

Nuestra Señora de Guadalupe y compañía: la virgen María en la colonial ciudad de México

William Taylor*

Si la imagen de Guadalupe es la más visitada de México, México es el más visitado por Nuestra Señora de los Remedios... Cuando viene a México Nuestra Señora de los Remedios viene María de Guadalupe, diferente en su imagen, la misma en el original.

Francisco de Florencia, 1685

Virgil Elizondo describió recientemente su primera, inolvidable visita al santuario de Nuestra Señora de Guadalupe en el valle de México así:

Tenía yo seis o siete años, cuando mi padre me trajo a mi primera peregrinación a su santuario en el Tepeyac... El viaje desde San Antonio [Texas] toma tres largos días de difícil carretera a través de desiertos que parecen infinitos y luego, por sobre preciosas montañas cuyos picos tocan los cielos... Yo había crecido escuchando toda clase de maravillosos relatos y testimonios acerca de Nuestra Señora de Guadalupe. Sentía que realmente la conocía bien y ya no podía esperar más para verla en persona... Con otros miles, arribamos finalmente a la basílica en una rítmica procesión que parecía moverse como un solo cuerpo... Participábamos del movimiento rítmico del universo—ciertamente, en aquel momento, estábamos en contacto con la verdadera fuente de vida y movimiento... En ese espacio sagrado, formaba yo parte de la comunión de la tierra con el cielo, de la familia actual, de la ancestral y de las generaciones por venir...

* Universidad de Berkeley, California. Traducción de Esteban Sánchez de Tagle.

Habrá quien pueda albergar dudas en torno a los orígenes precisos de esta tradición, pero nadie podría negar el hecho de su estampa en la tilma y, más aún, su presencia viva en un número creciente de devotos por todas las Américas... La historia de Nuestra Señora de Guadalupe es constitutiva de la verdad salvadora del *sensus fidelium*—de la memoria de fe de la gente.¹

El padre Elizondo reconoce una íntima, viva fe en María a través de la imagen de Guadalupe que desde hace mucho ha llegado a los rincones más apartados de México, y más allá. Como escribe Jeannette Rodríguez: “ser de ascendencia mexicana significa reconocer a la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe”.² La devoción a Nuestra Señora de Guadalupe es, generalizada y profundamente, piedra de toque para la historia de la religión en México. Y México, un caso especial en el que una imagen religiosa se convierte en el símbolo principal del surgimiento de una nación. Sin embargo, la devoción a dicha imagen de María no siempre estuvo difundida tan lejos ni tan ampliamente. Ello tiene su historia—larga y muchas veces oscura— que yo comencé a pulsar hace treinta años mientras estudiaba a la población y a la sociedad de la Oaxaca colonial.

Como Oaxaca ha sido uno de los estados más indígenas y rurales de México, y como los estu-

diosos y los creyentes de la virgen de Guadalupe la denominan “la Madonna indígena” y “símbolo central de la vida religiosa en el campo”,³ era natural que esperara encontrar evidencia de esta devoción en muchos de los pueblos coloniales, y toparme con frecuencia con el nombre de Guadalupe en los registros bautismales del siglo XVIII. Extrañamente, encontré casi mudos a los expedientes coloniales por cuanto se refiere a Nuestra Señora de Guadalupe. Si podemos juzgar por los testimonios escritos y otros objetos, la escultura y el santuario de Nuestra Señora de la Soledad de la ciudad de Oaxaca estuvieron mucho más presentes en aquellas conciencias.

La imagen de Nuestra Señora de Guadalupe no siempre ha sido, y en ciertos aspectos aún no llega a ser, el símbolo dominante y el venero devocional de todo México; y la localización de su santuario principal en el valle de México pudiera ser clave para su especial importancia anterior al siglo XX, tanto como lo es su asociación con la más vieja aparición mariana reconocida oficialmente por la Iglesia católica, o su particular atractivo para con la gente del campo. Multitud de santuarios a advocaciones diversas e imágenes prodigiosas de María han capturado los corazones de miles, algunas veces de millones de seguidores en México. Y aún lo hacen.

La capital de las imágenes prodigiosas

Si lo comparamos con lo sucedido en España, los santuarios milagrosos en el México colonial tuvieron un carácter notablemente urbano. La ciudad de México, donde el estado se encontraba ampliamente representado, llegó a ser la capital de las imágenes milagrosas, especialmente las de la virgen María. Las imágenes milagrosas formaron parte importante de la reputación de la ciudad en tanto que centro sagrado del virreinato de la Nueva España. Así, en el siglo XVIII tardío, un autor capitalino escribió ufano: “una de las cosas que hacen grande a esta capital son los célebres santuarios con los que Dios la ha señaladamente bendecido”.⁴ Los co-

mentaristas de los siglos XVII y XVIII hablan rutinariamente de un “baluarte” de santuarios e imágenes prodigiosas de María que defiende la ciudad desde sus puntos cardinales, y que son centinelas de protección divina y de pureza cristiana. Y no había sólo cuatro o cinco imágenes que reverenciar. En la segunda década del siglo XVII, un cronista identificó doce santuarios importantes de imágenes milagrosas asociadas con la ciudad de México. Para el siglo XVIII, sé de 66 imágenes en los contornos de la ciudad con santuarios y capillas propios, ampliamente reconocidos como sitios milagrosos. 48 de esas renombradas imágenes representaban a la virgen María y catorce de las restantes eran figuras de Cristo.

