaciones* del pasado, véanse F. R. Ankersmit, “Historiografía y posmodernismo”, en Luis Gerardo Morales Moreno (comp.), *Historia de la historiografía contemporánea*, Instituto Mora, México, 2005 [1989]; Alfonso Mendiola y Guillermo Zermeño, “De la historia a la historiografía. Las transformaciones de una semántica”, en *Historia y Grafía*, UIA, México, núm. 4, 1995; Alfonso Mendiola, “El giro historiográfico: la observación de observaciones del pasado”, en *Historia y Grafía*, UIA, México, núm. 15, 2000. El posmodernismo historiográfico suscitó, y en alguna medida sigue todavía suscitando, importantes debates, como el que tuvo lugar entre Roger Chartier y Hayden White –reproducido en *Historia y Grafía*, núms. 3 y 4. Para miradas distintas, véanse Peter Burke, “Obertura: la nueva historia, su pasado y su futuro (Postdata 2000)”, en *Formas de hacer historia*, Alianza, Madrid, 2001; Joseph Fontana, “La historia tras la crisis de 1989”, en *Historia: análisis del pasado y proyecto social*, Crítica, Barcelona, 1999, entre otras cosas.

de la cultura letrada, la alusión a milagros y apariciones; sin embargo, conviene no olvidar la importancia religiosa, cultural e ideológica del guadalupanismo mexicano, que es eminentemente actual: por dar un ejemplo rotundo y de sobra conocido, Juan Diego fue canonizado por el papa Juan Pablo II en una fecha tan reciente como julio de 2002; no fue ése, por lo demás, un hecho que pasara desapercibido en nuestro país ni en el mundo.

Es así que nos proponemos realizar un trabajo que no busca revelar nuevos aspectos del guadalupanismo, ni ofrecer nuevas lecturas sobre la aparición ni sobre el culto; su finalidad principal tiene que ver con el ordenamiento de los capítulos más recientes de un dilatadísimo debate. Nuestra intención es plantear un panorama de la polémica guadalupana –en especial de la contemporánea–, mostrar los hilos que la han tejido, y ello en dos sentidos: en primer lugar, consideramos que el ejercicio tiene un valor clarificador y autoclarificador, tanto en lo que respecta a la historia de la cultura latinoamericana como a la historia de la historiografía; en segundo, pensamos que el ejercicio posee un valor didáctico, en la medida en que puede servir como herramienta o antesala para estudiar el fenómeno guadalupano que es, como dijimos, un fenómeno no sólo paradigmático en términos culturales, sino también saturado de escritura.

Amén de su eventual función como portal al debate guadalupano, el trabajo es el resultado de una experiencia de aprendizaje intelectual, que se plantea fundamentalmente como un medio para iluminar, aunque sea por contraste, algunos aspectos de la historia de la historiografía y de la cultura latinoamericanas.

## II.

En este apartado de la Introducción hemos punteado lo estrictamente necesario para posibilitar al lector la comprensión básica de ciertos aspectos principales del entramado interpretativo y de las disputas que comenzaron a despuntar en el siglo XVIII, con cuya consideración arranca este estudio.

El debate guadalupano se ha construido sobre un cuerpo de documentos que van del siglo XVI al XVIII. Este cuerpo de documentos encierra en sí una intrincada serie de cuestiones, muchas de las cuales serán abordadas a lo largo del estudio. Adelantemos que hay algunos de los que se sabe sólo referencialmente, por testimonio de quien los vio o poseyó y si se conocen sus contenidos es de modo indirecto y fragmentario. Otros, sobre todo los de origen indígena, presentan problemas al momento de ser fechados e interpretados; tal es el caso de códices y anales. La producción en castellano desde el

siglo XVII es fundamentalmente un conjunto de apologías que se retoman y complementan entre sí, y que, siendo testimonio del culto, difícilmente son útiles como referentes históricos y bibliográficos. A lo largo del trabajo se irán mostrando estos documentos y cómo es que han sido interpretados por los distintos historiadores. Ahora bien, trataremos a grandes rasgos dos documentos clave del proceso guadalupano, a saber, la *Información de 1556* y el *Nican mopohua*; siendo el primero, valga la redundancia, el primer testimonio de culto guadalupano, y el segundo, el primer sitio en que aparecen referidas las mariofanías del Tepeyac. Seguidamente, mencionaremos y caracterizaremos someramente otros documentos tempranos que han tomado parte del debate guadalupano, incluso del contemporáneo.

### *Información de 1556*

Es éste el documento guadalupano más antiguo que existe, testimonio de la existencia del culto desde la mitad del siglo XVI. Por ello, ofrecemos la historia de la *Información* a manera de entrada para quien busque paladearse con la entreverada red que teje el culto guadalupano y el debate historiográfico por él suscitado, historia marcada, casi siempre, por las intencionalidades más o menos ocultas de los distintos involucrados.

En el año que lleva por título el documento, 1556, tuvo lugar la conocida polémica entre fray Alonso de Montúfar y fray Francisco de Bustamante. El 6 de septiembre, un par de días antes de la celebración del Natalicio de Nuestra Señora, el arzobispo de México, Montúfar, pronunció un sermón en la Catedral de la ciudad de México dedicado a la Guadalupana. El objetivo del mismo fue estimular la devoción que crecía entre la población novohispana, tanto indígena como española. Sin entrar en detalles, diremos que, en ese sermón, el arzobispo exhortó a la feligresía a voltear hacia la nueva cara de María, aludiendo a la potencia taumatúrgica de la advocación guadalupana. Entre las filas de la orden franciscana se escucharon pronto voces en contra.

Con Edmundo O’Gorman –que, como veremos en su momento, ha estudiado como nadie el “momento 1556”– hay que decir que el papel que desempeñó el arzobispo Montúfar en el entramado político de aquel tiempo, no fue otro que el de adalid de la Contrarreforma. Su misión arzobispal consistió en restituir la evangelización de los indios a los curas clérigos y, por ende, en despojar a los misioneros de la gran influencia que habían adquirido como fundadores de la Iglesia Indiana. Con el fin de minar la iglesia misional, se había realizado el Primer Concilio Provincial un año atrás (1555),

que limitaba la labor mendicante.<sup>5</sup> Asimismo, en la maquinación contrarreformista, el culto mariano fue empleado como bandera del tradicionalismo antierasmista, definido ante todo por perseguir el fortalecimiento del clero secular; de ahí que el arzobispado encontrara en las órdenes misioneras un férreo adversario, cuyo paradigma fue la orden franciscana. En este sentido, la Virgen de Guadalupe resultó una más que eficaz carta a su favor.<sup>6</sup>

Fray Francisco de Bustamante, provincial de la orden franciscana, celebró la misa mayor de la Natividad el 8 de septiembre en la capilla de San José de los Naturales del convento de San Francisco de México. Las palabras que entonces pronunciara Bustamante fueron respuesta contra las que el arzobispo dictara un par de días atrás. Sin reparos, Bustamante calificó al culto como desprovisto de fundamento y fuente de prácticas idolátricas; así también acusó a Montúfar de publicar milagros que no habían sido comprobados, lo que estaba prohibido por el Concilio que él mismo había presidido.

Ante lo ocurrido, el arzobispo elaboró un cuestionario con el fin de hacer averiguaciones acerca del sermón del provincial, en caso de que hubiese dicho algo por lo que mereciese ser reprendido. El resultado de las entrevistas a testigos españoles e indígenas es la llamada *Información de 1556*, única fuente de lo dicho en ambos sermones, de los que no ha quedado copia. Ya que el fin de la indagación fue de uso personal, el documento fue guardado con el resto de los papeles del prelado, hasta que fue encontrado y archivado en 1846 –sin intervención de la Virgen– por el entonces arzobispo Manuel Posada y Garduño. Cuatro años más tarde, la *Información* fue a dar a

---

<sup>5</sup> A decir de O’Gorman: “Es bien sabido, por otra parte, que uno de los principales 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 de eximirse de la estricta observancia del aparato ceremonial y muy especialmente de los formulismos rituales en la administración de los sacramentos a los indios. Una Iglesia, en suma, que, según los religiosos, emulaba la primitiva de los tiempos apostólicos cuyo espíritu hizo suyo el erasmismo y en el que, con mayor o menor fidelidad, participaban los grupos más selectos de la hueste misionera franciscana.” Edmundo O’Gorman, *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de nuestra señora de Guadalupe del Tepeyac*, UNAM, 2ª ed. 2001 [1986], p. 120.

<sup>6</sup> La interpretación de O’Gorman para el origen del culto va justo en este sentido: “[...] se verá que en el vigoroso empeño que puso el señor Montúfar en promover la devoción de los indios a la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe subyace el propósito de remozar con aquella nueva imagen el viejo culto de sustitución de la diosa Tonantzin del que da testimonio el padre Torquemada. Y véase, en efecto, que nada conjugaba tan admirablemente la devoción mariana con el particular objetivo de seducir a los indios con el poderoso atractivo de una Santa María–Tonantzin rediviva cuyo culto florecía al amparo del supremo sacerdote, y ciertamente si de algo pudo jactarse el señor Montúfar fue del inmediato y espectacular éxito de su estrategia del que tenemos elocuente prueba en la alarma e indignación que provocó en el padre Sahagún la tolerancia en que los indios hubieron renovado en su esplendor idolátrico la antiquísima costumbre de su periódico peregrinaje desde lejanas tierras al cerro del Tepeyac.” Edmundo O’Gorman, *op. cit.*, p. 139.



manos del arcediano de la capital, José Braulio Sagaceta, quien optó por custodiarla en secreto durante veinte años. La razón de su conducta es la misma que actualmente es fuente de discusiones: la *Información* es testimonio de culto, en efecto, mas no se hace en ella mención alguna del origen milagroso de la imagen ni, tampoco, de las apariciones del Tepeyac. De hecho, en una parte de su sermón, Bustamante se refiere al lienzo sagrado como una imagen “pintada ayer por el indio Marcos”; lo asombroso es la indiferencia con que fue recibido tal comentario en el momento de su enunciación. En 1869, el documento empezó a circular entre las autoridades eclesiásticas, mas no fue sino hasta un par de años después que el arcediano entregó los papeles al arzobispo Dn. Pelagio Antonio Labastida y Dávalos.

Hasta aquí el relato de la *Información de 1556*; le pediremos al lector que lo recuerde, así como a la figura del arzobispo Labastida y Dávalos, ya que con la divulgación de este documento y lo que decidió hacer el arzobispo con él cambió el rumbo del guadalupanismo. Mas no anticipemos.

### *Nican mopohua*

Difícil es abordar la problemática del *Nican mopohua*, ahora mismo se verá el porqué. La narración de las apariciones de la Virgen al indio Juan Diego, tradición a la que nos hemos referido anteriormente, no fue parte de la devoción guadalupana existente hacia mediados del siglo XVI. La información existente permite afirmar que dicha tradición se hizo del dominio público recién en 1648. En aquel año vio la luz el libro del padre Miguel Sánchez, titulado *Imagen de la Virgen María de Dios de Guadalupe*, una apología que narra los sucesos del Tepeyac en clave teológica, basada en la interpretación neoplatónica de San Agustín. Como veremos en el segundo capítulo, Sánchez es el primer “evangelista guadalupano”, gracias al cual se dio la explosión devota guadalupana que continúa viva el día de hoy. A partir de la publicación de este texto fue que la Virgen de Guadalupe se convirtió en motivo central de la oratoria barroca y de toda una serie de apologías y representaciones pictóricas a lo largo de los siglos XVII y XVIII. Sabemos ahora que Sánchez no fue el artífice de aquella historia, sino que se basó en un texto de origen indígena, de factura anterior, el llamado *Nican mopohua*.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Existen tres traducciones al español: Primo Feliciano Velázquez, *La historia original guadalupana*, editado por Manuel León, Sánchez, México, 1945 [1926 y 1931]; Mario Rojas Sánchez, *Nican mopohua*,

Un año más tarde, en 1649, al amparo del libro de Sánchez y al calor de la renovada fe guadalupana, se publicó, bajo la supuesta autoría de Luis Lasso de la Vega, el *Huei tlamahuizoltica*, dividido del siguiente modo:

1. Parecer del padre Baltasar González, en español
2. Licencia de impresión, en español
3. “Introducción”, en náhuatl, por Luis Lasso de la Vega
4. *Nican mopohua*, en náhuatl, *Relación de las primeras apariciones*
5. *Nican motecpana*, en náhuatl, *Relación de los primeros milagros*
6. *Nican Tlanica*, en náhuatl, que recapitula los dos capítulos anteriores, por Lasso de la Vega a manera de epílogo.

El *Nican mopohua* (*Nican mopohua motecpana in quenin yancuican hueitlamahuizoltica monexiti in cenquizca ichpochtli Santa María Dios inantzin tocihuapillatocatzin, in oncan Tepeyacac metenehua Guadalupe* o “Aquí se cuenta, se narra cómo por primera vez, como gran portento se apareció la Virgen Santa María Madre de Dios, Nuestra Venerable Reina, allá en Tepeyac que se nombra Guadalupe”) es, a nuestro juicio, el testimonio guadalupano que más complejidades encierra, las cuales plantearé ahora en términos generales, ya que en el cuerpo de la tesis trataremos los dos estudios más meticulosos que existen en relación con este documento y su historia, a saber, el de Richard Nebel y el de Miguel León-Portilla.

Tenemos ante todo la cuestión de la autoría y del fechado. Es altamente probable que el *Nican mopohua* se deba a una pluma indígena y que fuera redactado hacia mediados del siglo XVI. La tradición aparicionista y algunos autores pertenecientes a la línea antiaparicionista consideran a Antonio Valeriano como el autor de la obra. Valeriano fue un alumno del Colegio de Santa Cruz Tlatelolco, en el cual también ejerció como profesor y colaborador del padre Sahagún; dominó el latín, el náhuatl y el español, y su formación intelectual lo llevó a ser considerado un hombre de gran sabiduría, lo que le permitió contraer matrimonio con la hija de un principal indígena y ser gobernador de Tenochtitlan.

Finalmente, cabe apuntar que este documento se colocó como central hacia la década de 1960, en una coyuntura derivada de la celebración del Segundo Concilio Vaticano

---

*Dn. Antonio Valeriano*, Imprenta Ideal, México, 1978; Miguel León-Portilla, *Tonantzin Guadalupe, pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el “Nican mopohua”*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000

(1962-1965) y el surgimiento de la Teología de la Liberación; donde primó la “opción por los pobres” y el *Nican mopohua* se empleó como instrumento de catequización.

### *Otros testimonios del siglo XVI*

A lo largo de este estudio se irán revelando las principales fuentes correspondientes al siglo XVI; ahora sólo plantearemos los problemas que presentan y la línea general en que han sido interpretadas, con el fin de facilitar la comprensión de las referencias posteriores.

Aduciremos en principio dos documentos tempranos que son aún polémicos. Ambos hacen mención a la Virgen de Guadalupe, mas por ser los firmantes de origen español y provenientes de ciudades lejanas, más de un historiador los ha considerado como referentes a la homónima extremeña. El primero es el testamento del conquistador Bartolomé López, firmado el 15 de noviembre de 1537, en cuyo cuerpo reza: “Mando a Nuestra Señora de Guadalupe, por mi ánima, con misas e se pague de mis bienes.”<sup>8</sup> El segundo es una carta de pago de María Gómez, fechada en Colima el 18 de enero de 1539, donde se dice: “que pagó a la Casa de Nuestra Señora de Guadalupe é a su procurador en su nombre ciento e un pesos de oro de minas. Dio carta de pago dellos.”<sup>9</sup> Veremos cómo estos documentos han sido considerados testimonios referentes a la Virgen del Tepeyac por el sector aparicionista. Cabe apuntar que, independientemente de la posibilidad de que sean testimonio de culto para fechas tan tempranas, no lo son para el hecho de la aparición ni de la impresión milagrosa de la imagen.

Tenemos asimismo una serie de anales indígenas que iremos descubriendo a lo largo del trabajo; bástenos por ahora decir que, en su mayoría, ellos registran o la construcción de la ermita o la aparición en los años de 1555 y 1556. Fecha que también refieren en sus diarios Juan Bautista, quien fuera alguacil de San Juan Tenochtitlan, y San Antón Chimalpahin, el celebrado historiador indígena. La mayor parte de los historiadores del siglo XX pertenecientes a la tradición antiaparicionista/prescindente han considerado ese momento –1555/1556– como fecha de origen del culto; en tanto el sector aparicionista ha visto errores de fechado en la relación entre el calendario indígena y el cristiano, haciendo coincidir la fecha referida con 1531.

---

<sup>8</sup> Extraído del libro de Xavier Noguez, *Documentos guadalupanos. Un estudio sobre las fuentes de información tempranas en torno a las mariofanías del Tepeyac*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p. 87.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

Finalmente tenemos los diversos testimonios de origen europeo: historiadores y cronistas como Bernal Díaz del Castillo, el padre Motolinía, Miles Philips (un inglés que llegó a México tras haber sido rescatado de los piratas), Suárez de Peralta y otros, hicieron mención tanto de la advocación mexicana como del templo en que se le adoraba, mas ninguno de ellos habló de la aparición ni del origen divino de la imagen.

### III.

El texto está dividido en tres capítulos y un breve apéndice. El primer capítulo corresponde al surgimiento del antiaparicionismo como postura historiográfica, centrándonos en las intervenciones de Juan Bautista Muñoz, Servando Teresa de Mier y Joaquín García Icazbalceta. Es fundamental comprender los momentos intelectuales que permitieron el surgimiento de la historiografía del siglo XX, tanto antiaparicionista como prescindente. Este capítulo es el heraldo del segundo, auténtico protagonista de nuestra investigación.

En efecto, en el segundo capítulo tratamos las obras de los principales autores de la historiografía antiaparicionista/prescindente. El orden que seguimos es cronológico, ya que cada uno de ellos es una pieza sostenida en sus predecesores; sólo así, siguiendo tal orden, es posible e instructivo seguir los hilos del proceso. Hemos establecido una división en secciones y subsecciones teniendo en cuenta los principales ejes temáticos del debate:

1. El *origen de la devoción*, sección a su vez subdividida en:
  - Aparición
  - Balance cultural e intervención oficial
  - Imagen
2. La *tradición narrativa*, sección a su vez subdividida en:
  - El *Nican mopohua* –primera narración de las apariciones;
  - Los cuatro evangelistas guadalupanos –epítomes del guadalupanismo en el siglo XVII;
  - El desarrollo posterior del culto y la significación del símbolo.

Como se verá, cada historiador consagró sus esfuerzos a distintos aspectos del proceso, de modo que el esquema planteado se “llena” de contenido de modos diversos; la consideración de dicha diversidad le permitirá al lector percatarse de la línea interpretativa que prima en cada obra. Asimismo, hay autores que han tratado un único y exclusivo aspecto de los mencionados; particularmente, tenemos el caso de Miguel

León-Portilla, quien trabajó sobre el *Nican mopohua*; en virtud de ello, el apartado dedicado a su obra presenta una subdivisión específica.

Habiendo establecido los trazos principales del panorama de la historiografía antiaparicionista/prescendente, llegamos al tercer capítulo, dedicado a la tradición aparicionista. En este caso hemos centrado la atención sobre los tres álbumes que se imprimieron con motivo del IV centenario de las apariciones y de los 450 años de las mismas. Ello nos ha permitido abordar los principales aspectos que delinear la interpretación histórica característica de esta tradición intelectual. Asimismo incluimos un breve apartado correspondiente al aparicionismo prescendente.

Finalmente hemos incluido un breve apéndice dedicado a comentar el estudio de Xavier Noguez, *Documentos guadalupanos. Un estudio sobre las fuentes de información tempranas en torno a las mariofanías del Tepeyac*.<sup>10</sup> Se trata en principio de un libro difícil de clasificar en las categorías manejadas aquí. El autor se mantiene al margen de las dos posturas antagónicas, mostrándose respetuoso de y dándoles un amplio espacio a ambas. En esta medida podría ser incluido en el segundo capítulo, al ser de algún modo el epítome de la prescendencia. Pero entonces se planteó una dificultad derivada de su contenido. La obra de Noguez es una revisión exhaustiva de los documentos correspondientes a los siglos XVI y XVII que han participado de la historia guadalupana, tanto de los que siguen vigentes en el debate como de los que han sido descartados; esos documentos antiguos son analizados en lo que respecta a lo que dicen, a cuál fue su historia, a qué se ha dicho de ellos, a sus paraderos actuales: es un trabajo historiográfico finalmente. Consideramos que su presencia en el segundo capítulo hubiera roto de algún modo la organicidad de esa sección, su unidad analítica, sostenidas en el intento de seguir el hilo de los libros analizados. Por su naturaleza, hemos empleado al libro de Noguez en todo momento de la elaboración de este trabajo: ha cumplido una función como libro de consulta, de referencia, tiene de algún modo una especie de omnipresencia en esta tesis. Es así que, como libro básico para el estudio del guadalupanismo, le hemos dado ese espacio singular, de acuerdo a sus propias exigencias.

---

<sup>10</sup> Xavier Noguez, *Documentos guadalupanos. Un estudio sobre las fuentes de información tempranas en torno a las mariofanías del Tepeyac*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

## CAPÍTULO I

### *LA TRADICIÓN CUESTIONADA: EL NACIMIENTO DEL ANTIAPARICIONISMO*

#### Preámbulo

Viva en el siglo XVI, en auge en el XVII, la devoción guadalupana tembló por primera vez en el XVIII. Tras siglo y medio de una producción literaria y artística cuya musa y modelo fue la Virgen de Guadalupe, empezó a molestar a ciertos devotos la ausencia de documentos contemporáneos al portento del Tepeyac, motor de la espiritualidad novohispana; ello se reflejó en la elaboración de una nueva literatura que ya no era apologética, sino que, con un afán que podríamos tildar de “cientificista”, se abocó a dotar de legitimidad histórica las apariciones de la Guadalupana.

Haremos dos consideraciones antes de dar voz a estos autores. En primer lugar apuntamos que el surgimiento del aparicionismo, como corriente historiográfica, implicó justamente una apertura que se tradujo en la posibilidad histórica para el nacimiento del antiaparicionismo. Ello se debe a que la búsqueda de aquellos testimonios contemporáneos a las apariciones no fue, como lo sabemos, fructífera, de modo que primero un pequeño sector de aquella primera generación aparicionista cambió su posición para dar paso, más tarde, al surgimiento de una literatura propiamente antiaparicionista.

Como ejemplo citaremos el *Manifiesto satisfactorio* de José Ignacio Bartolache, publicado en 1790, y que representa el primer momento en que la tradición guadalupana fue cuestionada y discutida “en público”. Bartolache (1739-1790) fue un intelectual devoto de la Virgen de Guadalupe que, en el último cuarto del siglo XVIII, vio amenazada la devoción; convencido de poder probar el origen sobrenatural de la imagen, se dio a la tarea de hacer las investigaciones correspondientes. En el marco de sus labores, mandó hacer varias telas de diversos materiales, para imitar la milagrosa tilma, y las sometió a las condiciones en que se encontraba la original, buscando concluir que la larga vida de la imagen era prueba inconcusa de su factura divina. Amén de las pruebas “científicas”, Bartolache realizó una exhaustiva lectura documental. Sus estudios lo llevaron a concluir que la imagen impresa en la tilma era de factura humana

y el material en que estaba pintada no era de fibras de maguey, como se decía por entonces, sino de *iczotl*, una palma silvestre cuya tela era muy fina, poco probable para las ropas de un macehual. Bartolache se afanó en afirmar su fe, más su *Manifiesto satisfactorio* satisfizo más a los detractores que a la tradición.

Nuestra segunda anotación se refiere a las pautas documentales que siguió el antiaparicionismo. Como veremos los dos momentos clave en el surgimiento de esta corriente historiográfica –el correspondiente a Juan Bautista Muñoz y fray Servando Teresa de Mier de un lado, y el ligado a la intervención de Joaquín García Icazbalceta del otro–, fueron precedidos por el descubrimiento de testimonios reveladores que cambiarían el rumbo de las interpretaciones históricas.

### 1. *Juan Bautista Muñoz*

Cosmógrafo de las Indias e historiador de origen español, Juan Bautista Muñoz fue encomendado por Carlos III para la tarea de escribir la Historia del Nuevo Mundo. Sin ser el objeto de su obra la Virgen de Guadalupe, Muñoz incluyó en el quinto volumen de las *Memorias de la Real Academia de la Historia* [1817, Madrid] la llamada “Memoria sobre las apariciones y el culto de nuestra Señora de Guadalupe de México”, presentada ante tal Academia en 1794. El aporte fundamental de Muñoz es la presentación de dos documentos que hasta entonces no habían sido considerados en el debate. El primero es una carta dirigida a Felipe II por el virrey Martín Enríquez de Almanza con motivo de la ermita de Guadalupe, carta fechada el 25 de septiembre de 1575:

El principio que tuvo la fundación de la iglesia que ahora está hecha, lo que comúnmente se entiende es que el año de 1555 o 1556 estaba allí una ermitilla, en la cual estaba la imagen que ahora está en la iglesia, y que un ganadero que por allí andaba, publicó haber cobrado salud yendo a aquella ermita y empezó a crecer la devoción de la gente, y pusieron nombre a la imagen Nuestra Señora de Guadalupe, por decir que se parecía a la de Guadalupe de España; y de allí se fundó una cofradía en la cual dicen habrá cuatrocientos cofrades, y se ha comprado alguna renta, y lo que parece que ahora tienen y se saca de limosnas envió ahí, sacado del libro de los mayordomos<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Virrey Enríquez de Almanza en David Brading, *La Virgen de Guadalupe*, Taurus, México, 2000, p. 334.

Como puede verse la importancia de este testimonio es doble: en primer lugar, para 1575, es decir, cuarenta y cuatro años después del portento, no se tenía noticia de las apariciones; en segundo, la explicación que se da con respecto al nombre de Guadalupe es singular. El segundo fragmento corresponde ni más ni menos que a la pluma de fray Bernardino de Sahagún, proveniente de su enorme obra *Historia de las cosas de la Nueva España*, que había permanecido desconocida desde su redacción (1576-1577) hasta 1783, año en que Muñoz tuvo oportunidad de estudiarla. Había escrito Sahagún:

Cerca de los montes hay tres o cuatro lugares donde solían hacer muy solemnes sacrificios, y que venían a ellos de muy lejas tierras. El uno de estos es aquí en México, donde está un montecillo que se llama *Tepeacac*, y los españoles llaman *Tepeaquilla*, y ahora se llama Ntra. Señora de Guadalupe; en este lugar tenían un templo dedicado a la madre de los dioses que llamaban *Tonantzin*, que quiere decir *Nuestra Madre*; allí hacían muchos sacrificios a honra de esta diosa, y venían a ellos de muy lejas tierras, de más de veinte leguas, de todas estas comarcas de México, y traían muchas ofrendas; venían hombres y mujeres, mozos y mozas a estas fiestas; era grande el concurso de gente en estos días, y todos decían vamos a la fiesta de *Tonantzin*; y ahora que está allí edificada la iglesia de Ntra. Señora la Madre de Dios también la llaman *Tonantzin*, tomada ocasión de los Predicadores que a Nuestra Señora la madre de Dios la llaman *Tonantzin*. De donde haya nacido esta fundación de esta *Tonantzin* no se sabe de cierto, pero esto sabemos de cierto que el vocablo significa de su primera imposición a aquella *Tonantzin* antigua, y es cosa que se debía remediar porque el propio nombre de la Madre de Dios Señora Nuestra no es *Tonantzin* sino *Diosinantzin*; parece esta invención satánica, para paliar la idolatría debajo la equivocación de ste nombre *Tonantzin*, y vienen ahora a visitar a esta *Tonantzin* de muy lejos, tan lejos como de antes, la cual devoción también es sospechosa, porque de todas partes hay muchas iglesias de Nuestra Señora, y no van a ellas, y vieneN de lejas tierras a esta *Tonantzin*, como antiguamente.<sup>12</sup>

Escandaloso y frustrante debió ser para quienes esperaron durante siglos las referencias que el padre Sahagún pudo haber hecho de la Virgen de Guadalupe, al tildarla de “invención satánica”, fruto de idolatría y, para rematar, de origen desconocido. De modo que, en función de estos y otros documentos Muñoz concluyó que la devoción carecía de fundamento histórico, y que el acaecimiento del “suceso guadalupano” era insustentable.

---

<sup>12</sup> *Ibid*, pp. 335-336.



## 2. *Servando Teresa de Mier*

El padre Mier se inició por accidente, en la nueva vertiente guadalupana que negaría las apariciones. En un sermón ofrecido en la Colegiata de Guadalupe el 12 de diciembre de 1794 presentó una inusitada hipótesis, que fue recibida por los altos mandos eclesiales como afrenta a la fe y la historia sacra. Aunque entonces no negó el portento, sino que discutió su significación, el resultado de los ánimos que movió fue su reclusión y envío a España, donde iniciaron sus conocidas aventuras. A lo largo de estos años y al margen de su formación política, fray Servando no dejó de darle vueltas al argumento que lo llevara al destierro.

El momento propiamente antiguadalupano del padre Mier tuvo lugar hacia finales de la década de 1810, ocasión en que su guadalupanismo dio un giro de 180 grados. Mier llegó entonces a tachar la tradición de fábula y a denunciar la factura humana e imperfecta de la sacra imagen.<sup>13</sup>

Debemos apuntar que si el balance nos obliga a considerar todo el espectro del pensamiento guadalupano de fray Servando, en el aspecto de los hechos fue el sermón de 1794 el que tuvo más importancia en su momento, una importancia sólo comparable a la carta que un siglo más tarde elaboraría Joaquín García Icazbalceta. Esto se debe a que, por distintas razones, las conclusiones a que llegaría fray Servando a fines de la década de 1810 no verían la luz sino hasta mediados del siglo XIX, cuando el liberalismo se posicionaba políticamente y las tensiones propias de un país en construcción alejaron las miradas de la pugna erudita-religiosa.

### 2.1. El sermón de 1794

El mismo año en que Muñoz presentó ante la Academia de la Historia sus conclusiones sobre la Virgen de Guadalupe, es decir, en 1794, fray Servando Teresa de Mier pronunciaba, de este lado del Atlántico, en la Colegiata de Guadalupe, el sermón que cambiaría al guadalupanismo.

Debemos señalar un evento decisivo en la elaboración la tesis de fray Servando, a saber, la reunión que mantuvo con el abogado de la Real Audiencia de México, don José

---

<sup>13</sup> Nos hemos apoyado en los “Estudios preliminares” de Edmundo O’Gorman. Véase, en particular, Servando Teresa de Mier, *Obras completas, El heterodoxo guadalupano*, tomo I, estudio preliminar y selección de textos de Edmundo O’Gorman, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1981.

Ignacio Borunda. Éste pensador fue un eslabón cumbre en una tradición historiográfica que O’Gorman califica de “cristianismo mitológico del antiguo mundo americano”, cuyo origen se remonta a los primeros contactos entre ambos mundos. Dadas las coincidencias entre prácticas religiosas y espirituales indígenas y europeas, así como la antigua creencia en un remoto regente, blanco y barbado, que había prometido regresar, es decir, Quetzalcóatl, los españoles pronto se plantearon la posibilidad de un cristianismo primitivo que había sido presa de la apostasía indígena.<sup>14</sup> Eruditos como Carlos de Sigüenza y Góngora y Lorenzo Boturini habían abogado a favor de esta tesis y enriquecido su planteamiento original. El eje fundamental de este punto de vista recaía en la convicción de la evangelización de América por Santo Tomás, de lo cual creían ver pruebas que iban desde el mito de Quetzalcóatl hasta huellas de sus plantas en rocas brasileñas y peruanas. En 1790 fueron encontradas en el Zócalo la Coatlicue y la Piedra del Sol o Calendario Azteca, a raíz de lo cual Borunda elaboró una enredada hipótesis que lo llevó a afirmar el vínculo entre la prédica de Santo Tomás y las apariciones de la Virgen de Guadalupe. El abogado se reunió con fray Servando, al que no le costó demasiado abrazar los descubrimientos de Borunda y emplearlos en la redacción de su sermón. Fray Servando no dejaría nunca la tesis de la evangelización primitiva, más la cuestión del predicador sufriría continuas crisis hasta llegar a planteamientos plagados de dudas, asimismo, en su autodefensa renegaría de su credulidad ante el entusiasmo de quien le había dado la clave su tesis.

Ante un público que pasó del pasmo al oprobio, fray Servando ofreció el sermón que le granjearía el título de antiguadalupano. Básicamente, su tesis se sostenía en la convicción de la preevangelización de los indios, es decir, de una cristianización anterior a la de la llegada de los conquistadores, siendo Santo Tomás el apóstol de las tierras americanas, en cuya túnica, y ya no en la tilma de Juan Diego, había sido impresa la divina imagen. A continuación haremos un breve recuento de las proposiciones servandinas, no sin antes insistir sobre el hecho de que la reinterpretación servandina en ningún momento negó la milagrosidad de la imagen ni las apariciones de la Virgen. Las proposiciones de fray Servando fueron cuatro; en su voz:

*La imagen de nuestra Señora de Guadalupe no está pintada en la tilma de Juan Diego, sino en la de Santo Tomás, apóstol de este reino.* Primera proposición.

---

<sup>14</sup> Con respecto al vínculo entre el mito de Santo Tomás-Quetzalcóatl y el de la Virgen de Guadalupe tenemos el estudio de Jaques Lafaye que trataremos en el siguiente capítulo: Jaques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional*, Fondo de Cultura Económica, México, 4ª ed., 2002 [1977]

*Mil setecientos cincuenta años antes del presente la imagen de nuestra Señora de Guadalupe ya era muy célebre, y adorada por los indios ya cristianos en la cima plana de esta sierra de Tenenyuca donde la erigió templo y colocó Santo Tomás. Segunda proposición.*

*Apóstatas los indios muy en breve de nuestra religión, maltrataron la imagen, que seguramente no pudieron borrar, y Santo Tomás la escondió; hasta que diez años después de la conquista apareció la reina de los cielos a Juan Diego pidiendo templo, y le entregó la última vez su antigua imagen para que la llevara a presencia del señor Zumárraga. Tercera proposición.*

*La imagen de nuestra Señora es pintura de los principios del siglo primero de la Iglesia; pero, así como su conservación, su pincel es superior a toda humana industria, como que la misma Virgen María se estampó naturalmente en el lienzo viviendo en carne mortal. Cuarta proposición...*<sup>15</sup>

Según Servando, el hecho de que la imagen hubiese estado impresa, milagrosamente, en la capa de Santo Tomás, explica que no se abriese en 1531 un proceso judicial, el cual habría correspondido a las leyes del derecho canónico en caso de haberse realizado la impresión ante los ojos del obispo Zumárraga; ello explica también la ausencia de menciones a las apariciones por parte de historiadores contemporáneos como Torquemada o Bernal Díaz del Castillo; así como el desatendimiento en que se vio la ermita.

Para apoyar la idea de un cristianismo antiguo en el que la Guadalupana era ya objeto de culto, Servando encuentra vestigios del mismo en prácticas indígenas sobrevivientes, como son la comunión, la confesión auricular, el ayuno o el instituto monástico. Reforzando el argumento, propone una serie de deducciones lingüísticas que, si bien suenan disparatadas, gozan de la belleza malabarística típica de la argumentación servandino-borundiana: Coatepec, donde dice haber huellas del apóstol, significaría “cerro del mellizo” y Guadalupe sería en realidad Tecuatlanupen, “la que comenzó o tuvo origen bajo la cumbre de la sierra”, considerando que en náhuatl no existen los sonidos correspondientes a la G y la D.<sup>16</sup> La apostasía indígena, manifiesta en los sacrificios humanos podemos verla –afirma– en el mito de Quetzalcóatl, en una extravagante interpretación del relato. Los indios trataron de destruir la imagen guadalupana, a causa de lo cual Santo Tomás acabó por esconderla junto con otras imágenes sacras como el Cristo de Chalma.

Finalmente, la imagen de María nos revela ella misma su origen. Sobre su pie derecho se percibe un “8” con uno de los círculos incompleto, a modo de cuerno, que, según el erudito, corresponde a un signo sirio-caldeo, lengua de los apóstoles, que era idéntico al

---

<sup>15</sup> Servando Teresa de Mier, *Obras...*, *op. cit.*, tomo I, pp. 238-239.

<sup>16</sup> Tomás es Jesús, el hermano de Jesús, de su suerte su mellizo espiritual.

hallado en una cruz cerca de Malipor donde Santo Tomás acostumbraba orar. Igualmente la fimbria es un símbolo de las Escrituras. La factura divina de la imagen se nos da naturalmente: su postura, ademán y adorno del cuello remiten a la eterna virginidad de María; la ausencia del Niño se debe a que simboliza la Encarnación, es decir, la imagen es de María a los 14 o 15 años, embarazada.

Es altamente probable que el móvil interno de fray Servando al fundamentar su sermón en tales proposiciones fuera responder a su medular criollismo, desde el cual pretendió, a través de la tesis de la preevangelización indígena, separar a la monarquía española de toda liga con la labor evangelizadora, despojándola así de sus derechos —de posesión y morales— sobre el Nuevo Mundo. Como ha quedado consagrado, la recepción que tuvo el sermón servandino fue contrario a sus expectativas, personalizándose la parte opositora en el entonces arzobispo don Alonso Núñez de Haro y Peralta, quien inmediatamente inició un proceso judicial, cuyo resultado fue el encarcelamiento y más tarde la expulsión de fray Servando de su natal América. Asimismo podemos poner sobre la mesa el apunte que a este respecto hace Edmundo O’Gorman, viendo la designación de aquél sermón en manos del “heterodoxo guadalupano”, como parte de una suerte de inquietud criolla, que respondía a la necesidad de salvar la tradición de Guadalupe.

Como quiera que fuera, ella ofrecía [la tesis servandina] una respuesta a las dos objeciones fundamentales que habían aflorado a finales del siglo XVIII: la que se fundaba en la duda respecto a la materia del lienzo de la imagen, y la implícita en el innegable vínculo entre el antiguo culto a Tonantzin y el guadalupano.<sup>17</sup>

El curso de la vida del padre Mier cambiaría con esta especie de destierro, del cual a nuestro interés responde únicamente el proceso de su pensamiento guadalupano. Mencionaremos solamente, antes de continuar con la narración, las respuestas que se dieron ante el proceso judicial que el arzobispo Núñez de Haro inició, particularmente en la Academia de la Historia de España. Ésta encomendó a Vicente González de Arnao la elaboración de un informe, el cual fue veredicto de la Academia: según el informe, la tradición guadalupana está fundada en fábulas “que no pueden defenderse por nadie razonable y amante de la verdadera piedad”. Y con respecto a fray Servando, la Academia “halla poco ilustrado y nada conforme con las leyes canónicas el dictamen de

---

<sup>17</sup> Edmundo O’Gorman, “Estudio preliminar” a Servando Teresa de Mier, *Obras...*, *op. cit.*, tomo I, p. 34.

los censores del sermón del padre Mier; sin apoyo legal el juicio del promotor; arrebatada e injusta la sentencia.”<sup>18</sup>

## 2.2. La apostasía guadalupana

Probablemente las preocupaciones de Mier en torno a la aparición guadalupana se hubiesen quedado ahí, de no ser por la respuesta episcopal, que irónicamente, al condenarlo, incentivó la fijación del dominico por el tema, cuyo resultado final fue, ya no la heterodoxia, sino una especie de secreta apostasía. En efecto, dos décadas después, Mier dejó de creer y acusó a la tradición de ser una fábula sin fundamento, una “comedia”. Tal toma de postura se dio entre 1817 y 1820. Encarcelado en las celdas de la Inquisición por tercera vez, donde fue remitido tras su captura en Soto la Marina, fray Servando escribió una serie de cartas dirigidas a Juan Bautista Muñoz, producto de un pretendido malabar nemotécnico, ya que dijo haberlas reproducido “de memoria” con base en unos originales supuestamente elaborados veinte años atrás. Es justo en este documento, constituido por seis epístolas, donde expuso sus conclusiones con respecto al culto guadalupano, en una fina argumentación que se desenvuelve a partir de la asunción a priori del clásico tema de la evangelización primitiva por Santo Tomás-Quetzalcóatl.

Debemos decir, llegados a este punto, que si bien Mier y Muñoz se conocieron en España hacia finales de aquella centuria, la correspondencia de que hablamos es –como lo ha demostrado O’Gorman– apócrifa. La serie epistolar fue redactada durante el encarcelamiento de Mier en la Inquisición entre 1817 y 1820, donde tuvo el privilegio del uso libre de la biblioteca, así como acceso a papel y tinta. Las cartas, por demás eruditas, poseen un aparato crítico que, de ser cierto lo que dice Mier, debió permanecer intacto en su memoria durante más de veinte años. Sin embargo, lo más significativo recae en la evolución de las reflexiones servandinas sobre la Virgen de Guadalupe: de su restante producción intelectual se deduce la imposibilidad de que hubiese llegado a tales conclusiones antes de la fecha consignada. Según O’Gorman,

...las tesis expuestas en las *Cartas* revelan una madurez crítica y contienen toda una idea nueva acerca de la tradición guadalupana y del origen de la imagen, que

---

<sup>18</sup> Citado por Edmundo O’Gorman, “Estudio preliminar”, *op. cit.*, tomo I, pp. 58-59.

de ninguna manera podrían aparecer en un texto que se supone ser de una fecha a sólo tres años de distancia de la del sermón.<sup>19</sup>

El hilo argumentativo sobre el que Mier teje su flamante tesis antiguadalupana es justamente la de la preevangelización de los indios, en el siglo I d.C. Sobre la tesis de aquel antiguo cristianismo es que se construye el entramado servandino, del que presentamos a continuación las conclusiones.

En principio tenemos la prédica de Santo Tomás, a quien en el antiguo sermón había colocado como innegable evangelizador americano. En un momento intermedio se planteó una hipótesis que no vio continuidad en las cartas, cuya matriz fue la prédica de un supuesto Santo Tomás de Malipor, continuador de la labor del primer apóstol, figura ésa que encontró azarosamente en documentos de origen portugués.<sup>20</sup> Sin embargo este segundo Tomás había vivido en el siglo IV d.C, lo que ponía en franca duda la hipótesis de la capa de Santo Tomás, en la que decía, todavía entonces, estaba impresa la imagen de María en cuerpo vivo. Es justamente este punto, el del predicador originario, el que más conflictos atravesó en la argumentación de fray Servando. En sus pretendidas cartas a Muñoz, Servando planteó que debió haber habido dos predicadores; el primero, si no fue Santo Tomás, sin duda llevaba el mismo nombre, y había llegado a América doce años después de un eclipse que, como podía pensarse con base en Veytia y Boturini, fue el que siguió a la muerte del Salvador. Para el segundo tenía dos candidatos, San Bartolomé, que había predicado en China en el siglo VII; y San Brendano, un padre irlandés del siglo VI. El gusto de Mier se inclinaba por el segundo, cuya historia era más semejante a la de Quetzalcóatl, con quien, no debemos olvidarlo, pretendía identificar al predicador. El problema que ello planteaba era la condición de su tesis, que suponía el origen o, de menos, la llegada oriental del evangelizador. Faltan ahora las afirmaciones vehementes que habíamos encontrado poco más de una década antes, reconociendo el propio Mier las dificultades ligadas a la identificación de Quetzalcóatl con algún obispo o predicador oriental.

En cuanto a la tradición de la Virgen de Guadalupe, le resulta ahora insostenible. Servando blande aquí el argumento “del silencio”, que sería rescatado por sus predecesores, al subrayar la ausencia de comentarios por parte de actores como Garcés, Las Casas y el propio Zumárraga. Este silencio es ya negativo, y por lo mismo más

---

<sup>19</sup> “Estudio preliminar” de Edmundo O’Gorman a las *Cartas* en Servando Teresa de Mier, *Obras...*, op. cit., tomo III, p. 68.

<sup>20</sup> Esta hipótesis fue planteada en el capítulo XIV de su *Historia de la revolución de Nueva España*, escrita en Londres en 1813.

significativo, en el caso del padre Sahagún. Como hemos dicho, uno de los documentos expuestos por Juan Bautista Muñoz en su *Memoria* es el informe del virrey Enríquez; en él se atribuye el inicio del culto al milagro de sanación obrado por la Virgen a un ganadero; pues bien, Teresa de Mier identifica al sanado con el indio Juan Diego, quien por lo demás era un indio entre indios, acostumbrados a hablar de apariciones. Aquí entonces aparece una aportación cuya resonancia se prolonga hasta la polémica guadalupana actual, en que se refiere al culto del Tepeyac como uno idéntico al resto de los profesados en la colonia, debido a la *sustitución de imágenes* que emplearon los primeros misioneros.

En cuanto a la factura de la tradición es, según Servando, fruto de la pluma de Valeriano, quien debió redactar su narración entre 1610 y 1612. En realidad, nos dice, se trata de un auto sacramental, cuyo objetivo fue identificar a la Virgen de Guadalupe con la diosa indígena Tonantzin. Por ello, concluye, Valeriano debe ser considerado el padre del guadalupanismo novohispano. De ahí, Miguel Sánchez y Luis Lasso de la Vega plasmaron la misma leyenda, siendo entonces el público receptor, en su ceguera criolla, incapaz de distinguir entre una narración ficticia y una narración histórica. Veamos pues lo que dice Mier, aprovechando la ocasión para disfrutar de su arte retórico tan particular.

Todo cuanto he dicho concurre contra la tradición de Guadalupe, y yo haré ver que efectivamente no existió en 117 años, hasta que en 1648 comenzó a nacer de los autores impresos; que éstos no tuvieron otro fundamento que un manuscrito mexicano del indio don Antonio Valeriano, natural de Azcapotzalco, escrito unos 80 años después de la época asignada a la aparición, y lleno de anacronismos, falsedades, contradicciones, errores mitológicos e idolátricos. En una palabra, que es una comedia, novela o auto sacramental a estilo de aquél tiempo, cuyo objeto fue persuadir, lo mismo que yo he predicado, y en la cual comedia es fácil señalar de dónde fue tomando el indio los argumentos para cada parte del drama, que ha venido a parar en un oficio de la iglesia y causado la ruina de un hombre de bien: ¡cuánto puede una comedia!<sup>21</sup>

En cuanto a la imagen, que ya no sólo no es de origen divino, sino que además guarda grandes imperfecciones, fue realizada en el taller de fray Pedro de Gante, siendo copia de una Guadalupe extremeña que se guardaba en el coro del templo en la provincia española. La identificación con Tonantzin, aquella que fue sustituida por la advocación cristiana, se refuerza con que en el año de 1531 se corrió la voz entre los indios de que se aparecía a individuos solos para pedir la reconstrucción de su templo. Baraja

---

<sup>21</sup> Servando Teresa de Mier, *Obras...*, *op. cit.*, pp. 105-106.

asimismo la posibilidad de que hubiese dos imágenes, la primera objeto de antigua adoración y la que conocemos hoy; la aceptación de los indios de aquella segunda imagen se explica por ser la Madre de Dios, con quien estaban familiarizados desde endenantes.

Es así que en la primera carta nos dice Servando:

[...] la tradición guadalupana es evidentemente una fábula mitológica, porque es la misma historia de la antigua Tonantzin que los indios veneraban en Tepeyac desde los tiempos de Quetzalcóhuatl, como es fácil colegirlo reuniendo lo que cuentan de ella Torquemada y B Herrera. Ni dudo que el indio don Antonio Valeriano, inventor de la historia de Guadalupe, se propuso por objeto persuadir que la imagen era la misma, como lo probaré adelante. Y prescindiendo hoy de la verdad de la tradición de Guadalupe y de lo que prediqué, creo todavía que la madre del verdadero Dios, en mexicano *Tzenteotenantzin*, tuvo antiguamente culto en Tepeyácac en una imagen muy semejante a lo menos.<sup>22</sup>

Citaremos a O'Gorman, para redondear el balance del sitio que corresponde a Servando Teresa de Mier en esta historia.

A partir de los mal aconsejados y bien intencionados experimentos de Bartolache, la intervención de Mier era el paso dialéctico obligado que cerraría y, al hacerlo, destruiría el mágico círculo barroco de aquella osada aventura del alma criolla. Con Mier no concluye, ciertamente, la historia guadalupana y mucho menos la devoción a la imagen, pero sí su capítulo novohispano. La tesis de Mier es un ente mitológico: mitad polémica colonial, mitad criticismo histórico moderno, y como su autor, está en el centro de esa temerosa encrucijada en que quedaron los hijos de la Nueva España al sonarle la hora de su tránsito inevitable.<sup>23</sup>

Para finalizar este apartado referiremos el desenlace que vieron sus conclusiones guadalupanas. Una vez que Iturbide hubo triunfado e instituido su Imperio, fray Servando fue liberado de prisión y convocado como diputado, por parte de Monterrey, en el Congreso Constituyente Mexicano. Unos días antes de la llegada de Mier a la Ciudad de México, el 11 de julio de 1822 la Colegiata de Guadalupe obsequió al Congreso una imagen guadalupana, que fue celebrada con las ceremonias correspondientes a un “capitán general” y colocada tras el estrado en la sala general. Cuatro días después fray Servando entraba dispuesto a pronunciar un discurso en que se concretarían todas las ideas y argumentaciones de su pretendida correspondencia con Muñoz, en un corpus sólido. Sin embargo, el encuentro con la imagen guadalupana presidiendo sus palabras lo situó ante una tremenda disyuntiva: Mier decidió dejar pasar

---

<sup>22</sup> Servando Teresa de Mier, *Obras...*, *op.cit.*, tomo III, p. 94.

<sup>23</sup> “Estudio preliminar” de Edmundo O'Gorman a las *Cartas* en Servando Teresa de Mier, *Obras...*, *op.cit.*, tomo III, p.120.



la oportunidad de reivindicación que se le presentaba y enfocó sus palabras en la evangelización primitiva y en el reclamo por las injusticias de que había sido objeto. No hizo pública su apostasía. Es así que, pasando de largo, se cerró el capítulo servandino de la historia guadalupana.

### 3. Joaquín García Icazbalceta

#### 3.1. El personaje

Joaquín García Icazbalceta (1825-1894) realizó una labor histórica derivada de dos intereses complementarios: la recolección documental y la valoración bibliográfica, la compilación de documentos originales y la preparación de bibliografías comentadas. Con una perspectiva de la historia que perseguía la recuperación de los testimonios como base para una historia integral, elaboró un método de investigación histórico-crítico. Como resultado de ello se dieron publicaciones como *Colección de Documentos para la Historia de México* (1881), que si bien no son reinterpretaciones históricas, constituyen un aporte bibliográfico-documental de enorme significación. La naturaleza de su búsqueda y de sus publicaciones nos llevan a situar a Icazbalceta como uno de los mayores especialistas en historia eclesial mexicana y del siglo XVI. La obra del historiador ha sido clasificada por Patricia Montoya Rivero en tres áreas por su labor: filólogo-bibliógrafo, editor-compiler y articulista-historiador.<sup>24</sup> Siempre con la idea de rehacer toda nuestra historia volviendo a los documentos originales, de desentrañar la verdad de los hechos tal y como fueron, por supuesto desde una óptica científica.

#### 3.2. Razón de ser la *Carta*

En 1883 le fue solicitada a Icazbalceta, especialista en historia eclesiástica, una investigación acerca de las apariciones de la Virgen de Guadalupe, a razón de una apología en espera de aprobación para su publicación. García Icazbalceta, riguroso historiador, dejó a un lado la crítica del nuevo texto y se dio a la tarea de hacer un estudio directo sobre los documentos antiguos, aspirando a realizar un análisis

---

<sup>24</sup> Patricia Montoya Rivero, "Joaquín García Icazbalceta", en Juan A. Ortega y Medina y Rosa Carmelo (comp.), *Historiografía Mexicana*, vol. IV, UNAM, México, 2001.

científico, fundamentado en lo que la historia dice a través de los testimonios escritos que han perdurado. En el tercer punto del texto arguye: “No juzgo necesario hacer un análisis de él por cuanto no me propongo impugnarle: prefiero poner sencillamente a la vista de V.S.I. lo que dice la historia acerca de la Aparición de Nuestra Señora de Guadalupe.”<sup>25</sup> La petición había sido hecha por el arzobispo don Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, y el texto en cuestión era “Santa María de Guadalupe de México, Patrona de los Mexicanos: La verdad sobre la Aparición de la Virgen del Tepeyac y sobre su pintura en la capa de Juan Diego; para extender, si posible fuera, por el mundo entero el amor y el culto a Nuestra Señora”, de José Antonio González. Al arzobispo le preocupaba la proliferación de apologías que a menudo no se encontraban sujetas a una revisión que permitiera la discriminación entre las publicaciones. Ante el texto de González, optó Labastida por sujetarlo al análisis de Icazbalceta, quien a su vez optó por hacer una investigación paralela, directa, sobre el guadalupanismo y de ahí, establecer su balance relativo al texto en espera: “De esta manera, en vez de escribir una antiapología inmiscuyéndose en la controversia entre aparicionistas y antiaparicionistas, emitió un análisis sobre dichos relatos y el uso que se había hecho de ellos.”<sup>26</sup> El trabajo de Icazbalceta corresponde entonces al género epistolar. Quedó dividido en setenta puntos, a lo largo de los cuales se hilvana su reflexión orgánicamente.

