



LA VIRGEN DE GUADALUPE, NUESTRA SEÑORA DE LOS REMEDIOS Y LA CULTURA POLÍTICA DEL PERIODO DE INDEPENDENCIA * **

William B. Taylor

Universidad de California (Berkeley)

Durante las luchas del período de independencia los participantes de todos los bandos echaron mano de un sin fin de metáforas, imperativos e imágenes tomados de tres siglos de cultura cristiana y discurso político. La imagen de Nuestra Señora de Guadalupe ocupó un lugar especial en la sensibilidad de la época, ya que se asociaba especialmente con la búsqueda de independencia y justicia en México.¹ El Grito de Dolores del Padre Hidalgo apeló a Nuestra Señora de Guadalupe como patrona y defensora, y la imagen de Guadalupe se convirtió en símbolo popular de la insurgencia, presente en logos y gritos de guerra, así como en medios de propaganda escrita y estandartes que expresaban una compleja teología política.² En el mes de diciembre de 1810, el periódico insurgente *El despertador americano*

* Publicado originalmente en Alicia Mayer (coord.), *México en tres momentos: 1810-1910-2010. Hacia la conmemoración del Bicentenario de la Independencia y del Centenario de la Revolución Mexicana. Retos y perspectivas*, 2 v., México, UNAM, 2007, tomo II, pp. 213-238.

** Conversaciones sostenidas con Brian Connaughton y Michel Estefan Gutiérrez influyeron en el desarrollo del presente ensayo. Quiero expresar mi gratitud a ambos.

* Traducción de Rodrigo Moreno

¹ José Manuel Villalpando César, “Virgen insurgente: Nuestra Señora de Guadalupe en la Independencia de México, 12 de diciembre de 1794--12 de diciembre de 1824”, *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, tomo XL, 1997, p. 55-86, especialmente 57.

² Tal como ha escrito Marta Terán, desde el principio “hubo muchas enseñas guadalupanas en campaña. En Calderón, Calleja reunió cinco banderas y dos estandartes. De los siete, cuatro —dos banderas y dos estandartes— portaban a la Virgen de Guadalupe,” en “Un hallazgo histórico”, *Reforma: Revista Cultural “El Angel”*, 22 de febrero de 2002, p.2. La Dra. Terán y un colega español, Luis Sorando, descubrieron recientemente dos de las más antiguas banderas, las cuales fueron capturadas por realistas en San Miguel el Grande a finales de 1810. Véase su descripción y análisis en “Las primeras banderas del movimiento por la independencia. El patrimonio histórico de México en el Museo del Ejército Español” en Eduardo N. Mijangos Díaz, coord., *Movimientos sociales en Michoacán, siglos XIX y XX*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1999, p. 17-38 y “La Virgen de Guadalupe contra Napoleón Bonaparte: La defensa de la religión en el Obispado de Michoacán entre 1793 y 1810” *Estudios de Historia Novohispana*, número 19, 1999, p. 91-129. Allí y en otros ensayos, la Dra. Terán examina las ideas políticas y teológicas que unieron a las

declaró de manera contundente “contamos con el patrocinio declarado de la Madre Santa de Guadalupe, Numen Tutelar de este Imperio y Capitana Jurada de Nuestras Legiones”;³ y unos meses después, un oficial realista que había sido enviado a sofocar una rebelión en Tlalpujahua constató con sorpresa la forma con que los rebeldes invocaban la protección y la inspiración divina: “comenzó una algazara de voces gritando ‘ahora es tiempo, viva Nuestra Señora de Guadalupe y mueran todos’, y al instante descargaron sobre nosotros una lluvia inmensa de piedras”.⁴ La devoción personal de José María Morelos a Nuestra Señora de Guadalupe, su uso de la imagen de la virgen como patrona e inspiración de la lucha armada —la imagen y la nación misma prácticamente igualadas— era más evidente conforme sus fuerzas avanzaron hacia el occidente y el sur de México, entre 1811 y 1815.⁵

Desde la Independencia, la Guadalupana ha sido considerada como el símbolo mariano por excelencia de la insurgencia al unir a criollos e indígenas, a ricos y pobres en una causa común, la de forjar la nación; en contraste con Nuestra Señora de los Remedios y otras imágenes que simbolizaron el dominio español e imperial sobre la tierra mexicana.⁶ Liberales de mediados del siglo XIX como Ignacio Altamirano, reconocieron la cultura política de su México en esos términos aún cuando buscaron separar la religión de la política y disminuir el fervor religioso. La Virgen de Guadalupe, afirmaba Altamirano, es “el símbolo de las esperanzas de la patria”.⁷ Desde entonces los jefes del estado mexicano han sido conscientes de la fuerza cautivadora de la Guadalupana de una u otra forma y han mostrado

imágenes de Guadalupe, el águila mexicana y San Miguel en estas tempranas manifestaciones de fervor patriótico en los estandartes de campaña.

³ *El despertar americano*, núm. 2, 27 de diciembre de 1810.

⁴ *Gazeta del Gobierno de México*, tomo 2, núm. 23, 1811.

⁵ Ana Carolina Ibarra González, “Excluidos pero fieles. La respuesta de los insurgentes frente a las sanciones de la Iglesia, 1810-1817” en *Signos históricos*, núm. 7, enero-junio de 2002, p. 65. Ibarra González otorga gran importancia a la religiosidad en el período de Independencia sin afirmar que fuera una guerra motivada por la religión.

⁶ Por ejemplo, René Capistrán Garza, *Virgen que forja una patria: El Tepeyac, cimiento espiritual de América*, 3ª ed., México, Bajo el Signo de Atisbos, 1957.

⁷ Citado en Villalpando, “Virgen insurgente,” p. 57.

su apego personal a la virgen. Agustín de Iturbide fue el primero en adoptar a Nuestra Señora de Guadalupe y al águila de Anáhuac como símbolos de la nación, estableciendo la Orden de Guadalupe como el mayor reconocimiento del patriotismo mexicano y exhortando a los realistas a pedir perdón a la virgen por haberse opuesto a la causa de la independencia.⁸ Los sucesores de Iturbide en la primera República, proclamaron el 12 de diciembre, día de Nuestra Señora de Guadalupe, una de las tres grandes fiestas religiosas nacionales.⁹ Y esto fue apenas el principio.

Sin embargo ¿era la imagen de la Virgen de Guadalupe únicamente la piedra de toque de la insurgencia y el nacionalismo emergente? ¿Cambió de manera sustancial su popularidad e importancia durante la lucha o como resultado de ella? ¿Se consideraba a la Guadalupana en aquel entonces como una imagen que competía con la de Nuestra Señora de los Remedios? ¿Exageramos al colocar a las dos imágenes de la Virgen María casi en el centro de la política partidaria?¹⁰

⁸*Ibid.* p. 79.

⁹ Las otras fiestas religiosas nacionales eran Corpus Christi y jueves y viernes santo. “Circular de la Primera Secretaría de Estado”, Sección de Gobierno, Núm. 117: Juan Guzmán, “El Ecsmo. Sr. Presidente de los Estados-Unidos Mexicanos se ha servido dirigirme el decreto que sigue... el Soberano Congreso... ha tenido a bien decretar... las fiestas religiosas nacionales quedarán en lo sucesivo reducidas a los días de jueves y viernes Santo, Corpus y festividad de Guadalupe el 12 de diciembre...”.

¹⁰ Entre las obras recientes que tienen que ver con estos asuntos, considero de gran utilidad: Jaime Cuadriello, “El obrador trinitario o María de Guadalupe creada en idea, imagen y materia” en *El divino pintor: La creación de María de Guadalupe en el taller celestial*, México, Museo de la Basílica de Guadalupe, 2002, p. 61-205, “Del escudo de armas al estandarte armado”, en *Pinceles de la historia: De la patria criolla a la nación mexicana, 1750-1860*, México, Museo Nacional de Arte (y otros patrocinadores), p. 32-49, “Los pinceles de Dios Padre” en *Maravilla americana. Variantes de la iconografía guadalupana*, México, Patrimonio Cultural del Occidente, A.C., 1989, p. 9-129, “Zodiaco mariano: Una alegoría de Miguel Cabrera” en *Zodiaco mariano: 250 años de la declaración pontificia de María de Guadalupe como patrona de México*, México, Museo de la Basílica de Guadalupe/Museo Soumaya, 2004, p. 19-129, y “La propagación de las devociones novohispanas: Las guadalupanas y otras imágenes preferentes” en María Luisa Sabau García (ed.), *México en el mundo de las colecciones de arte*, III, 1994, p. 257-300; Jorge Traslosheros, “Santa María de Guadalupe: Hispánica, novohispana, y mexicana. Tres sermones y tres voces guadalupanas, 1770-1818,” *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 18, 1998, p. 83-103 y “Sermones manuscritos en honor de la Virgen de Guadalupe,” *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 22, 2000, p. 141-163; Alicia Mayer, “El culto de Guadalupe y el proyecto tridentino en la Nueva España,” *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 26, 2002, p. 17-49; Marta Terán, “La relación del águila mexicana con la Virgen de Guadalupe entre los siglos XVII y XIX,” *Historias*, núm. 34, abril-septiembre de 1995, p. 51-69; D. A. Brading, *Mexican Phoenix. Our Lady of Guadalupe: Image and Tradition Across Five Centuries*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, además de los ensayos citados anteriormente de Villalpando e Ibarra González.

Nuestra Señora de Guadalupe en los Siglos XVIII y XIX

Los elementos más importantes de la historia del guadalupanismo en México después de la década de 1730 son su vigorosa promoción y el crecimiento cada vez más extendido de la devoción a la virgen. Cuando sobrevino la catastrófica epidemia de 1737, el Arzobispo- virrey peninsular Juan Antonio de Vizarrón y Eguiarreta proclamó a Nuestra Señora de Guadalupe patrona de la ciudad de México y de la Nueva España, reiniciando la campaña para el reconocimiento papal de la aparición.¹¹ Sus esfuerzos fueron bien recibidos en México y en el extranjero, y culminaron con la bula papal de 1754 a través de la cual Benedicto XIV reconoció oficialmente la aparición y la imagen celestial como verdaderos milagros, y a la Virgen de Guadalupe como patrona de la Nueva España, fijando desde entonces el 12 de diciembre como día festivo oficial.¹² Desde ese momento la devoción creció como nunca antes. Fueron ordenadas y llevadas a cabo en las ciudades del virreinato grandes celebraciones y acciones de gracias cuando se publicó en América, en 1756, el decreto papal. En poco tiempo, cada capital diocesana tuvo un santuario a Nuestra Señora de Guadalupe y muchos otros poblados obtuvieron permisos para construir su propia capilla o su resplandeciente altar a Guadalupe.¹³ Sobreviven todavía en iglesias, museos y colecciones

¹¹ Muchos otros santos y advocaciones fueron invocados también. Véase Cayetano Cabrera y Quintero, *Escudo de armas de México...*, México, Viuda de J. B. de Hogal, 1746.

¹² En un sermón pronunciado en la catedral de la Ciudad de México el 18 de agosto de 1808, el Arzobispo Lizana y Beumont alegaba que Benedicto XIV estuvo tan enamorado de Nuestra Señora de Guadalupe y tan convencido de la autenticidad de la aparición que cuando le dijeron que el enviado de la Nueva España a Roma, Juan Francisco López, S. J., traía puestos los zapatos que calzaba en su visita al santuario de Tepeyac, se los pidió y comentó que de estar en América, iría de rodillas y descalzo al santuario, *Sermón que en las solemnes rogativas que se hicieron en la santa Iglesia metropolitana de México implorando el auxilio divino en las actuales ocurrencias de la monarquía española predicó...*, México, María Fernández de Jáuregui, 1808.

