

DEBATE

Remedios y Guadalupe*

RODRIGO MARTÍNEZ BARACS**

El muy esperado libro del padre Francisco Miranda Godínez, *Dos cultos fundantes: Los Remedios y Guadalupe (1521-1649)*, es un abultado volumen de 559 páginas en folio, riquísimo de información y sugerencias, abierto a la reflexión y a la investigación sobre estas dos devociones marianas tan significativas para la formación del ser mestizo de México.¹ El valor del libro resalta en estos tiempos que vivimos: se recordará que el 31 de julio de 2002 concluyó el proceso de canonización del indio Juan Diego, dificultado por la exigencia del Vaticano de probar documentalmente su existencia histórica y las apariciones de la Virgen de Guadalupe (cuatro veces a Juan Diego y una a su tío Juan Bernardino, y de su imagen al obispo fray Juan de Zumárraga, entre el 9 y el 12 de diciembre de 1531). Demostrar la historicidad de esta crónica es imposible, pero los sacerdotes partidarios de la canonización procedieron a una interpretación amañada de los documentos que enturbió no sólo el

* Una primera versión de este texto fue leída en la presentación de *Dos cultos fundantes* de Francisco Miranda Godínez, en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, el martes 5 de noviembre de 2002. Esta versión fue concluida en junio de 2003.

** Dirección de Estudios Históricos, INAH.

¹ Francisco Miranda Godínez, *Dos cultos fundantes: Los Remedios y Guadalupe (1521-1649)*, 2001.

proceso canónico (y con él a Juan Diego y a la Iglesia), sino también la posibilidad de captar en toda su riqueza el fenómeno guadalupano, tan determinante y revelador en la historia de México. Los sacerdotes que honesta y valientemente trataron de hacer ver al Vaticano las deficiencias de este proceso fueron violentamente criticados, acusados de ser malos católicos y malos mexicanos. Los sacerdotes disidentes no compartían una misma posición meramente negativa ante la existencia histórica de Juan Diego y de las apariciones. Desde diversas perspectivas señalaron la imposibilidad de documentar las apariciones de manera literal y, sobre todo, destacaron la necesidad de abrir la investigación a toda la riqueza y amplitud del fenómeno guadalupano, desde los orígenes hasta el presente.

Uno de estos sacerdotes disidentes, junto con el ex abad Guillermo Schulenburg y el ex arcipreste Carlos Warnholtz, es precisamente el padre Francisco Miranda, quien además de sacerdote es un prestigiado historiador, investigador de El Colegio de Michoacán, conocido sobre todo por sus importantes estudios sobre don Vasco de Quiroga, obispo de Michoacán, y su promoción de un mestizaje bueno,² y por su edición de la *Relación de Mechuacán* (1541) del franciscano fray Jerónimo de Alcalá, cuya mestiza pluralidad de voces mostró con diferentes tipografías.³

El padre Miranda refiere que cuando al comienzo de su carrera el padre Sergio Méndez Arceo le sugirió estudiar el fenómeno guadalupano, prefirió no atender inmediatamente su sugerencia; pero al investigar en archivos mexicanos y europeos sobre Vasco de Quiroga, fue encontrando varios documentos guadalupanos que mostraron la posibilidad de avanzar en el conocimiento de lo que verdaderamente pasó, sin empobrecer, sino por el contrario enriqueciendo y engrandeciendo el milagro —o fenómeno, si se prefiere— guadalupano. El padre Miranda dio noticias de algunos de estos documentos de manera discreta,⁴ y más recientemente, con motivo

² Francisco Miranda Godínez, *Don Vasco de Quiroga y su Colegio de San Nicolás*, 1972. Véase también, entre otras publicaciones sobre don Vasco, los tres artículos que publicó en Francisco Miranda y Gabriela Briseño (comps.), *Vasco de Quiroga: Educador de adultos*, Pátzcuaro, 1984.

³ Fray Jerónimo de Alcalá, OFM, *La Relación de Michoacán*, 1980; hay una edición sin las ilustraciones en la colección Cien de México, SEP, 1988.

⁴ Francisco Miranda Godínez, "Fray Alonso de Montúfar y el culto guadalupano", en Centro de Estudios Guadalupanos, A.C., *Tercer Encuentro Nacional Guadalupano*, 5, 6, y 7 de diciembre de 1978, México, D.F., 1980, pp. 68-79.

de una discusión en noviembre de 1995 sobre el gran estudio de Edmundo O'Gorman acerca de los orígenes del culto guadalupano, *Destierro de sombras*, de 1986,⁵ y con el inicio de la expulsión y la represión del abad Schulenburg y los sacerdotes disidentes, decidió emprender un estudio amplio y serio del culto guadalupano, con la confianza de que recurrir de manera profesional y no prejuiciada a los documentos, le daría una visión serena de la cuestión.⁶

Al investigar sobre la historia guadalupana, el padre Miranda decidió trabajar en varios frentes y separó en primer lugar la documentación comprobable de los relatos míticos, cuya dosis de verdad es necesario saber apreciar. *Dos cultos fundantes* se ocupa de la primera parte, documentable, y se centra en el estudio del culto, los diferentes aspectos de la devoción guadalupana, hasta mediados del siglo XVII, dejando para un estudio posterior el relato mítico, su origen, formación, características e historicidad. Este libro, que ya esperamos, se centrará sobre los cuatro "evangelistas guadalupanos", como les llamó Francisco de la Maza, los sacerdotes, todos ellos criollos, Miguel Sánchez, Luis Lasso de la Vega, Luis Becerra Tanco y el jesuita Francisco de Florencia, que a partir de 1648 establecieron el relato, con leves variantes, de las apariciones guadalupanas. Es por esto que el padre Miranda dejó para más adelante el problema de la existencia de Juan Diego y de las apariciones de la Virgen; aunque anticipa en *Dos cultos fundantes* que la verdad que transmiten estos textos no es una verdad literal, como la que tratan de imponer los aparicionistas estrechos. Después de su amplio recorrido documental, en el que no aparece el nombre ni la figura de Juan Diego antes de 1648, el padre Miranda se declara sin embargo aparicionista y se refiere al "vidente Juan Diego".⁷

⁵ Francisco Miranda Godínez, "El guadalupanismo de don Edmundo", en *Homenaje al doctor Edmundo O'Gorman en el 89º Aniversario de su natalicio*, Boletín del Archivo General de la Nación, cuarta serie, 5, otoño de 1995, pp. 314-324.

⁶ El padre Miranda hizo una lúcida crítica de los pobres argumentos en que se basó el Vaticano para certificar la existencia histórica de Juan Diego, en su reseña del libro de los padres Fidel González Fernández, Eduardo Chávez Sánchez y José Luis Guerrero Rosado, *El encuentro de la Virgen de Guadalupe y Juan Diego*, 1999, publicada en *Efemérides Mexicanas* (Universidad Pontificia de México), 51, 1999; también en Manuel Olimón Nolasco, *La búsqueda de Juan Diego*, 2002, pp. 133-139.

⁷ Véase también Francisco Miranda, "Coatitlán, la probable patria del probable Juan Diego", en *Boletín del Archivo General de la Nación*, cuarta serie, 13, abril-junio de 1999, pp. 11-19.

Centrado en el análisis del culto, el libro del padre Miranda se distingue de otro muy notable estudio guadalupano publicado en el mismo año de 2001, *Mexican Phoenix* de David A. Brading, que enfoca la literatura guadalupana del siglo XVII en adelante, desconsiderando el periodo anterior.⁸ *Dos cultos fundantes* atiende a la propuesta de William B. Taylor⁹ de estudiar el guadalupanismo en todas sus realidades tal como es vivido por la gente. Para este análisis del culto guadalupano, la condición sacerdotal del padre Miranda ha sido ciertamente una gran ventaja, por el conocimiento de la vida religiosa concreta que requiere.

El padre Miranda abrió un frente adicional que enriqueció sustancialmente su perspectiva al incorporar a su libro sobre Guadalupe el estudio del culto a la Virgen de los Remedios, que comparte muchos rasgos y está emparentado con el de Guadalupe: se centra en un santuario al norte de la Ciudad de México, fundado poco después de la Conquista, en sustitución de un antiguo templo dedicado al culto de la Diosa Madre, con una raigambre chichimeca y otomí, con un fuerte culto español, criollo, indio y mestizo durante la Colonia (de hecho las de Guadalupe y los Remedios fueron las dos devociones marianas más fuertes de la Ciudad de México), con un relato, no documentado, de apariciones de la Virgen a un indio también llamado Juan —don Juan—, inicialmente no creído por los frailes, a quienes el indio trasmite el encargo de la Virgen de que se le erija una iglesia, la presencia de otros juanes, como el conquistador Juan Rodríguez de Villafuerte y el pueblo de San Juan Totoltepec.

Ambos cultos marianos tienen un desarrollo paralelo y entrelazado y finalmente distanciado, cuando en la guerra de Independencia se asoció a la Virgen de los Remedios con los realistas, y comenzó su decadencia, y a la Virgen de Guadalupe con los insurgentes, y continuó su ascenso al rango de deidad nacional. Ambas historias se contextualizan mutuamente, se enriquecen, se potencian, se interrogan, se multiplican.

Aquí deseo mencionar mi afinidad con el padre Miranda, admirado maestro y amigo, con quien comparto el gusto por la historia

⁸ David A. Brading, *Mexican Phoenix. Our Lady of Guadalupe: Image and tradition across five centuries*, 2001; *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, 2002.

⁹ William B. Taylor, "The Virgin of Guadalupe in New Spain: an inquiry into the social history of Marian devotion", en *American Ethnologist*, XIV:1, febrero de 1987, pp. 9-33.

guadalupana y michoacana, por el estudio de los documentos en la búsqueda de la verdad. Así como al padre Miranda escribir sobre los Remedios le sirvió de ejercicio para escribir sobre Guadalupe de manera más serena y menos atribulada por las polémicas recientes, yo tuve el impulso de escribir sobre la virgen de Ocotlán, Tlaxcala, como un ejercicio para clarificar mis estudios guadalupanos. Y al igual que el padre Miranda, separé el problema en dos, el origen del culto y el origen del relato mítico. Sobre todo en cuanto a lo segundo, aún falta avanzar un trecho para entender la formación de los relatos de apariciones y fundación de cultos, con sus semejanzas y diferencias.

En sus grandes inmersiones en los archivos mexicanos y españoles, el padre Miranda halló más información nueva sobre los Remedios que sobre Guadalupe, porque sobre Guadalupe mucho se ha investigado de manera obsesiva durante casi cinco siglos, por lo que mucho de lo encontrable se ha encontrado. La ermita de los Remedios, fundada poco después de la caída de Mexico Tenochtitlan, fue muy de la predilección de los conquistadores, y al notar su descuido, la ruina del edificio y que su culto había caído en manos de los indios, en 1574 el cabildo español de la Ciudad de México decidió apadronarlo, revitalizar el culto y reconstruir el templo. Por ello una fuente privilegiada para el estudio del culto a la Virgen de los Remedios son las extensas actas de cabildo de la Ciudad de México, que junto con otros importantes documentos encontrados por el padre Miranda en el Archivo General de Indias, de Sevilla, permiten una aproximación muy enriquecida al desarrollo del culto y al origen del relato mítico.

El padre Miranda cita importantes documentos en el texto y otros más extensos los transcribe en muy valiosos apéndices sobre cada uno de los *Dos cultos fundantes*.¹⁰ Al mismo tiempo, Miranda tuvo el tino de publicar por separado una edición de la *Historia de el principio y origen, progresos, venidas a Mexico y milagros de la Santa Imagen de Nuestra Señora de los Remedios*, del mercedario fray Luis de Cisneros (1579-1619), escrita en 1616 y publicada póstumamente en 1621, que no había sido reeditada y era inconseguible.¹¹

¹⁰ El padre Miranda publicó una primera versión de la parte relativa a los Remedios de su libro en 1998, sin incluir el apéndice documental: *Dos cultos fundantes. Los Remedios y Guadalupe, 1521-1649. Historia documental. Primera parte. Los Remedios*, 1998.

¹¹ Fray Luis de Cisneros, *Historia de el principio, y origen, progresos, venidas a Mexico y milagros de la santa imagen de Nuestra Señora de los Remedios, extramuros de Mexico*, 1621; hay

Se trata de la primera obra que narra la historia de las apariciones de la Virgen de los Remedios al indio don Juan, del pueblo de Otoncalpulco o San Juan Totoltepec, cuya importancia es semejante al libro de Miguel Sánchez, *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe*, publicado en 1648, que narra por primera vez las apariciones de la Virgen de Guadalupe al indio Juan Diego.¹² Debe agradecerse al padre Miranda el haber traducido en notas a pie de página las numerosas citas de textos latinos que contiene el libro del padre Cisneros, trabajo que nadie ha hecho para un libro tan importante como el del bachiller Sánchez.

La información documental, inédita y edita, que aporta el padre Miranda es muy grande, casi exhaustiva. Pero debe mencionarse la ausencia de la información iconográfica, pues el anexo de imágenes incluye fotos sobre el culto actual, pero no incluye ninguno de los documentos iconográficos básicos de los inicios del culto guadalupano, como las imágenes originales de las vírgenes de Guadalupe y de los Remedios, el *Mapa de Uppsala*, el *Códice de Tlatelolco*, el *Códice Teotenantzin*, las portadas y páginas importantes de los libros de fray Luis de Cisneros, Miguel Sánchez, Luis Lasso de la Vega, sermones guadalupanos tempranos, primeras imágenes de la Virgen de Guadalupe, etcétera.