La urbe virreinal llegó a ser una verdadera capital de imágenes y santuarios. Ahí estaba el santuario de Nuestra Señora de los Ángeles en el precinto indígena de Tlatelolco: una imagen pintada sobre una pared áspera y deleznable de adobe de la que, sin embargo, de alguna manera la cara y las manos de María escaparon al deterioro de años de estar a la intemperie. Ello, a finales del siglo XVIII, atrajo a multitud de peregrinos, viajeros cotidianos, desde toda la ciudad. También Nuestra Señora de las Lágrimas, una escultura especialmente sagrada para los plateros de la ciudad, quienes después de unas fiestas de Pascua la habían descubierto en una oscura callejuela —de la ahora avenida Madero— a mediados del siglo XVII. Conforme su fama cundió, la figura fue finalmente trasladada a la capilla de la Inmaculada Concepción en la catedral.⁵ Además, existía la figura de bulto de María en la capilla jesuita de Loreto, a unas cuadras al oriente del zócalo. Los jesuitas fueron diligentes promotores de la devoción mariana en México en los siglos XVII y primera mitad del XVIII, y la virgen de Loreto —asociada con la casita de la virgen, milagrosamente transportada a Italia— era una de sus advocaciones predilectas. Cuando dicha iglesia fue cerrada después de la expulsión de los jesuitas de los territorios españoles en 1767, devotos de muchas partes de la ciudad echaron de menos la escultura y la promesa de favores divinos asociada con ella. Recordaban los muchos exvotos,

muletas, “y otros signos [del favor de María]” que adornaban las paredes de la capilla de Loreto (ahora muy buscadas para ser atesoradas). En 1773, los líderes de las parcialidades indígenas de Santiago y San Juan objetaban el traslado de la figura de bulto al templo del convento de la Encarnación en lugar de al Colegio de Indias de Nuestra Señora de Guadalupe. El virrey declaró que la estatua podría quedarse con las monjas de la Encarnación a condición de que los indios de la ciudad tuvieran acceso al templo para llevar a cabo sus celebraciones en honor de María y que se les permitiera besar el altar y colocar veladoras ante la imagen como lo habían acostumbrado.⁶

Historias compatibles

La lista continúa, pero para la ciudad de México, en tanto que capital espiritual en el periodo colonial, debe dar comienzo por dos de esos muchos santuarios e imágenes: Nuestra Señora de Guadalupe y Nuestra Señora de los Remedios.

El santuario de Guadalupe está localizado casi a 4 km al norte del centro de la ciudad, en las faldas del cerro del Tepeyac. Remedios, a 18 km al noroeste, suspendido en la colina de Totoltepec cerca del pueblo indígena de Naucalpan. Para finales del siglo XVI, estos dos santuarios eran considerados como los sitios más importantes de la devoción mariana en el valle de México —siempre entre los cuatro centinelas que guardaban la ciudad de México desde sus puntos cardinales, a la defensa del territorio de la ciudad en dos de sus flancos—. En la década de 1680, Francisco de Florencia, jesuita, devoto incansable de María, quien es mejor conocido por su afección a Guadalupe, escribió de esos dos santuarios dándoles la misma importancia en su relación estrecha con la ciudad. Escribió en su historia devocional de Nuestra Señora de Guadalupe:

Igualmente colmados por la generosa piedad de los devotos de la ciudad de México. Bien podría uno no saber a cuál imagen esa devoción mexicana debe más favores.

La respuesta sería la virgen de Guadalupe porque el camino a su santuario es más copiosamente transitado y por ser el más cercano a la ciudad.⁷

Nuestra Señora de Guadalupe y Nuestra Señora de los Remedios fueron mencionadas al mismo tiempo y reverenciadas, muchas veces, por los mismos benefactores, figuras públicas y autores durante los siglos XVII y XVIII.⁸ Fueron invocadas muchas veces con los mismos propósitos —ya fuera la recuperación de alguna enfermedad, la protección contra un posible mal físico en tierra o en el mar, o el triunfo en la guerra— lo cual daba lugar a preferencias personales por una imagen u otra; y aun fueron vistas como complementarias por los vecinos de la ciudad de México. Cosa muy cierta en lo referente al agua, preocupación constante de los capitalinos; Nuestra Señora de los Remedios era la advocación particular de los tiempos de sequía; en el último periodo colonial, fue con frecuencia trasladada a la catedral para ahí hacerle su novena en mayo o junio, cuando las lluvias primaverales aún no daban comienzo. A Nuestra Señora de Guadalupe, por su parte, se la invocaba en tiempos de inundación (la ocasión más famosa, si no es que la primera, fue cuando el diluvio de 1629-1634; entonces, la imagen hizo el único recorrido que se recuerde más allá del circuito de su santuario para permanecer en la catedral hasta que las aguas retrocedieron).