¹³ Por ejemplo, los informes de 1760-1761 presentados por los curas parroquiales de la diócesis de Michoacán en respuesta a la circular solicitando información sobre las parroquias y las propiedades mencionan alrededor de una docena de imágenes recientemente adquiridas o altares a Nuestra Señora de Guadalupe, Oscar Mazín Gómez (ed.), *El gran Michoacán: Cuatro informes del obispado de Michoacán, 1759-1769*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1986, p. 37-180 y 247-431.

particulares gran cantidad de imágenes que datan del periodo 1740-1810; en contraste con las del siglo XVII y comienzos del siglo XVIII; muchas más han quedado registradas en los inventarios de las iglesias y los testamentos de gente de todas las clases. Muchísimas casas, tal vez decenas de miles, pudieron ufanarse de tener una pintura o al menos una copia barata de la imagen colgada en un altar casero. Los estudiantes de la Universidad de México dedicaron sus tesis a Nuestra Señora de Guadalupe en un número sin precedente después de 1754; igualmente, un mayor número de personas y de lugares recibieron su nombre o fueron rebautizados en su honor;¹⁴ se le atribuyeron más milagros, un número mayor de curaciones, acciones salvíficas y apariciones, quedó registrado a partir de la década de 1750.¹⁵ Son muchas y muy notorias las expresiones de familiaridad y creciente devoción a su persona durante la segunda mitad del siglo XVIII, que empezaron a aparecer en la documentación escrita: actas de bautismo; indígenas que invocaban a Nuestra Señora de Guadalupe en sus peticiones a funcionarios coloniales; reos que pedían indulgencia en su nombre; indígenas en Sonora que guardaban el 12 de diciembre como día festivo; o disputas entre familiares por la

¹⁴ *El Catálogo de Ilustraciones* para el Archivo General de la Nación lista 236 tesis dedicadas a Guadalupe entre 1651 y 1808. De éstas, 203 datan de entre 1701 y 1808, agrupándose especialmente entre 1756 y 1765 (42) y en la década de 1780 (36). El índice de los 3,691 volúmenes del Archivo General de la Nación (en lo sucesivo el AGN), *Tierras*, menciona pocos lugares con el nombre de Guadalupe antes de 1691. Casi todos los lugares que llevan el nombre de Guadalupe datan del siglo XVIII, sobre todo después de la década de 1730, figurando de manera prominente el distrito de Tenango del Valle del moderno estado de México. Asimismo, existía una pequeña concentración de nuevos lugares que llevaban el nombre de Guadalupe en San Luis Potosí. Las 51 haciendas que llevaban el nombre de Guadalupe antes de 1750 se ubicaban principalmente en el centro del país (el Valle de México y distritos de los actuales estados de México e Hidalgo), así como dos áreas al norte en donde el guadalupanismo alcanzó importancia en el siglo XVII: Querétaro y San Luis Potosí. Las 69 nuevas referencias a haciendas con el nombre de Guadalupe con posterioridad a 1750 se concentraban también en el centro del país, sin embargo, el área ya se extendía a Puebla, al oeste (Michoacán y Jalisco) y al norte (el Bajío, Durango y Nueva Vizcaya).

¹⁵ Biblioteca Sutro (San Francisco, California), *Efemérides*, manuscrito de Felipe Zúñiga y Ontiveros (1763-1773), la anotación correspondiente a 1764 incluye una descripción de la “prodigiosa” protección de la ciudad por parte de la Virgen de Guadalupe contra las inundaciones de ese año; Biblioteca Sutro, BT 660.G8, copia de 1864 de documentos fechados entre 1755 y 1759, que según dicen forman parte del archivo de la catedral de Puebla: la investigación del caso de una supuesta cura de la Madre Nicolaza María Jacinto de San José; José Joaquín Granados y Gálvez, *Tardes americanas: gobierno gentil y católico...*, México, Zúñiga y Ontiveros, 1778, p. 537-538 menciona que durante una tempestad en el Valle de México en 1678 caían piedras de granizo con la imagen perfectamente bien formada de Nuestra Señora de Guadalupe.

imagen más codiciada del altar casero en las aldeas de la parte central de México.¹⁶ *La Gaceta de México* reportó un desfile de alumnos de la escuela primaria del colegio de misioneros franciscanos de Pachuca, el 12 de agosto de 1797, en que casi todos los niños varones se vistieron como Juan Diego, el indio al cual se le apareció la Virgen de Guadalupe.¹⁷

El hecho de que sea cada vez más frecuente la mención de la Virgen de Guadalupe en fuentes escritas, sugiere el incremento del entusiasmo popular y también la existencia de una red institucional —bien planeada— para la promoción, regulación y observancia del culto. Las celebraciones del 12 de diciembre, que se propagaron en varias ciudades y pueblos después de las primeras juras ordenadas por el arzobispo- virrey Vizarrón en 1737, conforme avanzó el siglo fueron adquirieron nuevos matices en su significado conmemorativo. Las juras se repitieron en 1747 para conmemorar el décimo aniversario y recordar con gratitud tanto la aparición providencial de 1531 como la intervención eficaz de la virgen en la epidemia de 1737.¹⁸ Actos aún más grandiosos para honrar a la Guadalupana tuvieron lugar en 1756-57 cuando se celebró el reconocimiento papal de la autenticidad de las apariciones. La sinfonía de celebraciones decembrinas que anualmente se celebró después de 1757 conmemoraba tanto la aparición como la bula papal.¹⁹ Con respecto a otros acontecimientos institucionales a partir de la década de 1740, el número de cofradías laicas dedicadas a

¹⁶ Por ejemplo, AGN, *Clero Regular y Secular* (CRS), v. 68, exp. 3, f. 296, “que por amor de Dios y Nuestra Señora de Guadalupe suplican al presente Sr. Juez el arancel,” petición del pueblo de San Agustín, 1772; *Gazetas de México, compendio de noticias de Nueva España...*, México, Zúñiga y Ontiveros, 1784-1809, número de fecha 4 de octubre de 1794 en el cual los indígenas de la misión de San Pedro de Aconchi supuestamente observaron el día de Nuestra Señora de Guadalupe; AGN, *Tierras*, v. 2474, exp. 5, Capultitlan (Toluca juris.), 1730, y AGN, *Tierras*, v. 2544, exp. 14, Tianguistengo (Meztitlán juris, Hidalgo), 1795, casos de aldeanos litigando por imágenes familiares de Guadalupe. Las apelaciones al tribunal penal de la Acordada por parte de cinco prisioneros plebeyos en 1799 aparecen en AGN, *Acordada*, v. 15. Los demandantes eran de la ciudad de México y el Bajío. Para una súplica anterior ante Nuestra Señora de Guadalupe, existe una resolución de año nuevo de 1709 de Manuel del Barrio y Sedano suplicando su ayuda en sus esfuerzos por despojarse de “las vestiduras viejas de tibieza, flojedad, y frialdad y vista las nuevas de fervor, amor, y caridad,” AGN, *Inquisición*, v. 741, fols. 306r-307v.

¹⁷ *Gacetitas de México*, vol. 9, Núm. 7, p. 51 (número del 18 de agosto de 1798).

¹⁸ Antonio Pompa y Pompa en *La Voz Guadalupana*, 12 de febrero de 1947, p. 6-7.

¹⁹ Aniversarios más importantes habrían de venir luego, como el aniversario número 250 de la aparición en 1781, que produjo otro brote de publicaciones, tesis de estudiantes y bautizos.

Nuestra Señora de Guadalupe aumentó. Durante la década de 1760 y la de 1770, grupos de personas acaudaladas reunidas por oficio, incluyendo los principales hacendados en la parte central de México y el Real Colegio de Abogados de la ciudad de México, empezaron a patrocinar novenas anuales en el santuario y a publicar el sermón de apertura de cada evento.²⁰ Los colectores de limosnas que habitualmente tenían que obtener permisos difíciles de conseguir y restringir sus actividades a periodos cortos y áreas reducidas, en el caso de las colectas para la virgen de Guadalupe obtuvieron sus licencias rutinariamente y con frecuencia sin limite de tiempo ni límites territoriales, particularmente después de 1756.²¹ Aún a fines del siglo XVIII, cuando las reformas se preocupaban de mantener la vigilancia y asegurar la eficiencia, a los colectores locales y a los ambulantes para la fiesta celebrada por los indígenas del Tepeyac, se les dio libre acceso con permisos vigentes por dos años, argumentando que era una costumbre que databa “de tiempo inmemorial”.

Otros actos formales cuya intención era promover la devoción y asegurar el culto del Tepeyac incluyeron el decreto real de 1757 que indicaba que todos los futuros testamentos deberían incluir una provisión para el santuario;²² circulares emitidas por los obispos fomentando las devociones el día 12 de cada mes;²³ y un gran número de publicaciones

²⁰ Luis Beltrán de Beltrán, *El poder sobre las aguas...Sermón que en el día 23 de junio y último del novenario que...hicieron los caballeros hacendados...*, México, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, 1765; AGN, *Escribanos*, v. 20, exp. 6, 1780, menciona que desde el año de 1772 el Real Colegio de Escribanos había patrocinado una fiesta anual en honor a Nuestra Señora de Guadalupe.

²¹ AGN, *General de Parte*, v. 41, exp. 133.

²² Cédula Real de fecha 29 de julio de 1757, emitida por el Marqués de las Amarillas (véase la recomendación del Consejo de las Indias de fecha 7 de septiembre de 1756 “que se sirva mandar que en los testamentos que se otorgaren en la Nueva España se exprese por manda forzosa el santuario y simulacro de aquella santa imagen,” Archivo General de Indias —en adelante AGI—, *México*, legajo 2531). Evidentemente las ganancias provenientes de este decreto no fueron las anticipadas. En una carta de fecha 5 de septiembre de 1786, los curas *colegiats* se quejaron de que en muchos lugares nadie asumió la responsabilidad por las colectas y que, por tanto, al santuario le faltaban ingresos. Tulane University, Latin America Library, *Viceregal and Ecclesiastical Mexican Collection*, v. 50, exp. 11.

²³ El primer folleto del “día doce” aparentemente se publicó en 1763 o poco antes: *Día doce de cada mes, para celebrar el singular misterio de la concepción en gracia de María Santísima Nuestra Señora, y el estupendo milagro de su aparición prodigiosa en su soberana y divina imagen de Guadalupe...*, México, Imprenta de la Biblioteca Americana, 1763 (imputada a ser una “reimpresa”). Otras versiones fueron publicadas por la imprenta de Zúñiga y Ontiveros en 1782 y 1797.

promocionales, incluyendo folletos de novenas, sermones y hojas sueltas con oraciones y poemas especiales; textos de testimonios, incluyendo *Maravilla americana y conjunto de raras maravillas* (1756) de Miguel Cabrera; así como el primer folleto escrito expresamente para turistas religiosos que visitaban el Tepeyac publicado en 1794.²⁴ La intercesión de Nuestra Señora de Guadalupe se buscaba para hacer frente a todo tipo de calamidades durante el siglo XVIII, ya no sólo en el caso de inundaciones, enfermedades y accidentes sino especialmente para apoyo y protección ante las nuevas oleadas de guerras internacionales que surgieron en aquellos años.²⁵

¿En qué grado el aumento de la devoción guadalupana se debió a la promoción por parte de los devotos que formaban parte de la élite y qué tanto era el fervor popular individual? ¿Hasta qué punto estuvo dirigida por las autoridades, y en qué grado representaba una manifestación popular y espontánea, es decir, qué parte estuvo manipulada desde adentro? Las respuestas indudablemente varían de acuerdo con el lugar y la época; y el poder desenredar la promoción y la devoción resulta punto menos que imposible a no ser que exista evidencia de coerción o resistencia directa. Sin embargo, sea que se siguiera espontáneamente o que fuese dirigida, la promoción oficial parece haber sido bien recibida por las diferentes clases en las distintas regiones. Y fue bien recibida, pero no siempre condujo en la dirección prevista por los promotores oficiales. Las imágenes de la Virgen de

²⁴ José Francisco Valdés, *Salutación a María Santísima de Guadalupe. Práctica devota para venerarla en su santuario cuando se le hace la visita*, México, Zúñiga y Ontiveros, 1794; reeditada en 1808 y 1819.