El padre Miranda al parecer no tuvo noticia del estudio paralelo emprendido por Solange Alberro precisamente sobre las vírgenes de los Remedios y Guadalupe.¹³ Es una lástima, pero puede decirse que ambos estudios se complementan; el de Alberro es más interpretativo, el del padre Miranda más descriptivo. Apuntan a lo mismo: Alberro habla de sincretismo, el padre Miranda de mestizaje. Al libro de Miranda le falta, es cierto, una conclusión que muestre las semejanzas, diferencias y entrelazamientos de los dos cultos, para lo cual los ensayos de Alberro son una referencia fundamental.

una edición con introducción y notas de Francisco Miranda, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1999. El padre Miranda también editó un opúsculo inconseguible del padre Francisco de Florencia, *Las novenas del santuario de los Remedios*, de 1685 en El Colegio de Michoacán, 1998.

¹² Miguel Sánchez, *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe, milagrosamente aparecida en la ciudad de México, celebrada en su historia con la profecía del capítulo doce del Apocalipsis*, 1648; véase Ernesto de la Torre Villar y Ramiro Navarro de Anda (comps.), *Testimonios históricos guadalupanos*, 1982, pp. 152-267.

¹³ Solange Alberro, "Remedios y Guadalupe: de la unión a la discordia" en Clara García Ayluardo y Manuel Ramos Medina (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, vol. II, *Mujeres, instituciones y culto a María*, 1994, pp. 151-164; y *El águila y la cruz*.

El padre Miranda comenta en alguna nota a pie de página, que estudió las Actas de Cabildo de la Ciudad de México sin saber de la existencia de los índices realizados por Edmundo O'Gorman y por un equipo de la Universidad Iberoamericana, lo cual lo obligó a leerse miles de páginas de actas, que le dieron un contexto muy amplio para entender mejor los cultos de los Remedios y Guadalupe. De igual manera, acaso el padre Miranda quiso dificultar y alargar la lectura de su libro sacando pocas conclusiones de los documentos, recapitulando poco lo avanzado; con el tipo de subtítulos popularizados por el historiador Luis González, formados por las primeras palabras del párrafo, que no necesariamente informan del tema; con un índice onomástico a la antigua, ordenado por los nombres y no por los apellidos, aunque no siempre. Como si el padre Miranda quisiera forzar al lector a leer lentamente su libro, a releerlo, a pensar más los documentos y sacar sus propias conclusiones. Comparto esta visión historiográfica de la obra abierta que no busca imponer verdades al lector, sino presentarle elementos de juicio para que piense por cuenta propia.

La lectura de un libro tan rico como el de Francisco Miranda llama a un comentario mucho más detallado y extenso del que podría hacer aquí. Me contentaré con puntualizar algunas secuencias, fuentes y sugerencias.

Los Remedios

A diferencia de la tradición difundida y fijada por fray Luis de Cisneros, según el cual la ermita de los Remedios fue fundada en 1553, el padre Francisco Miranda presentó documentación irrefutable de que la ermita fue fundada por Hernán Cortés y los conquistadores poco después de la Conquista en el pueblo de San Juan Totoltepec, "En el cerro de las gallinas", también llamado Otoncalpulco, "En el *calpulli* de los otomís", en recuerdo de los remedios que recibieron los españoles durante la catastrófica retirada de la Noche Triste. La primera referencia, citada por el padre Miranda

Orígenes religiosos de la conciencia criolla, México, siglos XVI-XVII, 1999, cap. iv, "Remedios y Guadalupe, mujeres águila". El padre Miranda sí cita la reseña que escribió Solange Alberro de *Our Lady of Guadalupe* de Stafford Poole, publicada en *Historia Mexicana*, XLVI: 3, enero-marzo de 1997, pp. 661-663.

(pp. 41-42), a la ermita de los Remedios se encuentra en el acta de cabildo de la Ciudad de México del 31 de julio de 1528. Mencionemos que Solange Alberro piensa que la ermita de los Remedios se fundó en ese año de 1528, basada en los *Anales de Tlatelolco y México*, en náhuatl, que registran que ese año “*monextitzino*”, “se apareció” —“se manifestó”, según Alberro—, Nuestra Señora en Totoltepec.¹⁴

También debe agregarse al registro del padre Miranda el importante dato que dio el dominico fray Diego Durán, igualmente citado por Solange Alberro, de que en Totoltepec se encontraba el único templo mexica exclusivo de la diosa Toci, Nuestra Abuela, pues en Tenochtitlan se le veneraba en el Templo de Huitzilopochtli.¹⁵ Este templo mexica debió imponerse o conjuntarse a un culto previo de raigambre otomí, pues la población otomí de la zona es expresada por el nombre de Otoncalpulco que fray Bernardino de Sahagún, el padre Cisneros y otros autores dan al lugar.¹⁶

La ermita de los Remedios es muy mencionada por los conquistadores y cronistas, mucho más que la del Tepeyac, aunque hay muy poca información sobre las primeras décadas. El padre Miranda advierte la afinidad de la ermita de los Remedios con la de los Mártires y con la iglesia de San Hipólito, fundadas en la Ciudad de México también poco después de la Conquista, y que durante un tiempo expresaron el sentir y la identidad de los conquistadores y sus descendientes, criollos de primera generación. La ermita de los Mártires fue fundada por Juan Tirado cerca del último puente de la retirada de la Noche triste, donde tantos españoles murieron, y decayó pronto, cuando cesó el cuidado de su fundador. La iglesia de San Hipólito conmemoraba la toma de Mexico Tenochtitlan, el 13 de agosto de 1521, día de San Hipólito, y su culto se mantuvo.¹⁷

Siguió un periodo de abandono de la ermita de los Remedios durante el cual, piensa el padre Miranda, la ermita, que se encontraba a dos leguas largas de la Ciudad de Mexico, fue pasando al

¹⁴ Solange Alberro, *op. cit.*, 1999, pp. 138-139; cita los *Anales de Tlatelolco y México*, Archivo Histórico de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia, Colección Antigua, vol. 273, núm. 12, p. 97, y núm 13, p. 635.

¹⁵ Fray Diego Durán, *Libro de los ritos y ceremonias en las fiestas de los dioses y celebración de ellas*, t. I de la *Historia de las Indias de la Nueva España*, 1967, cap. xv.

¹⁶ Podría igualmente ser que Otoncalpulco no sea propiamente el nombre del pueblo, sino del barrio o “*calpulli de los otomís*” del pueblo de Totoltepec.

¹⁷ Francisco Cervantes de Salazar, *Crónica de la Nueva España* (escrita entre 1557 y 1564), 1985, lib. IV, cap. cxxiv.

control de los indios otomís de la región que fundieron el culto cristiano a la Virgen con sus propias tradiciones, pese a las prevenciones de los frailes franciscanos de la parroquia de Tlacopan, de la que dependía la ermita.

En 1574, finalmente, el cabildo de la Ciudad de México, dominado por los descendientes de los conquistadores, tomó conciencia del descuido en el que había caído la ermita y decidió ser su patrono, promover su culto, reconstruir y ampliar el edificio, designar un capellán (secular, ya no franciscano) e instituir una cofradía (cuyas ordenanzas dio a conocer el padre Miranda).

Es sugerente el análisis del padre Miranda sobre que el grupo de los criollos descendientes de los conquistadores había quedado muy apaleado tras la severa represión de la conjura de los hermanos Dávila y don Martín Cortés, en 1566, y pocos años después decidió darse fuerza revitalizando el culto a la Virgen de los Remedios, que tanto significado tenía para los conquistadores y los podía unir y fortalecer.

Poco después, el cabildo decidió revitalizar también la iglesia de San Hipólito, a la que se trasladaron las reliquias de la derruida ermita de los Mártires, que fue abandonada. Habrá que ver en qué momento y por qué la identidad de los criollos se vio representada sucesiva y simultáneamente por San Hipólito, por la española Virgen de los Remedios y después por la india Virgen de Guadalupe.

En 1586, narra el padre Miranda, los franciscanos de Tacuba quisieron reapropiarse la ermita de los Remedios, con el apoyo de varios miembros de la cofradía, pero no lo consiguieron debido a la resistencia del cabildo secular de la Ciudad de México. Es notable que los franciscanos, muchos de los cuales tenían sentimientos muy contrarios al culto a la Virgen de Guadalupe, se hayan sentido atraídos por la de los Remedios, acaso por llevarle la contra a la guadalupana, promovida por el arzobispo fray Alonso de Montúfar entre 1554 y su muerte en 1573. O acaso, como lo sugiere Solange Alberro,¹⁸ los franciscanos novohispanos se vieron forzados a un cambio de actitud ante los cultos de sustitución debido a la pujante presencia desde 1572 de sacerdotes jesuitas, amigos de los cultos sincréticos que atraían a indios y criollos por igual.

¹⁸ Alberro, *op. cit.*, 1999, cap. iii, "La emergencia de nuevos símbolos: la ofensiva jesuita".

Un siglo más adelante, en la década de 1680, el arzobispado de México quiso apropiarse de la ermita de los Remedios, y el extenso pleito resultante proporcionó al padre Miranda valiosos documentos para su historia. Además de los de los franciscanos y del arzobispado, pueden mencionarse otros intentos de apropiación del culto de los Remedios: el de los mercedarios, a través de la escritura de su *Historia de Nuestra Señora de Los Remedios* por fray Luis de Cisneros en 1616; y el de los agustinos, visible por la crítica que en 1624 hizo el agustino fray Juan de Grijalva a fray Luis de Cisneros por no mencionar que era agustino el cinto con el que la Virgen de los Remedios sanó al indio don Juan cuando le cayó una viga encima.¹⁹

A continuación, en sucesivos capítulos, el padre Miranda presenta múltiples aspectos de la vida del santuario de los Remedios entre 1574 y mediados del siglo XVII: las relaciones de la ermita, a veces conflictivas, con el cabildo de la ciudad, con el arzobispo y con el virrey; la cofradía; los servicios en la ermita, sus canónigos y las órdenes religiosas; desarrollo del culto; historia, leyenda, devociones y novenas; progresos materiales y bienes. De tarea dejó al lector interesado la lectura de estos capítulos; quisiera, en cambio, dedicar un breve excursus a la formación del relato mítico de las apariciones.

Historia de la historia de los Remedios

El padre Miranda aporta datos de gran importancia para reconstruir la formación del relato de las apariciones de la Virgen de los Remedios. La primera mención sobre apariciones en Totoltepec se encuentra en el acta de la reunión del cabildo de la Ciudad de México celebrada el 30 de abril de 1574, cuando la ciudad decidió ocuparse de la refundación de la ermita solicitando al virrey don Martín Enríquez y al arzobispo don Pedro Moya de Contreras el privilegio de nombrar en perpetuidad un capellán para la ermita, en lugar de los franciscanos. El inicio del acta de cabildo dice:

¹⁹ Fray Juan de Grijalva, *Crónica de la Orden de N.P.S. Agustín en las provincias de la Nueva España, en cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*, 1624, lib. II, caps. xiv y xv; hay una edición con índice y apéndices de Nicolás León, México 1924; y otra más de Porrúa (Biblioteca Porrúa, 85), México, 1985.

Este día los dichos señores [...], estando en su ayuntamiento, platicaron sobre la hermita de Nuestra Señora de los Remedios que está edificada dos leguas desta ciudad delante del pueblo de Tlacuba, que la parte donde hizo alto e se recogió don Hernando Cortés, Marqués del Valle, de buena memoria, con los conquistadores españoles que le siguieron, la noche que salieron desbaratados desta cibdad. Y en el dicho sitio que de presente está la dicha hermita se les apareció Nuestra Señora, e después los indios confesaron que no haber seguido al alcance había sido por respeto e temor de la visión que habían visto. Y en reconocimiento deste favor e merced se había edificado la dicha ermita de Nuestra Señora de los Remedios.