Debemos recordar que unos años antes el mismo arzobispo había entregado a Icazbalceta el recién recuperado documento conocido como la *Información de 1556*, primer testimonio guadalupano, en que quedó registrada la polémica entre el arzobispo fray Alonso de Montúfar y fray Francisco de Bustamante, provincial franciscano. Además de ser el primer testimonio del culto, este documento se convirtió, con el paso del tiempo, en la primera arma antiaparicionista, dado que no se mencionan en él las apariciones ni la impresión milagrosa de la imagen.

### 3.3. El estudio de Icazbalceta

Hasta entonces Icazbalceta había evitado el tema del culto guadalupano y redactó este texto únicamente por provenir la petición del arzobispo, “se lo rogaba como amigo y se lo mandaba como prelado”.<sup>27</sup> El estudio que realiza corresponde a un formato epistolar,

---

<sup>25</sup> Joaquín García Icazbalceta, *Juan Diego y las Apariciones del Tepeyac*, Publicaciones para el estudio científico de las religiones, México, 2002 [1896], p. 1.

<sup>26</sup> Prefacio de los editores a Joaquín García Icazbalceta, *Juan Diego...*, *op. cit.*, p. viii.

<sup>27</sup> *Ibid*, p. vi.

no sin la petición de mantenerla en lo subrepticio de la correspondencia privada; es por ello que la *Carta* no fue publicada sino tardíamente, en 1896, con la aprobación de su autor, por José María de Agreda y Sánchez.

La gran cantidad de apologías publicadas hasta entonces es interpretada por el historiador como respuesta a la necesidad de legitimizar una leyenda, leyenda que sería la fuente del culto, el cual sin embargo carecía de pruebas documentales que testificaran el milagro de la aparición. Se aprecia claramente hacia dónde apuntan sus reflexiones. En el octavo punto Icazbalceta discurre alrededor de los documentos descubiertos desde las últimas publicaciones:

Muñoz tampoco los conoció, ni pudo conocerlos; pero todos ellos no han hecho más que confirmar de una manera irrevocable su proposición de que “antes de la publicación del libro del P. Miguel Sánchez, no se encuentra mención alguna de la Aparición de la Virgen de Guadalupe a Juan Diego.”<sup>28</sup>

### 3.3.1. Origen del culto

El texto del padre Miguel Sánchez a que se refiere Icazbalceta es *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe, milagrosamente aparecida en la Ciudad de México*, narración de las apariciones de la Virgen de Guadalupe y relación de los milagros. Este texto fue el primero en hacer mención de la aparición y se imprimió en 1648, es decir más de un siglo después del suceso. Y es este periodo de silencio el que Icazbalceta considera el primer argumento negativo para la historia documental del milagro: no hay noticia de ningún documento contemporáneo al suceso; se tiene registro del culto a partir de mediados del siglo XVI, y sin embargo no se menciona el origen milagroso de la imagen, objeto de culto, hasta cien años después. Recordemos aquí que ésta fue una brecha abierta por fray Servando, auténtico predecesor de Icazbalceta y veterano en el argumento del silencio.

### 3.3.2. Balance documental

El personaje con quien se inicia el silencio contemporáneo al portento es el obispo Fray Juan de Zumárraga. Los papeles que teóricamente incluyen las narraciones de la aparición y los traslados de la imagen no existen; de los originales se dice que fueron

---

<sup>28</sup> Joaquín García Icazbalceta, *Juan Diego...*, *op. cit.*, p. 3.

trasladados al convento de Vitoria, donde se habrían perdido en un incendio. Con respecto a ello, dice Icazbalceta, no hay noticia de la liga entre Zumárraga y dicho convento, así como tampoco existen documentos acerca del siniestro. Cabe mencionar que Icazbalceta, en su labor de biógrafo, había reconstruido la vida de Zumárraga en la más preciada de sus obras biográficas, publicada en 1881.

Los archivos, sin embargo, registran una gran cantidad de textos provenientes de la pluma del obispo, donde puede verse que “en los muchos escritos suyos que conocemos no hay la más ligera alusión al hecho o a las ermitas: ni siquiera se encuentra una sola vez el nombre de Guadalupe.”<sup>29</sup> Icazbalceta resalta lo llamativo que resulta el hecho de que la máxima autoridad eclesial, en principio testigo vivencial del milagro, no sólo no lo hubiese hecho del dominio público, sino que, a lo largo de su labor, no tomase iniciativa alguna para estimular la devoción y fomentar el culto. Y por supuesto no lo hizo, ya que Zumárraga había tomado, al parecer, una posición que no se quedaba en el escepticismo sino que llegaba a la abierta oposición a este tipo de práctica devocional. Icazbalceta nos deja oír la voz del propio Zumárraga: “Ya no quiere el Redentor del mundo que se hagan milagros, porque no son menester, pues está nuestra santa fe tan fundada por tantos millares de milagros como tenemos en el Testamento Viejo y Nuevo.”<sup>30</sup> Por otra parte, Icazbalceta alerta, para evitar malinterpretaciones, que los documentos que se refieren a la construcción de las distintas ermitas, son testimonio del culto, más no de la aparición como tal.

Montúfar, sucesor de Zumárraga y defensor de la advocación guadalupana, es también silencioso con respecto a la impresión milagrosa de la imagen. Icazbalceta destaca, además, que en una descripción detallada del Arzobispado, realizada en el plazo que va de 1569 a 1570, no hay mención alguna de la ermita de Guadalupe. A ello se suma la ausencia de referencias por parte de Motolinía, del padre Las Casas y de Mendieta.<sup>31</sup> La lista continúa con crónicas y biografías que llegan a la tardía fecha de 1649, año de la publicación de la obra de Luis Lasso de la Vega, su horizonte histórico para el origen del culto.<sup>32</sup>

---

<sup>29</sup> *Ibid*, p. 5.

<sup>30</sup> Fray Juan de Zumárraga en Icazbalceta, *Juan Diego...*, *op. cit.*, p. 6.

<sup>31</sup> Fr. Toribio de Motolinía, *Historia de los Indios de la Nueva España* de 1541; Fr. Jerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, 1552.

<sup>32</sup> “En las demás crónicas de aquel tiempo, escritas por españoles o indios, buscaremos también en vano la historia. Muñoz Camargo (1576), el P. Valadés (1579), el P. Durán (1580), el P. Acosta (1590), Dávila Padilla (1596), Tezozómoc (1598), Ixlióchitl (1600), Grijalva (1611)” Igualmente menciona al padre Gabriel de Talavera, el cronista franciscano Daza, Gil González Dávila. Cita en Icazbalceta, *Juan Diego...*, *op. cit.*, p. 9.

Como hemos visto, en su *Historia general* escrita a mediados del siglo XVI, fray Bernardino de Sahagún había manifestado su oposición al culto de Guadalupe (apéndice del libro XI). El texto de Sahagún, que fue copiado y mutilado, anónimamente, en Puebla, versa sobre el culto a la Virgen de Guadalupe. Sahagún se muestra alarmado ante el uso del vocablo *Tonantzin* y lo relaciona con prácticas idolátricas. Icazbalceta pone el acento en el hecho de que Sahagún, contemporáneo a los hechos milagrosos y habitante de la Ciudad de México, no sólo no da noticias del suceso, sino que se refiere al origen incierto de la fundación de la ermita. Un testimonio claramente negativo, en la línea del heterodoxo-apóstata guadalupano.

Los testimonios posteriores dan igualmente noticia de la adoración popular, mas no de la aparición, incluyendo los textos de Torquemada y Bernal Díaz. Este silencio de un siglo lleva a Icazbalceta a formular por primera vez la crítica que luego reitera a lo largo de la epístola, dirigida a los aparicionistas: confundir el hecho de la aparición e impresión milagrosa de la imagen, con la antigüedad devocional:

Todos los apologistas, sin exceptuar uno solo, han caído en una equivocación inexplicable en tantos hombres de talento, y ha sido la de confundir constantemente la antigüedad del culto con la verdad de la Aparición y milagrosa pintura en la capa de Juan Diego.<sup>33</sup>

Y páginas después, al referirse a la interpretación de los documentos, alega:

Cuando vemos la constante e inexplicable terquedad con que los apologistas confunden el culto y la aparición, es muy fundado el temor de que en esos papeles desconocidos no se habla más que de *culto*, de mandas o de limosnas, como sucede en el testamento de Tomelín y muy probablemente en el de Gregoria Morales.<sup>34</sup>

Documentalmente, la segunda llamada de atención recae sobre la mención de textos eclesiales, principalmente de relatos misionales, acerca de la adoración guadalupana, inserta en la crítica a la estimulación idolátrica. Un texto que subraya el historiador data de 1611 y es fruto de la pluma de Fray Martín de León: *Camino del Cielo*. La crítica se centra fundamentalmente en la traspelación de vocablos, en este caso *Tonantzin-Guadalupe*, que se da como ejemplo del equívoco en que caen los misioneros.

La epístola continúa con la revisión de textos en que el milagro brilla por su ausencia. Entre ellos está el libro de fray Luis de Cisneros, de 1621, *De cómo las más imágenes de devoción de Nuestra Señora tiene sus principios ocultos y milagrosos*. Básicamente,

---

<sup>33</sup> *Ibid*, p. 15.

<sup>34</sup> *Ibid*, p. 42.

es un listado de imágenes que, por sus milagros, trascendieron en advocaciones marianas de factura novohispana.

Asimismo tenemos el sermón de la Natividad de 1622, pronunciado por Fray Juan de Zepeda en la ermita de Guadalupe. A la par de la ausencia de referencias milagrosas, se menciona que la Natividad, celebrada el 8 de septiembre, es la vocación de la ermita. Hay que recordar que fue en 1600 que se estableció tal celebración en tal ermita, por ser la Virgen de Guadalupe advocación. Como socarronamente dice Icazbalceta, aún no se había impreso la imagen en la tilma de Juan Diego.

Icazbalceta dedica el punto vigésimo quinto de su disertación al silencio con respecto al milagro en los documentos oficiales de la Iglesia, es decir, en los documentos derivados de los tres Concilios Mexicanos (1555, 1565, 1585) y en las actas de los Cabildos Eclesiástico y Secular, todos anteriores a la publicación del padre Sánchez. Una vez citados tales textos, Icazbalceta se permite dar rienda suelta a la ironía de su pluma:

A juzgar por lo que dicen los apologistas, no parece sino que Dios se propuso destruir las pruebas escritas del prodigio después de haberlo obrado, permitiendo que desapareciesen hasta el último, los documentos en que se refería, y quedasen los otros: o que hubo desde el momento mismo de la Aparición, un acuerdo universal para callarla y borrar su memoria, pues no sólo desaparecieron los documentos originales, sino que todas las mutilaciones hechas a los autores fueron a dar precisamente sobre los pasajes relativos al mismo suceso.<sup>35</sup>

Y es que los aparicionistas alegaban hasta entonces que, si cronistas e historiadores no mencionaban el suceso, no se debía más que a negligencias varias.

### 3.3.3. La Información de 1556

Una vez que ha dejado claro a qué se refiere con el término *silencio universal*, Icazbalceta regresa a la polémica desatada entre Bustamante y Montúfar en 1556. La crítica de Bustamante, provincial de la orden franciscana, se refiere básicamente a la cercanía del culto con las prácticas idolátricas y la ausencia de fundamentos. Esto último se desprende del hecho de que Montúfar, en la fiebre del culto, hizo caso omiso de los trámites establecidos por la institución para oficializar nuevas advocaciones. Es Bustamante quien menciona al indio Marcos como el autor de la obra pictórica; más allá de la veracidad del dato, resalta el que nadie alzara la voz ante tal blasfemia, de lo que

---

<sup>35</sup> *Ibid*, pp. 20-21.

se deduce que, casi treinta años después de la aparición, la pintura aún no nacía de la mano de Dios.

La respuesta de Montúfar, en riña con la orden franciscana, es interpretada por Icazbalceta como una defensa de sí mismo, en tanto relega la del culto a segundo plano. Deja noticia, cuestión subrayable, de la detracción del culto generalizada entre los franciscanos. Como se sabe, en tiempos de legitimación eclesial, las distintas órdenes se dieron a la tarea de dar a luz nuevas advocaciones marianas y santificaciones. Puede verse, nos dice el autor, que la adoración guadalupana, como todas, fue fruto de intereses de orden local y no un culto con apoyo generalizado de las altas jerarquías eclesiales.

Tras el sermón del provincial, Montúfar se dio a la tarea de elaborar un interrogatorio, con nueve testigos, acerca de lo dicho por el franciscano, documento que finalmente quedó inconcluso y que, a ojos de Icazbalceta, peca también de inconsistente. De ello concluye que: “Después de leído el documento, a nadie puede quedar duda de que la Aparición de la Sma. Virgen el año de 1531 y su milagrosa pintura en la tilma de Juan Diego es una invención nacida mucho después.”<sup>36</sup> Cuestión en la que ahonda más tarde con el desmantelamiento del mito, operación que funciona simplemente con base en una adecuada contextualización de los hechos narrados.

Como último detalle se tiene que no únicamente Bustamante habla de una *nueva advocación*, sino que ello es confirmado por el informe del virrey Enríquez de 1556. En ambos casos se refiere el milagro al ganadero, acaecido en las posibles fechas de 1555 y 1556 (y no al portento de 1531), como el punto de partida de la adoración popular.

Debe notarse que, a lo largo de su interpretación, Icazbalceta parece dar por cierto que Marcos de Aquino, el indio Marcos, es el autor de la imagen: “Dijo el padre Bustamante, que la imagen fue pintada por el *indio Marcos*, y con otro testimonio se confirma la existencia y habilidad de ese pintor, pues Bernal Díaz, en el capítulo 91 de su obra, menciona con elogio al artista indio Marcos de Aquino.”<sup>37</sup>

El texto decisivo que refiere Icazbalceta es el “Diario de sucesos notables” de Antonio de Robles, al que el historiador da voto de indudable veracidad. En él, con fecha del 22 de marzo de 1674, día del fallecimiento del padre Sánchez, se lee:

...que de la Aparición compuso un docto libro, que al parecer ha sido medio para que en toda la cristiandad se haya extendido la devoción de esta sacratísima imagen

---

<sup>36</sup> *Ibid*, p. 24.

<sup>37</sup> *Ibid*, p. 25.

de Guadalupe, *estando olvidada aún de los vecinos de México*, hasta que este venerable sacerdote *la dio a conocer...*<sup>38</sup>

Con esto, la primera conclusión de Icazbalceta, según la cual antes de 1648 no se había hablado de la impresión milagrosa de la imagen, se ve notablemente reforzada. Para mediados del siglo XVII el culto estaba extinto; fue el libro de Miguel Sánchez el que reavivó la adoración, dándole además un fundamento mítico: “La devoción de 1556, fervorosa como todas las nuevas, fue cediendo hasta desaparecer [...] De manera que en 1648, nadie sabía de la Aparición, nadie conocía ya la imagen; la devoción había acabado por completo.”<sup>39</sup>

### 3.3.4. La última estocada: el padre Miguel Sánchez y Luis Lasso de la Vega

La debilidad del texto del padre Sánchez, aquella que lo priva de veracidad y que ha sido la base para la crítica por parte de todos los autores antiaparicionistas, es la falta de fundamento documental. Sánchez no sólo calla las pocas fuentes en las que dice basarse, sino que es claro con respecto a la ausencia de documentos; se escuda en lo mismo que Icazbalceta le reprochará: la tradición, dice, es la que lo dota de legitimidad. Como se sabe, la obra de Sánchez tuvo un gran impacto. Al año siguiente se publicó el libro de Luis Lasso de la Vega, vicario de la ermita de Guadalupe, el cual es, básicamente una versión en náhuatl del texto de Sánchez, a manera de “guía guadalupana para los indios”, a quienes la Virgen acoge como sus hijos en la tradición “juandiegua”. La interpretación que a este respecto hace Icazbalceta es que Lasso realizó una traducción al náhuatl del original de Sánchez en español; ahora sabemos que el relato en náhuatl es la versión original de las apariciones, el llamado *Nican mopohua*, sobre el que se basó el propio Sánchez. Es la influencia en el culto de estas obras lo que atrae a Icazbalceta, que se da a la tarea de comprender el campo en que estas apologías encontraban tierra fértil.

Era una época de misticismo, en que el espíritu público estaba dispuesto a acoger y apoyar cuanto se refiriera a comunicaciones o manifestaciones sobrenaturales; cualquier forma, en fin, de milagro. El que de continuo ofrece la naturaleza con el cumplimiento invariable de sus leyes, no satisfacía: se necesitaba siempre la excepción a la regla, y que la intervención directa de la Divinidad viniera a derogar hasta en las cosas más fútiles, lo que desde la creación quedó sabiamente

---

<sup>38</sup> Antonio de Robles, *Diario de sucesos notables*, en Icazbalceta, *op cit*, pp. 27, subrayado de Icazbalceta.

<sup>39</sup> Joaquín García Icazbalceta, *Juan Diego...*, *op. cit.*, pp. 26-27.



establecido. Los milagros habían de obrarse casi siempre por medio de la imágenes, que eran todas de origen milagroso también.<sup>40</sup>

De esta manera, el encuentro de la necesidad eclesiástica de legitimarse por medio de manifestaciones divinas con la religiosidad del pueblo deviene en una terrenalización divina, en la que las imágenes testimonian la posibilidad de una comunicación directa con Dios. El análisis de las fuentes documentales de Icazbalceta se refuerza con la contextualización social del fenómeno adoratorio. El historiador decimonónico anuncia ya el tema que Serge Gruzinski profundizará un siglo más tarde.<sup>41</sup>

### 3.3.5. Denuncias finales

A continuación Icazbalceta hace una revisión de las fuentes que José María Tornel, autor de la última apología publicada (hacia la segunda mitad del XIX, en pleno fervor liberal-nacionalista), enumera como probables y ciertas. Del listado de dieciocho puntos de Tornel, Icazbalceta descarta todos como documentos: ninguno es claramente favorable a la aparición. Curioso es que la mayor parte de tales papeles siguieron en la mesa del debate hasta bien entrado el siglo XX; de los pocos que existen físicamente no puede hablarse en realidad de aparición; en todo caso, son nuevamente testimonio de culto. E Icazbalceta vuelve a reforzar su hipótesis, que es ya conclusión hecha crítica:

Lo incomprensible es que antes de 1648 todo el mundo ignoraba la Aparición, no hubo escritor que la refiriese, ni aún por incidencia: el P. Bustamante predicaba un sermón que equivalía a negarla [...] el culto había decaído al extremo de no existir el lugar público de la ciudad de México más que una copia de la Virgen de Guadalupe; y en medio de ese silencio general, apenas publica el P. Sánchez su libro sin comprobante, cuando la devoción vuelve a encenderse, toman parte en fomentarla corporaciones tan respetables como el Cabildo Eclesiástico; llévese el asunto a Roma, aparecen por todas partes testigos calificados que unánimes y bajo juramento declaran saber de mucho tiempo atrás lo que hasta entonces nadie, ni ellos habían sabido.<sup>42</sup>

El episodio final a que Icazbalceta se refiere son las llamadas *Informaciones de 1666*, un interrogatorio que se realizó con el objeto de enviarlo al Vaticano para conseguir el patronato de la Virgen. Trataremos con más detalles lo relativo a este documento en nuestro capítulo tercero, dedicado a la historiografía aparicionista contemporánea; por

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>41</sup> Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

<sup>42</sup> Joaquín García Icazbalceta, *op. cit.*, pp. 44-45.

ahora sólo diremos que fue la interrogación a una serie de “testigos”, tanto españoles como indígenas, que refirieron lo que sabían de la tradición guadalupana.

Icazbalceta está denunciando retrospectivamente al Canónigo D. Francisco Siles, amigo de Sánchez, que en 1662 solicitó a la Silla Apostólica la concesión de fiesta y rezo para el 12 de diciembre, a cuyo fin evadió las instancias convencionales y recurrió únicamente a cabildos e instancias de las religiones, lo que da un origen subrepticio al culto oficial guadalupano. A ello se añade el que las *Informaciones de 1666*, se perdieron camino a Roma, el único acceso que se tiene a ellas son los extractos que refirió Francisco de Florencia tiempo después.

Es así que hasta la publicación de Sánchez no se tenía noticia de la aparición y el culto estaba extinto; sin embargo, Icazbalceta encuentra un nuevo periodo de recesión adoratoria: la milagrería de la Virgen no se intensifica apenas publicadas las obras de mediados del siglo XVII, sino que se afianza recién en el siglo XVIII. Dice en el punto quincuagésimo séptimo:

La Santa Sede, obrando con prudencia, dio largas al asunto, y aparece que la devoción mexicana volvió a enfriarse un poco, porque el expediente durmió en Roma unos ochenta años y hasta se perdieron las informaciones de 1666. Fue preciso que un acontecimiento tan notable como la peste de 1737 viniera a revivir el fervor. La ciudad quiso jurar por su patrona la Sma. Virgen de Guadalupe, y con tal motivo se renovaron en Roma las instancias con grandísimo empuje. El resultado fue la concesión del rezo el 25 de Mayo de 1754.<sup>43</sup>

Para entonces el culto era ya objeto de interés para las altas esferas de Roma, por lo que se hizo una inspección de pintores en 1751, la segunda, en que sobresalió Miguel Cabrera, quien publicó su *Maravilla americana* en 1756. Icazbalceta no olvida que la devoción, ya para entonces, estaba impulsada por móviles que respondían a intereses de distintos sectores:

Puede suponerse lo que diría un pintor preocupado ya con la creencia general, con el resultado de la inspección de 1666, y con la presencia de altos personajes, que no le dejaban libertad, ni le hubieran tolerado la menor indicación de que había en la imagen algo que no fuera sobrenatural y divino. [...] Así es que Cabrera explicó lo mejor que pudo, convirtiéndolos en primores, los defectos de arte que se notan en la pintura, y huyó el cuerpo al más aparente, cual es que las figuras doradas de la túnica y de las estrellas del manto estén colocadas como en una superficie plana.<sup>44</sup>

En 1787 Bartolache ordenó una tercera inspección, de la que resultaron grandes distancias con respecto a las opiniones que había dejado Cabrera. Sin embargo, se dio

---

<sup>43</sup> *Ibid*, p. 47.

<sup>44</sup> *Ibid*, pp. 47-48.

por milagrosa la imagen, reconociéndose que había sido retocada por “manos atrevidas”. De lo que Icazbalceta deduce:

Los colores de los indios eran muy diversos de los nuestros, y por eso es extraño que causasen confusión a los pintores de los siglos XVII y XVIII, hasta hacerles imaginar que en un solo lienzo se reunían cuatro géneros de pintura, diversos y aún opuestos entre sí: ellos no conocían ya aquella especie de pintura. Esto, las ideas preconcebidas, y el respeto que infunde un concurso de personas honorables explican bien los dictámenes de los peritos antiguos.<sup>45</sup>

El análisis de Icazbalceta no continúa con los textos posteriores al de Miguel Sánchez ya que, en su opinión, “todos bebieron de él”. Sin embargo sí acomete contra la idea de la tradición como respaldo incuestionable y seguro de veracidad histórica. En este punto debemos señalar que la historiografía aparicionista, como veremos a detalle en el tercer capítulo, se apoyó desde sus primeras publicaciones y hasta el día de hoy en la tradición como fuente primordial y única de legitimidad histórica.

Pero hay que saber primeramente si la tradición existe y por todo lo que va ya apuntado se advierte que en nuestro caso no la hubo. Tradición es *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus traditum est*. Para que fuera *quod semper* sería preciso que viniese desde los días del milagro hasta la fecha del libro del P. Sánchez (1648): en adelante ya no hubo tradición, pues el suceso se refirió en escritos. Precisamente en aquel período crítico es donde nos falta [...] ¿Dónde, entre quiénes andaba, pues, la tradición?<sup>46</sup>

### 3.3.6. Deconstrucción del mito

El siguiente punto de Icazbalceta se aboca a la crítica de la leyenda misma, a la deconstrucción del mito, con lo que busca probar que el mismo es de factura posterior a la supuesta fecha del milagro. Ya no sólo ha negado el apoyo documental del culto, sino que cuestiona el mito, en primer término, de frente al sentido común; y en segundo lugar, al situarlo en el contexto social del siglo XVI, deduciendo el anacronismo que refleja. La Virgen se aparece a Juan Diego, indio convertido, y le cita al día siguiente también en el Tepeyac, sin embargo el indio toma otro camino para evadir el encuentro e ir a buscar por quien le diera la extremaunción a su tío. “Y a poco para no encontrarse con la Virgen y evitar una reconvención, toma otro camino: esto no es candidez sino ignorancia absoluta de la religión que había abrazado.” Y continúa: “Nadie ignora, pues Mendieta lo dice, que ‘a los principios *en muchos años* no se dio a los indios la Extrema

---

<sup>45</sup> *Ibid*, p. 49.

<sup>46</sup> *Ibid*, pp. 49-50.

unción'. La penitencia les escaseaba."<sup>47</sup> Así pues que, siendo el relato leyenda de creación posterior, es natural que respondiese a fines de expansión devota. Hay que hacer notar que Icazbalceta es el primero en alertar acerca del uso de la figura de un indio como elegido para ser mensajero de la divinidad. Punto que hace coincidir con el nombre que eligió la Virgen para sí:

Realmente es extraordinario que la Virgen, cuando se aparecía a un indio para anunciarle que favorecería especialmente a los de su raza, eligiese el nombre ya famoso, de su Santuario de España: nombre que ninguno de sus favorecidos podía pronunciar, por carecer de las letras *d* y *g* el alfabeto mexicano.<sup>48</sup>

La conclusión de Icazbalceta es que una de las muchas ermitas y capillas que se construyeron en los primeros años de la Colonia fue la de Guadalupe, sin tener ésta en un principio otra nomenclatura que la de *Madre de Dios*. Edificada en un sitio de culto indígena, como muchas otras, y que en este caso correspondió con la adoración a Tonantzin, vocablo que a su vez fue usado como referente por parte de los primeros misioneros. Una vez que se hubieron formado indios en diversas artes y oficios, se reprodujeron toda una serie de imágenes, una de las cuales resultó ser la de Guadalupe, que fue trasladada a la ermita del Tepeyac.

La devoción arrancó con el milagro del ganadero, quedando pruebas del culto desde 1555 y 1556. Notemos aquí la línea directa que se establece entre su predecesor del XVIII e Icazbalceta, que adjudican al mismo suceso el inicio del fervor guadalupano. Ya hacia el final de la epístola, adjudica a Antonio Valeriano el relato de las apariciones y la relación de milagros, lo que se venía sosteniendo desde el siglo anterior, mas es Icazbalceta el primero en denunciar a Sánchez como plagiarlo de este relato original:

Estaban entonces en boga y continuaron mucho después las representaciones sacras de autos o misterios, a que los indios eran aficionadísimos. D. Antonio Valeriano, indio ilustrado, catedrático en el colegio de Tlatelolco, tenía capacidad suficiente para esta clase de composiciones. Él u otro aprovecharon la relación de los milagros de Ntra. Sra. de Guadalupe, y tomando por base la Aparición que se refería, añadieron circunstancias que dieran forma y animación a la pieza, sin intención de hacerlas pasar por verdaderas, como suelen hacer todavía los autores dramáticos. La historia de la Aparición tiene una contestura dramática que a primera vista se advierte. [...] Esta sería la pieza o relación mexicana que cayó en manos de Sánchez, quien la tomó al pie de la letra y la dio por historia verdadera. [...] Hizo lo demás el espíritu de la época, propenso a aceptar sin examen, como obra meritoria todo lo milagroso.<sup>49</sup>

---

<sup>47</sup> *Ibid*, p. 53.

<sup>48</sup> *Ibid*, p. 56.

<sup>49</sup> *Ibid*, p. 60.

Es pertinente anotar que el libro de Miguel Sánchez no se limita a ser un relato de las apariciones, es también una interpretación que pretende dar legitimidad al culto desde las Sagradas Escrituras. Francisco de la Maza consideraría que fue Sánchez quien dotó a la advocación de fundamentos teológicos. En la interpretación de Icazbalceta, *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe, milagrosamente aparecida en la Ciudad de México*, del padre Sánchez, no sería más que un plagio del *Nican mopohua*, texto que es atribuido a Valeriano. Por último, el insigne historiador deja una pregunta en el aire:

Lo que no acierto a explicarme satisfactoriamente es porqué se puso el suceso en el año de 1531. Hay que notar, sin embargo, una rara coincidencia. Refiere Sahagún (libro 8, cap.2) que D. Martín *Ecatl* fue el segundo gobernador de Tlatelolco, después de la conquista: que gobernó tres años, ‘en tiempos de ese, el diablo aparecía en figura de mujer y andaba y aparecía de día y de noche, y se llamaba ‘*Cioacoatl*’. Haciendo el cómputo de tiempo en que gobernó dicho D. Martín, según los datos que ofrece Sahagún en el propio capítulo, resulta que fueron los de 1528 a 31; y por otro pasaje del mismo autor (lib.1º cap.6) sabemos que la diosa *Cioacoatl* se llamaba también *Tonantzin*. Aquí tenemos que por aquellos años se hablaba entre los indios de apariciones de la *Tonantzin*, nombre con que ellos conocían a Ntra. Sra. de Guadalupe, según el propio Sahagún.<sup>50</sup>

#### 4. Balance

En una importante medida, la apertura de una tradición historiográfica antiaparicionista fue el fruto de la necesidad en que se vio el culto de legitimarse históricamente en pleno siglo de las luces. En el último cuarto de aquél siglo, el XVIII, la devoción se vio cuestionada; fueron Muñoz y fray Servando los heraldos del antiguadalupanismo. La revolución de independencia y las crisis que le siguieron, sacudieron al país de un modo en que una discusión como aquélla no tuvo cabida; por ello, debió transcurrir casi un siglo antes de que esas investigaciones cayeran en un campo fértil. Muy a su pesar, fue labor de Icazbalceta el haber dado continuidad y proyección a aquellos primeros pasos. El valor de la labor de Icazbalceta en la historiografía guadalupana recae en su concepción del quehacer histórico: la tradición deja de ser sostén suficiente de una determinada argumentación, pasando a convertirse los documentos y su crítica en los verdaderos protagonistas de la verdad histórica. En un acto que repetirán sus herederos intelectuales en el siglo XX, Icazbalceta desliga su labor de la fe, de la verdad de la fe,

---

<sup>50</sup> *Ibid*, pp. 60-61.

tratando de dilucidar únicamente “lo que la historia nos dice”. Esta forma de hacer historia abrió todo un campo en la historiografía mexicana y, en el debate guadalupano, una senda que Francisco de la Maza habría de recorrer medio siglo más tarde y, con él, poco después, Edmundo O’Gorman, por mencionar solamente autores mexicanos.

Señalaremos finalmente los dos puntos de continuidad entre fray Servando e Icazbalceta y que deberemos recordar en el siguiente capítulo, ya que esta herencia conformó los primeros hilos con que fue tejida la historiografía antiaparicionista/prescindente ulterior. En primer lugar tenemos el argumento “del silencio”, referente a la ausencia de menciones a la Virgen de Guadalupe y sus apariciones en el Tepeyac en los autores que vivieron en los tiempos que la tradición nos dicta. Se trata, como vimos, de las omisiones de cronistas e historiadores, incluyendo al propio obispo Zumárraga, supuesto testigo del milagro de la impresión guadalupanas. Este argumento fue retomado por Icazbalceta, como hemos visto, y sería también cultivado por sus sucesores como Francisco de la Maza y Edmundo O’Gorman, como oportunamente veremos.

En segundo lugar tenemos las consideraciones que ambos hicieron con respecto al *Nican mopohua*, relato medular de la devoción y fuente originaria de la tradición. A este respecto hay que mencionar, primero, la adjudicación de la autoría a don Antonio Valeriano, alumno y colaborador de Sahagún en el Colegio de Tlatelolco. Profundizaremos en ello en los capítulos subsiguientes; bástenos por ahora sentar que la atribución de esa autoría del ilustre indio, ha sido, en el siglo XX, una exclusiva del sector aparicionista, salvo en el caso, y esto es una joya inestimable en el debate, de O’Gorman, el epítome del antiaparicionismo. Luego hay que decir que el *Nican mopohua* es visto como un auto sacramental, en la tradición propia de aquellos primeros tiempos posteriores a la conquista. Hasta entonces, el relato había sido considerado, sin dejarse lugar para cuestionamientos, un testimonio histórico; mas a partir de la lectura del padre Mier y, más tarde, de Icazbalceta, su naturaleza fue reconsiderada. De nuevo, encontraremos en O’Gorman un continuador de esta línea de interpretación.

Cerramos, ahora sí, el presente apartado con un último comentario que anticipa los debates del siglo XX. Como venimos anunciando, hay una línea dentro de la corriente antiaparicionista que se nos revela como una suerte de patronazgo intelectual, que va de fray Servando Teresa de Mier a Joaquín García Icazbalceta, continuando en Francisco de la Maza y Edmundo O’Gorman, línea que es, diríamos, el “ala radical antiaparicionista” de la historiografía guadalupana del siglo XX. Sirva el señalamiento

como punto de partida de nuestro seguimiento de las tesis del debate y, particularmente, de la tradición historiográfica antiaparicionista/prescindente.

## CAPÍTULO II

### *HISTORIOGRAFÍA ANTIAPARICIONISTA Y/O PRESCINDENTE*

#### 1. *Francisco de la Maza*

EL GUADALUPANISMO MEXICANO

1953

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.<sup>51</sup>

Este libro es el primer estudio de corte académico, ya propiamente antiaparicionista; herencia directa de Icazbalceta. Es un estudio que parte desde una concepción del guadalupanismo como un “movimiento patriótico y religioso”, eje de la conciencia nacional criolla, a través de la recuperación de las principales publicaciones devotas, con un énfasis en la oratoria del siglo XVII. La base documental de que parte nuestro autor para su análisis histórico, se debe a que de la Maza considera el haber sermonario como un reflejo del clima social y, por lo tanto, de la evolución del culto. Esto ocurre en un doble sentido: por un lado, podemos acceder propiamente al ideario guadalupano y al cariz que fue tomando como eje de identidad nacional (recordemos que el clero estuvo conformado principalmente por el sector criollo); por otro, es la vía que tenemos para entender la forma en que el pueblo adoptaba y configuraba el culto, ello se debe al papel que jugó la figura del orador en la sociedad novohispana, donde la palabra dicha en el púlpito era la verdad; ello se aunó al que los sermones, una vez pronunciados, se imprimían y distribuían en la población, de manera que constituyeron la base de las prácticas de lectura. Bajo el amparo de este aporte y como veremos más adelante, David Brading retomaría el análisis de la oratoria barroca para el estudio del guadalupanismo, ampliando el panorama y profundizando en cada texto.

---

<sup>51</sup> Francisco de la Maza, *El guadalupanismo mexicano*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981 [1953] p. 10.



*El guadalupanismo mexicano* es el libro veterano de la vía antiaparicionista, así como de la prescindente, ya que, si bien trata el asunto de la aparición, hace del culto y de su evolución como matriz identitaria su objeto principal.

Como obra fundante, *El guadalupanismo mexicano* abrió varias vías de análisis, algunas de las cuales han sido exploradas con mayor profundidad por otros autores. Asimismo planteó una serie de interpretaciones que también permanecen abiertas en el debate, en tanto otras han sido superadas, o bien, contraargumentadas, de manera que parece imposible un sostenimiento literal de las interpretaciones que hizo de la Maza. Ejemplo importante de esto es el de Edmundo O’Gorman en cuanto a las intencionalidades eclesiales en el culto, cuestión sobre la que volveremos luego.<sup>52</sup>

Mencionaremos un detalle curioso antes de dar inicio al análisis: Francisco de la Maza dedica su obra Edmundo O’Gorman, quien retribuiría el gesto dedicando asimismo, y en carácter póstumo, su libro guadalupano al veterano del antiaparicionismo.

## 1.1. Origen de la devoción

### 1.1.1. La aparición

La reflexión de Francisco de la Maza en cuanto al hecho de la aparición toma como primer documento –empleado, como sabemos, antes y, como veremos, también después– el conocido extracto de fray Juan de Zumárraga que manifiesta su posición ante los milagros: “Ya no quiere el Redentor del mundo que se hagan milagros, porque no son menester, pues está nuestra santa fe tan fundada por tantos millares de milagros como tenemos en el Testamento Viejo y Nuevo”. Como se ha dicho no existe testimonio alguno del entonces obispo, supuesto testigo de la impresión de la imagen en la tilma de Juan Diego, con respecto a los sucesos de 1531; es así que nuestro autor hace su primera insinuación:

Tenemos, pues, que a los quince años de que, según la tradición, se apareció milagrosamente la Virgen María, como no lo había hecho nunca antes en el mundo, el segundo actor del dichoso suceso lo negaba, de una manera indirecta pero clara, en una obra dirigida al clero de México desde su alta investidura episcopal.<sup>53</sup>

---

<sup>52</sup> Edmundo O’Gorman, *Destierro de sombras...* *op.cit.*

<sup>53</sup> Francisco de la Maza, *op. cit.*, pp. 13-14.

Es así que el hilo histórico lo lleva necesariamente a la *Información de 1556*, primer documento guadalupano, con respecto al cual hace el mismo apunte que Icazbalceta: en ningún momento se habla de la Virgen como aparecida, y nadie se escandaliza ante la mención por parte de fray Francisco de Bustamante del indio Marcos como autor de la pintura:

Lamento tener que asombrarme ante Montúfar, como Icazbalceta ante Zumárraga, de que el arzobispo hablase así de la ‘tabla’ o ‘pintura’, si sabía o debía saber, que era obra divina y no humana. Pero todo se resuelve viendo que en toda la *Información* no se trata jamás de la Virgen de Guadalupe como *aparecida* y ni una voz se levantó en contra de la afirmación de que había sido pintada por el indio Marcos —Marcos Cipac de Aquino, el famoso pintor elogiado por Bernal Díaz— ni el mismo pintor, que aún vivía, se opuso.<sup>54</sup>

De manera que la concusión de nuestro historiador con respecto al hecho de la aparición se hace evidente. Sin considerar necesaria más argumentación inicia su balance con respecto al origen del culto mismo, cuyas raíces culturales son independientes de la tradición que lo determinaría más tarde.

#### 1.1.2. Balance cultural e intervención oficial

El acento colocado por de la Maza sobre el culto guadalupano recae en su carácter primordialmente popular, aportación fundamental del autor. Como primer argumento para respaldar dicha postura pone de manifiesto la tensión entre el culto reprobado por un amplio sector eclesial y su diáspora devota.

En este punto debemos abrir un paréntesis. De la Maza elabora una argumentación que va enfocada a marcar un antagonismo entre el pueblo y las autoridades, a través de lo que consideramos una postura “romántica” con respecto al culto, al que contempla como un movimiento exclusivamente popular, exento de intervenciones oficiales; diríamos que defiende la pureza de la fe del pueblo como móvil en la generalización de la devoción guadalupana. Como se verá más adelante es ésta una interpretación que no será retomada por historiadores posteriores; en particular, Edmundo O’Gorman planteará la tesis contraria. La debilidad que encontramos en la argumentación desplegada por De la Maza tiene que ver con una visión que unifica a toda la Iglesia novohispana, lo que le permite posicionarla frente al pueblo como un polo opuesto. Lo que la *Información de 1556* nos muestra es la tensión entre el clero secular y el clero

---

<sup>54</sup> *Ibid*, p. 16.

regular, entre el Arzobispado y las órdenes mendicantes, en particular la franciscana, cuestiones en las que O’Gorman si profundizaría. De la Maza olvida que la intención de Montúfar en su sermón del 6 de septiembre, fue justamente impulsar el culto guadalupano, y asume la postura de Bustamante como reflejo la de la Iglesia en su conjunto, la de las altas jerarquías eclesiales. Es así que, desde el diagnóstico de un profundo antagonismo entre Iglesia y pueblo, aventura una hipótesis para explicar la explosión devota que experimentó el culto en la mitad del siglo XVI:

Es la natural revancha ante lo prohibido y respuesta lógica del sentimiento popular ante las autoridades españolas, enclavadas en sus tradiciones religiosas europeas y que no pudieron ver que la Virgen de Guadalupe comenzaba a ser *nuestra madre*, que sustituía a la otra *nuestra madre*, a la Tonantzin prehispánica, adorada allí antes y que tenía para el pueblo, para el indio, mucha más razón de ser que Loreto, Atocha, Covadonga o cualquier imagen europea.<sup>55</sup>

Ello lo conduce a una proposición más general sobre el culto guadalupano, ésta sí retomada posteriormente: el guadalupanismo constituye un culto de transición. La particularidad de Francisco de la Maza es considerar la matriz del culto como eminentemente indígena; los historiadores posteriores buscarán los elementos de ambas raíces culturales, concluyendo, en su mayoría, que si bien es un culto de transición para el sector indígena, fue un culto alimentado desde un principio tanto por indios como por españoles. Como se sabe, ya en la década de 1550 la feligresía guadalupana incluía al sector español. De la Maza ve en esta adhesión devota la única intervención por parte de las autoridades españolas, de fray Alonso de Montúfar en particular: en una ciudad sin lugares de esparcimiento, sin espacios abiertos, el Tepeyac fue convertido por el arzobispo en un sitio de recreación para las familias españolas que acudían a misa a la ermita. Esta nueva esfera permitió la convivencia entre españoles e indígenas, y por lo tanto, una práctica religiosa común.

Se nutría del sentimiento indígena, mestizo y criollo, que comenzaba a ver algo propio, no prestado, y por eso triunfó. [...] La decepción de los criollos de sentirse ‘colonos’, es decir, de que todo viniese ‘de allá’ y nada hubiese ‘de aquí’, comenzó a sentir *suya* esta devoción, este milagro de origen netamente indígena, pero de floración absolutamente criolla, nueva y sin raíces europeas, de México solamente.<sup>56</sup>

Como se ve, De la Maza lleva el hilo reflexivo en lo tocante al origen del culto, procurando separarlo de las instancias eclesiales. Dentro de la misma tónica es que

---

<sup>55</sup> *Ibid*, p. 17.

<sup>56</sup> *Ibid*, p. 40.

evalúa el informe del virrey Enríquez, que toca dos puntos centrales en el debate: registra el inicio del culto hacia los años 1555-1556 a causa de un milagro del que un ganadero es beneficiario y da noticia del origen del nombre de la nueva advocación, se le llamó de Guadalupe “por decir que se parecía a la Guadalupe de España.” Al igual de fray Servando e Icazbalceta, de la Maza ve en tal documento una reafirmación de la fecha del inicio del culto, que considera anterior a la de la *Información*; asimismo, encuentra en las palabras del virrey una prueba más para su interpretación con respecto al antagonismo entre Iglesia y pueblo. De la Maza dice:

Cierto que no estaba muy bien informado don Martín Enríquez, pues en 1556 ya se vio que existía un culto organizado, pero eso mismo demuestra que había confusión, incertidumbre, decires, respecto al origen del culto guadalupano, como que no era cosa de ‘intelectuales’, sino del pueblo.<sup>57</sup>

### 1.1.3. La imagen

En lo que a la imagen se refiere, y a diferencia de Icazbalceta, que había dejado abierta una interrogación ante uno de los puntos primigenios en la historiografía guadalupana – antes de la actual ¿qué imagen había en la ermita?, es más ¿había una imagen siquiera?–, de la Maza plantea que la primera imagen y el culto posterior mantuvieron un vínculo nominal, de origen español:

El porqué la imagen se llamó de Guadalupe, haciendo a un lado, con todo respeto, a la tradición, creemos que es porque a los principios se colocó en la ermita una imagen de la Virgen de Guadalupe de Extremadura, virgen tan reverenciada por los principales conquistadores. [...] Al sustituirse la imagen de Guadalupe española por la actual pintura, siguió llamándose, por costumbre y comodidad, de Guadalupe, a pesar de que la Virgen mexicana no tiene nada que ver, plásticamente, con la extremeña.<sup>58</sup>

La liga entre la Virgen de Guadalupe extremeña y la mexicana no encontró en de la Maza una investigación más profunda; este problema será, como también veremos, objeto de análisis de historiadores posteriores, particularmente en el caso de Richard Nebel. Esta hipótesis se ve superada unas líneas más adelante por otra muy particular:

Es posible pensar también que hubo al principio alguna imagen hecha de flores, costumbre que se usó al inicio de la Conquista para sustituir la falta de pintores y escultores. Una Virgen hecha de flores nos lleva, sin querer, a recordar la parte central de la hermosa tradición de que la guadalupana se pintó de flores, y es dato

---

<sup>57</sup> *Ibid*, p. 26.

<sup>58</sup> *Ibid*, pp. 19, 21.

éste, de ser cierta mi suposición, de suma importancia, pues justifica que no fue una ‘invención’ consciente y hasta política de los primeros frailes como quieren neciamente algunos antiaparicionistas, sino que hubo una Virgen hecha, en efecto, de flores, que se fue transformando, en plena poesía creadora, en la estampación divina del ayate juandieguino.<sup>59</sup>

Lo cierto es que tal hipótesis es únicamente una conjetura tan probable como cualquier otra, sin respaldo empírico que la sitúe por encima de otra. Del párrafo anterior es subrayable, de cualquier modo, la postura que toma de la Maza frente a la cuestión de las intencionalidades en la conformación del culto, postura que sostiene a pesar de lo insostenible de la hipótesis. Esta es una diferencia notoria con respecto a Icazbalceta, quien había visto en la invención de la leyenda y en la trascendencia del libro de Miguel Sánchez, un encuentro entre la religiosidad colonial y la manipulación eclesiástica.

## 1.2. La tradición narrativa

### 1.2.1. *Nican mopohua*

Recordemos que el *Nican mopohua* es un texto publicado por vez primera por Luis Lasso de la Vega, segundo evangelista guadalupano, en el *Huei tlamahuitzoltica*. Como habíamos dicho, hay algunas conclusiones de Francisco de la Maza que han sido superadas, éste es un ejemplo de eso. Varios historiadores posteriores, como antes lo habían hecho el padre Mier e Icazbalceta, consideran el *Nican mopohua* un texto de factura indígena en el que se muestra el sincretismo religioso a través del mito fundador del culto guadalupano, fechado alrededor de 1555-1556. La hipótesis más manejada por la historiografía guadalupana antiaparicionista o prescindente considera que tanto Miguel Sánchez como el resto de los llamados “evangelistas guadalupanos”, se basaron en este documento para sus publicaciones. Profundizaremos en el análisis del texto y su factura indígena más adelante, en particular al estudiar los aportes de Miguel León-Portilla y Richard Nebel.

De la Maza asigna la autoría del *Nican mopohua* a Lasso de la Vega.<sup>60</sup> Los testimonios que conservamos referentes al texto original, considerado desde la Colonia procedente de la pluma de Antonio Valeriano, son referencias del padre Francisco de Florencia, de

---

<sup>59</sup> *Ibid*, p. 21.

<sup>60</sup> Su predecesor, Joaquín García Icazbalceta, había afirmado que el texto de Lasso era simplemente una traducción del libro de Miguel Sánchez.

Carlos de Sigüenza y Góngora y de Lorenzo Boturini, todos descartados de entrada por De la Maza.

Hay dos aspectos referentes a la autoría del *Nican mopohua* que siguen en la mesa del debate y de los que de la Maza ofrece consideraciones particulares, de las que sus sucesores difieren. La primera de ellas es que el texto está escrito en náhuatl clásico, que de acuerdo a León-Portilla era de dominio exclusivo de los principales indígenas; la segunda es que, a pesar de que Lasso defiende repetidamente la obra bajo su autoría, ningún historiador ha dado por ciertas sus palabras, preocupándose algunos por encontrar explicaciones para ello en las costumbres de la época. Al respecto De la Maza esgrime tanto su buena voluntad como las credenciales de estudiosos anteriores:

Ahora bien, Bartolache en el siglo XVIII y actualmente Primo Feliciano Velásquez y el canónigo Ángel María Garibay, han encontrado en Lasso frases y trozos de náhuatl arcaico, que seguramente trasladó de los *Anales* que, según su prologuista, consultó. Pero de esto a que haya plagiado íntegramente un documento viejo hay un abismo. ¿No dice Lasso en su Prólogo, varias veces, que él escribió en náhuatl el milagro y aún le pide a la Virgen interceda con el Espíritu Santo para que le envíe sus lenguas de fuego —don de idiomas y de sabiduría— para escribir bien su libro? Si estuviera plagiando ¿podría el sacerdote Lasso decir todo esto?<sup>61</sup>

Sólo apuntaremos que parece algo inevitable en la disciplina histórica el elaborar conclusiones derivadas de la pura interpretación de las intencionalidades. Sin embargo, en este caso la diferencia no radica en creerle o no a Lasso de la Vega. Mientras que de la Maza considera verdaderas las palabras del fraile, por ser un devoto servidor de Dios, el resto de los historiadores posteriores descalifican la autoría de Lasso no a priori, sino después de un análisis del documento, concluyendo que un criollo no hubiera podido elaborar un trabajo de ese tipo.

Como hemos dicho antes hay una veta historiográfica que considera a Antonio Valeriano, principal indígena, autor del relato. En ello han sido los aparicionistas sus más fervientes defensores, coincidiendo con algunos antiaparicionistas, cuyo caso paradigmático es Edmundo O’Gorman. En este caso, de la Maza se encuentra en una posición contraria. Declara como “inadmisibles” la autoría de Antonio Valeriano, sin argumentar tal posición, ya que su reflexión en torno a ello se desvía de nuevo hacia el posible plagio de Lasso, olvidando la intervención del indio en la historia guadalupana. No deja de haber cierta paradoja en esto: de la Maza, defensor del carácter popular del culto, niega la autoría indígena del *Nican Mopohua*.

---

<sup>61</sup> *Ibid*, p 76.

## 1.2.2. Los evangelistas guadalupanos

Justamente fue Francisco de la Maza fue quien acuñó este nombre para los autores de los relatos guadalupanos más resonantes en los siglos XVII y XVIII: Miguel Sánchez, Luis Lasso de la Vega, Luis Becerra Tanco y Francisco de Florencia. Es también de la Maza quien permite acceder al lector a estos textos, exponiendo sus argumentos de manera minuciosa. Después de él, el acercamiento a los escritos de los evangelistas se enfocó en su trascendencia para las publicaciones posteriores, así como impacto sobre la devoción mariana del Tepeyac. Mas, por sus contenidos, son también el rostro del sector criollo, que encontró en la Virgen de Guadalupe un ala y foco de identidad que legitimaba sus aspiraciones dentro de la sociedad novohispana; de manera que son una vía para tener un alcance significativo en la exploración de la formación y enriquecimiento del mito.

### 1.2.2.1. Miguel Sánchez

Gran artífice del mito, Sánchez publicó su libro *Imagen de la Virgen María de Dios de Guadalupe* en 1648, siendo el primer gran impulsor de la tradición guadalupana. El camino que sigue de la Maza lo lleva a la Virgen del Tepeyac como eje de la conciencia criolla, al igual que el resto de los historiadores. Miguel Sánchez, hombre de la Iglesia, patriota y por supuesto criollo, estaba profundamente interesado en la problemática de su clase, lo que puede verse desde el sermón dedicado a San Felipe de Jesús, a quien llama “el más grande criollo.” Su interpretación de la patria, en particular la ciudad de México, como ente femenino anunciado en la mujer apocalíptica de la Biblia, con sabor a cierto patriotismo mesiánico, fue el origen del guadalupanismo como lo conocemos hoy:

He aquí el capullo magnífico del guadalupanismo patriótico mexicano, que comenzó con una bandera religiosa, como no podía ser de otra manera en el siglo XVII, en la mente ya tan lúcida de su mexicanismo de este insigne criollo hasta hoy injustamente ignorado.<sup>62</sup>

Como se ve, la postura de Francisco de la Maza ante tal personaje es radicalmente distinta de la tomada por su predecesor, Icazbalceta. De la Maza, de nuevo llevado por

---

<sup>62</sup> *Ibid*, p. 54.

su búsqueda romántica, llega más lejos que aquél, para encontrar en Sánchez y en Lasso de la Vega el germen del nacionalismo independentista, las voces de un sentir nacionalista generalizado:

Ahora bien, ¿son todo esto delirios teológicos de dos bachilleres barrocos? No. [...] Esto es el balbuceo de una nueva sensibilidad que necesitaba expresarse de alguna manera. Cada época habla como puede y en estos teologismos se esconde una intuición espléndida que inicia una esperanza de intereses comunes, independientes y radicales. A esto, precisamente, llamamos nacionalismo.<sup>63</sup>

Para de la Maza, la interpretación de Sánchez coloca al Nuevo Mundo como un territorio creado por Dios para la llegada de la segunda Eva, que sería la Virgen María; así como al Viejo Mundo había correspondido el segundo Adán, Cristo. Esta Virgen se ve anunciada en el capítulo doce del Apocalipsis, por una fémina, imagen de la cual se desprende la iconografía tradicional: una mujer sobre una media luna, naciendo de resplandores, y sobre su cabeza, un manto de estrellas y nubes. Este conjunto de elementos son interpretados por Sánchez como pertenecientes a la fundación del nuevo paraíso. Se presenta el problema de qué lugar ocupa España entonces en el plan de Dios, solucionándose por el momento con una reubicación interpretativa del proceso descubrimiento-conquista, en donde la nación conquistadora es únicamente un instrumento divino. Puede verse el afán mesiánico-nacionalista, donde historia y voluntad divina redefinen sus vínculos:

[...] lo superhumano de la disposición no es de origen divino, sino histórico; no es de esencia personal, sino social; no de una voluntad particular y temporal, sino del devenir. La hora guadalupana no había sonado antes, sino hasta entonces; no en el siglo de la conquista hispánica, sino en el de la colonización criolla.<sup>64</sup>

Y es éste apenas el primero de los tres momentos por los que atraviesan, tanto la mujer apocalíptica, como la Virgen María. La aparición, plagada de elementos cósmicos —que se reflejarían más tarde en la iconografía guadalupana—, es también leída como la primera referencia bíblica de una de las advocaciones más importantes de la Virgen, la Inmaculada Concepción, a la que falta el niño, y cuyas representaciones serían origen de toda una serie de advocaciones americanas. La segunda etapa es el Parto. La mujer del Apocalipsis, embarazada, ve a su hijo arrebatado, inmediatamente después de dar a luz, para ser siervo de Dios. Aquí brilla una contradicción ignorada por Sánchez y subrayada por de la Maza: María había tenido un parto indoloro; sin embargo, es madre, ambas

---

<sup>63</sup> *Ibid*, p. 60.

