

Invención de prodigios. La literatura hierofánica novohispana

Antonio Rubial*

*En todos tiempos, reinos y provincias, ha
cuidado la divina providencia de dar a su
Iglesia imágenes milagrosas...
para créditos de la fe de las sagradas
imágenes (que tanto abominan
los herejes), para instrucción
y enseñanza de los rudos,
para continuo recuerdo de los soberanos
misterios de nuestra redención
y de los ejemplos de los santos,
para excitar en nosotros afectos tiernos
de devoción, que más alienta
con lo que perciben los ojos,
que con lo que se propone por los oídos.¹*

Narrar, tanto para la historia como para la literatura, ha tenido siempre una fuerte carga de invención, pero de invención no como una construcción de falacias sino con su sentido prístino, ése que quedó inserto en el *Tesoro de la lengua castellana* de Sebastián de Cobarrubias: “sacar algu-

na cosa de nuevo que no se haya visto antes ni tenga imitación de otra”.² Con esa acepción se hablaba de la invención de la santa Cruz, es decir del hallazgo de esa reliquia por santa Elena. Inventar se convertía así en un acto que se relacionaba con el mostrar, con el enseñar, con el dar a conocer.

Sin embargo, aunque el contenido de la invención era algo tomado de la realidad, la forma en que se presentaba debía seguir ciertos cánones y hacer uso de varios recursos, todo lo cual estaba regulado por los dictámenes de una de las más importantes artes liberales: la retórica. A ellos se debía someter todo tipo de discurso, incluido el histórico. Así una buena invención debía utilizar, para hacerse valiosa y legitimar su veracidad, los múltiples recursos del género demostrativo: la alabanza de las virtudes, el vituperio de los vicios, la amplificación, el *exemplum*, las pruebas, la digresión, la cita de autoridades (como la Biblia o los autores cristianos y grecolatinos). Tales recursos estaban dirigidos a cumplir con tres objetivos

básicos: enseñar comportamientos morales (*docere*), entretener (*delectare*) y provocar sentimientos de repudio o de admiración (*movere*).

Por tanto, los criterios de veracidad de entonces, a diferencia de los actuales, insistían mucho menos sobre lo realmente acontecido y ponían un énfasis mayor sobre la enseñanza moral que el hecho traía consigo. Es decir, la verdad no tenía tanto que ver con el ser como con el deber ser, y en última instancia su valor estaba supeditado al uso que se le podía dar como guía para transitar por el mundo en camino hacia la salvación eterna. En este contexto, podía considerarse tan histórica una narración que describía los avatares de una expedición marítima, como la que explicaba las visiones de una monja, pues ambas tenían como finalidad última mostrar la actuación de la Providencia Divina en la vida humana y dar una enseñanza sobre la actitud devota y obediente que debían tener los hombres ante Dios.

Durante el periodo virreinal se escribieron numerosos textos que narraban la “invención” de imágenes milagrosas cuyas leyendas se consi-

*Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

¹ Alonso Alberto Velasco, *Renovación por sí misma de la soberana imagen de Cristo Señor Nuestro crucificado que llaman de Itzmiquilpan*, México, Convento de Carmelitas Descalzas, 1996, p. 3.

² Sebastián de Cobarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española*, México, TurnerMex, 1984, p. 740.

deraron hechos realmente acaecidos. La escritura, de hecho, estaba fijando una serie de tradiciones transmitidas oralmente, cuyos contenidos se encontraban marcados por la inmediatez, credulidad e imaginación propias de la comunicación oral. Gracias a la imprenta esas tradiciones no sólo multiplicaron los destinatarios del mensaje, también elaboraron conceptos y categorías nuevos, volvieron sagrados (y por lo tanto incuestionables) sus contenidos y, al fijar las palabras en un mundo de espacio visual, provocaron una sensación de finitud, de que lo que se encontraba en el texto estaba concluido, consumado.³ Las ciudades de Puebla, Oaxaca y México, únicos centros urbanos con imprentas hasta mediados del siglo XVIII, eran además las capitales donde existían las condiciones propicias para desarrollar un culto a estas imágenes. Otras ciudades menores como Valladolid, Querétaro, Guadalajara o Mérida, aunque sin imprentas, también poseían esas cualidades: ricos conventos, una elite eclesiástica culta y un grupo de terratenientes y mercaderes dispuestos a comprar las ediciones y a promover los santuarios. Fue en ellas, en fin, donde se encontraban aquellos individuos o corporaciones dispuestos también a financiar tales impresos: obispos, ricos eclesiásticos, mercaderes, terratenientes, provincias religiosas, cabildos urbanos o cofradías.

En el presente ensayo pretendo mostrar, en un conciso recorrido cronológico, los textos que criollos y peninsulares elaboraron, con base en modelos españoles, para describir los prodigios que habían sucedido en sus ciudades. No trataré por el momento aquellas narraciones insertas en las crónicas religiosas, aunque también

³ Walter J. Ong, *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*, México, FCE, 1987, p. 81.

responden a las mismas inquietudes que los tratados hierofánicos.⁴ La mayor parte de éstos utilizaron la imprenta para difundir sus mensajes, aunque las imágenes prodigiosas no siempre estuvieron en los lugares donde había imprenta, ni los escritores de prodigios fueron siempre nativos de esos lugares. He creado el término literatura hierofánica para darle nombre a este conjunto de impresos que reúnen características similares entre sí, pues se trata de narraciones que describen “manifestaciones de lo sagrado”.



Un género literario europeo trasplantado a América en el siglo XVII

La literatura hierofánica novohispana es heredera de una tradición que se remonta a la Edad Media y que tiene sus orígenes en las narraciones de milagros atribuidos a la Virgen

⁴ Ejemplo de estas narraciones son la aparición de Cristo de Totolapan, que describe el cronista agustino fray Juan de Grijalva en su *Crónica de la Orden de Nuestro Padre San Agustín en las provincias de Nueva España*, México, Porrúa, 1985; y las numerosas imágenes franciscanas que incluye fray Agustín de Vetancurt en su *Teatro Mexicano*, edición facsimilar, México, Porrúa, 1982.