Más adelante, el padre Miranda transcribe la concesión que otorgó el virrey Enríquez a la ciudad del patronazgo sobre la ermita de los Remedios, del primero de noviembre de 1574, que en sus causales retoma y amplía la misma historia de la aparición de la Virgen en el cerro de Totoltepec, donde los españoles se refugiaron tras salir de la Ciudad de México durante la Noche Triste (30 de junio de 1520) y donde los conquistadores establecieron posteriormente la ermita de Nuestra Señora de los Remedios:

Don Martín Enríquez, visorrey, gobernador y capitán general por Su Majestad en esta Nueva España y presidente de la Audiencia y Chancillería Real que en ella reside, etc. Por cuanto el Consejo, Justicia y Regimiento desta Ciudad me ha hecho relación que habiendo don Hernando Cortés, Marqués del Valle, pasado a estas partes con cantidad de españoles a plantar en ellas la santa fe católica y ponerlas en paz y obediencia de Su Majestad el Rey nuestro señor, y habiendo entrado en esta Ciudad de Mexico de Tenoxtitlan, por fuerza de armas y mucho número de gente fueron retirados y echados de ella los españoles, con mucha pérdida de ellos e con la buena orden de su capitán a buscar dónde pudiesen *remediarse* cómodamente. E hicieron acogida e alto en un cerro que en lengua de indios se llama Totoltepec, en términos del pueblo de Tacuba, uno de los que eran contrarios a los españoles conquistadores. Y ellos, como tan fieles cristianos hicieron grandes oraciones y estando en ellas con mucha congoja, se apareció la esclarecida Virgen Madre de Dios para su remedio y ayuda y favor, la cual lo dio en tal manera que desde en adelante comenzaron a alcanzar victorias los españoles contra los enemigos. Con mucho y continuo trabajo volvieron a entrar en esta Ciudad e la allanaron y plantaron la santa fe católica, y en el dicho cerro se trató luego hacer una hermita para la santísima Virgen con la advocación de los Remedios, la cual se hizo. Y ahora con el tiempo se ha caído y maltratado y por eso se deja de celebrar, lo cual no es justo. Y me pidió fuese servido de que la Ciudad la volviese a reparar y hacer de nuevo, con toda la devoción

posible, y que por ello le concediese su Patronazgo como a Ciudad, cabeza de las desta Nueva España, y que a ella le compete, dándole licencia para fundar una Cofradía de la dicha ermita, en que haya diputados, escribanos y mayordomos y asimismo darle a la dicha ermita el dicho cerro y su distrito, el que coge, para que en él se haga alguna renta o lo que fuere necesario para la ermita, teniendo en ella la mano y jurisdicción que convenga, y en conformidad de las Bulas de Su Sanctidad.²⁰

Éstas son las primeras menciones conocidas de la aparición de la Virgen en Totoltepec en la mañana después de la Noche triste. Varios conquistadores y cronistas sí mencionan desde fechas muy tempranas varias apariciones de la Virgen durante la Conquista, particularmente durante la primera rebelión mexicana —la que se dio entre la Matanza del Templo Mayor, a mediados de mayo de 1520, y el regreso de Hernán Cortés a la Ciudad de México, el 24 de junio—,²¹ pero ninguna se refiere a las apariciones de la Virgen en Totoltepec.

Cortés no mencionó el lugar por su nombre, pero sí lo hizo Francisco López de Gómara, quien en su *Historia de la conquista de México*, publicada en 1552, escribió que Cortés logró llegar a un “cerro alto, donde estaba una torre y templo”, donde consiguieron “librarse de la muchedumbre de enemigos” y escapar, con el objeto de tratar de llegar a Tlaxcala. Aunque no se menciona aparición alguna, López de Gómara sí deja entender que los españoles se salvaron casi de milagro:

Peleó [Cortés] hasta llegar a un cerro alto, donde estaba una torre y templo, que agora llaman por eso Nuestra Señora de los Remedios. Matáronle algunos españoles rezagados y muchos indios primero que arriba subiese; perdió mucho oro de lo que había quedado y fue harto librarse de la muchedumbre de enemigos, porque ni los veinte y cuatro caballos que le quedaron podían correr, de cansados y hambrientos, ni los españoles alzar los brazos ni pies del suelo, de sed, hambre, cansancio y pelear, ca en todo el día y la noche no habían parado ni comido.

²⁰ Miranda cita AGI, Audiencia de México, 317; y el Libro octavo de Actas de Cabildo de la Ciudad de México (1571-1584), p. 193.

²¹ La mención más temprana conocida de las apariciones de la Virgen a favor de los españoles durante la rebelión que siguió la Matanza del Templo Mayor es la carta, perdida, que Pedro de Alvarado y los españoles que se quedaron en Tenochtitlan hicieron llegar con un mensajero a Hernán Cortés y sus hombres antes de su reingreso a la ciudad. Esto se desprende de un documento judicial asentado apenas dos meses después, en septiembre de 1520: un supuesto pleito, ante Hernán Cortés como justicia mayor de la Nueva España, de los

En aquel templo, que tenía razonable aposento, se fortaleció. Bebieron, pero no cenaron nada o muy poco y estuvieron a ver que habían tantos indios que por alrededor estaban como en cerco, gritando y arremetiendo, y porque no tenían de comer, guerra peor que la de los enemigos. Hicieron muchos fuegos de la leña del sacrificio y hacia la media noche que sentidos no fuesen se partieron. Mas como no sabían el camino iban a tienta, sino que un tlaxcalteca los siguió, y dixo que llevaría a su tierra si no lo impedían los de Mexico; y con tanto, comenzaron a caminar.²²

Pocos años después de López de Gómara, el cronista Francisco Cervantes de Salazar, con base en relatos y relaciones de varios conquistadores, enriqueció el relato de Gómara y narró que Cortés logró juntar y ordenar sus hombres, y “ya que serían las nueve del día, tomaron un *cu* pequeño, templo de los dioses, que estaba en un alto e todo lo de alderredor raso e sin maizales. La gente se recogió en el patio e Cortés con algunos escopeteros y ballesteros se subió a lo alto para que si los indios le entrasen, les pudiese mejor hacer la guerra”.²³ Precisa Cervantes de Salazar que “llamaron a este *cu* por entonces el Templo de la Victoria, y después que Mexico se ganó se hizo en él una iglesia que se llamó Nuestra Señora de los Remedios, por el que allí los cristianos recibieron”.²⁴ Pero Cervantes de Salazar, quien destaca la devoción de Cortés por Santiago y la Virgen,²⁵ no menciona aparición ni milagro alguno en Totoltepec, y más bien destaca las causas materiales que salvaron a los españoles:

oficiales de Sus Altezas (los oficiales reales encargados de la Real Hacienda) contra Pánfilo de Narváez, por haber contribuido a alzar a los indios contra Cortés, lo cual motivó la pérdida del tesoro. “Los oficiales de Sus Altezas contra Diego Velázquez e Pánfilo de Narváez”, Segura de la Frontera [Tepeaca], 4 a 28 de septiembre de 1520, en G[eorge] R[obert] G[raham] Conway, ed., *La Noche Triste. Documentos, Segura de la Frontera en Nueva España, año de MDXX*, 1943, doc. 2, pp. 42 y ss.; y en José Luis Martínez, ed., *Documentos cortesianos*, 1990, t. I, pp. 132, 137, 141, 144 y 146.

²² Francisco López de Gómara, *Historia de la conquista de Mexico*, cap. cxi, en *Historia de las Indias y conquista de Mexico*, 1552; hay una edición facsimilar, con “Breves noticias sobre el autor y la obra” de Edmundo O’Gorman, México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1977.

²³ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, 1985, lib. IV, cap. cxxvi.

²⁴ Se siguió usando el nombre de Nuestra Señora de la Victoria, como aparece en el Mapa de Uppsala (Miguel León-Portilla y Carmen Aguilera, *Mapa de México-Tenochtitlan y sus contornos, hacia 1550*, 1986), posiblemente pintado en 1555-6.

²⁵ En donde López de Gómara (cap. cxi) escribió que Cortés “encomendóse a Dios, llamó a San Pedro, su abogado”, antes de arremeter contra los enemigos después de salir de los Remedios, Cervantes de Salazar (cap. cxxix) escribió que Cortés dijo: “Encomendémonos a la Virgen María, Madre Suya; sea nuestra intercesora; favorézcanos mi abogado Sant Pedro y el Patrón de las Españas Sanctiago.”

Hicieran hasta este sitio muy mayor daño los indios si, como dicen los conquistadores, no se ocuparan en robar los cristianos muertos y despojarlos de la ropa, y también porque con el día, conociendo a los hijos de Motezuma, conforme a sus ritos y costumbres, los más de los principales se juntaron a llorarlos, a los cuales sin conocer, con la obscuridad de la noche, habían muerto.

Semejantes consideraciones pueden hacerse sobre las versiones de conquistadores cronistas como Bernaldino Vázquez de Tapia,²⁶ fray Francisco de Aguilar²⁷ y Bernal Díaz del Castillo,²⁸ que se refieren al refugio que tomó Cortés en Totoltepec, el día después de la Noche Triste, pero no mencionan aparición alguna de la Virgen.

El cronista dominico fray Diego Durán, pese a que escribe después de 1574, cuando el cabildo de la Ciudad de México "inventó" la historia de la aparición de la Virgen en Totoltepec, tampoco la menciona, aunque destaca permanentemente la voluntad de Dios, la "divina voluntad", para favorecer a los españoles, y agrega un elemento, que no registran otras fuentes: la supuesta devoción de Hernán Cortés por la Virgen de los Remedios.²⁹ Durante la Noche Triste,

nuestro Dios [acudió] al socorro que el buen Marqués del Valle le pedía y a los demás que de corazón se lo pedían, especialmente a la bendita intercesora y madre de pecadores y abogada nuestra, la Reina de los Angeles y Señora de nuestro *remedio*, a quien el buen capitán pedía *remedio* y favor, la cual acudió como verdadera remediadora de nuestras aflicciones".

El padre Durán no menciona aparición alguna, pero sí asienta que la Virgen intercedió ante Dios a favor de los españoles, quien los socorrió en la Noche Triste enviando un aguacero y una granizada que hicieron que los indios que tenían sitiados a los españoles se fueran a sus casas, lo cual aprovechó Cortés para intentar la sigilosa retirada. Y casi de paso refiere Durán la devoción de Cortés por la española Virgen de los Remedios:

²⁶ Bernardino Vázquez de Tapia, *Relación de méritos y servicios del conquistador Bernardino Vázquez de Tapia, Vecino y regidor de esta gran ciudad de Tenustitlan, Mexico* (escrito entre 1542 y 1546), 1972, p. 44.

²⁷ Fray Francisco de Aguilar, OP, *Relación breve de la conquista de la Nueva España* (escrito entre 1560 y 1565), 1980, p. 92.

²⁸ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* (escrito entre 1551 y 1575), 1632, cap. cxxviii.

²⁹ Diego Durán, *op. cit.*, 1967, cap. lxxvi.

Lo cual, visto por el Marqués del Valle, entendiendo ser venido por la voluntad del muy alto y piadoso Señor y de Nuestra Señora de los Remedios, a quien él se encomendaba, mandó luego que con todo silencio y sin estruendo todos saliesen muy en orden...

Sufriendo muy grandes pérdidas, los españoles lograron resguardarse en "un lugar que ahora llaman Nuestra Señora de los Remedios", pero, otra vez, el padre Durán no menciona aparición alguna. Sin embargo, poco después, el padre Durán precisa que los españoles salieron de "Nuestra Señora de los Remedios, donde el Marqués dejó aquel nombre puesto a este lugar, por entender que de la mano de esta bendita Señora le había venido este *remedio*".

Es notable después de un silencio general sobre la Virgen de los Remedios en la narración de la retirada, que en la primera mención hecha por el padre Durán, éste mencione dos datos diferentes: que Cortés se encomendó a Dios Nuestro Señor y a Nuestra Señora de los Remedios, que le permitieron iniciar la retirada de la ciudad; y que Cortés puso el nombre de Remedios al lugar, no porque se haya encomendado a esa advocación particular, sino por los remedios que les dio la Virgen en ese difícil lance.

Resumiendo, ningún autor refiere antes de 1574 las apariciones de la Virgen de los Remedios en Totoltepec al día siguiente de la Noche triste, favoreciendo a los españoles, que parece una invención hecha en 1574 por los descendientes de los conquistadores representados en el cabildo de la Ciudad de México. Con todo, la invención no fue total, pues varios cronistas y conquistadores mencionan apariciones de la Virgen María a favor de los españoles durante la primera y la segunda rebelión mexicana y en otros momentos de la Conquista, de tal modo que los miembros del cabildo de la ciudad no hicieron más que retomar una tradición existente de la Conquista y particularizarla en Totoltepec tras la Noche Triste.

El padre Miranda advierte que la narración de la aparición de la Virgen María en Totoltepec que "inventó" el cabildo de la Ciudad de México de 1574 muestra que entonces todavía no se conocía o no había sido inventada la historia por la que es más propiamente conocida la Virgen de los Remedios: sus varias y reiteradas apariciones al indio don Juan, de San Juan Totoltepec, también llamado Otoncalpolco, que narró por primera vez el mercedario fray Luis de Cisneros en 1616, cuyo libro fue publicado póstumamente en 1621.

Ahora bien, el padre Miranda estableció que la primera referencia a las apariciones de la Virgen de los Remedios al indio don Juan está en la serie de diez pinturas sobre los milagros de la Virgen de los Remedios que en 1595 el vicario doctor José López (hijo del célebre médico Pedro López) mandó pintar al desconocido pintor Alonso de Villasaña en los muros izquierdo y derecho del interior de la ermita de los Remedios. Acompañaban a las pinturas prolíficos "elogios y jeroglíficos" y versos en latín y español. Felizmente todo lo describió y transcribió el padre Cisneros antes de su destrucción, y le sirvió de base para su propia narración de la historia de la Virgen de los Remedios.³⁰

Las tres primeras pinturas se refieren a la Virgen de los Remedios durante la Conquista:

[La primera del lado derecho representaba] cuando el Marqués del Valle derribó del Templo Mayor los ídolos principales de este reino y en su lugar colocó la santa imagen de nuestra Señora de los Remedios. [La segunda del lado derecho representaba] cuando los indios quisieron quitar del Templo, a donde la había colocado el Marqués, a la santa Imagen, que no pudieron ni con maromas y se les quedaban pegadas las manos. [Y la primera del lado izquierdo representaba] el milagro de cuando nuestra Señora apareció en la conquista, el día que se recogieron los conquistadores a aquel lugar, rotos y desbaratados con tan gran pérdida como fueron cuatrocientos y cincuenta españoles, cuatro mil indios amigos. Que no siguieron los mexicanos el alcance porque la Virgen los cegaba con tierra que les echaba en los ojos, con que les atajaba los pasos e intentos.