<sup>64</sup> *Ibid*, pp. 61-62.



son madres, y ello salva toda diferencia, María termina por ser la Madre por antonomasia. Después del parto, a la mujer-madre apocalíptica le crecen alas de águila y se marcha al desierto con su secreto. Tercer momento. La conclusión de nuestro historiador, es que a través de la interpretación de Sánchez se conformó un nuevo símbolo nacional:

Y aquí comienza esa conjugación íntima del Águila y la Virgen que ha hecho de Guadalupe un emblema nacionalista mexicano, que es, en el fondo, patriotismo, pero no religiosidad. [...] En lugar del AVE se posa la VIRGEN y un nuevo símbolo heráldico surge, la mujer-águila *Guauhtli-Guadalupe*.<sup>65</sup>

Guadalupe que es, además, criolla, “sagrada criolla”. Es así que de la Maza deshilvana y reinterpreta los planteamientos de Sánchez, de los que deduce que, a partir de la tradición, en ánimo místico, se dota al guadalupanismo de fundamentación teológica, en un intrincado simbolismo.

#### 1.2.2.2. *Luis Lasso de la Vega*

Como se ha dicho en el apartado referente al *Nican mopohua*, Francisco de la Maza considera a Lasso autor del libro íntegro. Independientemente de ello, lo que interesa subrayar, tanto al historiador como a nosotros, es la intencionalidad de Lasso al publicar este trabajo. De la Maza se aboca al contraste entre este texto y el de Sánchez. El relato es el mismo; sin embargo, se encuentran diferencias, sobre todo en las palabras de la Virgen, las cuales se dulcifican aún más. De la Maza considera que ello es parte de la indigenización que sufre el relato al pasar por las manos de Lasso de la Vega, fenómeno que se haría común en los escritos posteriores, particularmente en los sermones, de los que se hablará más adelante.

Quiere, pues, el bachiller Lasso de la Vega extender, generalizar, dar a conocer a todo México, para gloria de su patria, el milagro del Tepeyac; pero también hace otra cosa de sumo interés: indigeniza el relato, es decir, lo pone al alcance de los indios dándole un sabor popular y propio para ellos; todo el carácter “culto” de Sánchez se convierte aquí en ternuras y cordialidad.<sup>66</sup>

Amén de su intención ligada a la generalización del culto y a la propagación del mito fundador, la trascendencia histórica del libro de Lasso es vista por de la maza en un doble sentido: “Y con Lasso se han dado dos pasos más en el desarrollo histórico del

---

<sup>65</sup> *Ibid*, p. 70.

<sup>66</sup> *Ibid*, p. 80.

acontecer guadalupano: su extensión idiomática y su acercamiento al espíritu indígena.”<sup>67</sup>

### 1.2.2.3. *Luis Becerra Tanco*

La saga evangélica tiene en Becerra Tanco al tercer relator, el más culto, que según de la Maza supera a sus predecesores. En 1666 publica un “papel” cuyo título es “Origen milagroso del santuario de Nuestra Señora de Guadalupe. Fundamentos verídicos en que se prueba ser infalible la tradición en esta ciudad acerca de la Aparición”, al cual sucedió, en 1675, el libro *Felicidad de México en el principio y milagroso origen del santuario de la Virgen María de Guadalupe*.

La particularidad de la visión de Becerra Tanco recae en el afán científico de su demostración, que no permanece en sencillo relato. Dicha fundamentación científica está dada por la ecuación que pretende transitar de lo tradicional a lo historial. Critica a Sánchez por su afán decorativo que mengua la búsqueda de la verdad. La primera oposición, que es más una corrección, al relato de Sánchez, se refiere al lugar de residencia de Juan Diego; de acuerdo con el apologista, éste vivía en Cuauhtitlán; Becerra Tanco “descubre” que en el recorrido Cuauhtitlán-Tlatelolco no se pasa por el Tepeyac, de manera que se da a la tarea de revisar mapas y de hacer una exploración de las rutas para concluir que Juan Diego habitaba en Tulpetlac. Escribe de la Maza: “De una plumada el realista y lógico Becerra Tanco enmienda la tradición y desbarata errores colados antes sin discernimiento.”<sup>68</sup> El impacto histórico de *Felicidad de México*, de acuerdo a de la Maza, fue su fijación como referente clásico de la leyenda guadalupana; quizá lo más significativo haya sido el que, después de su publicación, no se pudo añadir más a las cinco apariciones que dejó sentadas. Sin embargo, después de una voluntad por objetivizar la fe, que nuestro autor considera superior a la del positivismo del siglo XIX, sucede que “vuelve al mundo de la fe y descansa su inútil empresa en la Omnipotencia divina.”<sup>69</sup>

---

<sup>67</sup> *Ibid*, pp. 80-81.

<sup>68</sup> *Ibid*, p. 84.

<sup>69</sup> *Ibid*, p. 89.

#### 1.2.2.4. *Francisco de Florencia*

Francisco de Florencia es el último de los evangelistas; publica *La Estrella del Norte de México aparecida al rayar el día de la luz evangélica en este Nuevo Mundo en la cumbre del cerro del Tepeyac, orilla del mar tezcucano... para luz en la fe en los indios; para rumbo cierto en los españoles en la virtud; para serenidad de las tempestuosas inundaciones de la Laguna...* en 1688.

El trabajo de Florencia lo llevó a ser el historiador de todas las imágenes milagrosas de México. Su intencionalidad está libre de exploraciones teológicas o científicas. La atención se centra en la devoción misma, en el crecimiento del culto; y en el caso de la Virgen de Guadalupe, introduce también la utilidad práctica de la imagen como protectora.

Florencia es también criollo; la adoración compagina con sus intereses, los de su clase de pertenencia y los de los americanos en general, en palabras de Francisco de la Maza:

Otra vez la separación de Europa y América; la validez igualitaria que, según estos criollos, quiso dar Dios a los milagros europeos y americanos; la no necesaria sumisión al Viejo Mundo en el orden mágico y supraterráneo de lo milagroso. Para ellos América, México, pueden presentar al mundo EL MILAGRO por excelencia después del milagro supremo de la redención.<sup>70</sup>

En la línea abierta por Sánchez, Florencia acude a la intervención divina que escoge a México como beneficiario, subraya lo supraterráneo del milagro, obviando el sentido histórico y reubicando el lugar de España en un plano instrumental. Dice de la Maza: “[...] era definitivo el unir o desunir las realidades humanas al vínculo cristiano, pues sólo eso les daba su validez y legitimidad históricas.”<sup>71</sup>

El planteamiento de Florencia con respecto a la impresión en la tilma de Juan Diego se recuesta en la leyenda del “zummo de las flores”, lo que de la Maza considera una popularización poética del milagro. Es justamente en esta “popularización” que recae la importancia del libro de Florencia, el cual encontró un gran eco en los lectores novohispanos: “Se comprende el éxito de Florencia y su aceptación inmediata. Llegó a la sensibilidad, aún a la más rudimentaria del pueblo y completó la visión del gran mito mexicano de Guadalupe.”<sup>72</sup>

---

<sup>70</sup> *Ibid*, pp. 91-92.

<sup>71</sup> *Ibid*, p. 94.

<sup>72</sup> *Ibid*, p. 96.

Es así que se cierra el apartado dedicado por de la Maza a los evangelistas guadalupanos, quienes según él marcaron la pauta para la temática y los estilos de los sermones y apologías de su siglo, así como del que le siguió. Fueron ellos quienes asentaron el mito del Tepeyac y buscaron legitimarlo por distintas vías. En palabras de Francisco de la Maza:

Hasta los títulos mismos de los libros de estos primeros evangelistas tienen su sentido subconsciente de enorme interés. El primero es, sencillamente, *Imagen*, tan de acuerdo con la fecunda imaginación teológica y poética de Sánchez y como una primera presentación de la Virgen; el segundo es *El gran acontecimiento*, dando la nota enfática; el tercero es ya la *Felicidad de México*, comprobada científicamente y el cuarto es la *Estrella del Norte de México*, es decir, la fijación celeste, norte y guía, dominando *urbi et orbi*, a la ciudad y al mundo...<sup>73</sup>

### 1.3. Desarrollo posterior del culto

Es en la poesía y en los sermones, de acuerdo a de la Maza, donde puede rastrearse la conciencia criolla y la adopción de la Virgen de Guadalupe como símbolo de pertenencia. El historiador subraya el abandono en que está el estudio de la oratoria colonial, que cobra particular importancia si se considera el papel que jugó el predicador dentro de aquella sociedad, como autoridad indiscutida, así como los hábitos de lectura imperantes, centrados en libros de devoción, vidas de santos y sermones, que se imprimían y difundían, formando parte del diálogo cotidiano, por ejemplo en las tertulias.

Es a partir de la segunda mitad del siglo XVII cuando inicia este *boom* secular, en donde “Todo es ya ‘real e histórico’, [...] siglo-germen de toda mexicanidad.”<sup>74</sup> La escuela de Sánchez vería su impacto en la oratoria a partir de entonces: sin citarlo, todos siguen su hilo conductor, y se concentran en la elaboración de nuevas analogías, buscando en la Biblia anuncios del milagro mexicano. De manera que la temática de sermones y discursos se encausó a la idea de María en la mente divina y su renacimiento en Guadalupe, la Virgen mexicana como retrato de la Idea de Dios; interventora en la conversión de los indios, amparo de su racionalidad cuestionada; su aparición en México es corroboración de la obra redentora. Y se plantearán preguntas para las que se encuentra siempre una justificación mesiánica: si la Virgen no lleva al niño es porque es

---

<sup>73</sup> *Ibid*, p. 97.

<sup>74</sup> *Ibid*, p. 119.

Idea de Dios, cuando Cristo era luz y no carne; “en América, en México, se renueva el origen del mundo.”<sup>75</sup> La importancia de esta multiplicidad de reafirmaciones recae en la novedad teológica: “[...] la oratoria barroca cumplía con su cometido tan real como la geografía: recreaba la tradición y la hacía historia.”<sup>76</sup> Lo exaltado del discurso llevó a los predicadores a extremos que, si no fueron castigados por el Santo Oficio, se debió seguramente a la amplia aceptación que había encontrado el culto: la Inquisición era ya, también, guadalupana.

Una de las imágenes clásicas para conceptualizar este periodo tiene que ver con lo que de la Maza llama “indigenización” de la Virgen, donde es ella quien, al imprimir su imagen, se vistió y representó de india. Esto responde al ímpetu inclusivo que enarbola Guadalupe, así como a la necesidad de dar respaldo a la tradición y al papel que se le da al indio en su seno.

A través de la consideración de la oratoria colonial es que de la Maza ubica en la segunda mitad del siglo XVIII el valor práctico que se le adjudica a la imagen como protectora; en cuestiones de defensa y combate adquirirá una importancia particular.

Simultáneo a la oleada de comparaciones bíblicas y evangélicas, la defensa del criollismo se filtró en el discurso guadalupano, gestando así el móvil independentista. Es a través de la oratoria colonial que la Virgen de Guadalupe se configura como madre de indios, bandera de criollos, con el sello mexicano de factura, siendo auxiliar en la defensa y partidaria de la nación en ciernes, al punto en que de la Maza llega a identificar un “mesianismo femenino” construido por medio de la figura de María-Madre:

Aquí en América está, pues, la grandeza de María y, digamos, su maternidad integral. ¿No parece todo esto un especial mesianismo femenino, una réplica del mesianismo viril de Cristo, éste para el Viejo Mundo y aquél para el Nuevo?<sup>77</sup>

Ahora bien, en la configuración de Guadalupe-bandera mexicana, de la Maza identifica dos publicaciones decisivas. La primera es *Escudo de armas de México*, de Cayetano Cabrera y Quintero, de 1746. Al calor de la liberación guadalupana de la peste, este libro fue encargado por el arzobispo Vizarrón para perpetuar la memoria del milagro. En el texto se defiende la legitimidad del culto, aún no oficializado por la Iglesia, así como la factura divina de la imagen, dos frentes atacados en el proceso de traslado de la

---

<sup>75</sup> *Ibid*, p. 127.

<sup>76</sup> *Ibid*, p. 132.

<sup>77</sup> *Ibid*, p. 151.

pintura en los años críticos de la epidemia. Una vez publicado el libro, constatado el milagro, se le hizo una novena a la Virgen de Guadalupe y se la declaró patrona de la Ciudad. “Este hecho, el juramento del patronato, trajo incalculables beneficios: el entusiasmo del país después de la peste y su primer anclamiento en Europa.”<sup>78</sup> En primer término resalta el título del libro y dice mucho de la concepción criolla, “escudo de armas” que coloca a Guadalupe como enseña y bandera, impactando en las representaciones plásticas:

[...] en la conciencia de todos los mexicanos estaba ya plenamente clara, cuando menos desde mediados del siglo XVIII, que la guadalupana era, además de un retrato único de la Madre de Dios, un símbolo patriótico para reconocer y diferenciar a México del resto del mundo, que eso es una bandera.<sup>79</sup>

Ello está íntimamente ligado a la necesidad de Cabrera y Quintero de ligar a la Virgen con antecedentes superhumanos, americanos en la medida de lo posible, integrando así un nuevo mito fundacional, reflejo de la conciencia criolla del XVIII. En palabras de Francisco de la Maza:

Todo el grueso volumen, interesante en cien aspectos, es una historia de la ciudad de México en esa época y una nueva crónica de la historia guadalupana, sin mayor novedad que su entusiasmo y su difusión en España.<sup>80</sup>

Es en este mismo periodo que España se hace consciente de la importancia de la Virgen y del nacionalismo en gestación, por lo que inicia un periodo de “halago a la Virgen mexicana”, con iniciativas de construcción de templos, inclusión en el rezo, etc., con el fin de mantener el dominio de sus colonias.<sup>81</sup> A través de estas acciones puede verse la importancia que había cobrado el culto y el éxito criollo en la apropiación del mismo.

En México, sin embargo, se exaltó con exageración el devoto gesto del rey sin ver que España lo hacía exclusivamente por su provecho político y económico. Claro que se logró un gran triunfo al lograr México, por medio de su bandera religiosa, ser más conocido en Europa y que las cabezas coronadas de sus soberanos se inclinasen ante la Virgen criolla [...]<sup>82</sup>

La segunda publicación fue *Maravilla Americana*, de Miguel Cabrera. En principio, este libro es una toma de posición, que arranca con la comprobación del origen

---

<sup>78</sup> *Ibid*, p. 153.

<sup>79</sup> *Ibid*, p.154.

<sup>80</sup> *Ibid*, p. 155.

<sup>81</sup> Recordemos que en los primeros años de combate entre peninsulares y criollos se izaron la Virgen de los Remedios y la de Guadalupe, representando la pugna. Siendo la de los Remedios beneficiaria del apoyo del clero secular y recipiente de grandes limosnas por parte de los peninsulares de élite.

<sup>82</sup> *Ibid*, p. 157.

milagroso de la imagen, incluso apelando a dictámenes científicos. De la Maza no profundiza en el tratamiento de la obra de Cabrera ya que, por su tono científico, queda fuera de su área de interés, es decir, la de los sermones.

Lo subrayable en todos estos textos es –como lo señala de la Maza– la presencia de las ideas teológicas creadoras del guadalupanismo. En estos libros se barajan ideas que habían encontrado su precedente en la oratoria popular, como el nacimiento, no ya corpóreo sino celeste, de María en México: “La Virgen hebrea, madre de Jesucristo en el espacio y en el tiempo, no existe ya, ya no hay distinción alguna. La Virgen María *es* la de Guadalupe.”<sup>83</sup>

#### 1.4. Significación del símbolo

Es el doce de diciembre de 1756 el momento que de la Maza denomina del “nacimiento mexicano de la Virgen”; entonces se dieron simultáneamente dos sermones que son ya reflejo de la fortaleza guadalupana. Estos son: el de Juan José de Eguiara y Eguren en la catedral de la ciudad de México, y el de Mariano Antonio de la Vega, en la colegiata de Guadalupe. A partir de allí, amparados en el magno patronato, continuarán en los púlpitos las defensas del culto, el patronato, la milagrosidad de la imagen, la legitimidad de la aparición. Trabajo reforzado por los padres jesuitas expulsos, quienes a través de toda una serie de publicaciones hacen saber en Europa su verdad acerca de la advocación mexicana.<sup>84</sup>

#### 1.5. Balance

Francisco de la Maza nos ofrece un estudio centrado, por vez primera, en el análisis del culto, por medio de una selección documental enfocada en los primeros impresos guadalupanos y en la oratoria barroca. El eje argumental del historiador está centrado en

---

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>84</sup> De la Maza menciona las siguientes obras: *Guadalupana Mariae Virginia Imago quae Mexici colitur camine descripta* de Andrés de la Fuente, *Inmaculatae Virginiae Deiparae Sancta Maria de Guadalupe* de Pedro Gallardo, ambas de 1773; de 1774, *De imagine Guadalupanensis Mexicana* de José Mariano Gondra, quien también tradujo al italiano y prologó la *Maravilla americana* de Miguel Cabrera en 1783; así como la obra *Breve ragguaglio della rinommata Imagine di Guadalupe del México* de Francisco Javier Clavijero, publicada en 1782, entre otras.

la visión del culto guadalupano como eje en la construcción identitaria mexicana; dicho culto fue de origen esencialmente indígena aunque fue luego retomado por los criollos, quienes construyeron a la nación, dándole a la guadalupana su calidad de símbolo mexicano, polo de una identidad netamente mexicana.

La visión del culto que tiene de la Maza es, a nuestro parecer, romántica. En principio, y en esto recae una de sus aportaciones fundamentales, es el énfasis sobre el carácter popular del culto, el cual llega a un extremo que lo lleva a contemplar la devoción guadalupana como un movimiento impulsado estrictamente por la fe, por la necesidad de responder a una figura común por parte de los marginados de la Colonia. En este sentido niega la intervención de las cúpulas eclesiales y sus ardides políticos, quedando fuera de su foco la pugna interna de los miembros de la Iglesia. Ejemplo de ello son las consideraciones que realiza de las *Informaciones de 1666*. Como sabemos, éstas fueron la recopilación de una serie de testimonios con respecto a la aparición, en búsqueda de que se reconociese oficialmente el patronazgo de la Virgen. Las respuestas que encontramos en tal documento se notan estandarizadas, sin ser ninguno de los testigos contemporáneo al suceso. Por lo anterior es que la mayor parte de los historiadores han dejado de lado las *Informaciones de 1666* como documento histórico, ya que no posee validez en ese aspecto. Incluso la estandarización de las respuestas ha sido considerada parte de la maniobra eclesial. De la Maza es el único autor perteneciente a la tradición antiaparicionista/prescendente que les concede a esas informaciones un valor superior como testimonio, considerando que los interrogados decían su verdad y que, las *Informaciones* se convirtieron en el “‘documento’ por excelencia del guadalupanismo mexicano.” Como hemos tratado de mostrar, de la Maza parte de la pureza popular del culto y encuentra en cada suceso y documento una prueba de ello.

La trascendencia mayor de su estudio recae, sin embargo, en haber tomado la vía que dejó abierta Joaquín García Icazbalceta, haciendo de la no-aparición y del estudio del culto el centro del análisis y la base para una nueva postura historiográfica.



## 2. *Jacques Lafaye*

QUETZALCÓATL Y GUADALUPE. LA FORMACIÓN DE LA CONCIENCIA NACIONAL  
1974 (edición francesa), 1977 (edición mexicana)

Cerca de veinte años después de la publicación del estudio guadalupano de Francisco de la Maza, vio la luz el libro de Jaques Lafaye, publicado originalmente en francés y traducido al español tres años después. Es éste un libro que responde a un interés cuya raíz está en la formación de la conciencia criolla y, más tarde, nacional; tomando, una vez más, a la Virgen de Guadalupe como eje en el proceso identitario.

La perspectiva historiográfica de la que parte Lafaye es la de la historia de las mentalidades, en la búsqueda de una “intrahistoria” que rastrea la función histórica del mito; es por ello que su guía es la historia de las creencias, de las ideas en cierto sentido. En función de lo anterior, y con la mirada puesta en el objeto de su estudio, nos dice que la de la sociedad novohispana es una “evolución de las creencias que se confunden con la conciencia nacional.”<sup>85</sup>

Son dos las aportaciones que consideramos cruciales en el estudio de Lafaye. En primer lugar, tenemos su análisis de la sociedad novohispana; en un impulso que responde a su interés en cuanto al momento espiritual, al clima de época diríamos, elabora un balance cultural del que se desprenden las bases para la comprensión de la religiosidad colonial, centrándose en los paradigmas cosmológicos. Como es de esperarse, esta sección del libro goza de una riqueza particular, ya que al amparo de la postura de “mentalidades”, se desenvuelve todo un nuevo y amplio campo interpretativo, intento que a su vez fue criticado, sin embargo. Profundizaremos en ello en el cuerpo del capítulo. En segundo lugar, tenemos la dupla simbólica que es el centro de sus preocupaciones: el mito de la Virgen de Guadalupe-Tonantzin y el mito de Santo Tomás-Quetzalcóatl. Ambas figuras fueron pilares en la construcción de la identidad criolla y, por ende, de la conciencia nacional, ya que unieron la cosmovisión cristiana y la indígena, siendo referentes para ambos sectores. La diferencia radica en que la Virgen de Guadalupe fue objeto de culto, de ahí que tenga una trascendencia cultural como la que aún vive; mientras Santo Tomás-Quetzalcóatl fue un mito creado en las altas cúpulas eclesiales e intelectuales novohispanas, difuminándose en el tiempo. Podemos decir que la Guadalupana fue del

---

<sup>85</sup> Jaques Lafaye, *Quetzalcóatl... op. cit.*, p. 32.

pueblo y Santo Tomás-Quetzalcóatl de los intelectuales. Recordemos ahora la importancia que tuvo, ciertamente desde muy otra perspectiva, este mismo vínculo en el pasado de la historiografía guadalupana, en particular en el pensamiento de fray Servando.

El estudio de Lafaye nos ha planteado un reto debido a la naturaleza misma de su preocupación, ya que es su objeto la formación de la conciencia nacional de México, y no la Guadalupana, contemplada como una construcción que se forma sobre las tradiciones piadosas. La Virgen del Tepeyac y Santo Tomás-Quetzalcóatl son los ejes a través de los cuales teje su argumentación, por medio de la puesta de relieve de su función mítica. Demos inicio al análisis del libro de Jacques Lafaye.

## 2.1. Origen de la devoción

### 2.1.1. La aparición

En cuanto a la aparición, Lafaye no tiene nada que decir, es un antiaparicionista consumado, que no ve ninguna necesidad de contraargumentar históricamente los hechos del Tepeyac. En lo que a él respecta, el culto guadalupano fue resultado del clima humano de la Nueva España, sincretismo de cosmovisiones que no lograron penetrarse totalmente, pero de las cuales surgió una nueva forma de espiritualidad.

### 2.1.2. Balance cultural e intervención oficial

Para entender el origen del culto guadalupano Lafaye incursiona en el terreno de la mezcla entre las dos visiones de mundo que se encontraron, los elementos que aportó cada una a la construcción de una nueva religiosidad: el milenarismo y providencialismo españoles de un lado; la concepción apocalíptica y de espera mesiánica indígena, claro está, desde el rol que cada sector desempeñó en la naciente dinámica social de la Nueva España.

En función de lo anterior esbozaremos en principio un panorama del clima espiritual que nos presenta el autor, con el fin de esclarecer los pilares de la religiosidad novohispana, a partir de los cuales se hizo posible el surgimiento de mitos como el guadalupano y el de Santo Tomás-Quetzalcóatl.

En lo que a las prácticas religiosas se refiere, el autor encuentra en el ala española, como primer elemento de orden, lo que ha sido llamado “provincialismo”, lo que Lafaye denomina en términos simples como “lealtad a su campanario”, es decir, un sentido de identidad que respondía antes que nada a la comunidad reunida en torno a una congregación, donde se desenvolvía la sociabilidad. Como sabemos, en Europa había una larga tradición piadosa que se conformaba de múltiples vírgenes y santos locales, patronos regionales. De ahí que, bajo esta herencia, las ciudades novohispanas crecieran en torno al centro demarcado por una diócesis, que simultáneamente fungió como matriz del criollismo mexicano. Asimismo fue transmitido el sistema de castas, con la consiguiente categoría de la “limpieza de sangre” como credencial de superioridad.

En este contexto Lafaye distingue dos polos de influencia peninsulares: por un lado, el de las autoridades y, por otro, el de los religiosos, que es el que ahora nos atañe. Bajo este prisma es que se delinea uno de los ejes de su estudio: fue sobre las tradiciones piadosas que se formó la conciencia nacional al correr de los años.

Antes de adentrarnos en la conformación de la susodicha conciencia nacional, trataremos la dinámica que se estableció en los primeros años de la Colonia, determinante en el devenir social. La política española con respecto a los indios encerró –apunta Lafaye– una contradicción: por una parte, se establecieron medidas segregativas con vistas a la conservación de la población; por otra, se establecieron mecanismos de integración de la aristocracia indígena. La forma en que el sector indígena encaró tales condiciones respondió a su propia cosmovisión, de carácter apocalíptico –debemos recordar que de acuerdo a su tradición el año correspondiente a 1519 del calendario gregoriano, marcaba el fin de un sol y, por lo tanto, de una era. Es así que el autor nos dice: “El clima espiritual de una sociedad indígena a la deriva no se prestaba para nada a una cristianización en profundidad.”<sup>86</sup>

Asimismo, Lafaye considera que la represión inquisitorial impidió la subsistencia de la religión indígena. Para llegar a esta sentencia el autor se basa en un fenómeno que se dio en algunas regiones: el surgimiento de Mesías indígenas que, en una interpretación sincrética del cristianismo, desarrollaron dinámicas cifradas en la adoración de encarnaciones divinas. Cierto es que se dieron repetidos casos de mesianismo indígena y que fueron duramente castigados por el Santo Oficio, mas consideramos que esto no es tanto muestra de la actitud de la Inquisición como rasgo general; hay que recordar la

---

<sup>86</sup> *Ibid*, p. 53.

política paternalista de la Corona española, que dejó a la población autóctona fuera del brazo inquisitorial.

Más allá de esto, Lafaye subraya el método de cristianización que emplearon los misioneros, consistente en la inserción de vírgenes y la suplantación de antiguas deidades, sobre la base común de sus atributos sobrenaturales, como son la intervención en tiempos de sequía e inundaciones. Como se ve, Lafaye tiene una percepción de la religiosidad novohispana como eminentemente española; de ahí que considere comprensible que los indígenas, con una cosmovisión en que “el horizonte del hombre había sido la catástrofe final de una era”, se adhirieran a una figura que era promesa de salvación y redención.<sup>87</sup>

Bajo la visión de nuestro autor, que considera del todo subyugada la cosmovisión indígena bajo la cristianización española, la supervivencia de la religiosidad autóctona se expresa únicamente en el “nivel rutinario” del ritual, como método de subsistencia. Finalmente Lafaye concluye que en el sector indígena se tomaron del cristianismo los símbolos y la eficacia mágica, en tanto el cristianismo se vio contaminado en su moral. El autor subraya un fenómeno más de la religiosidad novohispana, referente al anticlericalismo de los colonos, que permitió la continuidad de creencias que los religiosos trataban de extinguir:

El anticlericalismo de los colonos llegó, en casos extremos, al ateísmo puro y simple, y ayudó indirectamente a que siguieran sobreviviendo creencias que la Iglesia trató de extirpar al principio, pero que luego apenas si logró asimilar, en los casos menos desfavorables.<sup>88</sup>

No debe pensarse, sin embargo, que Lafaye considere como muerta a la visión indígena. Lo que argumenta es que, si bien no subsistieron las deidades como tales, sí sobrevivió cierta forma de concebir la relación con lo divino, cifrada en lo que Lafaye denomina la “conservación de la memoria sobrenatural”, de la que se derivaron creencias sincréticas y prácticas mágicas. Ello debe comprenderse en el marco del mundo indígena, donde fueron paradigmáticas la espera mesiánica y la concepción apocalíptica, a su vez contrastadas y mezcladas con el providencialismo que trajeron los españoles. Sobre estas dos herencias cosmogónicas es que se gestó la conciencia nacional, de ahí que Lafaye deduzca que “la historia mexicana sea la de la incorporación de las castas.”

---

<sup>87</sup> *Ibid*, p. 58.

<sup>88</sup> *Ibid*, p. 61.

La sociedad española trajo una cosmovisión cifrada en una serie de creencias cristianas de las que se desprendía, como base fundamental para la comprensión del mundo, el providencialismo. Esto se debió a varios factores, entre ellos destaca el ímpetu nacido de la reconquista, que llegó a América con todo su brío. Cabe mencionar que, de acuerdo a Lafaye, el proceso de la reconquista dio lugar a la creación de un foco espiritual hispánico que significó la separación de España con respecto al resto de Europa. Si en España habían expulsado a los herejes, aquí llegaron a salvar unas almas que se habían olvidado de Dios. Para ambas empresas los españoles se consideraban el pueblo elegido por Dios para ser su bastión, directos embajadores divinos. A ello se aunó un segundo factor: el milenarismo. Estos hombres vivían a mitad del camino entre el reinado de Cristo y el de María.

Una vez puesta en marcha la conquista espiritual, los religiosos tuvieron que explicarse el que el nombre de Dios fuese desconocido, que en su lugar se adorasen ídolos, dioses que parecían ser paganos, encarnados en estatuas a las que se rendía culto, a las que se ofrendaba. Ya desde los primeros años de Colonia se planteó toda una serie de hipótesis a este respecto.

Apuntamos, de nuestra pluma: el primer impacto que dio el descubrimiento de América fue la inevitable inclusión, de una u otra forma, de una masa de tierra que no cabía en el mundo como era, en el mundo como había sido concebido y explicado (para ello tenemos la obra de Edmundo O’Gorman, *La invención de América*).<sup>89</sup> El segundo fue la inclusión de sus habitantes, con respecto a los cuales el primer cuestionamiento se dio en el sentido de su humanidad, a lo que respondieron positivamente: eran humanos porque reían (curiosamente los indios encontraron la humanidad de los conquistadores, pensados como dioses en un primer momento, en el hecho de que defecaban, ¡nada más humano que la risa y las heces...!) Es en este punto donde recae la trascendencia de la discusión posterior: como eran humanos eran obra de Dios, como hijos de Dios debían – así lo indicaban los textos sagrados– conocer su nombre.

De ahí nació un mito, creado por los primeros religiosos, que se fortaleció con el tiempo y que fue defendido hasta entrado el siglo XIX, con particular ímpetu por fray Servando Teresa de Mier: la preevangelización de los indios por Santo Tomás. De las escrituras se “dedujo” que el apóstol que debió llegar a América fue Tomás, llamado el mellizo, y considerado mellizo del Salvador por cierta tradición.

---

<sup>89</sup> Edmundo O’Gorman, *La invención de América*, Fondo de Cultura Económica, México, 1958.

Como sabemos, entre los indígenas el culto a Quetzalcóatl, la serpiente emplumada, se encontraba en su clímax a la llegada de los conquistadores. Era un tipo de culto que Lafaye encuentra cuasimonoteísta –recordemos la matanza en Cholula, cuyos móviles último desconocemos, pero que simbólicamente se orientó a acabar con el principal centro de adoración a Quetzalcóatl. Fue la historia de este héroe deificado lo que llevó a los misioneros a crear el mito.

Hubo dos Quetzalcóatl(s) que se enlazaron en la tradición prehispánica: el histórico y el mítico. El histórico fue un gobernante de Tula derrocado por un general, Huemac, que estableció un sistema autoritario; Quetzalcóatl debió huir, prometiendo volver para salvar a su pueblo. El mítico se enlaza con el histórico en más de un sentido: tras darse a la fuga, Quetzalcóatl realizó un viaje que duró siglos y siglos, con reinados en diversos lugares; esta travesía y sus tiempos se empatan con las migraciones del pueblo tolteca. La última morada “conocida” de este Quetzalcóatl fue en las costas de Veracruz, de donde zarpó hacia el oriente prometiendo volver, para convertirse en la estrella de la mañana. El punto de cruce entre la tradición indígena y su contraparte hispánica radicó en el que, de acuerdo a la leyenda, Quetzalcóatl era rubio y barbado, por lo que en un primer momento los indios pensaron en el retorno de la serpiente emplumada (lo que era coherente con el término de una era para el año de 1519); los religiosos verían, más tarde, a un predecesor, abocándose a la búsqueda de evidencias materiales, encontrando huellas del apóstol a lo largo de todo el continente, mas su apoyo fundamental fue “encontrado” en las argumentaciones bíblicas y las coincidencias míticas.

Lafaye parte de la dupla Quetzalcóatl-Tonantzin como principio creador en la cosmovisión indígena. Ambos encontraron una continuidad en la religiosidad novohispana de un modo que Lafaye apunta certeramente: fueron los “avatares criollos” (los avatares, en la tradición hindú, son las encarnaciones de Vishnu en la tierra, con el fin de reestablecer el orden cósmico).

Así, a través del bosque de símbolos, asistimos a un agrupamiento de las diferentes diosas-madres y de la fecundidad alrededor de cualquiera de sus figuras; tomemos a Tonantzin como eje, y más allá aparecerá simétricamente la figura (igualmente desdoblada muchas veces, como hemos visto) de Quetzalcóatl. Una de las parejas fundamentales del panteón mexicano, o más bien una de las expresiones dominantes (sobretudo en el espíritu de la casta dirigente) del principio creador universal, es la de Tonantzin-Quetzalcóatl, cuyos avatares criollos son inseparables. Desde el pasado precolombino, aparecen ligados, como las dos caras —macho y hembra— del primer principio creador.<sup>90</sup>

---

<sup>90</sup> Jaques Lafaye, *op. cit.*, p. 288.

Dicho esto, pasaremos a las consideraciones del autor con respecto al culto guadalupano. Bajo un clima espiritual que comprendía el milenarismo y el providencialismo españoles y la espera mesiánica y la concepción apocalíptica indígenas, se enraizó la idea de la preevangelización de los indígenas. Desde esta base los religiosos encontraron una nueva correspondencia en dos deidades femeninas indígenas: Cihuacóatl, la mujer de la culebra y Tonantzin, nuestra madre: “Bastará creer en una primera evangelización apostólica de los indios, para que Tonantzin pase de Eva a la Nueva Eva, María.”<sup>91</sup>

El paso que dio Tonantzin-María para ser Guadalupe, Lafaye lo encuentra en la Guadalupe española. En principio la adoración a la Guadalupe extremeña había encontrado en España una continuidad espiritual a lo largo de años, mas su acento se lo dio el que estuvo ligada, sobre todo durante la reconquista, a las persecuciones de herejes, particularmente de judíos, de manera que quedó vinculada a la historia política, trascendiendo –siempre de acuerdo a Lafaye– a lo constitucional. Tales implicaciones simbólicas no hubiesen sido posibles sin el culto popular, que como es natural se apoyó en la milagrería –diríamos que en la religiosidad hispánica, y después novohispánica, los milagros eran el *rating* devoto. Las diferentes advocaciones tienen poderes taumatúrgicos específicos –San Antonio para el matrimonio, San Judas Tadeo para las causas imposibles– y la Virgen de Guadalupe española no fue la excepción: se especializó en liberar cristianos cautivos por los moros y en rescatar marinos en peligro de naufragio; de ahí que conquistadores, guerreros y navegantes se ampararan en su seno. En este último aspecto profundizará Richard Nebel, aunque, curiosamente, sin mencionar a Lafaye, quien en cierto sentido es su predecesor; nos explicamos esta ausencia como deliberada, en una postura casi ideológica, ya que su concepción de la historia y de cómo estudiarla es radicalmente opuesta, como se verá más adelante.

Siguiendo a Lafaye, el culto a la Guadalupe española se vincula con el culto a la Inmaculada Concepción. Ésta es la representación de María sin el niño, que en América fue fuente de variadas advocaciones, como lo es la Virgen del Tepeyac. María Inmaculada fue asociada con la promesa de salvación debido a dos factores: el primero, de orden cosmológico, se refiere a la espera escatológica, viva en las órdenes mendicantes; el segundo, de orden histórico, alude a la angustia, o el temor, ante el pecado y la idolatría. Como se sabe, la devoción mariana en Europa se encontraba en su

---

<sup>91</sup> *Ibid*, p. 291.

auge, habiendo despertado en el siglo XII; al momento de la conquista el culto se apoyaba en la interpretación de María como la mujer del Apocalipsis, profeta de la parusía –capítulo 12 de San Juan, después asociada por Miguel Sánchez con la Virgen del Tepeyac –, así como de la Virgen como la madre de Cristo, intercesor de los indios. Ahora bien, partiendo de la hipótesis, no formulada abiertamente, del origen extremeño de la Guadalupe mexicana, y de una preocupación por el proceso de formación de la conciencia nacional, nacida del sector criollo, Lafaye ve en el cambio de la representación gráfica guadalupana el primer síntoma de identidad americana: una necesidad de distanciamiento de la imagen y culto extremeños. Ello encierra una contradicción en el origen del culto del Tepeyac: por una parte es continuidad devota y, por otra, es ruptura. Dicho apartamiento es considerado por Lafaye un primer paso en la formación de la conciencia nacional. En el estudio de Lafaye el apremio criollo por la diferenciación es asociado con una intencionalidad que se tradujo en una maniobra ya alejada de la fe: el culto a la Guadalupe mexicana implicó el recaudamiento de limosnas exclusivo para la Nueva España; de ahí la tradición aparicionista y, sobre todo, la inclusión simbólica del indio como beneficiario.<sup>92</sup> De ahí también que, independientemente del interés de orden político-económico, el amparo divino conservara su pureza: los fines criollos fueron respaldados y defendidos por *su* Guadalupe. La fe y los objetivos no impiden la intervención humana (ésta sigue siendo la Tierra...): Lafaye ve en la transformación de la Guadalupe en la india popular una respuesta ante la hambrienta captación económica de la metrópoli. Es así que, en un clima espiritual propicio para la aparición de un culto sincrético, faro de diversos grupos, germinó para Lafaye la adoración a la Virgen del Tepeyac. Los criollos fungieron como su motor, en un doble sentido: por un lado en función de su necesidad de contar con un símbolo común que los diferenciara de la península y, por otro, a raíz el beneficio que de él obtuvieron. Los criollos, como articuladores de la Iglesia Indiana, tuvieron el monopolio de la feligresía, base indispensable para la fuerza de una advocación naciente. Una vez constituida la Guadalupe como tal, significó en el sector criollo un elemento de prestigio que, de acuerdo a Lafaye, se transfiguraría para el siglo XVIII en plus de superioridad con respecto a España. Asume el autor que

---

<sup>92</sup> Como veremos adelante, el criollismo del siglo XVII, o sea el más puro, se dio a la reivindicación del pasado precolombino como segunda raíz. (Aunque el rol social del indio no cambió: los indios del XVII, *sus* indios, eran otros, eran novohispanos).



esta transformación temprana del culto se encontró, en lo que respecta a los criollos, ausente de fe.

En la aceptación del culto por parte del clero secular, Lafaye ve lo que sería el germen del estudio de O’Gorman: una forma de desautorizar a las órdenes mendicantes y despojarlas de su influencia sobre indios y criollos.

## 2.2. Tradición narrativa

### 2.2.1. *Nican mopohua*

Este texto no aparece en las consideraciones de Lafaye. En lo que respecta al texto indígena en que pudo basarse Luis Lasso de la Vega para su publicación, descarta que ésta sea una posibilidad, otorgándole la autoría al bachiller criollo, en la misma línea que Francisco de la Maza. El *Nican mopohua* no está todavía sobre la mesa de la discusión.

### 2.2.2. Los evangelistas guadalupanos

Lafaye sólo hace consideración de los dos primeros evangelistas, es decir Miguel Sánchez y Luis Lasso de la Vega. Considera a Sánchez el responsable de la invención de la leyenda guadalupana, impulsado por un espíritu protopatriótico. Descarta de entrada la posibilidad de que se hubiese basado en algún texto de procedencia indígena, considerando la narración de las apariciones nacidas de su honesta pluma. La aportación que Lafaye encuentra en Sánchez reside en haber dotado al culto de una raíz profética, de la que más tarde resurgiría la espera milenarista. Para Lafaye, el trabajo de Sánchez fue elaborado desde un sentido criollismo, que fundamentó la tradición guadalupana como destino novohispano. Lafaye ve en Sánchez al fundador de la patria mexicana.

Miguel Sánchez se nos presenta como el verdadero fundador de la patria mexicana, ya que sobre las bases exegéticas que le ha proporcionado a mediados del siglo XVII podrá desarrollarse hasta la conquista de su independencia política, bajo el pendón de Guadalupe. A partir del día en que los mexicanos aparecieron a sus propios ojos como un pueblo elegido, estuvieron potencialmente emancipados de la tutela española.<sup>93</sup>

---

<sup>93</sup> *Ibid*, p. 331.

La sentencia de Lafaye con respecto a Luis Lasso de la Vega es parca; simplemente se remite a las argumentaciones de Francisco de la Maza orientadas a desmentir la autoría original del indio Antonio Valeriano. Lo cierto es que Lafaye no se adentra en el texto central, es decir en el *Nican mopohua*, ni, tampoco, en la figura de Lasso. Su balance se reduce a una interpretación referente a la autoría, que considera legítima, argumentando que:

A falta de razones serias para acusar a Lasso de la Vega de superchería literaria, admitiremos que es el autor de *Huei tlamahuiçoltica*; si hubiera habido falsificación, más bien habría tenido por objeto hacer pasar el relato por una obra indígena.<sup>94</sup>

En tanto que

[...] lo que descubre de Miguel Sánchez fue la ordenación (formada) de los elementos de la tradición, la claridad de la exposición (compuesta) y sobre todo el desciframiento del símbolo guadalupanista a la luz del *Apocalipsis 12*, que otorgaba una significación patriótica al mismo tiempo que una trascendencia nueva a la “mariofanía” o nueva epifanía del Tepeyac.<sup>95</sup>

Sin más consideraciones en lo que respecta a la tradición narrativa que dio sustento al culto guadalupano, pasaremos entonces al desarrollo del culto, aspecto en el que Lafaye se muestra más interesado y generoso.

### 2.3. Desarrollo posterior del culto

En el devenir del culto, Lafaye encuentra dos momentos que modificaron el camino de la Guadalupana hasta su significación íntegra como bandera mexicana. Ambos momentos tienen que ver con procesos de legitimación tanto social como oficial. El primero de ellos fue en 1629, unos años antes de que el mito de las apariciones se hiciera del dominio público pasando a constituir la base del culto. Como hemos dicho antes, parte de lo que impulsa una devoción es la milagrería, los poderes taumatúrgicos de las imágenes, sobre todo cuando éstos se “especializan” en algún rubro, de manera que una advocación se convierte, por su “eficacia terapéutica”, en patrona de algún campo particular de amparo. En 1629 sobrevino una inundación que mantuvo a la Ciudad de México sumergida en las aguas durante varios meses, en los cuales se

---

<sup>94</sup> *Ibid*, p. 328.

<sup>95</sup> *Ibid*, p. 327.

probaron todo tipo de remedios, humanos y sobrehumanos. Como último recurso se sacó a la imagen guadalupana de su santuario, para realizar una peregrinación y habitar en distintos templos. Independientemente de la distancia temporal entre el paseo de la Virgen y el cese de las lluvias, ésta acabó por constituirse como la autoridad divina sobre las inundaciones, teniendo su contraparte en la Virgen de los Remedios, a la que se acudía en caso de sequía. El segundo parteaguas guadalupano fue en 1737, cuando fue jurada patrona de México; en este punto ahondaremos más adelante. Lo que importa retener ahora es que, según Lafaye, a partir de este patronazgo contra las inundaciones, la Virgen pasó de ser un símbolo de auxilio individual a significar la salvación de todo el cuerpo social, entendida la salvación como el motor de la fe.

El siglo XVII fue un tiempo en que se alcanzó cierta estabilidad, lo que permitió el nacimiento del criollismo como foco identitario, con un cuerpo reflexivo que lo respaldaba; tuvo lugar entonces un despertar creativo, que se reflejó en el campo poético y cultural, del que son epítomes Sor Juana Inés de la Cruz y Carlos de Sigüenza y Góngora. El culto guadalupano no fue la excepción: tras la publicación de Miguel Sánchez se dio una explosión devota que se reflejó en la poesía y la oratoria barrocas, así como en las representaciones plásticas, por lo que Lafaye ha encontrado una atinada figura al ver en las manifestaciones artísticas del culto un “exvoto colectivo”.

La Virgen de Guadalupe se convirtió en símbolo de la nación mexicana por acción directa de los criollos, mas el anzuelo que los tentó fue el que fuese un significante pleno de sentido para otros sectores sociales, particularmente el indígena. En el siglo XVII los criollos elaboraron un ideario que pretendía rastrear las raíces de lo propio, de lo nacional, en todos los grupos que conformaban la sociabilidad novohispana, de modo que la veta indígena fue fundamental en este proceso de integración identitaria. Lo cierto es que el sector indígena seguía vivo entonces, jugando un rol propio, mas –según Lafaye– había dejado de ser amenazante y se encontraba simbólicamente muerto. Esta muerte simbólica dio lugar a una evocación y alabanza del pasado indígena que permitió una resignificación acorde con las raíces de la nación mexicana que buscaban los criollos. De ahí la trascendencia de la Virgen del Tepeyac como una Virgen india, raza que ella misma eligió para su representación americana, de acuerdo a la tradición.

Es así que, en un ímpetu de construcción nacional, la apropiación de la historia prehispánica por parte del sector criollo, se basó en el uso de códices y cantos como documentos históricos, con el fin de legitimizar las tradiciones cristianas. Ello encerró en su seno una contradicción: mientras se le atribuía valor al testimonio indígena en lo

referente a las tradiciones piadosas, el mismo tipo de testimonio en el aspecto judicial era denegado.

En este clima particular, repleto de contradicciones, donde se confundieron los fines políticos y las interpretaciones providencialistas, nacidas ambas de una misma raíz imperialista, se fortaleció el mito de la Guadalupana hasta que llegó a ser el emblema de la mexicanidad. Ello se conjugó con una transformación en la religiosidad novohispana que fue dando nuevos significados a las figuras sacras.

[...] desde el punto de vista de la espiritualidad criolla mexicana, todo el pensamiento que calificaríamos de “barroco”, a falta de un término más preciso, era emblemático. La convergencia, en la Nueva España del declinante siglo XVII y del XVIII, del conceptismo y del culteranismo en el campo literario, por una parte, y por otra de la espiritualidad jesuítica que concedía un lugar privilegiado en los ejercicios espirituales a las representaciones sensibles, confirieron al emblema religioso una nueva importancia.<sup>96</sup>

Como es de esperarse, una vez tomada a la Virgen de Guadalupe como bandera, como representante de la identidad no ya únicamente criolla, sino mexicana, se presentó la necesidad de fundamentar el patronazgo. Las publicaciones del siglo XVII se centraron en la búsqueda de anunciaciones y profecías de la Guadalupana en los textos bíblicos, ya que el primer paso que debió dar el sector criollo fue el de la diferenciación con respecto a España, con la necesidad de fondo de legitimizar su lugar en tierras americanas; es decir, de ir despojando a la metrópoli de sus derechos “naturales” sobre los dominios ultramarinos. De ahí que el libro del padre Sánchez haya abierto no sólo una veta en este sentido, sino toda una escuela interpretativa que revivió la problematización de San Agustín, como explorará con profundidad David Brading.

Las preocupaciones sobre el culto que imperaron en el siglo XVIII respondieron a nuevas necesidades. Para este momento la legitimidad tanto de la Virgen de Guadalupe como su calidad de foco identitario eran ya incuestionables, la conciencia criolla estaba plenamente convencida. Entonces las publicaciones guadalupanas se orientaron en el sentido de una búsqueda de legitimizar el culto mismo, en un tiempo en que la disciplina histórica empezaba a desprenderse del mito como fuente y a conceder más valor a los documentos. De ahí que Lafaye nos diga:

La importancia de la devoción a Nuestra Señora de Guadalupe en la vida espiritual mexicana, con sus numerosos efectos sobre la actividad intelectual y artística, sólo era comparable a la insuficiencia de los fundamentos históricos de la tradición

---

<sup>96</sup> *Ibid*, pp. 339-340.

piadosa. En esta contradicción entre las fuerzas de expansión poco común del guadalupanismo y la debilidad de las “pruebas”, reside la explicación de la interminable “querrela de Guadalupe” (no clausurada todavía hoy).<sup>97</sup>

## 2.4. Significación del símbolo

Es así que la conciencia nacional, de origen y configuración criollos, se tornó polo de identidad para todos los sectores que conformaban la sociedad novohispana. La particularidad del culto guadalupano recayó en el que, siguiendo la línea de las tradiciones piadosas europeas, se configuró como un culto con un patronazgo regional, que trascendió hasta ser aglutinante de toda una sociedad, de carácter nacional. Así como la Virgen del Tepeyac expandió sus fronteras protectoras por todo el territorio mexicano, su labor también mutó, pasando de ser un símbolo de protección divina, a representante y bandera de la nación que acogió bajo su seno. Es así que Lafaye reconstruye el camino que siguió la Guadalupana para convertirse en emblema de la Nueva España y, más tarde, de México. Curioso es que la Guadalupana, usada con fines políticos, interviniera ella misma en la política, al convertirse en asunto nacional tras la declaración de patronazgo americano y las intervenciones desafortunadas de Lorenzo Boturini, adquiriendo su centro espiritual la calidad de “embajada divina”:

Asilo prometido a toda la cristiandad en el Día del Juicio, el Tepeyac era, más simplemente, el refugio de las tribulaciones, la etapa de los adioses para los virreyes que llegaban al término de su gobierno y una especie de embajada celeste, que gozaba del privilegio de la extraterritorialidad a una media legua al norte de la capital.<sup>98</sup>

Este carácter de corte político que adquirió la Virgen, nació de una primera concepción criolla de la misma como interventora entre el Rey y los americanos; sobreentendido estaba que la Virgen mediaba entre Dios y sus hijos mexicanos, mas esta nueva labor de corte estrictamente terrenal la ponía de inmediato ante la posibilidad de ser bandera, estandarte, escudo.

El efecto social más arraigado que encuentra Lafaye en el culto fue lo que denomina la “guadalupanización” de la Nueva España, visible en nombres propios y topónimos que, desde el siglo XVIII, inundaron las actas de nacimiento y direcciones oficiales con Guadalupes y Juanes.

---

<sup>97</sup> *Ibid*, pp. 344-345.

<sup>98</sup> *Ibid*, p. 362.

Asimismo Lafaye encuentra en la tradición mexicana la continuidad de una concepción medieval tanto piadosa como mítica:

Esta mujer que cabalga sobre el dragón en el libro de san Beato de Liébana y que, para sus devotos de la España medieval, pisoteaba la media luna del Islam amenazante, el final de su traslación hasta el extremo occidente mexicano, simbolizó a la Iglesia y a la patria que luchaban contra un mítico Anticristo, Napoleón I, sostenido por los gachupines.<sup>99</sup>

El objetivo del libro de Jaques Lafaye es rastrear los hilos de la conformación de la conciencia nacional, que ve recaer en las tradiciones piadosas, de ahí que los mitos de Guadalupe Tonantzin y Santo Tomás Quetzalcóatl sean sus bases de análisis. La trascendencia del símbolo guadalupano como aglutinante de una nación y su acento innegable en el proceso identitario, se hayan, de acuerdo al autor, detrás de su configuración en emblema.

