

Justas de imágenes e identidades políticas y religiosas en Puebla, México, 1675-1750

JESÚS MÁRQUEZ CARRILLO*

Desde las postrimerías del siglo XVI y a lo largo del siglo XVII los escritores criollos de la Nueva España (Baltazar Dorantes de Carranza, Diego Durán, Diego Muñoz y Camargo, Juan Suárez de Peralta o Agustín Dávila Padilla, Carlos de Sigüenza y Góngora, sor Juana Inés de la Cruz, etcétera) si bien tuvieron un sentimiento de desarraigo, exaltaron la naturaleza pródiga de América, el encantamiento de sus ciudades, la cultura indígena y, por encima de todo, la religiosidad de sus moradores.¹ “Seco el hidalgo —escribe Baltasar Dorantes de Carranza— el labrador florece/ y en ese tiempo de trabajos grandes/ se oye, se mira, se contempla y calla”.² Se mira, se oye, se contempla y calla son acciones que señalan el surgimiento de una generación reflexiva que pondera los hechos heroicos de sus padres y abuelos, los sopesa y los critica: teje sus propios miramientos y expresa su idea de que todo lo americano

* Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

¹ Sobre la formación de una identidad criolla en la Nueva España hay abundante bibliografía. Baste citar a Solange Alberro, *Del gachupín al criollo. O de cómo los españoles de México dejaron de serlo*, 1992; Peggy K. Liss, *Orígenes de la nacionalidad mexicana, 1521-1556. La formación de una nueva sociedad*, 1986; Anthony Pagden, “Identity Formation in Spanish America”, en *Colonial Identity in the Atlantic World, 1500-1800*, 1987, pp. 51-93; David Brading, “Patriotismo criollo”, en *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, 1980, pp. 15-42.

² Citado en Jorge Alberto Manrique, *Manierismo en México*, 1991, p. 22.

es único, y sin embargo, no se traduce en disfrute para sus habitantes y sobre todo para ella.³

Los hijos de los españoles o españoles sin fortuna se refugiaron en actividades (predicadores, profesores de colegios y de la universidad, escritores de certámenes, arcos triunfales y túmulos, jueces calificadores del Santo Oficio, etcétera) que les dieran prez, gloria y fama: nobleza. Así, estos hombres del siglo XVII y la primera mitad del siglo XVIII descubrirán los mecanismos ocultos del poder, y el poder de las artes y la palabra para inventar la patria que llevan dentro, pero encontrarán en la manifestación social de la religión—mediante el culto a ciertas imágenes y santos milagrosos— los canales idóneos no sólo para traducir en pugnas religiosas los conflictos sociales, políticos, económicos, regionales y étnicos, sino también para inventar una identidad propia, impronta y sello del criollismo y sus mermados intereses.⁴

En la segunda mitad del siglo XVII—dirá Francisco de la Maza— Nueva España ha dejado de ser nueva y ha dejado de ser España, se debate en la búsqueda de una personalidad propia y diferente.⁵ Es en este contexto que, en una de sus vertientes, se incrementan las prácticas devocionales y los espacios de culto mariano, vinculados con la economía, la sociedad y la cultura de un determinado entorno regional.⁶ En la ciudad de Puebla y su *hinterland*, a lo largo de los

³ Sor Juana Inés de la Cruz (1651-1695), por ejemplo, escribe: “Que yo, señora nací / en la América abundante [...] / que en ninguna parte más / se ostenta la tierra madre. / De la común maldición / libre parece que nacen / sus hijos, según el pan / no cuesta al sudor afanes. / Europa mejor lo diga / pues ha tanto que, insaciable, / de sus abundantes venas / desangra los minerales”; citada en Silvia Vargas Alquicira, *La singularidad novohispana en los jesuitas del siglo XVIII*, 1989, pp. 29-30. Más elocuente en su extrañeza, el poeta Francisco Terrazas (1525-1600) dirá: “Madrastra nos has sido rigurosa / y dulce madre pía a los extraños; / con ellos de tus bienes generosa, / con nosotros repartes de tus daños. / Ingrata patria, adiós, vive dichosa / con hijos adoptivos largos años / que con tu disfavor fiero, inoportuno, / consumiendo nos vamos uno a uno”; citado en Jorge Alberto Manrique, “Historiografía novohispana de los siglos XVI y XVII: la época crítica de la Nueva España a través de sus historiadores”, en *Investigaciones contemporáneas sobre historia de México. Memorias de la Tercera Reunión de Historiadores Mexicanos y Norteamericanos*, 1971, p. 107.

⁴ El criollismo del siglo XVII, subrayó Edmundo O’Gorman, es el “hecho concreto en que se encarna nuestra idea del ser de la Nueva España y de su historia [...] como una forma visible de su interior dialéctica y la clave del ritmo de su desenlace”. Edmundo O’Gorman, *Meditaciones sobre el criollismo. Discurso de ingreso en la Academia Mexicana correspondiente de la Española, y Respuesta del académico de número y Cronista de la Ciudad, señor don Salvador Novo*, 1970, pp. 24-25.

⁵ Francisco de la Maza, *El guadalupanismo mexicano*, 1981, p. 60.

⁶ Para una visión en conjunto del culto mariano por esa época véase Thomas Calvo, “El Zodíaco de la Nueva Era: el culto mariano en la América septentrional hacia 1700”, en

siglos XVII y XVIII, junto al empeño por tener un santoral propio se fue configurando el sentimiento y la idea de una identidad criolla, en oposición también a la ciudad de México, su más cercana urbe.⁷

En este artículo pretendo esbozar las identidades en conflicto de los criollos poblanos a partir de la presencia de Santa Rosa de Lima y las vírgenes de Ocotlán y Guadalupe. Más allá de sus particularidades, me interesa destacar las pugnas de la conciencia criolla en torno a estas representaciones y el papel hegemónico que tuvo al final el culto a la virgen de Guadalupe como instrumento de centralización política y religiosa, que incluso mediatizó el culto a las devociones locales y se erigió en la representación por excelencia de la “nación mexicana”. Pero aun aquí cabe destacar que su recepción nunca fue homogénea y que el patriotismo criollo —como lo señala Aninno— fue un fenómeno encarnado en “un estamento estructuralmente débil, cuyo discurso buscó llenar la falta de reconocimiento por parte de la Corona, de unos derechos, que según los códigos de la misma Monarquía católica, eran imprescriptibles para lo que en aquella época se consideraba ‘el buen gobierno’”.⁸

Patriotismo criollo e identidad política y religiosa

Si bien desde los primeros siglos los cristianos se encomendaron a los santos y los concibieron como sus intercesores ante Dios en todas sus necesidades físicas y espirituales, fue hasta el Concilio de Trento (1545-1563) cuando —para combatir los avances del protestantismo— se estableció la conveniencia y la necesidad de colocar imáge-

Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano, 1994, t. II, pp. 117-130. El autor analiza un corpus de 106 imágenes marianas: ocho para la diócesis de Yucatán, 41 para el arzobispado de México, 18 para el obispado de Puebla, ocho para la diócesis de Oaxaca, 19 para el reino de Guatemala, nueve para diócesis de Michoacán y tres para el obispado de Nueva Galicia.

⁷ Sobre esta configuración identitaria, Óscar Flores Flores “La escuela poblana de pintura. Un acercamiento historiográfico”, en María Concepción García Sáinz y Juana Gutiérrez (eds.), *Tradicón, estilo o escuela en la pintura iberoamericana. Siglos XVI-XVIII*, 2004, pp. 255-261; Antonio Rubial García, “Los Ángeles de Puebla. La larga construcción de una identidad patria”, en Francisco Javier Cervantes Bello, Alicia Tecuanhuey Sandoval y María del Pilar Martínez Cano (coords.), *Poder civil y catolicismo en México, siglos XVI al XIX*, 2008, pp. 103-128.

⁸ Antonio Annino, “1808: el caso del patriotismo criollo en México”, en línea [http://historiapolitica.com/datos/biblioteca/annino1.pdf], consultada en octubre de 2010, p. 4. Según Dorantes de Carranza, de 1326 conquistadores de la Nueva España, en 1604 sólo quedaban 109 hijos varones, 475 sobrinos y 85 sobrinos segundos; Baltasar Dorantes de Carranza, *op. cit.*

nes en lugares visibles del mundo rural y urbano. Al extender el culto más allá del templo se buscaba comunicar visualmente a las masas los contenidos doctrinales de la religión católica y afianzarlas en la fe. Los santos, además, proporcionaban modelos tangibles de comportamiento, virtudes a emular en el quehacer diario. Mientras san José encarna la humildad y la prudencia —decían—, las santas “Inés, Catalina y Cecilia pregonan la virginidad, pero apelan a la candidez, la ciencia y la castidad matrimonial, respectivamente”.⁹

En esta razón, el hecho que significaran valores inmediatos y fuesen testimonios perennes de virtud los hizo elementos imprescindibles para avalar y promover un cierto comportamiento ético-social. Por ende, la devoción a los santos durante la época colonial fue sumamente variada, tangible y compleja; a las numerosas festividades del calendario litúrgico se sumaron las ruidosas fiestas en honor de los titulares de las distintas poblaciones, parroquias, templos o barrios, así como los patronos de las diversas instituciones, corporaciones y, sobre todo, los particulares.¹⁰ Cada santo, a través de sus atributos, transmitía a los fieles el testimonio de su fe, el privilegio de que había sido objeto por Dios o bien un modelo para algunos aspectos de la vida cotidiana; el buen católico, mirándose en tal espejo, buscaba el paraíso.