María escritos por autores como Gonzalo de Berceo y Alfonso X. A partir de la Contrarreforma el aparicionismo recibió un fuerte impulso, sobre todo en España, donde dos imágenes fueron objeto de especial atención: la Virgen del Pilar en Aragón y la Virgen de Guadalupe en Extremadura, ambas relacionadas con personajes de la época apostólica (Santiago y San Lucas, respectivamente) y con el proceso de la reconquista contra el Islam.⁵

Siguiendo este modelo, en Nueva España casi todas las leyendas aparicionistas remontaron sus orígenes al periodo inmediato posterior a la conquista de Tenochtitlán, el de la primera evangelización, aunque la elaboración de sus leyendas corresponde a las últimas décadas del siglo XVI y a las primeras del XVII. En muchas ocasiones, los santuarios descritos en estos textos nacieron para suplantar cultos a antiguas deidades y para modelar la religiosidad de los nuevos grupos étnicos y sociales desarraigados. Los iconos comenzaron a aglutinar en todas las regiones de Nueva España los sentimientos de pertenencia al terruño y atraían a sus santuarios a numerosos peregrinos agradecidos por los favores recibidos o que buscaban salud y fortuna. En el santuario confluyeron las “mandas”, las promesas corporativas o individuales, las limosnas, las ofrendas, los ex-votos y las peregrinaciones. En la mayoría de casos, el proceso devocional se iniciaba con un culto desarrollado en el ámbito popular, que con el tiempo era promovido por el clero lo-

⁵ Dos ejemplos de estos textos son: Luis López, *El pilar de Zaragoza. Columna firmísimo de la Fe de España. Primer templo católico del mundo*, Alcalá, Imprenta de María Fernández, 1649; Diego de Montalvo, *Venida de la soberana señora Virgen de Guadalupe a España. Su dichosa invención y de los milagrosos favores que ha hecho a sus devotos*, Lisboa, s.p.i., 1631.

cal y los obispos españoles hasta convertirse en una devoción regional. En forma paralela, se expandían esos cultos por medio de sermones, retablos, pinturas, santuarios sufragáneos, imágenes peregrinas que realizaban giras promocionales y cofradías y hermandades que organizaban fiestas y procesiones.



En la última fase del culto, y como un factor decisivo en su expansión, se fijaron por escrito las leyendas surgidas alrededor de esas imágenes en una rica gama de textos que responden a una estructura bastante homogénea: en primer término se narraban los hechos prodigiosos que rodearon la aparición de la imagen; ésta, surgida de manos de un artesano o de factura divina y mantenida intacta en condiciones climáticas adversas o renovada milagrosamente, se presentaba siempre como el centro de un discurso que demostraba la legitimidad y necesidad de un tipo de culto negado por los protestantes. Además, la presencia de un indígena como principal receptor del milagro se presentaba como la ratificación celestial del éxito de la evangelización y como una defensa de la capacidad espiritual de los indios, base fundamental de la iglesia novohispana. No es gratuito que muchas de las

apariciones se remonten, míticamente, a la primera mitad del siglo XVI, época en la que se implantó la nueva fe en la mayor parte del territorio mesoamericano.

En seguida venía la descripción del objeto, pintura o escultura, elegido por Dios para mostrar su poder. A partir de figuras retóricas llamadas *ekphrasis* y *enargeia* se plasmaba una presencia visual por medio de una narración que trazaba pinceladas con palabras. Una descripción del santuario, con su templo, la riqueza de sus retablos y sacristía y sus dependencias, es decir el entorno de la imagen, no podía tampoco faltar en estas descripciones pictóricas. El espacio sagrado, un cerro o una cueva, son elementos comunes a todas las leyendas de este tipo, y en su descripción se acentúan los rasgos retóricos de un *locus amoenus* lleno de delicias.

La obra concluía generalmente con una serie de *exempla*, narraciones de los milagros individuales y colectivos que debían atribuirse a la imagen y eran presentados como pruebas de su procedencia divina. Fuente inagotable de bienestar material y espiritual, las imágenes detenían epidemias, atraían las lluvias, curaban enfermedades, expulsaban demonios, protegían cosechas y animales y hacían aparecer de la nada los materiales necesarios para construir sus templos. Individuos y comunidades eran favorecidos por estas fuerzas benéficas, cuyas imágenes mostraban actitudes corporales humanas: sudaban, lloraban, sangraban, movían la cabeza y los ojos, se cubrían el rostro con los cabellos, se trasladaban de un lugar a otro, aumentaban su peso para hacer imposible su traslado, obligaban a las mulas que las portaban a detenerse para mostrar el sitio donde debía ser construido su santuario. A menudo la presencia de ángeles en hábito de indígenas que cantaban, tocaban ins-

trumentos o peregrinaban ante las imágenes atestiguaba la sacralidad del espacio donde éstas se encontraban. Hasta el mismo demonio declaraba sollozando el poder que tales iconos poseían para librar a las almas de su yugo. El milagro, tema central de estos textos, debía ser considerado no sólo como un hecho extraordinario y sobrenatural, sino también como una metáfora que encerraba en sí una enseñanza moral. Las narraciones de milagros como *exempla* traían consigo una moraleja: la fe en las imágenes y las ofrendas que a ellas se hicieran aportarían beneficios de todo tipo a los fieles que las veneraban, pero un comportamiento virtuoso era fundamental para obtenerlos.⁶

La finalidad primordial de estos escritos era mover la piedad de los fieles, su devoción y las peregrinaciones, pero a veces también se constituían en vehículos para promocionar las informaciones sobre las apariciones, primer paso en el proceso de solicitud de reconocimiento del culto por parte de la Sagrada Congregación de Ritos en Roma. En todos ellos aparece además como tema central la validez de esos cultos a pesar de la ausencia de documentos escritos en sus orígenes. Para estos escritores, Nueva España era, sin lugar a dudas, un espacio elegido por la divinidad para manifestarse, sus imágenes milagrosas lo hacían el lugar más destacado de la tierra, una segunda Jerusalén.

Las narraciones hierofánicas novohispanas proceden de modelos literarios nacidos en Europa, pero enriquecidos con los colores de un rico folclore local. Su información procede de textos manuscritos, solicitados

⁶ Antonio Rubial, "La crónica religiosa. Historia sagrada y conciencia colectiva", en Raquel Chang (coord.), *Historia de la literatura mexicana*, v. II, México, Siglo XXI/UNAM, 2002, pp. 325-371.

a menudo por los autores a los sacristanes de los santuarios, de los exvotos, en que se pintan y se narran brevemente numerosos prodigios y, sobre todo, de la tradición oral. Los autores de estas narraciones, más que ningún otro escritor de historia, utilizaron abundante información procedente del ámbito popular, por lo que estas obras deben ser consideradas como la síntesis y coronación de un largo proceso de creación colectiva, en la que el elemento popular se amalgamó y estructuró dentro de la óptica criolla.

Este carácter popular no sólo influyó en la narración, llenó también todas las manifestaciones del culto, un culto en el que se entrelazaban las religiosidades indígenas y occidentales. A la práctica española de la romería o el jurar por la corona de la virgen, se sumaban las danzas, tocotines y música de procedencia prehispánica y las ofrendas indígenas de copal, mazorcas de maíz y fruta. La religiosidad mágica europea se entrelazaba con las prácticas de pueblos que vivían para sus dioses. La convivencia, sin embargo, no dejó de tener conflictos que se manifestaron a menudo en los intentos, exitosos o fallidos, de usurpación de imágenes indígenas por el ámbito español.