²⁵ Por ejemplo, durante la Guerra de Sucesión de España, Manuel de Argüello, *acción de gracias... en virtud de... las victorias que consiguió... los días 8 y 11 de diciembre del año de 1710...*, México, Vda. De Ribera, 1711; durante la Guerra de Sucesión de Austria, José de Arlegui, *Sagrado paladión del americano orbe. Sermón... que hizo a María Sma. de Guadalupe la muy noble e ilustre ciudad de San Luis Potosí por el feliz suceso de las cathólicas armas...*, México, Vda. De Hogal, 1743; durante la Guerra de Siete Años, el acta de cabildo del ayuntamiento de la ciudad de México del 13 de septiembre de 1762 menciona un decreto virreinal requiriendo una novena en honor a Nuestra Señora de Guadalupe por “divino auxilio por la amenaza de la Nación inglesa a estos dominios,” y en una anotación de fecha 20 de febrero de 1765, Zúñiga y Ontiveros incluyó en sus *efemérides* (Biblioteca Suro) que se había ofrecido una misa a Nuestra Señora de Guadalupe como “patrona de la tropa”; y durante las guerras con Francia y la Gran Bretaña durante la década de 1790, AGN, *Colegios*, v. 426, exp. 16, observó el 13 de enero de 1796 que la novena especial se estaba celebrando en Tepeyac, para pedir la victoria.

Guadalupe y los materiales relacionados con las mismas circulaban fuera del alcance de los obispos, los párrocos, los colectores de limosnas y otros portadores (que fungían como sus representantes oficiales) y llegaban a las manos, a las casas y a las capillas de individuos, familias y hacendados, así como a iglesias que casi nunca visitaban los curas.²⁶ El entusiasmo local excedía el entusiasmo oficial, aún en la ciudad de México en donde los barrios y grupos como los vendedores ambulantes del Zócalo, o los comerciantes de miel de la calle de la Acequia celebraban sus propias fiestas Guadalupanas y procesiones del Rosario el día doce de cada mes y se organizaban en cofradías semi formales sin autorización oficial ni supervisión de las autoridades.²⁷ Las procesiones no autorizadas e indisciplinadas, según se indica, preocuparon particularmente a las autoridades en la capital y en otras partes, tal como lo demuestran los largos procesos en contra del Barrio del Hornillo en la ciudad de México en 1772-73 y en Toluca en 1751.²⁸ La súplica de un campesino para la intercesión de la Virgen de Guadalupe en su humilde petición de clemencia y justicia ante un juez colonial podría convertirse, en otras circunstancias, en un grito de guerra insurgente o en un juramento de lealtad a la corona, como a veces sucedió durante el período de Independencia.

El acertijo promoción/devoción ofrece una oposición tan nítida que parece hecha a la medida. Resulta esencial investigar la relación en momentos y lugares precisos para evitar formular proposiciones que no están sustentadas del todo. Por ejemplo, el guadalupanismo aún se considera antes que nada una devoción de los indígenas; se tiene la idea de que era

²⁶ La mayoría fueron producidos en la ciudad de México.

²⁷ AGN, *CRS*, v. 27, exp. 2, 1797 “tratantes de la plaza”; AGN, *CRS*, exp. 6, 1798 “Comerciantes meleros de la calle de la acequia”; AGN, *CRS*, 151 exp. 7, el Barrio San Hipólito se encontraba en dificultades como consecuencia de su hermandad no autorizada y procesiones del Rosario frecuentemente no autorizadas.

²⁸ Archivo Histórico del Arzobispado de México (en lo sucesivo AHAM) caja 1751, Toluca, AGN, *BN*, v. 976, exp. 5, Barrio del Hornillo, parroquia de Santa Cruz y Soledad. En 1776, Ignacio Vilchis, un barbero-cirujano que vivía en el portal de Santo Domingo en la ciudad de México reportó a la santa Inquisición una procesión con cueros de cerdo llenos de pulque y cubiertos de flores acompañada por muchos jinetes que llevaban a manera de estandarte una imagen de Nuestra Señora de Guadalupe, AGN, *Inquisición*, v. 1099, exp. 11.

sumamente popular desde el inicio de la colonización española y que los oficiales de la iglesia se apresuraron a dirigirlo.

Octavio Paz es el único escritor renombrado que supone que el guadalupanismo se inició como una devoción indígena y que los indígenas recurrieron a esta imagen de la Virgen María en virtud de que ofrecía consuelo frente a su “orfandad espiritual” como consecuencia de la conquista.²⁹ Sin embargo, investigaciones recientes, basadas principalmente en las obras apologéticas de distinguidos curas de la época, han tomado la postura contraria, argumentando que la devoción indígena temprana es un mito, que el guadalupanismo nació y se crió urbano y criollo. Sea como fuere, para principios del siglo XVII había indígenas devotos de Nuestra Señora de Guadalupe en el Valle de México y en las comunidades de las tierras altas que visitaban el santuario en Tepeyac. De otra manera resultaría difícil explicar la celebración en aquel entonces de fiestas en distintas temporadas en el santuario por parte de los indígenas y de los españoles.³⁰ Asimismo, existe amplia evidencia del interés de la población indígena en Nuestra Señora de Guadalupe durante el siglo XVIII, especialmente en la parte central de México.³¹ Sin embargo, la prominencia cada vez mayor de los indígenas en la historia del guadalupanismo durante el siglo XVIII bien puede atribuirse tanto a la promoción por parte de eclesiásticos criollos y peninsulares como a la devoción espontánea

²⁹ Jacques Lafaye apoyaba este punto de vista en *Quetzalcoatl and Guadalupe: The Formation of National Consciousness, 1531-1813*, traducción de Benjamín Keen, Chicago, University of Chicago Press, 1976, especialmente p. 276.

³⁰ Véase William B. Taylor, “Mexico’s Virgin of Guadalupe in the Seventeenth Century: Hagiography and Beyond” en Allan Greer and Jodi Bilinkoff (eds.), *Colonial Saints: Discovering the Holy in the Americas*, New York, Routledge, 2003, p. 277-298.

³¹ Los archivos de actas de bautismo y registros de los resultados de los censos practicados en las parroquias de la parte central y oeste de México correspondientes al siglo XVIII que yo he examinado muestran casi el doble de habitantes no indígenas que el de indígenas con el nombre de Guadalupe. En un artículo publicado en 1987, “The Virgin of Guadalupe in New Spain: An Inquiry into the Social History of Marian Devotion,” *American Ethnologist*, 14:1, February, 1987, p. 9-33, examiné los archivos de actas de bautismo de seis parroquias del Estado de Jalisco (el *sagrario* de Guadalajara, Tlajomulco, Zacoalco, Arandas, Acatlán y Tonalá), uno correspondiente al Valle de Oaxaca (Mitla) y uno del Estado de México (Tenango del Valle). Recientemente he incluido *matrículas* de los distritos de El Cardenal y Zimapán en el Estado de Hidalgo, AGN, *Bienes Nacionales* (en adelante *BN*), 388 exp. 19, AGN, *BN*, 403 exp. 17 y AGN, *BN*, 818 exp. 8. Con la excepción de Arandas, la tendencia generalizada de habitantes no indígenas e indígenas con el nombre de Guadalupe persisten en estos lugares.

de los indígenas.³² Lo más importante en lo que se refiere al aspecto de la promoción y devoción es que en el siglo XVIII ambas se incrementaron. Rara vez la promoción y la devoción se movían por distintos caminos y al mismo tiempo pocas veces la devoción podía ser resultado sólo de la promoción. Hubo de forma simultánea mayor institucionalización de la devoción y mayor “contagio” (en el sentido que Durkheim da a la contagiosidad de lo sagrado) y entusiasmo.

Existe una paradoja en la historia de la devoción y la promoción del guadalupanismo que complica aún más la historia de su dramático crecimiento y que tiene que ver con el significado del guadalupanismo en el período de Independencia: mientras se extendía la devoción en todo el virreinato no hubo un movimiento paralelo de devotos que vinieran de lugares distantes a visitar el santuario del Tepeyac. En su mayoría, las investigaciones sobre el guadalupanismo mexicano han imaginado lo contrario. Por ejemplo, Víctor y Edith Turner consideraron a la Virgen de Guadalupe, como “el símbolo dominante” de México —situada en el ápice de las rutas de peregrinaciones, por encima de una jerarquía ordenada de santuarios e imágenes, presidiendo “el sistema simbólico en su conjunto”. Por lo tanto, los

³² Es por parte de los curas evangelizadores más que de los mismos devotos indígenas que tenemos testimonios que indican la esencia indígena del culto a finales del período colonial. El nombre aplicado hoy con cariño a la Virgen de Guadalupe universalmente —“la morenita”— no aparece en los archivos que he examinado yo con anterioridad a la década de 1740 y se utilizaba tanto en España como en el Nuevo Mundo al referirse a las imágenes oscuras de la Virgen María. Aun cuando muchos de los sermones del siglo XVIII, sobre todo los que se pronunciaron después de la década de 1730, mencionaban que Nuestra Señora de Guadalupe veía con especial agrado a los indígenas y la devoción indígena se promovía de otras maneras, los sermones pocas veces mencionan que la imagen tenía aspecto indígena. Se encuentra un claro ejemplo en la *Crónica de la Merced de México* del mercedario Cristóbal de Aldana, pero aparece de manera tardía, ya que data probablemente de la década de 1770: “Uno de los principales empeños de N.V.P. fue encender en los corazones de aquellos Neófitos el amor y devoción a María Sma... No la mientan sino con el tierno renombre de N. muy amada Madre: Totlatzo Nantze, y la Soberana Reyna ha dado las más auténticas pruebas de lo que se agrada del amor y ternura destas pobres gentes, hasta aparecerce en su propio trage su mismo modo de tocado, y remendando su mismo color como se admira en la portentosa Imagen de Guadalupe” México, Biblioteca Nacional, 1953, p. 27. Aun cuando la promovían de esta manera, a Nuestra Señora de Guadalupe todo el mundo la consideraba con mayor frecuencia como símbolo de lo sagrado. Así sucedía tanto en los sermones como en la devoción popular. Véase por ejemplo el sermón de fecha 12 de diciembre de 1744, pronunciado en Guanajuato por Joaquín Osuna, el cual desarrolla la idea de que Nuestra Señora de Guadalupe es “de las dos Españas” *El Iris Celeste de las Católicas Españas, la aparición y patrocinio de N. S. de Guadalupe en las Indias occidentales*, México, F. X. Sánchez, 1745.

Turner están convencidos de que lo que ellos entienden como una tradición europea de peregrinaciones cristianas pasó a América.³³ Los santuarios urbanos del siglo XVIII en capitales diocesanas dan testimonio de la intención de construir una red de esa naturaleza, sin embargo, en Nuestra Señora de Guadalupe y el Tepeyac no fue así. Cientos de santuarios atrajeron a devotos que venían de otros lugares no tan cercanos. Sin embargo, aún cuando para finales del siglo XVIII la imagen de la Virgen de Guadalupe se había convertido en el objeto de mayor veneración de la Nueva España, existen pocas pruebas para pensar que el legendario sitio de la aparición de la Virgen de Guadalupe a Juan Diego haya sido más popular como destino de viajes sacros (originados más allá de sus inmediaciones) de lo que eran para los vecinos de otros lugares la media docena de santuarios dedicados a otras imágenes milagrosas, sin mencionar los cientos de santuarios que se consideraban esenciales para el bienestar de la gente que vivía cerca de ellos. Hubo poco desarrollo de sistemas y rutas de peregrinación (aún con la llegada del ferrocarril a finales del siglo XIX, cuando empezaron a viajar allí grandes procesiones de visitantes) y prácticamente es el mismo número de santuarios de imágenes milagrosas en México en 1850 o 2000 que los que había en 1700. No se puede afirmar que otros santuarios se desmoronaran frente a la atracción irresistible y la promoción incesante de Nuestra Señora de Guadalupe en Tepeyac.³⁴

³³ Escribieron, “La costumbre medieval de la peregrinación católica renació en los imperios de ultramar de España, Portugal y Francia... primero entre los santuarios de los sistemas principales de peregrinación dedicados a la Madre de Dios... Todos son de fama y capacidad de captación inferiores al culto de la Virgen de Guadalupe... El sistema asegura el continuo movimiento en las rutas de peregrinación, como [sucedió] en la Europa medieval, *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*, New York, Columbia University Press, 1978, p. 172. Lafaye en *Quetzalcoatl y Guadalupe* también visualizaba peregrinaciones masivas al Tepeyac en el periodo colonial (p. 276); y para 1823, el santuario en Tepeyac “se había convertido en el templo de la religión nacional” (p. 124).