Con todo, los comentaristas de los siglos XIX y XX han tratado generalmente a las dos imágenes como rivales, como si Nuestra Señora de los Remedios fuera María para la élite española de la capital y Nuestra Señora de Guadalupe lo fuera para los indios, los mestizos, la gente del campo, los pobres —la madre de un México por venir—. Los testimonios manuscritos coloniales relatan en cambio una más ambigua y menos idolátrica historia que dicha versión de adversidades marianas.⁹

En la documentación del siglo XVI y principios del XVII, la ciudad de México lo mismo destaca como el principal sitio de devoción a Guadalupe que como el principal en la devoción

a los Remedios. Tan temprano como 1556, un franciscano, Francisco de Bustamante, criticaba "a la gente de esta ciudad", incluyendo al arzobispo Montúfar, por su devoción a la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac considerándola un mal ejemplo para los indios.¹⁰ Lo mismo que los virreyes en los siglos XVII y XVIII los sucesores de Montúfar siguieron su ejemplo y auspiciaron eventos y servicios públicos cada vez más particularizados para el Tepeyac y trataron al santuario como la puerta sagrada a la capital.

Entre 1570 y 1620, por toda Nueva España y para muchos santuarios e imágenes milagrosas, el periodo de formación está documentado pobremente en los testimonios manuscritos incluso para la ciudad de México, poco estudiado en la literatura especializada (donde sería de esperar que la documentación fuera más cuantiosa). Este cuasi-mutismo es cierto tanto para la historia de la devoción a Nuestra Señora de Guadalupe como para la de otras imágenes milagrosas. Simplemente no existe mucha documentación muy cierta en torno a la devoción a Nuestra Señora de Guadalupe en el siglo XVI y en los inicios del XVII. Sin embargo, existe cierta evidencia intrigante, indirecta, de que la popularidad de dicho santuario fue en aumento y que los relatos de las apariciones marianas en el Tepeyac en 1531 se desarrollaron entonces. He aquí algunos indicios notables:

Las versiones fechadas más tempranamente de las historias de la aparición de Guadalupe fueron escritas y publicadas sólo hasta finales de la década de los cuarenta en el siglo XVII, aunque es cierto que en dichos textos desemboca la abundancia de una tradición oral muchas veces repetida y pulimentada.

En el Tepeyac, en 1622, patrocinado por el arzobispo Juan Pérez de la Serna, fue terminado un santuario más grande y permanente.

A partir de los testamentos de la élite de la ciudad de México, fueron acumulándose sustanciales donaciones para el santuario. El negocio de las "medidas" aparece también alrededor de esos años (las medidas eran listones de colores cortados a la medida exacta de la imagen, frecuentemente con una pequeña re-

presentación de la figura o del santuario, hecho en plata o en oro, del que se decía que había tocado la imagen sagrada; eran en parte reliquias, en parte recuerdos de una visita al santuario).

Sin embargo, en esos años formativos, la tradición guadalupana permanece elusiva, y, todavía para el segundo cuarto del siglo XVII, los administradores del santuario se referían a este último calificándolo como "muy pobre" y "muy necesitado".¹¹

Para este periodo crucial, las historias de los orígenes y milagros de Nuestra Señora de los Remedios resultan mejor documentadas, y sugieren un patrón que puede adaptarse a otros santuarios e imágenes en el México colonial, inclusive para el de Nuestra Señora de Guadalupe. De la década de 1570 data el primer corpus de testimonios escritos para el santuario de los Remedios; entonces, el gobierno de la ciudad de México asumió la responsabilidad de construir un nuevo y más adecuado santuario, y comenzó a administrarle sus propiedades, a presentar candidatos para la capellanía y a promover una relación particular entre la imagen y la ciudad. En 1579, como el derrotero de la devoción, fue establecida una cofradía de los padres de la ciudad, y de otros notables. Los testimonios fundacionales de esta archicofradía procuran la versión escrita más temprana de la historia de los orígenes. Concisa, sobre los hechos, se trata de una historia vista desde la perspectiva española, una historia de "la merced grande y milagro" concedidos a los conquistadores en 1520, cuando, aterrados, habían tenido que abandonar Tenochtitlan durante la Noche Triste; a partir de que la sagrada imagen se les apareció en el cerro de Totoltepec, el curso de la conquista comenzó a serles favorable. De acuerdo con esa versión, Cortés y los otros españoles que sobrevivieron a la Noche Triste rememoraron el sitio y construyeron un santuario para conmemorar el evento y honrar a María en la pequeña figura de bulto que les había sido favorable. Pero el santuario cayó en ruinas y sólo después, en la década de 1570, se construyó un nuevo templo.¹²