Como último apunte en lo que al culto guadalupano se refiere, el autor liga ya no únicamente el origen de la advocación mexicana a su homónima extremeña, sino todo el desarrollo posterior de la devoción popular.

Ya se trate de los detalles anecdóticos de la leyenda piadosa, de las condiciones topográficas del santuario, del origen popular “espontáneo” de la devoción, de la resistencia de la Iglesia, del silencio historiográfico durante más de un siglo, del florecimiento tardío de una vasta literatura apologética, o de la expansión material del santuario, causado por la creciente afluencia de peregrinos, la devoción del Tepeyac aparece repitiendo la devoción de Extremadura.<sup>100</sup>

Con la única premisa de que la posibilidad de migraciones devotas y reconfiguraciones espirituales brota necesariamente de la promesa de salvación.

## 2.5. Balance

Gan parte del estudio de Lafaye es un balance cultural que pretende contemplar el clima espiritual de la Nueva España, para comprender en qué contexto surgen los mitos de Guadalupe y Santo Tomás-Quetzalcóatl. En este aspecto dejó abiertas algunas líneas interpretativas que serían retomadas más tarde. Como dijimos en el cuerpo del trabajo, una de ellas es la liga que establece entre las tradiciones piadosas europeas y las novohispanas, particularmente la devoción de la Guadalupe de Villuercas; en este

---

<sup>99</sup> *Ibid*, p. 379.

<sup>100</sup> *Ibid*, p. 389.

campo profundizaría, como veremos, Richard Nebel. La postura de Lafaye lo lleva sin embargo a considerar la supervivencia de la religiosidad indígena únicamente en las prácticas rituales, considerando suprimido todo el resto de su campo religioso. A nuestro juicio es ésta una postura difícilmente sostenible y que, de hecho, no fue respaldada por la mayor parte de los historiadores posteriores, que tenderían a trabajar la tesis de un culto sincrético, en cuyo origen habría proporciones equivalentes de elementos españoles e indígenas. En la leyenda piadosa, particularmente en el *Nican mopohua*, esta doble vena es rastreable, como mostraría Miguel León-Portilla; sin embargo, es un campo que permanece oculto a Lafaye, quien considera a Luis Lasso de la Vega autor del relato en náhuatl, y sobre el cual no hizo un análisis más detallado. Parte de ello es su trabajo, superficial, sobre la religiosidad indígena, ya que si bien pone en la balanza dos aspectos fundamentales de la cosmovisión india, deja de lado las particularidades y significaciones profundas que intervinieron en la configuración de un culto que respondió y se nutrió igualmente de ambos sectores.

Como dijimos en un principio, la postura historiográfica de que parte nuestro autor es la de “mentalidades”, y él se explaya en esta área abriendo ilimitadamente las potencialidades interpretativas, con lo cual queda expuesto a críticas de tipo empírico-documental.

Fundamental es, sin embargo, la liga que establece entre los mitos de Santo Tomás-Quetzalcóatl y Tonantzin-Guadalupe. En este aspecto recae la trascendencia del estudio de Lafaye, a nuestro parecer. Lo cierto es que, dejando aparte a fray Servando, el mito de la preevangelización de los indios había sido generalmente relegado y poco atendido desde el prisma guadalupano. Como vimos, la diferencia fundamental entre ambos mitos radica en que, en tanto la Guadalupeana fue objeto de culto, Santo Tomás-Quetzalcóatl fue únicamente especulación académica. Lo que se olvida, sin embargo, es que hubo, al parecer, una conexión entre ambos mitos y, también, que los dos fueron estimulados y enriquecidos por un mismo sector, el criollo, y con parecidos fines: fundamentar y legitimar su pertenencia a la tierra americana, en contraposición a España.

### 3. *Edmundo O’Gorman*

DESTIERRO DE SOMBRAS. LUZ EN EL ORIGEN DE LA IMAGEN Y CULTO DE  
NUESTRA SEÑORA DE GUADALUPE DEL TEPEYAC

1986

Tras la publicación de Francisco de la Maza, este es quizá el estudio que más profundamente representa un parteaguas en la historiografía guadalupana del siglo XX. Desde un antiaparicionismo sólo equiparable al del último fray Servando Teresa de Mier, Edmundo O’Gorman dedica toda su obra a desentrañar el mito de la aparición misma de la Virgen de Guadalupe. Es un trabajo que pretende llegar al fondo de los hechos de 1531, sin abordar lo tocante al culto popular, y sin salir del siglo XVI. Su objeto es probar la falsedad del mito, para lo cual elabora una serie de consideraciones que, a nuestro juicio, son difícilmente cuestionables.

En una estructura cíclica y eminentemente didáctica, O’Gorman retoma continuamente sus consideraciones iniciales y las enriquece a lo largo del estudio, que contiene a la par un total de ocho apéndices en los que hace un balance de los documentos empleados, sin dejar de señalar las aristas fundamentales del debate.

En el aspecto documental es de subrayarse su análisis de la *Información de 1556*. Si bien ésta ha sido la fuente documental que permitió la entrada de una postura antiaparicionista en la historiografía guadalupana y es base para todos aquellos que han pretendido defender o negar la aparición, ningún historiador antes ni después de O’Gorman elaboró un estudio tan minucioso. Lo cierto que nuestro autor extrajo de tal *Información* todo el provecho que podía sacársele, hasta entonces inexplorado; a nuestro parecer, su esfuerzo le da a este documento toda su dimensión en el campo del antiaparicionismo. El camino que siguió O’Gorman no se limitó a lo que el documento mismo dice y a las conclusiones que de él han sacado el resto de los historiadores, sino que se dio a la tarea de incursionar en la historia misma de la *Información de 1556*, en los avatares del documento, en qué usos se le dio, en quién lo poseyó, etc. Justamente la fuente que empleamos para esbozar esta historia en la Introducción es este trabajo que, reiteramos, ha sido el único en incursionar tan a fondo en este terreno. Asimismo las consideraciones de Edmundo O’Gorman han sido enriquecedoras en lo referente a la participación del arzobispo Montúfar en la construcción del culto, así como en su



significación integral dentro del clima religioso de la Nueva España de mediados del siglo XVI.

Como hemos dicho, el estudio entero se aboca a probar la falsedad de la aparición como hecho histórico, de manera que nos limitaremos al análisis tocante al origen, así como a sus consideraciones sobre el *Nican mopohua*. Lo que sucedió a partir del siglo XVII está fuera de la atención de O’Gorman.

### 3.1. Origen de la devoción

#### 3.1.1. La aparición

Como hemos dicho, O’Gorman es un innegable antiaparicionista, de manera que en este apartado tenemos poco que decir. Sólo mencionaremos que O’Gorman visualiza los documentos en que se menciona la aparición en el siglo XVI —es decir, el testamento de San Juan Bautista, los escritos de San Antón Chimapahin, el código Aubin y los Anales de México y sus contornos (en los cuales se fecha la aparición en 1555 y 1556)—, como lecturas indígenas de “aparición” ante el hecho de la *colocación* de la imagen de Santa María-Tonantzin, más tarde nombrada Guadalupe. De esto, de la colocación de la imagen, hablaremos más adelante.

#### 3.1.2. Balance cultural e intervención oficial

El origen del culto ya propiamente guadalupano inicia con la colocación de la imagen en la ermita, la cual oscila, de acuerdo a O’Gorman, entre noviembre de 1555 y el 6 de septiembre de 1556. El 6 de noviembre de 1555 se publicaron las resoluciones sinodales acordadas por el Primer Concilio Provincial Mexicano, presidido por el arzobispo Alonso de Montúfar, en las cuales no se hace mención de la Virgen de Guadalupe ni de su supuesta aparición; de ahí que nuestro autor aduzca:

[...] nos parece válida la conjetura de que el 6 de noviembre de 1555, día en que se pregonaron las constituciones sinodales, aún no había aparecido en el horizonte histórico de México la imagen de la Virgen cuyo origen motiva estas especulaciones. Digamos en conclusión que hemos postulado un lapso comprendido entre principios de noviembre de 1555 y 6 de septiembre de 1556 durante el cual

debió haberse colocado en la vieja ermita franciscana del Tepeyac la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe, la misma que ahora se venera en su nueva basílica.<sup>101</sup>

Debemos recordar que el 6 de septiembre de 1556 fue la fecha en que el arzobispo Montúfar dictó su sermón en la Catedral de la Ciudad de México, del que tenemos testimonio en la *Información de 1556*, primer documento guadalupano en sentido estricto.

En función de lo que podemos apreciar en la susodicha *Información*, O’Gorman aventura una hipótesis referente a las condiciones bajo las cuales debió ser colocada la célebre imagen: en principio debió ser de manera subrepticia; tal interpretación nace de la recepción que los indígenas tuvieron del portento, como una aparición milagrosa de acuerdo al autor; en segundo lugar, necesariamente fue a espaldas de la orden franciscana.

Considera sin embargo nuestro autor, que el origen mismo de la ermita, la primera, probablemente construida en 1530, en el sitio de adoración a Tonantzin, se liga al método misionero de evangelización que empleó la sustitución de cultos. En el caso particular de la Guadalupe del Tepeyac, lo que en principio fue un culto de sustitución, se convirtió en un “culto de sincretismo idolátrico-cristiano”, en principio indígena, pero cuya configuración fue eminentemente española. Es decir, fue con la apropiación por parte del sector español que Guadalupe fue normada y adquirió toda su significación como culto novohispano. En este punto O’Gorman difiere de la mayor parte de los historiadores contemporáneos, tanto aparicionistas como antiaparicionistas. Siguiendo la línea abierta por fray Servando e Icazbalceta, O’Gorman sostiene que fue la potencia taumatúrgica de la imagen, tras la propagación del milagro al ganadero, el “gancho” que atrajo la devoción indígena.

De manera que para el sector indio el culto a Tonantzin cedió su lugar a Santa María Tonantzin, que inició su proceso de transfiguración hacia Guadalupe entre noviembre de 1555 y mayo de 1556, fecha en que el arzobispo inscribió la hasta entonces ermita franciscana, a su jurisdicción. Fue ya Guadalupe a la luz de una adoración pluriétnica.

En cuanto a la adscripción devota por parte del sector español, O’Gorman emplea como base documental el testimonio del virrey don Martín Enríquez (1575), del que deduce que fue a raíz del milagro del que había sido beneficiario un ganadero y de su rápida popularización, que el sector peninsular también tomó como suya a la Virgen del Tepeyac.

---

<sup>101</sup> Edmundo O’Gorman, *Destierro de sombras... op. cit.*, p. 21.

En la interpretación de O’Gorman, es recién con la apropiación española que la Virgen es nombrada Guadalupe. La importancia que encuentra el autor en el testimonio del virrey radica en la ignorancia con respecto al origen del nombre para 1575. La hipótesis de O’Gorman es que, tras la popularización del culto en el sector indígena y la adscripción española, se sintió la necesidad de darle un nombre, no ya el genérico Madre de Dios. El acto de nombrar, nos dice el autor, es la individualización y, por tanto, la incorporación a la comunidad. La particularidad de ser Guadalupe, nos dice O’Gorman, se debió, de manera contingente, a una transferencia de prestigio de la Virgen extremeña a la mexicana. En palabras del autor:

De todo lo anterior podemos concluir que al imponerle los españoles el nombre de Guadalupe a la imagen que se hallaba en la ermita del Tepeyac, (1) la individualizaron como distinta de la imagen de la devoción de los indios; (2) la incorporaron a la comunidad o “república” de los españoles, reclamándola como propia de ésta, y (3) de ese modo la dotaron de un nuevo ser al convertirla en el numen peculiar de esa república o si se prefiere, en celeste madre y protectora de los novohispanos.<sup>102</sup>

Como apuntó Francisco de la Maza, hay una contradicción patente en el uso del nombre de Guadalupe como “representante” de lo novohispano, pretendido eje diferenciador con respecto a la península. O’Gorman sintetiza tal encrucijada:

En suma: o era la Virgen de los españoles novohispanos y entonces no podía lógicamente ser la Virgen de Guadalupe; o era Nuestra Señora de Guadalupe y entonces no podía lógicamente ser la Virgen que los novohispanos pretendían erigir en la privativa o específicamente suya [...]; esa contradicción no es sino reflejo o expresión de la paradoja constitutiva del ser histórico del hombre novohispano: la de ser español y sin embargo de alguna manera ser otra cosa.<sup>103</sup>

El rápido crecimiento de la feligresía y su carácter eminentemente plural superaron en el siglo siguiente las contradicciones intrínsecas, especificándose el culto a partir de la legitimación popular, que configuró a la Virgen del Tepeyac como advocación americana, cuya devoción se vio desvinculada de la de su homónima española.

Llegamos ahora al punto crucial del estudio de Edmundo O’Gorman. Como dijimos en un principio, la *Información de 1556* es la base documental de que parte para desentrañar el mito. Del análisis de este documento, así como del seguimiento de las preguntas que de ello se desprenden para una interpretación global de la participación

---

<sup>102</sup> *Ibid*, p. 35.

<sup>103</sup> *Ibid*, p. 37.

de todos los implicados históricos, es que O’Gorman dota al origen del culto guadalupano de una nueva dimensión: tras una fina y rebuscada argumentación termina por referirse al guadalupanismo como una estrategia del arzobispo Montúfar en su papel de representante de los intereses del clero secular.

La batalla a que accedemos en la *Información de 1556* no es la de la defensa-ataque de una nueva advocación. Es la lucha entre el clero misional, constructor de la Iglesia Indiana, y el clero secular, ansioso de retomar en su abrigo a los feligreses indios, recién enlistados en las filas cristianas. Montúfar llegó a la Nueva España en calidad de adalid de la Contrarreforma, con la misión de destruir a la influyente iglesia misionera, lo que se vio pronto reflejado en las resoluciones del Primer Concilio Provincial Mexicano, celebrado en 1555, donde quedaron sentadas las bases para la eventual eliminación de las órdenes mendicantes en la esfera de influencia novohispana. En un contexto peninsular en que el culto mariano, como símbolo de la Contrarreforma, se empató simultáneamente con el tradicionalismo, el recurso a la Madre de Dios en la Nueva España se torna entonces comprensible. Quien tiene influencia sobre los fieles es quien tiene el poder; en virtud de ello fue que Montúfar tomó a su favor a la nueva advocación, milagrosa plena, con el fin de socavar la fortaleza del clero regular. En este sentido O’Gorman enlista las acciones del prelado en el estímulo inicial del culto del Tepeyac:

[...] 1) puso bajo la inmediata autoridad diocesana a esa “superflua” ermita para fundar en ella el culto formal al “apócrifo” simulacro de la Virgen que se hallaba en ella; 2) aprobó de hecho el nombre de Guadalupe que sin licencia ni otra formalidad le había aplicado a la imagen el entusiasmo y vanidad de los vecinos españoles de la ciudad de México; 3) dio por buenas las fanáticas demostraciones de devoción que éstos le tributaban a su novedosa y postiza Guadalupe; 4) abonó tácitamente con su autoridad y expresamente con la prédica la verdad de los milagros que se decía había obrado aquella pintura, sin cuidarse de verificarlos como era su obligación con “copia de testigos”, según advirtió fray Francisco de Bustamante, y 5) con el señuelo de esos supuestos prodigios —esto encarecemos recordarlo— animó a los indios a emular a los españoles su piadoso rendimiento a esa, para aquellos, Santa María-Tonantzin rediviva que tan repentinamente les había brotado a los áridos peñascos del Tepeyac.<sup>104</sup>

Es así que fray Alonso de Montúfar, arzobispo de la Nueva España, y fray Francisco de Bustamante, provincial franciscano, fueron las aristas de una pugna entre la mitra y las órdenes mendicantes. En su papel de arzobispo, Montúfar debió resolver las dos tareas que le fueron asignadas: la sustitución de frailes por clérigos, en el marco de una

---

<sup>104</sup> *Ibid*, p. 126.

restitución de la labor evangelizadora al clero secular, y la restitución del orden canónico de las parroquias. El primer contratiempo a que se enfrentó fue la falta de clérigos en la nueva España, de manera que, respondiendo a la necesidad de recabar fondos con éste fin, así como con las miras puestas en el fortalecimiento de la institución eclesial, se impuso a los indios el pago de diezmos. El segundo obstáculo que se le presentó le planteó una encrucijada más difícil de sortear: la sustitución de frailes por clérigos se veía detenida por el absoluto dominio espiritual del clero regular sobre la población indígena. En este punto se dependía de la voluntad de los indios y no ya de las intenciones eclesiales. En virtud de lo anterior, los cultos de sustitución fueron su recurso más fuerte, en un marco en que se ampliaron las libertades de los indios, la tolerancia religiosa y cultural. La ganancia fue doble: ganaba el favor indígena y minaba la influencia de los misioneros sobre las almas. Es en este contexto que Montúfar, de acuerdo a O’Gorman, empleó la advocación del Tepeyac como arma contra las órdenes mendicantes, cuya primera consecuencia fue instigar a los indios a la rebeldía contra los evangelizadores:

Y véase, en efecto, que nada conjugaba tan admirablemente la general exigencia contrarreformista de exaltar la devoción mariana con el particular objetivo de seducir a los indios con el poderoso atractivo de una Santa María-Tonantzin rediviva cuyo culto florecía al amparo del supremo sacerdote, y ciertamente si de algo pudo jactarse el señor Montúfar fue del inmediato y espectacular éxito de su estrategia del que tenemos elocuente prueba en la alarma e indignación que provocó en el padre Sahagún la tolerancia en que los indios hubieren renovado en su esplendor idolátrico la antiquísima costumbre de su periódico peregrinaje desde lejanas tierras al cerro del Tepeyac.<sup>105</sup>

Es así que queda planteada la tesis de Edmundo O’Gorman: el culto guadalupano es una estrategia del arzobispo en su calidad de adalid de la contrarreforma. Finalmente, en un balance de las políticas aplicadas y lo que se puso en juego, nos dice el autor: “Amparado pues el arzobispo con el manto de la Virgen, su estrategia, pese a que implicaba una transacción con la idolatría, resultaba invulnerable.”<sup>106</sup>

Cerramos este apartado con una cita de O’Gorman, donde concluye que, de ser cierta su hipótesis y las valoraciones que realizó Montúfar para estimular el culto guadalupano, obviando sus propias resoluciones y olvidando los formalismos eclesiales, queda develado el origen del culto guadalupano.

---

<sup>105</sup> *Ibid*, p. 139.

<sup>106</sup> *Ibid*, p. 140.

Pero si eso es así, es que, por fin, hemos alcanzado nuestra meta, la de poner al descubierto la índole y razón de ser originales del que será el caudaloso proceso histórico del guadalupanismo mexicano, esa luminosa inicial floración novohispana de la contrarreforma y a la vez estratégico episodio de la enemiga sin cuartel que se tuvieron el señor Montúfar y los frailes, pero en última y más profunda instancia, consecuencia del abismo que la historia había abierto entre el mitrado y los religiosos acerca de cómo entender la manera de beneficiar el mensaje de la Redención.

### 3.1.3. La imagen

En lo referente a la imagen que originalmente residía en la ermita, O’Gorman recuerda las dos de las tesis barajadas hasta entonces: una Guadalupe extremeña, poco probable, o bien una Inmaculada Concepción, de más aceptada difusión. La particularidad de nuestro autor recae en que da una vista positiva al que no hubiese imagen alguna. A nuestro parecer esta hipótesis es poco probable, dado que, por un lado, tenemos que a la llegada de los primeros conquistadores se colocaron imágenes cristianas en los antiguos templos de adoración, siendo difícil que la ermita del Tepeyac escapara a la campaña y, por el otro, es difícil pensar en un culto sin imágenes para los primeros años de conquista.

En cuanto a la imagen de poderes taumatúrgicos que se adora hasta ahora, O’Gorman se fía de lo dicho por el padre Bustamante, que promulgó su sermón el 8 de septiembre de 1556, y en el cual dijo que la pintura había sido realizada “recientemente” por el indio Marcos. De ahí que considere que la pintura fue de factura inmediatamente anterior al sermón del arzobispo Montúfar, dictado un par de días antes, es decir, el 6 de septiembre de 1556. Asimismo aduce la posibilidad de que hubiese sido realizada en el taller del padre Gante, de que salían constantemente reproducciones de pinturas sacras europeas, y que los indios a menudo dejaban fuera de las iglesias debido a su profusión, de ahí también que hubiese podido ser tomada como “aparecida” y no como simplemente colocada.

## 3.2. Tradición narrativa

### 3.2.1. *Nican mopohua*

O’Gorman considera que el *Nican mopohua* nació motivado por la “aparición” de 1555 de la pintura y el rápido crecimiento que experimentó el culto. Plantea como fechas límite para su creación la fecha incierta de “aparición”, probablemente en diciembre de 1555, y la promulgación del sermón antiguadalupano del padre Bustamante, provincial franciscano, el 8 de septiembre de 1556. La razón por la cual O’Gorman sitúa esta segunda fecha como límite es que considera a Antonio Valeriano el autor del texto; sobre esto volveremos más luego; por ahora sólo adelantaremos que Valeriano, en su calidad primero de alumno y después de profesor y colaborador del Colegio de Santa Cruz Tlatelolco, debió redactar la narración antes de que la orden franciscana hiciera pública su postura contraria al culto.

En este punto haremos un pequeño paréntesis. O’Gorman plantea dos “apariciones”, la del mito y la que dio pie al primero, es decir, la de 1531 y la de 1555. Enseguida encuentra un par de coincidencias entre ambas, es decir, entre sus conjeturas acerca de la colocación de la imagen que significó la “segunda aparición” y acerca de la que desató el culto en toda su dimensión:

Primera coincidencia. Vimos en su oportunidad que la “segunda aparición” de la imagen de la Virgen ocurrió en diciembre, y no otro es el mes que Valeriano asignó a la que inventó y postuló como primera.

Segunda coincidencia. Por discrepancia entre los cálculos calendáricos de los mexicas y los de la tradición Azcapotzalco-Tlatelolco, hay equivalencia entre 1531 y 1555-1556, de manera que también en esto se observa un paralelismo entre las fechas de ambas “apariciones” de la imagen.<sup>107</sup>

Es así que el autor fundamenta en la tradición literaria y en los documentos indígenas en que se habla de la aparición las fechas de inicio del culto y, también, cómo es que quedaron vinculados con la narración mítica de la aparición de 1531.

El objeto con que Valeriano debió escribir esta narración fue el siguiente:

[...] se infiere sin dificultad que si Valeriano dio a entender, según mostramos, que la imagen aparecida en 1555-1556 era físicamente la misma que la aparecida en 1531, es que su propósito fue dar razón del origen de aquella imagen, pero

---

<sup>107</sup> *Ibid*, p. 53.

concediéndole los más altos quilates de milagrosidad. Quiso, pues, para decirlo con otras palabras —y esto es lo verdaderamente decisivo— sacralizar la imagen guadalupana al concederle un fundamento sobrenatural, y no otra, así nos parece, fue la finalidad primordial que inspiró la composición del *Nican mopohua*.<sup>108</sup>

De acuerdo a nuestro historiador, que sigue en esto al padre Mier y a Icazbalceta, el *Nican mopohua* pertenece al género de los autos sacramentales:

[...] porque la meta que se persigue es revelar, a través de una narración de ficticios sucesos extraordinarios y deslumbrantes, una suprarrealidad que, apoyada en ellos, los trasciende al utilizarlos como el idóneo vehículo de algún especial mensaje de la divinidad.<sup>109</sup>

El uso del náhuatl fue, de acuerdo a O’Gorman, un recurso de Valeriano en su intención de dar noticia a los indios, a los suyos, del portentoso suceso, así como de exaltar a los de su raza como receptores elegidos del favor divino. Es así que una Virgen cuyo culto indeterminado como Madre de Dios, de sustitución en su origen y más tarde sincrético-idolátrico, fue nombrada Guadalupe por los colonos españoles recién adscritos a la devoción en torno al milagro del ganadero, sufrió una nueva transfiguración a manos de Antonio Valeriano, quien le restituyó su condición de Virgen india.

Y en efecto, como fue en esa postrera y al parecer innecesaria aparición cuando la Virgen expresó su voluntad de bautizar la imagen con el nombre Guadalupe, es obvio que ese episodio responde a la necesidad en que se vio Valeriano de explicar en términos acordes a la índole sobrenatural de la narración, la flagrante extrañeza de ese apelativo en un suceso ajeno a toda intervención española.<sup>110</sup>

De manera que los indios encontraron el medio de compaginar a la figura española con su particular protectora, de la que fueron favoritos. Es así que O’Gorman concede a Valeriano un lugar excepcional en la tradición del Tepeyac:

Y así podemos afirmar que a don Antonio Valeriano se le debe reconocer la gloria de inventor del guadalupanismo indígena, trascendental hazaña que marcó indeleblemente el proceso histórico de la vida espiritual del pueblo mexicano.<sup>111</sup>

En cuanto a la autoría del *Nican mopohua*, hemos ya visto que O’Gorman la concede a Antonio Valeriano. Esto es crucial. Se trata del único aspecto en que O’Gorman y los aparicionistas coinciden, amén de la disparidad entre el mismo autor y la mayor parte de los historiadores pertenecientes a la historiografía antiaparicionista y prescindente.

---

<sup>108</sup> *Ibid*, p. 54.

<sup>109</sup> *Ibid*, p. 56.

<sup>110</sup> *Ibid*, p. 58.

<sup>111</sup> *Ibid*, p. 59.



Acerca de la vida misma y la complejidad del personaje que es Valeriano, será Miguel León-Portilla quien ahonde en el tema, refrendando la hipótesis de O’Gorman.

Por nuestra parte, diremos que Antonio Valeriano fue un niño que ingresó en el Colegio de Santa Cruz Tlatelolco, perteneciente a la orden franciscana, y fundado con miras en la educación de los hijos de los principales indígenas, en la primera generación, es decir, en 1536. Sin ser de origen noble, Valeriano inició desde muy pequeño su educación en el Colegio y permaneció ahí una vez concluidos sus estudios en calidad de profesor del Colegio y colaborador del padre Sahagún. Valeriano fue un erudito, especializado en historia antigua, cosmovisión náhuatl y conocedor de la estilística y retórica nahuas; dominaba el latín y el español. Su posición como sabio lo llevó a contraer matrimonio con la hija de un principal indígena y, con ello, a tomar el cargo de gobernador de Tlatelolco.

La posición social y educativa en que se encontraba Antonio Valeriano para 1555 abren el campo de posibilidad que permite suponerlo autor del *Nican mopohua*, máxime si se considera su condición de vecino del Tepeyac. O’Gorman pone como fecha límite para la redacción de la narración el día del sermón del provincial franciscano, fray Francisco de Bustamante, ya que la liga espiritual entre Valeriano y la orden franciscana es innegable, y el indio no llegaría a obrar contra ella en un texto que, por el contrario, buscaba estimular a las almas indígenas en el camino del cristianismo.

En suma, tenemos por conjetura la más plausible y segura que Valeriano compuso el *Nican mopohua* en 1556 durante el tiempo transcurrido entre la fecha en que los vecinos españoles de la ciudad de México le cobraron devoción e impusieron el nombre Guadalupe a la imagen de la Virgen “aparecida” en la vieja ermita del Tepeyac en 1555-1556, y el 8 de septiembre de ese último año, día en que predicó su sermón antiguadalupano fray Francisco de Bustamante en la capilla de San José de los Naturales del convento grande de San Francisco de México.<sup>112</sup>

Es así que cerramos el apartado referente a O’Gorman.

### 3.3. Balance

Nuestra intención principal en el análisis del estudio de Edmundo O’Gorman recae en subrayar lo notoriamente distinto que resulta su balance del de el resto de los historiadores pertenecientes a la tradición historiográfica prescindente/antiaparicionista.

---

<sup>112</sup> *Ibid*, p. 50.

En principio, sustrae al culto el romanticismo todavía presente en la interpretación de Francisco de la Maza, al concebirlo, ya no como un fruto primordialmente popular, sino como una herramienta del arzobispado novohispano, en el contexto de la pugna entre las altas esferas eclesiales y las órdenes mendicantes. La Virgen de Guadalupe sería entonces un símbolo hábilmente manipulado, con el fin de convocar a las masas, a una población indígena vulnerable espiritualmente y al sector español novohispano que ya para entonces reclamaba una porción de identidad.

O’Gorman realizó una labor de investigación y análisis que profundizó en una serie de aspectos hasta entonces balanceados, ahora lo vemos, superficialmente. Es así que el autor reconstruyó el clima político de una disputa que, si bien no había sido ignorada, tampoco había sido examinada con rigor y propiedad. El papel de Montúfar cobra entonces una nueva dimensión al contemplar su influencia guadalupana a la luz de una perspectiva que contempla sus acciones dentro de un marco más amplio, en que debió responder a exigencias encontradas.

Asimismo es de subrayarse la defensa que hace O’Gorman de la autoría del *Nican mopohua* por Antonio Valeriano, llegando a considerarlo “inventor del guadalupanismo indígena”, así como responsable del mito que sustenta al culto. Terminamos aquí la valoración de este estudio “develador de sombras”, y dedicado póstumamente a don Francisco de la Maza.

#### 4. *Richard Nebel*

SANTA MARÍA TONANTZIN, VIRGEN DE GUADALUPE. CONTINUIDAD Y TRANSFORMACIÓN RELIGIOSA EN MÉXICO

1992 (edición alemana), 1995 (edición mexicana)

Es ésta la tesis doctoral de Richard Nebel, autor alemán, teólogo cristiano. En busca de una investigación histórico-religiosa, en la línea de la historia intelectual del cristianismo, Nebel se aboca al estudio del guadalupanismo en dos direcciones convergentes, dada su postura particular ante el fenómeno del Tepeyac, la histórica y la teológica. Por un lado plantea que la veneración a la Virgen del Tepeyac se inscribe en la tradición medieval europea de culto mariano. Por otro, elabora una crítica y una propuesta para la práctica teológica y evangélica en el México actual, derivadas de un análisis que encuentra en el *Nican mopohua* una metodología evangélica.

El trabajo está dividido en tres grandes apartados que contemplan distintos aspectos del guadalupanismo mexicano. En primer lugar se presenta un marco histórico guadalupano que rastrea la tradición mariana en Europa desde fechas muy tempranas, ello con el objeto de mostrar la herencia en el culto y práctica devota en América, particularmente en lo que respecta a la figura de María. En el mismo marco se elabora un balance comparativo entre la Virgen de Guadalupe de Extremadura (Villuercas) y la Virgen del Tepeyac, a fin de evidenciar la influencia ibérica temprana en tierra de nahuas.

En segundo lugar está el análisis del guadalupanismo en su aspecto literario, específicamente en el *Nican mopohua*. Nebel considera a este texto el más claro ejemplo del sincretismo religioso, donde puede detectarse abiertamente la tradición europea aunada a motivos y prácticas indígenas, reflejo de la apropiación del catolicismo en el proceso histórico espiritual indígena. El autor busca subrayar la vigencia de este texto para la teología y la práctica pastoral actuales.

La tercera sección del trabajo es ya propiamente una reflexión y crítica teológica, que se enfoca en la historia reciente de la iglesia en México, únicamente posible para un autor que, finalmente, se adscribe a la devoción cristiana. Ello parte de una postura histórica frente al suceso guadalupano, en el cual ve un ejemplo de continuidad, un hecho que difícilmente ha concluido, ya que sigue siendo determinante en la sociedad mexicana y particularmente en la práctica religiosa.

Finalmente, hay que decir que la traducción y el prólogo a la edición mexicana de este estudio fueron realizadas por el entonces abad Guillermo Shulenburg Prado.

#### 4.1. Origen de la devoción

##### 4.1.1. La aparición

El caso de Nebel es particular: a pesar de ser cristiano en la variante católica, deja de lado el hecho mismo de la aparición, considerando el culto guadalupano producto de las tradiciones piadosas europeas en contacto con las indígenas, en un marco espiritual que permitió el sincretismo y la continuidad de las diferentes tradiciones, particularmente la ibérica. Ejemplo claro de la historiografía que hemos denominado prescindente.

##### 4.1.2. Balance cultural e intervención oficial

Como hemos dicho previamente, el interés fundamental de Nebel recae en mostrar la continuidad de la tradición medieval en la Nueva España, tanto en lo que concierne a las prácticas piadosas como a la tradición narrativa en que se ellas fundamentaron. Es por ello que elabora una reconstrucción de la religiosidad medieval, contrastándola con la novohispana.

De acuerdo a Nebel, en el culto mariano en Europa primó la concepción de la corredención de María, sostenida por la virginidad perpetua y por su colaboración en el suceso salvífico. Por nuestra parte, nos interesa subrayar el carácter y las tendencias del culto mariano en Europa, el cual desde fechas muy tempranas había adquirido un carácter popular, donde las apariciones milagrosas se establecieron como motivo de fe y se reflejaron en diversas manifestaciones culturales. Este culto nació tras la invasión visigoda de Hispania, con la sustitución de antiguas diosas madre relacionadas con elementos como la luna, la tierra y el agua, todo lo cual guarda un paralelo histórico con la posterior conquista americana.

El culto sobrevivió a la caída del imperio visigodo-hispánico (siglo VIII). En tiempos del Islam persistió un ámbito religioso que contemplaba un limitado culto cristiano en el que se contaba la veneración a María, concebida como la madre del profeta. En ese

momento la devoción mariana prescindió de imágenes, dado el contexto en que se profesaba.

Debe subrayarse que este culto popular, basado en las apariciones milagrosas, reflejado en poesías, cantos y ornamentaciones, ejercido en procesiones y traslados, guarda con la Virgen un vínculo identitario: María se establece como símbolo de pertenencia; es la “lealtad al campanario” de que hablaba Lafaye.

Casi cada lugar, pero seguramente cada comarca, cada distrito, cada provincia, tiene su “santuario mariano” característico. Así, los habitantes tienen representación y están ligados a una imagen perfectamente determinada de María, es decir, la de su comunidad nacional y de su provincia, misma que ocupa el punto central de toda fiesta mariana. [...] Así, pues, la imagen de María encarna la patria, pues está íntimamente unida a la historia y a la tradición de su ambiente. Dado que es de origen terreno, se presta precisamente a unir lo trascendente con lo real, lo sagrado con lo profano.<sup>113</sup>

Es justamente en España donde el culto mariano, prolífico en advocaciones locales, produjo una gran variedad de leyendas en torno a las apariciones y manifestaciones divinas dentro de la tradición oral, que incluyeron elementos visigodos, romanos y moros, y que por su configuración quedaron establecidos como verdades. El centro de la cuestión radicaba en publicar el origen de la imagen y estimular su culto, más que en contribuir a la historia estricta.

El concepto de verdad era para ellos relativo y coloreado subjetivamente y fuertemente dependiente de vínculos religiosos y sociales. Por eso este concepto debe ser valorado desde el aspecto de ‘sinceridad’ o ‘lealtad’, más que desde la perspectiva de ‘hecho’.<sup>114</sup>

Ya en este punto es clara la línea que toma el autor para considerar el culto guadalupano como perteneciente a la tradición medieval europea, pero es en la configuración mítica donde esto se manifiesta más claramente, en particular en la estructura narrativa y en los elementos simbólicos. Del siguiente relato típico de Nebel, condensación de diversas narraciones europeas, se desprenden semejanzas evidentes con el relato guadalupano:

María se aparece personalmente; la aparición es en sábado; una luz llama la atención del descubridor; el descubridor es de rango social bajo; las autoridades y otras personas no creen en la aparición; algunos signos (la imagen misma, flores, curaciones) hacen creíble la aparición; en el lugar de la aparición se erige una capilla o iglesia; la imagen sagrada es milagrosa; la fama se extiende; se origina un santuario, etcétera. [...] Sin embargo, las versiones manuscritas de estas fuentes,

---

<sup>113</sup> Richard Nebel, *Santa María Tonantzin, Virgen de Guadalupe Continuidad y transformación religiosa en México*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995, pp. 52-53.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 73.

redactadas todavía en forma de leyenda y existentes aún en la actualidad, hacen sospechar que dichas versiones fueron creadas expresa e intencionalmente con el fin de dar una instrucción histórica y religiosa en relación con la imagen y el santuario, pues se esfuerzan por hacer reconocer su conexión y por demostrar casualidades, desarrollo y orígenes.<sup>115</sup>

A esta vena narrativa pertenece también el culto a la Virgen de Guadalupe extremeña, a la cual Nebel encuentra íntimamente relacionada con la veneración del Tepeyac. En el relato de Villuercas la imagen de la Virgen se aparece en un monte a un campesino y pide la construcción de un templo, las autoridades del pueblo dudan de las palabras del pastor y exigen una prueba de la presencia divina. Ante la negativa, el campesino retorna al encuentro de la Virgen quien revive a una vaca, marcada en cruz tras la muerte. Esta imagen que, de acuerdo a la tradición fue tallada por San Lucas, había sido escondida en aquel sitio tras la invasión mora. Ahora bien, en España la adoración guadalupana estuvo ligada a los círculos de poder. Ejemplo de ello es el caso del santuario de Nuestra Señora del Paso, con advocación guadalupana y fundado en 1458, que más tarde sería establecido como Nuestra Señora de los Ángeles. Isabel la Católica le restituyó la advocación de Guadalupe y trasladó la imagen a Madrid, donde fue adorada tanto por los Habsburgo como por los Borbones. Paralelo a ello, el santuario extremeño fue un sitio frecuentado por navegantes y conquistadores en la época de expansión española; como ejemplo de ello cabe mencionar a Hernán Cortés, Francisco Pizarro y Pedro de Valdivia. De algún modo, la Virgen extremeña se enarboló como Virgen de la Hispanidad, al ser su santuario un centro político-religioso estrechamente vinculado a la monarquía de Castilla y a la orden jerónima, y bajo cuyo amparo se hizo posible la reconquista.

Para el caso mexicano, Nebel encuentra en las antiguas adoraciones a las diosas madre, vinculadas a la tierra, la vena que transmite el carácter del culto guadalupano, en cuanto a la religiosidad popular y al sincretismo cultural. Esta doble raíz, española e indígena, permanece presente, de acuerdo a Nebel, en el guadalupanismo, derivada particularmente de la concepción dual del mundo, donde masculino y femenino se manifiestan y complementan continuamente.

Nebel contempla una doble función del proceso de evangelización: por un lado, la legislación religiosa de las conquistas militares, por otro, la protección del indígena en lo que pretendía funcionar como una comunidad cristiana primitiva. Con el tiempo se redujo la libertad de los misioneros, hecho que, sumado al limitado papel del indio en

---

<sup>115</sup> *Ibid*, pp. 71-72.

las funciones eclesiales, respondía a la aspiración de una inculturación completa del indio cuyo resultado sería un sincretismo particular. La consideración de esta situación lleva a Nebel a establecer una crítica a la evangelización del siglo XVI, derivada también de su posición ante el problema que nos atañe.

Como consecuencia, se originó en México una Iglesia más bien europea, que difícilmente logró hacerse autóctona y “mexicana”. Esto fue, entre otras, una de las causas que vino a proporcionar el desarrollo de un cristianismo mezclado con cultos y creencias prehispánicas, y que impidió la formación de un laicado responsable y maduro.<sup>116</sup>

Independientemente de la postura de Nebel —que se inclina a la crítica de la evangelización por no ser total, y que, como se verá, recomienda para el presente la extirpación absoluta de paralelismos religiosos y prácticas de devoción indígenas— lo que nos interesa subrayar es el vínculo que establece entre la forma que adquirieron la evangelización y la Iglesia con respecto al carácter de la veneración guadalupana. Concretamente, nos parece que Nebel asume un carácter de infantilismo, o bien primitivismo, del indígena.

El fin que Nebel persigue es elaborar una propuesta para la teología y la pastoral actuales en México —y con ello la conversión total de las poblaciones autóctonas, con el guadalupanismo como fuente y modelo, y el *Nican mopohua* como metodología evangélica. Es en virtud de ello que hace hincapié en las particularidades del proceso de conversión indígena, encontrando en él paralelismos e influencia en la devoción del Tepeyac.

De la conversión en masa deben subrayarse dos elementos: por una parte, la implementación del castellano y el acercamiento por parte de los misioneros a las lenguas nativas, lo que permitió un intercambio que, al ser lingüístico, fue también cultural. Por la otra, la innovación pedagógica que se hizo expresa en la diversidad de instrumentos de comunicación, en convivencia con metodologías educativas de factura indígena.

Como ejemplo de la mezcla cristiano-indígena de la religiosidad, los santuarios juegan un papel relevante en la devoción popular que, de acuerdo a Nebel: “[...] constituían un contrapunto, creado por el pueblo a las poderosas catedrales con su liturgia oficial y su

---

<sup>116</sup> *Ibid*, pp. 98-99.

concentración de clero.”<sup>117</sup> Y más adelante, en cuanto al establecimiento de la iglesia americana:

Aquí merece especial atención la circunstancia de que el Concilio de Trento (1545-1563) estableció el culto católico en un doble aspecto: por un lado, triunfó el formalismo rígido de la religión oficial con la formulación exacta de sus dogmas (el catecismo romano, el misal, el derecho canónico, el reordenamiento de la estructura administrativa); por otro lado, se otorgó gran libertad a la piedad popular en sus diversas formas de expresión.<sup>118</sup>

Así también, Nebel sitúa en la continuidad de las formas medievales devotas el surgimiento del barroco, que influyó en la devoción mariana y fue reflejo de la religiosidad popular. Fue en ese con que desde fechas tempranas inició la proliferación de cultos en torno a imágenes milagrosas, vinculadas a la devoción particular que conferían los conquistadores a la Virgen. En esta mezcla entre ambas tradiciones y concepciones de la divinidad, en un dinámico intercambio, Nebel encuentra en la religiosidad americana la continuidad de la edad media ibérica.

En el marco de esta religiosidad, caracterizada por un concepto vago y oscuro de Dios, los santos, Dios, Jesús y María eran considerados en un mismo plano siendo clasificados primeramente conforme a su poder. Esta visión corresponde a una concepción mundial de la devoción a lo milagroso, que asimiló elementos de la piedad azteca y la de piedad medieval. Lo que muestra muy a las claras que la fe en la Providencia Divina y en los milagros, tal como se difundieron en Nueva España, es desde el punto de vista cultural una prolongación, en suelo americano, de la Edad Media ibérica.<sup>119</sup>

Nebel considera el testamento de Bartolomé López como el primer documento de culto guadalupano, lo que contrasta con la visión –muy extendida entre los historiadores antiaparicionistas y prescindentes– que coloca el inicio del culto ya a la mitad del siglo XVI, subrayando la ausencia de testimonios con respecto a las apariciones. Sin embargo, considerando el silencio que primó a lo largo del siglo XVI con respecto a la Virgen de Guadalupe y sus apariciones milagrosas, Nebel concluye que la generalización del culto se dio recién en el siglo siguiente, contrastando con el proferido a la Virgen de los Remedios que contaba con el apoyo de la Iglesia. Así, coincidiendo con Icazbalceta en más de un punto, Nebel ve el siguiente desarrollo en el culto del Tepeyac:

---

<sup>117</sup> *Ibid*, p. 104.

<sup>118</sup> *Ibidem*.

<sup>119</sup> *Ibid*, p. 117.



Venerada originalmente en primer lugar por los indios, pronto cautivó Nuestra Señora de Guadalupe también a los mestizos. Ya en la segunda mitad del siglo XVI comenzaron los criollos a preferir esta Virgen a la del mismo nombre de Extremadura, cuyo culto, como es sabido, habían introducido los conquistadores y colonizadores en continuidad con su historia de España, pero que, al igual que la imagen, había sido transformado por el acontecimiento guadalupano y había sido interpretado de muy diversas maneras por los distintos sectores étnicos de la población y por las distintas clases de la sociedad.<sup>120</sup>

#### 4.1.3. La imagen

Nebel considera de absoluta intrascendencia el desconocimiento del origen de la imagen, opacado por las dimensiones que ha alcanzado el culto. Nebel sin duda pertenece a la línea prescindente, ya que no le resulta imprescindible el hecho de la aparición en cuestiones de fe, desde una postura personal de filiación cristiana. Tampoco le resultan de importancia el origen de la imagen ni la naturaleza de su factura. Se trata de cuestiones de las que puede prescindir, dada su postura historiográfica.

### 4.2. Tradición narrativa

#### 4.2.1. *Nican mopohua*

Como hemos dicho, la tesis de Nebel es que la tradición guadalupana del Tepeyac, basada en el mito de la aparición, es un punto de continuidad de la religiosidad medieval europea, considerada la guadalupana como heredera directa de su homónima española. Una vez planteado un panorama de la tradición piadosa europea y su énfasis mariano, Nebel se aboca al estudio del *Nican mopohua*, texto que considera la primera fuente mítica guadalupana, a través del cual puede rastrearse el aspecto mítico-narrativo del culto; el *Nican mopohua* es valorado como la estructura que sustenta al guadalupanismo, texto que sigue vigente para la comprensión del fenómeno de la devoción; de acuerdo a Nebel, es un documento que enlaza creencia y acontecimiento histórico. En la versión alemana de su obra, Nebel presenta una traducción al alemán del *Nican Mopohua*, el facsímil y una transcripción del texto en náhuatl, así como también

---

<sup>120</sup> *Ibid*, pp. 145-146.

las traducciones de Primo Feliciano Velásquez (1926, 1931) y de Mario Rojas Sánchez (1978).

Para efectuar su análisis, distingue tres campos: histórico, filológico y teológico. De manera que en principio se discute acerca de la autoría y el origen del texto. Como se sabe, la obra ha sido frecuentemente adjudicada a Antonio Valeriano, mencionado por Becerra Tanco y Sigüenza y Góngora y recuperado por Mariano Cuevas, por el padre Garibay por Edmundo O’Gorman y, como veremos, por Miguel León-Portilla. Nebel no pertenece a esta línea de interpretación; de hecho se le opone abiertamente:

Son inusitados, como ejercicio metódico, los esfuerzos de casi todos los guadalupanos por demostrar la paternidad literaria de Antonio Valeriano [...]: se apoyan casi exclusivamente en suposiciones no demostradas, en afirmaciones y en la adopción *a priori* de “resultados de investigaciones” que no son científicamente seguros. Hasta ahora no existe un solo trabajo histórico-crítico del *Nican mopohua*. La suposición defendida una y otra vez de que el indio Valeriano —solo o en grupo— fue el único que pudo haber redactado en náhuatl esta obra, debido a su excelente formación en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, también está desprovista de todo carácter científico, al igual que la afirmación de que Lasso de la Vega copió el original (perdido) o una copia del supuesto texto de Valeriano sin citar la fuente, como era tan usual en su tiempo.<sup>121</sup>

Una vez establecido el desconocimiento de la autoría del *Nican mopohua*, Nebel se da a la tarea de contextualizar el marco en el que surge. En una sociedad plurilingüe, multirracial y clasista, se dio una respuesta por parte de las culturas autóctonas ante la imposición española, en cuanto a la defensa y conservación de las lenguas nativas. De manera que la tensión tradicional entre españoles e indígenas, y más tarde entre criollos y mestizos, tendió a resolverse en una dialéctica cuyas aristas fueron la evangelización y la valoración de lo autóctono. Es por ello que Nebel considera natural la asociación de la narración con la primera universidad.

Al entrar de lleno en el contenido del texto, el autor elabora en principio una comparación entre los elementos comunes a la Virgen del Tepeyac y su homónima española. Ambas imágenes son de factura divina; se aparecen a campesinos pertenecientes a una clase inferior; se manifiestan en un monte entre rocas cercano al río; exigen la construcción de un santuario en el lugar del milagro; las palabras de los mensajeros son escuchadas con recelo por parte de las autoridades; tras una milagro que devuelve la salud o la vida reciben la devoción popular. De este hilo narrativo común, Nebel concluye:

---

<sup>121</sup> *Ibid*, p. 215.

Se puede apreciar, además, que las tradiciones religiosas son parecidas, y que su realización literaria así como los motivos de las leyendas de España emigraron a Nueva España, donde —a pesar del nuevo contexto cultural— aparecen de nuevo, al parecer casi sin modificación. [...] Además llama la atención que la amplia y densa divulgación de características específicas, el desplazamiento de los motivos y su admirable movimiento, sin considerar la personalidad de las figuras en que se cree, se ponen de manifiesto, no sólo en la leyenda extremeña de Guadalupe, o en general en las leyendas cristianas de Occidente, sino también en las tradiciones de carácter legendario desarrolladas en América.<sup>122</sup>

Este proceso de apropiación y transformación de la leyenda, donde el vehículo de la narración es la tradición oral, más tarde plasmada en papel, condujo a que tales historias se asumieran como narraciones ejemplares. Para el caso de la Virgen del Tepeyac, los paralelismos con respecto a la Virgen extremeña llevan al autor a plantear la herencia directa de la veneración española, no sin haber pasado por un proceso de asimilación conforme al contexto social.

Por consiguiente, se puede tomar como punto de partida el que la antigua leyenda acerca del origen del santuario de la Virgen de Guadalupe en Extremadura (siglos XIII-XIV) alcanzó, posteriormente, en la Nueva España en los siglos XVI y XVII, cuando las leyendas adquirieron importancia en el Nuevo Mundo, un nuevo florecimiento en relación con la formación del santuario del Tepeyac, en armonía con la población de la Colonia (indios-españoles-mestizos) y a tono con las costumbres, el carácter, el tiempo y el lugar.<sup>123</sup>

Ello estuvo íntimamente relacionado con la revisión histórico-teológica a la que se abocaron los pueblos indígenas al momento de la conquista y en la época temprana de la colonia, proceso que se ve reflejado en las poesías cuya factura rondó aquellos años, la cual se ve, sin embargo, teñida de motivos españoles pertenecientes al medioevo. El autor considera entonces que el *Nican mopohua* se trata de “[...] un esfuerzo por situar el ‘suceso’ en un contexto histórico, por fijar su desarrollo histórico y por resaltar los hechos como tales en su propia interpretación histórica.”<sup>124</sup>

Para el análisis del contenido del texto y de su intencionalidad Nebel propone dos caminos de abordaje: por un lado, dentro del estudio de la historia de las religiones; por el otro, en el marco del rastreo de la transferencia tradicional de la Europa medieval. Todo esto, como puede apreciarse, fuera de la pugna entre aparicionistas y antiaparicionistas, desvinculando la fe de la precisión histórica. Ya que la fe queda intacta, interesa al autor subrayar el contexto del que surge el *Nican mopohua*, sobre todo en cuanto a la concepción que se tenía entonces tanto de la historia como de la

---

<sup>122</sup> *Ibid*, pp. 224-225.

<sup>123</sup> *Ibid*, p. 226.

<sup>124</sup> *Ibid*, p. 235.

verdad. De acuerdo a Nebel, el texto no aspira a perseguir la verdad estricta de los hechos, sino a plantear un orden del mundo, una cosmogonía, una profesión del credo; de ahí su valor teológico:

Esto significa que dicha narración quiere dar respuesta a la cuestión sobre la orientación fundamental de la vida de los mexicanos. Por consiguiente, no establece tanto una verdad objetiva, sino más bien testifica una verdad existencial, que sólo a través del modo de vida de los mexicanos puede ser confirmada, o bien desechada como rumor sin fundamento. [...]

Por tanto el *Nican mopohua* no debería ser usado para efectuar aclaraciones históricas, como con frecuencia ha sucedido y sigue sucediendo, sino más bien debería ser reconocido como un mensaje teológico que proporciona una nueva significación a la situación histórica de México o Nueva España.<sup>125</sup>

Digna de subrayarse es la significación que Nebel asigna a este mensaje en relación con la comunidad indígena; su trascendencia evangélica-histórica radica en lo que él llama “nacimiento social del indio”, es decir, en la inserción dentro de un cuerpo social que en principio lo mantuvo en la marginalización. El reposicionamiento del indio lo lleva a entrar de lleno en el horizonte histórico del cristianismo. Para Nebel, la importancia del *Nican mopohua* radica en la vigencia que mantiene en tanto mensaje teológico en este sentido.

El *Nican mopohua* habla no solamente de un “entonces” o de “una vez” dentro de la historia, sino de un “siempre” esencial, que, desde el momento en que los pueblos autóctonos entraron a formar parte de la historia de Nueva España, ya no se puede interrumpir o suspender. Este proceso de devenir sociocultural todavía no ha terminado: se repite a manera de alegoría o parábola en la historia de la vida individual de los mexicanos como “hijos de Guadalupe”, y también en el proceso de desarrollo de México como nación y de una conciencia “nacional” de los habitantes de la Nueva España.<sup>126</sup>

Es así que el llamado “acontecimiento guadalupano”, plasmado en el *Nican mopohua* y determinante en la conciencia y religiosidad nacionales, lleva a Nebel a un acercamiento a la reflexión teológica. Si bien la mayor parte de los autores pertenecientes a la línea estrictamente académica –aparicionistas o no– sitúan su análisis en la reflexión histórica, el interés de Nebel, como teólogo cristiano, encuentra en el guadalupanismo una veta que, desde su punto de vista, debiera ser explotada por la iglesia mexicana, tanto en la praxis como en la teoría, en la pastoral y en la práctica teológica. Ello desencadenado tanto por la innegable incidencia cultural, como por su significación en cuanto a la “adhesión del pueblo a la fe católica” y elemento de unidad nacional.