Ese mismo fenómeno de apropiación es el que podemos observar en la literatura hierofánica cuyos materiales han sido tomados de la tradición oral popular y reelaborados con un nuevo sentido. La fijación textual obtenida con la escritura marca la transformación de una narración oral plural en un paradigma sacralizado y único que se convierte, a su vez, en materia prima para otras narraciones orales y escritas referidas a otras imágenes. Asimismo, para algunas de las imágenes sobresalientes se crearon verdaderos ciclos narrativos que difundieron el mensaje y los con-

tenidos de los primeros textos aparicionistas.



Esto pasó, sobre todo, con el más temprano de los textos impresos sobre estos temas: *La historia de la Virgen de los Remedios* del mercedario fray Luis de Cisneros (m. 1619). Este libro, impreso en 1621, narra los prodigios de una pequeña imagen de bulto traída por los conquistadores, ocultada durante la huida de la Noche Triste y encontrada tiempo después bajo un maguey en el cerro Totoltepec por el indio otomí Juan Ce Cuauhtli. Además de su asociación con la conquista de Tenochtitlan, algunas de las narraciones del texto la ponían en relación con muchos otros ámbitos religiosos: con los franciscanos de Tacuba, pues ahí trabajaba de obrero Juan; con los agustinos, por una cinta de San Agustín entregada por la Virgen para curar a su devoto después de una caída que pudo ser mortal; con la Virgen de Guadalupe que dio las órdenes y medidas para la construcción de la ermita de los Remedios; con el clero secular que fue encargado de administrar el culto en nombre del Ayuntamiento de la ciudad de México, patrono del santuario. La existencia de tantos ámbitos propició que el texto del padre

Cisneros tuviera una gran difusión y la leyenda apareciera mencionada en numerosas crónicas como las del agustino Juan de Grijalva (1580-1638), la del mercedario Francisco Pereja (1619-1688) y la del franciscano Agustín de Vetancurt (1622 ca. 1708). Pero quizá el mayor impacto fue su influencia directa sobre los textos guadalupanos. Ya Francisco de la Maza insistió en los vínculos existentes entre ambas imágenes, no sólo en cuanto al culto sino también en lo referente a sus leyendas. Ambas relacionadas con el agua de la laguna, la llegada de las lluvias y las inundaciones y ambas suplantadoras de diosas indígenas; ambas aparecidas en cerros a indígenas de nombre Juan y ambas consideradas númenes protectores de la ciudad de México.⁷

A pesar de que la imagen de los Remedios fue la que visitó la ciudad un mayor número de veces, la de Guadalupe recibió una mayor atención por parte de los escritores criollos. Durante la década de 1640 a 1650 los clérigos Luis Lasso de la Vega (m. 1670 ca.) y Miguel Sánchez (1594-1674), vinculados con el santuario y apoyados por el arzobispo Juan de Mañozca (m. 1650), dedicaron sus esfuerzos a divulgar el texto náhuatl llamado *Nican Mopohua* (*Aquí se relata...*) atribuido a Antonio Valeriano y copiado por Fernando de Alva Ixtlixóchitl (1578-1650). En él se narraban las tres apariciones de la Virgen a un indio de Cuauhtitlán llama-

⁷ Sobre la Virgen de los Remedios véase Solange Alberro, "Remedios y Guadalupe: de la unión a la discordia", en Clara García Aylluardo y Manuel Ramos Medina (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, Condumex/INAH/UIA, 1994, pp. 315-329; y Dolores Bravo, "Los Remedios y Guadalupe; dos imágenes rivales y una sola virgen verdadera", en *Revista de la Universidad de México*, núm. 499, pp. 27-29.

do Juan Diego, en el cerro del Tepeyac al norte de la ciudad de México; después de la última, unas rosas prodigiosamente nacidas en invierno produjeron la milagrosa impresión de una imagen de la Inmaculada Concepción con rostro indígena sobre el ayate o tilma de Juan Diego ante la azorada presencia del obispo fray Juan de Zumárraga (1468-1548). Después de narrar la curación de Juan Bernardino, tío de Juan Diego, primer milagro atribuido a la imagen, el texto concluía con una frase que hacía de este icono un objeto único en su género y diferente a todas las demás: “ninguna persona de esta tierra pintó su querida y venerada imagen”.⁸



Luis Lasso de la Vega publicó su *Huey tlamahuizoltica (El gran acontecimiento)* en náhuatl en 1649, con el texto de Valeriano seguido de breves anotaciones conocidas como *Nican Motechpana (Aquí en orden y concierto...)*, una recopilación de las intervenciones prodigiosas de la Virgen a favor de los españoles de la capital. Sin embargo, no fue este texto, sino el de Miguel Sánchez, impreso un año antes, en 1648, el que tuvo un

⁸ Antonio Valeriano, *Nican Mopohua*, edición de Guillermo Ortiz de Montellano, México, UIA, 1990, p. 100.

impacto decisivo en la difusión de la narración y del culto. A diferencia de la de Lasso, la obra de Sánchez no se quedó en una mera copia de Valeriano, sino que realizó toda una elaboración alegórica en la que se entrelazaban la narración simbólica del *Apocalipsis*, las apariciones guadalupanas y los presagios y acciones desarrollados alrededor de la conquista de México. La Virgen morena se convertía en la mujer del *Apocalipsis* cuyas alas recordaban las del águila mexicana; el dragón demoníaco simbolizaba la idolatría de los antiguos habitantes del Anáhuac sometida por Hernán Cortés y sus guerreros, émulos de san Miguel y sus ángeles; el Tepeyac, desierto al que voló la mujer preñada vestida de sol, se volvió espacio sagrado junto con la isleña ciudad de México transformada en Patmos y en Jerusalén; san Juan, el evangelista y autor del *Apocalipsis*, prefiguró a Juan Diego, a Juan Bernardino y a fray Juan de Zumárraga, los tres testigos del milagro.⁹

La imagen se convertía así en la razón de ser de la conquista y de la evangelización y en un jeroglífico, en un emblema que encerraba en sí todo un lenguaje cifrado. Por medio de alegorías biológicas, numerológicas y astrológicas la imagen se transformaba en un signo de salvación, en una exaltación solar de la monarquía española, en protección contra las aguas embravecidas de la laguna, en clave matemática para conocer el número de los elegidos, en signo que asociaba al águila con la cruz y a México con el calvario. Con su imagen, María mostró su pretensión de fundar en Nueva España un nuevo paraíso asociado a las rosas milagrosas del ayate y a la planta con que éste fue fabricado: el maguey, convertido en un nuevo ár-

⁹ Francisco de la Maza, *El guadalupismo mexicano*, México, FCE, 1981, p. 71.

bol paradisiaco. Sin duda buena parte de sus metáforas y del éxito de su mensaje tienen una deuda enorme con la expansión del culto a la Inmaculada Concepción en todos los ámbitos del imperio español.