En 1621, los padres de la ciudad patrocina-

ron la edición más temprana de la historia devocional de un santuario milagroso en Nueva España: un libro notable acerca de los Remedios escrito por el mercedario Luis de Cisneros.¹³ Éste da comienzo con la honesta afirmación de que el “no saberse su principio y origen con certidumbre ha dado a conocer la fuerza de sus grandísimos milagros”. No obstante, lleva a cabo un recuento esmerado de los providenciales sucesos iniciales lo mismo que de los milagros más notables y de sus ocasionales traslados a la ciudad de México. Su historia de los orígenes es considerablemente más elaborada que la versión de la archicofradía de 1579 y resta centralidad a los sucesos de la Noche Triste para convertirlos en mera ambientación (sin acallar la conexión con la conquista española o la ciudad).

En el relato de Cisneros, el español que llevaba la imagen durante la Noche Triste fue asesinado y la estatua se perdió donde él la dejara: al abrigo de un gran maguey en la loma del cerro. Veinte años después, atraído al sitio por luz y música celestiales, un indio noble otomí, don Juan Ceteutli,¹⁴ descubrió la imagen. Ésta se encontraba todavía en buenas condiciones y don Juan la transportó a su hogar con extremo cuidado y devoción. A la mañana siguiente había desaparecido para que don Juan volviera a encontrarla donde apareciera la primera vez. La secuencia de traslados y vueltas atrás se repitió hasta que comprendió que la virgen deseaba que su figura permaneciera en la loma de aquel cerro. El resto de la historia del origen narra los piadosos esfuerzos llevados a cabo por don Juan para convencer a otros, incluso el escepticismo de los frailes franciscanos de Tacuba, de sus correrías con la virgen y de sus señales y mensaje, y de que se abriera una lista para promover la construcción de un santuario para la imagen. El relato de Cisneros en 1621 ha llegado a ser la versión generalizada, la que se cuenta hoy en día, de la misma manera que los relatos de las apariciones de María a Juan Diego descritos por Miguel Sánchez y los de Luis Lasso de la Vega, y de la milagrosa estampa de su imagen en el rústico ayate publicados en México ciudad en los años postreros de la década de los

cuarenta del siglo XVII son los escritos que fundamentan la tradición de la virgen de Guadalupe que ha llegado a nosotros.¹⁵

La Guadalupe de Sánchez comparte con la de los Remedios de Cisneros a un piadoso protagonista campesino indígena que recibe el regalo de la presencia y gracia de María y la misión de compartir la buena nueva así como la responsabilidad de cumplir sus instrucciones. El que esta historia devocional de los Remedios de Cisneros fuera publicada casi tres décadas antes que el pequeño libro de Sánchez no significa que la difusión de la devoción a Nuestra Señora de los Remedios precediera a la popularidad de Nuestra Señora de Guadalupe o que el libro de Sánchez siga el modelo de Cisneros. De hecho, sugiere que para 1621 los Remedios ya ocupaba, en lo que toca a la ciudad y a sus alrededores, un lugar relevante en la devoción a María, aunque Cisneros se apresura a hacer notar que los acontecimientos de la aparición en el Tepeyac ocurrieron con antelación,¹⁶ como si el santuario de Guadalupe disfrutara por ello de un tanto más de primacía en su señorío. Bien pudiera ser que el relato de Cisneros, que tan dramáticamente se aleja de la versión de 1579, sea la elaboración artística de una tradición oral de los Remedios que tomaba forma mientras permanecían sin escribirse los relatos de las apariciones de Guadalupe, que puede o no haber sido la misma que Sánchez publicó después.

Sánchez mismo ideó ambas cosas: un paralelo y una conexión con Nuestra Señora de los Remedios, que parecen depender del relato de Cisneros. Observó que en ambas imágenes María se manifestó a devotos indígenas neófitos llamados Juan, con lo cual expresó su complacencia y protección para con la empresa evangelizadora en el México central. Inspirado en el libro de Ruth del antiguo testamento, Sánchez llevó las cosas hasta hacer equivaler la memorable devoción de Ruth hacia su suegra Noemí, con las imágenes de los Remedios y Guadalupe. Como Ruth siguió a Noemí en el regreso a su tierra con las palabras, “donde quiera que tú fueres iré yo... Tu Pueblo será mi Pueblo y tu Dios mi Dios”... Los Remedios siguió a Guadalupe a México.