---

<sup>125</sup> *Ibid*, pp. 246-247.

<sup>126</sup> *Ibid*, p. 263.

### 4.3. Desarrollo posterior del culto

Según Nebel, en el siglo XVII la Virgen de Guadalupe adquiere verdadero auge, estableciéndose como símbolo, ya representado en poesías, en reproducciones gráficas y en la oratoria barroca, que lleva en su historia la de las relaciones sociales americanas.

La Virgen es símbolo de vida y esperanza, en tanto Cristo lo es de muerte, de manera que para los nahuas la adopción del símbolo guadalupano es sinónimo de redención. La trascendencia de la aparición para la cultura indígena está vinculada con el retorno de Tonantzin, –que confería continuidad a sus dioses y a su práctica religiosa–, así como con la colocación en un plano de igualdad frente a los españoles, ya que ambos tenían la misma posibilidad redentiva.

Es por eso que el acontecimiento guadalupano pone en claro que las demandas de los indios al pedir una protección legal, un gobierno ordenado y una ciudadanía eran válidas jurídicamente; al igual que sus deseos de redención sobrenatural y la necesidad de ser liberados o protegidos de una opresión sin orden ni concierto.<sup>127</sup>

Este vínculo de protección y pertenencia, pero sobre todo de inserción legítima en el cuerpo social, fue igualmente efectivo para el sector mestizo, excluido tanto por indígenas como por españoles, pero descendiente de ambos.

### 4.4. Significación del símbolo

Asumido por todos los sectores de la sociedad como símbolo de identidad, el auténtico entusiasmo popular guadalupano surge, de acuerdo a Nebel, con las publicaciones de los llamados cuatro evangelistas, en las que se hace patente el enaltecimiento de “lo mexicano”, con la Guadalupana como heraldo. De ahí que al momento de la emancipación independentista, la Virgen de Guadalupe trascendiese en el sentimiento nacionalista, en la búsqueda de la conciencia nacional, de la autenticidad mexicana dadora de identidad, permitiendo la unión racial y cultural.

Para apreciar la trascendencia de este hecho debe contemplarse que la conciencia colectiva mexicana se basaba en lo religioso más que en cualquier otro ámbito, inclusive el político. Este sentido de identidad tuvo una importancia particular en el proceso

---

<sup>127</sup> *Ibid*, p. 150.

independentista del país que había sido elegido por la Virgen misma. En palabras de Nebel:

Dentro de esta perspectiva, la gran guerra de independencia de México marcó la realización definitiva de la promesa del Apocalipsis, que los guadalupanos de los siglos XVII y XVIII habían aplicado al acontecimiento guadalupano. El estandarte de la Virgen codujo a los insurgentes que interpretaban su causa como un mandato de la Guadalupana. De este modo, el símbolo adquirió un nuevo contenido, la promesa de vida ofrecida por la Madre Celestial se transformó en la promesa de un México independiente, libre de la dominación ejercida por los amos españoles, reemplazada por la Nación Elegida cuya elección había quedado manifestada en la Aparición de Virgen en el Tepeyac. La tierra de la madre sobrenatural era tomada en posesión, finalmente, por sus herederos legítimos. Y así se cerraba el círculo simbólico: madre, alimento, esperanza, salud, vida; redención sobrenatural y redención de la opresión; pueblo elegido e independencia nacional; todo encontraba su expresión en una figura, única y singular: la Virgen de Guadalupe. De esta manera, ella se convirtió en un símbolo que entrelazaba familia, política y religión, pasado colonial e independencia presente, lo indígena, lo español y lo mexicano, Europa y América. Ella, la Virgen, llegaba a ser, finalmente, un método de la dialéctica mexicana, una representación colectiva de la sociedad mexicana.<sup>128</sup>

En este punto cabe señalar el parentesco entre estos pasajes de Nebel y el artículo de Ernesto de la Torre-Villar, “La Virgen de Guadalupe, emblema de la nacionalidad mexicana” (1976),<sup>129</sup> quien había contemplado el proceso independentista como el detonante de la concepción emblemática de la Virgen, como estandarte y bandera, madre y guerrera.

Esta sería la significación del culto guadalupano que encuentra Nebel en el pasado. Mas su valoración de la significación del símbolo y de su base, el *Nican mopohua*, trasciende hacia el presente y, más allá, hacia el futuro. Con base en su estudio histórico pero desde una preocupación evangélica actual, Nebel elabora un balance de los aspectos del culto guadalupano que debieran recuperarse para una práctica pastoral mexicana amparada en el *Nican mopohua* como metodología evangélica. A continuación ofrecemos un recuento de las resoluciones de nuestro autor en este sentido.

El capítulo que cierra el análisis de Nebel se aboca a la vertiente teológica del culto del Tepeyac, para lo cual distingue tres aspectos a tratar: imagen, mensaje y trascendencia en la religiosidad popular.

En lo que a la imagen se refiere, Nebel elabora una suerte de historia intelectual en la que localiza tres tipos de acercamientos: posturas a las que denomina profético-histórica, histórica-nacionalista y guadalupana-concepcionista. Como ejemplo del

---

<sup>128</sup> *Ibid*, pp. 162-163.

<sup>129</sup> En Ernesto de la Torre-Villar, *En torno al guadalupanismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.

primer tipo menciona a Miguel Sánchez, autor de la primera obra de tema guadalupano, cuya búsqueda es dar una base histórica al mito, a la par de un análisis teológico que localiza en los textos sagrados el anuncio del favor providencial para con México, culminado en las mariofanías del Tepeyac. Si bien se aboca a la mariología, tiene un tinte “eclesiológico” en segundo plano. De éste último se desprende el mensaje, según Nebel, que encuentra en María el vehículo por medio del cual se hacen patentes los rasgos de la Iglesia. Como ejemplo del segundo tipo –histórico-nacionalista–, Nebel señala a fray Servando Teresa de Mier y a Jacques Lafaye; lo que los distingue es ver en el culto guadalupano el fruto de la creación y devoción populares. Finalmente, está la postura guadalupana concepcionista de la que Nebel dice:

La mariología que se descubre en el acontecimiento guadalupano es el punto cristizador de los conceptos fundamentales de la doctrina católica en el contexto mexicano, tanto en el campo de la teología y la antropología como en el de la cristología y la eclesiología.<sup>130</sup>

De ahí el que el autor encuentre en la devoción guadalupana –y en beneficio de su interés en la pastoral y la iglesia mexicana actuales– el reflejo de los conceptos y doctrina de María, que a su vez transmiten los fundamentos de la iglesia y la teología mexicanas. Es por ello que el guadalupanismo acaba por ser la herramienta que Nebel propone para la teología y pastoral mexicanas actuales.

Para el análisis del mensaje guadalupano Nebel distingue en primer lugar una teología “dogmática-moralizante”, que integra el mensaje en la tradición del acontecimiento salvífico y de la fe; a través de ello se confirman los dogmas cristianos y los “valores éticos” fundamentales del Evangelio.

La integración del mensaje sucede por medio de tres verdades teológicas fundamentales: la concepción náhuatl de Dios coincide con la concepción cristiana de un solo Dios; también la representación de María como “Madre de Dios” y “madre nuestra” está en concordancia con las verdades de la fe sobre María; la “liberación” anunciada en el *Nican Mopohua* es una forma de comportamiento cristiano basada en los Evangelios.<sup>131</sup>

En la que Nebel llama una teología “liberadora”, de carácter ético-social, se encuentra, en el mensaje guadalupano, la proclamación de la liberación de los indios. Su fundamento está en el hecho de que la Virgen María se impuso como figura de identificación para las clases marginales, de donde se desprende una postura sobre el

---

<sup>130</sup> Richard Nebel, *op. cit.*, p. 273.

<sup>131</sup> *Ibid*, p. 277.

humanismo y la humanidad misma de la Virgen. En este campo Nebel encuentra dos prácticas teológicas: la teología de la liberación, cuyo marco referencial es el dogma mariano, y la teología femenina/feminista, donde Guadalupe es sentida como la conciencia femenina.

La trascendencia teológica que Nebel encuentra en el mensaje guadalupano se expresa también en su postura ante el guadalupanismo, del que propone hacer uso para la evangelización actual:

La nueva visión de María en su imagen guadalupana da origen tanto en México como en América a nuevas concepciones que producen efecto en la teología y en la Iglesia y tratan de alcanzar y modificar las estructuras políticas y sociales. El *Nican Mopohua* podría ser punto de partida para semejante nueva visión, y ofrecería la oportunidad fascinante de redescubrir y revitalizar en el contexto mexicano los elementos matriarcales del cristianismo, de enriquecer con un sello mexicano la religión cristiana, de “liberar” la conciencia de los hombres y de entender esta liberación como un crecimiento y una redención gradual hacia el amor. Además, la teología del *Nican Mopohua*, concebida como una teosofía, podría abrir nuevas posibilidades para una evangelización integral, en especial entre los grupos de habitantes cuya religión cristiana todavía está impregnada fuertemente por la religiosidad antigua mexicana.<sup>132</sup>

Esta reflexión nos lleva a poner de relieve el último aspecto de la incidencia teológica de la Guadalupeña según Nebel, quien contempla en el *Nican mopohua* el evangelio mexicano, y en la teología del mismo, una teología de la inculturación: un modelo evangélico para las masas, vehículo de liberación e igualdad, y con validez práctica para los fines de la Iglesia de nuestros días.

#### 4.5. Balance

A través de la presentación de un marco histórico en el que introduce la leyenda de la Virgen de Guadalupe extremeña contrastada con la del Tepeyac, Nebel plantea su hipótesis: el mito de la Virgen de Guadalupe del Tepeyac está inscrito en la tradición medieval europea, en la estructura mítico-narrativa de la devoción, así como en las prácticas devotas.

El *Nican mopohua*, libro en el que queda sentado el relato de las mariofanías guadalupanas, es considerado por Nebel como el eje de la devoción guadalupana. En principio como reflejo de la ya mencionada tradición medieval en relación con la

---

<sup>132</sup> *Ibid*, p. 294.



religiosidad indígena, de la que se nutre de motivos, formas narrativas y simbología náhuatl. Del análisis del relato y del fenómeno histórico-cultural del guadalupanismo, Nebel deduce un proceso dialéctico entre la formación simbólica de la Virgen –como elemento de unificación y referente identitario, fundamento de la conciencia nacional y de inculturación de la fe cristiana– y el sincretismo cultural de la Nueva España. Quizá el mayor interés de este trabajo recaiga en tal reflexión, situándose la aportación historiográfica de Nebel en la búsqueda de “la otra raíz” guadalupana, la europea. En esta medida es que la obra de Nebel encuentra un complemento en el estudio acerca del *Nican mopohua* realizado por Miguel León-Portilla, quien se abocó, como veremos a continuación, a analizar los elementos nahuas del texto.

El análisis histórico-crítico de Nebel tiene como objeto fundamentar una propuesta para la teología y pastoral actuales en México. En su investigación, Nebel pretende abordar el fenómeno guadalupanista y probar su trascendencia con base en cuatro perspectivas: histórica, social, científica y religiosa. En un tono que a ratos evoca al del padre Sahagún, hace un rescate del guadalupanismo para su crítica pastoral. Propone un reviraje en la teología práctica con la Virgen de Guadalupe como herramienta y con el *Nican mopohua*, base de la tradición, como modelo evangelizador.

## 5. Miguel León-Portilla

TONANTZIN GUADALUPE. PENSAMIENTO NÁHUATL Y MENSAJE CRISTIANO EN EL  
“NICAN MOPOHUA”

2000

Sin intenciones de rastrear la historicidad del milagro guadalupano porque “lo sobrenatural y milagroso no puede ser afirmado o negado por la historia”, León-Portilla presenta una nueva traducción del *Nican mopohua*, relato originario de la tradición del Tepeyac. Esta traducción se propone subrayar los múltiples elementos de la cultura náhuatl plasmados en dicho texto, un rescate de la espiritualidad a través de la cual fue recibido el cristianismo. El *Nican mopohua*, escrito en náhuatl a mediados del siglo XVI –1556 es la fecha que propone Edmundo O’Gorman, coincidiendo en ello con el padre Burrus–, había sido previamente traducido por Primo Feliciano Velásquez y por Mario Rojas.

León-Portilla considera al *Nican mopohua*, en principio, un texto sobresaliente para la literatura náhuatl. Desde esta perspectiva detecta dos puntos de interés: el tema central es cristiano, expresado en términos del pensamiento de los tlamatime, es decir, de los sabios de la antigua cultura; en segundo lugar, el culto a Guadalupe-Tonantzin “ha sido para México tal vez el más poderoso polo de atracción y fuente de inspiración e identidad.”<sup>133</sup>

Con el objeto de ampliar el panorama del lector y dotarlo de herramientas para una comprensión cabal de la traducción, León-Portilla ofrece un breve estudio previo que se enfoca en dos vertientes: el contenido del relato, su posible fecha de elaboración y otras cuestiones de autoría por un lado; la visión nahua del mundo y la estilística prehispánica por el otro.

Dados el carácter circunscrito de los objetivos del autor haremos en este caso por nuestra parte un análisis distinto en términos formales, dividiendo en subapartados el único aspecto retomado por León-Portilla, que es el correspondiente al *Nican mopohua*.

---

<sup>133</sup> Miguel León-Portilla, *Tonantzin Guadalupe... op. cit.*, p.14.

## 5.1. Estilística del *Nican mopohua*

Para el primer aspecto, las consideraciones arrancan con una evaluación de las diferencias en el estilo literario dentro del *Huei tlamahuizoltica* publicado por Luis Lasso de la Vega, en el cual se incluyó el *Nican mopohua*. León Portilla sostiene que, salvo este último texto, todos los demás fueron concebidos por una mentalidad española: para afirmar esto se basa en la presencia de una reiteración constante que busca justificar el porqué de su edición en lengua náhuatl, lo que habría tenido sin cuidado a un escriba nativo. Así también está el tono enconomiástico usualmente empleado por los escritores eclesiásticos. Finalmente se tiene la narración de la vida de Juan Diego, que recuerda el carácter de las ‘vidas de santos’, tan populares entonces. En contraste con todo lo anterior, el *Nican mopohua* responde a una estilística vernácula, donde los recursos tradicionales indígenas son abundantes: frases paralelas, difrasismos, largos diálogos que alternan con el relato, y la constante alusión a conceptos del pensamiento indígena.

## 5.2. Historia del documento

En una recapitulación de las evaluaciones con respecto a la autoría del relato, se tiene en principio a Carlos de Sigüenza y Góngora, quien adjudica el texto a Antonio Valeriano, en tanto Luis Becerra Tanco refiere la “letra de un indio”. Lorenzo Boturini, quien halló los papeles de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl –propietario, según se dice del documento original– en el Colegio de San Pedro y San Pablo, dejó dicho en su *Catálogo del Museo Indiano* que el autor había sido el mismo Antonio Valeriano, cuyo texto se encontraba unido a una traducción parafrástica del propio Fernando de Alva.<sup>134</sup> El catálogo #8 de la biblioteca de Boturini registra un relato de las apariciones en un “papel roto y maltratado”. Esto es de particular importancia ya que es el último testimonio del posible documento original, y única referencia para la identificación de las copias que se conservan actualmente.

Existen dos traducciones del *Nican mopohua* al castellano en el último tercio del siglo XVIII. Ambas provenientes de un “papel roto y maltratado”, anterior a la publicación de

---

<sup>134</sup> Fernando de Alva Ixtlilxóchitl es, además, considerado el más probable autor del *Nican motecpana*, donde se refieren los trece milagros guadalupanos y se esboza una biografía de Juan Diego.

Luis Lasso de la Vega, y encargadas por el arzobispo Francisco Antonio de Lorenzana, quien estimuló publicaciones diversas, interesándose en la traducción directa del pliego escrito por mano de un indio. La primera traducción corresponde a Joseph Julián Ramírez, catedrático y sinodal de derecho indiano en la Real y Pontificia Universidad de México y en el Arzobispado. La segunda a Carlos de Tapia y Zenteno, catedrático de lengua náhuatl en la misma universidad. Gracias a las notas de ambos traductores se sabe que este texto del *Nican mopohua* se encontraba en la biblioteca de la Universidad hacia finales del siglo XVIII, a la cual habían llegado documentos pertenecientes justamente a la colección de Boturini.

Actualmente se encuentra en la Biblioteca Pública de Nueva York un “papel roto y maltratado” en el archivo “Monumentos guadalupanos”. Se plantea entonces la hipótesis de que éste documento sea el mismo que emplearan los traductores del siglo XVIII, mismo que había pertenecido al *Museo histórico indiano* de Boturini y, anteriormente, a la biblioteca de don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. Es posible que el documento haya llegado hasta allí por medio de la compra, en 1880, de la biblioteca de José Fernando Ramírez, especialista en historia indiana y en la recolección documental.

Es posible que alguien sustrajera de la biblioteca de la universidad el manuscrito en cuestión y se lo ofreciera en venta a José Fernando Ramírez. El hecho cierto es que, merced a la adquisición en 1880 por la Biblioteca Pública de Nueva York de sus libros y documentos, pasó a ella un papel roto y maltratado portador de un texto, precisamente incompleto, de la historia de las apariciones de la Virgen de Guadalupe, que concuerda básicamente con el que incluyó Lasso de la Vega en su publicación.<sup>135</sup>

Este documento, que responde a las afirmaciones de Tapia y Ramírez, está escrito con letras y división de palabras propias de la escritura náhuatl del siglo XVI; sin embargo, parece ser copia temprana de otro documento, ya que en dos de los folios se encuentra la repetición textual de un párrafo, lo que indicaría un error de transcripción. Este documento, además, apunta que conoce el relato de los milagros, que según Sigüenza y Góngora se incluía también en los papeles del Ixtlilxóchitl. Tras hacer un recuento de importantes documentos del siglo XVI el autor expresa:

Todos estos escritos, al igual que el *Nican mopohua*, pueden distinguirse, tanto por su grafía como por su estilística, de los que se elaboraron un siglo después, a mediados del XVII, cual es el caso de los otros textos que incluyó Lasso de la Vega en su libro publicado en 1649. En ellos la influencia de la presencia española es más visible, no sólo en los préstamos de vocablos sino en la estructuración misma de las

---

<sup>135</sup> *Ibid*, p. 28.

frases, así como en el empleo de diferentes grafemas, es decir, de algunas letras y signos diacríticos antes no usados en la escritura náhuatl.<sup>136</sup>

A la par, una evaluación de la publicación de Miguel Sánchez arroja que el *Nican mopohua* le había servido como base, de manera que el texto existía *antes* de la publicación de Lasso de la Vega, quien se adjudicaría la integridad del *Huei tlamahuizoltica*, incluido el *Nican mopohua*.

Existe un texto más, el *Inin hueitlamahuizoltzin*, fechado en las dos primeras décadas del siglo XVII, que aporta nuevos datos sobre la vida de Juan Diego, mas coincide con el relato del *Nican mopohua*, de lo que León-Portilla deduce como una expresión de la tradición popular.

### 5.3. Autoría

En este aspecto, se subraya la coincidencia entre Edmundo O’Gorman y el padre Burrus, que colocan la posible fecha de creación en 1556 y a Antonio Valeriano como el más probable autor. León-Portilla se inclina también hacia Valeriano, para lo cual hace un balance de la información que se conserva con respecto al mismo. Nacido entre 1522 y 1526, Valeriano fue un sabio eminente en el mundo nahua. Dominó el náhuatl, el latín y el castellano; fue experto en historia nahua, colaborador de fray Bernardino de Sahagún, así como alumno y maestro del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. Este balance responde también a una radiografía de cómo debió ser el autor del *Nican mopohua*, bajo qué formación estuvo, lo que permite empatar a este autor hipotético con Antonio Valeriano. En palabras de León-Portilla:

Me refiero al hecho —que voy a mostrar— de que este relato sólo pudo haber sido escrito por un conocedor de buen número de textos de la antigua tradición indígena, y así mismo de la estilística inconfundible del náhuatl clásico. En el *Nican mopohua* aflora el rico universo de sus metáforas, muy frecuentes en esta lengua, sus difrasismos o palabras yuxtapuestas de las que brota una particular significación, así como sus expresiones paralelas que iluminan desde doble perspectiva lo que se quiere decir. Conocedor de todo esto fue Antonio Valeriano, al que Sahagún calificó de ‘el principal y más sabio’ de entre sus antiguos estudiantes y en quien fray Juan de Torquemada reconoció haber tenido un excelente maestro de náhuatl.<sup>137</sup>

---

<sup>136</sup> *Ibid*, p. 31.

<sup>137</sup> *Ibid*, p. 36.

El argumento más comúnmente empleado para rebatir la autoría de Valeriano se centra en la posición que había manifestado su maestro, el padre Sahagún, con respecto al culto a la Virgen de Guadalupe, en abierta oposición. Como se recordará, el texto referido está en su *Historia general de las cosas de la Nueva España*, de 1576. Apoyado en Burrus y en O’Gorman, León-Portilla plantea la hipótesis según la cual Valeriano escribió el *Nican mopohua* en 1556, lo que establece una distancia de veinte años entre la confección de ambos documentos. En todo caso, León-Portilla considera que Sahagún, perseguidor de la idolatría, para 1576 manifestó su desaprobación ante una ya extendida devoción popular, y en caso de conocerlo, también ante el manuscrito de su alumno, Valeriano. Hay que apuntar que para la fecha de publicación de la *Historia general*, Antonio Valeriano se había distanciado de Sahagún y ejercía como gobernador de México-Tenochtitlán. Valeriano no podía prever cual sería la actitud de su maestro ante la Guadalupana veinte años después de su relato de las apariciones: León-Portilla esgrime: *distingue tempora et concordabis iura* –distingue los tiempos y concordarás los derechos.

Conociendo la fama de que gozaba Valeriano como hombre sabio y maestro en el dominio de su lengua y antigua cultura, ¿pudo ser que, en el contexto de esa notoria atracción que ejercía la emita de Guadalupe en el Tepeyac, donde como él bien lo sabía, se había adorado a Tonantzin, la diosa Nuestra madre, se sintiera atraído a escribir un relato que hablara sobre el origen de la pintura y la consiguiente devoción?<sup>138</sup>

#### 5.4. Influencia indígena en el relato

León-Portilla traza el contexto cultural bajo el cual se hace comprensible la formación de Valeriano, así como el ambiente que hizo propicio el influjo de la devoción guadalupana. En principio están los llamados *neixcuitilli*, preparados por los frailes a manera de representaciones teatrales, para mostrar la adopción que la Virgen hacía de sus fieles. Por otra parte, bajo una rigurosa educación religiosa, Valeriano estuvo en constante contacto con relatos de la tradición mariana traída por los españoles.

Valeriano compondría entonces su relato, a la vez de gran fuerza teatral, en torno a un indio *macehual*, hombre del pueblo, cuyo nombre hubo de dar. De no haber existido éste, su relato corría el riesgo de ser tenido desde un principio como mera fantasía. Cabe, por tanto, pensar que el nombre de Juan Diego estuvo vinculado

---

<sup>138</sup> *Ibid*, p. 44.

desde antes con la señora venerada en el Tepeyac. [...] Por otro lado, forma y contenido del relato incluido en el *Nican mopohua* están a la vez inspirados en parte —como vamos a comprobarlo— en producciones de la antigua tradición indígena del género de los *cuicatl* o cantares.<sup>139</sup>

Para ejemplificar lo anterior, León-Portilla incluye en su libro la transcripción y traducción de un antiguo cantar náhuatl que, como lo hace notar, tiene una secuencia sumamente similar a la del texto que nos interesa. De ahí que la creación del *Nican mopohua* no se considere como la invención de una historia original, sino como la conjugación de varias tradiciones. Bajo la influencia de la tradición oral guadalupana, de un bagaje educativo vasto y de la herencia de la cosmovisión náhuatl, Valeriano en su relato “[...] acercó dos visiones del mundo, creencias diferentes, metáforas y atisbos, trama y urdimbre de hilos multicolores; creó a la vez poesía...”<sup>140</sup>

Para el análisis de los conceptos y estilística náhuatl en el *Nican mopohua*, León-Portilla detecta, en principio, la similitud de estilo que guarda este manuscrito con respecto a los textos clásicos nahuas, en el lenguaje llamado *tecpilahtolli* o de los eruditos —en contraposición con el *macehualahtolli*, el de uso común— rico en metáforas y formas reverenciales. “[...] en el *Nican mopohua* perdura no poco del universo de símbolos característico del náhuatl clásico, a través de los cuales los *tlamatinime* o sabios se comunicaban entre sí y transmitían a otros su pensamiento.”<sup>141</sup>

El relato de las apariciones que nos concierne, es entonces perteneciente a la tradición clásica náhuatl, al flor y canto, *in xochitl in cuicatl*. Con el fin de facilitar la comprensión de tal afirmación para aquellos lectores que no están familiarizados con la cosmovisión nahua, León-Portilla incluye un canto proveniente de esa misma tradición, haciendo palpable así la hermandad entre ambos textos.

Los primeros elementos que se ponen en evidencia son las figuras del monte, *tepetl*, y las flores, *xochitl*. “El monte, *tepetl*, en el pensamiento indígena era realidad sagrada donde habitaba el dios que con sus aguas hace germinar y da vida a cuanto brota en la tierra.”<sup>142</sup> Ambos, el monte y las flores, dialogan entre sí, evocando una figura poética que se repite en ambos textos.

Así también está presente el concepto *Xochitlalpan*, la Tierra florida, *Tonacatlalpan*, la Tierra que da sustento, donde habita el dios de las aguas. Estos términos son empleados

---

<sup>139</sup> *Ibid*, p. 45.

<sup>140</sup> *Ibid*, p. 47.

<sup>141</sup> *Ibid*, p. 51.

<sup>142</sup> *Ibid*, p. 52.

por Juan Diego al momento de relatar al obispo su encuentro con la Virgen. De la comparación de ambos textos y sus referentes comunes, dice León-Portilla:

Cantos al principio del relato y también del antiguo cantar; flores al final de uno y otro, son búsqueda o subconsciente evocación de esa forma náhuatl de concebir lo que existe como ‘flor y canto’, *in xochitl, in cuicatl*, palabras que, al unirse, connotan los conceptos de poesía y realidad preciosa. [...] Es así el *Nican mopohua* expresión de flor y canto, símbolos que, como el poema de inspiración prehispánica, entretejen ‘la antigua sabiduría’, *in huehueh tlamatiliztli*, con el mensaje evangélico que los frailes daban a conocer a los indios.<sup>143</sup>

Las palabras de Juan Diego son las palabras de un indígena nahua, llevan en sí una cosmovisión milenaria. Ejemplo de ello es la idea de *merecimiento*: “está él estrechamente relacionado con la persuasión nahua —por cierto, paralela a la de los cristianos— de que los seres humanos fueron restaurados en el mundo en virtud de un sacrificio divino y sangriento.”<sup>144</sup> Ello, estrechamente relacionado con el preguntarse sobre si Juan Diego cuestiona su posición en el mundo, su posición ante la Virgen, en cuanto es interpelado por ella.

Es justamente en el diálogo que sostienen el indio y la Virgen donde la tradición encuentra eco y resuena. El relato presenta una serie de imágenes sobrepuestas que dotan de sentido al suceso, que lo plagan de significantes, ello aunado a la metáfora constante. La Virgen explica al macehual su relación con Dios desde su misma feminidad, de manera que la conceptualización de la dualidad se hermana con Nuestra madre, *Tonantzin*, y Nuestro padre, *Totantzin*, que integran el *Ipalnemohuani*, “Aquel por quien se vive”, el Dador de vida. La Virgen es en el *Nican mopohua*, *inantzin*, madrecita de *Ipalnemohuani*. Es entonces cuando la Virgen, mediadora entre Dios y sus hijos, presenta la divinidad, la nombra. “La noble señora enumeró así algunos de los principales atributos del Dios que adoraban los nahuas y también los cristianos: él da la vida, está en todas partes y es creador de los humanos.”<sup>145</sup>

Sábelo,  
que esté así tu corazón,  
hijo mío, el más pequeño,  
en verdad soy yo  
la en todo siempre doncella,  
Santa María,  
su madrecita de él, Dios verdadero,

---

<sup>143</sup> *Ibid*, p. 56.

<sup>144</sup> *Ibid*, p. 57.

<sup>145</sup> *Ibid*, p. 60.



Dador de vida, Ipalnemohuani,  
Inventor de la gente, Teyocoyani,  
Dueño del cerca y del junto, Tloque Nahuaque,  
Dueño de los cielos, Ilhuicahua,  
Dueño de la superficie terrestre, Tlalticpaque.<sup>146</sup>

Así como en el diálogo la Virgen deja ver los aspectos de la divinidad, Juan Diego manifiesta la condición de los hombres, en particular la de los indígenas. El indio habla de sí y de sus contemporáneos, dentro de una contextualización que nos habla de la conquista. Juan Diego se asume como un macehual cuya función es servir, elemento común a la tradición de los *huehuetlatolli*; todos los vocablos que emplea para autodesignarse pertenecen a la misma.

En verdad yo soy un infeliz jornalero,  
sólo soy como la cuerda de los cargadores,  
en verdad soy angarilla, sólo soy cola, soy ala,  
soy llevado a cuestras, soy una carga [...]<sup>147</sup>

Las palabras de Juan Diego recuerdan los giros estilísticos clásicos; en este caso León-Portilla da un bello ejemplo, que a la par es testimonio de una forma de religiosidad, o en todo caso, de una relación con lo divino. Juan Diego dice a la Virgen: “¿sientes bien tu precioso cuerpecito?” *¿cuic ticmohuelmachitia in motlaçonacayotzin?* Con temor de contrariarla, añade: “Daré aflicción a tu rostro, a tu corazón”, *nictequipachoz in mixtzin, in moyollotzin*.<sup>148</sup>

La Virgen habla entonces al indio con una dulzura inusitada, muy diferente al tono que emplea en el relato castellano del padre Sánchez, a la que Juan Diego responde de igual modo: “Hijo mío, el más pequeño Juanito”, “Señora mía, noble señora, mi muchachita.” Ambos emplean oraciones, para referirse el uno al otro, que se identifican con “mi aliento, mi palabra”, “tu reverenciado aliento, tu reverenciada palabra”. La Virgen de Guadalupe, como promesa de amparo, se acoplaba a la concepción nahua de la divinidad “como una madre que se aflige y preocupa por sus hijos.”<sup>149</sup> En función de todo lo anterior, León-Portilla formula la siguiente interrogación: “¿cabe sostener que, entre otras cosas, el *Nican mopohua* fue para su autor un intento de evocar el encuentro

---

<sup>146</sup> *Ibid*, p. 103.

<sup>147</sup> *Ibid*, p. 113.

<sup>148</sup> *Ibid*, p. 62.

<sup>149</sup> *Ibid*, p. 65.

del mensaje cristiano con el hombre indígena, valiéndose de la riqueza conceptual y estilística de los nahuas?”<sup>150</sup>

### 5.5. La traducción de León-Portilla

Formalmente, la traducción de León-Portilla se hizo en función del manuscrito que se encuentra en la Biblioteca Pública de Nueva York. Dado que este documento está incompleto, el resto se basa en la publicación de Luis Lasso de la Vega. Es curioso anotar que en este texto se registran menos de quince vocablos castellanos.

Los manuscritos sobre los que trabajó León-Portilla contienen el texto corrido, forma común de los escritos nahuas del siglo XVI. La traducción está elaborada en un formato de líneas a manera de versos, para lo cual emplea criterios derivados de la estilística náhuatl, como son la identificación de expresiones paralelas y la distribución en función del ritmo y la secuencia clásicos.

León-Portilla introduce cuatro divisiones a lo largo del relato:

- Los diálogos que sostiene Juan Diego con la Virgen y con fray Juan de Zumárraga en un primer momento.
- El encuentro entre Juan Diego y la Virgen tras la primera visita del indio al obispo.
- La entrevista en la cual Zumárraga pide una prueba de las apariciones divinas al macehual.
- El cumplimiento de la orden de construcción del templo. El milagro a Juan Bernardino. El desenlace de la vida de Juan Diego.

### 5.6. Balance

El *Nican mopohua* es entonces un relato que hermana dos formas de entender la divinidad que entonces se batían y determinaban el devenir de ambas culturas. Valeriano, nos dice el autor,

---

<sup>150</sup> *Ibid*, p. 67.

Por una parte, puso allí de relieve lo que consideró el meollo de esa historia: el mensaje de la señora celeste que había pedido se le edificara su casa al pie del Tepeyac para atender las súplicas de cuantos acudieran allí a invocarla; por otra, presentó el relato incorporando en él cuanto le pareció adecuado de la antigua visión indígena del mundo.<sup>151</sup>

Continuando:

Con el simbolismo de la flor y el canto se pinta y matiza esta otra realización del encuentro de dos mundos. Quienes se acercan y hablan son la noble señora y el indio Juan Diego, pobre pero lleno de ingenio. Dialogan en náhuatl. Hay intercambio de ideas, metáforas y atisbos provenientes de dos maneras de pensar y sentir el misterio del existir humano en la tierra. El *macehual*, hombre del pueblo, que se describe a sí mismo como cuerda de los cargadores, parihuela, cola y ala, comprueba que existe una Madre del que está cerca y junto, el Dador de la vida; ve las cosas como quien despierta de un sueño; entrevé cual es el destino de los seres humanos; ha llegado a la Tierra florida, la de Nuestro sustento, ha hecho suyos los cantos, las flores; sabe ya, sobre todo, que la noble señora celeste es su Madrecita compasiva, es Tonantzin Guadalupe. En la percepción y transmisión de todo esto, se halla tal vez la significación más honda del *Nican mopohua* [...]<sup>152</sup>

Lo que aquí se ha dicho se elaboró en función del estudio preliminar de León-Portilla a su propuesta de traducción. Si bien el autor busca proveer en él al lector de herramientas que lo auxilién en una lectura del *Nican mopohua*, es también una puerta de acceso a la cosmovisión y religiosidad indígenas. Como adelantamos, planteamiento de León-Portilla juega en una balanza con el estudio de Richard Nebel. En tanto el alemán se centra en el rastreo de los elementos pertenecientes a la tradición europea en el *Nican mopohua*, León-Portilla nos dice que, si bien la narración y el mensaje fueron de orden cristiano, el relato está vehiculado en un lenguaje que trasciende al puramente narrativo, ya que responde a la tradición indígena, cargada de simbolismos que pasan desapercibidos a una lectura occidental.

---

<sup>151</sup> *Ibid*, p. 89.

<sup>152</sup> *Ibid*, p. 90.

## 6. *David Brading*

LA VIRGEN DE GUADALUPE. IMAGEN Y TRADICIÓN

2001

La obra de David Brading es, hasta donde sabemos, la última gran publicación que puebla el largo debate guadalupano. Se trata, como veremos, de un hito historiográfico que se propone abordar la tradición guadalupana toda, cerrando en el año 2000, y habitando e interpretando las mentes de quienes han dejado huella en una devoción de más de 450 años.

El estudio de Brading se da a la tarea de rastrear las tradiciones, doctrinas e historias que se condensaron en el culto a la Virgen del Tepeyac. La estructura del trabajo se da en función de dos ejes. Por un lado, su labor se fundamenta en la tradición de la oratoria –sermonarios y apologías son su fuente esencial, en esta medida es digno heredero de la obra de Francisco de la Maza. La búsqueda de Brading se apoya en la tradición que mantuvo viva la tipología neoplatónica de los Padres de la Iglesia de Oriente, a partir de la publicación de Miguel Sánchez. Por otro lado, tiene un interés en la historia de la imagen, en el tratamiento que se le dio al tema en las cúpulas eclesiales y en la reflexión teológica en torno al uso de imágenes en las prácticas religiosas.<sup>153</sup> La devoción guadalupana mantuvo viva no sólo la argumentación tipológica, sino también las doctrinas que estimularon y justificaron la presencia divina en las imágenes o las formas bajo las cuales era lícito tal tipo de culto.

La revisión de fuentes que realiza Brading pretende ser exhaustiva, en la aspiración de elaborar un mapa guadalupano en que el lector pueda seguir la historia de la tradición del Tepeyac, así como de distinguir el proceso de la religiosidad novohispana y del México independiente; en concreto, la relación entre los devotos y la Virgen de Guadalupe, reinventada y reforzada hasta nuestros días.

Cabe mencionar que la tesis guadalupana de David Brading había quedado sentada unos años antes en el capítulo “El fénix mexicano” de su obra *Orbe indiano*.<sup>154</sup> El hilo argumental es el mismo, siendo la obra que analizamos un esfuerzo por profundizar en el proceso hasta las últimas consecuencias, pero siempre en el marco de su

---

<sup>153</sup> Desde muy temprano se originó la tradición de una filosofía neoplatónica de las imágenes, que significó un viraje en la religiosidad popular; el poder taumatúrgico de las imágenes y las peregrinaciones son dos de sus aristas.

<sup>154</sup> David Brading, *Orbe indiano: de la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991.

interpretación de la sociedad novohispana. A grandes rasgos, la visión de Brading es que la tradición guadalupana, eje de la identidad criolla-mexicana, se consolidó tras la publicación de Miguel Sánchez, gracias a la veta narrativa que enriqueció y estimuló la devoción, siendo heredera de la Iglesia de Oriente en dos sentidos: el uso de la filosofía neoplatónica y su interpretación tipológica, así como la defensa de las imágenes como objeto de culto.

Una última anotación: Brading es el único autor que hace una reconstrucción del culto hasta nuestros días. En este apartado incluimos una sección correspondiente a sus consideraciones sobre el antiaparicionismo de los siglos XVIII y XIX; en el siguiente capítulo de nuestra investigación, referido al aparicionismo, Brading será tomado más como fuente que como objeto de estudio.

## 6.1. Origen de la devoción

### 6.1.1. La aparición

El estudio de Brading aborda el guadalupanismo fundamentalmente desde la publicación de Miguel Sánchez, es decir, desde 1648, escapando de su interés el problema de la verdad histórica de los sucesos de 1531 y, en general, las pugnas que se dieron en el mismo siglo XVI con respecto al origen del culto. Hay que señalar que Brading es católico; sin embargo, desde su posición de historiador abraza al culto guadalupano no tanto por lo que tiene que ver con la fe, sino más bien por la belleza de sus manifestaciones. Como Nebel, Brading es un claro ejemplo de la historiografía prescindente; sin embargo, la analogía con Nebel no va más allá de ese aspecto.

### 6.1.2. Balance cultural e intervención oficial

Los ejes que sigue el estudio de Brading son la historia doctrinal de la imagen y la tipología de los Padres Griegos, que se renovaron en el suelo novohispano desde el siglo XVII. Estas tradiciones se vieron aunadas a un tercer eje, ya puramente social, para el

estudio de Brading; se trata del criollismo, base de la devoción:<sup>155</sup> “en todo caso, desde sus inicios la devoción fue tan criolla como india y sin duda el clero criollo fue responsable de su difusión a lo largo y ancho de los extensos territorios de la Nueva España.”<sup>156</sup> En la lectura de Brading los criollos fueron quienes enriquecieron y dieron forma a la tradición guadalupana, ya que fueron precisamente plumas criollas las que alimentaron el mito y la significación del Tepeyac.

Antes de llegar a las tierras novohispanas, y para seguir el camino del autor, daremos inicio con una perspectiva general de las dos líneas primeras en la religiosidad europea, para llegar a costas americanas familiarizados con la tradición bajo la que se amparó el culto guadalupano a lo largo de tres centurias.

Europa vio en los siglos VI y VII un estímulo al culto de las imágenes sagradas, como puentes que permitían el acercamiento a la divinidad, desde una perspectiva didáctica, en que la imagen era el libro del pueblo iletrado —se ve de inmediato que esta concepción pedagógica fue reavivada en el proceso de evangelización americano. Los antecedentes de ello se pueden ver el Concilio de Calcedonia, celebrado en el año 450, donde se conciben dos naturalezas en Cristo: dios verdadero y hombre verdadero. Le debemos a San Juan Damasceno (675-749) la defensa de los iconos más representativa de aquel momento. Este monje de origen sirio, firme opositor a la idolatría, se apoyó en la teología neoplatónica para elaborar lo que Brading ha llamado una “teología de las imágenes sagradas”:

La premisa sostiene que si el artista tiene una idea de la pintura antes de comenzar su labor, entonces la propia pintura conserva algo de aquella idea. Y si una imagen natural se distingue de otra artificial, persiste, no obstante, una relación lógica entre el parecido del hijo con su padre y el de un retrato con el modelo del artista. Si se aceptan tales premisas, entonces es posible construir lo que se ha llamado “La gran cadena de imágenes”, que proceden de la Trinidad hasta el icono más sencillo [...] En cada una de las categorías el poder divino se revela de alguna manera, y si el Espíritu Santo reside en los santos, amigos de Cristo, también está presente en sus imágenes y sepulturas. De tal suerte que no ha de rendirse culto sólo a las imágenes de Cristo sino también a las efigies de su madre, de los santos y de los ángeles.<sup>157</sup>

Un antecedente importante de este clima espiritual centrado en la adoración de imágenes se vio en el Séptimo Concilio Ecuménico de Nicea del año 325, celebrado tras un cambio de régimen, en el que había primado la iconoclasia. El Concilio de Nicea

---

<sup>155</sup> Los criollos, herederos culturales de España, fueron quienes, desde los púlpitos y los libros, revivieron la tipología neoplatónica en la Nueva España; asimismo, fueron quienes promovieron una visión providencialista de la colonia, elemento también heredado de la metrópoli.

<sup>156</sup> David Brading, *La Virgen de Guadalupe... op. cit.*, p. 25.

<sup>157</sup> *Ibid.*, pp. 40-41.

autorizó el culto a los iconos y fue, en palabras de Brading “la cédula teológica que permitió el culto a las imágenes sagradas en la Iglesia latina y griega.”<sup>158</sup>

Amparado bajo aquella tradición arribó el siglo XII, en que se vio la mayor exposición de la interpretación tipológica, cuyo eco tuvo repercusiones que darían larga vida a la tradición de los Padres de Oriente, nos referimos a Joaquín de Fiore, abad de Calabria.

Nos dice Brading:

Sostenía, en suma, que los acontecimientos contemporáneos encerraban un valor espiritual y que era posible discernir su sentido mediante la exégesis tipológica de las figuras y los sucesos del Antiguo Testamento. Era un método derivado de San Agustín, pero apartado del santo africano por su aplicación a los acontecimientos contemporáneos y al futuro inmediato. Como sus teorías tenían potencial político, pronto se emplearon para enaltecer a reyes y papas.<sup>159</sup>

Este auge tipológico coincidió con el surgimiento de las órdenes mendicantes y la figura de San Francisco de Asís. Asimismo, el siglo XII fue el mismo en que el culto mariano tuvo su más fuerte impulso, mismo que no dejó de crecer hasta el momento del descubrimiento americano.

En este clima el pueblo introdujo en sus prácticas religiosas la peregrinación, que implicaba sacar a la imagen del templo; pronto se difundió la milagrería de pinturas y estatuas, que se convirtieron en centros de cultos independientes. Un rasgo peculiar de estos primeros años de culto icónico fue que la iglesia latina no logró ejercer control sobre las imágenes que se elaboraban, hecho que explica la posterior estipulación de elementos iconográficos para cada representación y la persecución que la Inquisición hizo de aquellos que no se apegaron al reglamento en la Nueva España.

En el ambiente clerical, la tipología neoplatónica encontró en Cristo, el Cordero de Dios, al sumo sacerdote y víctima del sacrificio por la humanidad. La tipología mantenía una relación viva entre ambos testamentos, al funcionar en una lógica de profecía y cumplimiento, y llegó a convertirse en el fundamento de una teología de la historia. Con esta herencia neoplatónica, hacia el siglo XII se fortaleció la tendencia a conferir significación teológica a los acontecimientos contemporáneos. En el siglo XV la Iglesia se vio cismada por la guerra y la peste, que arrasaba con poblaciones enteras, la devoción mariana se vio trastocada también y vio su auge la devoción la Virgen de los Dolores, madre dolorosa. La Iglesia se apoyó entonces en María, madre del Salvador, siendo ella misma figura salvífica que, a su vez, se apoyaba en Eva. En lo que

---

<sup>158</sup> *Ibid*, p. 38.

<sup>159</sup> *Ibid*, p. 50.

a la doctrina eclesial se refiere, María había sido nombrada “Madre de Cristo” desde el Concilio de Éfeso en el 431 y en ese mismo siglo había sido identificada con la mujer del Apocalipsis –libro 12 de San Juan– por San Agustín, quién también escribió bajo la influencia de la tipología neoplatónica. Como se recordará, Miguel Sánchez retomó esta figura para elaborar su libro, en que relacionaba a la Virgen de Guadalupe con la mujer del Apocalipsis.

En este mismo siglo Johannes Menesius da Silva, el beato Amadeo de Portugal (1431-1482), publicó su *Apocalipsis Nova*, una justificación teológica del culto a las imágenes, en que se lee el anuncio de la Virgen de habitar en las imágenes como Cristo en la eucaristía. Publicaciones como ésta provocaron la crítica de humanistas cristianos como Desiderio Erasmo, quien defendía un cristianismo sencillo, que dejara de lado la teología escolástica y las devociones populares para volver a una religión fundada en la Biblia y en las enseñanzas de los primeros padres. En el clima de guerra religiosa en que el protestantismo se abría paso en forma de una iconoclasia revolucionaria, pronto la Iglesia hizo pública su postura en el Concilio de Trento (1545-1563), donde quedó confirmada la legitimidad de la veneración a imágenes sagradas, y se dictó la doctrina de la presencia real de Cristo en la eucaristía.

En este contexto, en España se contemplaba desde una visión providencial a la monarquía, que en la interpretación tipológica colocaba a Carlos V frente a Carlomagno, el guerrero, en tanto el sedentario fue Felipe II, inmortalizado en el templo del Escorial, construido, siguiendo la Biblia, a semejanza del de Salomón. En esta perspectiva sagrada de la monarquía se planteó la evangelización de España por Santiago quien, antes de regresar a Palestina, habría fundado una iglesia y un obispado. En esta fórmula el resultado se anuncia: la liga entre patriotismo y religión.

Bajo este impulso fue que arribaron a América las órdenes mendicantes que pronto encontraron en Tenochtitlán a la Nueva Babilonia, o bien, a la Nueva Jerusalén. La Iglesia, que en un principio se opuso a los milagros, debió ceder ante el “anhelo criollo” y su aceptación vino pronta: “En parte, ese cambio derivaba de la búsqueda de los españoles americanos de los medios para dotar a su Iglesia de una fundación espiritual al margen de la conquista y la misión mendicante.”<sup>160</sup> Debemos recordar que el clero secular se encontraba en una campaña de recuperación de la labor evangelizadora, exclusiva del clero regular. En este clima se revivió el argumento de Juan Damasceno,

---

<sup>160</sup> *Ibid*, p. 85.



aduciendo que las imágenes eran los libros del pueblo iletrado, lo que resultaba coherente con las órdenes mendicantes, que tenían la mirada puesta en la educación y la evangelización.

Es éste el panorama que plantea Brading para comprender el rumbo que siguió el culto del Tepeyac, inscrito en una religiosidad sincrética, mas significada e impulsada por el sector criollo, heredero de una tradición neoplatónica e hijo de una visión providencial de la patria española, transmisor asimismo de prácticas devotas que se hermanaron con las existentes en América.

Es éste el contexto sobre el que Brading, olvidándose del origen histórico del culto, nos presenta para la comprensión de la devoción, cuyo impulso decisivo sitúa en la publicación de Miguel Sánchez de 1648.

## 6.2. La tradición narrativa

### 6.2.1. *Nican mopohua*

Curiosamente es este un punto en que Brading asume una postura que difiere de la de sus predecesores, al obviar el análisis del *Nican mopohua*. A nuestro parecer no le concede la importancia que el documento merece. El autor da por hecho que el *Huei tlamahuizoltica*, libro en que se incluyó el *Nican mopohua*, es enteramente obra de Luis Lasso de la Vega, ignorando lo dicho por Edmundo O’Gorman y Miguel León-Portilla principalmente, aunque siguiendo al pie a Francisco de la Maza y Jacques Lafaye.

En todo caso, al momento de comparar los relatos de Miguel Sánchez y de Luis Lasso de la Vega, Brading concede la existencia de un texto anterior, escrito “en el estilo del náhuatl eclesiástico de 1550 y 1560.”<sup>161</sup> Sin embargo, Brading descarta del todo la posibilidad de que Antonio Valeriano hubiese sido el autor del texto, considerando que los indicios en que se han basado quienes lo antecedieron no permiten formular una hipótesis consistente en cuanto a la autoría del relato; en este caso parece hacer alusión directa, ahora sí, a las tesis de O’Gorman y León-Portilla, como a la tradición aparicionista en general. Desentendiéndose de este asunto, Brading se enfoca en la comparación entre los textos de Sánchez y Lasso, dejando abierta una puerta: “Existen

---

<sup>161</sup> *Ibid*, p. 144.

sólo dos relaciones posibles: que uno debe basarse en el otro, o que ambos se apoyaron en una narración escrita con anterioridad.”<sup>162</sup>

### 6.2.2. Los evangelistas guadalupanos

El interés de Brading, quien sigue, como adelantamos, la línea abierta de Francisco de la Maza, se dirige hacia los sermonarios, donde pueden apreciarse los rumbos que fue tomando el culto, así como el enriquecimiento del ideario guadalupano a lo largo de los siglos. Es así que Brading encuentra en los evangelistas guadalupanos, fundadores oficiales de la tradición narrativa, dos escuelas que serían base para toda la producción literaria guadalupana de los siglos venideros. Lo que diferencia ambas tendencias es el método que emplearon, así como el fin que persiguieron. Tenemos, por un lado, la tradición alegórica, fundada sobre la tradición neoplatónica y, por el otro, la tradición científicista, que buscaba articularse con una disciplina histórica más rigurosa.

Según Brading, la primera línea tradicional guadalupana está encabezada por Miguel Sánchez y Luis Lasso de la Vega, quienes se dieron a la tarea de hacer interpretaciones del significado teológico de la tradición. La importancia que Brading concede a Miguel Sánchez recae en que fue el veterano en el uso de conceptos teológicos neoplatónicos propios de los Padres Griegos de la Iglesia de Oriente, aplicados a la Virgen de Guadalupe, herencia ésta de San Agustín; Sánchez fundó así una escuela literaria pródiga en sermones y alegorías que atravesaría toda la producción guadalupana colonial. Su libro fue base para toda una serie de interpretaciones que verían en el Antiguo Testamento el anuncio de la Guadalupe para la Nueva España.

A la segunda tradición pertenecen Luis Becerra Tanco y Francisco de Florencia. Desde tempranas fechas se detectó la ausencia de documentos contemporáneos al portento guadalupano; estos autores escribieron bajo la necesidad de dar sustento histórico al mito. Becerra Tanco innovó al considerar las fuentes indígenas como auténticos documentos históricos, en los que fundamentó su argumentación; en tanto de Florencia, quien descartó de entrada a Sánchez y a Lasso, elaboró una teología de las imágenes marianas, mas terminó recurriendo, al igual que sus predecesores, a la tradición como último fundamento necesario de legitimidad.

---

<sup>162</sup> *Ibid*, p. 145.

Brading destaca que fue bajo estas dos líneas que se desarrolló gran parte de la literatura guadalupana, por un lado la alegórica, que encuentra en el Antiguo Testamento su fuente de legitimidad; por otro, el cientificismo histórico, que responde a la necesidad de acudir a un fundamento histórico capaz de respaldar el mito de las apariciones.

### 6.3. Desarrollo posterior del culto

De acuerdo a Brading —bajo el patrocinio de Francisco de la Maza—, la oratoria barroca es espejo de las preocupaciones criollas. En ella se revela la inestabilidad del culto, que desde temprano, como hemos visto, resintió la ausencia de documentos testimoniales de las apariciones. En este marco sitúa Brading a Carlos de Sigüenza y Góngora, quien publicó *Primavera indiana* en 1662 y *Glorias de Querétaro* en 1680. La intención que detecta Brading en la obra de Sigüenza es la de dotar a la Nueva España de linaje atlántico; fue por eso que se adscribió a las hipótesis de la evangelización americana por Santo Tomás Apóstol y de la existencia de una cristiandad primitiva. Sin embargo, de acuerdo a Brading, la aportación más relevante de Sigüenza fue la de confirmar la existencia de una “relación primitiva” —el *Nican mopohua* que había pertenecido a Fernando de Alva Ixtlilxóchitl—, para cuya autoría postuló a Antonio Valeriano.