La siguiente década vio crecer la difusión del culto. La obra de Sánchez influyó en otros textos como el del jesuita Mateo de la Cruz (m. 1686), publicado en Puebla en 1660, y en las informaciones que realizaron en 1666 Francisco de Siles (m. 1670 ca.) y un grupo de canónigos de la catedral. Este último documento se basaba en un interrogatorio con el que, dirigiendo las respuestas, se esperaban obtener las pruebas para iniciar ante la Sagrada Congregación de Ritos los trámites para pedir misa y oficio propios, un día de fiesta y al aval del culto a la Virgen de Guadalupe por parte de Roma.¹⁰

En contraste con estos dos últimos textos (realizados para divulgar la devoción y sin ningún aporte novedoso) se encuentra la obra de Luis Becerra Tanco (1603-1672), políglota y científico criollo, profesor de astrología y matemáticas de la universidad y que había participado en las informaciones de 1666. Después de un opúsculo sobre el tema aparecido ese mismo año, Becerra publicó su *Felicidad de México* en 1675, obra que alcanzó dieciséis ediciones e intentaba dar al relato guadalupano un sustento histórico y científico. Después de la acostumbrada queja por la falta de documentos originales y de una velada alusión

¹⁰ Los textos guadalupanos tuvieron también impacto en Europa y sus narraciones fueron insertadas en las obras de los jesuitas Juan Eusebio Nieremberg, Guillermo Gumpfenberg y Anastasio Nicoselli. Jaime Cuadriello, “La propagación de las devociones novohispanas: las guadalupanas y otras imágenes preferentes”, en *México en el mundo de las colecciones de arte*, 3 vols., México, Azabache, 1994, vol. I, p. 260.

a la poca solidez de los trabajos anteriores, el autor explicaba el milagro como una impresión física que los rayos solares habían hecho sobre la manta. Una etimología náhuatl del nombre de Guadalupe, la crítica de ciertas contradicciones de la narración y varias razones que explicaban la desaparición de los documentos originales eran datos dirigidos a dar a conocer una información hecha “en decoro de la patria cuyas glorias debemos conservar sus hijos”.¹¹



Al mismo tiempo que los criollos de la ciudad de México difundían las leyendas de sus vírgenes milagrosas, en otras regiones del territorio se daban fenómenos similares y se imprimían textos para difundir sus devociones. En Yucatán, el franciscano peninsular fray Bernardo de Lizana (1575-1631) describía, en un *Devocionario* de fechas tempranas del siglo XVII, los milagros asociados a la Virgen de Izamal, talla guatemalteca encargada por fray Diego de Landa (m. 1579) para los indios de su parroquia, disputada por los españoles de la vecina Valladolid y autora de innumerables prodigios en todo el obispado de Mérida. La obra, impresa en

¹¹ Citado por Francisco de la Maza, *op. cit.*, p. 83.

España en 1633, mostraba las tensiones y conflictos, así como los vínculos culturales y la colaboración, que se dieron entre los mayas y los españoles en Yucatán entre los siglos XVI y XVII. El *Devocionario* era, sin embargo, algo más que un texto hierofánico porque también daba noticias sobre la historia prehispánica de Yucatán y sobre la evangelización franciscana en la zona, labor que era vista como obra de la Virgen y cuya relación pretendía atajar las acusaciones hechas contra los franciscanos por supuestos abusos de autoridad hacia los indios.

Diez años después, en 1643, salía impresa en Puebla, a instancias del obispo Juan de Palafox (m. 1655), la obra del jesuita madrileño Juan de Ávalos (1581-1651) sobre la Virgen de Cosamaloapan, imagen encontrada en el lomo de una mula muerta y que dejó la huella de sus prodigios en la zona de Veracruz entre los obispos de Puebla y Oaxaca. También una promoción del obispo Palafox fue la veneración de la Virgen de Defensa situada en la catedral de Puebla cuyo primer dueño fue el ermitaño toledano radicado en los bosques de Tepeaca, Juan Bautista de Jesús (m. 1660). Además de los acostumbrados prodigios, la peculiaridad de esa imagen fue su gran movilidad, pues viajó por toda América, desde California hasta Chile, y la existencia de dos figuras, igualmente prodigiosas, que llevaron el mismo nombre. El autor que fijó por escrito esos hechos, junto con la vida de Juan Bautista, fue el clérigo secular Pedro Salgado Somoza (m. 1690 ca.) cuya obra, impresa en 1683, se basó en una descripción dejada por el mismo ermitaño.

Un año más tarde, el franciscano fray Juan de Mendoza (m. 1686) daba a la imprenta un opúsculo sobre la Virgen de Tecaxique, venerada en un santuario cercano a Toluca. Con un lenguaje sencillo el autor describe los

prodigios de la imagen Nuestra Señora de los Ángeles, pintada en una tela de algodón y conservada intacta a pesar de que estuvo a la intemperie en una ermita abandonada. Junto a la presencia de ángeles que tocaban música y emitían luz, a la multiplicación de la cal, la carne y las limosnas para concluir el santuario y a otros milagros, la alusión al nombre indígena del lugar (Nido de Aves) permite al autor hablar de una predestinación de los indios a convertirse en pueblo elegido.

La Virgen de Tecaxique se había opuesto a ser trasladada al convento de San Francisco de Toluca, algo que no sucedió en otros casos. La imagen del Cristo de Ixmiquilpan, por ejemplo, fue expropiada a una comunidad indígena y llevada a la capital para ser colocada en el recién fundado convento de las carmelitas descalzas. Alonso Alberto Velasco (1635-1704), autor criollo del texto hierofánico publicado en 1688 y capellán de dicho convento de monjas, construyó alrededor de esa imagen un complejo escrito lleno de alusiones morales y alegorías históricas en el que la presencia indígena es incidental, pues no existe un Juan Diego. La imagen de un Cristo carcomido por la polilla y la humedad y renovado milagrosamente (con todo un aparato de gritos desgarradores, de sudor, de sangre, de emisiones de luz y de movimientos de ojos y de boca), sirve para discurrir sobre los sufrimientos del calvario. La narración del traslado (precedido por un motín popular que se oponía a él y sucedido por una procesión devota y curativa) y los hechos históricos que vivió la ciudad en el siglo XVII se convierten en una manifestación alegórica de los milagros que rodearon a la renovación de la imagen y en una meditación sobre el alma, afeada por el pecado y restituida con los dones del Espíritu Santo a la belleza y candidez de la infancia. La expulsión del

arzobispo por el virrey durante la rebelión popular de 1624, la colocación de los huesos del ermitaño Gregorio López en el templo de las carmelitas, las pocas muertes acaecidas durante la inundación de 1629, la persecución contra los judíos y su quema en la hoguera en la capital en 1649, son interpretados a la luz de una imagen que con sus prodigios enseña, purifica y alivia a la ciudad.