Venero en Ruth y Noemí las dos milagrosas imágenes de María virgen: en Ruth a la de los Remedios, venida de España, acompañando a los conquistadores con amor a esta tierra para su remedio, favoreciéndolos en su conquista. En Noemí, a la de Guadalupe, criolla y aparecida en México.¹⁷

Lo que más me intriga acerca de estos dos relatos de Cisneros y Sánchez acerca de la virgen de los Remedios y de la virgen de Guadalupe del siglo XVII temprano es el giro americano que los autores le han dado. He aquí historias contadas por curas españoles criollos acerca de devotos indígenas que llegan a ser instrumentos de la gracia de María. Si 1580-1620 enmarca un periodo formativo en el desarrollo de santuarios milagrosos y de sus historias primigenias, la publicación de ambas obras en 1621 y 1648 delimitan otra índole de periodo, una de desesperación y muchas veces de actividad febril como respuesta al declive de la fortuna de España en Europa, y a una sensación de fracaso en la "conquista espiritual" de América y en la "guerra invisible" contra el demonio. Éste fue también un tiempo de visiones oficiales pesimistas respecto a los indios, en tanto que cristianos relapsos o como ignorantes irredentos, paganos infantiles prevalentes. Hayan sido o no inventores en parte de los orígenes de sus historias o salvaguardas fehacientes de una madurada tradición oral, el apelar de Cisneros y Sánchez a una espiritualidad providencial en América es una respuesta que difiere de la sensación de aquellos tiempos de mengua y pérdida en cosas de la fe. Ello abrió una vía más social y optimista a la renovación espiritual que animó al catolicismo barroco en general.

Nuestra Señora de Guadalupe y Nuestra Señora de los Remedios: algunas diferencias

He enfatizado las similitudes y complementariedades de las tradiciones guadalupana y de los Remedios porque dichas afinidades son funda-

mentales para la historia más amplia de santuarios e imágenes marianas en México durante el periodo colonial. Pero, en torno a ellos, existen también diferencias que fueron evidentes en el siglo XVIII y más obvias aún a partir de la independencia nacional en 1821. La diferencia famosa —la de que a Nuestra Señora de los Remedios se la asoció más de cerca con los españoles y con la conquista española— es menos cierta de lo que parece, ya que el grupo más amplio de devotos de los Remedios fue de indios campesinos, si podemos juzgar por la concurrencia y los gastos en las fiestas anuales, separadas para indios y españoles, en el santuario. También, los comentaristas coloniales asociaron la "conquista espiritual" de México con Nuestra Señora de Guadalupe, no únicamente con los Remedios,¹⁸ y los patrocinadores más notables del santuario del Tepeyac fueron de la élite española y familias criollas de la ciudad de México. Una segunda, menos calificada diferencia es la de que para mediados del siglo XVII la fama de Nuestra Señora de Guadalupe estaba identificada muy de cerca con el origen sobrenatural de la imagen —la creencia de que no había sido hecha por la mano del hombre— mientras la fama de los Remedios provenía principalmente de la dispensa de favores colectivos o personales.

Tercera, la reputación de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe estuvo fundamentada también en su belleza exquisita y su estado de preservación pese a haber sido pintada sobre un ayate de fabricación gruesa y haber sufrido muchos años la exposición a los vapores salitrosos. Para proteger a aquella sin par divina imagen, se la recluyó en su santuario, excepto durante las inundaciones de 1629-1634 (que pudieron haber sucedido antes de que la idea del sobrenatural origen de la imagen cristalizara).¹⁹ Los devotos vinieron al santuario, no acudió a ellos la imagen original (lo cual ayuda a entender la popularidad creciente alcanzada por las esmeradas copias de la imagen de Guadalupe en tamaño natural en los siglos XVII y XVIII. Cuanto más exacta la copia, más se creía que se invocaba la presencia de María, tanto como se creía que lo hacía la imagen del

Tepeyac. De hecho, ciertas copias particularmente fieles llegaron a ser sitios de peregrinación popular, santuarios, por derecho propio). Nuestra Señora de los Remedios, por contraste, era maniobrada y trasladada mucho más frecuentemente en el periodo tardío de la época colonial. Llegó a ser, en cierto modo, una figura peregrina que, retocada de tiempo en tiempo, se llevaba en procesión a la ciudad de México por periodos cortos y largos y a la que frecuentemente se cambiaban los muchos vestidos de un alhajado guardarropa siempre en aumento.

Y una cuarta diferencia —la más importante de ellas, pienso—, la popularidad al alza de ambos santuarios siguió rumbos diversos en el siglo XVIII. La devoción a Nuestra Señora de los Remedios sufrió altibajos durante el periodo colonial; con una popularidad y un patrocinio crecientes durante la mayor parte del siglo XVII y en el XVIII temprano, declinó a mediados de este mismo siglo, y en sus postrimerías y primeros años del XIX vivió la impresionante renovación de un interés que se centró, de manera también creciente, entre los habitantes de la ciudad. Después de la Guerra de Independencia (1810-1821), ocurrió otro impresionante declive en su popularidad,²⁰ que llegó a ser pronunciado después de la Reforma en los cincuenta y sesenta, cuando al santuario se lo apartó de la ciudad. Para entonces la mayoría de sus fervientes devotos ya eran campesinos que vivían cerca del santuario o peregrinos del estado de México y de los estados vecinos de Querétaro e Hidalgo. En cambio, la devoción a Nuestra Señora de Guadalupe creció sin interrupciones notables después de la segunda década del siglo XVII. El crecimiento fue más bien modesto en el siglo XVII, luego rápido y evidentemente sostenido de la tercera a la séptima década del XVIII, luego rápido y sostenido otra vez durante la mayor parte de los siglos XIX y XX, conforme la construcción de la nación y la migración atrajeron devotos de allende las antiguas fronteras de residencia y afiliación.