Como se ve, estas pinturas retomaron la "invención" de 1574 de la aparición de la Virgen en Totoltepec tras la Noche Triste, pero agregaron nuevos elementos, tomados de la historiografía escrita y oral de la Conquista: la Virgen de los Remedios echaba tierra a los ojos de los mexicas; y es la misma que Cortés puso en el Templo Mayor y que los sacerdotes mexicas no podían quitar. Con respecto

³⁰ Aparte de la descripción que da fray Luis de Cisneros de las pinturas de la iglesia de los Remedios construida en 1595, nada encontraron sobre el pintor Alonso de Villasaña ni Federico Gómez de Orozco, ni Manuel Toussaint, ni Guillermo Tovar de Teresa, ni el padre Francisco Miranda. Gómez de Orozco transcribió el capítulo de Cisneros sobre las pinturas de Villasaña en su artículo "Las pinturas de Alonso de Villasana en el Santuario de los Remedios", en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 14, pp. 65-80, que incorporó Guillermo Tovar de Teresa a su *Bibliografía novohispana de arte*, 1988, vol. I, pp. 58-68. En su edición de la *Historia* de Cisneros, el padre Miranda tradujo todos los versos y textos latinos.

a lo primero, son muy tempranos los testimonios, indios y españoles, sobre apariciones de la Virgen María y el señor Santiago peleando a favor de los españoles, echando tierra a los ojos de los mexicas. Pero nadie, ni el cabildo de la Ciudad de México en 1574, mencionó que esto hubiera sucedido en Totoltepec.³¹ También son muy tempranas y hay múltiples alusiones a la imagen de la Virgen que los sacerdotes mexicas no podían quitar del Templo Mayor.³² Pero ésta es la primera vez que se asocia esta imagen con la Virgen de los Remedios. Y, como veremos más adelante, también había quien pensaba que esta imagen no era la Virgen de los Remedios, sino la Virgen Conquistadora, venerada en la iglesia de San Francisco de Puebla de los Ángeles.

Las siguientes dos pinturas son el primer registro conocido de las apariciones de la Virgen de los Remedios al indio don Juan: la segunda del lado izquierdo representaba “el milagro que la Virgen obró con don Juan, el indio su devoto, cuando halló a la Virgen, que con su santa sinceridad la encerraba en la caja, cuando se le iba al puesto donde la había hallado. Cómo le ponía de comer y beber para que no se le fuese”. La tercera del lado izquierdo de la ermita representaba “el milagro cuando cayó el pilar sobre don Juan, que quedó descoyuntado, que le sanó la Virgen dándole el cinto, que ceñido con él quedó bueno y sano”. Aunque, atendiendo al relato publicado posteriormente por fray Luis de Cisneros, habría que invertir el orden de estas dos imágenes.

Las últimas cinco pinturas representaban milagros asociados a la Virgen y la ermita de los Remedios:

El milagro de cuando aparecían, en el lugar donde hoy está la Hermita, todos los días de san Hipólito, ángeles edificando casa con grandes luces y

³¹ Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias*, 1959, lib. XXXIII, cap. xlvii. Ver también López de Gómara, *op. cit.*, 1552, cap. cv; y Cervantes de Salazar, *op. cit.*, 1985, lib. IV, cap. cx.

³² Pedro de Alvarado alegó, en su Juicio de Residencia de 1539, que el enfrentamiento comenzó cuando los mexicas intentaron subir una gran estatua de Huitzilopochtli hecha de sangre y masa, y quitar la imagen de Santa María que Cortés había puesto en el Templo Mayor de Tenochtitlan, y varios testigos refirieron que, por mucho que se esforzaban, los mexicas no podían quitar la imagen de Santa María que Cortés había puesto en el Templo Mayor de México. José Fernando Ramírez (ed.), *Proceso de residencia contra Pedro de Alvarado*, 1847, pp. 36, 65-68, 130, 135. Oviedo resumió “una relación que fue sacada de muchas informaciones e testigos que en aquella conquista se hallaron” que refieren el mismo milagro (*op. cit.*, 1959), lib. XXXIII, caps. xlv a xlviii). Ver también López de Gómara, *op. cit.*, 1552, cap. cv; y Cervantes de Salazar, *op. cit.*, 1985, lib. IV, cap. cix.

resplandores, con música y gallardetes. El milagro de la nao del mariscal Alonso de Ribera, que libró la Virgen destrozada en el Mar del Sur viniendo de Filipinas. La traída de la santa imagen a esta Ciudad la primera vez, en tiempo del virrey don Martín Enríquez y el arzobispo don Pedro Moya de Contreras por ocasión de la peste, el año de setenta y siete [1577], en una carroza acompañándola virrey y arzobispo. Los milagros del tullido de cuatro años que poniéndole la Virgen en la cabeza, sanó. Y del otro que arrastró una mula más de tres leguas, espantada de haber tirado tras ella una escopeta, que no le lastimó, ni perdió de la mano el rosario, ni dejó de llamar a la Virgen de los Remedios. Y finalmente Nuestra Señora en otro altar, con enfermos delante y arrastrando una mula a Luis Mayo, mayordomo que fue de la Hermita.

Al comparar las versiones de 1574 y 1595, el padre Miranda dejó bien establecido que entre estas dos fechas se agregó a la historia de la Virgen de los Remedios el relato de sus múltiples apariciones al indio don Juan en Totoltepec (en las pinturas cuarta y quinta). De hecho toda la secuencia de la historia se vio muy sustancialmente enriquecida, tanto en lo que se refiere a los milagros sucedidos durante la Conquista (la Virgen de los Remedios es la misma que Cortés puso en el Templo Mayor de Mexico Tenochtitlan y que los sacerdotes mexicas no pudieron quitar), como a los que se dieron con don Juan y los que se dieron tras la fundación de la ermita.

Si se considera el fuerte trabajo de reconstrucción narrativa, así como los comentarios presentes en los versos latinos y castellanos y los elogios y jeroglifos, dan idea de una elaboración de la historia muy anterior a 1595. Las pinturas sobre la Conquista y sobre don Juan son suficientemente precisas y parciales como para dejarnos entender que forman parte de una historia que ya se había delineado tiempo antes.³³

Hay una vaga referencia posterior, del criollo Baltasar Dorantes de Carranza, en 1604 (no 1580, como transmite el padre Miranda), que da idea de la difusión y aceptación a veces crítica de la nueva historia de las apariciones de la Virgen de los Remedios:

Salieron [de Tacuba los españoles] y fueron al puesto donde es agora Nuestra Señora de los Remedios, dos leguas grandes desta ciudad de Mexico, donde

³³ Aunque el padre Cisneros dice que el doctor Joseph López fue el autor de los poemas, elogios y jeroglifos que acompañan las pinturas, también es posible que hayan sido escritos en ocasión del certamen literario que pudo realizarse en ocasión de la inauguración del templo de los Remedios de 1595.

halló Cortés un *cu* y una cácería, y allí se hizo fuerte, donde estuvo algunos días y reparó su gente, y propuso de hacer aquella hermita que está hoy de Nuestra Señora de los Remedios, en memoria de que los había socorrido y remediado en tan gran peligro; y así cuando hubo tiempo lo encomendó al capitán Joan Rodríguez de Villafuerte. Y ayudó mucho a esto y a que creciese la devoción que a un indio de los primeros cristianos y buen cristiano, llamado don Alonso o don Pedro, se apareció la virgen de la forma y tamaño que ahora está, y el indio metíala en una caja y siempre la hallaba fuera en el lugar donde es agora la hermita, y esta es la imagen que ha hecho maravillosos milagros con que crece la devoción de los fieles, aunque otros sienten indiferente deste aparecimiento; mas yo no he hallado, aunque lo he apurado mucho, más que esta relación.³⁴

El relato de Dorantes de Carranza no refiere explícitamente la aparición de la Virgen en Totoltepec en 1520, y menciona tan sólo el socorro de la Virgen durante la salida de la ciudad. Tampoco menciona la imagen que los sacerdotes no podían quitar del Templo Mayor o la que echaba tierra a los ojos de los indios. Dorantes menciona por primera vez en la historia de la Virgen de los Remedios al capitán Rodríguez de Villafuerte, como a quien Cortés encomendó hacer una ermita en los Remedios. No menciona la suposición (que referirá Cisneros) de que Rodríguez de Villafuerte trajera la imagen; pero es significativo el señalamiento, porque Dorantes contó con muchos materiales sobre los conquistadores y sus hechos para escribir su *Sumaria relación* a petición de los descendientes de éstos. Dorantes menciona por primera vez explícitamente que la Virgen de los Remedios se apareció a un indio, aunque lo llama don Alonso o don Pedro, a diferencia del don Juan que representaban las pinturas de 1595. Y es muy de advertirse el señalamiento de Dorantes de que muchos fieles se sentían indiferentes frente a la nueva historia de las apariciones al indio, y de que él mismo, Dorantes, no había encontrado más que una relación de esta historia.

Respecto a las apariciones de la Virgen durante la Conquista, a diferencia de las pinturas de 1595 que las vinculan con la Virgen de los Remedios, Dorantes de Carranza las vincula, y sólo él lo hace, con la Virgen de Guadalupe: "y víase visiblemente que Nuestra Señora de Guadalupe y los Apóstoles San Pedro, abogado de

³⁴ Baltasar Dorantes de Carranza, *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España, con noticia individual de los descendientes legítimos de los conquistadores y primeros pobladores españoles*, 1902; hay una edición facsimilar de Jesús Medina, México, 1970, pp. 30-31.

Cortés, y Santiago, [abogado] de la nación española, peleaban en la conquista por los españoles, conque conquistaron la tierra".³⁵ Ésta es una de las primeras referencias fechadas (1604) a apariciones de la Virgen de Guadalupe mexicana; sin embargo, la historia canónica de las apariciones guadalupanas optó por no tomar en cuenta esta identificación de Guadalupe con una Virgen que lucha contra los indios, lo cual es una de las claves de su éxito.

Debe esperarse hasta 1616 a que —con motivo de la tercera venida de la Virgen de los Remedios a la Ciudad de México, afectada por una sequía que trajo altos precios, hambre y epidemias—, el mercedario fray Luis de Cisneros escriba una elocuente historia (publicada, como vimos, en 1621) que narra y borda teológicamente sobre el conjunto de apariciones asociados con la Virgen de los Remedios, destacando y detallando la bella y curiosa historia de las apariciones de la Virgen al cacique don Juan.

La versión del padre Cisneros completa y da coherencia a la historia que se infiere de las pinturas de 1595, tomando en consideración las diferentes versiones escritas y orales que circulaban. Cisneros plantea la posibilidad, mera posibilidad, de que Juan Rodríguez de Villafuerte fuera el conquistador que trajo la estatuilla de la Virgen, que le había dado su hermano al enterarse que pensaba pasar a las Indias.

Igualmente registra Cisneros como "tradición" la noción según la cual la imagen de los Remedios es la misma que Hernán Cortés colocó en el Templo Mayor de México en 1519-1520 tras derribar los ídolos. Esta versión difiere de la de quienes sostenían que la Virgen del Templo Mayor fue la Virgen Conquistadora, otra estatuilla de la Virgen, que tras la conquista Cortés dio al capitán tlaxcalteca Acxotécatl Cocomitzin, quien la veneró en su casa hasta que lo reprimieron y se la confiscaron los franciscanos, quienes la llevaron primero a Chocaman y después a la iglesia franciscana de Puebla de los Ángeles, donde hasta la fecha se encuentra.³⁶

El padre Cisneros registra diversas versiones sobre cómo la imagen llegó a Totoltepec. Estuvo en el Templo Mayor hasta la Noche Triste, cuando, según algunos, los españoles que fueron a buscar a la Virgen no la encontraron. Otros autores desarrollarían a

³⁵ Dorantes de Carranza, *op. cit.*, 1902, p. 35.

³⁶ Rodrigo Martínez Baracs, *La secuencia tlaxcalteca. Orígenes del culto a Nuestra Señora de Ocotlán*, 2000, cap. v.

partir de esta posibilidad la teoría de que la imagen se trasladó de manera sobrenatural del Templo Mayor a Totoltepec.³⁷ El padre Cisneros prefiere creer que el soldado español (acaso Rodríguez de Villafuerte) tomó la imagen para obtener su protección, tan necesaria en la peligrosísima retirada.

Se plantea entonces una nueva disyuntiva. Algunos pensaban que, ya en Totoltepec, al fragor de la retirada, el soldado español perdió la imagen y sólo se dio cuenta días después. Pero Cisneros no lo cree, basado en una causalidad teológica: Nuestra Señora no podía desamparar al soldado. De tal modo que Cisneros piensa que el soldado debió haber escogido deliberadamente subir la imagen al "cue alto", desde donde se apareció la Virgen para echar tierra a los ojos de los indios. Cisneros piensa que cuando los españoles tuvieron que desamparar el puesto, el soldado ya no pudo recuperar la imagen.

Aquí entra en escena don Juan, indio natural del pueblo de don Juan (Totoltepec), a dos tiros de piedra del *cu* (dedicado, como vimos que lo dice el padre Durán, a la diosa Toci). El pueblo también es llamado Otoncalpulco, por lo que puede pensarse que don Juan era otomí. Por otro lado, el título de "don" implica que era cacique o principal del pueblo. Al igual que los murales de la ermita, el indio es llamado tan sólo don Juan; aún no aparecen los apellidos, don Juan Cuauhtli, don Juan del Águila, don Juan Tovar, que le darán autores posteriores.