Francisco de Florencia, la consolidación del género

Por el tiempo que Velasco escribía su texto, el jesuita Francisco de Florencia (1620-1695) realizaba una magna labor de recopilación de materiales que dieron origen a numerosos libros sobre el tema de las apariciones. Con su obra culmina un largo proceso de elaboración literaria hierofánica que tiene en él a su máximo exponente. Florencia, nacido en la Florida y formado en los colegios novohispanos de la Compañía de Jesús, inició sus trabajos después de un viaje a Europa como procurador de su orden, y de los criollos, para conseguir, entre otras cosas, la autorización de Roma del culto y de una fiesta para la Virgen de Guadalupe. Además de despertar su interés por esos temas, el viaje a Europa le permitió entrar en contacto con otros jesuitas y con varios impresores y mecenas, lo cual facilitó que muchas de sus obras fueran editadas en España.

Sin embargo, sus primeros impresos vieron la luz en México. *La milagrosa invención de un tesoro escondido* (editado en 1686) recoge la tradición de la Virgen de los Remedios y le da un nuevo giro haciéndola colaboradora de la fundación de Nueva España por su presencia en la conquista; sorprende que apenas un año antes Lorenzo de Mendoza (m. 1690 ca.) había dado a la imprenta una

obra sobre la misma imagen. Dos años después Florencia publicaba su *Estrella del norte de México*, texto enciclopédico construido para argumentar y promover la aceptación del culto por Roma y que recopilaba todo lo dicho con anterioridad sobre el tema guadalupano, pero agregaba nuevos testimonios (como aquellos de las monjas que habitaban el convento de Jesús María) y novedosas metáforas (la gran inundación de 1629 se transforma en el diluvio universal y María de Guadalupe aparece como el arco iris de la alianza entre Dios y su pueblo novohispano y en promesa de bienestar para el futuro). Una biografía piadosa de Juan Diego, un exagerado valor otorgado a las informaciones recopiladas en 1666 y una explicación poco convincente al silencio de los historiadores españoles del siglo XVI sobre el prodigio son también elementos que hacen original este texto que tenía, como una de sus finalidades, apoyar el proceso de la aprobación del culto guadalupano en Roma.¹² Para Florencia, la aparición no sólo era muestra del favor que Dios otorgó a México, era prueba también de la superioridad de esta tierra sobre cualquier otra: “no hizo tal cosa en otra nación”.¹³

El tema de la Virgen de Guadalupe abrió para Florencia el interés por otras devociones locales y la necesidad de darles publicidad, no sólo en América sino también en Europa. Así, en 1689 apareció en Cádiz su *Des-*

cripción histórica y moral en la que narra la historia del santuario de San Miguel de Chalma, en el que un Cristo destruyó y sustituyó a un ídolo venerado en una cueva. En el mismo texto se describían también las virtudes y actividades de dos ermitaños asociados al santuario: los legos agustinos mestizos fray Bartolomé de Jesús María (m. 1658) y fray Juan de San José (m. 1689), maestro y discípulo, respectivamente, santificados por la cercanía a la imagen.¹⁴



Poco después, en 1692, salía en Sevilla otra narración de una original hierofanía del arcángel san Miguel, aparecido al indio Diego Lázaro en Santa María Nativitas de Tlaxcala en 1631, pero en la que no existía una imagen sino un pozo de agua milagrosa, con cuya agua y lodo se fabricaban panecillos curativos. El arcángel, después de golpear y apalear a su emisario para que obedeciera, logró finalmente que su santuario fuera construido y se convirtiera en

¹² David Brading, *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, México, Taurus, 2002, pp. 166 y ss. El autor propone que Francisco de Florencia escribió esta obra principalmente para Roma y no para ser leída por un público novohispano.

¹³ *Ibidem*, pp. 90 y ss. Véase también Sylvia Santaballa, “Writing the Virgin of Guadalupe in Francisco de Florencia’s *La Estrella del norte de México*”, en *Colonial Latin American Review*, vol. 7, núm. 1, 1998, pp. 83-103.

¹⁴ Sobre estos ermitaños véase Antonio Rubial, “Los santos milagrosos y milagrosos de la Nueva España”, en Manuel Ramos y Clara García (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, Condumex/INAH/UIA, 1997, pp. 62 y ss.



un centro muy beneficiado por los obispos de Puebla, Juan de Palafox y Manuel Fernández de Santa Cruz.

Después de estos textos, el interés de Florencia volvió a centrarse en las vírgenes, pero ahora en dos devociones del norte de territorio, las de Zapopan y San Juan de los Lagos, localizadas en Nueva Galicia (1694). La primera, patrona de Guadalajara y llamada la pacificadora por su milagrosa participación en un ataque de los indios chichimecas, se mantuvo íntegra después de que un terremoto devastó su templo; la segunda, surgida en un territorio casi despoblado, fue renovada por la mano de ángeles.

La actividad difusora de Florencia seguía recopilando información sobre diversos cultos, pero la muerte lo alcanzó en 1697 antes de dar a la luz su obra póstuma, una enciclopedia de apariciones novohispanas que se llamaría *Zodiaco Mariano* y que concluyó (agregando materiales sobre Guatemala y sobre otros santuarios) el también jesuita Juan Antonio de Oviedo (1670-1757), quien la editó en 1755.

El *Zodiaco Mariano* recopiló las leyendas y milagros de 106 imágenes marianas distribuidas por obispos.¹⁵ Algunas de ellas habían sido obtenidas por donación o por flagrante robo, otras se “aparecieron”, se “revelaron” después de estar ocultas por mucho tiempo o se renovaron por sus propios medios; pero algo co-

mún a todas era la voluntad de María de mostrar su especial predilección por este territorio.

Para Florencia, y esto es una constante a lo largo de su obra, el principal argumento que avalaba la devoción a estas imágenes era que había existido una continuada tradición histórica sobre ellas; reconstruir esa tradición era el principal objetivo de sus obras. Junto a la existencia de una ininterrumpida devoción estaba también la autoridad de los obispos que habían patrocinado los santuarios, la difusión y multiplicación de las imágenes que proliferaban en los altares domésticos y la abundancia de limosnas de patronos ricos con que se edificaban sus santuarios. Además Florencia daba a la imagen un carácter de documento visual que nunca había tenido antes; es significativo al respecto el uso que hizo de pictogramas indígenas y de ex-votos como pruebas, y el remarcar el carácter jeroglífico que poseían algunos iconos.¹⁶

La obra monumental de Florencia, que le permitía hacer a menudo referencias cruzadas entre todas las imágenes que manejaba, no era sólo una literatura de propaganda para promover la devoción de los fieles; para él las imágenes eran una muestra de los favores divinos concedidos a su tierra, una manifestación de la unidad de la

fe que existía en Nueva España y de su carácter de pueblo elegido.