En la historia colonial tardía, dentro y fuera de la ciudad de México, el gran parteaguas de la popularidad de Nuestra Señora de Guadalupe fue la devastadora epidemia de 1737-1738. Con-

forme un año de sufrimiento se alargó a dos, virtualmente todas las imágenes reputadas de milagrosas en la ciudad de las imágenes fueron llevadas por las calles en procesión penitencial, algunas veces de una en una, otras, en grupos. Imágenes cuya fama se había circunscrito a un barrio aparecían en un escenario mayor, frecuentemente acomodadas en la catedral para ahí implorarles con particulares novenas de devoción. De esa manera, numerosas imágenes y santuarios fueron reconocidos, por lo menos temporalmente, durante la cuarta década del siglo XVII, mientras duró la pesadilla de dicha epidemia. Pero el mayor flujo de devoción del tiempo de dicha epidemia se dirigió a Nuestra Señora de Guadalupe. El incremento de esta devoción resultó, en parte, porque la dedicación devocional, la espontánea efusión de fe a esta imagen de la Inmaculada Concepción terminaron por hacerla aparecer como la más eficaz en levantar la epidemia, pero también porque el arzobispo- virrey de aquel tiempo, de suyo un ardiente devoto de la imagen del Tepeyac, presionó por una dedicación formal a Nuestra Señora de Guadalupe, primero de la ciudad y luego del virreinato; y porque los curas formados en la ciudad de México condujeron desde entonces, entusiastas, dicha devoción a sus parroquias.²¹

Para la cuarta década del siglo XVII, la imagen de Guadalupe se asociaba con Nueva España como un todo²² y con la ciudad de México como capital de Nueva España, mientras, de manera creciente, a los Remedios se la consideraba símbolo de la particular protección de María a la ciudad y a sus habitantes. La devoción a Nuestra Señora de los Remedios se incrementó en el último periodo del siglo XVIII, pero sucedió principalmente entre los devotos vehementes de la ciudad de México, más que alcanzar lugares nuevos y distantes.²³ Durante y después de las Guerras de Independencia de la década de 1810, las historias de estos dos santuarios divergieron más decisivamente, para terminar por culminar en la siguiente década con el predominio decisivo de Guadalupe como símbolo de la ciudad y de la nación y una más bien localizada devoción a los Remedios.²⁴ Hubo una reparti-

ción política de la veneración a las imágenes de Nuestra Señora de Guadalupe y Nuestra Señora de los Remedios durante la Guerra de Independencia, pero no fue tan simple como los Remedios para los realistas y Guadalupe para los insurgentes. Los devotos realistas apelaron a diversas imágenes de Cristo, María y de santos en busca de protección, incluidas Nuestra Señora de Guadalupe y Nuestra Señora de los Remedios. El que los realistas hayan mantenido el control sobre la ciudad de México a lo largo de toda la guerra reforzó la idea de que los Remedios, Guadalupe y los otros centinelas marianos de la ciudad habían sido abogados particulares suyos. Nuestra Señora de los Remedios fue titulada La Generala por algunos devotos fervientes, pero no fue la única imagen a la que los realistas acudieron buscando protección y guía, ya fuera que resistieran en la ciudad o en otras plazas fuertes como la ciudad de Querétaro. No resulta sorprendente que los insurgentes, que no eran capitalinos y no controlaban la ciudad de México, no se hayan hecho devotos de las muchas imágenes milagrosas de la capital, con excepción de la de Guadalupe, que había sido exitosamente promovida a patrona del virreinato en 1737. Además de la de Guadalupe, los insurgentes habían buscado ayuda y consuelo en las imágenes milagrosas de sus propios terruños, como la virgen de San Juan de los Lagos en los Altos de Jalisco, la virgen de Ocotlán en Tlaxcala y Puebla, el Cristo de Chalma en el estado de México, o el cristo de Otatitlán en Veracruz.

En el periodo colonial, la veneración a las imágenes fue algo más fluida y convencional de lo que los comentaristas modernos suponen cuando hablan de la rivalidad de las imágenes de María, como si las imágenes implicadas encarnaran seres divinos diversos. Las ambigüedades en esta historia de Nuestra Señora de Guadalupe y Nuestra Señora de los Remedios sugiere un entendimiento de que la devoción ferviente a cierta imagen y santuario podía atraer la presencia y la gracia de María. La imagen llegó a ser un nexo de comunicación potenciada, y la calidad de la acogida por parte de los devotos era indispensable para su eficacia. Como

dijera en 1809 un devoto de Nuestra Señora de Guadalupe, "a más de que en ella veneramos a la Madre de Dios y a la reyna del cielo".²⁵

En general, en la ciudad de México, durante el periodo colonial, Nuestra Señora de Guadalupe y Nuestra Señora de los Remedios fueron tratadas como imágenes compatibles, ambas con una enorme fama local, expresión de la protección especial de María por la capital y sus alrededores. Las historias de sus santuarios, de sus devotos, necesitan ser estudiadas juntas, junto con los muchos otros santuarios milagrosos del valle de México y más allá, y no como si fueran historias separadas, sin relación o hasta antagónicas.