Don Juan, refiere Cisneros, presencié las apariciones de la Virgen y del Apóstol Santiago durante la retirada de la Ciudad de México favoreciendo a los españoles. Tras la cristianización de don Juan, varias veces se le apareció la Virgen María. Se lo contó a los padres franciscanos de la parroquia de Tacuba, de la que dependía San Juan, quienes no le creyeron. Trabajando en la construcción de la iglesia franciscana de Tacuba, don Juan tuvo un accidente: le cayó una viga encima y lo curó la Virgen dándole una cinta milagrosa. Aquí, como vimos, el agustino fray Juan de Grijalva, en su narración de las apariciones de la Virgen de los Remedios, publicada en 1624, criticó acerbamente el recién publicado libro de Cisneros

³⁷ Véase, por ejemplo, el libro de Ignacio Carrillo y Pérez, *Lo máximo en lo mínimo. La portentosa Imagen de nuestra Señora de los Remedios, conquistadora y patrona de la Imperial Ciudad de México*, 1808, lib. I, cap. v, p. 27; hay una edición facsimilar en la Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, Toluca, 1979.

por no mencionar que la cinta era agustina, aunque sigue su relato en lo fundamental.

La Virgen se le siguió apareciendo a don Juan, hasta que, hacia 1540, lo condujo al *cu* donde el soldado español había dejado la estatuita de su imagen veinte años antes, y la encontró escondida debajo de un maguey. Don Juan guardó y veneró la imagen en su casa. A menudo se escapaba y regresaba al sitio donde se había encontrado sobre el *cu* de los indios, pese a que don Juan la guardaba en un cofre.

Finalmente, hacia 1552 o 1553, don Juan habló con el maestrescuela don Álvaro Tremiño, el quinto dignatario del cabildo eclesiástico del arzobispado de México, quien dispuso primero que se le hiciese un altar a la Virgen en la casa de don Juan y más tarde que la imagen fuese venerada en la iglesia del pueblo de San Juan. El maestrescuela Tremiño nombró a Gabriel López como mayordomo de la ermita, de la que se seguía escapando la imagen para ir al sitio donde la encontraron, en donde se aparecieron "ángeles con grandes luces y resplandores" que vio el mayordomo.

Por entonces enfermó gravemente don Juan, y apenado con su Virgen por haber consentido que la mudasen de su casa, acudió al santuario cercano de Guadalupe, donde la Virgen se rió con él y le dijo, burlona:

¿Parécete bien lo que hiciste conmigo que me echaste de tu casa? ¿Tan malos tratos te di? ¿Tanto te enfadaba mi compañía? Y ya que me echaste de ella, ¿por qué no me pusiste en el lugar donde me hallaste?

Esta historia es importante porque es una de las primeras referencias conocidas a una aparición de la Virgen de Guadalupe mexicana.

Don Juan salió curado del santuario de Guadalupe y entendió la encomienda de la Virgen, que se le erigiera un templo propio en el sitio donde la había encontrado, sobre el antiguo *cu*, dedicado, como vimos, a la diosa Toci. Así fue cómo, según Cisneros, con el concurso del maestrescuela don Álvaro de Tremiño y de los franciscanos de Tacuba, se fundó en 1553 la ermita de Nuestra Señora de los Remedios, a la que no fue necesario trasladar la imagen, porque ésta milagrosamente se trasladó sola. La ermita estuvo en manos de los franciscanos hasta que en 1574 el cabildo secular

español de la Ciudad de México obtuvo el patronazgo y designó sus propios capellanes seculares.

Es notable el planteamiento de Cisneros de que las vírgenes de los Remedios y de Guadalupe son la misma Virgen María, por lo que se les debe igual devoción. El padre Cisneros se adelantó en esto a los padres Miguel Sánchez y a Francisco de Florencia, que escribieron las historias y las novenas de ambas ermitas. Igualmente importante es la idea de que la Virgen de Guadalupe fue determinante para la erección de la ermita de los Remedios. Debe tenerse en cuenta que a partir de la aparición en 1615 de la *Monarquía indiana* de fray Juan de Torquemada se supo que los franciscanos fundaron la ermita de Guadalupe en los primeros años de la evangelización,³⁸ y como en la historia mítica que recoge el padre Cisneros la ermita de los Remedios fue fundada en 1553, y no poco después de la Conquista, como lo indican las fuentes, resulta que, según Cisneros, la ermita de Guadalupe sería anterior a la de los Remedios.

Ahora bien, el padre Miranda demostró que este don Álvaro Tremiño sí existió y efectivamente era maestrescuela en 1553,³⁹ por lo que no puede excluirse la historicidad tal vez no de una fundación, sino de una refundación de la ermita de los Remedios ese año, al amparo del cabildo eclesiástico de México, después de su primera fundación por los conquistadores, antes de 1528. Esta posible refundación de 1553 sincroniza a la Virgen de los Remedios con la de Guadalupe, cuya ermita fue refundada en 1554-1556. Éste es el objeto central de la segunda parte del libro del padre Miranda, sobre la Virgen de Guadalupe.

Como se ve, la historia mítica de las apariciones de la Virgen de los Remedios se divide en dos partes claramente separadas. La primera son las apariciones de la Virgen María durante la Noche triste salvando a los españoles en Totoltepec, y la segunda las apariciones

³⁸ Fray Juan de Torquemada, *Los veinte y un libros rituales y monarquía indiana*, Sevilla, Mathías Clavijo, 1615; Madrid, Nicolás Rodríguez Franco, 1723 (en realidad 1725); existe una edición facsimilar de la segunda edición, con introducción de Miguel León-Portilla, México, Porrúa (Biblioteca Porrúa), 1969, 3 vols.; y una edición coordinada por Miguel León-Portilla, México, UNAM (Instituto de Investigaciones Históricas), 1975-1983, lib. X, cap. vii.

³⁹ Véase "La Ciudad de Mexico recomienda al maestrescuela Álvaro de Tremiño"; AGI, Audiencia de México, 94; en Francisco Miranda Godínez, *op. cit.*, 1998, Primera parte, Apéndice I, p. 207. El maestrescuela Tremiño también estuvo presente en la fundación de la Universidad de México, el 21 de julio de 1553, en Mariano Cuevas, SJ, *Historia de la Iglesia en México*, 1927, t. II, segunda parte, cap. ii.

posteriores de la Virgen y de su imagen al cacique indio don Juan (esta parte incluye, como elementos de transición, el debatido traslado de la imagen del Templo Mayor a Totoltepec, y que don Juan presenció la aparición de la Virgen luchando contra los indios en el *cu* de los Remedios). Esta segunda parte, deduce el padre Miranda, debió formarse e integrarse a la primera parte entre 1574, cuando se fundó el patronato del cabildo sobre la ermita, y antes de 1595, cuando se pintaron las pinturas murales de la ermita. Es de notarse que la década de 1580 es precisamente un momento muy fértil en la formación de relatos míticos de vírgenes y devociones en la Nueva España, como lo muestra la *Información de 1582* sobre la Virgen Conquistadora, de Puebla, y varias alusiones a elementos, mitemas, del relato de las apariciones guadalupanas, como las de Juan Suárez de Peralta, los *Anales de Juan Bautista*, los *Cantares mexicanos*, etcétera.

Las dos partes del relato de las apariciones de la Virgen de los Remedios contrastan por su fundamentación documental. Ya vimos que, aunque ninguna fuente menciona antes de 1574 las apariciones de la Virgen en Totoltepec durante la retirada de la Noche triste, son muchas y muy tempranas las referencias a apariciones de la Virgen durante la Conquista y durante la primera y segunda rebeliones mexicas, que concluyen con la Noche Triste. Puede observarse un proceso de reducción —condensación, diría Freud— de la información: muchas apariciones atestiguadas por indios y españoles se vuelven una sola aparición en Totoltepec, cuando los españoles se salvaron de milagro. En cuanto a que la Virgen de los Remedios fuera la misma que puso Cortés en el Templo Mayor, como se ve en las pinturas de 1595, y si esta imagen fue la que trajo el soldado Rodríguez de Villafuerte, son cuestiones interpretadas de manera diferente según las tradiciones, como lo reconoce el propio padre Cisneros.

En el caso de la segunda parte del relato mítico de las apariciones de la Virgen de los Remedios, las apariciones al indio cacique don Juan, llama la atención la ausencia de documentación que la sustente y su parecido con otras historias de apariciones de vírgenes en América y Europa, particularmente, como lo señaló Solange Alberro, con la Guadalupe extremeña, modelo de las vírgenes “resurgentes”, escondidas en una retirada ante los infieles y que se aparecen posteriormente y piden la erección de un santuario. También se parece a las historias de la Virgen de Guadalupe de México y la de Ocotlán de Tlaxcala, con sus respectivos Juan Diegos. Y eran

muy socorridas las historias de imágenes de la Virgen encerradas que se escapan y trasladan milagrosamente al sitio donde quieren estar. La historia de la Virgen venerada por don Juan en su casa y luego en un templo católico, tiene más visos de historicidad inmediata, pues se parece a la historia realmente vivida por el tlaxcalteca don Gonzalo Acxotécatl, a quien Cortés entregó una imagen de la Virgen, que recibió el nombre de Conquistadora, a la que veneró por un tiempo en un altar doméstico, antes de que los franciscanos escandalizados se la quitaran y lo reprimieran. Un papel semejante pudo jugar en 1553 el maestrescuela Álvaro Tremiño.

La parte india de las apariciones de la Virgen de los Remedios (las apariciones a un indio) parece seguir una serie de modelos preestablecidos, y sin embargo esta parte, y no la española (las apariciones a favor de los españoles), es la que acabó prevaleciendo, lo cual confirma que la fuerza de una imagen no tiene mucho que ver con su historicidad factual. Los cultos más documentados no son los que prosperan, como, por cierto, lo dice y ejemplifica ampliamente el propio padre Cisneros, en el capítulo iv de la primera parte de su *Historia*, “de cómo las más imágenes de devoción de Nuestra Señora tienen sus principios ocultos y milagrosos”.

Ahora bien, esta división en dos partes del relato de la Virgen de los Remedios permite reconsiderar las relaciones que se han establecido con el relato de la Virgen de Guadalupe. Muchas veces se ha reconocido la influencia del libro sobre los Remedios de Cisneros, de 1621, sobre el de Miguel Sánchez sobre Guadalupe, de 1648, por el orden de su aparición y los elementos comunes de sus relatos. Sin embargo, si consideramos que el relato de las apariciones de la Virgen de los Remedios a don Juan es posterior a 1574 y anterior a 1595, como lo estableció el padre Miranda, pueden considerarse entonces dos opciones: si la versión original del *Nican mopohua*, primer relato en náhuatl de las apariciones guadalupanas es de mediados del siglo xvi (1554-1556), como muchas veces se afirma (escrito por Antonio Valeriano u otro colaborador de fray Bernardino de Sahagún, fray Pedro de Gante u otro fraile), entonces el relato de las apariciones de la Virgen de los Remedios a don Juan seguiría al relato guadalupano —en realidad, seguiría tanto al relato guadalupano extremeño como al mexicano. Si por el contrario, el relato de las apariciones guadalupanas fue elaborado en la primera mitad del siglo xvii, antes de 1648, como otros historiadores lo

piensan, habremos de reconocer la preeminencia del relato sobre las apariciones de la Virgen de los Remedios.

Como se ve, el estudio del padre Miranda sobre el origen y la evolución del culto a la Virgen de los Remedios aporta elementos centrales para aproximarnos a la formación del complejo de relatos míticos de sus apariciones, lo cual permite interrogar asimismo la formación del relato de las apariciones de la Virgen de Guadalupe. El tema no está agotado, y se desearía que el padre Miranda, en el libro que prepara sobre las versiones del relato de las apariciones guadalupanas, que se llamará *Los evangelistas guadalupanos*, estudie también los evangelistas de los Remedios, fray Luis de Cisneros (1616, 1621), fray Juan de Grijalva (1624), Francisco de Florencia (1745), Francisco del Barrio Lorenzot (1780), Ignacio Carrillo y Pérez (1808), entre otros, y podamos ver la evolución del relato de las apariciones de la Virgen de los Remedios y de la personalidad mítica de don Juan. De cualquier manera, ninguno de estos autores logró dar al compuesto del relato de las apariciones de la Virgen de los Remedios la fuerza, unidad e intención que tiene el dramático relato de las apariciones guadalupanas, ajeno, además, a cualquier intervención de la Virgen a favor de los conquistadores españoles. La fresca fuerza del relato de las apariciones de la Virgen de Guadalupe es uno de los elementos que permiten explicar que para el siglo XVII se impusiera por encima de la Virgen de los Remedios.