La implantación de la fe católica en tierras americanas, además, produjo hombres y mujeres por cuyas virtudes, dedicación religiosa o esfuerzo evangelizadores bien podrían ser objetos de culto. Entre las múltiples causas que se promovieron en Roma de 1554 a 1664, trece varones y cuatro mujeres lograron ser objetos de culto en los altares, pero únicamente dos fueron canonizados en el siglo XVII: san Luis Beltrán (1526-1581), dominico, hijo de un notario valenciano, cuya labor evangelizadora se concentró en el reino de Nueva Granada, y santa Rosa de Lima, criolla peruana y religiosa dominica.¹¹

Isabel Flores de Oliva, más tarde santa Rosa de Lima (1586-1617), no fue una monja ilustre, ni una mujer de grandes vuelos místicos; pero es posible que, como santa Teresa, prefiriera pasar por iletrada

⁹ Rogelio Ruiz Gomar, “Los santos y su devoción en la Nueva España”, en *Universidad de México. Revista de la UNAM*, núm. 514, noviembre de 1993, p. 7.

¹⁰ El sentido político de estas fiestas es analizado por Antonio Bonet Correa, “La fiesta barroca como práctica de poder”, en *El arte efímero en el mundo hispánico*, pp. 43-78.

¹¹ Elisa Vargas Lugo, “Iconografía de santa Rosa de Lima en los virreinos del Perú y de la Nueva España”, en *Simpatías y Diferencias. Relaciones del arte mexicano con el de América Latina*, 1988, pp. 213-216; Albert Christian Sellner, *Calendario perpetuo de los santos*, 1995, p. 357.

para encubrir sus experiencias místicas y sus sabias lecturas teológicas, debido al peso del Santo Oficio.¹² En todo caso, su canonización en 1671 puede verse como el triunfo de dos poderosos grupos, los criollos del Perú y la orden de los dominicos, junto al interés particular de la corona española por dar cauce al descontento social. El Perú vivía por esa época profundos conflictos que bien podrían ser aminorados creando un campo identitario: la bienaventurada Rosa de Santa María, recién beatificada (1668), fue declarada *patrona de Lima y el Perú*, convirtiéndose por este hecho en símbolo unificador y liberador de las tensiones sociales.¹³ Aun en vida, su fama de santidad había sido utilizada por el grupo limeño para expiar sus culpas, pero ahora sus milagros y virtudes eran exaltados por los criollos entre las clases populares para barrer sus desavenencias con los poderosos. El mito de santa Rosa logró unir comunidades, estratos, clases y grupos, en una devoción estrechamente asociada al concepto de orgullo y amor patrio: “Lima es sólo quien pudo merecerla”, se llegó a decir en un poema.¹⁴

La trascendencia de esta imagen bien podía haber muerto en el Perú, pero al canonizarla (1671) se la tituló *patrona de América, Filipinas e Indias*. En esta virtud, su culto tuvo para Nueva España un significado político especial, al ser considerada por los criollos un vínculo de primera importancia entre ellos y la sociedad novohispana. Como culto masivo, su conocimiento se extendió a “todos los rincones del reino y a todas las clases sociales [...] lo cual propició además, obras de todas las categorías artísticas”, que fueron estratégicamente puestas en fachadas particulares y portadas, puertas, torres e interiores de varias catedrales y de muchos templos importantes.¹⁵ Pareciera ser que la simple repetición de la primera santa criolla tuviese en los fieles de la América septentrional un efecto premonitorio de bienaventuranza.

En realidad, si el Perú atravesaba por profundos conflictos sociales, no menos ocurría en Nueva España. En la crisis general del

¹² El estudio más completo sobre la significación política y social de santa Rosa de Lima en Perú es el de Ramón Mujica Pinilla, *Rosa limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*, 2001.

¹³ Luis Miguel Glave, “Santa Rosa de Lima y sus espinas: la emergencia de mentalidades urbanas de crisis y la sociedad andina (1600-1630)”, en *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, 1993, t. I, pp. 56-61.

¹⁴ Elisa Vargaslugo, “Santa Rosa de Lima: una bandera del criollismo”, en *Universidad de México. Revista de la UNAM*, núm. 514, 1991, p. 20.

¹⁵ Elisa Vargaslugo, *op. cit.*, 1988, p. 225.

siglo XVII se incardinaron varios problemas políticos, económicos y sociales, particularmente entre 1620-1670, cuando se evidenció la merma del poder virreinal y afloraron un sinnúmero de protestas sociales, provocadas por la corrupción, los desórdenes en la economía y la especulación, mientras se avanzaba en el mestizaje biológico y cultural, y se configuraban nuevas identidades étnicas, sociales y culturales.¹⁶ La crisis económica se manifestó con mayor fuerza en aquellos sectores productivos y regiones más vinculadas al tráfico marítimo del siglo XVI, como los valles de México y Puebla-Tlaxcala, que habían concentrado la mayor cantidad de población, industria y agricultura para el mercado.¹⁷

En el valle poblano-tlaxcalteca el relativo estancamiento económico empezó durante la segunda mitad del siglo XVII y se agudizó en los dos últimos tercios de la siguiente centuria. Si bien los escritores coloniales lo atribuyeron a múltiples razones para ellos evidentes, también habría que hacer particular hincapié en la situación excéntrica de la región respecto a las áreas y los polos más dinámicos, influidos por la producción minera, lo cual condicionó y aceleró las causas de la decadencia.¹⁸ Y es precisamente en este cuadro de crisis económica y de conflictos sociales, de desarraigo que, en un principio, se desplegó el culto a santa Rosa de Lima.

Si —como apunta Fulcanelli— la catedral es “la ciudad dentro de la ciudad, el núcleo intelectual y moral de la colectividad, el corazón de la actividad pública, el apoteosis del pensamiento, del saber y del arte”, o como expresa Jorge Alberto Manrique: físicamente la “catedral alberga y expresa a la ciudad y su estructura”, podemos decir que la ciudad de Puebla fue la única en Nueva España que reivindicó en la fachada principal de su catedral el culto a esa “flor limeña” que, de ser un símbolo de los criollos, envolvió el mundo religioso de los poblanos.¹⁹

¹⁶ Para un balance historiográfico y una discusión sobre la crisis económica del siglo XVII en Nueva España véase María Elisa Martínez de la Vega, “Los mercaderes novohispanos: control virreinal y fraude fiscal en el primer tercio del siglo XVII”, en *Revista Complutense de Historia de América*, 1994, pp. 91-104.

¹⁷ *Ibidem*, p. 104.

¹⁸ Para una síntesis de la visión de los cronistas coloniales sobre las razones del estancamiento económico y un análisis histórico del mismo véase Juan Carlos Garavaglia y Juan Carlos Grosso, “La región de Puebla/Tlaxcala y la economía novohispana (1670-1821)”, en *Historia Mexicana*, vol. XXXV, núm. 4 (140), abril-junio, 1986, pp. 565-574, 578-579, 592-593.

¹⁹ Fulcanelli, *El misterio de las catedrales*, 2009, p. 38; Jorge Alberto Manrique, *op. cit.*, p. 42.

Aun cuando en Nueva España el mayor número de imágenes rosarinas corresponde a Oaxaca y el dominico Francisco de Burgoa escribió que el Príncipe de los Cielos nos “ha dado una flor para adorno de nuestra tierra, *no para vasallaje de su imperio, sino para ilustre blasón de nuestro país, no para posesión de su corona, sino para compañera y domiciliaria de nuestro destierro*”, es en Puebla donde estas imágenes tienen un significado mayor, debido al lugar donde se encuentran y su mensaje político-religioso, iconológico.²⁰ El propio Diego Antonio Bermúdez de Castro, destacado cronista poblano, olvidando el origen de la imagen la señala a mediados del siglo XVIII como “lustroso honor de la Nueva España”.²¹ Como quiera, a partir del último tercio del siglo XVII el culto a santa Rosa de Lima creció por tierras novohispanas, no la devoción a san Felipe de Jesús —“el más logrado de todos sus criollos, el más dichoso de toda nuestra Patria”—, beatificado en 1627 y proclamado por la Santa Sede, en 1629, patrono de México y el continente americano.²²

Santa Rosa de Lima fue para los criollos poblanos una disimulada bandera de lucha contra los privilegios de los españoles. Su encubierta guerra llegó al extremo de colocar en las portadas laterales de la fachada principal catedralicia, y a un mismo nivel, las imágenes en relieve de santa Teresa de Jesús (1515-1582) —esa carmelita española de profundas dotes intelectuales, arrobado misticismo y fundadora de 60 conventos— y santa Rosa de Lima, lo cual pone de manifiesto su esfuerzo por ser considerados y sentirse iguales frente a los españoles desde el punto de vista intelectual, espiritual y místico, pues ambas imágenes se muestran en estados de éxtasis que si bien considerados teológicamente son equiparables, la experiencia religiosa de ambas es distinta y transmiten un sentido diferente. En el momento de la *transverberación* santa Teresa comunica la relación profunda e íntima con Dios: la flecha seráfica cuyo fuego traspasa su corazón; santa Rosa muestra a su vez sus *desposorios místicos*, como si de este modo el sentimiento de predestinación y

²⁰ Citado en Elisa Vargaslugo, *op. cit.*, 1988, pp. 223-225. El subrayado es mío.

²¹ Diego Antonio Bermúdez de Castro, *Theatro Angelopolitano ó Historia de la ciudad de Puebla, escrita por D..., escribano real y notario mayor de la curia eclesiástica del Obispado de Puebla. Año 1746*, 1985, p. 205.

²² Antonio Rubial García, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, 1999, p. 122. Las comillas corresponden a un sermón del bachiller Miguel Sánchez. *Sermón de S. Felipe de Iesus* (1640), citado en María del Carmen Saucedo Zarco, “Triunfo parténico de la religiosidad criolla”, en *Revista Complutense de Historia de América*, núm. 19, 1993, p. 105.

grandeza criollos se explayara y participase al conjunto de los fieles poblanos la buena nueva de existir para los americanos una abogada ante el Todopoderoso —presta a defender sus causas—, y como si existiese una alianza especial de Dios para con *su* pueblo.²³

Pero no conformes con este atrevimiento, ya que teológicamente era impensable cualquier objeción, hasta donde se tiene noticia fue en Puebla donde desde tempranas fechas —entre 1675-1685— la imagen de esta santa limeña sufrió modificaciones que alteraron su mensaje iconológico, según puede verse en un lienzo atribuido a Diego de Borgraf (1618-1686).