La diferencia mayor entre la historia de santos, santuarios y milagros en España y México no reside principalmente en el choque de imágenes americanas y españolas en suelo mexicano, o en alguna suerte de aparición con preferencia de otra, o de mensajes de juicio y destrucción allá y mensajes de amor materno e indulgencia acá. La gran diferencia la hace el que, en México, la extraordinaria devoción a la virgen María no haya declinado durante los siglos XVIII y XIX o se haya retraído hacia devociones locales, como evidentemente sucedió en España y en casi toda Europa. Por el contrario, yo veo que para México, en esa época, se mantuvo en aumento por todas partes. La ciudad de México en tanto que capital de las imágenes milagrosas es un reflejo de esta urgente continuidad, no una aberración; lo mismo es la intensa, si bien más localizada devoción a Nuestra Señora de los Remedios, a Nuestra Señora de los Angeles o a Nuestra Señora de Loreto; y lo mismo para la cercana y creciente asociación entre Nuestra Señora de Guadalupe y el pueblo de México desde la segunda década del siglo XIX. "¡Se quedó!", fue la respuesta de una campesina mexicana a la cuestión con que Virgilio Elizondo indagaba qué hacía a Nuestra Señora de Guadalupe tan especial.²⁶ Llegó para quedarse; en muchos aspectos.

Notas

¹ *Guadalupe: Mother of the New Creation*, Maryknoll, NY, 1977, pp. ix-xii.

² *Our Lady of Guadalupe: Faith and Empowerment Among Mexican-American Women*, Austin, 1993, p. xxv.

³ Nathan Whetten, *Rural Mexico*, Chicago, 1948, p. 458-460.

⁴ Ignacio Carrillo y Pérez, *Pensil americano florido en el rigor del invierno, la imagen de María Santísima de Guadalupe...*, México, 1797, p. ii ("siendo una de las cosas que más agrandecen a esta Capital los célebres pasaron a Santuarios con que Dios la ha singularizado"). Otro texto colonial que celebra a los santuarios milagrosos de la ciudad como signo providencial incomparable es Br. Juan de Viera, *Compendiosa narración de la ciudad de México (1777)*, México, 1952.

⁵ "Origen y breve noticia de la milagrosa imagen de Ntra. Sra. de las Lágrimas que se venera en la Metropolitana Iglesia de este Arzobispado", en Nicolás León, "Bibliografía mexicana del siglo XVIII", *Boletín del Instituto Bibliográfico Mexicano*, núm. 7, 1906, pp. 75-76.

⁶ Archivo General de la Nación (en adelante AGN), Ramo de Real Junta, vol. 1. Y ahora tenemos a Nuestra Señora del Metro, una mancha en una porción del acabado de mármol del pavimento de la estación Hidalgo del metro, justo a un lado de la Alameda, que asemeja la forma ondulante de una imagen barroca de la Inmaculada Concepción y que cada año atrae más devotos a su pequeño nicho expuesto encima del piso, descubierta hace más de un año.

⁷ *La estrella de el Norte de México...*, [1688] Guadalupe, 1895, pp. 188-189. Florencia discute la relación entre estas dos imágenes de María también en otros pasajes ("son como dos brazos y como dos manos de esta Divina Señora, con que ampara a México", p. 116)

⁸ Aun entusiastas devotos de Guadalupe como el arzobispo- virrey Juan de Ortega Montañez en la década de 1690 y el arzobispo- virrey Vizarrón en la década de 1730, ofrecieron sus respetos a los Remedios.

⁹ Solange Alberro comienza a consignar esta historia más ambigua en "Remedios y Guadalupe: de la unión a la discordia", en Clara García Ayuardo y Manuel Ramos Medina (eds.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, 1994, vol. II, pp. 151-164. En otro ensayo reciente María Dolores Bravo Arriaga acentúa el conflicto entre estas dos imágenes durante el periodo colonial en "Los Remedios y Guadalupe; dos imágenes rurales y una sola virgen verdadera", en *La excepción y la regla: estudios sobre espiritualidad y cultura en la Nueva España*, México, 1997, pp. 167-172.

¹⁰ "Información por el sermón de 1556", en Ernesto de la Torre Villar y Ramiro Navarro de Anda (eds.), *Testimonios históricos guadalupanos*, México, 1982, pp. 36-141.

¹¹ AGN, Acervo 49, caja 140, 11 de julio de 1633 y 25 de diciembre de 1649.

¹² Archivo Histórico de la Ciudad de México (en adelante AHCM), número de inventario 3895, exp. 1.