³⁴ El asunto de la fe en términos territoriales es un reto atemorizante desde el punto de vista de la investigación histórica. Seguir la pista de los visitantes, los migrantes, los viajeros que llegaban desde lejos a los santuarios (incluyendo a los arrieros, comerciantes, ermitaños dedicados a los santuarios, misioneros, párrocos, recolectores de limosna y obispos en visitas pastorales) es una vía, pero resulta bastante difícil en la práctica. Localizar las imágenes de Nuestra Señora de Guadalupe es otra.

¿Cómo podría tanta gente ser atraída por la imagen de Guadalupe sin tener igual interés en el Tepeyac como centro sagrado, el lugar en donde se exhibía la tilma de un humilde indígena en la que la imagen de la Virgen quedó milagrosamente estampada? El apego al lugar de origen ayuda en gran parte a explicar este fenómeno, sin embargo, existen también otras consideraciones. Poca gente podía sufragar el costo del viajar al Tepeyac a no ser que lo consideraran su último viaje; y el terreno áspero, las grandes distancias y los peligros que se presentaban en el camino también disuadían al viajero de realizar largas travesías. Otra consideración es que no existía un estímulo oficial —más bien fue casi una oposición activa— que pudiera asemejarse al de las grandes peregrinaciones en Europa. Al contrario: se argumentaba que los peregrinos contribuían a la vagancia y al desorden. Las prolongadas estancias de penitencia en un santuario formaban parte del universo intelectual de los súbditos hispanizados de la Nueva España; no obstante, los obispos coloniales no otorgaban indulgencias por las peregrinaciones realizadas, y cuando en 1758 una mujer criolla de Monterrey prometió hacer un viaje al Tepeyac si se aliviaba de una enfermedad grave, el obispo de Guadalajara procedió de inmediato a dispensarla de cumplir con dicha promesa solemne.³⁵

Mientras algunos devotos de la Virgen de Guadalupe viajaban al Tepeyac desde muy lejos, muchos otros iban a sitios regionales y locales, por lo general a pie, o se encontraban

³⁵ Biblioteca Bancroft, 87/190m Mexican Miscellany, caja 2, “Sumaria información en orden a la marabilla de Nuestra Señora del Nogal,” 1758. La primera peregrinación de larga distancia al Tepeyac que he visto documentada involucraba un pequeño grupo de gente que hablaba ópata a principios de 1840, C. Dora Tabanico, “De Tuape a la Basílica de Guadalupe”, en *Memorias: IV Simposio de la Sociedad Sonorense de Historia* (1991), Hermosillo, Instituto Sonorense de Cultura, 1993, p. 133-138. Resultaría sorprendente si por lo menos algunos de los visitantes a la ciudad de México con motivo de litigios y apelaciones al virrey o a la audiencia durante los siglos XVII y XVIII no hicieran el viaje al Tepeyac, que quedaba a poca distancia, sin embargo, aún no he encontrado documento alguno que sustente el hecho. Aun cuando Manuel Altamirano parecía observar la transformación hacia las peregrinaciones de larga distancia al Tepeyac a fines del siglo XIX, notó que los visitantes provenían principalmente de la ciudad de México: “[Es] una de las mayores fiestas del catolicismo mexicano, la primera seguramente por su popularidad, por su universalidad... es la Ciudad de México entera que se traslada al pie del Santuario, desde la mañana hasta la tarde” en *Paisajes y Leyendas. Tradiciones y costumbres de México*, México, Porrúa, 1979 (Sepan Cuantos, 375), p. 55.

con Guadalupe en sus propias casas. Al tiempo que los oficiales virreinales y arquiepiscopales tendían a concentrar la idea de lo sagrado en el Tepeyac, desde 1737, un proceso de descentralización empezó a ganar terreno. Excepto por motivos de trabajo o comercio, los viajes largos no se promovían porque se pensó que daban lugar a la vagancia y a la libertad excesivas. La ciudad de México y sus funcionarios siempre tuvieron problemas para convencer a los miles de habitantes de los poblados lejanos del virreinato de que ellos no se encontraban en el ombligo del universo. Se decía que las copias locales de la Virgen de Guadalupe tomaban vida —sudaban, lloraban, sangraban y cambiaban de expresión— como una prueba de la presencia divina que llamaba a los devotos por medio de sus manifestaciones.³⁶ Por ejemplo, en Tamamatla, cerca de Chalco en el Valle de México, la gente del lugar anunció en 1737 que su copia de Nuestra Señora de Guadalupe sudaba y les hablaba —la Virgen María estaba presente en ese lugar en su imagen.³⁷ Y en 1769 un movimiento milenario en Tututepec en la sierra de Metztitlán (Hidalgo) presentó pruebas aún más fuertes de la presencia de la Virgen. Un viejo que se decía era el Nuevo Redentor se fue con una joven que supuestamente era la encarnación de Nuestra Señora de Guadalupe. Ella había llegado a Tututepec en persona, como dijo un testigo, porque “Nuestra Señora de Guadalupe, la que hizo su aparición en la ciudad de México, cayó de su grandeza allí”.³⁸ En

³⁶ Otras imágenes guadalupanas de distintas procedencias se asociaron con milagros antes del XVIII, incluyendo una imagen famosa de Antequera que quedó intacta después de un incendio en 1665, Francisco de Florencia, *La estrella del norte de México (1695)*, Guadalajara, 1895, p. 146-149; una imagen de la iglesia de la misión de San Francisco de Conchos, Chihuahua que sudaba durante tres días en 1695, Lauro López Beltrán, *La Guadalupeana que sudó tres días*, Chihuahua, Editorial Camino, 1989; y una imagen o incidente en Apan, Hidalgo antes de 1722 mencionado por el Hermano José de Lizardi y Valle en su prólogo a la investigación de 1722-1723, *Informaciones sobre la milagrosa aparición...*, p. 203. Nuestra Señora de Guadalupe se convirtió en la patrona prominente de los exvotos durante el siglo XVIII. Varias aparecen en Horacio Senties, *La Villa de Guadalupe: Historia, estampas y leyendas*, México, Departamento del Distrito Federal, 1991, p. 104, y *Dones y promesas: 500 años de arte ofrenda (exvotos mexicanos)*, México, Fundación Cultural Televisa, 1996, p. 55, 57.

³⁷ Juan Francisco Sahagún Arévalo Ladrón de Guevara (ed.), *Gacetas de México, 1728-1742* en Nicolás León (ed.), *Bibliografía mexicana del siglo XVIII*, México, Imp. De Díaz de León, 1902-1908, *Boletín del Instituto Bibliográfico*, núm. 5., p. 722 (gaceta de septiembre de 1737).

³⁸ AGN, *Criminal*, v. 308, exp. 1, fols. 32-34, testimonio de Diego Agustín. En su resumen de eventos, el alcalde mayor mencionó que seguidores trajeron a la “mezquita” del Salvador imágenes de Nuestra Señora de Guadalupe y de San Mateo de sus iglesias hogareñas, fol. 12v.

formas menos provocadoras, la mayoría de los devotos que vivían más allá del Valle de México estaban satisfechos con la imagen de Guadalupe que tenían a la mano, colocada entre las demás imágenes veneradas en su iglesia local o en un altar en casa o en la capital regional. Aparentemente pocos se sentían atraídos de manera poderosa por el Tepeyac desde lejanas regiones, como sí sucede con muchos devotos hoy en día.

El florecimiento del guadalupanismo en el siglo XVIII más bien abrió paso a muchos otros lugares sagrados distintos de la ciudad de México y del Tepeyac, sin reducir la importancia de éstos. No eran frecuentes las peregrinaciones a lugares distantes, la gente no consideraba más centrales esos sitios que el lugar en donde ellos mismos se encontraban; salvo que se tratara de un propósito específico, la gente no acudía a aquellos lugares lejanos. Aun cuando algunos santuarios eran más conocidos que otros y atraían a más visitantes, los devotos no actuaban como si existiera una jerarquía de santuarios o un solo símbolo dominante, para usar el término de los Turner. Por ejemplo, los indígenas de Huejutla en la periferia del Valle de México prefirieron, el 12 de diciembre de 1770, ir con sus músicos a Texcoco, el municipio principal del distrito, para honrar a Nuestra Señora de Guadalupe, en lugar de hacer el viaje de todo un día al Tepeyac o quedarse en casa rindiendo culto a la virgen, o en la iglesia de su pueblo.³⁹

David Brading observó que durante la segunda mitad del siglo XVIII hubo una transformación en el interés hacia Nuestra Señora de Guadalupe, ya que la élite pasó de una “confianza exultante” en la década de 1750 a una “crítica audaz”. Pero el escepticismo del

³⁹ Esta práctica quedó documentada en una reclamación formal por parte de su párroco en el sentido de que no celebraban la fiesta en casa y que el gobernador del distrito de Texcoco les cobraba medio real para asistir a las festividades que se celebraban allí. En respuesta, la Audiencia ordenó que el gobernador del distrito no cobrara ninguna cuota por asistencia pero no hubo mención del asunto de dónde debían los indígenas celebrar la fiesta, AGN, *General de Parte*, v. 59, exp. 251 (1777). Las peregrinaciones al santuario regional en San Luis Potosí fueron mencionados en 1792 en un sermón pronunciado allí por Antonio López Murto, *El incomparable patronato mariano...*, México, Zúñiga y Ontiveros, 1793, p. 19.

siglo de la Ilustración no había destituido la devoción ferviente, la creencia en las apariciones, el milagro de su imagen sobre la tela y la expectativa profética. El sermón pronunciado por el jesuita mexicano Francisco Javier Carranza en 1748 en el que pronosticaba que Nuestra Señora de Guadalupe haría de la Nueva España la nueva tierra del destino cristiano al llegar el día del juicio final, tuvo resonancia hasta el período de la Independencia. Lo recordaron especialmente en aquel entonces los realistas pero también cobró sentido durante la época del nuevo nacionalismo de la década de 1820. La muy respetable imprenta de Zúñiga y Ontiveros lo imprimió de nuevo en 1821 durante el régimen de Iturbide.⁴⁰

Dada la exitosa promoción de la Virgen de Guadalupe como patrona y símbolo providencial para la Nueva España después del reconocimiento papal en 1754, así como la gran popularidad que alcanzó la imagen en muchas partes del Virreinato para 1810, no es de sorprender que apareciera con frecuencia como protectora y defensora durante los años de la lucha armada —ya fueran insurgentes, realistas o habitantes en general. Pero el que esta devoción tuviera como consecuencia que mucha gente tomara las armas, es otro asunto. Las investigaciones recientes indican que el llamado a la Virgen de Guadalupe tuvo poco que ver con incitar a la gente rural o a cualquier otra persona a rebelarse.⁴¹ Cómo respondía la gente rural al llamado a tomar las armas, invocando el nombre y la protección de Nuestra Señora

⁴⁰ *La transmigración de la iglesia a Guadalupe. Sermón que el 12 de diciembre de 1748 años predicó en el templo de Nuestra Señora de Guadalupe de la Ciudad de Santiago de Querétaro*, México, Reimpreso en la oficina de M. Ontiveros, 1821. Francisco Javier Conde y Oquendo informó en 1795-1796 que los predicadores en la ciudad de México estaban haciendo referencia al sermón de Carranza, como ha observado Brading. La caída de Napoleón en lo que parecía una persecución impía del Papa y de los reyes católicos de la península ibérica fue considerada por José Mariano Beristáin de Sousa (prominente cura criollo de la ciudad de México que había pasado muchos años en España y apoyaba la causa de los realistas) al iniciarse la insurgencia en México como una señal de que la profecía de Carranza estaba a punto de realizarse, Brading, *Mexican Phoenix*, p. 232-233.