La obra de referencia representa los *Desposorios místicos* y tiene como base un grabado anónimo, hecho en Roma hacia 1668, cuya difusión en América fue vasta.²⁴ En éste, mientras el niño Jesús desprendiéndose de los brazos de la virgen va al encuentro de la monja dominica, un amorcillo a ras del suelo sostiene una filacteria. Pero el pintor de la nueva imagen, Borgraf, desapareció este cupido e incorporó en el margen inferior derecho a un indio mexicano que porta un escudo del Perú y es fiel testigo de sin par hecho.

Por esta vía lo americano y lo sobrenatural se funden y transitan en el ámbito signífero de lo religioso a lo político. La religiosidad abandona los mundos interiores y se manifiesta socialmente; es ya una promesa americana. “El culto político a santa Rosa de Lima fue una etapa clave en el proceso histórico de los ideales americanistas de los criollos novohispanos [...] Fue también un eslabón en el proceso socio-religioso que culminó con el gran culto guadalupano”.²⁵ Sabedores de lo que santa Rosa representaba, los criollos poblanos se apoderaron de su singular culto y utilizaron la fuerza iconográfica de la imagen para difundir sus propias expectativas políticas y religiosas.

²³ No por coincidencia, en Perú y Nueva España la expresión iconográfica más importante fue el “desposorio místico” de santa Rosa con el Niño de la Virgen del Rosario, en presencia de indios conversos o de caciques donantes. Había una variante más antigua y emblemática: santa Rosa sostenía en una mano el ancla con la maqueta de Lima y en la otra, al Niño Dios con el anillo nupcial dentro de una guirnalda de rosas, flores y olivas. El ancla era la virtud de la esperanza; la maqueta de Lima, la Ciudad de Dios, y la guirnalda, una velada alusión a sus progenitores, criollos o mestizos: María Oliva y Gaspar Flores; Ramón Mújica Pinilla, “Aproximaciones apocalípticas a los ‘desposorios místicos’ de santa Rosa de Lima”, en *Anuario de historia de la Iglesia*, núm. 10, 2001, pp. 525-526.

²⁴ El relieve de la catedral, por ejemplo, es una reproducción del mismo.

²⁵ Elisa Vargaslugo, *op. cit.*, p. 21.

Pero, al contrario de una idea que supone cómo a lo largo de los siglos XVII y XVIII fue emergiendo gradualmente el culto a la Virgen de Guadalupe —el mito por excelencia de la identidad criolla novohispana—, habría que destacar cómo éste pudo triunfar no sólo en contra de la devoción a la santa peruana, sino también luego de vencer varias resistencias regionales. Su hegemonía representó, en primer término, el ocaso de manifestaciones hierofánicas con fuerte sentido identitario localista, y también una mudanza política y religiosa en lo que significó santa Rosa de Lima para la primera identidad criolla americana; en cierto modo, la disolución del amor patrio y el principio embrionario de una idea de la nación, sin que por ello los criollos dejaran de reclamar el derecho a su reconocimiento, cuya defensa se estructuró, a lo largo de los siglos XVII y XVIII, a partir de argumentos teológico-jurídicos y desde los mismos colegios jesuitas, como veremos.

Promoción pastoral vs. hegemonía guadalupana

Hasta antes del periodo colonial tardío, el desarrollo de los más importantes centros mineros, agrícolas y comerciales de la Nueva España y la persistencia de antiguos lugares indígenas de culto, condujeron a la floración de numerosos sitios religiosos.²⁶ A la par comenzó a difundirse regionalmente la historia de hombres y mujeres “ejemplares”, cuyas elevadas virtudes —verdaderas o supuestas— proponían modelos sociales, concretos, de perfección humana.²⁷ Es comprensible, en este sentido, la guerra que por ese tiempo se desató en el campo de lo simbólico. El culto a las imágenes sagradas y las historias de predestinación se traducían, por un lado, en ventajas económicas, y por otro reflejaban el afán por crearse dentro del espacio geográfico novohispano un radio específico de influencia so-

²⁶ Para un inventario, la distribución geográfica y las historias de las imágenes marianas en el siglo XVII y la primera mitad del XVIII, véase Francisco de Florencia y Juan Antonio de Oviedo, *Zodiaco mariano*, 1995.

²⁷ El estudio más documentado al respecto es el de Antonio Rubial García, *op. cit.*, 1999. En esta obra estudia cinco modelos de santidad: el ermitaño, Gregorio López; el mártir, Bartolomé Gutiérrez; la monja, María de Jesús Tomellín; el obispo, Juan de Palafox y Mendoza, y el misionero, fray Margil de Jesús.

cioeconómica y religiosa, y a través de ella una identidad o singularidad propias.²⁸

En el caso de la ciudad de Puebla, puesto que aun antes de su total establecimiento las autoridades y los comerciantes de la ciudad de México se habían pronunciado en su contra por considerarla un posible peligro para sus intereses, no es extraño que en los sucesivos siglos tal pugna se reflejara en términos religiosos.²⁹ Desde principios del siglo XVII se generó entre ambas ciudades “una intensa competencia por lograr que sus hombres y mujeres llegaran a ser venerados en los altares del orbe cristiano y por demostrar que su territorio podía producir flores de santidad que no tenían nada que envidiar a las europeas”.³⁰

En términos más precisos, a partir del segundo tercio del siglo XVII los vecinos de la ciudad de Puebla incubaron un sentimiento de rechazo hacia los habitantes de la ciudad de México, porque a raíz de la grandes inundaciones que sufriera ésta (1629-1634) muchos criollos y peninsulares se asentaron en Puebla y comenzaron a competir en los puestos, actividades y trabajos que los poblanos desarrollaban —no se diga de los desiguales privilegios que ambas ciudades tenían—. Bajo este tenor fue que se desarrolló entre la ciudad de México y la ciudad de Puebla una intensa competencia por obtener para sí eternas glorias.³¹

En la carrera por conseguir santos propios y llevar esos enfrentamientos a cuestiones religiosas, los poblanos 1) promovieron a Sebastián de Aparicio (1502-1600), una vez conseguida por la ciudad de México, en 1627, la beatificación de Felipe de Jesús (1572-1597); 2) encabezaron el proceso para la canonización de Bartolomé

²⁸ Silvia Vargas Alquicira, *op. cit.*, pp. 15-39. Para Octavio Paz, “el arte de la Nueva España, como la sociedad misma que lo produjo, no quiso ser *nuevo*, quiso ser *otro*”, citado en Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional*, 1977, p. 16. Asimismo Rubial García subraya la cuestión de dicha singularidad en Antonio Rubial, “Nueva España: imágenes de una identidad unificada”, en línea [<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/46861674656253275754491/p0000001.htm>], consultada en diciembre de 2009.

²⁹ La rivalidad la reconoce el virrey de la Nueva España en 1535, cuando escribe: “La ciudad de los Ángeles me ha encomendado que yo les encaminase el despacho de esos capítulos porque ellos no tienen posibilidad para enviar solicitador ni se fían del de México por las pasiones que entre estas dos ciudades hay”; Pedro López Villaseñor, *Cartilla Vieja de la nobilísima ciudad de Puebla (1781)*, 1961, pp. 43-44. Las cursivas son mías.

³⁰ Antonio Rubial García, “Bajo el manto de los santos propios”, en *Universidad de México*, número extraordinario, 1993, pp. 38-39.

³¹ *Ibidem*, pp. 38-41. Sobre la pugna Puebla-México véase Jesús Márquez Carrillo, *Siglos y sueños de Puebla*, 1999, pp. 7-9.

Gutiérrez de Quirós (1580-1632), reconociéndolo como un prospecto suyo nacido en Puebla, pese a que era oriundo de México; 3) magnificaron la vida de la monja concepcionista sor María Jesús de Tomellín (1582-1637), “el lirio de Puebla”, para demostrar las virtudes y privilegios que había obrado Dios en ella, una de cuyas hazañas más grandes —se contaba— fue sacar del purgatorio a 140 millones de almas en un solo día; 4) exaltaron la labor mística y pastoral del obispo Juan de Palafox y Mendoza (1600-1659), como una muestra de que por sus ilustres empeños podía estar en los altares junto Toribio de Mogrovejo (1538-1606), el obispo peruano que bautizó a Rosa de Santa María (la futura santa de Lima), organizó el III Concilio provincial de Lima y fundó el primer seminario conciliar tridentino en el continente americano, beatificado en 1679 y canonizado en 1726; 5) difundieron sin más la vida del ermitaño Juan Bautista de Jesús (1599-1660), quien muchas veces subía a la sierra de Panotla para derramar sobre la ciudad de Puebla sus bendiciones y ver cómo volaban sobre ella miles de espíritus malignos; por último, 6) encontraron en la beata esclava Catarina de San Juan (?-1688) los prodigios de santidad a que tanto aspiraban y difícilmente ponían en práctica.³²

Todas estas vidas ejemplares, todos estos afanes por tener en el calendario litúrgico a un poblano como intercesor ante Dios, no se comparan para nada con la lucha de los criollos poblanos por extender el culto de algunas imágenes aparecidas, cuyo poder —decían— era superior al que mostraban los santos y las vírgenes provenientes de otros lugares, y en especial de la ciudad de México. Esto explica el desarrollo de dos cultos poblanos, San Miguel del Milagro y la Virgen de Ocotlán. Si el primero es una manifestación de la pugna del obispado con las autoridades eclesiásticas de la ciudad de México, en el caso de la Virgen de Ocotlán lo que está en juego