La plenitud del barroco y la literatura hierofánica

En el siglo XVIII se imprimieron dos obras más dentro de esta tradición hierofánica, una de ellas relacionada con la fundación mítica de Querétaro, la otra con los favores celestiales concedidos a Tlaxcala. La primera es un novedoso texto que no se refería ni a una imagen de la virgen ni a un Cristo, sino a una cruz. Se trata del libro impreso en 1722 que lleva por título *La cruz de piedra, imán de la devoción* del franciscano fray Francisco Xavier de Santa Gertrudis, religioso del colegio de *Propaganda Fide* de Querétaro.¹⁷ En este texto se narra por primera vez el origen de la cruz de piedra que se veneraba en este convento y se le asocia con una prodigiosa batalla en la que también se apareció Santiago, que dio el triunfo a los ejércitos cristianos (dirigidos por el cacique otomí Nicolás Montañés) sobre los chichimecas. Después de la derrota, éstos encontraron en el cerro de Sangremal las cinco piedras “de un color ajedrezado blanco y rojo”, que despedían un suave olor a rosas y azucenas con las que fabricaron

¹⁵ Tomás Calvo, “El Zodiaco de la nueva Eva: el culto mariano en la América septentrional hacia 1700”, en Manuel Ramos y Clara García (coords.), *op. cit.*, pp. 267 y ss.

¹⁶ Luisa Elena Alcalá, “¿Pues para qué son los papeles...? Imágenes y devociones novohispanas en los siglos XVII y XVIII”, en *Tiempos de América, Revista de Historia, cultura y territorio*, núm. 1, 1997, Castellón, Universidad Jaume I, p. 46.

¹⁷ Francisco Xavier de Santa Gertrudis, *La cruz de piedra, imán de la devoción venerada en el Colegio de misioneros apostólicos de la ciudad de Santiago de Querétaro. Descripción panegírica de su prodigioso origen y portentosos milagros*, México, Francisco Ortega y Bonilla, 1722.



la cruz venerada en el colegio; desde entonces la cruz comenzó a realizar prodigios: se movía y crecía, resucitó a una niña, retornó a la conciencia a aquellos que habían caído de caballos o de edificios y a los atropellados, curó a los paralíticos y convirtió a los pecadores empedernidos.¹⁸

La obra del padre Santa Gertrudis terminaba con un panegírico a la ciudad de Querétaro, a la que llamaba paraíso de América y nueva Jerusalén, gracias a la prodigiosa cruz, su sagrado blasón. “No hay ciudad más parecida a Jerusalén que Querétaro, así en la configuración de sus collados y valles y amenidad de su terreno, como por la gran similitud que tiene su monte Sangremal (en donde está nuestro apostólico colegio y se venera la milagrosa cruz) con el monte Calvario... mereciendo por tanta gloria el exceso que hace a las demás ciudades por tanto título”.¹⁹

El segundo texto se refiere a la *Historia de la milagrosísima imagen de Nuestra señora de Ocotlán que se venera extramuros de la ciudad de Tlaxcala*, obra de Manuel Loaysaga impresa en 1745. Después de una apologética descripción de Tlaxcala y de la narración del martirio de los niños Cristóbal, Antonio y Juan por manos de los idólatras, con cuya sangre se había “alfombrado de rosas” el terreno donde María hizo su aparición, el autor describe la caritativa actividad del vidente Juan Diego. A la promesa que le hizo la Virgen de otorgar un agua salutífera, siguió su

aparición en un ocote ardiente ante varios franciscanos e indios en los principios de la evangelización, aunque no se conservó la fecha exacta del prodigio. A partir de ahí se suceden los milagros, algunos asociados con la construcción del soberbio santuario del siglo XVIII, otros con curaciones y solución de necesidades de indios y españoles o con la movilización prodigiosa de la imagen. Las descripciones del santuario, de sus retablos y yeserías y de la misma escultura milagrosa complementan este texto escrito por un capellán que, según sus palabras, había juntado las diversas tradiciones para dar razones a los fieles para acrecentar su devoción.

La literatura aparicionista en el ocaso virreinal

Junto a estos dos textos “novedosos”, la segunda mitad del siglo XVIII y las primeras décadas del XIX vieron aparecer otros impresos que reforzaban las creencias aparicionistas alrededor de imágenes sacralizadas desde el siglo XVII. Ignacio Carrillo y Pérez imprimió en 1808 un relato de la Virgen de los Remedios basado en la obra de Cisneros y dos años después Joaquín Sardo publicó una historia del Señor de Chalma que copiaba casi textualmente la obra de Florencia. Pero fue sin duda la Virgen de Guadalupe quien acaparó la mayor atención de los escritores de prodigios, aunque la mayoría de sus textos tuvieron un carácter más apologético que propagandístico. De hecho, la finalidad de muchos de ellos era demostrar la au-

tenticidad histórica de los sucesos narrados por Valeriano ante los embates del criticismo ilustrado, más que dar a conocer las historias ya fijadas y divulgadas hasta la saciedad en el siglo anterior. La primera de estas obras apologéticas fue el *Escudo de Armas de la Ciudad de México* de Cayetano Cabrera Quintero, clérigo que elaboró un aparato argumental para mostrar que la virgen era la protectora más eficaz que la ciudad había tenido contra las epidemias. Escrita alrededor de la jura del patronazgo que hizo la capital en 1737, a raíz de la gran epidemia que la asolaba desde el año anterior, la obra de Cabrera Quintero, a pesar de prometer un exhaustivo análisis de las fuentes, se quedó en una descripción de los documentos ya conocidos y en una repetición de los argumentos señalados por el padre Florencia.²⁰

En 1746, el mismo año que salía la obra de Cabrera Quintero, culminaba el entusiasmo nacido en 1737 con la jura del patronazgo general de la guadalupana, sobre toda la Nueva España. Ahora sólo faltaba conseguir la confirmación pontificia, cosa que se logró en 1754. Sin embargo, junto a una nueva oleada de reimpressiones de algunos textos del XVII (algunas incluso hechas en Madrid) también comenzaron aparecer varias obras críticas que, basadas en los textos recopilados por Carlos de Sigüenza y Lorenzo Boturini, volvían sobre el argumento de la falta de pruebas do-

¹⁸ *Ibidem*, p. 21-29.

¹⁹ *Ibidem*, p. 44.