⁴¹ Eric Van Young concluye en su muy detallado estudio acerca de la acción popular durante el período de Independencia que los agravios a los indígenas rurales iban mucho más allá de la atracción política que pudiera haber tenido su veneración a la Virgen de Guadalupe, entrando en disputas étnicas y locales y un exaltado milenarismo. Sin que existieran estos agravios de importancia, “su invocación por parte del Padre Hidalgo o cualquier otro líder de la insurgencia sin duda hubiera provocado una reacción relativamente menor de la población rural”, *The Other Rebellion: Popular Violence, Ideology, and the Mexican Struggle for Independence, 1810-1821*, Stanford, Stanford University Press, 2001, p. 317-320.

de Guadalupe requiere de más investigaciones en muchos lugares. Tal vez el punto decisivo para muchos de los primeros insurgentes del Bajío, San Luis Potosí o Zacatecas relacionaba la fe en Guadalupe con su sentido de indignación contra el sistema político y social. El distrito de Zacualtípán en la Sierra de Metztlán (actual Hidalgo), se convirtió en un área aislada de insurrección indígena durante la insurgencia que conscientemente invocaba a “la ley de Nuestra Señora de Guadalupe”.⁴² Sin embargo, la Sierra de Metztlán era un lugar poco común, sede de un movimiento milenarista en 1769 que insistió en la presencia y patrocinio de la Virgen de Guadalupe. Fue uno de los pocos lugares del México rural de principios del siglo XIX en donde se fusionaron la política y la fe tan marcadamente, en donde un llamado a la acción en nombre de la Virgen de Guadalupe se entendió más bien como una súplica de protección. La fuerza de los significados locales de la devoción a la imagen de Guadalupe en el siglo XVIII habría hecho menos automática la atracción de un llamado a las armas en su nombre por parte de forasteros de los pueblos provincianos y áreas rurales. Los campesinos tal vez se habrían unido a la causa, pero sus motivos resultaban más complejos.

Además, los realistas no iban a permitir que la Virgen de Guadalupe y las declaraciones de fe fueran acaparadas para fines políticos por sus adversarios insurgentes. Al contrario, los realistas declararon a los insurgentes traidores a Dios y a la religión así como a la patria.⁴³ La relación entre los realistas y la Virgen de Guadalupe con frecuencia se deja fuera de las historias del período de Independencia, y por eso merece comentarse brevemente aquí. La primera y duradera respuesta de los realistas a la constante invocación de la Virgen de Guadalupe, combinó la indignación y el habitual llamado a la unidad entre todos los

⁴² Van Young, *The Other Rebellion*, p. 160-161, 319 menciona rebeliones de los indígenas en el área de Zacualtípán relacionadas con Nuestra Señora de Guadalupe durante el período de Independencia.

⁴³ Por ejemplo, *Reflexiones del Dr. d. Luis Montañó sobre los alborotos acaecidos en algunos pueblos de Tierra Adentro: México*, Casa de Arizpe, 1810: “El robo, la sorpresa, la crueldad, el desorden y lo que es más el insulto a la religión y al sagrado simulacro de Nra. Sra. [de Guadalupe] que es nuestro más firme apoyo para con Dios”.

súbditos de la corona española bajo su advocación, misma que los líderes coloniales habían promovido activamente desde 1754. Por ejemplo, un decreto proclamado por el virrey de fecha 28 de septiembre de 1810 denunció a los insurgentes de sostener que contaban con la protección de la Virgen de Guadalupe y rápidamente fue seguido por el folleto realista de Agustín Pomposo de San Salvador, *Memoria cristiana política sobre lo mucho que la Nueva España debe temer de su desunión en partidos y las grandes ventajas que puede esperar de su unión y confraternidad*, que presentaba una advertencia en contra de lo peligroso de la desunión y la rebelión. Invocando a la Virgen de Guadalupe como la “Madre tierna de los Americanos”, a Nuestra Señora de los Remedios como “este otro prodigioso simulacro de la Madre de Dios” y al Cristo Renovado de Santa Teresa como “ese otro amorosísimo y consolante portento”, Pomposo de San Salvador pedía la solidaridad social y política entre todos los buenos católicos, súbditos en la Nueva España del rey de España —“todos somos de Jesús y María...estamos unidos inseparablemente o como parientes... o como correspondientes...o como beneficiados”.⁴⁴

Algunos famosos actos sacrílegos en contra de grabados de Nuestra Señora de Guadalupe por parte de soldados realistas han sido tomados como prueba de la oposición realista a la Virgen de Guadalupe, e incluso como el desprecio a su devoción. Fue reportado por lo menos un caso en que un realista disparaba contra una imagen de la Virgen de

⁴⁴ Fue publicado por Zúñiga y Ontiveros en 1810. Se hizo una súplica igualmente explícita a Nuestra Señora de Guadalupe en 1810 en la *Exhortación de un patriota americano a los habitantes de este reyno*, México, Mariano Ontiveros: “...el castillo fuerte, el muro más poderoso, la defensa más segura, lo diré de una vez, la protección, el amparo, la promesa de María Santísima en su portentosa imagen de Guadalupe... nuestra tierna madre, y benéfica Protectora.” El cura criollo Beristáin de Souza más tarde hizo eco a los temas de Pomposo en sermones propios. Véase el capítulo 10, en *Mexican Phoenix* de Brading para una discusión de los sermones y otros escritos de Beristáin durante el periodo de Independencia. Véase también el sermón de 1811 de José de Lezama, “Exhortación de paz”. Para otros ejemplos de escritos de realistas invocando a Nuestra Señora de Guadalupe, véase J. E. Hernández y Dávalos, *Colección de documentos para la historia de la Guerra de Independencia de México de 1808 a 1821*, 6 vols., México, Comisión Nacional para las Celebraciones del 175 Aniversario de la Independencia Nacional y 75 Aniversario de la Revolución Mexicana, 1985, vol. 3, núms. 85 y 86, p. 379-382.

Guadalupe y aún más notoriamente, Mariano Matamoros supuestamente se unió a José María Morelos para luchar en contra del dominio español cuando supo, por medio de su ama de llaves, que un soldado realista en su parroquia había utilizado un grabado de la Virgen de Guadalupe como papel de baño.⁴⁵ Dadas las numerosas pruebas de que los realistas invocaban a la Virgen de Guadalupe como su patrona y protectora, y las súplicas de sus propagandistas pidiendo la unidad de todos los súbditos del rey bajo su manto protector, al tiempo que mostraban su indignación ante la apropiación que los insurgentes habían hecho de su imagen, parece más verosímil interpretar aquellos actos escandalosos como una burla por parte de los realistas a sus enemigos y como prueba de que la Virgen de Guadalupe no vendría en su ayuda a pesar de esas escandalosas provocaciones. Aún así, la falta de evidencia de provocaciones similares por parte de los insurgentes que en cambio alzaron el estandarte de Guadalupe, indica que el guadalupanismo se aproximaba más a la forma en que se identificaban ellos mismos.

La realista ciudad de México mantuvo el control de los santuarios e imágenes de la Virgen de Guadalupe y Nuestra Señora de los Remedios durante el periodo de Independencia, lo cual daba a los líderes de la ciudad y al pueblo en general acceso directo a estos lugares sagrados e imágenes divinas. Ambas se utilizaban para organizar las celebraciones que se acostumbraban en los días festivos y para promover su propaganda providencialista. Sin embargo, las supuestas diferencias entre la lealtad y el realismo de los españoles frente a los indígenas y los patriotas criollos parecen diluirse cuando se afina el análisis —las incertidumbres y peligros políticos no provocaron que los realistas y los insurgentes se agruparan en una causa común bajo el símbolo de Guadalupe. Siguieron las mismas tensiones de antes entre los administradores eclesiásticos, los funcionarios civiles y los curas

⁴⁵ Villalpando, *op. cit.*, p. 65, citando a Carlos María Bustamante.

del santuario. Por ejemplo, en 1814 el abad del Tepeyac interpuso una querrela judicial en contra del cura responsable de recolectar las limosnas para el santuario de la Virgen de Guadalupe, acusándolo de no llevar registros adecuados y de echar mano de lo recolectado,⁴⁶ y al año siguiente, el subdelegado realista y comandante de San Cristóbal Ecatepec se quejó de que el abad no mostrara el debido respeto ni a él ni a la autoridad real.⁴⁷

Otra línea de división y alianza cultural que se diluye al examinarla con detenimiento, es la idea de que los aldeanos indígenas por lo general se aliaban con los insurgentes más que con los realistas debido a su afecto a la Virgen de Guadalupe. Es cierto que los propagandistas de la causa realista y los líderes culturales apelaban directamente a la devoción de los indígenas hacia la Virgen de Guadalupe y por medio de ella a la solidaridad con la causa realista. Una obra de teatro escrita por José de la Cruz en 1816 para ser presentada en la fiesta anual del 12 de diciembre sirve de ejemplo. Cuatro personajes tienen parlamento: la Virgen, Juan Diego, el arzobispo y el portero del arzobispo. La obra enfatiza el rechazo a Juan Diego en el palacio del arzobispo (incluyendo el trato brusco que se le dio por parte del portero) y posteriormente la conquista de la gente en virtud de su fe inquebrantable y de la imagen que apareció inexplicablemente en su manto. En dos de sus declaraciones, la Virgen dice: “de los indios quiero vivir en compañía vuestra” y “a buscar vengo a los indios y quiero quedar entre ellos hasta que con todos suba a aquel mi debido asiento de mi Corte Celestial”.⁴⁸ ¿Lograron su objetivo los propagandistas con dichas alusiones a los indígenas? De nuevo la pregunta debe contestarse de manera local antes que de forma general. Los indígenas —probablemente los que vivían en o cerca del Valle de México— seguían yendo al Tepeyac, que estuvo bajo el control de los realistas durante los

⁴⁶ AGN, *Bienes Nacionales*, leg. 976 exp. 46.

⁴⁷ Universidad de California en Berkeley, Biblioteca Bancroft, M-M 144, núm. 3, mayo de 1815. Se había interpuesto una demanda similar por parte de un subdelegado anterior, en 1800.

⁴⁸ Biblioteca Bancroft, M-M 1700, Pt. 1: 148.

años de la insurgencia, independientemente de su compromiso con la causa de los realistas. En la controversia que surgió en 1814 por la colecta de limosnas, el abad del santuario admitió que la colecta se incrementaba no porque el colector estuviera entregando más limosnas como resultado de sus recorridos sino porque muchos indígenas llegaban a la fiesta general de indios y dejaban unas cuantas monedas.⁴⁹ Y los indígenas de Zacapoaxtla, Puebla, quienes apoyaban a los realistas en 1810-1811 atribuían sus triunfos a la Virgen de Guadalupe.⁵⁰

En suma, la Virgen de Guadalupe era un símbolo compartido, ampliamente conocido y venerado antes y durante las guerras de Independencia, sin embargo aún no se encontraba plenamente vinculado a los objetivos nacionalistas, con ese mismo significado; no se puede afirmar tan pronto como “el templo de la religión nacional”.⁵¹ La imagen era venerada en muchas copias por todo México a principios del siglo XIX y la historia de la aparición de la Virgen María a Juan Diego cada vez gozaba de mayor fama, sin embargo los significados locales de la imagen con frecuencia se extendieron fuera del alcance de los intérpretes y promotores de la ciudad de México y de las otras ciudades en que había catedrales. La mayoría de los devotos nunca habían estado en el Tepeyac; así, en los lugares en que la Virgen de Guadalupe se convertía en devoción popular, los significados locales tuvieron que ver más con la presencia y favor de la Virgen María mediante una copia cercana y no tanto con la mística del Tepeyac o con la autoridad de un texto publicado como por ejemplo *Imagen de la Virgen María* de Miguel Sánchez o *La estrella del norte de México* de Francisco de Florencia. Dichos significados a veces resultaban agresivamente localocéntricos, como en

⁴⁹ AGN, BN, v. 976, exp. 46.

⁵⁰ Lafaye, *Quetzalcoatl and Guadalupe*, p. 124; William B. Taylor, *Magistrates of the Sacred: Priest and Parishioners in Eighteenth-Century México*, Stanford, Stanford University Press, 1996, p. 295.