³² Véanse al respecto los capítulos referentes a Bartolomé Gutiérrez, María de Jesús Tomellín y Juan de Palafox y Mendoza en Antonio Rubial, *op. cit.*, 1999 y 1993. También su artículo “Los santos milagrosos y malogrados de la Nueva España”, en Clara García Ayuardo y Manuel Medina Ramos (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, 1993a, t. I, pp. 71-105. Un resumen antiguo de sor María Jesús de Tomellín y su causa, en Mariano Cuevas. *Historia de la Iglesia en México*, 1947, t. IV, pp. 237-262. Sobre el mismo asunto: Rosalva Loreto López, “Las pruebas del milagro en el proceso de beatificación de la Madre María de Jesús en los siglos XVIII y XIX”, en Manuel Ramos Medina (comp.), *Historia de la Iglesia en el siglo XIX*, 1998, pp. 351-368.

es la configuración de la identidad regional criolla en el marco de una política pastoral tridentina.³³

Durante la segunda mitad del siglo XVII el fervor a la virgen de Ocotlán se fue extendiendo lentamente por los altos de Puebla y más allá de estos confines, dejó así de ser un culto sincrético indígena —promovido por los franciscanos en el mismo lugar donde se levantaba un santuario en honor de la madre de los dioses, Xochiquetzal y su consorte, Camaxtle— para incluir a los españoles criollos.³⁴ Hacia mediados del siglo XVIII un “demandero” y una “imagen peregrina” recorrían la tierra, llevando estampas tocadas por la efigie original y panecillos amasados con agua santa. A los pocas horas que llega la imagen peregrina —escribió Loayzaga— se “proveen de estampas y panecillos, los sanos y los enfermos; y en las últimas poblaciones donde esta especie de reliquia no alcanza, se desquita la devoción con tocar sus rosarios, y llevarse las rosas que le ponen, y cabos de candelas con que incesantemente la alumbran”.³⁵ No obstante la existencia de numerosas imágenes milagrosas en la ciudad y el obispado, la virgen de Ocotlán se reputaba por la más venerada.

Sin embargo, hasta el primer tercio del siglo XVIII esta imagen carecía de una historia oficial.³⁶ Antes de 1690 el jesuita Francisco de Florencia escribió su *Zodiaco mariano* y no la incluyó en el mismo, sin duda por su poca importancia; después de 1689 el bachiller Manuel de los Santos y Salazar escribió una breve memoria sobre el “magno acontecimiento”, pero no precisó la fecha de la aparición ni

³³ Pedro Salmerón, “Relación de la aparición que el soberano arcángel san Miguel hizo en un lugar del obispado de la Puebla de los Ángeles llamado Santa María Nativitas, el año de 1631”, AGN, ramo Historia, t. I, exp. 7. Luisa Elena Alcalá. “¿Pues para qué son los papeles..?” Imágenes y devociones novohispanas en los siglos XVII y XVIII”, en *Tiempos de América*, núm. 1, 1997, pp. 44-45. El estudio más completo sobre el templo y la devoción a de san Miguel del Milagro corresponde a Eduardo Báez Macías. *El arcángel San Miguel, su patrocinio, la ermita en el santo desierto de Cuajimalpa y el santuario de Tlaxcala*, 1979. Sobre el inscripción del culto a la Virgen de Ocotlán en el contexto de la pugna del clero regular y secular en la diócesis, Serge Gruzinski, *El poder sin límites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española*, 1988, pp. 116-122.

³⁴ Manuel Loayzaga, *Historia de la milagrosísima imagen de Nuestra Señora de Occotlán que se venera extramuros de la ciudad de Tlaxcala...*, 1750; Rodrigo Martínez Baracs, *La secuencia tlaxcalteca. Orígenes del culto a Nuestra Señora de Ocotlán*, 2000, p. 63; Serge Gruzinski, *op. cit.*, p. 115-116.

³⁵ Citado en Nicanor Quirós Gutiérrez, *Historia de la aparición de Nuestra Señora de Ocotlán y de su culto en cuatro siglos*, 1940, p. 76.

³⁶ La investigación jurídica sobre su aparición tuvo lugar hasta 1755; Nicanor Quirós Gutiérrez, *ibidem*, p. 118.

el nombre del “afortunado” indígena. Ojalá, apuntó, hubiera “hallado la inbencción y origen de vuestra milagoçissima imagen, de que nos a privado el tiempo y sola una remota y obscura tradición nos consuela que corrio los años pasados de que en poder de un cazique de esta ciudad se hallaba un escrito antiguo, aunque no autentico (que desgraçia)”.³⁷ Poco a poco, sin embargo, la historia fue tomando nuevos rumbos y se fue regularizando conforme a las normas de la hagiografía mariana.³⁸ Su primer cronista, el capellán Manuel Loayzaga Maxixcatzin, escribió en 1745 una historia muy parecida a la de la virgen de Guadalupe, pero más milagrosa. De bulto, no de lienzo; hallada en el corazón de un ocote (pino) ardiendo en las inmediaciones de Tlaxcala, la virgen de Ocotlán, decían, se apareció en 1541 a un indio llamado Juan Diego (natural de Santa Isabel Xiloxotla) y dejó como prueba de su existencia un pozo inagotable de agua viva para sanar todos los males físicos, a diferencia de la virgen de Guadalupe, cuya presencia no había dado desde el primer instante testimonio tan palpable de protección hacia sus hijos. Por citar un caso —según relató el teniente del partido y pueblo de Misantla—, el “demandero” dejó a los indios de ese lugar una botella de agua santa, que sin corromperse duró dos años porque en las enfermedades se la repartían por gotas y sanaban de inmediato.

La lectura de este hecho adquiere destacada importancia, sobre todo si recordamos (al margen de considerar la procedencia prehispánica y medieval de los pozos sagrados) cómo desde el siglo XVI fueron recurrentes hambrunas y epidemias que diezmaron de muy diverso modo a las poblaciones de indígenas, españoles y castas.³⁹

³⁷ Nota a la obra de Juan Buenaventura Zapata y Mendoza, *Historia cronológica de la noble ciudad de Tlaxcala*, 1995, p. 81. Básicamente el relato es que “en la primitiva quando estaba el serro todavía lleno de pinos de donde se denomino [Ocotlán] passaba por el continuamente un natural de sus contornos, cuyo nombre se ignora, y via arder un pino, que repitio tantas beses esta viçión que le motivó dar cuenta de ella a sus padres espirituales (que lo eran entonces) de la Seraphica familia; que con zelo ardiente fueron al lugar y mandando cortar el pino hallaron dentro de ella por sentro dibujada y formada vuestra imagen, la que perfeccionaron y colocaron en la hermita mas sercana que era dedicada a San Lorenço Martyr”.

³⁸ Sobre cómo se configura el relato de la aparición y sus vínculos narrativos con otras imágenes, como las vírgenes de Guadalupe y los Remedios y san Miguel del Milagro, además del contexto tlaxcalteca devocional guadalupano en el siglo XVII, véase Rodrigo Martínez Baracs, *op. cit.*, pp. 13-43; Serge Gruzinski, *op. cit.*, p. 117.

³⁹ En la región poblano-tlaxcalteca se sucedieron durante el primer siglo 16 epidemias y 31 años de malas cosechas; en la siguiente centuria pueden sumarse 30 años de epidemias y 41 de sequías, inundaciones y malas cosechas. El siglo XVIII acumuló en su trayecto 19 epidemias; Elsa Malvido, “Efectos de las epidemias y hambrunas...”, en *Ensayos sobre las*

Que el agua del pozo tuviese virtudes curativas era un evidente signo de predilección hacia los dolientes feligreses del obispado, un medio tangible y perenne para mover a la piedad popular. Más aún: como un fiel testimonio de su preferencia y grandeza hacia los poblanos, a veces la virgen de Ocotlán se aparecía para remediar males del cuerpo y el alma.

En cierta ocasión un difunto “demandero” se apareció en sueños a su hermano y le dijo: “te aviso que me abraso en terribles llamas del Purgatorio y [que] estuve en gran peligro de condenarme, pero mi Señora de Ocotlán intercedió por mí, por haberle servido [...]” Otro día una india cayó en un pozo profundo, y habiéndola echado de menos sus padres y parientes “hicieron todas las diligencias que el dolor y el amor les dictaba” hasta que luego de nueve horas la encontraron sana y salva. Preguntándole como había escapado de la muerte, respondió que la Virgen de Ocotlán había estado con ella y la “había mantenido en sus brazos para que no se lastimase ni se ahogase”.⁴⁰

La refulgente vida de esta devoción, empero, no puede mirarse al margen de los conflictos entre el clero regular y secular. Si el gobierno de Felipe IV (1621-1665) se distinguió por su “tendencia secular y suavemente anticlerical”, en 1640 el obispado de Puebla tenía más de 600 sacerdotes seculares y casi todos consideraban que los medios materiales para su manutención eran insuficientes.⁴¹ A tono con lo establecido en el Concilio de Trento y la política de la corona, en los primeros dos meses de 1641 el obispo de Puebla, Juan de Palafox y Mendoza, ordenó la secularización de las parroquias indígenas en manos de 36 conventos y las declaró parroquias de españoles, con cuya acción benefició a más de 150 sacerdotes seculares.⁴² A partir de entonces se fue agilizando en la diócesis no sólo el proceso de secularización de las parroquias, sino también el desarrollo de un discurso en favor del clero diocesano y de una nueva

epidemias en la historia de México, 1982, t. I, pp. 179-180. El problema es que en 1541 no se registra ninguna epidemia, sólo una crisis agrícola.

⁴⁰ Francisco de Florencia y Juan Antonio de Oviedo, *op. cit.*, pp. 268-269.