Gracias a estas afirmaciones, Sigüenza y Góngora justifica la tesis de Becerra Tanco, es decir, demuestra que la tradición guadalupana descansaba en una tradición en náhuatl que escribió Valeriano en el siglo XVI, una relación que a su vez se basó en antiguas “pinturas y mapas” indígenas.<sup>163</sup>

Para Brading el culto se mantuvo en el ámbito popular durante todo el siglo XVII. Desde su punto de vista, fue a raíz de la fiebre tifoidea de 1737 que la Virgen de Guadalupe adquirió aceptación entre la élite novohispana. Como se sabe, hubo entonces una grandísima cantidad de indios muertos, lo cual fue interpretado como castigo divino a su idolatría y su oposición a las sagradas escrituras, siendo los españoles, asimismo, responsables de la corrupción de las almas nativas, ello dentro de una concepción hermanada a la del ‘buen salvaje’. Fue a raíz del supuesto milagro guadalupano, freno de la peste, que se hizo la petición formal del patronazgo y el establecimiento de la

---

<sup>163</sup> *Ibid*, p. 190.

fiesta guadalupana para el doce de diciembre —Benedicto XIV aprobó el patronazgo, la fecha y el oficio propio el 13 de septiembre de 1750.

El libro de Cayetano Cabrera y Quintero, *Escudo de armas de México*, de 1746, es justamente una crónica de la peste, que él vivió como médico, en la que a la par se hace una celebración de la actuación del clero durante la enfermedad. Es una recapitulación de lo que se dijo a raíz de la epidemia. Cabrera y Quintero retomó a Sigüenza y Góngora, con la diferencia de considerar a Valeriano no autor, sino traductor. Cabrera se inscribe en la defensa de la tradición, lo que resulta ser una de las grandes ironías del México colonial: con un financiamiento del ayuntamiento, que cayó en el derroche, dictaminó que la aparición fue una invención de indios beodos, lo cual, amén de estafalario, tocaba un punto sumamente sensible, por lo que el libro fue retirado de circulación y confiscado. Nos dice Brading:

En cuanto al surgimiento de la tradición guadalupana, Cabrera tenía pocas novedades que ofrecer, excepto la ingeniosa teoría de que Valeriano no era más que el traductor de una relación española escrita por el secretario de Zumárraga. Pero lo que su relato confirmaba con creces era el papel que desempeñó el ayuntamiento de México en la elección de Guadalupe como patrona. En última instancia, su libro puede leerse como una narración sumamente conmovedora de cómo la sociedad cristiana reaccionó ante la furiosa embestida de la plaga y de sus angustiosos esfuerzos por obtener el socorro divino.<sup>164</sup>

La idea bajo la cual fue concebida la creación de este libro fue la de confirmar lo que había quedado sentado en las *Informaciones de 1666*, mas el resultado fue la refutación de aquellas primeras aseveraciones, particularmente la que decía que de *ixtle*, un tejido echo a base de fibra de maguey, era la tilma de Juan Diego; a causa de lo cual Cabrera debió dejar en suspenso el tema de la impresión milagrosa de la imagen.

...el pintor mexicano sometió la imagen a análisis estéticos y “técnicos”, reduciendo así el milagro a una inimitable combinación de técnicas y a la incomparable representación del rostro de la Virgen. Lo que prefirió no explicar era por qué la Virgen o el Todopoderoso escogieron esa gama de pinturas y las aplicaron de tal modo.<sup>165</sup>

Contemporáneo a esta polémica publicación es un sermón de Juan José de Eguiara y Eguren, canónigo de la catedral y profesor de la Universidad, que un par de años antes había publicado su *Biblioteca mexicana*, en la que destinó un apartado específico a Antonio Valeriano. Tanto en esta obra como en el sermón, Eguiara y Eguren adjudicó a

---

<sup>164</sup> *Ibid*, p. 213.

<sup>165</sup> *Ibid*, pp. 271-272.

la pluma del indio el origen de todas las narraciones referentes a la Virgen de Guadalupe. Sin entrar en los detalles del contenido del sermón, que excede nuestro interés, es interesante notar con Brading el “consenso cultural que unió a las generaciones que iban de Miguel Sánchez y José de Eguiara y Eguren.”<sup>166</sup> Este consenso cultural estaba enmarcado en una “justificación teológica del culto a las imágenes sagradas”, en la cual “...las imágenes milagrosas de María debían abordarse como si la Virgen estuviese presente en ellas, así como Cristo lo estaba en la Eucaristía.”<sup>167</sup>

#### 6.4. Significación del símbolo

La oratoria del siglo XVIII incluyó entonces tres elementos introducidos por Sánchez: la tipología bíblica, la transfiguración sacramental y la teoría neoplatónica de las imágenes. Fue así que en aquél siglo la Virgen de Guadalupe sumó a sus nombres el de evangelizadora. Es éste un claro ejemplo de la conjugación de la herencia de Sánchez: María había sido la enviada divina para la conversión del Nuevo Mundo; si el Viejo Mundo había sido convertido por el Verbo, éste lo era por la Imagen. En la imagen María se había dado a los indios: “esto implicaba que la encarnación de Cristo tuvo como fin último la aparición de su madre en la imagen de Guadalupe.”<sup>168</sup> Es en este siglo, el de las luces, en el que la Guadalupana alcanza su más alto vuelo y, la Nueva España, también. El Nuevo Mundo había sido elegido por María como su última morada y los indios eran sus auténticos hijos, a los que había dado su eterna protección. Mas en la mitad de la centuria aún se encontraba lejos de encabezar y capitanear la revolución de independencia: “El intenso patriotismo que animaba la devoción por la Virgen mexicana todavía estaba unido a una fuerte lealtad hacia la monarquía católica de España.”<sup>169</sup>

El proceso que atravesó la guadalupana desde el siglo XVII en su enriquecimiento y mutación simbólica, se refleja también en la iconografía; a la Guadalupana fueron dedicados tantos sermones como reproducciones pictóricas. Desde temprano la Virgen nos muestra una invariabilidad icónica, razón por la cual los pintores tenían un marco

---

<sup>166</sup> *Ibid*, p. 225.

<sup>167</sup> *Ibid*, p. 224.

<sup>168</sup> *Ibid*, p. 248.

<sup>169</sup> *Ibid*, p. 251.

interpretativo restringido; veamos qué hicieron con esos límites. Hacia finales del siglo XVII se incluyeron escenas enmarcadas en las esquinas: dos referentes a las dos primeras apariciones de la Virgen a Juan Diego, la aparición a Juan Bernardino y la revelación de la imagen ante fray Juan de Zumárraga. Es de subrayar como fue en este momento de la devoción que el papel de Juan Diego cobró una importancia que hasta entonces no había tenido; recordemos que en estos tiempos de creación del imaginario criollo-mexicano, fue esencial la inclusión de la figura indígena como raíz mexicana. En este sentido:

Esta forma de presentar a Guadalupe incorporaba la tradición narrativa dentro del marco mismo del icono mexicano, de tal manera que la aparición de la Virgen fuese consustancial a Juan Diego, su fiel discípulo indio.<sup>170</sup>

Fue en este mismo siglo que se agregó a la imagen la leyenda que reza *non fecit talier omni nationi*, tomada del Salmo 147, evocada por primera vez por el padre de Florencia. Asimismo, nos dice Brading es que “lo que caracteriza a estas pinturas es que el rostro de la Virgen está más individualizado y es profundamente mexicano.”<sup>171</sup> Se realizaban reproducciones que incluían el retrato de monjas o prelados; así como a Dios Padre o a Cristo pintando a la Guadalupana. Una vez que la Virgen fue reconocida por Benedicto XIV como patrona principal del reino, con celebración oficial de su fiesta el 12 de diciembre y con su oficio propio, en 1756, la iconografía lo reflejó. Sobra decir que se realizaron pinturas en las que convivían el devoto papa y la Virgen; más curioso aún es que, a partir de entonces se reprodujo a la guadalupana con un indio y un español, apostados a sus lados. “El Espíritu Santo y San Juan el Evangelista desaparecieron de la escena y fueron sustituidos por símbolos humanos de la significación pública y hemisférica de la Virgen mexicana.”<sup>172</sup>

En el siglo XVIII la oratoria barroca alcanzó su culminación, pero también se anunciaba su fin. En la segunda mitad de la centuria se hizo sentir la voz de un sector que dudaba ya de la tradición guadalupana. Como hemos mencionado en el Capítulo I, el primer y más relevante ejemplo de ello es la publicación del *Manifiesto satisfactorio* de José Ignacio Bartolache que concluye con una lista de los cinco motivos por los cuales no podía sostenerse la factura milagrosa de la imagen y con la continuación de lo dicho por Cabrera en cuanto al material con que estaba tejida la tilma. Ello alumbró a un sector

---

<sup>170</sup> *Ibid*, p. 273.

<sup>171</sup> *Ibid*, p. 274.

<sup>172</sup> *Ibid*, p. 279.

que dudaba de la tradición guadalupana, de donde surgieron los primeros brotes antiaparicionistas.

La importancia de su obra [la de Bartolache (ACM)], radica en el abierto reconocimiento de que en México había personas que dudaban de la veracidad de la tradición guadalupana y que juzgaban la imagen como una obra de arte defectuosa.<sup>173</sup>

## 6.5. El antiaparicionismo

Es así que, siguiendo a Brading, llegamos al momento histórico en que se abrió la posibilidad de una historiografía antiaparicionista, culminada en las figuras de Muñoz y del último Mier. Brading hace un recuento de lo más minucioso de esta coyuntura de quiebre.

Con influencia de la lectura de Bartolache y tras su reunión con Borunda, fray Servando Teresa de Mier había pronunciado su sermón en la Colegiata de Guadalupe el 12 de diciembre de 1794; como sabemos, aquél lo llevó a la cárcel y más tarde a España. De este episodio Brading sostiene que las resoluciones del arzobispo Núñez de Haro fueron resultado de la pugna, que en ese momento era ya batalla, entre españoles y criollos. Es claro en las palabras mismas del sermón el activo papel jugado por Mier en la contienda; tenemos también las cartas que envió el arzobispo a España; de ahí que Brading sostenga:

A la luz de estas cartas, es evidente que el sermón de Mier se interpretó no sólo como una ofensa para la tradición sino también como subversivo para el imperio español en México, ya que su dominio siempre se justificó apelando a la donación papal de 1493 y a su misión cristiana.<sup>174</sup>

Es importante hacer notar que Brading asume como auténtica la correspondencia entre Mier y Muñoz; como mostró O’Gorman, la misma es apócrifa. La publicación de estas seis epístolas se dio recién en 1879, precedida de la de las *Memorias* de Mier en 1877, cuando se presentaba una nueva coyuntura que volvía a poner el tema guadalupano al centro del debate.<sup>175</sup>

---

<sup>173</sup> *Ibid*, p. 305.

<sup>174</sup> *Ibid*, p. 326.

<sup>175</sup> Con respecto a la correspondencia con Muñoz dice: “[...] en cambio no fue hasta 1875 cuando el manuscrito de su correspondencia con Muñoz se publicó[...]”, y más adelante: “[...] J.E. Hernández y Dávalos publicó el sermón de 1794 de Mier, junto con los procesos judiciales, la *Memoria* de Muñoz y

...la publicación de estas obras ocurrió en una época en que los liberales expulsaron a la Iglesia de la vida pública y promovieron la difusión de obras concebidas para socavar la influencia del clero. Hasta entonces se reveló el alcance del escepticismo de Mier.<sup>176</sup>

Paralelo a ello, sabemos, Muñoz presentó su *Memoria* guadalupana ante la Academia de la Historia de España. Es de anotar, como lo pone de relieve Brading, el clima espiritual que primaba en la Iglesia europea de la época, la cual recién había dictaminado que las “maravillas” que carecían de fundamento histórico debían descartarse, de modo que “con esta máxima, los historiadores de la Iglesia se convirtieron en jueces de la autenticidad de las devociones populares.”<sup>177</sup> Es así que Muñoz,

... con una frase el Cosmógrafo General de las Indias desconoció la labor intelectual que realizaron los teólogos y cronistas criollos a lo largo de siglo y medio por estar contaminada por la ausencia de pruebas históricas.<sup>178</sup>

Hay que señalar sin embargo que, si bien Muñoz repudió la tradición, en momento alguno puso en entredicho la devoción popular.

...como un católico ilustrado, podía deplorar las fábulas piadosas y las supersticiones populares, pero no tenía motivos para poner en duda la devoción de una efigie de la Virgen María.<sup>179</sup>

Acompañemos a Brading en su estudio de la siguiente coyuntura decisiva. Nos encontramos con don Pelagio Antonio Labastida y Dávalos, quien había sido obispo de Puebla hasta que fue exiliado por las leyes de Reforma. A su vuelta fue nombrado arzobispo y de él fue obra la negociación con Porfirio Díaz para el reestablecimiento de las relaciones entre la Iglesia y el Estado mexicanos. Como ha sido referido en el primer capítulo, fue a las manos de este personaje adonde llegó la *Información de 1556*, la cual fue puesta a disposición de Joaquín García Icazbalceta, en cuyo juicio confiaba el arzobispo. La *Carta* de Icazbalceta llegó a distintos paraderos, uno de ellos fue el sacerdote carmelita José María Ágreda; otro fue Francisco del Paso y Troncoso, cuya copia entregó a don Vicente de Paul Andrade. Vicente de Paul Andrade era prebendado del Cabildo Colegiado del Tepeyac; tradujo el escrito de Icazbalceta al latín y las publicó el año de 1890 bajo el título *Exquisito histórico*, sin mencionar el nombre de su

---

las cartas que Mier le enviara a éste.” Lo que nos lleva a deducir que, o bien no está familiarizado con el estudio de Edmundo O’Gorman o difiere de él, más probablemente lo primero. *Ibid*, p. 351.

<sup>176</sup> *Ibid*, p. 351.

<sup>177</sup> *Ibid*, p. 332.

<sup>178</sup> *Ibid*, p. 336.

<sup>179</sup> *Ibid*, p. 337.



autor; sin embargo, pronto se corrió el rumor de que pertenecía a Icazbalceta. El texto íntegro de la *Información* había sido publicado un par de años antes, en 1888. El mismo de Paul Andrade fue nombrado poco más adelante Canónigo del Tepeyac, puesto en el continuó defendiendo con firmeza la idea de que la tradición era un invento de Miguel Sánchez y, a la par, reivindicó la figura de Bustamante. Tras la primera impresión de la *Carta* publicó un ataque, bajo el nombre de Eutimio Pérez, contra aquellos que pretendieron ver en la *Información* un testimonio favorable a la aparición. Sin tardanza publicó en 1891 una segunda edición de la epístola de Icazbalceta, con auspicio del Ministro de Justicia, Joaquín Baranda. En aquél se incluía un apartado de la pluma de Francisco del Paso y Troncoso intitulado “El indio Marcos y otros pintores del siglo XVI”, en la que defendía la pintura de Marcos de Aquino como verdadero beneficiado por María. En respuesta tenemos los escritos de Fortino Hipólito Vera, personaje en que se transparenta la posición de los defensores de la tradición. Veamos qué nos dice Brading con respecto al ataque que hizo Vera a la orden franciscana:

Arrebatado de fervor patriótico, este admirable sacerdote, pronto nombrado primer obispo de Cuernavaca, no se percató de que al demoler la reputación de los primeros franciscanos, entre ellos la de Zumárraga, no sólo infamaba a los fundadores apostólicos de la Iglesia de México, sino que también contradecía los elementos de la tradición guadalupana que reiteraban la amistad de Juan Diego y el arzobispo, y la influencia de Motolinía respecto de la castidad del indio.<sup>180</sup>

En esta misma línea tenemos a Esteban Anticoli, padre jesuita, que en 1892 publicó *El magisterio de la Iglesia y la Virgen del Tepeyac* y al año siguiente *Defensa de la aparición de la Virgen María*, en que atacaba sin cuartel tanto a Icazbalceta como a sus editores, en lo que, de nuevo, se vio una exageración: “El jesuita exageró grotescamente el alcance de la autoridad doctrinal de la Iglesia e ignoró la autonomía moral de la historia como disciplina intelectual.”<sup>181</sup> Todo aquello tuvo un doble desenlace: por un lado, la crítica fue tan bien recibida entre las altas jerarquías de la Iglesia mexicana, que fue empleada para atacar al historiador y para la confección de sermones; por el otro, los incrédulos fueron sancionados en Roma, con el visto bueno de un amplio sector intelectual mexicano que recibió con resentimiento el ataque al respetado Icazbalceta. En su balance del debate desatado entre aparicionistas y antiaparicionistas en el siglo XIX, nos dice Brading:

---

<sup>180</sup> *Ibid*, p. 434.

<sup>181</sup> *Ibid*, p. 441.

Desde luego que en el siglo XIX se tenía a la historia por una disciplina científica destinada a revelar no sólo el origen del progreso cultural sino también a desacreditar los mitos de eras pretéritas. Al participar en la controversia, los apologistas aceptaron implícitamente la primacía del método histórico y sólo cuestionaron sus descubrimientos.<sup>182</sup>

Finalmente, como ejemplo del clima guadalupano aduciremos el incidente en que la Virgen perdió la corona. Con vistas a los preparativos para la celebración de la Coronación, que se celebraría en 1895, la imagen fue trasladada a la capilla capuchina el 23 de febrero de 1888, donde, a la mañana siguiente, amaneció sin la corona que la había acompañado los últimos tres siglos. Sintomático del momento de secularización que se vivía es el que, contrario a lo que hubiese sucedido un par de siglos atrás, se consideró la pérdida como un ardid político, exento de la intervención divina. En aquél momento el Cabildo Colegiado del Tepeyac, encabezado por de Paul Andrade, acusó a José Antonio Plancarte, el papista al que se debía el proyecto de la Coronación, de haber enviado a Salomé Piña a quitar la corona, lo que en efecto sucedió, como lo corrobora el testimonio de Rafael Aguirre, quien dice que por entonces se bajó el marco para ocultar la decoloración.

## 6.6. Balance

El estudio de Brading, claro ejemplo de la historiografía prescindente, es un trabajo de una complejidad muy peculiar. Lleva paralelamente el estudio del culto mismo y el análisis de la literatura que surge en torno; asimismo son sus ejes el seguimiento de una influencia neoplatónica en la oratoria y escritura guadalupanas, que invariablemente se trenza con una teología de las imágenes.

El valor de este libro recae, en principio, en ser el más completo estudio sobre la historia del culto, abarcando los cinco siglos de devoción guadalupana. Es un libro que dio continuidad particular al estudio de Francisco de la Maza, llevándolo en cierto modo hasta sus últimas consecuencias, al apoyarse en la oratoria y en los libros guadalupanos ventana privilegiada para acceder a una adecuada comprensión de las relaciones entre la sociedad novohispana y su Guadalupana. Como anticipamos, no abandonamos aquí a Brading; volveremos a considerar su obra en el capítulo siguiente, aunque ya no en calidad de objeto de estudio, sino como fuente.

---

<sup>182</sup> *Ibid*, pp. 444-445.

### CAPÍTULO III

#### *LA SUPERVIVENCIA DEL APARICIONISMO COMO CORRIENTE HISTORIOGRÁFICA*

##### Preámbulo

Durante los primeros dos siglos de dominación colonial, la devoción guadalupana se recostó sobre una tradición sustentada, básicamente, en apologías y sermones, los cuales se apoyaban, a su vez, en la creencia colectiva de la aparición en el Tepeyac. Fue en el siglo XVIII que se abrió propiamente una tradición historiográfica que buscó demostrar, desde una disciplina histórica documental, la susodicha aparición. Entonces una serie de intelectuales notaron el vacío documental o testimonial contemporáneo al portento. Debemos subrayar una vez más que este silencio fue justamente el detonante para el surgimiento de una historiografía guadalupana, primero aparicionista y poco más tarde antiaparicionista. Citaremos aquí a don Lorenzo Boturini, milanés que se embarcó hacia tierras americanas en pleno siglo de las luces y en quien se despertó, apenas pisado suelo novohispano, un profundo interés por la devoción del Tepeyac, el cual lo llevó a emprender una tarea de recolección documental tanto guadalupana como de historia antigua mexicana que le tomó ocho años, y que hubiese continuado de no ser por el negro destino que le deparó su propia devoción.<sup>183</sup>

Apenas llegado, me sentí estimulado de un superior tierno impulso para investigar el prodigioso milagro de las apariciones de nuestra patrona de Guadalupe; en cuya

---

<sup>183</sup> Lorenzo Boturini Benaduci (1702-1755) es una figura clave tanto para la historiografía guadalupana como para la mexicana. De origen milanés, se formó en las humanidades en Italia, para trabajar más tarde en la corte de Carlos VI. En un viaje piadoso a la ciudad de Zaragoza, España, recibió noticias de la Nueva España y posiblemente de la Virgen de Guadalupe, motivo que lo llevó a embarcarse hacia tierras americanas sin la documentación correspondiente. Boturini llegó a la ciudad de México en 1736, donde vivió durante ocho años, abocándose a la recolección, clasificación, análisis y copia de documentos guadalupanos y de historia antigua mexicana. El *Museo histórico indiano*, que era el nombre de su biblioteca, ha sido probablemente la más rica colección de documentos en México, mas su fin fue de lo más infortunado. En 1743 don Lorenzo hizo una petición al Vaticano para la condecoración oficial de la Virgen de Guadalupe como patrona de México, para lo cual se dio a la tarea de obtener fondos. Tuvo éxito. El entonces virrey don Pedro de Cebrián y Agustín, conde de Fuenclara, con evidente encono, lo acusó de ser un extranjero sin documentación que se infiltraba en asuntos nacionales, con el remate de haber conseguido fondos ilegítimamente y sin haber cumplimentado el papeleo exigido por el Consejo de Indias. Iniciado el proceso judicial, don Lorenzo fue encarcelado y más tarde enviado a España, donde encontró la muerte doce años más tarde; durante ese lapso su biblioteca permaneció en México y fue sometida, entonces y después, a un saqueo que hoy lamentamos.

ocasión hallé la historia de ella fundada en la sola tradición, sin que se supiese en dónde ni en qué manos parasen los monumentos de tan peregrino portento [...] <sup>184</sup>

Desde entonces varias plumas se dieron a la tarea de dotar al culto de legitimidad histórica, siendo curiosamente producto de ello las primeras publicaciones cuestionadoras de la tradición aparicionista, como es el *Manifiesto satisfactorio* de José Ignacio Bartolache, de 1790.

Lo cierto es que los libros defensores del portento que fueron publicados a lo largo del siglo XVIII terminaron por apoyar la legitimidad entera del culto en la tradición misma, argumento que encuentra continuidad hasta nuestros días en la historiografía de ese signo, como veremos en seguida.

La inestabilidad del México independiente sacó de la agenda nacional el debate guadalupano y no fue sino hasta el último cuarto del siglo XIX, marcado por la secularización social y un ya abierto cuestionamiento de la tradición, que se reavivó la discusión, con la *Carta* de Joaquín García Icazbalceta como parteaguas decisivo. A partir de entonces se definieron claramente dos líneas historiográficas: la antiaparicionista/prescindente y la aparicionista. Nos parece particularmente relevante apuntar que la matriz de ambas difiere sustantivamente a lo largo del siglo XX: si la línea antiaparicionista o prescindente toma a la Virgen de Guadalupe como un objeto de estudio, respondiendo su compromiso a la disciplina histórica misma, la historiografía aparicionista está comprometida con el culto y con la verdad de la aparición, estando ligada, en última instancia, a los intereses de la iglesia –particularmente de la mexicana–, de modo que los autores aparicionistas han sido en su mayoría hombres de la institución eclesial. Asimismo hemos encontrado que la historiografía aparicionista, por el centro gravitacional a que responde, está íntimamente engazada a la historia del culto mismo. Apuntaremos que es al momento en que los autores aparicionistas deciden salir a discutir en el terreno historiográfico, esto es, en los términos de la disciplina histórica, que se finca auténticamente el debate; de otro modo tendríamos únicamente historia guadalupana.

Por las razones anteriormente citadas hemos decidido dividir este apartado en dos secciones: la primera será un breve recuento de la historia del aparicionismo en el siglo XX, en su mancuerna con los caminos que ha seguido la devoción; la segunda será un

---

<sup>184</sup> “Dedicatoria a Felipe V”, citada por Miguel León Portilla, “Estudio preliminar” a Lorenzo Boturini, *Idea de una nueva historia general de la América Septentrional*, México, ed. Porrúa, 1974; véase también Álvaro Matute, *Lorenzo Boturini y el pensamiento histórico de Vico*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1976, p. XV.

revisión de las ideas y argumentos que sostienen al aparicionismo, las fuentes que ha empleado y la interpretación que ha hecho de las mismas, basándonos para ello, fundamentalmente, en la comparación entre los tres *Álbumes guadalupanos* –los cuales vieron la luz con motivo de la celebración de los 400 y 450 años de las apariciones, publicándose en 1930, 1938 y 1981, respectivamente), con el fin de detectar los cambios y continuidades de la línea argumentativa aparicionista. Nuestro interés primordial es mostrar el modo en que tradición aparicionista se posiciona en el hacer historiográfico, cómo es que argumenta en ese sentido, de ahí la selección de las fuentes analizadas.

Incluimos finalmente un apartado correspondiente al aparicionismo prescindente, cuyo autor emblemático es Ernesto de la Torre Villar del analizaremos un libro que incluye tres artículos, uno de ellos incluido en el *Álbum* de 1981.

## 1. En torno a la historia del aparicionismo

Punto de partida hacia la elaboración y comprensión de la historia del aparicionismo contemporáneo es el énfasis en su ligazón con el culto, siendo los principales defensores aquellos que incidieron en la devoción viva, oficial. El aspecto que tomó la devoción guadalupana desde la década de 1940 radica en la revaloración de la figura de Juan Diego, cuyo proceso de canonización atravesó las últimas seis décadas de la pasada centuria. Se trata de un punto de suma relevancia en la historia de esta corriente de ideas. En lo que sigue nos basaremos en el libro de David Brading, *La Virgen de Guadalupe*, el más actual recuento del culto guadalupano, anotando únicamente que para el año de su publicación (2000) el proceso de canonización del indio aún no había concluido.<sup>185</sup> Asimismo hemos empleado el artículo “Proceso de Beatificación y Canonización de Juan Diego” del padre Dr. Eduardo Chávez Sánchez, postulador oficial de la Causa de Juan Diego, para los datos correspondientes al proceso desde sus inicios hasta la canonización del indio.<sup>186</sup>

---

<sup>185</sup> David Brading, *La Virgen de Guadalupe...op. cit.*

<sup>186</sup> Eduardo Chávez Sánchez, “Proceso de Beatificación y Canonización de Juan Diego” en la página web de la Basílica de Santa María de Guadalupe, [http://www.virgendeguadalupe.org.mx/juandiego/proceso\\_c.htm](http://www.virgendeguadalupe.org.mx/juandiego/proceso_c.htm)

Desde muy temprano y a todo lo largo de la historia mexicana, la Virgen de Guadalupe ha sido empleada como bandera y como símbolo de identidad. Fue protectora de indios, Virgen criolla, capitana del ejército independentista y emblema de la mexicanidad. El siglo XX no fue la excepción. La revuelta cristera levantó de nuevo el estandarte guadalupano con la leyenda “Viva Cristo Rey” a los pies de la morenita, y no lo ha bajado ciertamente hasta ahora. José de Jesús Manríquez y Zárate fue quien propuso, en su XXI Carta Pastoral de 1939, la beatificación de Juan Diego. Manríquez fue obispo de Huejutla, y ha pasado a la historia como uno de los tres obispos que, tras las negociaciones de paz de la Guerra Cristera en 1929, alentaron a la feligresía a seguir con la lucha armada.

La trascendencia de Manríquez y Zárate no se dio únicamente en lo que sería el inicio del proceso de canonización del indio, sino que repercutió también sobre el plano ideológico y cultural, decisivo en la conformación de esta línea de interpretación histórica en la época contemporánea. Se definió entonces la figura de Lauro López Beltrán, ferviente devoto guadalupano que, impulsado por la propuesta de Manríquez y Zárate, fundó la revista *Juan Diego* en la ciudad de Cuernavaca, misma que dirigió a lo largo de veintisiete años. López Beltrán estableció asimismo una íntima relación con el cristero, que lo llevó a publicar una biografía de aquél y, más tarde, un estudio acerca del neófito de Cuautitlán.<sup>187</sup> También dentro de su labor guadalupana López Beltrán fundó el Centro de de Estudios Guadalupanos en 1975.

Herederó, como hemos dicho, del crisol histórico de Manríquez, elaboró una interpretación que veía a los líderes cristeros nada menos que como a héroes y mártires de la nación. A partir del estudio de su obra, Brading nos dice que López Beltrán responde a un guadalupanismo apologético, que recae en el uso anacrónico de las interpretaciones históricas. Apuntamos finalmente que este ferviente devoto fue también uno de los primeros en adjudicar validez histórica a las *Informaciones de 1666*, documento que dentro del aparicionismo es considerado el más importante testimonio de las apariciones del Tepeyac y del que más adelante hablaremos con detalle.

Esta nueva generación de guadalupanos contó con las plumas de José de Jesús Chauvet, Ernesto de la Torre Villar, Luis Medina Ascencio. Se publicó en 1981 el *Álbum conmemorativo del 450 aniversario de las Apariciones de Nuestra Señora de*

---

<sup>187</sup> Lugar de nacimiento de Juan Diego de acuerdo a la tradición aparicionista y que hemos extraído de las “Efemérides Guadalupanas” de Ramiro Navarro de Anda en el *Álbum Conmemorativo del 450 aniversario de las Apariciones de Nuestra Señora de Guadalupe*, Editorial Buena Nueva, México, 1981.

*Guadalupe* y, en ese mismo año, se hizo la petición formal al Vaticano, por parte de la Conferencia Episcopal Mexicana, para canonizar a Juan Diego. El proceso se prolongó hasta 1990, año en que Juan Pablo II emitió el decreto papal en que aprobaba la beatificación. Fue el 31 de julio de 2002 que se realizó la ceremonia oficial del ahora san Juan Diego.

## 2. Sobre el pensamiento histórico de la tradición aparicionista

Si bien la diferencia fundamental entre las posturas aparicionista y antiaparicionista radica en el juicio divergente sobre el hecho mismo de la aparición y en la comprobación de su verdad histórica, es en el quehacer histórico mismo que vemos en juego los dos modos de interpretación; en otras palabras, es en el uso que hacen de las fuentes y en lo que leen en ellas, donde reside la diferencia esencial entre ambas tradiciones. Es nuestra intención mostrar a lo largo de este apartado esa postura historiográfica, evidenciando el hilo conductor que dentro de la tradición aparicionista se reforzó desde la publicación del primer *Álbum* hasta la aparición del tercero.

Demos paso a las primeras defensas del siglo XX. Con motivo del cuarto centenario de las apariciones se publicaron dos *Álbumes* guadalupanos. A diferencia del que se publicaría cincuenta años más tarde, en el que participaron varios autores, estos dos primeros fueron producto exclusivo de dos plumas: Mariano Cuevas y Antonio Pompa y Pompa, quienes los publicaron en 1930 y 1938, respectivamente.

## 2.1. Mariano Cuevas

### ÁLBUM HISTÓRICO GUADALUPANO DEL IV CENTENARIO

1930

En un tratamiento histórico a lo más particular, Cuevas divide su trabajo en décadas, correspondiendo el primer apartado a la de 1531-1541, y así sucesivamente. La última década está conformada por tres apéndices: el primero es un glosario del *Teponazcuícatl* o *Pregón del atabal*; el segundo es el dictamen que emitió la Academia Guadalupeña con respecto a una carta que envió fray Juan de Zumárraga a Hernán Cortés, misma que conoceremos adelante; y el tercero es la razón de las imágenes incluidas en el libro.

Este *Álbum* arranca con tres prólogos, de los cuales nosotros consideramos sólo uno, el que nos atañe, dirigido “a los historiadores”. En principio, Cuevas asevera que los hechos sobrenaturales son hechos históricos y, en esa medida, es un deber de los historiadores “aceptarlos y narrarlos.” Superado este primer momento, en que llama a sus potenciales colegas a la creencia de la aparición, se coloca él en una postura que goza en llamar “crítica”: nos dice que la Iglesia mexicana no se sostiene en el culto guadalupano, de modo que si la reconstrucción histórica llegase a negar la aparición, la Iglesia no dudaría en eliminar el culto; desde ahí, dice que él está “no solamente en el plano de la serenidad e imparcialidad sino hasta en el de la sana duda científica.”<sup>188</sup> Este preámbulo termina por convertirse en lo que coloquialmente se diría “curarse en salud”, al afirmar que “los papeles y documentos dieron la tesis, que no la tesis a ellos.”<sup>189</sup> En lo que seguirá, el cuerpo de su estudio es un ataque, una respuesta al antiaparicionismo; debemos recordar el contexto en que este trabajo salió a la luz: el único estudio antiaparicionista que para entonces figuraba, en un sentido pleno, historiográficamente hablando, era el de Joaquín García Icazbalceta, a quien continuamente amedrenta y llega a tachar de “ridículo”; Icazbalceta es con quien realmente discute Cuevas; de hecho, su trabajo podría considerarse una respuesta a la *Carta*.

Asimismo, la nación se reestructuraba tras la Revolución, que entre otras cosas significó un resurgir del nacionalismo; de ahí, seguramente, el hecho de que la interpretación que da Cuevas del antiaparicionismo sea que el mismo proviene del “sectarismo extranjero”,

---

<sup>188</sup> Mariano Cuevas, *Álbum histórico guadalupano del IV centenario*, Escuela Tipográfica Salesiana, México, 1930, p. 9.

<sup>189</sup> *Ibid*, p. 10.



el cual estaba en contra de la gloria, la paz y la unidad de la patria mexicana. Cuevas no refiere las fuentes sobre las que basa esta afirmación. Dice a los historiadores:

Equivalente de la incredulidad con respecto a las apariciones es la actitud de la gente que carece de verdadera alta escuela, y consiste en exigir para las apariciones no ya sólo pruebas, sino pruebas evidenciales. Exigen que la calidad de la prueba esté en proporción con la magnitud del hecho en cuestión; esta es una perversión de la lógica historial, pues cuando hay pruebas racionales para creer, aunque los hechos no se vean ni tengamos certeza metafísica ni aún física de los hechos, éstos deben ser creídos siempre que no repugnen a la posibilidad.<sup>190</sup>

La ausencia de testimonios contemporáneos al portento se debe, dice Cuevas, a las vicisitudes propias de tiempo, como han sido incendios y terremotos, mas es primordialmente debida a la acción de los antiaparicionistas, quienes dolosamente han extraído y desaparecido aquellos documentos. Sin más consideraciones, se esfuerza entonces en presentar los testimonios que, según él, sustentan las apariciones guadalupanas. No sin antes defender la existencia de una relación de las apariciones escrita por Zumárraga, de la que nos dice:

El deán de México D. Alonso Muñoz de la Torre vio con sus propios ojos al Arzobispo Fray García leyendo esta Relación; el deán se lo comunicó a otro respetable sacerdote el Licenciado Bartolomé García y éste al Bachiller Miguel Sánchez, que es quien lo asegura. El mismo Sánchez fue contemporáneo de todos los mencionados, había poca distancia entre ellos y por otra parte, el suceso no sólo es posible sino probable y moralmente cierto, cuanto puede pedirse entre críticos.<sup>191</sup>

Hágase cada quién su idea. Pasemos ahora a los documentos sobre los que basa la verdad de la aparición.

Tiene en primer lugar el llamado *Pregón del atabal* o *Teponaxcuícatl*, un canto de origen indígena, comúnmente adjudicado a la pluma de Dn. Francisco Plácido, señor de Azcapotzalco. Cuevas nos ofrece la traducción de Mariano Rojas y Manuel Moreno, cuyo extracto, el supuestamente guadalupano, reproducimos aquí:

Dios te creó ¡oh Santa María!  
entre abundantes flores; y nuevamente te hizo nacer  
pintándote en el obispado.  
Artísticamente te pintó ¡oh!  
en el venerado lienzo  
tu alma se ocultó todo allí es perfecto y artístico

---

<sup>190</sup> *Ibid*, p.8.

<sup>191</sup> *Ibid*, p. 15.

¡Oh! Yo aquí de fijo habré de vivir...<sup>192</sup>

Después del padre Cuevas, este canto no volvió a ser considerado como un testimonio guadalupano. Ello se debe al estudio y traducción que de él realizó Ángel María Garibay, quien propuso dos modos de traducir aquél mismo pasaje, uno literal, y el otro apegado a la poética náhuatl, citamos aquí el segundo:

El Dios te creó:  
cual flor te dio vida  
te pintó cual un canto.  
Escribían los toltecas  
se acabaron sus libros  
pero tu corazón llegó a ser perfecto.  
Por el arte yo viviré aquí siempre.<sup>193</sup>

No es nuestro objeto entrar en esta polémica; sólo diremos que existen dos traducciones más, la de John Bierhorst y la de Gordon Brotherston, ambas coinciden, en el sentido que nos interesa, con la del padre Garibay. Cuevas se afana, basándose en la traducción Rojas-Moreno, en demostrar que es un canto compuesto para la peregrinación en que supuestamente se trasladó la imagen a la ermita guadalupana. Y como apunte sin más, nos dice que el obispo Zumárraga es su probable autor.

Aparte de este documento, es la creencia, a priori, en la peregrinación –que él ubica el 26 de diciembre de 1531–, un eje importante en las reflexiones de Cuevas. Basándose en la verdad de esta peregrinación, cuya fuente histórica no refiere, pero que intuimos es el *Nican motecpana*, nos presenta un segundo documento que, debemos aclarar, tampoco fue empleado después de él como testimonio guadalupano. Es una carta que fray Juan de Zumárraga escribió a Hernán Cortés, invitándolo a la peregrinación, misma que incluye íntegramente y que dice haber encontrado en el Archivo General de Indias. La parte que correspondería a la peregrinación del 26 de diciembre de 1531 sostiene:

Diga V.S. a la Señora Marquesa que quiero poner a la Iglesia Mayor título de la Concepción de la Madre de Dios, pues en tal día ha querido Dios y su madre hacer esta merced a esta tierra que ganastes, y no más ahora.<sup>194</sup>

Cuevas nos dice que esta carta, que no incluye fecha, fue redactada el 24 de diciembre de 1531. El año lo da el nombramiento de Marqués que ya recibe Cortés, el día, la

---

<sup>192</sup> Extraído de Xavier Noguez, *Documentos guadalupanos*, p. 41.

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>194</sup> Mariano Cuevas, *op. cit.*, p. 33.

deducción y asunción a priori de la peregrinación del 26. Citamos al mismo Cuevas en su valoración de la importancia testimonial del documento:

¿Se refiere en esta carta Zumárraga a la aparición? Sí, porque en 1531 y en esa fecha no podemos ni rastrear que hubiera otra merced hecha por la Madre de Dios a toda la tierra conquistada por Cortés y que fuese en tal forma celebrada, y precisamente el 26 de Diciembre, más que la Aparición.

[...]

Si alguno me pregunta: ¿Por qué no describe las Apariciones? respondo: porque el 24 de Diciembre fecha de la carta, ya Hernán Cortés se las sabía de memoria.

[...]

¿Pruébanse las Apariciones con esta carta? Con ella sola, no. Pero quien las tiene probadas por otras razones (y las tenemos), en esta carta encuentra una confirmación, pues tendrá que conceder que Zumárraga no puede referirse a otra cosa más que a ellas.

¿Cuál es la principal utilidad de esta carta? La de demostrar que Zumárraga tuvo conocimiento y sumo aprecio y positiva intervención en la gran merced. Con esto se embota completamente el argumento “del silencio” por lo que hace a Zumárraga, referente a la Aparición, pues ya no puede deducirse de él que fue porque ignoró o despreció la Aparición. El argumento del silencio vale únicamente cuando el silencio supone ignorancia o desprecio de la noticia.<sup>195</sup>

A pesar de los esfuerzos de Cuevas por demostrar tanto la validez de esta carta como testimonio de las apariciones, así como la intervención del obispo Zumárraga, sus predecesores pasaron por alto el documento; sólo dieron continuidad a las referencias “de oídas” de la supuesta relación de las apariciones del mismo obispo.

En lo que al *Nican mopohua* se refiere, elabora una respuesta a lo aducido por Icazbalceta, quien descarta la relación de las apariciones por no tener a la vista el original, considerando a Miguel Sánchez el artífice de la historia guadalupana. Sin realizar un tratamiento profundo del relato, nos dice en primer lugar que un papel puede existir aunque se desconozca su paradero; en segundo, no necesitamos tener el original para aceptar su contenido. Centrándose después en la figura de Antonio Valeriano y tras referir datos biográficos concluye:

No es ya probidad sino certeza moral la que tenemos de que D. Antonio Valeriano fue contemporáneo a la Aparición, y contemporáneo en el sentido crítico de la palabra, esto es, que estuvo muy cerca de los hechos y que además era hombre ya consciente, en la edad más a propósito para enterarse del suceso.<sup>196</sup>

Debemos señalar dos anacronismos con los que cuenta la consideración de Cuevas: dice que el Colegio de Santa Cruz Tlatelolco fue fundado en 1533 y no en 1536; sin

---

<sup>195</sup> *Ibid*, pp. 36-37.

<sup>196</sup> *Ibid*, pp. 72-73.

embargo, es cierto que en 1533 comenzaron los trámites y primeros ensayos de enseñanza; asimismo dice que Valeriano entró al Colegio a la edad de diecisiete años, mas de acuerdo al resto de las fuentes, el indio no tenía entonces más de siete años, siendo parte de la primera generación de educandos.

Veamos ahora las consideraciones de Cuevas acerca de la *Información de 1556*, que, recordemos, fue el documento que, llegado al poder de Icazbalceta, dio inicio formal a la tradición antiaparicionista. Nos dice que la actitud del provincial franciscano, Francisco de Bustamante, fue individual por el encono que sentía para con el arzobispo Montúfar, y si a sus declaraciones siguió un silencio y ninguna protesta, fue por el poder que éste tenía sobre los demás miembros de la su congregación. Aprovecha entonces para justificar el silencio de Motolinía, Mendieta y Torquemada, remitiéndolo al mismo fenómeno. Nos dice:

En primer lugar el de ellos no es más que un solo silencio y no tres silencios: forman una sola persona moral, son los tres una dinastía perfecta, decidida a no perder la armonía entre sí, ni menos la armonía con sus preladados. No creemos que hayan participado de la pasión de Bustamante, pero sí tuvieron el bastante miedo o prudencia para no escribir y hasta para no ponerse a averiguar, como bien pudieron hacerlo.<sup>197</sup>

Y menciona, de paso, el testimonio de Sahagún, aquél que Juan Bautista Muñoz sumó a los testimonios antiaparicionistas, en que dice “se desconoce el origen de la fundación”, como producto de la misma causa.

Ahora bien, llegamos a las *Informaciones de 1666*, el documento más importante a que recurre el sector aparicionista y en cuya defensa se han escrito decenas de páginas. Dichas *Informaciones* se mandaron hacer con el fin de testimoniar las apariciones para iniciar el proceso canónico de patronazgo de la Guadalupana. Se elaboró un cuestionario de nueve preguntas que respondieron veinte testigos: siete indígenas, un mestizo y doce españoles, cuyas edades iban de los 55 a los 115 años. En el sector antiaparicionista/prescindente este documento es considerado únicamente testimonio de culto, en principio por la distancia de la fecha de elaboración (1666) con respecto a la de las apariciones (1531) –135 años: lo referido eran noticias recibidas de padres y abuelos de los testigos, y ello sin considerar el problema de la estandarización de las respuestas,

---

<sup>197</sup> *Ibid*, p. 163.

que ha sido considerado un ardid en sentido político, como apuntó Joaquín García Icazbalceta. Nos dice Cuevas:

La conformidad en lo substancial, dentro de la variedad, pero no contradicción, en lo accidental, que se nota en las diversas testificaciones; la ingenuidad y sencillez que las Informaciones respiran, les da un carácter de documento de primera orden para comprobar y confirmar las primitivas historias sobre la Aparición; y es señal de muy mala fe entre los críticos del bando opuesto, el tratar de dar a estas Informaciones la pretensión de pruebas DIRECTAS de la Aparición. No hubo tal, ni se pretendió: sino únicamente buscar una prueba INDIRECTA o sea de que había TRADICIÓN de padres a hijos.<sup>198</sup>

Asimismo, en cuanto a la distancia temporal con respecto al portento del Tepeyac:

Ciento treinta y un años, para testigos de oídas no son lo que en historia se llaman “lejanías”.

Como yo ahora, en 1930, puedo dar testimonio claro y detallado de la entrada de Iturbide en México acaecida en 1821 por lo que oí en buena edad de boca de testigos de vista y aún puedo darla de igual manera, de acontecimientos acaecidos en 1808; así pudieron, en calidad de testigos auriculares, dar fe aquellos hombres escogidos, sobre el hecho de la Aparición y luego como testigos presenciales, de existir una tradición universal y constante acerca del hecho.<sup>199</sup>

Con ello tenemos un claro ejemplo del modo en que la tradición aparicionista hizo sus primeros pininos en la argumentación y demostración históricas. Mariano Cuevas llegó tan lejos como en aquel momento era posible, sentando las bases para que, medio siglo más tarde, estos primeros argumentos llegaran hasta sus últimas consecuencias.

---

<sup>198</sup> *Ibid*, p. 127.

<sup>199</sup> *Ibid*, pp. 127-128.

## 2.2. Primo Feliciano Velázquez

Es éste un autor clave dentro del guadalupanismo de la primera mitad del siglo XX. Fue el responsable de la que, por años, fue la traducción clásica del *Nican mopohua*, realizada en 1926 y que, en 1930, fue incluida en el *Álbum* de Mariano Cuevas.

Producto de sus preocupaciones guadalupanas fue el libro *La aparición de Santa María de Guadalupe*, que vio la luz en 1931 con motivo del IV centenario de la mariofanía del Tepeyac.<sup>200</sup>

Es un libro que responde a un interés de reconstrucción histórica, abarcando el culto desde el siglo XVI hasta los inicios del siglo XX. No es un texto particularmente polémico, es un primer intento, por parte del aparicionismo de discutir en el terreno historiográfico sin ser únicamente una respuesta al antiaparicionismo. En este sentido, veremos en el siguiente apartado a Antonio Pompa y Pompa, quien es epítome de esta forma y propuesta discursiva.

En este apartado nos centraremos en el capítulo XVI del libro de Velázquez, dedicado exclusivamente a rebatir a Icazbalceta, para conocer un ejemplo más del aparicionismo que, entonces, tenía aún a ese único adversario. Es a nuestro juicio, un caso sobresaliente, sobre todo si lo comparamos con Cuevas: si bien su contemporáneo se afanó en contradecir y minimizar la lógica argumental de Icazbalceta; Velázquez discute frente a él desde una postura de pleno respeto, diríamos que media un espíritu de colegas, razón por la cual hace un desmembramiento más afanosamente histórico, atravesado por una no disimulada sorpresa ante la negación guadalupana de un historiador de tal talla.

Icazbalceta dio nombre a la cuestión central del problema guadalupano: la ausencia de testimonios contemporáneos al portento se convirtió en el argumento del silencio, el argumento negativo, mismo que retomaron sus sucesores, como hemos podido ver el segundo capítulo. Fue ésta una innovación radical, sobre la que discurre Velázquez.

En principio tenemos la interpretación acerca de por qué pidió el arzobispo Labastida una investigación a Icazbalceta: el historiador, biógrafo y bibliógrafo había publicado en 1881 una biografía de fray Juan de Zumárraga, en la cual no hizo mención alguna de su participación en la mariofanía guadalupana. Fue intención del arzobispo que Icazbalceta “quebrantara” ese silencio.

---

<sup>200</sup> Primo Feliciano Velázquez, *La aparición de Santa María de Guadalupe*, Impreso por Patricio Sanz, México, 1931.

Veamos su balance final de la tradición que sostenía a Icazbalceta:

En mano del señor García Icazbalceta estuvo retrollevarlas [las impugnaciones] desde luego hasta 1556, cuando el provincial fray Francisco de Bustamante clamó contra la devoción guadalupana y aseveró ser la Imagen pintura del indio Marcos. Lo haremos por él; y acabando la enumeración tenemos: un Bustamante empolvado tres siglos entre los papeles de la Curia; un innominado fraile jerónimo; un Muñoz sepultado por más de cuatro lustros en el archivo de la Academia; un Bartolache, que, de puro tímido o indeciso, quedó pronto olvidado; y un Servando Teresa de Mier, "*cuyos escritos* (según el mismo señor García Icazbalceta) *han sido muy poco conocidos hasta estos últimos tiempos*". Por lo que, a fin de cuentas, y dado el largo espacio que media entre la Aparición y la Carta (1531-1883) son pocos cinco impugnadores, de los cuales dos jamás tuvieron eco en libro alguno; y con los tres de residuo, al final del siglo XVIII, no se logrará convencernos de que son "bien antiguas" las dudas que engendraron y menos de que estén "bastante generalizadas".<sup>201</sup>

Sin más desdenes para con el sector contrario nos dice que los autos oficiales del milagro faltan a causa de la "destrucción y el saqueo" de archivos –los cuales han sido una constante en México–, y diremos nosotros que, sin constar lo primero, no se equivoca en lo que acusa.

Aparicionista como es, nos refiere la supuesta relación de Zumárraga; recordemos que fue justamente Icazbalceta el primero en subrayar la ausencia de menciones a la Guadalupana en los papeles que del primer arzobispo se conservan, así como los puntos débiles en el relato del sino de aquella relación, como son el convento en que había tomado el hábito Zumárraga y el vacío histórico con respecto al supuesto incendio que destruyó el documento. Veamos aquí cómo es que se remite directamente a la tradición como apoyo a la legitimidad histórica:

Consta la existencia de los autos por una serie de dichos: no es otra cosa la tradición, la relación sucesiva de unas en otras personas. Pero es tan corta la serie, que apenas merece su nombre, si es verdad que dos eslabones no hacen cadena. El dicho del deán es de vista; el del P. García, de oídas: ambos fidedignos. Y a menos de pretender que el historiador narre solamente lo que ve u oye de testigos presenciales, será fuerza convenir en que la noticia es valedera.<sup>202</sup>

Hay, asimismo, un elemento más en las consideraciones con respecto a fray Juan de Zumárraga, un extracto de la *Regla cristiana*, donde dice "Ya no quiere el Redentor del mundo que se hagan milagros, porque no son menester, pues está nuestra santa fe tan fundada por tantos millares de milagros como tenemos en el Testamento Viejo y Nuevo." Nos dice Velázquez que, tras haber comparado el estilo de este documento con

---

<sup>201</sup> *Ibid*, p. 369.

<sup>202</sup> *Ibid*, p.370.

tres cartas encontradas en la década de 1880, se hace obvia la conclusión de que Zumárraga no es el autor de la *Regla cristiana*. Y para finalizar con las dudas que puedan haber acerca del silencio del siglo XVI, hace una interpretación de los móviles de la época:

Tenemos, pues, un arzobispo que habló. Y aunque se alega que fueron *igualmente* mudos los primeros religiosos, así como otros personajes coetáneos, poco trabajo cuesta hallar de su silencio la explicación razonable: o no conocemos todos sus escritos, o no se vieron obligados a tratar del asunto, o, si se vieron, causa mayor les impidió tocarlo.<sup>203</sup>

Icazbalceta enlista a los autores que, por ser contemporáneos y por la naturaleza de sus obras, debieron mencionar el portento y no lo hicieron, como Motolinía, Mendieta, Gante, Las Casas, entre otros. Es entonces que Velázquez hace un tratamiento minucioso, buscando la causa de cada una de esas omisiones. Algunos son fríamente desacreditados por su “falta de instrucción”, otros porque sus trabajos fueron mutilados, la mayor parte de los franciscanos por respeto o sujeción al provincial Bustamante, algunos más a causa de que su cronología no comprendía los años de la aparición, y los extranjeros porque su condición no les permitió conocer el portento. De modo que así todos los autores mencionados por Icazbalceta no sostienen, a juicio de Velázquez, el argumento negativo del silencio. La única excepción es Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, error flagrante de Icazbalceta ya que aquél conoció y tuvo en su poder el *Nican mopohua*, del que además hizo una traducción parafrástica.

El caso que falta es el de fray Bernardino de Sahagún, que conocemos a cabalidad. Dice Velázquez que, si bien calificó al culto de idolátrico, jamás sugirió su supresión, en todo caso, sugirió una reeducación de los indios. En su balance, dice:

Pero a la altura a que hemos llegado será bien recordar que la fuerza del argumento negativo, cual expuso el señor García Icazbalceta en el número 10 de su Carta, principalmente consiste en que el silencio *sea universal*, y que los autores alegados hayan escrito de asuntos que *pedían* la mención del suceso que callaron. De los hasta aquí enumerados solo Mendieta y Torquemada debieron mencionar el acontecimiento. A Sahagún asimismo le tocaba hacerlo, pero fue reticente, no mudo. Y sin trabajo se descubre que si estos tres historiadores pretermitieron la narración del milagro, fué por no juzgar a fray Francisco de Bustamante, su prelado, quien, como vamos a ver, lo impugnó escandalosamente sin pruebas.<sup>204</sup>

---

<sup>203</sup> *Ibid*, p.374.

<sup>204</sup> *Ibid*, p.396.



Concluye arguyendo que, si bien hubo silencios, éstos no fueron negaciones. Llegamos hasta aquí con las consideraciones de este guadalupano, para dar voz a quienes siguieron la senda abierta por él y Mariano Cuevas.