²⁰ Cayetano Cabrera Quintero, *Escudo de Armas de México*, edición facsimilar, México, IMSS, 1981 [1746].



cumentales de la época de Zumárraga. Primero, el criollo José Ignacio Bartolache y después, con más virulencia, el académico español Juan Bautista Muñoz, impugnaron el aparicionismo, lo que propició la impresión de dos obras que pueden considerarse las últimas muestras de la literatura aparicionista. Una, escrita varias décadas atrás por el poblano Mariano Fernández de Echeverría y Veytia (aunque impresa hasta 1820), retomaba la idea de Florencia sobre los cuatro baluartes que defendían la ciudad de México de toda catástrofe y que eran las imágenes veneradas en los santuarios de Guadalupe, Los Remedios, La Piedad y La Bala. La otra, impresa ese mismo año de 1820, era una defensa contra los ataques del académico Muñoz, escrita por José Miguel Guridi y Alcocer, quien sin embargo apelaba a una disputa abierta de tipo académico sobre el tema.²¹

Epílogo

Los textos aparicionistas habían sufrido un profundo cambio en doscientos años. Aunque todos ellos nacían de la existencia de una comunidad de creyentes que compartían los mismos códigos con quienes escribían, con el paso del tiempo se iban distanciando cada vez más los dos mundos, el de las prácticas y el de la escritura. En los textos del siglo XVII y la primera mitad del XVIII se pueden observar todas las características propias del mundo de la retórica: la presentación

de documentos, testimonios e informaciones utilizados como argumentos característicos de una sociedad de escritura, aunque la inmediatez de lo narrado, el uso de imágenes textuales, la ausencia de crítica y la gran credulidad eran características propias del mundo de la oralidad. La imposición de un medio impreso (que se difundía sin embargo por medios orales en una sociedad analfabeta) y la misma impresión de estampas, eran elementos que se revertían sobre el ámbito de la oralidad y le imponían una serie de categorizaciones. En el proceso de recepción se recomponían las narraciones, se les daba un sentido de veracidad y se reforzaba su mensaje salvífico fomentando el culto y las peregrinaciones. Las elucubraciones de los cronistas sobre la necesidad de las imágenes, sobre la posibilidad del milagro, sobre la compilación de testimonios, quedaban así como meros recursos retóricos, al igual que la reiterada alusión a la iconoclastia de los protestantes. Conforme avanzaba el siglo de las luces, y con él la secularización, la repetitiva descripción de milagros perdió su razón de ser como fenómeno literario y se volvió un mero ejercicio reiterativo, pero las prácticas que estos textos habían fomentado durante décadas ya estaban tan arraigadas que no se vieron afectadas por los cambios de la modernidad y, siguiendo su propia dinámica, continuaron formando parte de la vida de las comunidades.

Los textos hierofánicos son una clara muestra de que la sociedad sólo existe en la interacción de sus miembros, y ésta se mantiene y reproduce gracias a los medios de comunicación que funcionan con símbolos generali-

zados. Una sociedad donde la oralidad constituía el principal instrumento de transmisión, podía verse parcialmente influida por la práctica de la escritura, pero al final lo que predominaba como determinante eran las narrativas asociadas a prácticas que prometían la solución de las necesidades más apremiantes de los seres humanos: la conservación de la vida, la salud, el alimento, la fertilidad.

Textos virreinales aparicionistas

ÁVALOS, Juan de, *Relación de la prodigiosa imagen de Nuestra Señora de Cosamaloapan en la costa norte del obispado de la Puebla de los Ángeles*, Puebla, 1643.

BECERRA TANCO, Luis, *Felicidad de México en el principio y milagroso origen que tuvo el santuario de la Virgen María, Nuestra Señora de Guadalupe*, México, Viuda de Bernardo Calderón, 1675 (otras ediciones: Sevilla, Tomás López de Haro, 1685; Madrid, Juan de Zúñiga, 1745; México, 1780; Madrid 1785, entre otras).

—, *Origen milagroso del santuario de Nuestra Señora de Guadalupe, extramuros de la ciudad de México*, México, Viuda de Bernardo Calderón, 1666.

CABRERA QUINTERO, Cayetano, *Escudo de Armas de México*, edición facsimilar de Víctor M. Ruiz Nautal, México, IMSS, 1981 [1746].

CARRILLO Y PÉREZ, Ignacio, *Lo máximo en lo mínimo. La portentosa imagen de Nuestra Señora de los Remedios, conquistadora y patrona de la imperial ciudad de México*, edición facsimilar de la de 1808 (Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 87), México, 1979.

CISNEROS, Luis de, *Historia de el principio y origen, progresos, ve-*

²¹ Iván Escamilla González, "Máquinas troyanas. El guadalupanismo y la ilustración novohispana", en *Relaciones*, vol. XXI, núm. 82, Primavera 2000, pp. 199-232.

- nidas a México y milagros de la imagen de Nuestra Señora de los Remedios..., México, 1621.
- CRUZ, Mateo de la, *Relación de la milagrosa aparición de Nuestra Señora de Guadalupe de México*, Puebla, Viuda de Borja, 1660 (otras ediciones: Madrid, 1661; México, 1781; Madrid, 1785).
- FERNANDEZ DE ECHEVERRÍA Y VEY-TIA, Mariano, *Baluartes de México. Descripción histórica de las cuatro milagrosas imágenes de Nuestra Señora que se veneran en la muy noble, leal e imperial ciudad de México*, México, Imprenta de D. Alejandro Valdés, 1820 (ed. facsimilar, Guadalajara, Edmundo Editor, 1967).
- FLORENCIA, Francisco de, *Narración de la maravillosa aparición que hizo el arcángel San Miguel a Diego Lázaro de San Francisco, indio feligrés del pueblo de San Bernabé de la jurisdicción de Santa María Nativitas [estado de Tlaxcala]*, Sevilla, Tomás López, 1692 (edición moderna: Luis Nava Rodríguez, México, La Prensa, 1969).
- , *Descripción histórica y moral del yermo de San Miguel de las Cuevas en el Reino de la Nueva España e invención de la milagrosa imagen de Christo Nuestro Señor crucificado que se venera en ellas. Con un breve compendio de la admirable vida del venerable anacoreta fray Bartolomé de Jesús María y algunas noticias del santo fray Juan de San Joseph, su compañero*, Cádiz, Imprenta de la Compañía de Jesús/Cristóbal de Requena, 1689.
- , *La Estrella de el norte de México... Historia de Ntra. Sra. de Guadalupe*, 1a. ed., México, María de Benavides viuda de Ribera, 1688 (otras ediciones: Barcelona, Antonio Velázquez, 1741; Madrid, 1785).
- , *Origen de los dos célebres santuarios de la Nueva Galicia...*, México, José Guillena Carrascoso, 1694 (otras ediciones: México, Biblioteca Mexicana, 1757; México, Felipe Zúñiga y Ontiveros, 1766; México, Felipe Zúñiga y Ontiveros, 1801, sólo sobre San Juan de los Lagos).
- , *La milagrosa invención de un tesoro escondido en un campo que halló un venturoso cacique y que escondió en su casa para gozarlo a solas, patente ya en el Santuario de los Remedios en su admirable imagen de Nuestra Señora...*, México, María de Benavides viuda de Ribera, 1686 (otras ediciones: Sevilla, Siete Revueltas, 1745).
- FLORENCIA, Francisco de y Juan Antonio de OVIEDO, *Zodiaco Mariano*, México, Imprenta del Colegio de San Ildefonso, 1755 (edición moderna: Antonio Rubial, México, Conaculta, 1995).
- GURIDI Y ALCOCER, José Miguel, *Apología de la aparición de Nuestra Señora de Guadalupe de México*, México, 1820 (edición moderna en Ernesto de la Torre y Ramiro Navarro, *Testimonios históricos guadalupanos*, México, FCE, 1982).
- LASSO DE LA VEGA, Luis, *Huey tlahuizoltica omonexiti ilhuicac tlatoca ihwapilli Sancta Maria*, México, Juan Ruiz, 1649.
- LIZANA, Bernardo de, *Historia de Yucatán, Devocionario de Nuestra Señora de Izamal y Conquista Espiritual*, Valladolid, Jerónimo Morillo, 1633 (edición moderna: México, Museo Nacional, 1893).
- LOAYSAGA, Manuel, *Historia de la milagrosísima imagen de Nuestra señora de Ocotlán que se venera extramuros de la ciudad de Tlaxcala*, Puebla, Viuda de Miguel Ortega, 1745.
- MENDOZA, Juan de, *Relación del santuario de Tecaxique en que está colocada la milagrosa imagen de Nuestra Señora de los Angeles, noticias de los milagros que el señor ha obrado en gloria de esta santa imagen*, México, Imprenta de Juan de Ribera, 1684 (edición moderna: Toluca, 1978).
- MENDOZA, Lorenzo de, *Origen de la milagrosa imagen y santuario de Nuestra señora de los Remedios de México, sus venidas a la ciudad y maravillas que ha obrado*, s.p.i. 1685.
- SALGADO SOMOZA, Pedro, *Breve noticia de la devotísima imagen de Nuestra Señora de la Defensa... Con un epítome de la vida del venerable anacoreta Juan Bautista de Jesús*, Puebla, Diego Fernández de León, 1683 (otras ediciones: Puebla, Cristóbal de Ortega Bonilla, 1760).
- SÁNCHEZ, Miguel, *Imagen de la Virgen María madre de Dios de Guadalupe, celebrada en su historia con la profecía del capítulo doce del Apocalipsis*, México, Viuda de Bernardo Claderón, 1648 (edición moderna: México, Tradición, 1981).
- SANTA GERTRUDIS, Francisco Xavier de, *La cruz de piedra, imán de la devoción venerada en el Colegio de misioneros apostólicos de la ciudad de Santiago de Querétaro. Descripción panegírica de su prodigioso origen y portentosos milagros*, México, Francisco Ortega y Bonilla, 1722.
- SARDO, Joaquín, *Relación histórica y moral de la portentosa imagen de Nuestro Señor Jesucristo Crucifi-*