⁴¹ Trevor Davies R., *La decadencia española, 1621-1700*, 1969, pp. 85-87; José Benigno Zilli Mánica, “Notas sobre los orígenes de los clérigos seculares”, en *Frtailes, curas y laicos*, 1991, pp. 87-111; Óscar Mazín, “Reorganización del clero secular novohispano en la segunda mitad del siglo XVIII”, en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. X, núm. 39, verano de 1989, pp. 69-86.

⁴² Jonathan I. Israel, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*, 1980, pp. 209-211.

religiosidad, en contra de la que hacía un siglo las órdenes religiosas habían contribuido a formar “con la colaboración, a veces reticente, a menudo entusiasta, de las poblaciones autóctonas”.⁴³ La difusión del culto a la virgen de Ocotlán, entonces, se inscribió “dentro de una política global de mediatización y normalización de las devociones locales orquestadas por el clero secular y los jesuitas”.⁴⁴ Al parejo de su culto se fue diluyendo el peso de las órdenes religiosas y adquiriendo un nuevo rostro el clero secular, que reafirmó su papel en los templos mediante la reproducción de sus atributos (las llaves, la tiara papal, la mitra, el báculo, etcétera), o también la presencia de nuevas devociones (El Buen Pastor, La Divina Pastora, san Ildefonso, etcétera). Si la virgen de Ocotlán llegó a los confines del obispado se debió a esa política pastoral,⁴⁵ cuya eficacia puede verse en la resistencia de los poblanos para aceptar a la virgen de Guadalupe como patrona de la ciudad.

Durante la segunda mitad del siglo XVII y la primera del XVIII proliferaron en Nueva España los cultos locales, mientras se iba extendiendo la devoción a la virgen de Guadalupe promovida por los jesuitas criollos —cuyo propósito no era cristianizar a los americanos desde un punto de vista ortodoxo, sino el de hacerlos vivir la religión cristiana conforme a su estado y condición sociales—. Su idea era la de un catolicismo más adoptado a las circunstancias étnicas, históricas y sociales de los fieles: una religión sincrética.⁴⁶ Cuando en 1731 se recordó con pompa en la ciudad de México el bicentenario de su aparición, ésta pasó casi inadvertida para el resto de la Nueva España. Pero unos años después, por causa de la gran epidemia que devastó el territorio entre 1736 y 1738, su nombre y poder invocados eran suficientes para remediar los males: la virgen de Guadalupe resultó ser la vencedora en “la competencia devota que oponía a las diversas imágenes consideradas milagrosas”. San Luis Potosí fue la primera ciudad novohispana en declararla su pro-

⁴³ Serge Gruzinski, *op. cit.*, p. 111.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 117.

⁴⁵ La secularización fue tan eficaz que cuando 1749 la corona emprendió la política de separar a los religiosos del ministerio parroquial, en la diócesis de Puebla no hubo protestas populares. Al llegar la real cédula “no folo fe le dà entero cumplimiento, fino que fe hace en un parpadear de ojos, con una Paz fin ejemplar”; José Antonio del Moral, *La gloria vinculada a la misericordia. Oración panegyrico-fúnebre [...] a su Ilmo. Prelado el Señor Doctor Don domingo Pantaleón Álvarez de Abreu [...]*, 1765, p. 11.

⁴⁶ Ramón Kuri Camacho, *La axiología jesuítica y Palafox. La Monita Privata de la Compañía de Jesús*, 1994, pp. 14-15.

tectora contra las epidemias, seguida de la de Valladolid, Michoacán; luego pueblos, villas y ciudades la eligieron su patrona, consiguiendo de este modo situar en un segundo plano a las imágenes locales.⁴⁷

Al principio, la virgen de Guadalupe tuvo en Puebla un lugar marginal frente al papel protector de Nuestra Señora de Ocotlán. El templo dedicado a su veneración, bendecido en 1722, se inició extramuros de la ciudad en 1694, a solicitud de Juan Alonso Martínez Peredo, maestro herrero y cohetero.⁴⁸ Si bien no dice mucho la ubicación del templo extramuros porque en ello se quería emular al de la ciudad de México, cuando entre 1737 y 1740 varias ciudades la eligieron como su protectora, la de Puebla se mostró contraria a ese proceder, que de hecho tendía a confirmar la preeminencia religiosa de la ciudad de México en Nueva España y apuntaba hacia la lenta disolución de los cultos locales, en aras de un proyecto político y religioso más vasto.⁴⁹

No obstante su lucha estaba perdida, pues para entonces el fervor guadalupano se difundía a lo largo y ancho del territorio novohispano, gracias a los predicadores jesuitas criollos y su importante red de colegios, casas de residencia y misiones: ellos la habían tomado como propia.⁵⁰ En 1754, por gestiones del arzobispo de México y la Compañía de Jesús ante la Santa Sede, la virgen de Guadalupe fue nombrada patrona de la Nueva España. Un oficio de primera clase (12/XII/1754) traduciría en términos canónicos la importancia de su imagen. *Non fecit taliter omni nationi*: No hizo tal con ninguno de los otros pueblos.⁵¹

Más allá de las implicaciones teológicas, el párrafo del salmo 147 le confería a la Guadalupana una dimensión profética-patriótica de grandeza y predestinación, como que se titula *Cántico de la Nueva Jerusalén*: la nueva patria donde, en interpretación de Calès, Dios

⁴⁷ Jacques Lafaye, *op. cit.*, pp. 140-141.

⁴⁸ Manuel Toussaint, *La catedral y las iglesias de Puebla*, 1954, p. 190.

⁴⁹ Con respecto a la oposición, no “nos sorprende que haya sido una voz de Puebla, antes que de cualquier otra ciudad mexicana, la que se haya levantado contra el patronato de Guadalupe del Tepeyac”; Jacques Lafaye, *op. cit.*, p. 141.

⁵⁰ En el momento de su expulsión, en 1767, los jesuitas tenían en Nueva España, Chiapas y Yucatán una red de 30 colegios en 21 ciudades, tres casas de residencia, un hospicio y 102 misiones; Ignacio Osorio Romero, *Colegios y profesores que enseñaron latín en Nueva España (1572-1767)*, 1979, p. 230.

⁵¹ Esta expresión alude al Salmo 147 en el siguiente contexto: Él [Dios] dio a conocer su palabra a Jacob;/ sus estatutos y mandatos a Israel./ No hizo tal con ninguno de los otros pueblos;/ a ellos les manifestó sus disposiciones./ ¡Hallelú Yah! *El Salterio, según el texto original hebreo*, 1949, p. 463.

“levantará a los humildes y abatirá a los soberbios”, el mismo sentimiento expresado en el ámbito intelectual por los criollos novohispanos y que antes lo perfilaban en santa Rosa de Lima.⁵² El designio de Dios sobre el hombre se realiza en y mediante la historia. Producto de Dios, a los criollos les corresponde transformarla.

Sin embargo, en la trama del conflicto con la ciudad de México los pueblos, villas y ciudades del obispado de Puebla no desmayaron en su afán por reconocer el patrocinio de la virgen de Ocotlán y desechar el de la virgen de Guadalupe. En las postrimerías de 1753 la ciudad y la provincia de Tlaxcala emprendieron los trabajos formales para este propósito. Y con el objeto de recibir el apoyo de la Sagrada Congregación de Ritos, en 1755 no únicamente la virgen de Ocotlán fue declarada patrona principal de aquella provincia, sino también se promovió la primera investigación jurídica sobre su aparición, participando trece elementos: siete sacerdotes, tres laicos y tres peritos estatuarios, quienes convinieron que la imagen de María Santísima de Ocotlán ni es ni puede ser de mano de los hombres, pero el barniz del rostro manos y vestido son obra posterior; una vez terminadas las diligencias la información se envió a Roma. En 1764 la Santa Sede confirmó la elección de ese patronato. Mientras, algunos otros pueblos, como la villa de Córdoba y su cabildo, la juraron y tuvieron por especial patrona.⁵³

Para los fieles católicos del altiplano poblano-tlaxcalteca reconocer a la Guadalupana era declararse derrotados en esta guerra de imágenes, que antes había promovido el clero secular; pero nada podía cambiar su suerte pese a sus notables esfuerzos, como el haberle hecho a su Juan Diego una hermosa capilla (donde se supone reposan sus restos) de dos tramos y un retablo salomónico de estuco dorado en el templo de santa Isabel Xiloxotla (1771), o haber dejado constancia en un lienzo (1766) de la misma capilla que este hombre agraciado “nació en el barrio de Tlamachco, “perteneiente a la ilustre cabecera de Ocotelulco, primera y más antigua de las cuatro que componen a la felicísima y muy distinguida República de la Insigne Noble, y siempre muy Leal Ciudad de Tlaxcalan, en

⁵² Según Dom Puniet, el objeto primero de este salmo es profético: “es la nueva Jerusalén, ya preparada para las Bodas del Cordero, atribuyéndole una paz, prosperidad y santidad que nunca tuvo la Jerusalén de Nehemías a la vuelta de Babilonia ni menos después”; Calès señala también la tendencia mesiánica de este Salmo con la expresión citada. *El Salterio, según el texto original hebreo*, ed. cit., p. 462.

⁵³ Nicanor Quirós Gutiérrez, *op. cit.*, pp. 118-125.

donde tuvo principio la dicha ley del Santo Evangelio por cuya felicidad diocesano de la Cristiandad primera y más principal de esta Nueva España".⁵⁴

En suma, la primera y más antigua cabecera de la República de Tlaxcala en que se inició la religión católica, legitimaba de este modo la importancia del acontecimiento ocotlense y la primacía de éste frente al hecho guadalupano.