Guadalupe

Francisco Miranda es sacerdote e historiador, y su conciencia lo llevó a abordar el delicado tema de los orígenes y el desarrollo del culto guadalupano con todo el rigor de una investigación histórica documental lo más exhaustiva posible. Su investigación sobre Vasco de Quiroga lo condujo a un recorrido extenso de los documentos del siglo XVI, en el que confirmó que las fuentes sobre la ermita de Guadalupe son casi inexistentes antes de 1556 y se vuelven cada vez más abundantes a partir de ese momento. El padre Miranda se adhiere en términos generales a los resultados del libro de Edmundo O'Gorman, *Destierro de sombras*, de 1986, que le confiere una importancia central al arzobispo fray Alonso de Montúfar en la fundación o refundación del culto guadalupano en el Tepeyac durante la coyuntura de 1555-1556. Las aportaciones y propuestas

guadalupanas del padre Miranda se pueden dividir en tres partes: la primera es la relativa a los orígenes del culto, del santuario y las apariciones de la Virgen, todo antes de 1555; la segunda es la relativa a la intervención del arzobispo Montúfar en la fundación del culto guadalupano formal en el Tepeyac, a partir de 1555; y la tercera es la relativa al desarrollo de la ermita y del culto, hasta mediados del siglo XVII, 1648 para ser precisos, cuando el bachiller Miguel Sánchez publicó su *Imagen de Nuestra Señora de Guadalupe*.

Aunque prácticamente no apareció información nueva sobre los orígenes del culto a la Virgen María en el Tepeyac, el padre Miranda no dejó de expresar sus ideas. Al igual que O'Gorman, el padre Miranda sigue la *Monarquía indiana* de fray Juan de Torquemada, publicada en 1615, la única fuente que refiere explícitamente que los franciscanos fundaron la ermita del Tepeyac en los primeros tiempos de la evangelización (sin mencionar las apariciones).⁴⁰ Esto es, por lo demás, presumible, pues en los primeros tiempos de la evangelización los franciscanos fundaron muchas ermitas en sustitución de antiguos santuarios indígenas, particularmente en los cerros. Pero nada más se sabe sobre la ermita, salvo que existía en 1554, pues ese año la describió Francisco Cervantes de Salazar en sus *Diálogos latinos*.⁴¹ En su *Destierro de sombras* Edmundo O'Gorman cree probable que la primitiva ermita estuviera dedicada a la Virgen María, donde pudo haber una o varias imágenes de ella, o ninguna, pero rechazó fuertemente la posibilidad de que tuviera la advocación de Guadalupe, como lo planteó Francisco de la Maza en *El guadalupanismo mexicano*, de 1953,⁴² con base en el hecho de que Hernán Cortés, Gonzalo de Sandoval y varios otros conquistadores importantes venían de la provincia de Extremadura, por lo que compartían la devoción guadalupana española. El padre Miranda prefirió deshacerse de dudas y dio por un hecho la presencia de una o varias imágenes de la Virgen en la primitiva ermita del Tepeyac, y se adhirió, sin nuevas evidencias, a la opinión de Francisco de la Maza sobre el origen de la advocación guadalupana.

⁴⁰ Fray Juan de Torquemada, *op. cit.*, 1975-1983, lib. X, cap. vii.

⁴¹ Francisco Cervantes de Salazar, *Commentaria in Ludovici Vives exercitationes linguae latinae. A Francisco Cervantes de Salazar*, 1554. Deben consultarse las ediciones de Joaquín García Icazbalceta, *Tres diálogos latinos que Francisco Cervantes Salazar escribió e imprimió en México en dicho año*, 1875; la edición facsimilar de Jesús Medina, México, 1976; y de Edmundo O'Gorman, *México en 1554 y Túmulo imperial*, 1963.

⁴² Francisco de la Maza, *El guadalupanismo mexicano*, 1953, pp. 14-15.

Según Edmundo O'Gorman el arzobispo Montúfar pasó la ermita del Tepeyac de la jurisdicción franciscana a la de su arzobispado en 1555-1556. Sobre este punto el padre Miranda propone una rectificación: si bien la ermita del Tepeyac fue fundada por los franciscanos, ésta pertenecía a la jurisdicción episcopal, pues era visita de la iglesia de Santiago Tlatelolco, que no pertenecía a los franciscanos sino al clero secular.⁴³ Durante la larga sede vacante que se abrió entre la muerte del obispo Zumárraga, en 1548, y la llegada del arzobispo Montúfar, en 1554, los franciscanos, cuya ambición critica varias veces el padre Miranda, se apropiaron indebidamente de la iglesia de Tlatelolco y sus visitas, que el arzobispo no hizo más que recuperar en 1555-1556. Esta hipótesis debe tomarse en cuenta sin perder de vista que, de cualquier manera, el obispo de México, fray Juan de Zumárraga, era franciscano.

Debe considerarse la convicción original del padre Miranda, que acepta la historicidad de las apariciones de la Virgen al "vidente Juan Diego", pero no la fecha tradicional de diciembre de 1531. Aunque no se pueden fechar con precisión, según el padre Miranda las apariciones son posteriores a la fundación de la primitiva ermita de Guadalupe en el Tepeyac, y anteriores a la fundación formal del culto por el arzobispo Montúfar en 1555-1556. De tal modo que, según el padre Miranda, Montúfar no hizo más que ratificar el nombre de Guadalupe ya existente y un culto ascendente, desde que se supo de su aparición y milagros. Durante un tiempo, piensa el padre Miranda, convivieron dos vírgenes en la ermita del Tepeyac, la antigua, originalmente de Guadalupe, y la nueva, que el arzobispo Montúfar mandó pintar al pintor mexicano Marcos Cípac. Y paulatinamente el nombre de la primera fue pasando a la segunda.

Éstas son, por supuesto, meras hipótesis del padre Miranda, pues, como he dicho, prácticamente no existen documentos referidos al culto en la ermita del Tepeyac en los primeros años antes de 1556, aunque el padre Miranda hace buen uso de información contextual, como la que provee fray Toribio Motolinía en sus *Memoriales*. Todo esto es asunto del tomo sobre *Los evangelistas guadalupanos* que prepara el padre Miranda.

⁴³ El padre Miranda (p. 240) menciona que en 1543 no se autorizó a los franciscanos del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco atender la iglesia de Santiago Tlatelolco, que estaba al cuidado de clérigos. Cita el *Cedulario* de Puga, citado por el padre José de Martín Rivera, "quien prepara un estudio sobre Tlatelolco y la atención que allí prestaban los clérigos".

A partir de 1556, comienza a aparecer la información sobre el culto guadalupano en el Tepeyac. En el siglo XIX fue saliendo a la luz y finalmente se publicó la *Información de 1556*, levantada por el arzobispo fray Alonso de Montúfar para defenderse de las acusaciones que le hizo el provincial de los franciscanos fray Francisco de Bustamante, en un sermón predicado en la iglesia del convento de San José de los Naturales el martes 8 de septiembre de 1556, de apoyar el culto a la recién puesta y bautizada imagen de Guadalupe, un culto idolátrico y no fundamentado con milagros verdaderamente probados. A partir de entonces la historiografía guadalupana sería acordó una importancia cada vez mayor, confirmada por las fuentes que se fueron encontrando, a la intervención del arzobispo Montúfar en la fundación, o refundación del culto guadalupano en 1555-1556.

El padre Miranda se inscribe decididamente en esta corriente, pero además, siendo sacerdote secular, como historiador, se comprometió en una defensa del clero secular, comúnmente vapuleado, y a una crítica de los franciscanos, comúnmente elogiados, a partir de Joaquín García Icazbalceta, como lo destacó David A. Brading.⁴⁴ El héroe del padre Miranda es don Vasco de Quiroga, obispo de Michoacán, sobre el cual escribió estudios decisivos. Ahora, en *Dos cultos fundantes*, el padre Miranda destaca su admiración por el arzobispo Montúfar —que siendo franciscano, al ser arzobispo dejó de estar subordinado a los dictados de su orden, y fue un duro enemigo de los franciscanos, dominicos y agustinos al tratar de imponer y afianzar una Iglesia mexicana estrictamente jerarquizada—, y a quien pone a la altura de Vasco de Quiroga y del mismo fray Bartolomé de las Casas, por su defensa de los indios y sobre todo por su promoción de un mestizaje social y religioso, expresado por el culto a la Virgen de Guadalupe.

Esta equiparación del arzobispo Montúfar con los obispos Las Casas y Quiroga provocará reacciones de parte de quienes justamente ven a Montúfar como un aliado de los explotadores españoles, un enemigo de los indios, a quienes quiso imponer el diezmo eclesiástico, aumentar los tributos, debilitar, rompiendo su organización política y golpeando a la nobleza indígena y su alianza con los frailes y el virrey. En esta perspectiva crítica, la promoción del culto guadalupano formaba parte de un proyecto español de

⁴⁴ David A. Brading, *op. cit.*, 2001.

aumento del control político y de la explotación económica de los indios. Pero la fuerza, evolución y esencia de un culto por principio rebasan la intención subyacentes a su fundación y promoción inicial.

Es un rasgo notable de honestidad el que, animado por este espíritu de defensa del clero secular y del arzobispo Montúfar, el padre Miranda haya hecho varias contribuciones documentales importantes que, cuando menos a primera vista, no resultan precisamente halagadoras para el arzobispo.

En primer lugar, el padre Miranda realizó una nueva transcripción de la ya conocida, desde finales del siglo XIX, *Información de 1556*, que nunca había sido editada de manera plenamente satisfactoria. La *Información de 1556* fue levantada por el arzobispo Montúfar para responder a los ataques de fray Francisco de Bustamante y otros franciscanos por su promoción del incipiente culto guadalupano. Aquí se muestra entre otras cosas que el nombre de Guadalupe era reciente y que la imagen fue pintada por un indio llamado Marcos; éste muy importante documento, supuestamente conservado en el Archivo del Arzobispado de México, al parecer ya no se encuentra allí, o ya no puede ser consultado. Lo notificó el investigador Magnus Lundberg, autor de una notable biografía del arzobispo Montúfar.⁴⁵ De modo que resulta muy agradecible esta versión más fiel de un documento que tanto ha incomodado a los aparicionistas, y que el padre Miranda, siguiendo a fray Fidel de Jesús Chauvet, en lugar de rechazarlo, busca incorporarlo a la historia de las apariciones.

Podría repararse la falta de un aparato de notas y subtítulos que facilite e ilumine la lectura de este difícil documento. El análisis del padre Miranda es meramente factual; no critica la fuente ni la intencionalidad del arzobispo al promover la *Información* y no destaca con claridad sus aportes fundamentales y algunos detalles significativos. Miranda no menciona, por ejemplo, el dato de que en 1556 el arzobispo Montúfar estaba asentando una información de los milagros hechos por Nuestra Señora de Guadalupe, que sería el antecedente del relato de los milagros hechos por la Virgen de Guadalupe, asentados en el grabado guadalupano de Samuel Stradanus, de cerca de 1621, en el libro de Miguel Sánchez, de 1648,

⁴⁵ Magnus Lundberg, *Unification and Conflict. The Church Politics of Alonso de Montúfar OP, Archbishop of Mexico, 1554-1572*, 2002, pp. 204-205.

y en el *Nican motecpana*, publicado en 1649.⁴⁶ Tampoco discute Miranda la debatida atribución de la imagen al pintor indio nahua Marcos, ni los testimonios sobre lo reciente del nombre de Guadalupe, que contradicen la hipótesis de que el nombre de Guadalupe es anterior a 1555-1556.

Desde su divulgación a finales del siglo XIX, la *Información de 1556* fue la base de grandes análisis históricos como los de los antiaparicionistas Joaquín García Icazbalceta, Edmundo O'Gorman, Serge Gruzinski y Stafford Poole, y aun de aparicionistas como fray Fidel de Jesús Chauvet, entre muchos otros autores. El padre Miranda, sin embargo, no precisa sus afinidades y discrepancias con estos autores.

En asuntos vinculados, el padre Miranda no consideró la posibilidad de una colaboración del obispo de Michoacán Vasco de Quiroga y del humanista Francisco Cervantes de Salazar con el arzobispo Montúfar en la concepción del nuevo culto guadalupano. Respecto al obispo Quiroga, fundador del culto a Nuestra Señora de la Salud, de Pátzcuaro, en muchos aspectos emparentada con la Virgen de Guadalupe, el padre Miranda menciona que al regresar a México en 1554 viajó en la misma flota que el arzobispo Montúfar, pero no discute la posibilidad de que hayan viajado en el mismo barco, cuando debieron platicar y madurar su decisión de fortalecer sus diócesis respectivas.

Respecto a Cervantes de Salazar, el padre Miranda sí menciona la referencia a Tepeaquilla en los *Diálogos latinos*, publicados en la Ciudad de México en 1554, pero olvida mencionar que estuvieron dedicados al recién llegado arzobispo Montúfar, por lo que Cervantes de Salazar fue, podría decirse, quien primero informó al arzobispo sobre el Tepeyac. Tampoco vio Miranda la cantidad de interesantes e inéditas referencias a Tepeaquilla durante la Conquista en la *Crónica de la Nueva España* de Cervantes de Salazar, que aportan información sobre los inicios del culto a la Virgen de Guadalupe en el

⁴⁶ Luis Lasso de la Vega, *Huei tlamahuiçoltica omonexiti in ilhuicac tlatoca cihuapilli Santa Maria totlaçonantzin Guadalupe in nican huei altepenahuac Mexico itocayocan Tepeyacac*, Impreso con licencia en México en la Imprenta de Iuan Ruyz, Año de 1649; hay una edición facsimilar con introducción de Jesús Galera Lamadrid, y cuatro traducciones al español del *Nican mopohua*, México, Jus, 1990; debe consultarse la edición y traducción de Lisa Sousa, Stafford Poole, CM, y James Lockhart, *The Story of Guadalupe, Luis Laso [sic] de la Vega's Huei tlamahuiçoltica of 1649*, 1998. El estudio preliminar de este libro incluye una tabla comparativa de la serie de milagros de Stradanus, Sánchez y Lasso de la Vega.