### 2.3. Antonio Pompa y Pompa

#### ÁLBUM DEL IV CENTENARIO GUADALUPANO

1938

Este Álbum, publicado a finales de la década de 1930, fue motivado por la celebración del IV centenario de la apariciones del Tepeyac, así como por el II centenario del Patronato guadalupano, que le fuera otorgado en 1937. Es un trabajo único en su especie. En lo que respecta a la discusión con el antiaparicionismo, la línea argumental que detectamos en el libro de Mariano Cuevas encontraría no sólo continuidad sino sublimación en los autores del *Álbum* de 1985. El estudio de Pompa y Pompa representa la contraparte de este estilo dentro de la corriente aparicionista. Veamos porqué.

A lo largo de todo el texto encontramos una distancia con respecto al libro que lo preluvió, es decir el de Cuevas. No encontramos una sola vez la palabra antiaparicionismo; es de un modo pleno una celebración a la Virgen de Guadalupe, claro está, con su defensa de la verdad de la aparición, pero desde una voz que se parece más que ninguna otra a las de la tradición antagónica. Como adivinamos desde los primeros capítulos, es un texto que no pretende ser controversial, es una muestra de su verdad y una intención de demostrarla, mas su interlocutor no es Icazbalceta, lo es, en todo caso, la feligresía. Como nos dice el autor en sus últimas líneas:

Intencionalmente no se hizo referencia en los textos, de acontecimientos que originan debate, puesto que la índole de este libro es muy otra que la de controversia, mas, si salido éste, suscita polémica, con gusto es aceptada, ya que toda discusión aporta un conocimiento.<sup>205</sup>

El estudio de Pompa y Pompa tiene su valor histórico, a nuestro juicio, en el recorrido y exposición que hace sobre el culto mismo. Inicia con una reconstrucción histórica del pueblo del Tepeyac y sus particularidades geográficas. Tras sus valoraciones sobre las fuentes del siglo XVI, que trataremos en seguida, hace un rastreo íntegro de la historia de la devoción –curiosamente, un trabajo en cierta medida similar al que encontramos en el libro de David Brading–, trata con todos sus pormenores los monumentos que se erigieron en las inmediaciones del templo a lo largo de tres siglos, los sitios a donde llegó el culto guadalupano en tres continentes, en detalle nos muestra los procesos del patronazgo y la coronación, así como las celebraciones del IV centenario.

---

<sup>205</sup> Antonio Pompa y Pompa, *Álbum del IV centenario guadalupano*, Basílica de Santa María de Guadalupe, México, 1938, p. 224.

Desde su posición aparicionista no puede escapar al tópico de las fuentes del siglo XVI, sobre las que ya se sostenía una polémica. Sin dirigirse al antiaparicionismo, pero recurriendo a los documentos, hace una defensa de la aparición que, consideramos, está plagada de licencias: bajo la bandera de la no polemización, Pompa y Pompa omite datos que cuestionarían su objetivo, y ello a diferencia de Cuevas que se esfuerza por explicarlos o por rebatir los juicios de Icazbalceta; da por ciertos los datos “de oídas”, sin argumentar por qué son valederos como testimonios históricos. Hagamos ahora un recuento de estas consideraciones.

Siguiendo a la introducción histórica del Tepeyac, encontramos referencias biográficas de fray Juan de Zumárraga y Juan Diego. Del primero no da referencias bibliográficas, aunque detalla su participación en el portento guadalupano; del segundo, dice haber extraído la información del “Pénsil americano” de Ignacio Carrillo Pérez, mas todos los datos que ofrece fueron extraídos, por uno o por otro, del *Nican motecpana*. Cabe apuntar que, enseguida, presenta íntegro el texto del *Nican mopohua*, en la traducción de Primo Feliciano Velázquez; así como la descripción que le sigue, en el original de Lasso de la Vega, de la imagen.

A continuación nos encontramos con el nudo del debate. En primera instancia alude a los testimonios indígenas, de los que se sabe sólo referencialmente, eludiendo cómo es que se sabe de ellos o quién dijo haberlos poseído: un supuesto mapa de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl; el mapa de Juana de la Concepción, una declarante de las *Informaciones 1666*, quien dijo haber visto tal documento en manos de su padre, y un mapa mencionado por Boturini. Está de más decir que, fuera de él, ningún autor volvió a considerar tales documentos como testimonios valederos. Lo que en todo caso cabe recriminarle a Pompa y Pompa no es referir estos testimonios, sino las omisiones deliberadas sobre el contenido y el paradero de los documentos. Enseguida habla de los códices ya conocidos y sobre los cuales sabemos, tras la valoración de Xavier Noguez, que sólo dos son testimonios guadalupanos: el códice de Tlaxcala, el códice Gómez de Orozco, los diarios de Chimalpahin y los de Juan Bautista. De todos ellos sólo dice que hacen mención a la aparición. Recordemos nosotros que, de los que dan datos sobre la aparición o la construcción de la ermita, las fechan para los años de 1555 y 1556, dato problemático que Pompa y Pompa omite mencionar. Se limita a un breve apunte:

Nótase en los diversos anales que hemos citado, alguna diferencia en lo que atañe a la fecha de la aparición en el Tepeyac. Sin embargo, esto puede atribuirse a la falta de cuidado de los copistas o a la mala inteligencia de los autores. De todos modos,

el hallarse consignado el hecho en cada uno de ellos, demuestra claramente que en las diversas épocas en que fueron escritos los anales, había certeza de haberse aparecido Nuestra Señora de Guadalupe.<sup>206</sup>

A continuación menciona el *Pregón del atabal o Teponaxcuícatl*, aduciendo únicamente que “Este cantar es genuinamente guadalupano por su contenido, y por su estructura lingüística...”<sup>207</sup>

Como hasta aquí, continúa elaborando un listado de testimonios guadalupanos, sin profundizaciones ni defensas, pareciendo ignorar que resultan anacrónicas las referencias y que, por lo mismo, han sido consideradas únicamente testimonio de culto, mas no de la mariofanía del Tepeyac. Sólo apuntaremos aquí su interpretación con respecto al silencio documental contemporáneo al portento y, en general, del siglo XVI:

La falta de noticias que sobre este asunto se nota en las crónicas e historias particulares de cada orden religiosa y de cada provincia, débese, acaso, a que era tan común el culto guadalupano, que parecía innecesario a los autores hacer referencia especial a él.

Si tomamos en consideración que muchos de los monumentos eclesiásticos de aquel tiempo han sido destruidos o renovados, parcial o totalmente, se comprenderá la dificultad que se pulsa en este aspecto, para seguir la trayectoria del culto guadalupano durante el siglo XVI.<sup>208</sup>

Hasta aquí lo que cabe en nuestro interés. Reiteramos que el *Álbum* de Pompa y Pompa, aunque pobre en su defensa histórica de la aparición, tiene un gran valor, en el mismo sentido histórico, en lo que al culto se refiere, siendo una benévola puerta de acceso a las aristas del culto, amén de su rica selección de estampas, portadas y fotografías. Es valedero también, como propuesta al propio aparicionismo en su modo de argumentar, fuera de las omisiones deliberadas, en un sentido no polémico, no de contraargumentación, sino como una postura que se muestra y sostiene a sí misma, esto es, que no se define a través del ataque a sus opositores.

---

<sup>206</sup> *Ibid*, p.54.

<sup>207</sup> *Ibid*, p.57.

<sup>208</sup> *Ibid*, pp.84-85.

## 2.4. *Fidel de Jesús Chauvet*

El *Álbum conmemorativo del 450 aniversario de las Apariciones de Nuestra Señora de Guadalupe* consiste en seis artículos, amén de los dísticos de León XIII, una oración de Juan Pablo II y 185 ilustraciones. En pos del objeto de nuestro interés nos centraremos en dos de los artículos, los provenientes de las plumas de Fidel de Jesús Chauvet y Luis Medina Ascencio. Hay un tercer artículo que nos interesa, escrito por Ernesto de la Torre Villar, sin embargo, por considerar a este historiador un caso excepcional en la tradición aparicionista, trataremos su pensamiento guadalupano más adelante, considerando además otros dos trabajos suyos que fueron publicados, junto con el anterior, en el libro *En torno al guadalupanismo*.<sup>209</sup>

Como último apunte preliminar diremos que, como se verá enseguida, la figura de Juan Diego, que se buscaba aún beatificar, estaba en el centro de las preocupaciones Chauvet y de Medina Ascencio, de modo que su búsqueda de la verdad de la aparición va engarzada a la comprobación de la existencia histórica del indio.

En principio trataremos el artículo “Historia del culto guadalupano” de Fidel de Jesús Chauvet. El pensamiento guadalupano de Chauvet tiene dos aristas que nos interesa subrayar: su acercamiento al acervo documental y su modo de interpretar el culto. En primer lugar tenemos el uso de fuentes sobre el que basa su argumentación. Debemos tener en cuenta que para todo testimonio que pone en juego, el autor se preocupa por reiterar la plena veracidad y honestidad del testigo, teniendo a Juan Diego a la cabeza. Basa su pensamiento en dos documentos fundamentalmente: el *Nican motecpana* y las *Informaciones de 1666*.

### 2.4.1. Lectura y uso documental

El *Nican motecpana* se publicó por primera vez en el *Huei tlamahuizoltica* bajo la supuesta autoría de Luis Lasso de la Vega; consiste en la narración de trece milagros y en una serie de datos sobre la vida de Juan Diego; su autoría ha sido adjudicada a Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. Esta relación es de factura muy posterior a la supuesta fecha de las apariciones y está basada en los exvotos que acompañaban a la imagen ya

---

<sup>209</sup> Ernesto de la Torre Villar, *En torno al guadalupanismo*, Ediciones Porrúa, México, 2ª ed, 2004 [1985]

en aquel tiempo, es decir, hacia 1649. Los historiadores pertenecientes a la tradición antiaparicionista o prescindente encuentran en la relación milagrosa un testimonio de culto; Chauvet, dentro de la tradición aparicionista, la considera un testimonio de las apariciones, bajo una lógica que considera los exvotos como auténticos testimonios de verdad histórica; de manera que, si bien no subsisten los retablos, sí su verdad transmitida tanto en el *Nican motecpana* como en el famoso grabado de Samuel Stradanus,<sup>210</sup> de ahí que a sus ojos sean testimonio no sólo de culto, sino además, y sobre todo, de los milagros y apariciones, y de la existencia de Juan Diego.

El tratamiento de las *Informaciones de 1666* es algo más complejo. La lógica que sigue Chauvet inicia con resaltar la veracidad de los supuestos testigos de las apariciones Juan Diego y su tío Juan Bernardino, de modo que lo narrado de generación en generación se sustenta en la legitimidad de aquellos primeros testimonios que, dicen, fueron orales. En palabras de Chauvet:

Todas estas personas declararon, bajo juramento, sobre la verdad de la tradición guadalupana del Tepeyac, según se la habían referido sus padres, abuelos u otras personas de ciencia y conciencia. Todas ellas estuvieron concordes sobre los hechos fundamentales y no se descubrió ninguna contradicción en sus dichos ni con los dichos de otros testigos.<sup>211</sup>

Enseguida veremos cuáles fueron los caminos tomados por los aparicionistas para sustentar el uso de este documento como testimonio de las apariciones, particularmente en el estudio de Luis Medina Ascencio.

Vale la pena referir brevemente aquí el contenido de un estudio publicado en 1980 por José Aste Tonnsman, cuyo título es “Análisis por computadora de los ojos de la Virgen de Guadalupe.”<sup>212</sup> Aduciendo que al momento de la impresión se fijó en los ojos de la Virgen lo que en ese momento veía, Tonnsman distinguió en las pupilas guadalupanas trece figuras, que incluían a Juan Diego, el arzobispo Zumárraga, sirvientes e incluso una familia indígena entera. Tonnsman alega que amplió la fotografía de la silueta de Zumárraga, hasta tener una imagen de la pupila del arzobispo, en la cual, dice, se ve reflejado el indio mostrando la tilma. Todo lo dicho por Tonnsman es considerado un

---

<sup>210</sup> Ya en pleno siglo XX un hombre de apellido Behrens descubrió y adquirió en Oaxaca una placa burilada por Samuel Van der Straet, de cuya latinización se nombra Stradanus, quién elaboró en el primer cuarto de siglo XVII una serie de portadas de diversas obras. El grabado muestra a la Virgen de Guadalupe con la ilustración de ocho de los milagros relatados en el *Nican motecpana*, con referencias simbólicas de los cinco restantes.

<sup>211</sup> Fidel de Jesús Chauvet, “Historia del culto guadalupano”, en el *Álbum Conmemorativo del 450 aniversario de las Apariciones de Nuestra Señora de Guadalupe*, p. 58.

<sup>212</sup> José Aste Tonnsman, “Análisis por computadora de los ojos de la Virgen de Guadalupe” en *La Virgen de Guadalupe*, México Desconocido, número extraordinario, invierno de 1980.

hecho cierto por la tradición aparicionista, en tanto los opositores no lo consideran en lo absoluto.

#### 2.4.2. El culto guadalupano

Aquí nos interesan particularmente las interpretaciones de Chauvet con respecto a los años que siguieron a la conquista, ya que el tratamiento que da a este periodo es el que se refiere a las apariciones, así como a los primeros años del culto. En principio referiremos un par de lecturas que Chauvet realiza con base en algunos documentos, con el único fin de mostrar cómo es que, a partir de la convicción del hecho histórico de la aparición, se construye su lógica argumental. Como se recordará, la ermita del Tepeyac estuvo a cargo de la orden franciscana hasta la llegada del arzobispo fray Alonso de Montúfar en 1555. Entonces Montúfar tomó a su cargo dicha ermita por razones aún discutidas el día de hoy. En este sentido nos interesa presentar la opinión de Chauvet con respecto a que Montúfar hubiese sido nombrado “fundador” de la ermita. Aduce el autor que los franciscanos, apegados a sus votos de pobreza, no habían creado un “beneficio” de la ermita y su feligresía, en tanto el arzobispo, en cuanto la tuvo bajo su control formó un sistema de recaudación de limosnas. Nos dice:

Por esta razón el señor Arzobispo Montúfar es llamado, en los documentos del tiempo, FUNDADOR de la ermita de Nuestra Señora de Guadalupe, expresión elíptica que, en lenguaje eclesiástico, quiere decir: fundador del beneficio establecido en la ermita de Guadalupe.<sup>213</sup>

Con respecto a los documentos que sitúan la aparición en 1555, como son los *Anales* de Juan Bautista y San Antón Chimalpahin, considera que deben referirse al milagro supuestamente obrado a don Antonio de Carvajal, referido en el *Nican motecpana* y en el grabado de Stradanus, en el que la Virgen se apareció ante un caballo desbocado que a punto estaba de tirar al suelo al niño que iba de jinete.

Los apuntes anteriores van encaminados a sustentar la existencia de un culto generalizado para fechas anteriores a la de 1555, que varios autores de la tradición no-aparicionista, han dado como probable para el inicio de la devoción del Tepeyac, apoyados en testimonios como los arriba señalados –Juan Bautista y Chimalpahin, amén del informe del virrey don Martín Enríquez.

---

<sup>213</sup> Fidel de Jesús Chauvet, “Historia...”, *Álbum...*, *op cit*, p.26.

Llegamos ahora a un punto que nos resulta de particular interés. Es el referente a la *Información de 1556*, primer documento guadalupano, en el que, como sabemos, no se hace mención alguna de las apariciones y donde queda sentado que el provincial franciscano, fray Francisco de Bustamante, adjudicó la factura de la imagen al “indio Marcos” lo que de hecho no provocó revuelo alguno. De este documento nos dice Chauvet:

El Señor Arzobispo, como es de rigor según el Derecho Canónico en tales casos, abrió al día siguiente una información jurídica sobre el exabrupto del P. Provincial Bustamante: todos los testigos convocados, entre ellos, el secretario del Virrey y el abogado y procurador de la Real Audiencia, etc., depusieron en contra del predicador franciscano, y dieron impresionantes testimonios sobre el fervor y extensión del culto guadalupano en el Tepeyac.<sup>214</sup>

En principio subrayemos el calificativo de “exabrupto” otorgado al sermón pronunciado por el provincial, en el que llamaba a la alerta ante un culto que resultaba sospechoso de idolátrico, al ser la continuidad de la antigua devoción a Tonantzin; así como acusaba al arzobispo Montúfar de referir milagros que no habían sido pasados por las instancias de institución eclesial que dotaban de oficialidad a tales sucesos. Notemos, por lo demás, que Chauvet asevera que los testimonios del sermón fueron “en contra” del predicador franciscano, lo cual está lejos de ser una interpretación fiel del documento. Por último, sólo diremos que considera esta *Información* producto de un trámite oficial, en tanto otros autores, como es el caso de Edmundo O’Gorman, lo consideran una investigación elaborada con fines personales por el arzobispo.

De una lectura histórica que coloca a fray Francisco de Bustamante como un luchador vencido por el fervor del culto, Chauvet elabora toda una rebuscada interpretación de la oposición franciscana como parte del plan divino y como una cruzada en la que la orden veía en la Guadalupana a su enemiga. Nos dice Chauvet:

Dios permitió esta oposición de algunos franciscanos a la devoción y culto de Nuestra Señora de Guadalupe de México, como para hacer ver patentemente que no era invención de ellos; sino algo que trastornaba sus planes y métodos evangelizadores.<sup>215</sup>

Partiendo de aquella lectura el autor nos presenta a Bustamante como un opositor vencido, cuyas poderosas amistades lo libraron de las consecuencias de tal acto – interpretación única sobre el personaje del provincial en toda la literatura guadalupana–,

---

<sup>214</sup> *Ibid*, p. 30.

<sup>215</sup> *Ibid*, p.34.



y lo llevaron a obtener el puesto de provincial nuevamente en 1560 y el de Comisario General de la Orden en México un año más tarde. De acuerdo a Chauvet, Bustamante había perdido el favor del pueblo desde su “exabrupto” de 1556, favor que no logró recuperar, lo cual explicaría su salida de tierras novohispanas, olvidando su cruzada antiguadalupana y tomando en su lugar la defensa de los derechos de los misioneros.<sup>216</sup>

Finalmente nos dice Chauvet que si el relato de las apariciones no fue publicado por entonces, fue precisamente a causa de la oposición de los misioneros, interpretación sin fundamento que además exagera, por lo que los testimonios de la época nos dicen, la oposición de la orden franciscana al culto. Como nos ha hecho ver O’Gorman, si bien los franciscanos se opusieron en aquel momento, la Guadalupana fue para ellos sólo un terreno de disputa, sin ser el centro de su animadversión.

Para la devoción del siglo XVII Chauvet refiere el libro de Miguel Sánchez, publicado en 1648, como un auténtico testimonio de las apariciones: las firmas de aquellos que lo avalaron son a su juicio pruebas fehacientes de su “seriedad histórica.” Sin ahondar más a este respecto, elabora a continuación un recuento de los sucesos y testimonios que dan fe de la continuidad del culto hasta el siglo XVIII. Lo cierto es que Chauvet se preocupó fundamentalmente por defender el culto y su continuo crecimiento desde 1531. Señalamos únicamente que, si bien los autores pertenecientes a la línea contraria no niegan el culto y su crecimiento –ello negaría la raíz de su quehacer–, y se aseguran de mantener su distancia y respeto ante la fe guadalupana, los autores aparicionistas sí ven cuestionada la devoción misma ya que, en su concepción natural y sobrenatural, sin milagro no hay razón de culto, a diferencia de la opinión de los autores “seculares”.

Al abordar el siglo XIX, periodo en que la devoción sufriera los embates que la cambiarían irremediamente, Chauvet no se preocupa ya por rebatir los argumentos contrarios, sino que nos plantea una postura histórica que se establece como epítome del aparicionismo en el siglo XX:

Pero está bien observar que la tradición guadalupana de México no sólo se funda en testimonios históricos más o menos satisfactorios, sino en una realidad compleja cuya credibilidad se finca en argumentos históricos y científicos, o, si se quiere, metacientíficos. Y éstos resultan de extraordinaria valía.<sup>217</sup>

---

<sup>216</sup> En el apartado correspondiente ahondaremos a este respecto, más apuntaremos para la reconstrucción del debate, que el mismo O’Gorman, epítome del antiaparicionismo del siglo XX, considera al arzobispo Montúfar un enviado de la corona española como adalid de la Contrarreforma, cuya agenda se encabezaba con la destrucción de la iglesia misional y la recuperación del control de la feligresía para la iglesia secular. [Edmundo O’Gorman, *Destierro de sombras*, UNAM, México, 1986]

<sup>217</sup> Fidel de Jesús Chauvet, “Historia...”, *Álbum...*, *op cit*, p.69.

De las pruebas y los argumentos en defensa de la verdad histórica de la aparición de la Virgen de Guadalupe en el Tepeyac daremos fe a continuación; con ello el lector podrá apreciar en funcionamiento el mecanismo de valoración interpretativa que realiza la tradición aparicionista. Enlista a su favor la serie de elementos “inexplicables” que considera prueba de la factura divina de la imagen: la conservación de la tilma pese a la humedad de la zona, los “prodigios de dibujo y colorido” y, finalmente, las ya mencionadas “mini-imágenes” en los ojos de la Virgen.

Luego en esta sagrada efigie, si somos imparciales y objetivos, tenemos que reconocer fenómenos de tal naturaleza que exceden los límites de la ciencia y de la técnica de la pintura. Estos y otros hechos que omitimos por brevedad, están de acuerdo con la narración de las apariciones guadalupanas tales como las presentamos al principio de este escrito. Pero si negamos esas apariciones, nos encontramos con ciertos hechos que presenta la Imagen original y que la ciencia no puede explicar. La única explicación posible y correcta es el origen sobrenatural de la dicha efigie de Nuestra Señora de Guadalupe.<sup>218</sup>

Como argumento de “excepcional valor” Chauvet nos presenta el listado de papas que se sumaron con fervor a la devoción: Gregorio XIII, Urbano VIII, Benedicto XIII, Benedicto XIV, León XIII y, claro está, Juan Pablo II. Veamos como ejemplo lo dicho por el autor con respecto a las acciones del León XIII, con motivo de la Coronación de la Virgen (1895), en evidente respuesta a lo dicho en esos mismos años por Joaquín García Icazbalceta:

No estará de más advertir que en el Oficio Litúrgico mandado arreglar por León XIII en honor de la misma Virgen Sma., se corrigieron aquellas expresiones que en el texto aprobado por Benedicto XIV, se prestaban a torcidas interpretaciones por parte de los críticos exagerados. Expresiones “uti fertur” (como se dice, o según se dice) que se encontraban en dos ocasiones en ese texto, fueron canceladas; y la tradición de México quedó llana y sencillamente expresada de conformidad con la relación histórica de D. Antonio Valeriano, la cual resumida elegantemente en lengua latina fue presentada en las lecciones del segundo nocturno del oficio de maitines. Con estas correcciones, como es evidente, el reconocimiento de la historicidad de las apariciones de la Virgen de Guadalupe en el Tepeyac, cobró mayor vigor.<sup>219</sup>

Finalmente, y como ya habíamos advertido, Chauvet hace una lectura de la revolución cristera que sigue la línea de Lauro López Beltrán, en la que viendo la Virgen a sus hijos suplicantes, decidió ponerlos a prueba, siendo su valentía el feliz resultado:

Y efectivamente nuestra Señor inundó de prudencia y fortaleza ejemplar a los mejores de sus hijos y muchos de ellos se batieron intrépidamente, como nuevos

---

<sup>218</sup> *Ibid*, p.70.

<sup>219</sup> *Ibid*, p. 73.

Macabeos, en los campos de batalla. Muchos de ellos ofrendaron el generoso sacrificio total de su sangre y de sus vidas. Y muchos más, los sobrevivientes, aun cuando por obediencia a la Iglesia, hubieron de deponer las armas, conquistaron el reconocimiento parcial de los derechos religiosos del pueblo mexicano a profesar francamente su fe.<sup>220</sup>

---

<sup>220</sup> *Ibid*, p. 76.

## 2.5. Luis Medina Ascencio

Este autor, ferviente guadalupano, presenta un artículo titulado “Fuentes esenciales de la historia guadalupana. Su valor histórico”. En él considera los documentos que sostienen al portento. Mas su labor no se reduce a un simple inventario bibliográfico. Desde su posición historiográfica, es decir, aparicionista, Medina Ascencio se da a la labor de defender una serie de documentos como testimonios del portento. Como sabemos, la historia guadalupana carece de testimonios contemporáneos a la aparición (1531); el primer documento guadalupano, que lo es únicamente de culto, es la *Información de 1556*, y el primer texto en que se hace mención de las apariciones es el publicado en 1648 por Miguel Sánchez. En el caso de este artículo es muy clara la base argumentativa sobre la que se construye el aparicionismo, cuya diferencia radica, repetimos, no sólo en la defensa o impugnación de la verdad histórica de la aparición, sino además en la puesta en juego de toda una concepción de la disciplina histórica y de los elementos que la dotan de legitimidad.

### 2.5.1. Concepción histórica

El eje de la valoración de Medina Ascencio es un elemento de continuidad en la historiografía aparicionista desde sus comienzos: *la tradición*, entendida como “la conservación cuidadosa del recuerdo de los hechos pasados, transmitida de generación en generación.”<sup>221</sup> La tradición es la fuente irrefutable de legitimidad histórica del portento guadalupano. En sus palabras:

En el gran avance de la historiografía crítica, tanto del siglo pasado como del presente, no han faltado autores que sigan reconociendo, como una de las fuentes de la certidumbre de los hechos históricos, a la TRADICIÓN. Podría decirse que ésta es *la conservación cuidadosa del recuerdo de los hechos pasados, transmitida de generación en generación*. Como es muy natural, de esa transmisión verbal del recuerdo de los hechos históricos, van quedando a través del tiempo algunas constancias. Así por ejemplo, testimonios escritos, edificios, pinturas, monedas o medallas, además de la misma conservación viva y constante de ese RECUERDO NO TAN FÁCIL DE BORRARSE (el de las Apariciones Guadalupeñas del siglo dieciséis).<sup>222</sup>

---

<sup>221</sup> Luis Medina Ascencio, “Fuentes esenciales de la historia guadalupana. Su valor histórico.”, en el *Álbum...*, *op. cit.*, p. 91 (en cursivas en el original).

<sup>222</sup> *Ibidem*.

Bajo esta lógica, en la que se prescinde de los documentos y testimonios de los sucesos y la “verdad histórica” se desprende de lo que la tradición cuenta, el primer testigo y fundador del, en este caso mal llamado “mito”, es necesariamente Juan Diego, cuya veracidad resulta ser la primera carta puesta en juego por el autor:

Por lo que sabemos de los documentos que luego enumeraremos, la persona de Juan Diego era de convincente normalidad y prudencia. Tenía pues las cualidades para ser testigo perfectamente digno de ser creído de lo que nos dijese. Era pues “veraz”; quería decir toda y sola la verdad de lo que vio y oyó. Ciencia o conocimiento suficiente también la tuvo; puesto que él mismo en persona fue quien vio a la Señora y quien llevó el mensaje y la prueba comprobatoria al obispo Zumárraga.<sup>223</sup>

Recordemos solamente que las noticias que tenemos sobre la vida del indio provienen del *Nican motecpana*, de redacción muy posterior al tiempo en que vivió el neófito, como suele llamársele. Pero lo verdaderamente importante para Medina Ascencio es que Juan Diego es el primer testigo y tanto el *Nican mopohua* como el *Nican motecpana* son testimonio histórico de los hechos que narran.

La enumeración de los documentos que continúa a los anteriores refiere las fuentes tradicionales de testimonio de culto para el siglo XVI —empleadas por los historiadores de ambas tendencias—, como son los anales, cantares y testamentos indígenas, así como lo escrito por Bernal Díaz de Castillo, Antonio Freire, Diego de Santa María y el virrey Enríquez de Almanza; y en las que, cabe aclarar, no existe mención alguna de la aparición o de la vida de Juan Diego. Debemos citar, sin embargo, lo que nos dice Medina Ascencio acerca de Zumárraga, personaje que, como sabemos, no dejó testimonio alguno: en los vastos papeles que de él conservamos no se encuentra ni una sola vez la palabra Guadalupe, razón por la cual queda fuera de consideración en el horizonte antiaparicionista/precidente. El mito cuenta que Zumárraga realizó la documentación correspondiente al magno suceso y la envió a España donde se perdió en el incendio de una importante biblioteca; de ese incidente tampoco quedó, empero, registro alguno. En larga cita que reproducimos textual e íntegramente por considerarla un claro ejemplo de este tipo de argumentación, sostiene Medina:

Existen dos constancias, perfectamente dignas de fe, de que dicho prelado escribió, tanto en México como en España, una declaración autorizada sobre el hecho verídico del milagro de la imagen, y también de las apariciones al indio Juan Diego. El padre Don Miguel Sánchez [...] se basó en la palabra del Lic. Bartolomé García y del Deán D. Alonso Muñoz de la Torre para afirmar que el arzobispo de México, Fray García de Mendoza, por el año 1601 tuvo en su poder los Autos y el proceso

---

<sup>223</sup> *Ibid*, pp.86-87.

de Zumárraga sobre las apariciones. Estos documentos debieron ser los que dejó el mismo Zumárraga en México antes de hacer su viaje a España en 1532. Allá mismo en España también dejó el referido obispo de México (Zumárraga) una relación del hecho de las apariciones guadalupanas. El padre franciscano Pedro de Mezquía aseguró haber visto y leído esa relación en el convento de Vitoria (España). Después el mismo Mezquía declaró no haberla encontrado al intentar traer una copia a México. Dijo que creía que había perecido en un incendio que destruyó el archivo de dicho convento. Aunque lamentablemente no poseamos todavía copia de esas dos relaciones de Zumárraga, sí nos consta que éste las escribió con el fin de darlas a conocer. Quizá algún día no lejano demos con ellas en algún archivo conventual de España y en otro de México.<sup>224</sup>

### 2.5.2. Lectura y uso documental

Según Medina Ascencio, la tradición como “fuente de certidumbre de los hechos históricos”, quedó plasmada en las *Informaciones de 1666*, el documento de mayor importancia para la historiografía aparicionista, tal como hemos visto al considerar el caso de José de Jesús Chauvet. En primer lugar nos dice Medina: “Hemos de recordar también que estas Informaciones se hicieron con todas las condiciones jurídicas para lograr la veracidad y la verdad de todo o que se informaba.”<sup>225</sup>

Con la veracidad de Juan Diego y fray Juan de Zumárraga como base, las *Informaciones de 1666* encuentran su legitimidad testimonial en la coincidencia con lo narrado en el *Nican mopohua* y con la tradición misma, siendo el primer documento el plasma jurídico:

Especialmente nos basamos de un modo radical en la ciencia, probidad, prudencia y veracidad tanto de Juan Diego como del Ilustrísimo Señor Zumárraga y sus acompañantes [...]<sup>226</sup>

El primer obstáculo se encuentra en la distancia histórica entre las apariciones y la confección de este documento, razón por la cual su tratamiento suele quedar fuera de las consideraciones antiaparicionistas/precidentes, pero bajo la interpretación de Medina tenemos que:

[...] si las informaciones fueron tomadas a una distancia de ciento treinta y cinco años de las Apariciones, los testigos *inmediatos* fueron oídos unos setenta años (como promedio que reducimos demasiado para hacer valer más las pruebas que presentamos) antes del año 1666, a una distancia de sólo sesenta y cinco años del hecho mismo Guadalupano. Este número de años no puede ser considerado como excesivo con relación al hecho concreto de las Apariciones, menos aún con relación

---

<sup>224</sup> *Ibid*, p.89.

<sup>225</sup> *Ibid*, p.92.

<sup>226</sup> *Ibid*, p.94.

a los hechos que se siguieron a las mismas: la construcción de la ermita y la traslación de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe.<sup>227</sup>

Ello refrendado, asimismo, por el previo juramento de testimoniar sólo la verdad. El segundo traspíe lo presenta la estandarización de las respuestas, hecho que Medina niega, para acabar recurriendo a un argumento “fácil”:

Esta posible mutua influencia podría ciertamente menospreciar la verdad de lo testificado al no constar la *independencia y espontaneidad* de sus declaraciones. Podemos responder a esa dificultad diciendo que por la formalidad del acto mismo de los testimonios y por las circunstancias que se entrevén en su texto mismo, no puede lógicamente deducirse esa mutua influencia. Se trataba de una tradición que no sólo ellos sabían, sino que era común y constante entre casi todas las personas de sus pueblos. Además, mientras no se compruebe esa mutua influencia, no se puede lógicamente admitir.<sup>228</sup>

Asimismo:

El hecho o la circunstancia de que sean *testigos de testigos de testigos*, o sea que testimoniaron sobre el testimonio de los que oyeron a Juan Diego y sus otros contemporáneos la narración del hecho guadalupano, tampoco disminuye la fuerza de las Informaciones. Sólo mediaba *un testigo*; fijémonos bien, *un solo testigo* (en graduación de generaciones, prolongada por la notable ancianidad de los testigos, así, a propósito escogidos) entre ellos y el *testigo mismo del milagro*.<sup>229</sup>

Continúa Medina diciendo que si la veracidad de los testigos indígenas está puesta a prueba se puede comprobar su buena fe, así como la verdad de lo testificado derivado de la constatación de las declaraciones españolas. Asimismo alega que si los ancianos pueden ser víctimas de la senilidad, ciertamente aquellos que testificaron en las *Informaciones* no la padecían. Por nuestra parte, debemos decir que no hemos encontrado un autor antiaparicionista que se oponga a este documento como testimonio de las apariciones por prejuicios racistas, de edad o algo semejante. Presentamos una última cita referente a las *Informaciones de 1666*, la cual engloba la concepción histórico documental de Medina Ascencio y, sin duda, su arte retórico.

A nosotros nos parece añadir que la historia se basa siempre en el legítimo testimonio humano, ya sea directo, ya sea indirecto. Y si no admitimos, por tanto, ese testimonio humano en alguna de sus dos formas, que posea todas las condiciones que exige la crítica histórica, ya podemos despedirnos de la aceptabilidad de la historia, e iremos a dar irremediabilmente a un escepticismo histórico racionalmente inaceptable.<sup>230</sup>

---

<sup>227</sup> *Ibid*, p.98.

<sup>228</sup> *Ibid*, p.96.

<sup>229</sup> *Ibidem*.

<sup>230</sup> *Ibid*, p.98.

Antes de terminar, apuntaremos una reflexión derivada de esta cita. Es aquí donde plenamente se muestra el terreno en que ha decidido pelear el aparicionismo, un terreno en el cual las pruebas y la racionalidad son los árbitros; en ello se finca la polémica aparicionismo-antiaparicionismo, si la tradición aparicionista se fincara únicamente en la fe tendríamos a lo más, un debate cultural.

La defensa de las *Informaciones de 1666* es la parte sustantiva del estudio de Medina Ascencio. A continuación realiza una enumeración de documentos guadalupanos bajo la convicción de que, en tanto se haga mención de la Virgen de Guadalupe, tienen una “conexión indirecta” con Juan Diego, por estar éste, cuasi ontológicamente, ligado con el hecho mismo de la aparición. Asimismo, todo relato o aseveración del portentoso guadalupano publicado durante la colonia y prácticamente hasta la actualidad, es prueba de su verdad histórica, estando en concordancia con la tradición, que “sostiene con firmeza la historicidad del hecho de las apariciones.”<sup>231</sup>

---

<sup>231</sup> *Ibid*, p.111.



### 3. Historiografía aparicionista prescindente

En primer lugar diremos que dentro de la tradición aparicionista sucedió, al menos en parte y en la primera mitad de la centuria, un fenómeno similar al que caracterizó a la historiografía antiaparicionista, esto es, un desprendimiento del “hecho mismo” de la aparición, aunque ella se dé, en este caso, por sentada, para adentrarse en otros aspectos del culto. Tenemos como ejemplo de ello al padre Ángel María Garibay, quien se centró casi exclusivamente en la tradición literaria guadalupana. Sus aportaciones al debate son básicamente dos: una el afirmar que el *Nican mopohua* fue un trabajo elaborado en conjunto por los colaboradores de fray Bernardino de Sahagún (recordemos que la línea aparicionista ha adjudicado dicha obra a Antonio Valeriano, el más cercano alumno y colega de Sahagún en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco), punto que ningún otro historiador ha defendido; la otra, el negarse a admitir que el canto del *Teponaxtli* fuese un testimonio guadalupano.

#### 3.1. *Ernesto de la Torre Villar*

##### EN TORNO AL GUADALUPANISMO

1985

Es ésta una compilación de tres artículos, publicados en un lapso de siete años, en los que se discurre alrededor de distintos aspectos del culto guadalupano. Cada uno de los textos se engarza con los otros a través de un mismo eje: la paralela e íntima relación entre la formación de la nación mexicana y el culto guadalupano.

Conforme la nación mexicana fue formándose, el culto guadalupano fue creciendo. Forma y espíritu, idea y realidad, han ido parejas en este desarrollo. Conforme México adquiría su mayoría de edad, conforme el espíritu y la conciencia de los mexicanos se fueron haciendo más firmes y seguros, la veneración a la imagen de Guadalupe; la consideración de que su culto estaba ligado a nuestra propia personalidad fue acentuándose.<sup>232</sup>

Consideramos a este autor como perteneciente a la veta historiográfica aparicionista prescindente; si bien nos ofrece una interpretación simbólica de las apariciones, no se enfoca en una defensa histórica de la misma. De la Torre ve en el milagro guadalupano

---

<sup>232</sup> Ernesto de la Torre Villar, *En torno... op. cit.*, p. 34.

la recuperación de la fe para los indígenas, despojados de ella tras la conquista y, por lo tanto, sin norte. El sentido religioso es lo que perdura de la cultura precolombina, germen para la expansión de un culto que significa el sincretismo de dos culturas, enarboladas por Juan Diego y fray Juan de Zumárraga.

A partir de ese instante, quedó concertada una doble alianza; la primera, mística entre la Guadalupeana y su pueblo; la segunda, espiritual y material entre dos sangres, dos razas que a partir de ese momento, fundidas y protegidas por el mismo amor constituirían una sola, la mexicana.<sup>233</sup>

El primer artículo, “La Virgen de Guadalupe, emblema de la nacionalidad mexicana” (1976), se aboca al estudio de la figura de la guadalupana en el proceso independentista, enfocándose en el grupo llamado “los Guadalupes”. El hilo del pensamiento de Ernesto de la Torre es la ya mencionada dialéctica entre la nación y el culto, sobre esta base identifica al momento de la Independencia como un reviraje en el guadalupanismo. Este cambio se da con respecto al uso de la figura mariana, hasta entonces únicamente contemplada como madre, sin embargo su sino protector asume entonces una nueva careta, la de la Virgen guerrera. Al amparar al movimiento insurgente bajo el manto guadalupano, se establece un nuevo vínculo entre la Virgen y el pueblo, así como entre los mexicanos mismos. Tal es la tesis del autor, desde el origen, el culto ha estado directamente conectado con la formación nacional, sin embargo es a raíz de su uso en una causa libertaria de carácter nacional, que se conforma la concepción madre-protectora-guerrera, indisolublemente ligada al patriotismo y al sentimiento identitario, hasta entonces emblemática.

De la Torre encuentra el respaldo de la Virgen al espíritu independentista aún antes de que se elevara su imagen en 1810. La grandeza de las mentes mexicanas del siglo XVII –Sor Juana, Sigüenza y Góngora, Ruiz de Alarcón y Cristóbal de Villalpando– se debe justamente a la idea providencialista que proveía la Virgen al pueblo. El pueblo mexicano, cuyos voceros fueron poetas y pintores, mentes ilustres, fue aquel que apoyó la causa independentista debajo del signo unificador más fuerte, con un profundo sentido espiritual, el guadalupanismo.

Dios ha elegido al pueblo mexicano como beneficiario prioritario del amor y protección de la Virgen y es en la insurrección de independencia que ello se hace claro para el pueblo.

---

<sup>233</sup> *Ibid*, p. 35.

Son estos 10 largos y penosos años los que nos interesa destacar, porque en ellos la Virgen de Guadalupe, desde el momento en que el padre Hidalgo la izara como pendón de un pueblo en su lucha libertaria, ella se arraiga más y más en el alma de los mexicanos, se acrecienta su importancia y llega a convertirse en auténtico emblema y lazo de unión de la nación mexicana.<sup>234</sup>

Como ejemplo de lo anterior, De la Torre se enfoca en el grupo independentista denominado “los Guadalupes”, especie de servicio de inteligencia que, a través de una red de correspondencia, se encargaba de transmitir información, hacer recomendaciones, imprimir y difundir textos favorables a los sublevados. Esta sociedad llegó a crecer de manera sorprendente y abarcar gran parte del territorio nacional. Incentivo para ello fue la conformación interna del grupo, que incluía personas con cargos en la administración virreinal, gente de iglesia, intelectuales. Ellos también se encomiendan a la advocación mexicana, con el nombre de “los Guadalupes” integraron de manera simbólica a la Virgen al proceso; ejemplo de ello son los nombres con que se firmaba la correspondencia, “Número Doce” o “Serafina Rosier”.

Esta adopción de la Virgen Insurgente estuvo respaldada por el clero; una parte significativa de él apoyaba al movimiento:

El clero, nacionalista y bien preparado, tuvo en efecto una clara conciencia de la posibilidad que se abría a los mexicanos, y seguro de su actitud, no sólo se prestó a representarlos, como lo hizo el padre Sartorio y el canónigo Alcalá, como elector y como diputado, sino que influyó en el pueblo para que emitiera su opinión, orientándolo en el mejor sentido.<sup>235</sup>

Es así que la revisión histórica de Ernesto de la Torre subraya un parteaguas en el culto guadalupano; al mismo tiempo abre una brecha para una nueva interpretación del movimiento independentista y, de ahí, para una relectura de la sociedad del siglo XIX.

El segundo artículo, “La Virgen de Guadalupe en el desarrollo espiritual e intelectual de México”, fue publicado en 1981 con motivo de los 450 años de la aparición en el Tepeyac, justamente en el tercero de los álbumes que hemos tratado anteriormente. A través de una revisión de las formas de adopción de la imagen y manifestaciones venerativas, es que se pone de manifiesto la posición del autor ante el fenómeno del guadalupanismo y la historiografía en torno al mismo. Es este artículo donde más vivamente podemos observar la tradición historiográfica a la que pertenece De la Torre.

---

<sup>234</sup> *Ibid*, p. 43.

<sup>235</sup> *Ibid*, p. 62.

Ni más ni menos es del hecho de la aparición que se parte para la interpretación del culto guadalupano; empezando por la búsqueda de una explicación para la inexistencia de documentos contemporáneos:

Si la historia es una obra de creación colectiva y si los testimonios de la historia guadalupana que la acreditan fueron muy diversos y surgieron poco a poco, es razonable pensar que ante un hecho de carácter religioso, observado por contados testigos, ninguno de ellos historiador, y todos ellos celosos hombres de iglesia, haya surgido una expectación y una gran reserva y no haya quedado algún documento que comprobara oficialmente el milagro.<sup>236</sup>

En principio la aparición significó para la raza indígena, en 1531, el reencuentro de la fe, perdida tras la conquista, ya que encierra en sí la promesa de la salvación material y espiritual para el que ya era un sector marginal. Ello se da en un proceso paralelo al del culto español, que eventualmente empaparía al resto de los sectores que enriquecieron la sociedad novohispana. De manera que la verdad revelada por María, interpretada como la predilección divina sobre este territorio, el amparo materno de la Virgen, se entiende como núcleo de una conciencia colectiva. De la Torre encuentra en la aparición el parteaguas que dota de un carácter particular a la historia del virreinato y, al fin, de la nación mexicana, con el milagro guadalupano como origen y columna vertebral. El mexicano encuentra en la advocación mariana la protección auténtica:

Ahí halló el amor que buscaba, seguro, limpio, permanente, y esa idea revelada hace cuatro siglos y medio a un pobre macehual, se ha convertido en una conciencia colectiva cada día más fuerte y arrolladora. Esta creencia es la que, a partir de 1531, se ha afianzado en la mente mexicana y ella representa la esencia, la médula de la historia de México y la que ha configurado la mentalidad y la manera de ser de nuestro pueblo.<sup>237</sup>

Acorde con la interpretación aparicionista, De la Torre arguye que el culto guadalupano tiene su origen en la tradición oral, fundada por el propio Juan Diego, a la par de Juan Bernardino y sus más allegados. De ahí que debió pasar más de un siglo para que se dieran las primeras publicaciones propiamente guadalupanas, que no hacen más que recuperar la historia oral. Con respecto a los libros de Miguel Sánchez y Lasso de la Vega dice el autor: “Estas dos obras del siglo XVII no hicieron más que trasladar, más la primera que la segunda, al lenguaje historiográfico y teológico de la época, una auténtica y antigua tradición histórica.”<sup>238</sup> De la Torre se preocupa por dejar en claro el principio de la veneración guadalupana en tiempos de la conquista; como prueba de ello

---

<sup>236</sup> *Ibid*, p.78.

<sup>237</sup> *Ibidem*.

<sup>238</sup> *Ibid*, p.80.

aduce la proliferación de santuarios bajo tal patronato, que ejercieron como activos centros de evangelización y catequesis.

He aquí la base aparicionista del autor:

Únicamente la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe tiene la propiedad de ser aquerotipa, esto es, obra no realizada por la mano del hombre, sino por la de Dios, milagrosamente. Esta diferencia fundamental distingue a la Guadalupana y en buena parte en ella radica su universal aceptación; su carácter taumatúrgico; la admiración que provoca en cuantos la invocan.<sup>239</sup>

En este contexto de veneración guadalupana es que se dan una serie de manifestaciones sobre las que se enfoca De la Torre, en particular aquellas que no provienen de los campos histórico y artístico. En lo que considera un ambiente humanístico de la Nueva España, se da a la tarea de recuperar las más altas creaciones del culto. La producción poética aunada a las apologías y relatos de la aparición, dentro y fuera del Virreinato, como se ve en la ardua labor de los padres jesuitas para lograr la expansión del culto en los círculos europeos, es reflejo de la veneración popular. De esta interpretación se desprende una crítica para con los historiadores contemporáneos al autor, derivada de la lectura de la obra del bachiller Bernardino de Salvatierra y Garnica:

Obra digna de un rapsoda popular, que como Homero, como el autor del *Poema del Mío Cid*, y como otros tantos que ponían en el lenguaje del pueblo los hechos históricos, próximos o lejanos, y en los cuales la veracidad se tiñe de belleza que a menudo los historiadores descuidan.<sup>240</sup>

En el campo de la retórica barroca, y en particular del sermón, concuerda con Francisco de la Maza en su papel protagónico dentro de las prácticas de lectura y, por lo tanto, en la mentalidad y visión de mundo de la sociedad novohispana, ya que como él mismo dice:

[...] durante siglos formó e informó la conciencia de la sociedad occidental. [...] La Nueva España también tuvo, como tribuna de toda clase de ideas, al púlpito, y los sermones que tratan del tema guadalupano no son sólo ditirambo y alabanza, sino signo del cambio de los tiempos, pauta en la que encontramos en una coexistencia asombrosa, sentimientos estéticos, anhelos políticos, ratificaciones históricas, digresiones teológicas, etcétera.<sup>241</sup>

Como ejemplo de la trascendencia ideológica del sermón menciona el caso de fray Servando Teresa de Mier. El interés de Mier, nos dice Ernesto de la Torre, se centró en probar la intervención divina en América antes de la llegada de los españoles, para

---

<sup>239</sup> *Ibid*, pp.92-93.

<sup>240</sup> *Ibid*, p.132.

<sup>241</sup> *Ibid*, p.136.

deslegitimar la dominación de éstos, respondiendo así a un guadalupanismo que modifica los sucesos de manera intencional, ya que se sitúa en una posición criollo-intependentista. De esta manera Torre Villar encuentra en Mier al ideólogo insurgente y en Hidalgo al revolucionario.

En este punto retoma una serie de reflexiones pertenecientes al artículo anterior, relacionadas con el carácter que adquiere la Virgen cuando es empleada como auténtico estandarte patriótico: “La revolución de independencia identificó de manera indisoluble a la nación mexicana con la Virgen de Guadalupe y representó, de ahí en adelante, su bandera espiritual, a la par que el lábaro tricolor, su bandera política.”<sup>242</sup> A partir de este momento, dice el autor, se da la universalización del culto:

El fervor que despertó como símbolo de una nación que, alcanzada su madurez, necesitaba mostrarse ante el concierto de las naciones, fue tal que su culto y veneración cundió por todas las regiones del país, que la proclamaron como auténtica madre y protectora. La conciencia general de los mexicanos la llevó, sin declamaciones oficiales como la del patronato del siglo anterior, a la categoría de patrona universal, de protectora de la nacionalidad. Ese consenso espiritual la elevó a una categoría superior de todas las advocaciones marianas existentes en el país. Éstas se mantuvieron y crecieron también en la medida en que su culto se amplió, pero todas ellas quedaron en cierta medida supeditadas, por una aceptación espiritual y emocional, a la de Nuestra Señora de Guadalupe. Así, las devociones regionales, necesarias y de amplia extensión fueron superadas, no desestimadas ni suprimidas, por la devoción nacional guadalupana.<sup>243</sup>

Finalmente, y regresando a la posición del autor frente a la historia que se ha hecho del guadalupanismo, se lee una posición cuestionable frente al antiaparicionismo y que reiterará en el último artículo: “Después de la *Carta* de García Icazbalceta, que ha sido enarbolada como bandera anticlerical, ningún estudio antiaparicionista serio ha aparecido; en cambio la literatura guadalupanista se ha enriquecido dejándonos excelentes estudios...”<sup>244</sup> Esta afirmación tiene un único destinatario y no es otro que Francisco de la Maza. Podríamos decir incluso que tiene él mismo una visión providencialista de la aparición y del culto subsecuente:

[...] hemos tratado de mostrar cómo Nuestra Señora de Guadalupe ha originado una conciencia colectiva que se hunde en los viejos cantares y que desemboca en el sentimiento unánime de un pueblo que se alegra al contemplar cómo esa fe y protección que se le dio, no se ha dado a pueblo alguno.<sup>245</sup>

---

<sup>242</sup> *Ibid*, p. 147.

<sup>243</sup> *Ibid*, pp. 157-158.

<sup>244</sup> *Ibid*, p. 171.

<sup>245</sup> *Ibid*, p. 187.

El último artículo fue publicado dentro de *Testimonios históricos guadalupanos*, del mismo autor, en 1983, con el nombre de “Las fuentes guadalupanas”. Es éste un rápido recuento de las fuentes guadalupanas. La intención es presentar documentos tanto aparicionistas como antiaparicionistas con el fin de que el lector haga un balance propio. Lo cierto es que la tendencia misma del autor define su criterio de selección, de manera que la mayoría de las fuentes seleccionadas pertenecen al campo aparicionista, siendo una guía de lectura útil a este respecto.

El autor considera que el antiaparicionismo ha sido manifestación de anticlericalismo y sentimiento antirreligioso. Claramente expresa que, tras la publicación de Icazbalceta y Juan Bautista Muñoz, su predecesor, no ha habido antiaparicionismo que merezca mención alguna:

[...] de aquel entonces al presente, no ha habido antiaparicionista alguno que haya realizado severa labor de investigación que confirme o amplíe las afirmaciones ni de Muñoz ni de García Icazbalceta. En cambio, sí existen historiadores aparicionistas que con nuevos métodos, mejores y más vastos datos van aportando elementos que permiten confirmar la existencia del culto desde fechas muy tempranas y la presencia de testimonios que conducen a aceptar como imagen ‘aquerotipa’, esto es, impresa milagrosamente, a la de Guadalupe.<sup>246</sup>

El guadalupismo de Ernesto de la Torre Villar considera la aparición de la Virgen de Guadalupe como un hecho sobreentendido, que significa el origen de la nación mexicana al representar el único símbolo verdaderamente unificador de la conciencia nacional, elemento de identidad incuestionable, en cuyo origen se tienen dos culturas, hasta entonces en oposición: la indígena y la española, personificadas en Juan Diego y fray Juan de Zumárraga, respectivamente.

Es así que el culto a la Guadalupana es la columna vertebral de la historia de la nación, eje conductor sobre el que los distintos estratos de la sociedad ven un referente común. La más alta manifestación de ello se da en el movimiento independentista, donde el símbolo de una unidad se transforma plenamente en estandarte al representar los intereses de un pueblo que busca afirmarse como nación.

La historia guadalupana es indisociable de la historia de México, ambas están vinculadas de manera indisoluble mientras el destino de la nación se ampare bajo la protección de la Virgen de Guadalupe.

La posición anti-antiaparicionista que asume el autor es sin embargo cuestionable. El estudio del culto guadalupano es más amplio que la búsqueda de la verdad de la

---

<sup>246</sup> *Ibid*, p. 216.

aparición, de manera que los aportes deberían ser estimados más allá de la verdad del milagro. La historia que cuenta la tradición y la historia de la tradición misma, respaldadas ambas en las manifestaciones de veneración a lo largo de cinco siglos, no deslegitiman un análisis enfocado en los documentos, y que, aunque nieguen la aparición, no niegan el culto.