En un interesante artículo Eric Wolf muestra, sin embargo, cómo la devoción a la virgen de Guadalupe se fue transformando en un instrumento de centralización político-religiosa que mediatizó el culto a las vírgenes locales y pasó a ser la representación colectiva por excelencia de la sociedad mexicana, en el periodo colonial tardío y durante el siglo XIX.⁵⁵ A fin de cuentas la devoción a esta imagen también se impuso en Puebla, aunque tuvo en las elites ilustradas de mediados del siglo XVIII un claro signo de identidad política y de crítica al gobierno colonial.⁵⁶

Proyecto político criollo y devoción guadalupana

El desencanto, el cansancio, la impotencia, el rencor y la nostalgia de los criollos tuvieron que ver con una situación económica, política y socialmente inestable en el siglo XVII, debido no sólo a la pérdida de las encomiendas, la imposición del gobierno y las autoridades virreinales, sino también a la falta de reconocimiento a los méritos de la conquista por la Corona.⁵⁷ Esta empresa no se concibió más como una fuente de derechos, sino como una hazaña heroica, adscrita a las virtudes de los reyes y no de los conquistadores. Pero el "sueño feudal" criollo perduró en las prácticas discursivas.

Tradicionalmente la nobleza europea tuvo tres fuentes de legitimidad: la teológica, por virtud teologal; la natural, por sangre here-

⁵⁴ Inscripción en el cuadro sin firma que preside la citada capilla; Monique Escamilla, *Iglesia de Santa Isabel Xiloxotla*, 1997, p. 13.

⁵⁵ Eric Wolf, "The Virgin of Guadalupe: A Mexican National Symbol", en Michael Lambek (ed.), *A Reader in the Anthropology of Religion*, 2002, pp. 168-174.

⁵⁶ Todavía en el siglo XIX el doctor Miguel Ángel Cueyna Mateos, revisando los archivos parroquiales de la ciudad de Puebla, encuentra pocas mujeres y hombres con el nombre de Guadalupe, un síntoma indudable de lo poco que se ancló este culto mariano. Comunicación personal.

⁵⁷ Aurora Díez Canedo, *Los desventurados barrocos. Sentimiento y reflexión entre los descendientes de los conquistadores*, 1990, pp. 60-61; Antonio Annino, *op. cit.*, p. 8.

dada, y la civil, por voluntad del príncipe. En Nueva España, dadas las características del régimen político, ninguna de las tres fue viable. Por eso los jesuitas inventaron una cuarta idea de nobleza para los criollos, la de los estudios.⁵⁸ Fue a través del teatro y la enseñanza en los colegios de la orden jesuita que se generó el proyecto político —por excelencia— de los criollos. Si en los cursos de retórica, con la *Institutio oratoria* de Quintiliano (39-95) fue asomando en esa nobleza educada el modelo de un ciudadano capaz de ocuparse de los asuntos públicos y privados, “*en grado de gobernar la ciudad, de fundarla con leyes, y de reformarla con tribunales*”, al proseguir sus estudios se formaron una nueva idea del poder político y su ejercicio.⁵⁹

Más que a través de Tomás de Aquino, los estudiantes jesuitas —y en especial los poblanos— se formaron en las doctrinas políticas de Francisco Suárez (1548-1617).⁶⁰ Suárez concibe al Estado como un todo ordenado, en el que las voluntades de gobernados y gobernantes se articulan a la luz de la ley natural comunitaria y en interés del bien común o *felicitas civitatis*. En esta medida, las diversas estructuras políticas y jerárquicas son únicamente medios para conseguir el perfeccionamiento moral y social de los hombres. De ahí que el Estado deba ejercer un papel activo en la transformación de la sociedad, pero sin oprimirla, pues el poder y la autoridad han sido puestos por el Señor para fomentar la unidad total del pueblo de Dios en el reino de Dios, ya que todo poder es de origen divino y proviene inmediatamente de Dios.⁶¹

Fue con base en estos principios que en la primera mitad del siglo XVIII se desarrolló en Nueva España un pensamiento político reformista, cuyos representantes estuvieron ligados al aparato del Estado y su propósito fue transformar la sociedad desde arriba.⁶² El inconveniente de fondo fue que las reformas impulsadas por ellos

⁵⁸ Antonio Annino, *op. cit.*, pp. 10-11.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 10. Cursivas de este autor. Sobre la discusión en torno a los depositarios del poder, Jesús Márquez Carrillo, “¿Quién funda ciudades y reinos? Educación, suarecismo y filosofía política tomista en Puebla, 1680-1795”, en *Graffylia: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, núm. 4, 2004, pp. 140-150.

⁶⁰ Un promotor importante del suarecismo en Puebla fue el padre Agustín Sierra, catedrático de filosofía en el colegio de San Ildefonso (1680-169?) y fundador de una escuela donde se formaron varias generaciones de jesuitas, entre ellos Javier Lazcano (1702-1762), Francisco Xavier Clavijero (1721-1787) y Francisco Javier Alegre (1729-1788); Ramón Kuri Camacho, *La Compañía de Jesús: imágenes e ideas*, 1996, pp. 109-110.

⁶¹ *Ibidem*, pp. 171-184.

⁶² Beatriz Urías Horcasitas, *Historia de una negación: la idea de igualdad en el pensamiento político mexicano del siglo XIX*, 1996, p. 63.

no alimentaban ninguna vocación centralizadora del poder. Una de sus convicciones era que participando el poder público en la transformación de la sociedad, el destino del bien común debía estar por encima de los intereses de una minoría, pues la prosperidad del país no se podía medir por la acumulación de la riqueza y el esplendor de unos cuantos.⁶³ Y aunque defendieron la superioridad y exclusividad de la cultura occidental, ésta no la llevaron a todos los dominios, porque participaron de una visión jerárquica e incluyente del mundo y la sociedad novohispanos.⁶⁴ En Puebla, formaron parte del proyecto un grupo sacerdotes, frailes y funcionarios, a cuya cabeza se encontraba el canónigo magistral Andrés de Arce y Miranda (1701-1774).⁶⁵ Es precisamente en este contexto que adquiere nuevo sentido el culto y la devoción a la Virgen de Guadalupe para la elite intelectual criolla poblana que se formó bajo el influjo de los colegios jesuitas.

En 1739, mientras la política pastoral poblana se empeñaba en extender la devoción a la virgen de Ocotlán, Andrés de Arce y Miranda llena de un nuevo sentido el culto a la virgen de Guadalupe, pues la convierte en defensora de los desposeídos.⁶⁶ En un sermón de ese año se preguntó:

⁶³ Ramón Kuri Camacho, *op.cit.*, pp. 148-149.

⁶⁴ Tal vez el mejor ejemplo lo proporcione el oidor poblano Antonio Joaquín de Rivadeneira y Barrientos, que en el IV Concilio Provincial Mexicano (1771) se opuso a la castellanización de los indios: "Hacer empeño en desterrarles sus idiomas, sería enajenarlos de nosotros mismos, pues el idioma [es] lo último que pueden perder después de sus tierras y bienes". Además, los griegos y los romanos dominaron el mundo sin erradicar las lenguas de las naciones; en España se usa el castellano sin haberse quitado el gallego o el catalán; Dorothy Tanck de Estrada, *Pueblos de indios y educación en el México colonial, 1750-1821*, 1999, pp. 186-187.

⁶⁵ Integraban principalmente el grupo el citado canónigo magistral, el dominico Juan de Villa Sánchez y el escribano real y notario mayor de la curia eclesiástica, Diego Antonio Bermúdez de Castro; Columba Salazar Ibargüen, *Andrés de Arce y Miranda y la defensa de la cultura novohispana. Siglo XVIII*, 1992, p. 18.

⁶⁶ Para entender las expresiones de Arce y Miranda tal vez cabe señalar que, conforme a Cicerón, en retórica existen tres subgéneros: el deliberativo, el judicial y el demostrativo. En el judicial, el orador toma las partes de acusar o defender. En el primero, el acusador debe hacer muchas suposiciones que aviven la severidad de los jueces, y poner al descubierto el peligro de la comunidad; en el segundo "se quejara de las exageraciones del cargo, de tantas suposiciones e insidias del acusador, e intentará provocar la misericordia y buena voluntad de los jueces"; Bulmaro Reyes Coria, "Introducción" a *De la partición oratoria*, de Cicerón, 1987, pp. 69-71.

[...] ¿cuál es el derecho que sobre ella tienen el cielo, Castilla y América? y respondió: “*fallamos*: [...] que la imagen o pintura celestial de Guadalupe fue concebida en el cielo, en la mente del más divino Apeles, pero nacida en América en el ayate del humilde *macehuale* Juan Diego, y dígolo de una vez, ¡¡¡*bautizada!!!* en la Europa. [...] No creo, señores, se dé por agraviado el cielo de esta mi sentencia, pues le otorgamos la mejor parte de la imagen, que es su concepción; ni América, pues le damos su nacimiento. Sólo creo que podrá expresar agravios Europa... [...] [Por otro lado], refieren concordantes los célebres cronistas... que los españoles de aquel tiempo, viendo las dos milagrosas imágenes que se habían aparecido en esta tierra, la de los Remedios y Guadalupe, aquélla traída de los primitivos conquistadores, desaparecida y después hallada en el maguey al poniente de México, y esta de Guadalupe al norte, pintada en el maguey y ayate de Juan Diego, llamaban [...] a la de los Remedios la *Gachupina* y a la de Guadalupe la *Criolla*. ¿Qué más claro, señores? [...] quedaos con la de los Remedios, que es muy justo, pues tan de paso estuvo en el maguey; pero dejad la de Guadalupe a sus naturales, que quiso naturalizarse en su maguey, como nacida en el ayate de la América.”⁶⁷

Y no conforme con este fallo, enseguida vocifera su enojo en contra de los abusos cometidos por los españoles: “De un docto orador y nobilísimo capitular —subraya— he oído decir que en la entrada de un príncipe virrey [...] queriéndole significar *el miserable estado a que la codicia había reducido nuestras Indias*, le pintó un macilento y pobre *macehuale* asido a su capa o tilma, de cuyas cuatro extremidades tiraban *recio varios personajes que por sus empleos debieran antes abrigarlo* [...]”⁶⁸

En este sentido, la tilma adquiriría una profunda significación política y religiosa al borrar la distinción común establecida entre forma y contenido, pues al estamparse en ella la virgen de Guadalupe

⁶⁷ Agustín Rivera, *Principios críticos sobre el virreinato de la Nueva España y sobre la revolución de independencia*, 1963, pp. 456-457. Ignoro si las cursivas son del autor o el editor. Sobre la significación de ambas imágenes en la vida religiosa de la ciudad de México, Solange Alberro plantea que la virgen de Guadalupe triunfó sobre la de los Remedios porque llegó a reunir en sí el potencial simbólico multiplicado que heredó de imágenes y atributos sociales anteriores, recibiendo además, el impulso definitivo de la advocación mariana —la Purísima Concepción— “más dinámica y ‘progresista’ de la época”; Solange Alberro, “Remedios y Guadalupe: de la unión a la discordia”, en *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, ed. cit., pp. 163-164.