¹³ *Historia de El Principio, y origen [.] progresos [.] venidas a México y milagros de la Santa Imagen de nuestra Señora de los Remedios, extramuros de México*. Precede por veintisiete años a la primera narración publicada de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe en el Tepeyac, Miguel Sánchez, *Imagen de la virgen María Madre de Dios de Guadalupe. Milagrosamente aparecida en México...*, México, 1648.

¹⁴ O Quauhtli ("águila").

¹⁵ Linda Curcio-Nagy recoge el relato de los Remedios de la tradición asentada por Cisneros, que estaba sustentada y se sumerge en la rica documentación del santuario del AHCM en su "Native Icon to City Protectress to Royal Patroness: Ritual, Political Symbolism and the Virgin of Remedies", *The Americas* 52:3 (febrero de 1996), pp. 367-391. Lasso de la Veña, *Huey tlamahuiçoltica omonexiti in ilhuicac tlatocacihuapilli Santa María totlaçonantizin Guadalupe in nican huey altepenahuac Mexico itocayocan Tepeyacac*, México, 1649. El libro de Sánchez se citó en la nota 9.

¹⁶ Desafortunadamente, Cisneros no abunda en torno a las apariciones guadalupanas. Parece asumir que los lectores entenderán lo que quiere decir, lo cual sugiere una audiencia de la ciudad de México.

¹⁷ Sánchez, *Imagen de la virgen*, f. 83v.

¹⁸ Para una referencia de la virgen de Guadalupe como "conquistadora de este reyno", responsable de la rápida conversión, véase Archivo Histórico de la Mitra (ciudad de México), caja del año 1797, expediente de San Felipe de Jesús ("Tantos y tan rápidos progresos se deven a la Conquistadora de este Reyno, Nuestra Señora de Guadalupe"). Florencia, *Estrella*, p. 89, habla de un ermitaño indígena en el santuario que fue testigo de una batalla entre españoles y mexicas en el Tepeyac en 1521 en la que él y otros vieron "a esta Señora, en el mismo traje y forma que diez años después se pintó", aventando tierra a los ojos de los guerreros mexicas para imposibilitarles el triunfo.

¹⁹ Excepto mover la imagen a nuevos espacios en el recinto del santuario.

²⁰ La imagen de los Remedios fue trasladada desde su santuario a la catedral por casi todo el periodo de la independencia. El declive de su popularidad allende la ciudad pareciera datar de este tiempo.

²¹ La conmemoración del centenario de la salvación de la gran inundación de 1629-1634 y el bicentenario de la fecha tradicional de las apariciones probablemente contribuyó a hacer a Nuestra Señora de Guadalupe particularmente atractiva como intercesora en este nuevo periodo crítico.

²² En cierto sentido, el trabajo fundamental fue reali-

zado en los siglos XVII y XVIII tempranos con el desarrollo de importantes santuarios satélites a Guadalupe en San Luis Potosí, Querétaro y Zacatecas. Pero esta devoción extendida era dispersa y regional —probablemente un sustituto de afiliación con Tepeyac y peregrinajes al santuario madre— mientras la expansión de la devoción a Guadalupe llegó, después de 1737, a proporciones sin precedentes y que nunca han sido revertidas.

²³ Otros santuarios con la advocación de los Remedios fueron establecidos en el periodo colonial en Cholula (Puebla), Tepepan (Distrito Federal), Zitácuaro (Michoacán), San Juan Ixtepec (Puebla), Cozumel (Yucatán), Comonfort (Guanajuato), San Luis Potosí, Durango, Acatepec (Guerrero) y Zacatecas. Pocas, si es que alguna, de las imágenes de María en esos santuarios eran copias de la virgen de los Remedios de la que hablamos aquí, y ninguna fue satélite del santuario de Totoltepec, pero existe evidencia de devoción a esta reputada imagen más allá del valle de México en las dádivas de tierras y otras propiedades al santuario de Totoltepec de

parte de residentes de Morelia, Puebla, y, particularmente, del valle de Toluca. De los 326 benefactores para la publicación de la historia devocional de Nuestra Señora de los Remedios de Totoltepec en 1808 de Ignacio Carrillo Pérez, *Lo máximo en lo mínimo: la portentosa imagen de Nuestra Señora de los Remedios, conquistadora y patrona de la imperial ciudad de México*, por lo menos 93 (28.5 por ciento) vivían fuera del valle de México. Prácticamente todos eran del México central (incluso el Bajío).

²⁴ Durante la Guerra de Independencia la imagen de los Remedios fue llevada a la ciudad de México y urgentes reparaciones al santuario fueron diferidas.

²⁵ Juan Francisco Domínguez, *Singular privilegio de la sagrada imagen en Nuestra Señora de Guadalupe, Madre de Dios*, México, 1809, p. 4 En la misma vena, véase Florencia, *Estrella*, *op. cit.*, p. 35.

²⁶ "Introducción" a Rodríguez, *Our Lady of Guadalupe*, p. xiii. Elizondo se refiere a su informante como "una sencilla indígena".