⁵¹ Brian Connaughton, *Clerical Ideology in a Revolutionary Age: The Guadalajara Church and the Idea of the Mexican Nation, 1755-1853*, Boulder, University Press of Colorado, 2003, p.16-17, indica que Nuestra Señora de Guadalupe aún no se había convertido en el consenso o símbolo exclusivo del destino providencial de la nación, tal vez en parte debido a la asociación con ambos lados de la cruenta lucha civil de 1810-21.

la Sierra de Metztitlán en 1769. Y los distintos significados locales perduraron más allá de las luchas por la Independencia. En algunos lugares aún persisten, como descubrió Thomas Calvo en su conversación con un huichol proveniente de la región montañosa del suroeste de Zacatecas, que en fecha reciente había visitado el santuario de Nuestra Señora de Guadalupe en el Tepeyac:

...me enseñaba un templo *tuki*, donde había un altar con ofrendas votivas y otros símbolos, entre otros dos cuadros de la Virgen de Guadalupe. Yo pregunté intencionalmente a mi informante huichol si esa “Virgen” no era “mexicana”, ya que era igual a la vista por él en México. Él contestaba invariablemente a mis insistentes preguntas con una frase lacónica: “No, la Virgen de Guadalupe no es mexicana, es huichol”. Yo intentaba hacerle ver que era un “símbolo tomado de México”, aunque ellos la identifiquen también con la diosa *Tanana*. Finalmente contestó: “Ya le he dicho que la Virgen de Guadalupe es nuestra, es huichol; los vecinos [los mexicanos] nos la robaron hace tiempo...”⁵²

Sin embargo, el guadalupanismo estuvo profundamente relacionado con las crisis políticas de principios del XIX. Algunos cambios en la naturaleza y popularidad de la devoción que se evidenciaba a fines del siglo XVIII se intensificó, cambió de dirección o, adquirió un nuevo significado político después de 1808 y 1810, con nuevos participantes, en nuevas circunstancias ceremoniales y marciales, con un sentido de “nación” como encarnada por el pueblo y no sólo por el monarca. En su “demostración de fidelidad” de julio de 1808 en apoyo al joven monarca ausente, Fernando VII, y como resistencia a la invasión francesa de España, el ayuntamiento de la ciudad de Campeche proclamó que “la nación [en que los

⁵² “Prologo” en Félix Báez Jorge, *La Parentela de María*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1994, p. 18.

reinos españoles se unían] ha de ser libre e independiente”.⁵³ Para otros cabildos del futuro México, en 1808 esta nación o patria independiente se expresaba en la defensa de “nuestra sagrada religión” antes que cualquier otra cosa. Al pensar en esta unión militante de religión y patria, los fundadores de Sombrerete y Tlaxcala recurrieron a la Virgen de Guadalupe, “ese divino simulacro”, “la universal patrona de la América”.⁵⁴ Las luchas partidarias de la guerra confundieron profundamente el concepto de cuál debía ser el pueblo de la patria, sin embargo quedó claro que esa patria ya no era simplemente la trasatlántica “nación” española. En el crisol de la guerra y con la veneración de Miguel Hidalgo y José María Morelos como los fundadores de la nueva patria durante la década de 1820, surgió la posibilidad de una identidad compartida a través de la Virgen de Guadalupe que anteriormente había quedado latente o simplemente difundida por las oficinas del virreinato y las torres de la catedral, y se convirtió en parte de la nueva política de la iglesia, del liberalismo y de las instituciones republicanas. En la época siguiente que se distinguió por gobiernos centrales débiles e inestables, los resultados de la nueva política fortalecieron el concepto de localidad más que de nacionalidad; sin embargo, la permanencia de las contradicciones entre localidad, provincia y nacionalidad convirtieron a la Virgen de Guadalupe en un emblema universal de lo que representaba la “mexicanidad” en todas sus manifestaciones, por incompletas y variadas que fueran.

Nuestra Señora de los Remedios: Otra cara de la Virgen en tiempos de guerra

⁵³ Guadalupe Nava Oteo, *Cabildos y Ayuntamientos de la Nueva España en 1808*, México, Secretaría de Educación Pública, 1973, (Sepsetentas), p. 87.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 61, el cabildo de Mezquitic, 2 de agosto de 1808; p. 60, el ayuntamiento de Monterrey, 22 de agosto de 1808; p. 78, el cabildo de Sombrerete, agosto de 1808; y p. 80, y 151 para referencias a la Virgen de Guadalupe.

En la mitología del periodo de las luchas por la Independencia, Nuestra Señora de los Remedios se ha convertido en la Virgen de los españoles, la patrona politizada de los realistas en su lucha contra los insurgentes partidarios de la Virgen de Guadalupe.⁵⁵ Existe un elemento de verdad en todo esto, pero como sucede casi siempre con cualquier elemento de verdad, es también una fuente de malentendidos. El malentendido en este caso es el resultado de ver la lucha por la Independencia desde la posición ventajosa de las fuentes que se encontraban en la ciudad de México aun cuando gran parte de la acción ocurrió en otro lugar; además de las interpretaciones dicotómicas de las filiaciones y las divisiones, las cuales en realidad se borraban y diluían más que converger o fusionarse en oposiciones tajantes.

Remedios y Guadalupe, las dos advocaciones marianas más importantes del Valle de México, con frecuencia se mencionaban al mismo tiempo y fueron adoradas en muchos casos por los mismos benefactores coloniales, personajes públicos y autores durante los siglos XVII y XVIII y sus actos de beneficencia se entendían de manera complementaria, sobre todo tratándose de esa necesidad primaria e impredecible: el agua. Nuestra Señora de los Remedios era la principal protectora en tiempos de sequía; Nuestra Señora de Guadalupe era la protectora en tiempo de inundaciones, como en el célebre caso de la prolongada inundación de 1629-1634 cuando la imagen hizo su único viaje conocido fuera de los alrededores del santuario para establecer su residencia en la catedral hasta que retrocedieron las aguas.

Empero, existían marcadas diferencias, especialmente en lo que concierne a la popularidad y alcance de los dos santuarios durante el siglo XVIII. Mientras Guadalupe se consideraba una imagen de origen sobrenatural, asociada con apariciones y favores

⁵⁵ Por ejemplo, César Villalpando, “Virgen insurgente” y Matt S. Meier, “María insurgente”, *Historia Mexicana*, número 91, enero-marzo de 1974, p. 466-482. María Cristina Camacho de la Torre afirma que la hostilidad como resultado de la devoción a una imagen u otra aumentó a lo largo del siglo XVIII: “[la Virgen de los Remedios], especialmente en el siglo XVIII, es constantemente comparada como la rival española de la mexicana Guadalupe”. *Fiesta de Nuestra Señora de Guadalupe: Celebración, historia y tradición mexicana*, México, Conaculta, 2001, p. 26.

concedidos especialmente a los indígenas, era copiada y adorada de diferentes maneras en muchos lugares; mientras que imágenes distintas de Nuestra Señora de los Remedios, se adoraban en regiones aisladas. Además de la figurilla que consideramos la Virgen de los realistas, con su santuario en la loma de Totoltepec cerca de Naucalpan, en el Valle de México, existían otras imágenes conocidas como Nuestra Señora de los Remedios, con sus propios santuarios en otros lugares, incluyendo Cholula y Zitácuaro. Estas distintas imágenes y cultos a Nuestra Señora de los Remedios —que ocupaba un lugar tan prominente en el mundo espiritual de España durante los siglos XV y XVI— fueron introducidas a la Nueva España por los primeros colonizadores. La devoción a Nuestra Señora de Guadalupe tuvo una concentración regional en el Valle de México, pero para el siglo XVIII también tenía un grupo extenso y diverso de adherentes, gracias a una campaña promocional unida y a las numerosas copias adoradas en santuarios, capillas, altares y casas en gran parte del virreinato. La devoción a las imágenes más conocidas de Nuestra Señora de los Remedios estaba más confinada geográficamente. Así sucedió en el santuario a Remedios en Totoltepec, en su fuerte asociación con la ciudad de México.

La conexión entre Nuestra Señora de los Remedios en Totoltepec y la ciudad de México se debía al derecho de patronato sobre el santuario por parte del gobierno. Esta circunstancia, el hecho de que un cuerpo urbano en lugar de la corona y los más altos funcionarios coloniales ejercieran poderes de patronato databa de una concesión real emitida en 1574 a cambio del privilegio de poder nombrar a los capellanes, supervisar los asuntos del santuario y ejercer cierta autoridad sobre los usos de la imagen. El ayuntamiento aceptó sufragar el costo de construcción y mantenimiento de una capilla nueva y más grande en el sitio, así como de otras maneras de promover el culto. Actuando también como oficiales de la archicofradía del culto, los alcaldes y los regidores del ayuntamiento promovían la reputación de la imagen en lo que se refería a la protección providencial de la ciudad al

patrocinar la fiesta anual en el santuario y las venidas periódicas —visitas a la catedral— por novenas de imploración y agradecimiento. El transportar una imagen famosa por sus milagros —en lugar de una “peregrina” sustituta— de su santuario era poco común, y la práctica continuó durante casi trescientos años en el caso de Nuestra Señora de los Remedios de Totoltepec.⁵⁶ Llevada por primera vez durante la epidemia de 1576, estas visitas, así como las romerías de los devotos y las fiestas anuales celebradas en el santuario, marcaron el ritmo de la devoción a Nuestra Señora de los Remedios en el Valle de México hasta mediados del siglo XIX.

Las visitas festivas sólo constituían un aspecto de la larga asociación de la imagen con la ciudad. Acentuaban una historia caprichosa de intensa politiquería, lealtades divididas y fortunas cambiantes para el santuario y para el culto. Por más de un siglo después de 1574, las venidas fueron poco frecuentes y más bien reservadas para crisis locales, especialmente sequías que amenazaron con la generalización de hambrunas y enfermedades. El hecho de que hubiera pocas venidas no significó que el santuario gozara de poca fama y riqueza, sino justamente todo lo contrario.

Una petición ante el ayuntamiento en 1621 hizo alarde de que “se ha hallado en este santuario más devoción y afecto que en otro ninguno”,⁵⁷ y los primeros inventarios y descripciones registraron una cantidad impresionante de grandes lámparas de plata y otros tesoros.⁵⁸ En efecto, se entendía que “la ausencia hacía que el corazón latiera con más fuerza aún”. Después de describir el solemne espectáculo y los beneficios de la tercera venida en

⁵⁶ Una vez que la fama de una imagen se extendía lo suficiente, las autoridades eclesiásticas tenían poca inclinación a dejarla salir de su santuario. Como ejemplo tenemos a Nuestra Señora de Guadalupe, que no salió de su famoso recinto después del favor concedido a la gente del Valle de México en la década de 1630 cuando supuestamente salvó a la ciudad de las inundaciones que la amenazaron entre los años 1629 y 1633. Dos imágenes famosas regionalmente que la gente seguía llevando a un centro urbano próximo fueron Nuestra Señora del Pueblito (a la ciudad de Querétaro) y Nuestra Señora de Zapopan (a Guadalajara).

⁵⁷ Acta de Cabildo del 8 de enero de 1621.

⁵⁸ Luis de Cisneros, *Historia de el principio y origen, progessos, venidas a México, y milagros de la Santa Imagen de Nuestra Señora de los Remedios...*, México, Juan Blanco de Alcázar, 1621, fols. 65r-67r.

1616, en la cual numerosos indígenas y más de mil españoles se unieron a la solemne procesión en la ciudad de México y alrededor de 40,000 personas acompañaron a la imagen en su regreso al santuario, el primer cronista de Nuestra Señora de los Remedios, Luis de Cisneros, advirtió en 1621 que las visitas frecuentes a la ciudad podrían minar la devoción.⁵⁹

Para el año de 1685 había habido únicamente doce venidas —aproximadamente una cada nueve años— y éstas se limitaron al periodo de una novena de misas y oraciones en la catedral. En los siguientes cuarenta y cuatro años hubo once venidas más (una cada cuatro años) y para fines del siglo XVIII, Nuestra Señora de los Remedios fue llevada a la ciudad de México casi cada año y a veces varias veces en un año.⁶⁰ Sin embargo, hubo también dos décadas de pocas venidas en el siglo XVIII, desde 1738 hasta fines de la década de 1750, cuando Nuestra Señora de Guadalupe fue promovida activamente dentro y fuera de su localidad, a expensas de otras imágenes milagrosas en la ciudad y en el Valle de México. Ahora, podemos decir que aquellos años significaron el inicio de una geografía espiritual más disputada para Nuestra Señora de los Remedios. Asimismo, determinaron la primera vez en que los gastos excedieron a los ingresos durante unos cuantos años. Para fines de la década de 1750 los ingresos se habían incrementado de nuevo, debido principalmente a una nueva fascinación con Nuestra Señora de los Remedios en la ciudad de México, que surgió tanto del entusiasmo popular como de la promoción activa por parte de los funcionarios del virreinato, los fundadores de la ciudad y los comerciantes peninsulares.⁶¹ Aún así, aunque

⁵⁹ Cisneros, *Historia*, fol. 126v.