⁶⁸ Agustín Rivera, *op. cit.*, pp. 456-457.

se separaba de cualquier tradición europea y obtenía por ello un estatuto diferente, propio, por cuyas implicaciones políticas y necesidad de gobernar reivindicaban para sí los criollos. Ya pues, escribía Arce y Miranda, que

[...] para vivir en este reino necesitamos de la manta del indio, ya que nos sea indispensable *disfrutar de sus trabajos y personal servicio*, sea para compensarlo en su mejor gobierno espiritual y temporal, sea para protegerlos, sea para aliviarlos, sea que para con nuestro ejemplo se mejoren sus costumbres, sea para que con nuestra enseñanza adquieran de nuevo *aquellas morales virtudes que según sus historias, tenían en su gentilidad, de que el día de hoy, ¡oh, confusión y acusación nuestra!, no les han quedado ni aun vestigio*.⁶⁹

Pero el pensamiento del canónigo poblano no cae en el “ideal de un mundo uniforme que comparte los mismos gustos, el mismo estilo de vida o la misma lengua, sino sólo ciertos valores suprahistóricos” que deben ser difundidos y defendidos sin violencia, pues rechaza que la instrucción deba imponerse “a contrapelo del espíritu humano o se adopte un racionalismo que no le parece sinónimo de razón”.⁷⁰ En esa medida el culto guadalupano fue adquiriendo en esa elite intelectual criolla de inspiración jesuita otro sentido, un sentido que también la ilustración metropolitana pretenderá borrar durante el último tercio del siglo XVIII.

Una consideración final

Al recorrer esta justa de imágenes lo que salta a la vista es la búsqueda de una identidad política y religiosa criolla en el contexto de una sociedad colonial de Antiguo Régimen.⁷¹ En cuanto a expresión regional, la devoción a estas imágenes son una muestra de cómo la elite criolla poblana se pensó a sí misma y extendió sus intereses y sueños a la sociedad en su conjunto. Asimismo, al estudiar estas devociones podemos darnos cuenta de los proyectos políticos y re-

⁶⁹ *Idem*. Ignoro si las cursivas son del autor o el editor.

⁷⁰ Ramón Kuri Camacho, *op. cit.*, pp. 314-317.

⁷¹ Sobre la discusión historiográfica al respecto: Manuel Miño Grijalva, “De *Colonia* y *Antiguo Régimen*: dos conceptos en cuestión”, en María Concepción Gavira Márquez (coord.), *América Latina: entre discursos y prácticas*, 2009, vol. 1, pp. 49-79.

ligiosos en pugna. Más allá del culto estaban los reclamos de los criollos, el imaginario que les dio consistencia y esperanza en el futuro, después de su derrota política en el siglo XVI.⁷² Si en Nueva España —como en otros reinos— la calidad de noble se presentó estrechamente vinculada al desempeño de cargos o funciones en la república, es comprensible su empeño por acceder a esos puestos mediante los estudios.⁷³ La cuarta idea de nobleza, la de los estudios, les permitió además hacer uso del púlpito para mover conciencias y encauzar nuevos sentimientos de fe. Así, durante la época colonial la oratoria sagrada y el culto a las imágenes representaron el medio ideal para transmitir y legitimar socialmente sus aspiraciones en el tiempo. Cabe señalar que después de la expulsión de los jesuitas las voces que negaban la aparición de la virgen de Guadalupe —presentes desde el siglo XVI— retornaron al escenario novohispano.⁷⁴ Sin embargo, era la única devoción que, herencia de los jesuitas, se extendía por Nueva España. No es preciso decir, entonces, que a raíz de la expulsión de los ignacianos la virgen de Guadalupe se convirtió finalmente en una bandera política del criollismo y que el culto a santa Rosa de Lima y la virgen de Ocotlán pasaron a mejor vida. Sin embargo, está por develarse aún el sentido de apropiación que cada zona geográfica le imprimió a la devoción guadalupana durante el siglo XIX.

Bibliografía

Alberro, Solange. *Del gachupín al criollo. O de cómo los españoles de México dejaron de serlo*, México, El Colegio de México, 1992.

———, “Remedios y Guadalupe de la unión a la discordia”, en *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, UIA/ INAH/ Condumex, 1993, t. II, pp. 151-164.

⁷² Tuvo lugar en 1562, cuando el Consejo de Indias convenció a Felipe II de que rechazara la perpetuidad y la jurisdicción de las encomiendas, mientras en 1565 fue aplastada la conjuración de Martín Cortés. Para un análisis de cómo vieron los criollos esta rebelión, Avelina Carrera de la Red, “La rebelión de Martín Cortés según Juan Suárez de Peralta (México, 1589), una ‘catilinaria’ al estilo criollo”, en *Silva. Revista de humanismo y tradición clásica*, núm. 5, 2006, pp. 21-34.

⁷³ Manuel Miño Grijalva, *op. cit.*, p. 53; Antonio Aninno, *op. cit.* pp. 9-10.

⁷⁴ Entre ellos son de citarse a los arzobispos Francisco Antonio de Lorenzana y Alfonso Núñez de Haro, al cosmógrafo real de la Indias, Juan Bautista Muñoz y al científico José Ignacio Bartoloache.

- Alcalá, Luisa Elena, “¿Pues para qué son los papeles...?’ Imágenes y devociones novohispanas en los siglos XVII y XVIII”, en *Tiempos de América*, núm. 1, 1997, pp. 43-56.
- Annino, Antonio, “1808: el ocaso del patriotismo criollo en México”, en línea [<http://historiapolitica.com/datos/biblioteca/annino1.pdf>], consultada en octubre de 2010.
- Báez Macías, Eduardo, *El arcángel San Miguel. Su patrocinio, la ermita en el Santo Desierto de Cuajimalpa y el santuario de Tlaxcala*, México, IIE-UNAM (Monografías de Arte, 3), 1979.
- Bermúdez de Castro, Diego Antonio, *Theatro Angelopolitano ó Historia de la ciudad de Puebla, escrita por D. ..., escribano real y notario mayor de la curia eclesiástica del Obispado de Puebla. Año 1746*, Puebla, Junta de Mejoramiento Moral Cívico y Material del Municipio de Puebla, 1985.
- Bonet Correa, Antonio, “La fiesta barroca como práctica de poder”, en *El arte efímero en el mundo hispánico*, México, IIE-UNAM (Estudios de Arte y Estética, 17), 1983, pp. 43-78.
- Bravo Arriaga, María Dolores, *La excepción y la regla*, México, UNAM, 1997.
- Calvo, Thomas, “El Zodiaco de la Nueva Eva: el culto mariano en la América septentrional hacia 1700”, en *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, UIA/INAH/Condumex 1994, t. II, pp. 117-130
- Carrera de la Red, Avelina, “La rebelión de Martín Cortés según Juan Suárez de Peralta (México, 1589), una ‘catilinaria’ al estilo criollo”, en *Silva. Revista de humanismo y tradición clásica*, núm. 5, 2006, pp. 21-34.
- Cuevas, Mariano, *Historia de la Iglesia en México*, 5ª ed., México, Patria, t. IV, 1947.
- Díez-Canedo, Aurora, *Los desventurados barrocos. Sentimiento y reflexión entre los descendientes de los conquistadores: Baltasar Dorantes de Carranza, Juan Suárez de Peralta, Gonzalo Gómez de Cervantes*, México, UPN (Cuadernos de Historia, 4), 1990.
- El Salterio, según el texto original hebreo*, versión y notas de Juan Straubinger, Buenos Aires, Club de Lectores, 1949.
- Escamilla, Monique, *Iglesia de Santa Isabel Xiloxotla*, Tlaxcala, Archivo General del Estado de Tlaxcala, 1997.
- Florencia, Francisco de, Juan Antonio de Oviedo, *Zodiaco mariano*, intr. de Antonio Rubial García, México, Conaculta, 1995.
- Flores Flores, Óscar, “La escuela poblana de pintura. Un acercamiento historiográfico”, en María Concepción García Sáinz y Juana Gutiérrez (eds.), *Tradición, estilo o escuela en la pintura iberoamericana. Siglos XVI-XVII*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas-UNAM, Fomento/Cultural Banamex/OEI/Banco de Crédito del Perú, 2004, pp. 255-279.
- Fulcanelli, *El misterio de las catedrales*, Madrid, Nemira, 2009.