Tepeyac durante la Conquista. Estas singulares referencias sobre el Tepeyac, exclusivas de Cervantes de Salazar, lleva a pensar que le dio al arzobispo Montúfar muchas ideas sobre el Tepeyac.⁴⁷

Pese a que la autenticidad de la *Información de 1556* está fuera de duda, no se han encontrado otros documentos relacionados con el sonado conflicto guadalupano entre el arzobispo Montúfar y el franciscano Bustamante en septiembre de 1556.⁴⁸ El padre Miranda rompió el embrujo al encontrar un documento aislado que muestra el pleito guadalupano, ubicado además en el conflicto aún más profundo y duro de los frailes contra los diezmos eclesiásticos que el arzobispo quería cobrar a los indios.

Se trata de la respuesta de un franciscano anónimo a un interrogatorio presentado el 20 de agosto de 1556 —un mes antes de la *Información de 1556*— por el arzobispo Montúfar, el obispo de Michoacán Vasco de Quiroga y el obispo de Tlaxcala fray Martín Sarmiento de Hojacastro, sobre su pretensión de cobrar el diezmo eclesiástico a los indios. En su respuesta al interrogatorio, el anónimo franciscano criticó a los españoles por inculcar la codicia y el interés a los indios, y dio como ejemplo que

en esta cibdad de Mexico han sustentado y sustentan la devoción de una iglesia de indios [la de Guadalupe, puede suponerse], donde dixo un español que había hecho milagro en sanar un coxo, y averiguando ser mentira y falsedad y ser todo fingido, lo sustenta el arzobispo con grande escándalo por solo el interese de las ofrendas, que son muchas, y habiéndoles predicado [los franciscanos] que los ídolos que tenían eran piedras y palos y no dioses, viendo ahora que se haze más con una imagen de lienzo que con el sacramento, y que ayer les dixeron que había sanado enfermos y hoy saben que es falsedad, pensarán que así son las cosas de la fe que les hemos predicado, y que otro día les diremos que no es así, lo cual no podía ser sin gran daño y escándalo de los indios.

Se desconoce la fecha exacta de la respuesta del franciscano anónimo, pero el padre Miranda piensa que se trata del propio provincial franciscano fray Francisco de Bustamante, pues presenta argumentos contra el apoyo del arzobispo Montúfar al incipiente

⁴⁷ Rodrigo Martínez Baracs, "Visión de Tepeyácac [1554]", en *Biblioteca de México*, 44, marzo-abril de 1998, pp. 34-44.

⁴⁸ Ninguna alusión a la trifulca guadalupana de 1556 entre el arzobispo Montúfar y los franciscanos encontró Magnus Lundberg en su muy amplia investigación documental sobre el arzobispo Montúfar (*op. cit.*, 2002, p. 210).

culto guadalupano muy semejantes a los que adujo en su sermón contra el arzobispo el martes 8 de septiembre de 1556, según la *Información de 1556*. El testigo Juan de Salazar, procurador de la Real Audiencia, asentó que el padre Bustamante sostuvo en su sermón que

no sabía qué efecto se tenía la dicha devoción, porque era dar a entender a los dichos indios naturales desta tierra al contrario que él y otros religiosos con mucho sudor les habían predicado, porque les daban a entender que aquella imagen de nuestra Señora de Guadalupe hacía milagros, y como algunos indios cojos, ciegos o mancos iban a ella con aquel propósito y no tornaban sanos, antes peores con el cansancio del camino, lo tenían por burla, y que sería mejor que se procurase de quitar aquella devoción, por el escándalo de los naturales.

Es muy probable que fray Francisco de Bustamante sea el autor de esta respuesta, como lo piensa el padre Miranda, aunque debe tenerse igualmente en consideración que, como lo muestra la misma *Información de 1556*, varios franciscanos compartían la posición de su provincial Bustamante, como por ejemplo fray Alonso de Santiago, quien dos días antes del sermón de Bustamante, sostuvo ante Gonzalo de Alarcón que al apoyar el culto de la Virgen de Guadalupe —que más bien se debía llamar de Tepeaquilla o Tepeaca—, el arzobispo estaba echando por tierra todo el trabajo de los franciscanos contra la idolatría de los indios. En fin, de cualquier manera lo importante es que este testimonio es el único documento que confirma el conflicto guadalupano de los franciscanos con el arzobispo Montúfar.

El padre Miranda amplió sustancialmente nuestra visión del problema al descubrir otra información sobre un conflicto guadalupano más del arzobispo de México, ya no con los franciscanos sino con el mismo cabildo catedral del arzobispado, que confirma el papel protagónico del arzobispo Montúfar como fundador del culto guadalupano.

De hecho, ya se conocían las líneas generales del conflicto de 1561 y 1563 entre el arzobispo Montúfar y su cabildo eclesiástico gracias a la publicación de varias cartas en el *Epistolario de la Nueva España* editado por Francisco del Paso y Troncoso.⁴⁹ A partir de la llegada a México del arzobispo Montúfar, sus relaciones con el

⁴⁹ Francisco del Paso y Troncoso (ed.), *Epistolario de Nueva España (1505-1818)*, 1939-1942, vols. IX y X.

cabildo eclesiástico se fueron deteriorando. El 14 de febrero de 1561, el deán doctor Chico de Molina, el maestrescuela doctor Sancho Sánchez de Muñón y varios canónigos escribieron al rey una carta con muy serias acusaciones contra el arzobispo Montúfar, pidiendo que se mandara asentar una información secreta para probar sus acusaciones. Según estas acusaciones, el arzobispo descuidaba la instrucción y conversión de los naturales, no visitaba los pueblos de indios, en los que ponía a clérigos que no hablaban la lengua, sacaba dinero de los españoles ricos y clérigos, había comprado unas minas de plata, que beneficiaba como hombre lego, se quedaba con las abundantes limosnas de la ermita de Nuestra Señora de Guadalupe, y compraba azogue (mercurio) barato que entregaba a ciertos mineros mandándoles dar todo el mineral que con el mercurio se pudiese refinar y entregar la plata refinada al arzobispo, supuestamente para la ermita.

La carta contra el arzobispo tuvo éxito, el rey dio una real cédula que mandaba la requerida información secreta contra el arzobispo, y el virrey don Luis de Velasco y la real audiencia de México obedecieron y asentaron la información del 7 de abril al 11 de mayo de 1562. Esta *Información de 1562* del cabildo eclesiástico contra el arzobispo Montúfar es el documento que descubrió el padre Miranda, y que aporta elementos fundamentales sobre los inicios del culto guadalupano, promovido y aprovechado por el arzobispo Montúfar. El padre Miranda dio a conocer la existencia y resumió el contenido de la *Información de 1562* en una ponencia presentada en 1978.⁵⁰ Edmundo O'Gorman tomó en cuenta el conflicto en su *Desierto de sombras*, de 1986, inscribiendo la información económica que exhibió el pleito del arzobispo con su cabildo eclesiástico en el marco de la importancia política y religiosa de la promoción hecha por Montúfar del culto guadalupano. Más recientemente, Ethelia Ruiz Medrano estudió los aspectos económicos del conflicto, destacando el involucramiento de funcionarios españoles civiles y eclesiásticos en actividades lucrativas, no siempre muy legales,⁵¹ y el ya citado Magnus Lundberg narró el conflicto en su estudio sobre el

⁵⁰ Francisco Miranda Godínez, "Fray Alonso de Montúfar y el culto guadalupano", en *op. cit.*, pp. 68-79.

⁵¹ Ethelia Ruiz Medrano, "Los negocios de un arzobispo: el caso de fray Alonso de Montúfar", en *Estudios de Historia Novohispana*, 12, 1992, pp. 63-84.

arzobispo Montúfar.⁵² Y ahora, en *Dos cultos fundantes*, el padre Miranda publica por primera vez la *Información de 1562* completa.

La mayor parte de los testigos confirman las acusaciones expuestas en el cuestionario, que no son otras que las de la carta de 1561, y hacen algunas precisiones. El arzobispo Montúfar tenía muy descuidada la ermita de Nuestra Señora de Guadalupe, pese a que se apropiaba indebidamente de las amplias limosnas que recibía. El control inicial de la ermita perteneció al cabildo eclesiástico, pues los mayordomos de la ermita eran el tesorero don Rafael de Cervanes y el canónigo Pedro de Nava; pero estos pronto renunciaron y fueron sustituidos por mayordomos incondicionales del arzobispo. Las minas de plata del arzobispo se encontraban en el distrito de Temazcaltepec y las administraba su hermano Martín de Montúfar, que operaba como prestanombres. Entre otros negocios más o menos retorcidos, el arzobispo repartía azogue a varios mineros y les pedía que le beneficiaran plata para la ermita de Guadalupe y el Santísimo Sacramento de la Iglesia Mayor de México.

En su análisis de la *Información de 1562* el padre Miranda no destaca el testimonio del encomendero michoacano Antonio de Oliver según el cual el arzobispo "hizo la advocación de la ermita de Nuestra Señora de Guadalupe". Edmundo O'Gorman lo supuso pero no probó este dato, que contradice la hipótesis de Francisco de la Maza, aprobada sin pruebas por el padre Miranda, de que el nombre de Guadalupe le fue puesto a la ermita antes de la intervención de Montúfar.

En cartas de 1563 el arzobispo Montúfar se defendió en términos muy generales de estas serias acusaciones de lucrar con el culto guadalupano, pero al parecer las acusaciones contra él del cabildo eclesiástico no prosperaron. Aunque el padre Miranda no lo dice, uno de los medios de los que se valió el arzobispo Montúfar para librarse de una de las acusaciones principales de la información contra él hecha en abril y mayo de 1562, fue establecer el primero de julio de ese año el censo de Martín de Aranguren. El padre Miranda publicó por primera vez completo y correctamente este documento, tomado del Archivo de la Basílica de Guadalupe (caja 200. Testamentos y Donaciones).

El primero de julio, el arzobispo Montúfar exhibió los mil pesos de oro que había ganado con el repartimiento de azogue a los

⁵² Magnus Lundberg, *op. cit.*, 2002, cap. vi.

mineros y se los prestó a Martín de Aranguren, como censo impuesto sobre sus casas principales en la Ciudad de México, quien se obligó a pagar cien pesos cada año a la casa de Nuestra Señora de Guadalupe, hasta que él o sus herederos cancelaran el censo pagando los mil pesos de capital. De esta forma el arzobispo eludió la crítica según la cual él se apropiaba por codicia de estos dineros. Es posible que el arzobispo haya tomado en 1562 otras medidas semejantes para librarse de otras críticas que le hacía el cabildo eclesiástico.

El rico comerciante Pedro de Aranguren había sido mayordomo del obispo fray Juan de Zumárraga y estaba casado con una de sus sobrinas.⁵³ Le prestó mucho dinero al obispo para sus limosnas y obras caritativas; al morir Zumárraga el 3 de junio de 1548 "le quedó debiendo suma de pesos" a Aranguren, que fray Pedro de Gante solicitó que se le pagara con limosna de cabildo eclesiástico sede vacante.⁵⁴ Aranguren asumió las deudas del obispo Zumárraga.⁵⁵ Acaso para resarcirlo se le entregaron sus casas principales, que eran las que Zumárraga había construido para dotar al Hospital del Amor de Dios, colindantes con el Hospital de las Bubas y la casa de Jorge Cerón Carbajal. El cabildo catedral de México lo designó mayordomo de los diezmos desde 1547 y, pese a que se prohibía desempeñar el cargo más de dos años seguidos, lo seguía ejerciendo en 1554, cuando llegó a México el arzobispo Montúfar.⁵⁶

Martín de Aranguren puso sus mencionadas casas como hipoteca del censo de cien pesos anuales a favor de la casa de Nuestra Señora de Guadalupe cuando el arzobispo Montúfar decidió depositar en sus manos la papa caliente de los mil pesos que había ganado con el repartimiento guadalupano de azogue. En nada intentó eludir el arzobispo haber repartido los azogues, salvado el punto

⁵³ Joaquín García Icazbalceta, *Don fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México*, 1881; edición de Rafael Aguayo Spencer y Antonio Castro Leal, con apéndice documental ampliado, México, Porrúa, 1947, t. I, p. 26; y Joaquín García Icazbalceta, ed., *Códice franciscano, siglo XVI*, en *Nueva colección de documentos para la historia de México*, t. II, 1889; hay una edición de Salvador Chávez Hayhoe, México, 1941, pp. 181 y 253.

⁵⁴ "Carta de fray Pedro de Gante al Emperador", México, 20 de julio de 1548, en Joaquín García Icazbalceta (ed.), *op. cit.*, 1889, pp. 181-182.

⁵⁵ Joaquín García Icazbalceta, *op. cit.*, 1881, t. I, p. 274; y Francisco Miranda, *op. cit.*, 1998, p. 304.