⁶⁰ Según Jesús García Gutiérrez, *Datos históricos sobre la venerable imagen de Nuestra Señora de los Remedios*, 2ª ed., México, Santuario de los Remedios, 1940, p. 49 (citando el sermón de Vicente de P. Andrade de 1907), entre 1576 y 1922 hubo 75 venidas: tres en el siglo XVI; 13 en el siglo XVII; 48 en el siglo XVIII; y ocho en el siglo XIX. Hubo, en efecto, más de ocho venidas durante el siglo XIX; sin embargo, las cifras correspondientes a aquellas que ocurrían durante la época colonial son confiables y ponen en relieve el notable incremento a lo largo del XVIII. En 1801, a insistencia de los principales agricultores del Valle de México, el procurador síndico del gobierno local pidió al virrey que formalizara como evento anual la práctica reciente de llevar la imagen a la catedral por lo menos una vez al año, pero el virrey se opuso. AGN, *Ayuntamientos*, v. 217, exp. 4.

⁶¹ Archivo Histórico del Ayuntamiento de la Ciudad de México (en lo sucesivo AHACM), vol. 3896.

ya presentaban de nuevo un balance general favorable, el santuario y el culto a Nuestra Señora de los Remedios nunca volvieron a recuperarse en su totalidad. El santuario y los edificios adyacentes se describieron desde la década de 1760 hasta la década de 1820 como “en un estado deplorable”. Proyectos importantes de mantenimiento y construcción fueron postergados con el objeto de reducir gastos, dejando a los administradores del santuario enfrentarse a frecuentes reparaciones de emergencia. El descuido sufrido en la década de 1810 y la de 1820 afectó especialmente la planta física.⁶²

El año de 1685 no sólo se distinguió por ser el año en que se iniciaron las visitas frecuentes a la capital. Durante varias décadas posteriores, el culto generó más ingresos, acumuló mayores riquezas y gozó de una promoción más activa como jamás la había tenido antes. Aun cuando está sujeto a discusión, para muchos ésta representó la época dorada de la devoción⁶³ y no fue el resultado de un accidente sino que ocurrió inmediatamente después de un prolongado desafío al privilegio de patronato del ayuntamiento por parte del arzobispo- virrey. De 1671 a 1684, el arzobispo- virrey Payo Enríquez de Rivera reclamó su derecho a los privilegios de patronato en el santuario, insistiendo en su derecho de nombrar al capellán y de efectuar revisiones oficiales, enviando al provisor de la arquidiócesis a levantar un inventario y evaluar las pertinencias del santuario.

Durante estos años de controversia, la planta física se deterioró y Enríquez de Rivera negó al ayuntamiento autorización para traer la imagen a la ciudad. Eventualmente, en 1683,

⁶² Para los registros financieros del santuario desde la década de 1760 hasta la década de 1820, véase AHACM, vols. 3896-3902.

⁶³ En 1678 el visitador carmelita Fr. Isidro de la Asunción dijo con entusiasmo que el santuario de Totoltepec “es la iglesia más suntuosa en grandeza, riqueza y aliño que la de Guadalupe, mayor asistida de clérigos y la sacristía que puede serlo de una catedral”, *Itinerario a Indias (1673-1678)*, México, Condumex, 1992, p. 105. Otras descripciones del santuario que datan de fines del siglo XVII, también destacan su excelente condición y abundancia de tesoros: Juan Francesco Gemelli Carreri, *Viaje a la Nueva España (1697)*, México, Libro-Mex, 1955, I, 112; Florencia, *La milagrosa invención de un tesoro escondido*, México, Vda. De Juan de Ribera, 1685, hacía mención de sus espléndidos artefactos y accesorios (citado en García Gutiérrez, *Datos históricos*, pp. 12-13). Los registros financieros del santuario por el período de 1685 a 1705 describen con mayor detalle su creciente riqueza, AHACM, vols. 3897-3898.

la corona confirmó los derechos de patronato del ayuntamiento y el cronista Antonio Robles registro la última formalidad el 29 de mayo de 1684: “fue la Ciudad a tomar posesión de la ermita de Nuestra Señora de los Remedios, en carrozas”.⁶⁴ Este intento infructuoso por parte del virrey-arzobispo de quitarle al gobierno de la Ciudad la autoridad administrativa del santuario y la imagen ocurrió después de muchos años de otros desafíos por parte de diversos rivales. El alcalde mayor de Tacuba, en cuyo distrito se encontraba el santuario, insistía que era de su jurisdicción en algún momento del siglo XVII, y terratenientes privados del distrito, cabildaron para obtener venidas a su conveniencia.⁶⁵ Por intervalos, franciscanos, mercedarios, dominicos y agustinos expresaron su interés en prestar sus servicios en el santuario, lo cual habría minado el control administrativo de la ciudad. Todos los intentos fueron firmemente rechazados por el ayuntamiento,⁶⁶ y la política a su más alto nivel en cuanto a las venidas siguió adelante con los virreyes, arzobispos y comerciantes peninsulares tomando con frecuencia la iniciativa y los funcionarios del ayuntamiento siguiendo su ejemplo y sufragando los costos.

En el siglo XVIII las venidas no sólo se alargaban sino que se volvieron más frecuentes, a veces porque el santuario estaba en mal estado pero con mayor frecuencia por

⁶⁴ La controversia que se manifestó entre el arzobispo- virrey y el ayuntamiento queda bien documentada en Antonio Robles, *Diario de sucesos notables (1665-1703)*, México, Porrúa, 1946, I, 181; AGN, *Inquisición*, v. 1430, exp. 18; AGN, *Bienes Nacionales*, v. 1076, exp. 7; y AHACM, v. 3895 y 3898. Los arzobispos posteriores reclamarían sus derechos a la cantera contigua al santuario. Véase AHACM, caja marcada 1759 (1759-1773). La iniciativa de Payo Enríquez de Rivera no estuvo del todo sin motivación. Un acta del cabildo eclesiástico de fecha septiembre de 1666 mencionó ácidamente que en vez de seguir la práctica acostumbrada de solicitar la autorización de una venida por parte del arzobispo, el ayuntamiento sólo avisó a los clérigos de la catedral de una visita inminente con unos días de anticipación: “la poca atención con que ha procedido la ciudad, corregidor y regidores, no dándole cuanta cómo trataban de la traída”, Archivo de la Catedral, acta de cabildo del 6 de septiembre de 1666.

⁶⁵ Actas de cabildo del 15 de abril de 1621 y 24 de junio de 1624; AGN, *Ayuntamientos*, v. 217, exp. 4, 1801.

⁶⁶ En el acta del consejo de la catedral de la arquidiócesis de fecha 8 de enero de 1621 (en el archivo de la Catedral) se observó que los dominicos estaban ofreciendo enviar a seis frailes al santuario para ayudar a administrar los sacramentos a “la gente que en romería a él va”, y mencionó una propuesta similar por parte de los franciscanos a fines del siglo XVI; Cisneros, *Historia*, fol. 18v habló del temprano interés de los mercedarios y, según García Gutiérrez, *Datos históricos*, p. 20, Cabrera y Quintero (1746) mencionó el deseo de los mercedarios de fundar una casa de recolección en el santuario a mediados del siglo XVIII. Después de la Independencia, los agustinos negociaron con el ayuntamiento para tomar posesión del santuario en un intercambio de bienes.

razones de estado o porque varios devotos urbanos exigían una visita prolongada. La acostumbrada duración del novenario de nueve días se interrumpió por primera vez en 1685. Después de la llegada de la imagen el 2 de mayo de ese año, el virrey indicó que debería quedarse en la ciudad hasta después de la fiesta de Corpus y sólo fue devuelta al santuario el 7 de julio. Durante los dos meses de su estancia, varios conventos de monjas obtuvieron la autorización de llevar a la virgen a sus iglesias por unos días. En venidas posteriores los conventos pidieron a las autoridades que dejaran que la imagen se quedara con ellos durante un triduo y esto se convirtió en la práctica acostumbrada. A partir de la segunda mitad del siglo XVII, varios virreyes y sus esposas tomaron la iniciativa en cuanto a la promoción del culto y la prolongación de las venidas.⁶⁷ Aparentemente, en virtud de que el virrey conde de Galve y su esposa eran devotos vehementes, cuando la imagen se trasladó a la ciudad de México para una novena en mayo de 1692 con el fin de suplicarle que lloviera, se quedó ahí hasta 1695.⁶⁸ Otra venida de aproximadamente dos meses ocurrió en 1696: la imagen llegó el 29 de agosto con el fin de rezar por “el buen suceso de la flota que va a España” y se quedó para otra novena a partir del 9 de noviembre “por los buenos sucesos de la monarquía”.⁶⁹ La imagen estuvo de nuevo en la ciudad durante año y medio en 1713-1714, y no se devolvió oportunamente después de las novenas de 1716, 1718 y 1719 con el pretexto de que la flota aún no había regresado sana y salva a España o el galeón proveniente de Manila aún no había llegado a Acapulco.⁷⁰ En enero de 1736 la imagen fue llevada a la ciudad para protegerla contra la epidemia que amenazaba con agravarse y no fue devuelta al santuario hasta mucho

⁶⁷ Según el cronista contemporáneo Gregorio Guijo, el virrey y su esposa en 1663 eran sumamente devotos, *Diario (1648-1664)*, México, Porrúa, 1986, v. II, p. 149 y 151; y a principios de la década de 1690, el Conde de Galve y su esposa eran devotos vehementes, visitando el santuario, haciendo que se trajera la imagen a la ciudad en visitas prolongadas y haciendo donativos importantes al culto: véase Meredith Dodge, ed., *Two Hearts, One Soul: The Correspondence of the Condesa de Galve, 1688-1696*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1993, y Robles, *Diario*, v. II, p. 219 y 230.

⁶⁸ Sobre esta estancia prolongada, véase Robles *Diario*, v. II, p. 248, 260, 270, 289, y v. III, p. 13.

⁶⁹ Robles, *Diario*, v. III, p. 49.

⁷⁰ AHACM, v. 3897.

tiempo después de que el contagio había cedido, ya que se quería satisfacer el deseo del virrey de una súplica especial a la Virgen María por el regreso de la flota a España sana y salva.⁷¹ En otras ocasiones, los virreyes vetaron las propuestas del ayuntamiento o del arzobispo de traer la imagen a la ciudad, por lo general con el pretexto de que el peligro aún no era suficientemente serio.⁷² Después hubo algunas muy largas ausencias del santuario: primero, durante la mayor parte de la década de 1740 mientras España se veía involucrada en la Guerra de Sucesión;⁷³ y luego, durante el período de la Independencia, desde finales de 1810 hasta 1821. Antes de que el patronato de la ciudad terminara con la separación definitiva del estado y la iglesia durante la Reforma y la República Restaurada, la imagen quedó fuera del santuario una vez más durante largo rato, desde 1844 hasta 1856.

Las razones oficiales para traer a la imagen a la ciudad de México cambiaban con las nuevas tendencias de frecuencia y duración. Las súplicas para que se iniciara la temporada de lluvias con el fin de prevenir la sequía y enfermedades (y por analogía la enfermedad del alma) siempre servían de *leitmotiv* para las venidas; pero también se volvió importante la defensa del imperio en tiempos peligrosos a partir de la década de 1690, concentrándose en la monarquía y las prolongadas guerras europeas en que España y América se veían envueltas, incluyendo la Guerra de Sucesión de España (1701-1713), la Guerra de Siete Años (1756-63) y las batallas intermitentes entre Francia, España y Gran Bretaña durante las décadas de 1790 y 1800.⁷⁴ Cada vez con mayor frecuencia, las venidas se llevaban a cabo

⁷¹ Acta de Cabildo del 9 de octubre de 1637, en el cual el ayuntamiento concluyó que la flota había regresado para aquel entonces de manera que la imagen podía ser devuelta al santuario.