- cado aparecida en una de las cuevas de San Miguel de Chalma*, edición facsimilar de la de 1810 (Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 80), México, 1979.
- SARMIENTO, Pedro, *Breve noticia del origen y maravillas de la milagrosa imagen de Nuestra Señora de la Salud... de Pátzcuaro*, México, María de Ribera, 1742.
- VALERIANO, Antonio, *Nican Mopohua*, edición de Guillermo Ortiz de Montellano, México, UIA, 1990.
- VELASCO, Alonso Alberto, *Renovación por sí misma de la soberana imagen de Cristo Señor Nuestro crucificado que llaman de Itzmiquilpan*, México, Viuda de Rodríguez Lupericio, 1688 (otras ediciones: México, María de Benavides viuda de Ribera, 1699; México, Herederos de José de Jáuregui, 1790; México, Mariano Zúñiga y Ontiveros, 1807; México, Tipografía Cristóbal Colón, 1932; México, Convento de Carmelitas Descalzas, 1996).
- Otras obras citadas**
- ALBERRO, Solange, “Remedios y Guadalupe: de la unión a la discordia”, en Clara García Ayuardo y Manuel Ramos Medina (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, Condu-mex/INAH/UIA, 1994, pp. 315-329.
- ALCALÁ, Luisa Elena, “¿Pues para qué son los papeles...? Imágenes y devociones novohispanas en los siglos XVII y XVIII”, en *Tiempos de América*, núm. 1, 1997, pp. 43-56.
- BRADING, David, *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, México, Taurus, 2002.
- BRAVO, Dolores, “Los Remedios y Guadalupe: dos imágenes rivales y una sola virgen verdadera”, en *Revista de la Universidad de México*, núm. 499, pp. 27-29.
- CALVO, Thomas, “El Zodiaco de la nueva Eva: el culto mariano en la América septentrional hacia 1700”, en Clara García Ayuardo y Manuel Ramos Medina (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, Condu-mex/INAH/UIA, 1994, pp. 267-282.
- COBARRUBIAS, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española*, México, Turnermex, 1984.
- CUADRIELLO, Jaime, “La propagación de las devociones novohispanas: las guadalupanas y otras imágenes preferentes”, en *México en el mundo de las colecciones de arte*, 3 vols., México, Azabache, 1994, vol. I, pp. 257-299.
- ESCAMILLA GONZÁLEZ, Iván, “Máquinas troyanas. El guadalupanismo y la ilustración novohispana”, en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. XXI, núm. 82, pp. 199-232.
- GRIJALVA, Juan de, *Crónica de la Orden de Nuestro Padre San Agustín en las provincias de Nueva España en cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*, México, Porrúa, 1985 [1624].
- LÓPEZ, Luis, *El pilar de Zaragoza. Columna firmísimo de la Fe de España. Primer templo católico del mundo*, Alcalá, Imprenta de María Fernández, 1649.
- MAZA, Francisco de la, *El guadalupanismo mexicano*, México, FCE, 1981.
- MONTALVO, Diego de, *Venida de la soberana señora Virgen de Guadalupe a España. Su dichosa invención y de los milagrosos favores que ha hecho a sus devotos*, Lisboa, s.p.i., 1631.
- ONG, Walter J., *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*, México, FCE, 1987.
- RUBIAL GARCÍA, Antonio, “Los santos milagrosos y malogrados de la Nueva España”, en Manuel Ramos y Clara García Ayuardo (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, INAH/Condu-mex/UIA, 1997, pp. 51-87.
- , “La crónica religiosa. Historia sagrada y conciencia colectiva”, en Raquel Chang (coord.), *Historia de la literatura mexicana*, vol. II, coordinación de México, Siglo XXI/UNAM, 2002, pp. 325-371.
- SANTABALLA, Sylvia, “Writing the Virgin of Guadalupe in Francisco de Florencia’s *La Estrella del norte de México*”, en *Colonial Latin American Review*, vol. 7, núm. 1, 1988, pp. 83-103.
- VETANCURT, Agustín de, *Teatro Mexicano, Descripción breve de los sucesos ejemplares históricos, políticos, militares y religiosos del Nuevo Mundo occidental de las Indias*, edición facsimilar de la de 1698, México, Porrúa, 1982.