- Garavaglia, Juan Carlos y Juan Carlos Grosso, "La región de Puebla/Tlaxcala y la economía novohispana (1670-1821)", en *Historia Mexicana*, vol. XXXV, núm. 4 (140), abril-junio, 1986, pp. 549-600.
- Glave, Luis Miguel, "Santa Rosa de Lima y sus espinas: la emergencia de mentalidades urbanas de crisis y la sociedad andina (1600-1630)", en *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, UIA/INAH/Condumex, 1993, t. I, pp. 53-70.
- Gruzinski, Serge, *El poder sin límites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española*, trad. de Phillippe Cheron, México, IFAL/INAH (Biblioteca del INAH), 1988.
- Israel, Jonathan I., *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*, trad. de Roberto Gómez Ciriza, México, FCE (sección Obras de Historia), 1980.
- Kuri Camacho, Ramón, *La Compañía de Jesús: imágenes e ideas*, Puebla, INAH/BUAP/UAZ, 1996.
- , *La Compañía de Jesús, imágenes e ideas. Scientia conditionata, tradición barroca y modernidad en la Nueva España*, México, BUAP/Plaza y Valdés, 2000.
- Lafaye, Jacques, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, trad. de Ida Vitale, prefacio de Octavio Paz, México, México, FCE, 1977.
- Liss, Peggy K., *Orígenes de la nacionalidad mexicana, 1521-1556. La formación de una nueva sociedad*, trad. de Agustín Bárcena, México, FCE (Sección de Obras de Historia), 1986.
- López de Villaseñor, Pedro, *Cartilla vieja de la nobilísima ciudad de Puebla (1781)*, México, IIE-UNAM, edición e índices de José I. Mantecón, introducción de Efraín Castro Morales (Estudios y Fuentes del Arte en México, 11), 1961.
- Loayzaga, Manuel, *Historia de la milagrosísima imagen de Nuestra Señora de Occotlán que se venera extramuros de la ciudad de Tlaxcala*. Reimpresa y añadida por el bachiller..., presbítero domiciliario del obispado de la Puebla de los Ángeles, capellán del santuario de la Señora por treinta y cuatro años ha, México, Reimpreso por la viuda de D. Joseph Hogal, 1750.
- Loreto López, Rosalva, "Las pruebas del milagro en el proceso de beatificación de la Madre María de Jesús en los siglos XVIII y XIX", en Manuel Ramos Medina (comp.), *Historia de la Iglesia en el siglo XIX*, México, El Colegio de México/El Colegio de Michoacán / Instituto Mora/UAM-Iztapalapa/Condumex, 1998, pp. 351-368.
- Malvido, Elsa "Efectos de las epidemias y hambrunas en la población colonial de México (1519-1810). El caso de Cholula, Puebla", en *Ensayos sobre la historia de las epidemias en México*, México, IMSS, 1982, t. I, pp. 179-197.

- Manrique, Jorge Alberto "Historiografía novohispana de los siglos XVI y XVII: la época crítica de la Nueva España a través de sus historiadores" en *Investigaciones contemporáneas sobre historia de México. Memorias de la Tercera Reunión de Historiadores Mexicanos y Norteamericanos*, México, IIH-UNAM/El Colegio de México/ The University of Texas at Austin, 1971, pp. 101-124.
- , *Manierismo en México*, México, Textos Dispersos, 1991.
- Márquez Carrillo, Jesús, "¿Quién funda ciudades y reinos? Educación, suarecismo y filosofía política tomista en Puebla, 1680-1795", en *Graffylia: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, núm. 4, 2004, pp. 140-150.
- Martínez Baracs, Rodrigo, *La secuencia tlaxcalteca. Orígenes del culto a Nuestra Señora de Ocotlán*, México, INAH (Biblioteca del INAH), 2000.
- Martínez de la Vega, María Elisa, "Los mercaderes novohispanos: control virreinal y fraude fiscal en el primer tercio del siglo XVII", en *Revista Complutense de Historia de América*, núm. 20, 1994, pp. 87-128.
- Maza, Francisco de la, *El guadalupanismo mexicano*, México, FCE (Lecturas Mexicanas, 37), 1981.
- Mazín, Óscar, "Reorganización del clero secular novohispano en la segunda mitad del siglo XVIII", en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. X, núm. 39, verano de 1989, pp. 69-86.
- Miño Grijalva, Manuel, "De Colonia y Antiguo Régimen: dos conceptos en cuestión", en María Concepción Gavira Márquez (coord.), *América Latina: entre discursos y prácticas*, Morelia, Facultad de Historia-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2009, vol. 1, pp. 49-79.
- Moral, José Antonio del, *La gloria vinculada a la misericordia. Oración panegyrico-fúnebre que en las honras que hizo el Muy Ilustre, y Venerable Señor Deán y cabildo de la Puebla de los Ángeles a su Ilmo. Prelado el Señor Doctor Don domingo Pantaleón Alvarez de Abreu [...]*, Puebla, Imprenta del Colegio Real de san Ignacio, 1765
- Mujica Pinilla, Ramón, *Rosa limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos/ FCE/Banco Central de Reserva de Perú, 2001.
- , "Aproximaciones apocalípticas a los 'desposorios místicos' de Santa Rosa de Lima", en *Anuario de Historia de la Iglesia*, núm. 10, 2001, pp. 522-530.
- O'Gorman, Edmundo, *Meditaciones sobre el criollismo. Discurso de ingreso en la Academia Mexicana correspondiente de la Española, y Respuesta del académico de número y Cronista de la Ciudad, señor don Salvador Novo*, México, Centro de Estudios de Historia de México (Condumex), 1970.
- Osorio Romero, Ignacio, *Colegios y profesores que enseñaron latín en Nueva España (1572-1767)*, México, UNAM, 1979.

- Pagden, Anthony, "Identity Formation in Spanish America", en Nicholas Canny y Anthony Pagden (eds.), *Colonial Identity in the Atlantic World, 1500-1800*, Princeton, Princeton University Press, 1987, pp. 51-93.
- Quirós Gutiérrez, Nicanor, *Historia de la aparición de Nuestra Señora de Ocotlán y de su culto en cuatro siglos*, México, Talleres Linotipográficos de la escuela "Rafael Dondé", 1940.
- Rivera, Agustín, *Principios críticos sobre el virreinato de la Nueva España y sobre la revolución de independencia*, México, Comisión Nacional para las Conmemoraciones Cívicas, 1963.
- Rodríguez, Miguel Ángel, *Génesis del patrimonialismo en México*, Puebla, BUAP/Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 1997.
- Rodríguez-Shadow, María de Jesús, "San Miguel del Milagro y Virgen de Ocotlán: análisis antropológico de dos leyendas tlaxcaltecas", en Pilar Alberti Manzanares, *Género, ritual y desarrollo sostenido en comunidades de Tlaxcala*, México, Colegio de Posgraduados-Conacyt/Plaza y Valdés, 2004, pp. 157-169.
- Rubial García, Antonio, "Bajo el manto de los santos propios. El proyecto criollo para un santoral poblano", en *Universidad de México. Revista de la UNAM*, número extraordinario, 1993, pp. 38-41.
- , "Los santos milagrosos y malogrados de la Nueva España", en Clara García Ayuardo y Manuel Medina Ramos (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, UIA/INAH/Condumex, 1993, t. I, pp. 71-105.
- , *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, FFYL-UNAM/FCE, 1999.
- , "Los Ángeles de Puebla. La larga construcción de una identidad patria", en Francisco Javier Cervantes Bello, Alicia Tecuanhuey Sandoval y María del Pilar Martínez Cano (coords.), *Poder civil y catolicismo en México, siglos XVI al XIX*, Puebla, Instituto de Ciencias y Humanidades "Alfonso Vález Pliego"-BUAP/IIH-UNAM, 2008, pp. 103-128.
- , "Nueva España: imágenes de una identidad unificada", en línea [<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/46861674656253275754491/p0000001.htm>], consultada en diciembre 2009.
- Ruiz Gomar, Rogelio, "Los santos y su devoción en la Nueva España", en *Universidad de México. Revista de la UNAM*, núm. 514, noviembre de 1993, pp. 4-9.
- Salazar Ibargüen, Columba, *Andrés de Arze y Miranda y la defensa de la cultura novohispana. Siglo XVIII*, Puebla, Secretaría de Cultura-Gobierno del Estado, 1992.

- Saucedo Zarco, Ma. del Carmen, "Triunfo parténico de la religiosidad criolla", en *Revista Complutense de Historia de América*, núm. 19, 1993, pp. 93-107.
- Sellner, Albert Christian, *Calendario perpetuo de los santos*, trad. de Mercedes Figueras, México, Hermes, 1995.
- Tanck de Estrada, Dorothy, *Pueblos de indios y educación en el México colonial, 1750-1821*, México, El Colegio de México, 1999.
- Toussaint, Manuel, *La catedral y las iglesias de Puebla*, México, Porrúa, 1954.
- Urías Horcasitas, Beatriz, *Historia de una negación: la idea de igualdad en el pensamiento político mexicano del siglo XIX*, México, IIS-UNAM, 1996.
- Vargas Alquicira, Silvia, *La singularidad novohispana en los jesuitas del siglo XVIII*, México, UNAM, 1989.
- Vargaslugo, Elisa, "Iconografía de Santa Rosa de Lima en los virreinos del Perú y de la Nueva España", en *Simpatías y diferencias. Relaciones del arte mexicano con el de América Latina*, México, IIE-UNAM, 1988, pp. 221-228.
- , "Santa Rosa de Lima: una bandera del criollismo", en *Universidad de México*, núm. 514, noviembre de 1993, pp. 20-21.
- Wolf, Eric, "The Virgin of Guadalupe: A Mexican National Symbol", en Michael Lambek (ed.), *A Reader in the Anthropology of Religion*, Oxford, Blackwell Publishing, 2002, pp. 168-174.
- Zapata y Mendoza, Juan Buenaventura, *Historia cronológica de la Noble Ciudad de Tlaxcala*, transcripción paleográfica, traducción, presentación y notas de Luis Reyes García y Andrea Martínez Baracs, México, Universidad Autónoma de Tlaxcala/CIESAS, 1995.
- Zilli Mánica, José Benigno, "Notas sobre los orígenes de los clérigos seculares", en *Frailes, curas y laicos*, Xalapa, Gobierno del Estado de Veracruz, 1991, pp. 87-111.