## CONCLUSIONES

Durante poco más de dos siglos la base de legitimidad histórica del guadalupanismo fue la tradición misma, fuente única de la que emanaba la verdad de los hechos históricos. Fue a partir de un movimiento intelectual, originado justamente en la fe, que la tradición comenzó a ser desplazada de su lugar privilegiado y que se empezó a solicitar a testimonios y documentos históricos que probaran los hechos. La ausencia de tales testimonios y documentos fue lo que le abrió la posibilidad de existir a una postura negadora de las apariciones de la Virgen de Guadalupe.

La conformación de esta tradición historiográfica atravesó dos momentos: de despunte, el primero –estreno de la postura–; de robustecimiento y consolidación definitiva, el segundo. Ambos momentos, y esto es de particular importancia, fueron preludiados por el “descubrimiento” de nuevos documentos: a fines del siglo XVIII, Juan Bautista Muñoz sacó a la luz el informe del virrey Enríquez y el pasaje del padre Sahagún, ambos reconsiderados en la segunda fase del proceso intelectual guadalupano de Servando Teresa de Mier, ya en el primer cuarto del siglo XIX; hacia fines del siglo XIX, la *Información de 1556* llegó a las manos del arzobispo don Pelagio Antonio Labastida y Dávalos, quien la entregó a Joaquín García Icazbalceta, fundador formal del antiaparicionismo.

El primer momento, correspondiente a la dupla Muñoz-Mier, significó la evidencia de que la crítica intelectual y el debate público se habían abierto a un nuevo campo, en el que fue posible el desplazamiento de la fe como fuente de legitimidad. La sociedad colonial tardía se atrevía ya a cuestionar incluso su más poderoso mito fundador e identitario, proceso éste que, de modos sutiles, continuó a lo largo de todo el siglo XIX y culminó en un estado de abierta secularización. Es así que, al finalizar el primer siglo de vida independiente, en el panorama socio-intelectual mexicano, fue posible la emergencia de una figura como la de Joaquín García Icazbalceta.

Entonces, en el marco de una sociedad en proceso avanzado de secularización, y bajo el influjo de una nueva perspectiva analítica próxima al documentalismo positivista, irrumpió la *Carta*, cuyos efectos fueron definitivos. Un nuevo modo de hacer historia, de entender la disciplina histórica, llegó a sus últimas consecuencias con la *Carta* : por arriesgado e incómodo que fuera, el compromiso estaba ahora con la historia misma: había que apegarse a lo que la historia nos decía, y sus voceros eran los documentos. Es éste un punto que queremos subrayar, destacando que, si bien se trató de un paso

definitivo en la afirmación de una disciplina histórica moderna, lo fue también, y de modo determinante, en el destino del guadalupanismo: desde entonces, la Virgen se convirtió en un objeto de estudio como cualquier otro; la crítica debió acercarse a ella en los mismos términos y bajo las mismas reglas que lo hacía frente a toda cuestión historiable. Es así que ya de modo pleno encontramos dos posturas antagónicas: aparicionismo y antiaparicionismo. Asimismo, como efecto centrífugo de la *Carta*, con el posicionamiento de la Virgen de Guadalupe como objeto de estudio, se abrió la posibilidad de que se abordasen otros aspectos de la devoción, ya no la aparición, sino otros problemas que podían prescindir de su consideración y tratamiento.

Los efectos que tuvo la *Carta* de Icazbalceta se vieron medio siglo más tarde. Haremos ahora un balance de las ideas, ejes y posturas que han primado en el guadalupanismo antiaparicionista/prescindente. En primer lugar tenemos lo concerniente al origen del culto. Curiosamente, hay únicamente dos autores a los que podemos llamar auténticamente antiaparicionistas: Francisco de la Maza y Edmundo O’Gorman; cuya correspondencia no se finca sólo en este único aspecto; el resto de los autores se muestra más “respetuoso” de la tradición. En cuanto al balance cultural, todos terminan por caracterizar el guadalupanismo como un culto sincrético, en el cual el aporte cultural y el fervor devoto son equiparables para los sectores indígena y español; el relato de las apariciones es la cara más visible de ello. El autor más arriesgado en relación con este punto es Richard Nebel, quien ve a la Guadalupe del Tepeyac como heredera directa, y prácticamente exclusiva, del culto a la Guadalupe extremeña.

En lo que respecta a la intervención oficial tenemos como epítome, de nuevo, a O’Gorman, quien a partir de su análisis de la *Información de 1556*, se adentró en la figura y labor del arzobispo Alonso de Montúfar para develar la maquinaria política que empleó a la Guadalupana como parte de su orientación contrarreformista.

La cuestión de la imagen es el área más nebulosa. Todo lo que tenemos son hipótesis derivadas de consideraciones culturales e interpretaciones de los pocos datos que nos dan los documentos. Las propuestas más particulares son la de Francisco de la Maza, quien plantea la posibilidad de que la imagen originaria fuera una de flores; y la de O’Gorman, que habla de un culto sin imagen, hasta la llegada en 1556 de la famosa taumaturga. Fuera de estos casos, la mayor parte de los autores, incluyendo a estos imaginarios disidentes, tienen como valedera la hipótesis de que, antes de la actual, pudiera haber habido una representación de la Inmaculada Concepción, o bien, una

copia de la imagen que se hallaba en el coro del templo de la Virgen de Guadalupe extremeña. En lo que se refiere a la imagen actual, la mayoría de los autores se remiten a lo dicho por Francisco de Bustamante, provincial franciscano, en su sermón conocido a través de la *Información de 1556*: “la imagen fue pintada ayer por el indio Marcos”. Se baraja la posibilidad de que el autor fuese el pintor indio Marcos Cipac de Aquino, alumno del taller de fray Pedro de Gante.

Hasta aquí es donde se manifiestan las posturas más divergentes, por ser justamente el periodo y el suceso sobre el que pesa la ausencia documental, permitiendo ello variadas conjeturas e interpretaciones históricas. En lo que concierne a lo que sigue, cabe hablar del eje más común en el análisis del culto: la cuestión del criollismo. La Virgen de Guadalupe es vista, prácticamente de modo unánime, como símbolo aglutinador de todos los sectores de la sociedad novohispana y como referente de la mexicanidad, cuyo imaginario constructor fue justamente el sector criollo. Ahora bien, sobre este eje compartido se trabajan diversas temáticas o líneas de investigación. Encontramos, por un lado, la continuidad entre el estudio de Francisco de la Maza y el de David Brading, quienes abordan la devoción a partir de la oratoria barroca, siguiendo las ideas que constituyeron la base discursiva-imaginaria del culto; Brading es, en este sentido, heredero directo de De la Maza. Por otro, tenemos el caso, más particular, de Jacques Lafaye y Richard Nebel, que desde posturas históricas diferentes –el segundo incluso pasa por alto el esfuerzo de investigación del primero–, se dan a la tarea de hacer un balance de las cosmovisiones y particularidades culturales que los sectores indígena y criollo jugaron en la construcción del mito y el culto guadalupanos.

Asimismo, si centramos la atención en el *Nican mopohua*, encontramos otra dupla contrastante, constituida por el mismo Richard Nebel y por Miguel León-Portilla., cuya intención es justamente realizar un balance de los aportes culturales en el relato de las apariciones. El primero ve en la Virgen de Guadalupe mexicana, la heredera directa de su homónima extremeña; ello dentro de la idea de que el culto guadalupano, en su estructura narrativa, es la continuidad de las tradiciones piadosas europeas medievales. Por su parte, León-Portilla, aunque encuentra los motivos del *Nican mopohua* pertenecientes a la tradición cristiana, lo considera perteneciente a la tradición de la poética náhuatl, a través de su estilística y campo simbólico. Ambos nos presentan ejemplos de las tradiciones a que refieren el sino del *Nican mopohua*, con el fin de mostrar su similitud y eje cultural afines.

Casi innecesario decir que, bajo el manto guadalupano, símbolo de la auténtica madre mexicana, se gestó la nación, de la cual es bandera cultural: madre, protectora, capitana general. Ese énfasis, sobre el que se recuestan los estudios de buena parte de la historiografía guadalupana, sigue vivo el día de hoy.

La tradición aparicionista, por su lado, decidió salir a discutir, en el siglo XX, en el terreno de la disciplina histórica; esto es, bajo las reglas que quedaron definidas tras la *Carta* de Icazbalceta, ya fuera de la apología y el sermón. Resultado de ello es que exista una polémica. Como vimos en el capítulo tercero, fuera de lo convincentes o no que puedan resultarnos sus argumentos, lo fundamental es que los aparicionistas contemporáneos se esmeran en *demostrar* la aparición a partir del uso de testimonios y documentos históricos. Es en este punto donde radica la diferencia historiográfica capital con respecto al antiaparicionismo: no se trata sólo de una defensa, sino de una discriminación documental y de un uso especial de las fuentes. Los testimonios a los que recurre el sector aparicionista son justamente los mismos que ha descartado la tradición antagónica; de ello se desprende todo un modo de argumentar, así como una posición distinta en lo que respecta a la definición de la labor histórica: nuevas interpretaciones de lo que dicen los documentos, ideas diversas acerca de la procedencia última de la verdad, posiciones encontradas en relación con la fijación de cuáles son los testimonios directos.

Esta pasión, que raya en la angustia —ya que se trata de un afán de fundamentación empírica edificado de alguna manera sobre materiales de descarte—, se debe a que la validez absoluta del culto pende del hecho de la aparición —esto, por supuesto, vale sólo para el sector aparicionista, generalmente parte de, o ligado a, la institución eclesial: el culto a la imagen guadalupana no se sostiene únicamente en sus poderes taumátúrgicos, cuyo único respaldo valedero es en última instancia la fe, sino que enraíza en el hecho mismo de la aparición y, derivado de ello, en la divina impresión. Recordemos que la Guadalupeana es, junto con el pañuelo de María Magdalena, la única imagen cuyo origen es extraterreno, obra de Dios.

Podemos ver en la línea aparicionista una tradición firme, en el sentido de la continuidad argumental, teniendo la verdad de la aparición como base y punto de apoyo. En esa medida y con el aditivo de que quienes se adscriben a esta tradición mantienen una liga con la Iglesia, los *Álbumes* tienen un valor único para la historiografía guadalupana, son muestra de una tradición historiográfica que ha pervivido en más de

un sentido, pero lo son también de una tradición cultural, son un obsequio de la devoción para la feligresía y celebración de la Virgen de Guadalupe.

Es sintomático del cambio de los tiempos historiográficos, al interior de una tradición que se convirtió en objeto de debate, un caso como el de Ernesto de la Torre, quien no sólo asume la verdad histórica de la mariofanía, sino que desplaza el milagro hacia la misma feligresía, como beneficiaria de aquella. Pero que, en última instancia, ha abordado otros caminos que sus colegas no exploraron, desde un lugar en el que el compromiso con la fe se hermana con el que mantiene con la disciplina histórica.

Es considerando la diferencia que puede apreciarse en las posiciones asumidas ante el hecho histórico y ante la labor histórica que hemos hecho el corte entre una historiografía antiaparicionista/ prescindente y una aparicionista. La primera tiene un compromiso con la disciplina histórica y se acerca al fenómeno guadalupano —la aparición o cualquier otra de sus aristas—, desde esa perspectiva, extrayendo sus conclusiones de lo que los documentos nos dejan ver, reconstruyendo esa historia a través de la suma de los testimonios que perviven. En cambio, la tradición aparicionista está comprometida con la aparición, con su comprobación histórica; en función de ese objetivo propone un tipo de selección documental que responde a su interés, y es en esa misma dirección que se elaboran argumentos para la defensa, no sólo de la aparición, sino también de los testimonios a que recurre. El ejemplo más claro de este *modus operandi* es el tratamiento que se da a las *Informaciones de 1666*.

Pero la Virgen de Guadalupe no es sólo es un objeto de estudio; es también un objeto cultural, un símbolo cultural, que tiene una notoria presencia en la cultura mexicana y latinoamericana, una presencia acaso tan viva hoy como en el siglo XVII. En esta medida, como objeto cultural relevante, la Virgen de Guadalupe alumbró otros fenómenos culturales más o menos análogos, otros aspectos a los cuales podemos acceder, en el sentido de entender mejor, a través de su estudio. En esta medida se dimensionan distintos caminos a que puede conducirnos la consideración del símbolo guadalupano. En primera instancia, nos permite incursionar en variados terrenos temáticos, como pueden ser la religiosidad novohispana, la relación entre el hombre y las imágenes, la configuración mítica de la identidad nacional, por mencionar sólo algunos. En segunda alumbró, en el campo de las advocaciones marianas en América, otras historias, quizá menos escritas; así como otros debates historiográficos en el

mismo sentido. Siendo, como hemos tratado de mostrar, la polémica guadalupana prolífica tanto en lo escrito derivado “directamente” del portento, como en lo historiado y polemizado, en un sentido no sólo académico sino manifiesto también en el plano de la historia social, es un “problema” que, a través de sus varias aristas, nos permite comprender y acercarnos a otras problemáticas análogas o emparentadas.

Ahora bien, consideramos que nuestro estudio ha dejado algunas cuestiones abiertas, que podrían ser objeto de mayor profundización. Desde el ángulo más historiográfico tenemos la línea que intuimos entre Servando Teresa de Mier, Joaquín García Icazbalceta, Francisco de la Maza y Edmundo O’Gorman; o bien, el abismo que media entre Jaques Lafaye y Richard Nebel. Asimismo se plantea como necesario un análisis y balance más detenido de lo que tiene que ver con la exuberante historiografía aparicionista, en donde quepa una crítica metódica a la discriminación de fuentes y a las lecturas historiográficas que se desprenden en cada caso. En cuanto a las temáticas históricas, nos llama particularmente la atención una historia que aún no ha sido completamente escrita, sino a lo más referida, a saber, la liga, el acompasamiento, entre la tradición aparicionista y el culto en el siglo XX, donde cobra pleno significado el proceso de canonización de Juan Diego; su origen y su desenvolvimiento, estrechamente relacionado, en principio y también después, con la causa cristera.

Es así que cerramos esta tesis, con el deseo de que pueda servir al incauto que busque acercarse a tan intrincada polémica historiográfica, para ayudar si es posible a remover los obstáculos, que nosotros mismos conocemos, en una primera incursión en este campo que es tan generoso como complejo y cuyas sombras son los espacios más coloridos para quien goce de una historia que ni la más astuta mente hubiese podido concebir, verdadero festín para la curiosidad.

## APÉNDICE 1

*Xavier Noguez*

### DOCUMENTOS GUADALUPANOS. UN ESTUDIO SOBRE LAS FUENTES DE INFORMACIÓN TEMPRANAS EN TORNO A LAS MARIOFANÍAS DEL TEPEYAC

1993

El debate guadalupano se establece sobre un cuerpo de documentos, provenientes de los siglos XVI y XVII –XVIII en menor medida–, que presentan una serie de polémicas vigentes hasta ahora. El trabajo de Noguez es un estudio analítico de estas fuentes, un esfuerzo en pos de un análisis contextual, cuya intención es constituir una base para futuras investigaciones, a manera de instrumento de trabajo. La selección de documentos elegidos es amplia, a tal punto que puede afirmarse que la mayor parte de ellos ha sido ya descartada por su ausencia de validez histórica. Sin embargo, Noguez retoma gran cantidad de esas fuentes con el fin de ensanchar el panorama documental y contextual, primera etapa del guadalupanismo. El objeto de este ordenamiento no va encaminado hacia la comprobación de la veracidad o no del hecho de la aparición; es únicamente un análisis de la información escrita y pictórica. Se trata por lo tanto de un estudio sumamente difícil de ubicar en una u otra de las corrientes que conforman nuestra propuesta de clasificación. Por un lado, el esfuerzo de Noguez confirma algo que ya se sabía: la ausencia de documentos contemporáneos al portento; por el otro, Noguez se muestra sumamente respetuoso de la fe en el portento, además de que, como lo veremos al final de nuestro comentario, se revela tributario de una concepción señaladamente relativista de la cultura y de la verdad, dejando con eso abierta la posibilidad de que el milagro haya efectivamente acaecido.

El tratamiento que se le da a cada documento varía en función de la información que contiene y que de él se tiene. Las preocupaciones fundamentales, desprendidas de los documentos, son dos: historia del documento mismo y cuestiones de autoría.

En algunos casos el análisis se centra en el primer aspecto, la historia del documento. Esto sucede fundamentalmente con dos tipos de testimonios. En principio, con aquellos que se conocen únicamente por referencia, ya sea en testimonios de posesión o de lectura —de los que se conoce el contenido, es únicamente a través de citas; este tipo de análisis permite el planteamiento de hipótesis en cuanto a la existencia o no de los textos, así como a la posibilidad de que respondan a documentos ya encontrados. Por otro lado se aplica también sobre aquellos documentos de los que se poseen únicamente copias, en algunos casos de mucha antigüedad, lo que permite rastrear tanto datos del original, como son su fecha de factura y contenido, como las intervenciones sufridas durante el proceso de transmisión, a través de las copias sucesivas. Esto último ha permitido la identificación de copias de copias entre los documentos que se conservan.

En cuanto a las cuestiones de autoría sucede un fenómeno similar. Como se verá más adelante, la mayor parte de los documentos de origen indígena carece de la información necesaria para la adjudicación definitiva a un autor —de hecho, presentan también una serie de problemas en el fechado. Se desprende entonces la problemática de las fuentes. Por un lado, parte de los autores más significativos para el guadalupanismo omite las referencias que retoma; por otro, está el uso de fuentes comunes para varios documentos. Este rastreo es únicamente hipotético, mas se ve respaldado por un análisis

de historia documental. Es así que están vinculadas ambas preocupaciones, planteadas por los documentos mismos.

Acompañan al texto de Noguez las interpretaciones que han propuesto autores como Ángel María Garibay, Edmundo O' Gorman o Primo Feliciano Velázquez, acerca de la validez histórica de cada documento, interpretaciones contextuales y de contenido, o autenticidad como fuente guadalupana.

Dejaremos fuera de consideración el tratamiento particular dado por Noguez a cada documento, para resaltar los datos más importantes arrojados por su análisis.

En principio está la pérdida más importante para las fuentes indígenas, el *Teponazcuícatl* o *Pregón del atabal*.<sup>247</sup> Atribuido al gobernador indígena Francisco Plácido, fue hecho público el 26 de diciembre de 1531. Se ha descartado ya el que este canto sea el mismo que se entonó durante la traslación de la imagen de la Virgen de Guadalupe de la Ciudad de México al Tepeyac, atribución perteneciente a la narración tradicional.

De los anales indígenas, únicamente dos resultaron ser fuentes guadalupanas, sin embargo son sólo testimonio de culto y pertenecen al siglo XVII. El primero de ellos (AAMC, num 13/1)<sup>248</sup>:

1530. En este año vino el presidente [de la segunda Audiencia Sebastián Ramírez de Fuenleal] por primera vez a gobernar en México. En este mismo año por primera vez vino el gobernante sacerdote obispo, su reverendo nombre fray Juan de Zumárraga, sacerdote de San Francisco. Entonces se dignó aparecerse nuestra preciosa madrecita de Guadalupe.<sup>249</sup>

En 1530 empezó a funcionar la segunda Audiencia, sin embargo no fue hasta septiembre de 1531 que llegó a tierra americana Ramírez de Fuenleal. Es 1534 el año en que volvió Zumárraga y 1531 el establecido para la aparición de la Virgen de Guadalupe. Es así que el autor ha errado en la mayor parte de la información que registra: es éste un ejemplo de lo que ocurre con los anales indígenas en cuanto a la discordancia de fechas, dice Noguez: “[aglutinar datos de años diferentes en una sola anotación...] se ha explicado tradicionalmente como un error cometido al momento en que se estaban compilando los registros, los cuales pudieron haber provenido de diferentes fuentes.”<sup>250</sup> A ello se suma el que varios de los anales incluyen el sistema de fechas en años cristianos y de diversas tradiciones indígenas, frecuentemente hay errores en esta sincronización temporal, lo cual plantea problemas

[...] como la gradual pérdida del conocimiento de la mecánica de los sistemas nativos, la existencia de más de un sistema de correlación dentro de la comunidad, el conocimiento limitado del calendario europeo y los principales sucesos acaecidos en otras comunidades indígenas y en el ámbito español o, simplemente por el descuido del compilador o copista.<sup>251</sup>

---

<sup>247</sup> Perteneciente a los *Cantares Mexicanos* (Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México).

<sup>248</sup> Siglas de *Anales antiguos de México y sus contornos*, colección de documentos copiados y recolectados por José Fernando Ramírez. Actualmente se encuentra en el Archivo Histórico de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia.

<sup>249</sup> Extraído de Xavier Noguez, *Documentos guadalupanos*, p.51.

<sup>250</sup> Xavier Noguez, *op.cit.*, p.50.

<sup>251</sup> *Ibid*, pp. 48



Como se ve, un documento como este no permite conclusiones determinantes. El segundo de los anales posiblemente guadalupanos (AAMC no. 19. Anales de Puebla y Tlaxcala, núm.2, 1524-1674) parece ser una copia del anterior, con intervenciones evidentes; en principio no se distinguen la cronología y la correlación.

En este año vino el presi[dente de la Segunda Audiencia], aquí a gobernar a México. Entonces se dignó aparecerse Nuestra Preciosa Madrecita de Guadalupe, allá en México... se apareció a un humilde macehual; su nombre Juan Diego. En este año se estableció (se fundó) la ciudad Cuetlaxcoapan; los tlaxcaltecas la establecieron, con lo cual se llama Ciudad de los Ángeles.<sup>252</sup>

La fundación de Puebla, acaecida en 1531, está registrada en 1533 en AAMC 13/2. Así también se omite en AAMC 19 el regreso de fray Juan de Zumárraga.

En cuanto a los códices, únicamente dos tienen la posibilidad de ser fuentes guadalupanas: el *Códice de Tlatelolco* y el *Mapa de Santa Cruz*. En el caso del primero, es un códice confeccionado en la primera mitad del siglo XVI. El primer obstáculo que ha tenido que sortear el análisis de éste códice recae en lo ilegible del cómputo anual, por ahora la hipótesis que se sostiene con mayor firmeza inicia el conteo en el año de 1542. Lo cierto es que no aparece ninguna referencia, directa o indirecta, a la mariofanía del Tepeyac, sin embargo la sección que interesa es la relativa a la evangelización de Tlatelolco, siglo XVI, donde aparece, para la cronología de Noguez, en 11.Ácatl-1555, el glifo topónimo de Tepeyac, unido a una construcción religiosa, con un fraile colocado al lado izquierdo (identificado como el tlacuilo). Los aparicionistas han encontrado en ella prueba de una ermita guadalupana para esta relativamente temprana fecha. Otra interpretación plantea que se refiera a la población de Tepeaca, ubicada al oriente de Puebla, sobre la cual el gobierno tlatelolca tenía particular interés comercial. La pregunta sigue en pie y la cronología aún está por ser determinada.

El *Mapa de Santa Cruz* fue confeccionado a mediados del siglo XVI, se barajan las fechas de 1555-1556 y 1562. El mapa representa una construcción religiosa para el cerro del Tepeyac, sin embargo ha sido identificada como una ilustración genérica, sin elementos que permitan identificarla como un santuario particular, y en este caso guadalupano.

El documento más antiguo, fechado con claridad, de proveniencia indígena, sería el *Testamento de San Buenaventura Cuauhtitlán*, 11 de marzo de 1559. Se conservan copias únicamente, y su interpretación plantea problemas desde el inicio ya que no se tiene clara la identidad del finito (Juana Martín, Juana Morales, Gregoria Morales o Gregoria María). La importancia del documento radica en la información que da acerca de Juan Diego y de su papel en la aparición milagrosa: lo refiere como vecino de Cuauhtitlán, así como menciona la existencia en tal población de una copia de la imagen venerada. El documento se encuentra muy deteriorado y la mayor parte es ya ilegible, de manera que la indicada es toda la información que puede extraerse del testamento. A la par, ha sido cuestionada su calidad de pieza autónoma.

En cuestiones de autoría, para las piezas de las cuales se habla directamente de la mariofanía del Tepeyac, no se tienen más que hipótesis. Son únicamente mencionados Antonio Valeriano y Fernando de Alva Ixtlilxóchitl para dos secciones del *Hueitlamahuizoltica*. Es éste el texto que Noguez considera la base de la “versión oficial”, es decir, la aceptada por la Iglesia mexicana; acerca de este punto hablaremos más adelante. Es el documento más importante dentro de las fuentes indígenas, y es

---

<sup>252</sup> Extraído de Xavier Noguez, *op.cit*, p.54.

precisamente el texto dado a conocer por Luis Lasso de la Vega en 1649 tras la publicación de Miguel Sánchez. Está dividido de la siguiente manera:

- Parecer del padre Baltasar González, en español
- Licencia de impresión, en español
- “Introducción”, en náhuatl, por Luis Lasso de la Vega
- *Nican mopohua*, en náhuatl, *Relación de las primeras apariciones*
- *Nican motecpana*, en náhuatl, *Relación de los primeros milagros*
- *Nican Tlanica*, en náhuatl, que recapitula los dos capítulos anteriores, por Lasso de la Vega a manera de epílogo.

En cuanto al *Nican mopohua* (*Nican mopohua motecpana in quenin yancuican hueitlamahvizoltica monexiti in cenquizca ichpochtli Santa María Dios inantzín tocihuapillatocatzin, in oncan Tepeyacac metenehua Guadalupe* o “Aquí se cuenta, se narra cómo por primera vez, como gran portento se apareció la Virgen Santa María Madre de Dios, Nuestra Venerable Reina, allá en Tepeyac que se nombra Guadalupe”), es, como sabemos, el texto de origen indígena más extenso y detallado en la narración de las mariofanías. Básicamente es el relato tradicional, en donde lo subrayable es la Revelación de la advocación. El texto original está perdido, de manera que únicamente se tiene acceso a las diversas copias que existen, algunas de ellas elaboradas en fechas muy distantes a la primera publicación, pero que iniciaron ya desde el siglo XVI. Lasso no menciona sus fuentes, de manera que aún hoy se debaten el origen del manuscrito y las intenciones de la omisión de Lasso. Desde el siglo XVII se ha adjudicado el trabajo a manos indígenas, en particular las de Antonio Valeriano, colaborador de Sahagún. Aunque Becerra Tanco, en su publicación de 1666, habla de Juan Valeriano (alumno de la Escuela de la Santa Cruz de Santiago Tlatelolco), Antonio Valeriano es mencionado desde Sigüenza y Góngora en su *Piedad Heroyca*, únicamente en un párrafo referente a los documentos que se encontraban, antes de él, bajo la posesión de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. A pesar de la breve referencia, los *aparicionistas* cierran el debate con la atribución a Valeriano.<sup>253</sup> Del documento original se sabe que perteneció a Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, quien lo heredó a su hijo, don Juan de Alva Cortés, quien a su vez dejó al morir todos sus documentos y libros a Sigüenza y Góngora. Aquí es donde se pierde definitivamente el rastro: Sigüenza donó su biblioteca entera al Colegio de San Pedro y San Pablo, donde no hay siquiera registro de su existencia.

Con respecto al *Nican motecpana* (*Nican motecpana in ixquich tlamahvizolli yequimo chihuilia in ilhuicac cihuapilli totlazonantzín Guadalupe* o “Aquí se narran todos los milagros hechos reverencialmente por la Noble Dama del Cielo, Nuestra Venerable Madre de Guadalupe), al igual que en el caso anterior, se desconoce el autor, lo cual sigue siendo tema de debate. La tradición aparicionista se inclina por Fernando de Alva como posible redactor, respaldada por Primo Feliciano Velázquez. Al parecer debió ser escrito en los últimos años del siglo XVI o inicios del siguiente. Garibay sin embargo considera que el texto no pudo ser posterior a 1548 (!). El único testimonio que se tiene de la existencia del documento (también perdido) proviene una vez más de Sigüenza y Góngora, quien dijo poseer, además del *Nican mopohua*, algunos añadidos por

---

<sup>253</sup> “Digo, y juro, que esta Relación halle entre los papeles de *D. Fernando de Alva*, que tengo todos, y que es la misma que afirma el Licenciado *Luis Becerra* en su libro (...) haber visto en su poder. El original en Mexicano está de letra de *Don Antonio Valeriano* Indio, que es su verdadero autor, y al fin añadidos algunos milagros de letra de *Don Fernando*, también en Mexicano. Lo que presté al R.P. *Francisco de Florencia*, fue vna traducción parafrástica, que de vuno y otro hizo *Don Fernando*, y también está de su letra.” Sigüenza y Góngora en Xavier Noguez, *op. cit.*, p. 21-22.

Ixtlilxóchitl, lo que ha sido fuente de las más diversas hipótesis, pero que el aparicionismo considera como punto final. Con respecto al texto, Noguez concluye:

El *Nican motecpana* no tiene la coherencia de la primera sección correspondiente a las apariciones. Más bien parece la reunión de varios documentos con diversa información que fueron transcritos para aclarar y complementar algunos temas que se habían tratado en el *Nican mopohua*. Como se explicó, el texto agrega la narración de 13 milagros realizados por intercesión de la Virgen de Guadalupe. Parece salido de la pluma de un autor indígena diferente al que escribió el *Nican mopohua*. Dicho escritor ya estaba familiarizado con este texto, ya que algunos de sus pasajes se repiten después de las referencias a las aguas curativas de El Pocito.<sup>254</sup>

En cuanto a la problemática de originales y copias se presenta un panorama de hecho complicado. Originales se poseen únicamente los textos de Chimalpahin, el *Códice Gómez de Orozco*, el *Diario o anales de Juan Bautista*, el testamento del cacique de Teotihuacan y las pictografías correspondientes al *Códice de Tlatelolco* y el *Mapa de Santa Cruz*. Únicamente dos de estos documentos se consideran posibles fuentes guadalupanas, siendo, además, de las de fundamentos más débiles.

Los únicos documentos, originales o no, cuya preocupación es el relato guadalupano son el *Nican mopohua*, el *Nican motecpana* y el *Inin hueitlamahuilzoltzin*. De hecho son también los textos en que se menciona la mariofanía, la vida de Juan Diego y la imagen impresa en la tilma del indio. Como se puede ver, las fuentes más ricas en información, no son de hecho confiables: no se conocen sus fuentes o año de confección.

Una de las cuestiones curiosas para la historiografía guadalupana es el silencio absoluto acerca de los cultos prehispánicos del Tepeyac, por parte de los propios nativos, todo lo que de ello se sabe proviene de fuentes hispanas. Al respecto Noguez dice:

La completa ausencia de información sobre el culto prehispánico en el Tepeyac en las fuentes de contexto indígena podría explicarse quizá como el resultado de una falta de interés por hacer comparaciones y/o por la estricta censura que ejercieron desde época temprana los miembros de la iglesia católica y autoridades civiles.<sup>255</sup>

En cuanto a las fuentes de origen hispano, puede decirse que giran en torno a tres aspectos del guadalupanismo: el culto, la antigua adoración a Tonantzin y los elementos del culto prehispánico. En estos casos se poseen los originales publicados, la mayor parte al tiempo de su creación. La “versión oficial” del milagro guadalupano, es decir la versión adoptada por la Iglesia, que Noguez considera establecida por el *Hueitlamahuilzoltica*, y otros por Miguel Sánchez, fue enriquecida por la tradición devota hispana. Este enriquecimiento se caracterizó por la adición de toda una serie de datos que, si bien engrosan el acervo informativo, no están fundamentados en una base documental, de manera que información y documentación marchan en un proceso inversamente proporcional para el análisis histórico. Noguez analiza treinta fuentes, de las cuales sólo trece fueron escritas con la intención de testimoniar guadalupanismo.

Para la valoración informativa es necesario mencionar algunas de las más importantes. En principio se tiene el testamento de Bartolomé López, en el cual se dejan pagadas cien misas para la casa de la Virgen de Guadalupe y cien misas para la Señora de Guadalupe. Considerando que el testado fue un conquistador llegado con Cortés, es posible que se refiriera a la virgen extremeña. La fecha del documento es 1537, el más temprano

---

<sup>254</sup> Xavier Noguez, *op. cit.*, pp. 32-33.

<sup>255</sup> *Ibid*, p. 158.

registro hispano. También es subrayable el sitio de procedencia, Colima, lejano al sitio de culto guadalupano. De ser la Guadalupana mexicana la beneficiaria de la adoración, este testamento sería testimonio de culto temprano. Si bien el trabajo de Noguez no busca más que el análisis de documentos y no la búsqueda de la historicidad del milagro, es sintomático el uso del término “probable” para un documento como el testamento de Bartolomé López: la mayoría de los autores de la línea antiaparicionista/prescendente dejan a un lado este testimonio, el resto lo considera referente a la Virgen de Guadalupe extremeña, o bien, testimonio exclusivo de culto mexicano. Noguez, como hemos dicho, mantiene un margen amplio de pertinencia para ambas tradiciones historiográficas.

En 1556 se desató la polémica Montúfar-Bustamante, primera prueba definitiva de culto para el siglo XVI. El inicio el un sermón dado por fray Alonso de Montúfar, segundo arzobispo de México, a través del que puede leerse la aprobación a un culto que alcanza cada vez más popularidad. Ante ello la orden franciscana reaccionó negativamente y denunció el desconocimiento del arzobispo acerca del origen no milagroso de la imagen, así como la significación idolátrica de tal veneración entre la comunidad indígena. Es fray Francisco de Bustamante, el 8 de septiembre, en la festividad de la Natividad, quien se opone abiertamente a lo que llama “un culto sin fundamento”. Noguez hace un listado de las denuncias franciscanas que se transcribe a continuación:

- a. Bustamante se oponía al culto de imágenes pitadas o labradas. La reverencia se debería dar a lo representado por las imágenes “y no a la pintura ni al palo”
- b. A los indios, decía Bustamante, se les debería de enseñar primordialmente la adoración de Dios. La Virgen sólo era su madre, pero era Dios ella misma.
- c. Las limosnas que se daban en el Tepeyac deberían de distribuirse entre los pobres y en los hospitales, principalmente el de las bubas.
- d. Era un error hacer creer a los indios que la imagen hacía milagros, porque al no recibirlos perderían toda devoción. Por lo tanto, era necesario castigar a quienes estaban difundiendo milagros falsos.
- e. Bustamante afirmó, según declaración del testigo Alonso Sánchez de Cisneros, que la imagen adorada en el Tepeyac *había sido pintada por un indio de nombre Marcos*, la cual no hace milagros.
- f. El provincial franciscano había prometido que si no se corregían los errores por él denunciados, jamás volvería a predicar a los indios, “porque sería tornar a deshacer lo deshecho”.
- g. A diferencia de otras devociones como la Virgen de Loreto, el culto en el Tepeyac *no había tenido grandes principios y se había levantado sin fundamento*.<sup>256</sup>

Hay poco más que decir, los historiadores han subrayado la mención del indio Marcos, relacionado con Marcos Cápac de Aquino, como autor de la pintura.

Bernal Díaz del Castillo, tras su viaje a Guatemala de 1560 a 1568, dejó plasmada una mención al culto en dos párrafos referentes al santuario y lo milagroso de la imagen, dice Noguez:

De la lectura de los párrafos se desprende la información de la indudable existencia de un culto establecido en el Tepeyac hacia 1559, año del primer viaje del autor a España. El culto se basaba principalmente en los numerosos milagros que realizaba la Virgen en su santuario del Tepeyac.<sup>257</sup>

---

<sup>256</sup> *Ibid*, pp. 90-91.

<sup>257</sup> *Ibid*, p. 92.

Fray Bernardino de Sahagún, franciscano y opositor al culto dejó líneas sustanciales acerca del guadalupanismo, de ellas lo más importante es su referencia al origen incierto del culto, llama la atención ya que llegó a México en 1529, lo que lo ubica temporal y espacialmente al momento del milagro. Asimismo, denuncia las prácticas idolátricas que se desprenden de la adoración guadalupana, interpretada como una asimilación equivocada del catolicismo, una suerte de autosabotaje doctrinal.

El cuarto virrey de la Nueva España, Martín Enríquez de Almanza (1568-1580), envió al rey español, Felipe II, una carta en donde da noticia del principio de la fundación de la iglesia, a petición del rey mismo. Los datos que arroja este texto son discordantes con la tradición, pero coinciden con la información de algunos otros autores. Da como fecha 1555 o 1556 para la construcción de la “hermitilla”, siendo el origen del culto un milagro ocurrido a un ganadero en ese mismo tiempo. Tal milagro no aparece en los trece milagros tradicionales del *Nican Motecpana*, sin embargo la figura del ganadero remite a la Virgen extremeña, que se presenta a un pastor para indicarle el sitio en que se conservaba la imagen a la que debía construirse un santuario. Es de notarse que la fecha dada por Almanza coincide tanto con la información de Chimalpahin, como con los Anales de Juan Bautista, sin embargo

La carta del virrey no menciona una mariofanía sino un milagro que la Virgen practicó en la ermita del Tepeyac, la cual existía previamente. En cambio, Chimalpahin y Juan Bautista<sup>258</sup> se refieren concisa pero claramente a la mariofanía en el Tepeyac, y no a un milagro en particular.<sup>259</sup>

Se tiene también la relación de Miles Philips de 1582, pirata inglés que fue capturado por la flota española en 1567. Philips hace referencia a un “hermoso convento de frailes franciscanos”, cuyos alrededores están poblados por indígenas, así también hace mención de las aguas curativas de “el Pocito”. No queda noticia de la imagen juandiegua, sólo hay una referencia a la estatua de plata de tamaño casi natural.

Fray Antonio Ponce, comisario general de la Nueva España realizó en 1584 un viaje a lo largo del territorio mexicano. Las vicisitudes del viaje quedaron plasmadas en el diario que realizó su secretario, Antonio de Ciudad Real. Se menciona la adoración española en el santuario del Tepeyac, donde antiguamente se realizaban prácticas idolátricas indígenas. Ha sido denunciado por algunos autores el hecho de que, siendo una ermita y un culto con las dimensiones anunciadas, no haya sido mencionado más que como parte del paisaje en el camino, sin visita por parte de figura tan importante.

---

<sup>258</sup> Es la 6ª relación de Chimalpahin, historiador documental del convento de San Antonio Abad de la Ciudad de México. En su libro *Diferentes historias originales o Relaciones históricas*, elabora una cronología que va desde el relato bíblico hasta la realidad novohispana, como una pretensión de insertar la historia indígena en el mundo euro-cristiano. En la sexta relación, a manera de anales, que va de 1258 a 1612, se menciona el año de 1556 como el de la Aparición y la construcción “del muro”, éste último puede ser el muro construido a causa de las inundaciones, o bien el primero en la construcción del santuario. Es la única referencia que se hace, indicador de que para esa fecha se rendía ya un culto a la advocación guadalupana.

Los “Anales de Juan Bautista” constituyen otro documento adjudicado al alguacil de San Juan Tenochtitlan, y concierne a los años de 1519 a 1582. La información es variada y desigual, los datos detallados se dan a partir del año de 1564. Para fechas anteriores concierne al interés guadalupano está la llegada de Zumárraga para 1528, así como la noticia de la Aparición en 1555. El santuario es mencionado en dos fechas: 1565 y 1566, la primera es referente al castigo que recibió un indio con trabajo en la ermita, la segunda da noticia de una festividad celebrada con motivo de la donación de una estatua de plata. En 1531, supuesto año del milagro, se refieren la llegada del presidente de la Segunda Audiencia y la colocación de una cruz en el convento de San Francisco de México.

<sup>259</sup> *Ibid*, p. 100.

Se publicaron también tres libros, cuyo objetivo directo fue la narración de la mariofanía y los milagros de la Virgen de Guadalupe. El primero de ellos se publicó en 1648 y, como sabemos, es obra de Miguel Sánchez. Fue ésta la primera publicación propiamente guadalupana; su título completo es *Imagen de la Virgen María, Madre de Dios, Milagrosamente aparecida en la Ciudad de México. Celebrada en su historia, con la profecía del capítulo doze del Apocalipsis*. De acuerdo a Noguez, y la mayor parte de los autores guadalupanos, la narración de Sánchez está basada en el texto original de *Hueilamahiuizoltica*, y en particular en la traducción parafrástica de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl (hipótesis de O’Gorman). El relato guadalupano se ve acompañado en esta obra con una interpretación bíblica que busca dar legitimidad a la narración guadalupana.

En cuanto al culto prehispánico se tienen las menciones de fray Bernardino de Sahagún (Tonantzin), Antonio de Ciudad Real (Ixpuchtli), fray Juan de Torquemada (Tonan) y Jacinto de la Serna (Ilamatecuhtli o Cozcamiauh, también llamada Tonan o Totlazonantzin). También se conserva la pintura de la traslación donde aparece la inscripción “[Tonan]tzin Santa María de Guadalupe”.

Las mariofanías no son mencionadas hasta el siglo XVII, en algunas relaciones como la publicación de Miguel Sánchez, así como en las *Informaciones de 1666*. En el caso de los milagros no se posee ningún documento que avale de manera contemporánea el acaecimiento de alguno. Para el siglo XVI se tiene a Bernal Díaz del Castillo, Miles Philips y Suárez de Peralta quienes, sin concretizar, hacen únicamente referencia al carácter milagroso de la imagen. Del siglo XVII, las publicaciones de Miguel Sánchez y Francisco de Florencia, que hacen referencia a los milagros del siglo anterior. Como puede verse, todo relato o referencia milagrosa es anacrónico.

La información que se tiene del culto después del siglo XVI proviene, inintencionadamente, de Becerra Tanco, que aporta datos acerca de las prácticas religiosas indígenas de principios del siglo XVI. Con menor importancia en este aspecto, le siguen Miguel Sánchez, Francisco de Florencia y Clavijero.

Las adiciones fundamentales que realizó el sector hispano para la “versión oficial” se dieron en cuanto a la información biográfica de Juan Diego, su esposa María Lucía y su tío Juan Bernardino; datos acerca de la primera aparición, por parte de Becerra Tanco; así también se estableció la fecha oficial de aparición el 26 de diciembre de 1531, dato aportado por Miguel Sánchez.

Del análisis de las fuentes se desprende una serie de puntos fundamentales para el debate guadalupano. En principio se hace evidente la dicotomía tradicional entre hecho histórico real y hecho religioso sobrenatural, sobre la cual se ha debatido el fenómeno guadalupano. Noguez apuesta a una futura superación de tal base discursiva.

En cuanto a las fuentes tempranas, no sólo no se menciona la aparición, sino que hay omisiones en aquellos que, de acuerdo a la tradición y al orden temporal, debieron haber sido testigos del milagro, como es el caso de fray Juan de Zumárraga. El documento más antiguo sería el testamento de Bartolomé López, para 1537, asumido como “probable” fuente guadalupana por Noguez, que sin embargo correspondería únicamente como testimonio de culto.

Lo cierto es que “ninguna de las fuentes verdaderamente guadalupanas salidas del contexto nativo puede datarse con seguridad antes de 1563, año de la redacción del

testamento de Francisco Verduga Quetzalmamalitzin, de cuyo texto sólo se infiere la existencia del culto a la Virgen de Guadalupe.”<sup>260</sup>

Pocos textos, salidos tanto del contexto indígena como del hispano, tuvieron como intención primaria dar noticia de la Virgen de Guadalupe o su santuario. Para el siglo XVI, la primera noticia directa del culto se tiene por la polémica Montúfar-Bustamante. Las noticias directas de la aparición están dadas por los textos clásicos, *Nican mopohua*, *Nican motecpana* e *Inin Hueitlamahiltzintzin*, cuya fecha probable de elaboración, de acuerdo a Noguez, se insertaría en el mismo siglo XVI.

La tesis de Noguez es que la traición guadalupana se gestó en la tradición indígena, enriquecida después por los hispanos que adoptaron el culto:

La información que ha sido considerada como la ‘historia’ de la mariofanía guadalupana tiene su origen, de manera primordial, en un grupo de tradiciones de creación colectiva provenientes de varios contextos indígenas ya aculturados en el cristianismo. Las principales tradiciones aquí estudiadas fueron elaboradas en un periodo relativamente largo, entre 1521 y 1688, como fechas mínima y máxima.<sup>261</sup>

La argumentación general se basa en la pluralidad de tradiciones cuyo eje es la mariofanía del Tepeyac. En cuanto a la creación colectiva de la tradición, oral, Noguez usa de respaldo las *Informaciones de 1666* y las adiciones hispanas.

Con las consideraciones de Noguez, se pone entonces sobre la mesa la discusión relativa al valor histórico de las tradiciones como referente de los hechos que narra. De acuerdo a los aparicionistas, para ser histórica, la tradición debe ser antigua, constante, invariable (sin controversia) y amplia. La argumentación final es entonces de carácter metahistórico, basada en la fe generada por los milagros realizados y que se realizan. De manera que “la historicidad entonces no se deriva de la verosimilitud sino de la aceptabilidad del relato a través de la fe.”<sup>262</sup>

Noguez no se deslinda del todo de esta apreciación de la historia:

Sospechamos que dentro del marco de este pensamiento indígena, las diversas tradiciones mariofánicas, aunque contradictorias en sus elementos, fueron consideradas todas ‘verdaderas’. La historicidad del milagro, en términos provenientes de la disciplina histórica europeo-occidental, fue más bien una preocupación —y una obsesión— de criollos y mestizos novohispanos, reflejada en la constante búsqueda de pruebas que dieran autenticidad a la narración. Para los indígenas ya cristianizados, los creadores originales de las tradiciones mariofánicas, la Virgen de Guadalupe tenía tanta ‘realidad’ como Tonantzin. El *tetzahuil* de su milagrosa aparición en el Tepeyac era un portento que se convirtió en parte de una ‘realidad histórica’, como lo había sido la narración del águila posada sobre un nopal surgido de una piedra, que anunciaba el lugar elegido por Huitzilopochtli para el asentamiento final de su pueblo. [...] Desde el punto de vista del análisis historiográfico europeo-occidental, la veracidad de la información sobre la mariofanía guadalupana es asunto concluido: las apariciones de Santa María a Juan Diego en el Tepeyac no pueden ser probadas a través de documentación considerada como histórica. Pero para los indígenas que vivieron después de la conquista, los generadores primarios de la información guadalupana, ‘historia’ y lo que aquí hemos llamado ‘tradición’, en contraposición a lo que la historiografía europea-occidental no considera verídico, eran dos formas de necesaria conjugación, instrumentos imprescindibles para registrar y reinterpretar la nueva

---

<sup>260</sup> *Ibid*, p. 179.

<sup>261</sup> *Ibid*, p. 185.

<sup>262</sup> *Ibid*, p. 189.

‘realidad’ que les rodeaba. Eran aspectos de una misma percepción que estaban indisolublemente unidos.<sup>263</sup>

Dentro de lo que Noguez llamaría una postura europeo-occidental, surge entonces la duda, ¿hay que cambiar de concepción histórica de acuerdo al fenómeno que se estudia? ¿Debe colocarse el historiador en una igualdad de términos ante el núcleo del que parte su investigación? Lo que él llama la “realidad histórica” ¿no es parte de la historia sino historia misma? Si los indígenas crearon tal cuerpo de tradición y creyeron que él se refiere a una verdad ¿ello convierte a esta verdad en un hecho histórico? ¿Es pertinente emplear el término *verdad* para referirse tanto a las creencias indígenas como a las conclusiones que aporta la disciplina histórica europeo-occidental...?

---

<sup>263</sup> *Ibid*, p. 190.



## BIBLIOGRAFÍA

### ÁLBUMES

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

Pompa y Pompa, Antonio, *Álbum del IV centenario guadalupano*, Basílica de Santa María de Guadalupe, México, 1938.

VVAA, *Álbum Conmemorativo del 450 aniversario de las Apariciones de Nuestra Señora de Guadalupe*, Ediciones Buena Nueva, 1981.

### LIBROS

Brading, David A., *Orbe indiano. De la monarquía criolla a la república criolla, 1492-1867*, FCE, México, 1991.

-----, *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, Taurus, México, 2002 [2001].

Colle Corchera, Marie-Pierre, *Guadalupe en mi cuerpo como en mi alma*, Océano, México, 2002.

Delgado Sánchez, José, *Historia concordada de los concilios ecuménicos*, Editorial Mateu, Barcelona, 1962.

Escandón, Patricia (coord), *De la Iglesia indiana, homenaje a Elsa Cecilia Frost*, UNAM/CCyDEL, México, 2006.

Florencia, Francisco de, y Oviedo, Juan Antonio, *Zodiaco mariano*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1995 [1775].

García Icazbalceta, Joaquín, *Juan Diego y las Apariciones del Tepeyac*, Publicaciones para el estudio científico de las religiones, México, 2002 [1896].

Gruzinski, Serge, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, FCE, México, 1994 [1990].

Lafaye, Jacques, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional. Postfacio: Abismo de conceptos*. Prefacio de Octavio Paz. FCE, México, 4ª ed, 2002. [1ª edición en francés, 1974 y 1ª edición en español en 1977].

León-Portilla, *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el "Nican mopohua"*, FCE, México, 2000.

Maza, Francisco de la, *El guadalupanismo mexicano*, FCE, México, 1981 en "Tezontle" [1953].

Morales Moreno, Luis Gerardo (comp.), *Historia de la historiografía contemporánea*, Instituto Mora, México, 2005 [1989]

Mujica Pinilla, Ramón, *Ángeles apócrifos en la América Virreinal*, FCE, Perú, 1996.

-----, *Rosa limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*, México, Instituto Francés de Estudios Andinos/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/FCE, Perú, 2005 [2001].

Nebel, Richard, *Santa María Tonantzín, Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México*, FCE, México, 1995 [1ª edición en alemán, 1992].

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

O’Gorman, Edmundo, *La invención de América*, FCE, México, 1985, “Lecturas mexicanas”, no. 63 [1958].

-----, *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de nuestra señora de Guadalupe del Tepeyac*, UNAM, 2ª ed, 2001 [1986].

Rubial García, Antonio, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados en la Nueva España*, UNAM/FCE, México, 2001.

Teresa de Mier, Servando, *Obras Completas. El heterodoxo guadalupano*, Estudio preliminar y selección de textos de Edmundo O’Gorman, tomos I y III, UNAM, 1981.

Torre Villar, Ernesto de la, y Navarro de Anda, Ramiro, *Testimonios históricos guadalupanos*, FCE, México, 2004 [1982].

Torre Villar, Ernesto de la, *En torno al guadalupanismo*, Ediciones Porrúa, México, 2ª ed, 2004 [1985].

Vargas Lugo, Elisa, *Estudios de pintura colonial hispanoamericana*, UNAM/CCyDEL, 1992.

Velázquez, Primo Feliciano, *La aparición de Santa María de Guadalupe*, Editado por Patricio Sanz, México, 1931.

-----, *La historia original guadalupana* (traducción y comentario de Velázquez), Editado por Manuel León Sánchez, México, 1945.

Vences Vidal, Magdalena, *La Virgen de Chinquinquirá y la construcción de una identidad regional en el Nuevo Reino de Granada*, El Colegio de Michacán, México, 2007.

Warner, Marina, *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*, Taurus, México, 1991 [1976]

## ARTÍCULOS

Burke, Peter, “Obertura: la nueva historia, su pasado y su futuro (Postdata 2000)”, en *Formas de hacer historia*, Alianza, Madrid, 2001.

Chauvet, Fidel de Jesús, “Historia del culto guadalupano”, en el *Álbum Conmemorativo del 450 aniversario de las Apariciones de Nuestra Señora de Guadalupe*, Ediciones Buena Nueva, México, 1981.

Fontana, Joseph, “La historia tras la crisis de 1989”, en *Historia: análisis del pasado y proyecto social*, Crítica, Barcelona, 1999.

León-Portilla, Miguel, “Significado de la obra de fray Bernardino de Sahagún” en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 1, 1966, pp. 13-27, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.

Medina Ascencio, Luis, “Fuentes esenciales de la historia guadalupana. Su valor histórico”, en el *Álbum Conmemorativo del 450 aniversario de las Apariciones de Nuestra Señora de Guadalupe*, Ediciones Buena Nueva, México, 1981.

Mendiola, Alfonso y Zermeño, Guillermo, “De la historia a la historiografía. Las transformaciones de una semántica”, en *Historia y Grafía*, UIA, México, núm. 4, 1995.

Mendiola, Alfonso, “El giro historiográfico: la observación de observaciones del pasado”, en *Historia y Grafía*, UIA, México, núm. 15, 2000.

Navarro de Anda, Ramiro, “Efemérides guadalupanas”, en el *Álbum Conmemorativo del 450 aniversario de las Apariciones de Nuestra Señora de Guadalupe*, Ediciones Buena Nueva, México, 1981.

Ruiz Medrano Ethelia, “Los negocios de un arzobispo: el caso de fray Alonso de Montúfar”, *Estudios de historia novohispana*, vol. 12, 1992, pp. 63-83, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.

Torre Villar, Ernesto de la, “Eguiara y Eguren: orador sagrado”, *Estudios de historia novohispana*, vol. 10, 1991, pp. 11-30, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.