⁵⁶ *Primer libro de cabildos de la Catedral de México*, 6 de diciembre de 1547, 22 de febrero y 3 de junio de 1548, 1 de enero de 1553 y 3 de junio de 1554; citado en Fidel González Fernández, Eduardo Chávez Sánchez y José Luis Guerrero Rosado, *op. cit.*, 1999, p. 367, n.

de que sus ganancias se depositaron en censo a favor de la Casa de Guadalupe. Así dice la parte medular del censo de Martín de Aranguren:

...vendo, cargo, sitúo e señalo los dichos cien pesos del dicho oro común deste dicho censo e tributo en cada un año, por razón e compra [que] dellos me dio e pagó el muy ilustre y reverendísimo señor don fray Alonso de Montúfar, arzobispo de México, del Consejo de Su Majestad, que está presente, como patrón y fundador que es de la dicha casa, mil pesos del dicho oro común, que procedieron de las ganancias que Su Señoría Reverendísima, para hacer bien a la dicha casa, hizo beneficiasen en sus minas, y lo que con él se interesase fuese para la obra y servicio de la dicha casa, y ansí parece que sacado el principal de lo que costó el dicho azogue que se volvió a entregar a los mayordomos de la dicha casa, se ganaron en ello los dichos mil pesos del dicho oro, los cuales Su Señoría me entregó en plata e reales que los montaron y valieron, de los cuales me doy por contento y pagado y entregado a toda mi voluntad sobre lo cual renunció la ecepción de la *inumerata pecunia* e leyes de la paga, e prometo e me obligo por mí e por los dichos mis herederos y subcesores de dar e pagar a la dicha casa de Nuestra Señora de Guadalupe o al mayordomo o mayordomos que della son y serán de aquí adelante o a quienes por la dicha casa lo obiere de haber, los dichos cien pesos del dicho oro común deste dicho censo e tributo en cada un año por las tercias de cuatro en cuatro meses...

Según se desprende de las justificaciones que dio el 7 de octubre de 1587 Gabriel de Saldivar, mayordomo y administrador de la ermita de Guadalupe para solicitar copia del censo de Aranguren y de su reciente cancelación: al morir éste, no sé en qué año, sus casas pasaron a don Rodrigo de Vivero, caballero del hábito de Santiago, y con ellas el censo de cien pesos anuales a favor de la casa de Nuestra Señora de Guadalupe. Don Rodrigo no fue muy puntual en sus pagos, pues quedó debiendo a la casa de Guadalupe 600 pesos de oro común. Tampoco sé en qué momento don Rodrigo de Vivero vendió las casas a Juan Guerrero, que el 23 de febrero de 1585 redimió y canceló el censo pagando los mil pesos del capital inicial (seguida en posesión de las casas en 1587).

Pese a que no prosperaron, muchas de las acusaciones del cabildo eclesiástico contra el virrey sí parecen tener fundamento, y actualidad: el arzobispo Montúfar sí debió lucrar con el culto guadalupano, sí debió apropiarse de las limosnas de la ermita de Guadalupe, sí funcionó el peculiar repartimiento guadalupano de

azogue a varios mineros novohispanos y varias otras exacciones. Pero el padre Miranda, pese a ser entusiasta defensor del clero secular y del arzobispo Montúfar, no creyó necesario defender al arzobispo de estas graves acusaciones y rápidamente pasó a otro asunto en el mismo capítulo.

Sin embargo, me parece que no hace tanta falta refutar las acusaciones apasionadas del cabildo eclesiástico contra el arzobispo, como indagar si éste se apropiaba de los dineros guadalupanos por un mero afán de lucro y lujo personal o si más bien trataba de fortalecer un arzobispado pobre, incapaz de realizar su proyecto de fundación de la Iglesia secular en México, por encima de las semiautónomas órdenes mendicantes, estrechamente asociadas con las autoridades tradicionales de los pueblos de indios. Debido a la tenaz resistencia de los frailes, el arzobispo Montúfar no consiguió que la Corona autorizara el cobro del diezmo eclesiástico a los indios (se cobraba sólo en el trigo, el ganado y otros productos europeos beneficiados por los indios). El arzobispo Montúfar se vio desprovisto del dinero necesario para los salarios de los curas que debían sustituir a los frailes de los pueblos y para apoyar a la Universidad y los colegios en los que los curas se formarían. Por ello fue necesario aprovechar el culto guadalupano, entre otros, para recabar estos recursos tan necesarios. Pero éstas son meras posibilidades que deben ser consideradas con un análisis documental amplio y detenido.

Presentados estos documentos fundamentales sobre los orígenes del culto guadalupano, el padre Miranda aporta y ordena mucha información desconocida y conocida sobre la evolución del culto hasta 1649. También inicia un tratamiento sobre la aparición de la historia de las apariciones, tema que, como vimos, el padre Miranda se propone tratar en un próximo libro. Pero el comentario detallado de tanta información me llevaría demasiadas páginas y extendería aún más este comentario que sobrepasa en mucho las dimensiones de una reseña bibliográfica. La riqueza múltiple de este libro se irá aprovechando y descubriendo durante varias generaciones. *Dos cultos fundantes* es un libro que no puede ya dejarse de tomar en cuenta.

Bibliografía

- Aguilar, fray Francisco de, *Relación breve de la conquista de la Nueva España*, México, UNAM, 1980.
- 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, vol. II, Mujeres, instituciones y culto a María*, México, INAH/Condumex, 1994, pp. 151-164.
- , *El águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla, México, siglos XVI-XVII*, México, FCE/El Colegio de México (Fideicomiso Historia de las Américas), 1999.
- Alcalá, fray Jerónimo de, OFM, *La Relación de Michoacán*, Francisco Miranda (ed.), Morelia, Fímax Publicistas, 1980.
- Brading, David A., *Mexican Phoenix. Our Lady of Guadalupe: Image and tradition across five centuries*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- , *La Virgen de Guadalupe: Imagen y tradición*, México, Taurus, 2002.
- 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*, México, Mariano de Zúñiga y Ontiveros, 1808.
- Cervantes de Salazar, Francisco, *Crónica de la Nueva España* (escrita entre 1557 y 1564), prólogo por Juan Miralles Ostos, México, Porrúa (Biblioteca Porrúa, 84), 1985.
- , *Commentaria in Ludovici Vives exercitationes linguae latinae. A Francisco Cervantes de Salazar*, México, Juan Pablos, 1554.
- Cisneros, fray Luis de, *Historia de el principio, y origen, progressos, venidas a Mexico y milagros de la santa imagen de Nuestra Señora de los Remedios, extramuros de México*, México, Emprenta del Bachiller Iuan Blanco de Alcaçar, junto a la Inquisición, 1621.
- Conway, G. R. G. (ed.), *La noche triste. Documentos, Segura de la Frontera en Nueva España, año de MDXX*, paleografía de Agustín Millares Carlo, México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1943.
- Cuevas, Mariano, *Historia de la Iglesia en México*, 5 vols., México, 1927.
- Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, [edición de fray Alonso Remón con interpolaciones de fray Gabriel Adarzo y Santander], Madrid, en la Imprenta del Reyno, 1632.
- Dorantes de Carranza, Baltasar, *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España, con noticia individual de los descendientes legítimos de los conquistadores y primeros pobladores españoles*, México, 1902.
- Durán, Diego fray, *Historia de las Indias de la Nueva España*, 2 vols., Ángel María Garibay (ed.), México, Porrúa (Biblioteca Porrúa, 36), 1967.

- Fernández de Oviedo, Gonzalo, *Historia general y natural de las Indias*, 5 vols., edición de Juan Pérez de Tudela Bueso, Madrid, Atlas (BAE 117-121), 1959.
- Florencia, Francisco de, SJ, *Las Novenas del Santuario de los Remedios, cómo se han de hacer para sacar fruto de ellas*, México, 1685.
- García Icazbalceta, Joaquín, *Tres diálogos latinos que Francisco Cervantes de Salazar escribió e imprimió en México en dicho año*, México, Antigua Librería de Andrade y Morales, 1875.
- , *Don fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México*, México, 1881.
- García Icazbalceta, Joaquín (ed.), *Códice franciscano, siglo XVI*, en *Nueva Colección de documentos para la historia de México*, t. II, México, Antigua Librería de Andrade y Morales, Sucesores, 1889.
- González Fernández, Fidel, Eduardo Chávez Sánchez y José Luis Guerrero, *El encuentro de la Virgen de Guadalupe y Juan Diego*, México, Porrúa, 1999.
- Grijalva, fray Juan de, *Crónica de la orden de N.P.S. Agustín en las provincias de la Nueva España, en cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*, México, Imprenta de Ioan Ruyz, 1624.
- León-Portilla, Miguel y Carmen Aguilera, *Mapa de México-Tenochtitlan y sus contornos, hacia 1550*, México, Celanese Mexicana, 1986.
- Lockhart, James, *The Story of Guadalupe, Luis Laso de la Vega's Huei tlamahuicoltica of 1649*, Los Angeles, Stanford University Press, UCLA Latin American Center Publications, University of California, 1998.
- López de Gómara, Francisco, *Historia de la conquista de México*, Zaragoza, Agustín Millán, 1552.
- Lundberg, Magnus, *Unification and conflict. The church politics of Alonso de Montúfar OP, Archbishop of Mexico, 1554-1572*, Uppsala, Swedish Institute of Missionary Research (Studia Missionalia Svecana, LXXXVI), 2002.
- Martínez Baracs, Rodrigo, "Visión de Tepeyácac (1554)", en *Biblioteca de México*, núm. 44, marzo-abril de 1998, pp. 34-44.
- , *La secuencia tlaxcalteca. Orígenes del culto a Nuestra Señora de Ocotlán*, México, INAH, 2000.
- Martínez, José Luis (ed.), *Documentos cortesianos*, México, FCE/UNAM, 1990.
- Maza, Francisco de la, *El guadalupanismo mexicano*, México, Porrúa y Obregón (México y lo mexicano), 1953.
- Miranda Godínez, Francisco, "Fray Alonso de Montúfar y el culto guadalupano", en Centro de Estudios Guadalupanos, A.C., *Tercer Encuentro Nacional Guadalupeño*, 5, 6 y 7 de diciembre de 1978, México, D.F., México, Jus, 1980, pp. 68-79.

- , *Don Vasco de Quiroga y su Colegio de San Nicolás*, Morelia, Fímax Publicistas, 1972.
- , "El guadalupanismo de don Edmundo", en *Homenaje al doctor Edmundo O'Gorman en el 89 Aniversario de su natalicio*, *Boletín del Archivo General de la Nación*, cuarta serie, 5, otoño de 1995, pp. 314-324.
- , *Dos cultos fundantes. Los Remedios y Guadalupe, 1521-1649. Historia documental. Primera parte. Los Remedios*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1998.
- , "Coatitlán, la probable patria del probable Juan Diego", en *Boletín del Archivo General de la Nación*, cuarta serie, 13, abril-junio de 1999, pp. 11-19.
- , *Dos cultos fundantes: Los Remedios y Guadalupe (1521-1649)*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2001.
- Miranda Godínez, Francisco y Gabriela Briseño (comps.), *Vasco de Quiroga: educador de adultos*, Pátzcuaro, CREFAL/El Colegio de Michoacán, 1984.
- O'Gorman, Edmundo, *México en 1554 y Túmulo imperial*, México, Porrúa (Sepan cuantos, 25), 1963.
- , *Destierro de sombras*, México, UNAM, 1985.
- Olimón Nolasco, Manuel, *La búsqueda de Juan Diego*, México, Plaza y Janés, 2002, pp. 133-139.
- Paso y Troncoso, Francisco del (ed.), *Epistolario de Nueva España (1505-1818)*, 16 vols., México, Antigua Librería de Robredo de José Porrúa e Hijos (Biblioteca Histórica Mexicana de Obras Inéditas, segunda serie), 1939-1942.
- Ramírez, José Fernando, (ed.), *Proceso de residencia contra Pedro de Alvarado*, paleografía de Ignacio López Rayón, México, Valdés y Redondas, 1847.
- Ruiz Medrano, Ethelia, "Los negocios de un arzobispo: el caso de fray Alonso de Montúfar", en *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 12, México, UNAM, 1992, pp. 63-84.
- Sánchez, Miguel, *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe, milagrosamente aparecida en la ciudad de México, celebrada en su historia con la profecía del capítulo doce del Apocalipsis*, México, Viuda de Bernardo Calderón, 1648.
- Taylor, William B., "The Virgin of Guadalupe in New Spain: an inquiry into the social history of Marian devotion", en *American Ethnologist*, XIV: 1, febrero de 1987, pp. 9-33.
- Torquemada, fray Juan de, *Monarquía indiana*, 7 vols., Miguel León-Portilla (ed.), México, UNAM, 1975-1983.
- Torre Villar, Ernesto de la y Ramiro Navarro de Anda (comps.), *Testimonios históricos guadalupanos*, México, FCE (sección de Obras de Historia), 1982.

- Tovar de Teresa, Guillermo, *Bibliografía novohispana de arte*, 2 vols., México, FCE (Biblioteca Americana), 1988.
- Vázquez de Tapia, Bernardino, *Relación de méritos y servicios del conquistador Bernardino Vázquez de Tapia, vecino y regidor de esta gran ciudad de Tenustitlan, México*, estudio y notas de Jorge Gurría Lacroix, México, UNAM (Nueva Biblioteca Mexicana, 34), 1972.
- Vega, Luis Lasso de la, *Huei tlamahuiçoltica omonexiti in ilhuicac tlatoca cihuapilli Santa Maria totlaçonantzin Guadalupe in nican huei altepenahuac Mexico itocayan Tepeyacac*, Impreso con licencia en México en la Imprenta de Iuan Ruyz, 1649.