⁷² Dos ejemplos: el virrey frustró los planes del ayuntamiento para una venida en abril de 1741 en virtud de que aún era muy temprano para declarar una hambruna y las enfermedades en la ciudad no eran extraordinarias, acta de cabildo del 21 de abril de 1741; y en agosto de 1809, el gobernador de la mitra respaldó la propuesta del ayuntamiento de una novena en la ciudad, sin embargo el virrey decidió no hacerlo en virtud de que la necesidad no era urgente y una novena en ese momento podría ser interpretada como síntoma de contratiempos en la guerra contra Napoleón en España, AGN, *Ayuntamientos*, v. 161, exp. 5.

⁷³ Acta de cabildo del 6 de marzo de 1743; AGN, *Reales Cédulas Originales*, v. 70, exp. 31.

⁷⁴ En su crónica de los franciscanos de la provincia del Santo Evangelio de 1697, Agustín de Vetancurt hizo una relación providencial entre Nuestra Señora de los Remedios y la monarquía española, remontándose a Pelayo y la resistencia contra la conquista musulmana de la Península Ibérica, que se citaba y resonaba en la

para el bienestar del rey o de la reina, el nacimiento de un príncipe, implorar o dar gracias a la virgen por la victoria en los campos de batalla de Europa, festejar un tratado, pedir la travesía sana y salva de los barcos que cruzaban el Atlántico con mercancías y tesoro real.

El lado marcial de la Virgen María —tanto de Nuestra Señora de los Remedios como de la Virgen de Guadalupe— se puso en evidencia mucho antes de la guerra de Independencia, especialmente durante las grandes guerras europeas en que se veían involucradas España y América; y la reputación de Nuestra Señora de los Remedios como “La Conquistadora”, la imagen que protegía a los españoles sobrevivientes de la Noche Triste, adquirió nueva importancia. Durante la Guerra de Sucesión de España, los predicadores invocaban tanto a Nuestra Señora de los Remedios como a la Virgen de Guadalupe como comandantes militares. Por ejemplo, Bartolomé Navarro de San Antonio, O. P., se refería a la Virgen de Guadalupe como “La Capitana” en su sermón por la venida al novenario en 1702; mientras otros predicadores empezaban a referirse a Nuestra Señora de los Remedios como “La Generala” y “la Capitana”, así como “La Conquistadora”. En su sermón de 1728, agradeciendo a Nuestra Señora de los Remedios por la travesía sana y salva a España de la flota, Juan Domingo de Leoz habló de ella como la “Real Capitana” y agregó que era “tan amante de la corona de España y de los españoles”.⁷⁵ La fama extraoficial de Nuestra Señora de los Remedios en la ciudad de México como la Generala se vio aumentada por la invasión de España por Napoleón en 1808. En el folleto de Carlos María Bustamante sobre las devociones a Nuestra Señora de los Remedios publicado a finales de una venida de

literatura propagandística para promover el santuario a lo largo de todo el siglo XVIII, *Teatro Mexicano*, México, Porrúa, 1971, facsímil de la 1ª edición de 1697, p. 128-132.

⁷⁵ *Sermón que en acción de gracias, por la acertada detención en la Habana de esta última flota...*, México, Hogal, 1728. Nuestra Señora de los Remedios fue traída a la ciudad de México “por la presente guerra” en diciembre de 1794; y en otras ocasiones, durante los prolongados episodios de guerra entre España y la Gran Bretaña después del inicio de la Revolución francesa, Biblioteca Bancroft, M-M-105, diario de José Gómez, p. 666-667, 14 de diciembre de 1794. Al mes siguiente, oficiales de “todos los regimientos” convergieron en el santuario de la Virgen de Guadalupe para celebrar “el buen éxito de la Guerra”, Biblioteca Bancroft, M-M 105, p. 669-670, 25 de enero de 1795.

tres meses (del 13 de mayo al 10 de agosto de 1810), el autor describe cómo, al llevarse la imagen al convento de San Jerónimo, las monjas la adornaron con “una banda de generala y un bastón y al niño un sable”.⁷⁶ Bien conocido como fervoroso guadalupanista, Bustamante exhortó al ayuntamiento, en calidad de patrón del santuario, a “aplicar todo su influxo y valimiento para que se declare y jure a Nuestra Señora de los Remedios Generalísima de nuestros ejércitos por todos los cuerpos civiles y militares”.

Las frecuentes y prolongadas ausencias de la imagen del santuario a finales del período colonial dieron origen a una creciente tensión que había existido en la geografía espiritual del culto desde la época de la concesión del patronato en 1574. El contrapunto de una imagen adorada que era compartida por un santuario rural —con su comunidad regional de seguidores que se formaba principalmente de indígenas— y la de la ciudad capitalina —que era numerosa y muy diversa y que contaba con promotores activos entre los más altos niveles de la autoridad colonial— funcionó bastante bien durante muchos años, siempre y cuando las venidas no fueran demasiado frecuentes y la imagen se devolviera después de la acostumbrada novena. El entusiasmo se intensificaba durante aquellas visitas, provocando que muchos miles de personas salieran a las calles de la capital y acudieran a los pasillos de la catedral para procesiones, misas y plegarias, generando como consecuencia ingresos por miles de pesos provenientes de los donativos y las ventas de medallas, estampas, escapularios y otros recuerdos de artículos sagrados. Los gastos indirectos por concepto de una visita

⁷⁶ *Memoria principal de la piedad y lealtad del pueblo de México en los solemnes cultos de Nuestra Señora de los Remedios desde su llegada hasta su regreso al santuario de Totoltepec*, p. 18-19. El folleto de Bustamante se publicó en agosto de 1810 y fue anunciado en la *Gazeta del Gobierno de México*, vol. 1 núm. 57 (agosto de 1810), p. 738. La visita del mes de mayo se prolongó más allá de la estipulada novena ya que el día 14 de mayo cayó un rayo en el santuario, haciendo daño al campanario y parte de la iglesia, por lo que varios conventos y parroquias solicitaron una visita de la imagen y los oficiales estuvieron de acuerdo, previendo un aumento en las limosnas como resultado. Las monjas del convento de San Jerónimo completaron su regalo consistente en ropas militares para Nuestra Señora de los Remedios el 30 de octubre de 1811, el primer aniversario de la batalla del Monte de las Cruces, con túnica y manto que “tienen por toda su orla el bordado de capitán general”, Díaz Calvillo, *op. cit.*, p. 621.

corta resultaban relativamente pocos y había patrocinadores corporativos de los eventos litúrgicos, de manera que gran parte del producto —a veces 30 o 40 por ciento— se destinaba directamente a la archicofradía para el mantenimiento del culto y mejoras al santuario.⁷⁷ Y el santuario no quedaba sin su imagen sagrada durante mucho tiempo, por lo que el ritmo de las devociones, fiestas, visitas y colectas allí seguía con poca interrupción.

Sin embargo, al ausentarse la imagen con frecuencia o durante meses y años, el equilibrio que aseguraba el flujo continuo de ingresos y el control adecuado sobre los gastos se rompía. Puede ser que las venidas largas hayan sido del agrado de los virreyes, monjas y comerciantes peninsulares, pero deformaban las finanzas del culto de la ciudad y contribuían al deterioro del santuario. La intensidad del entusiasmo popular en la ciudad por la presencia de la Virgen se aminoraba durante las visitas más largas y los donativos y las ventas iban disminuyendo. Empero, ciertos gastos fijos para que la imagen se quedara en la ciudad de México seguían. Los ingresos provenientes de las venidas literalmente se evaporaban. El costo de la cera para las velas que mantenían a la imagen bien iluminada solía ser exorbitante. Durante los primeros seis años de la prolongada venida de la imagen en la década de 1740 el costo de la cera para velas pagado por la archicofradía ascendió a 16,761 pesos 5 reales,

⁷⁷ Los registros de ingresos y gastos a finales de la época colonial correspondientes a las venidas más largas indican que por mucho se cobraba más dinero y se generaba mayor utilidad neta durante los primeros días y los últimos dos días de una visita de novena; por ejemplo, la colecta registrada durante la estancia de la imagen en la ciudad de México del 16 de julio al 4 de diciembre de 1714, AHACM, v. 3897. La práctica de distribuir a los donantes grabados baratos de la imagen durante las venidas ya estaba bien establecida; sin embargo, después de 1790 la venta de medallas se convirtió en importante fuente de ingresos durante estos mismos períodos. Durante el período de la novena de 1793, las limosnas y la venta de medallas de oro, plata y hoja de lata generaron ingresos por 1,397 pesos, y gastos de tan solo 281 pesos. Los dos períodos de novenas en 1794, generaron 2,939 pesos y 1,813 pesos, respectivamente, por concepto de limosnas y la venta de medallas, medidas y grabados, AHACM, v. 3901. Las ventas de recuerdos sacros durante la visita en 1807 resultaron muy impresionantes: 3,471 medallas de todo tipo vendidas por 1,914 pesos (16 medallas de oro a 16 pesos cada una; 1,275 medallas de plata a 1 peso cada una; 880 medallas “romanas” a 2 reales cada una; y 1,300 medallas de hoja de lata a un real cada una); 12,610 medidas, por un total de 1,133 pesos; y 14,024 grabados por un total de 915 pesos; 955 folletos de novena a 1 real cada uno; 3,590 rosarios (no valuados); y 1,560 escapularios (no valuados), AHACM, v. 3902.

excediendo a todos los ingresos en casi 3,000 pesos.⁷⁸ Ya para 1743, el ayuntamiento había resuelto consultar al virrey sobre la posibilidad de devolver la imagen al santuario, “atendiendo al mucho tiempo y el santuario careciendo de sus limosnas y desconsuelo de los que ocurren a sus peregrinaciones”.⁷⁹ Y las venidas prolongadas tuvieron consecuencias inmediatas para el santuario también. Sin la imagen, las fiestas anuales en Totoltepec atraían a menos gente, llegaban menos romerías, las limosnas se reducían considerablemente y las reparaciones mayores no se llevaban a cabo. Las ausencias prolongadas empezaban a parecer a los devotos rurales como una *furta sacra* (un hurto “sagrado” a la manera medieval). La imagen estaba cada vez menos asequible para ellos en el santuario.

Los viejos contrapuntos devocionales y políticos se estaban convirtiendo en polaridades duales entre la ciudad y el santuario, y entre las autoridades gubernamentales y “la gente” que rayaban en el alejamiento para 1810, encontrándose el ayuntamiento atrapado en medio. Cuando en la mañana del 30 de octubre de 1810 el virrey envió a treinta lanceros a acompañar a la imagen a la ciudad de México para su custodia, los indígenas de Naucalpan, Tacuba y otros pueblos cercanos lloraron y dijeron que les estaban robando. De acuerdo con el propagandista realista y doctor en teología Juan Bautista Díaz Calvillo, una multitud de gente local se reunió en Naucalpan, soltaron las mulas que jalaban el carruaje e insistieron en empujarlo de nuevo hacia el santuario. Solo accedieron cuando doña Josefa Montes de Oca, de Naucalpan, una benefactora local del santuario, les mostró a los líderes de los indígenas un documento firmado por dos curas y el regidor decano de la ciudad en el cual

⁷⁸ AHACM, v. 3896, 1741-1746. Aparentemente esta cifra no incluye el costo acumulado de vino, aceite, hostias e incienso relacionados con el sacramento. Los ingresos obtenidos durante el período ascendieron a 13,925 pesos.

⁷⁹ Acta de cabildo del 6 de marzo de 1743. Bien puede ser que el Ayuntamiento decidió actuar a consecuencia de las quejas respecto a las largas ausencias por parte de los indígenas que vivían cerca del santuario. AGN, *Reales Cédulas Originales*, v. 70, exp. 31. Ocasionalmente el virrey reconocía el costo de las largas venidas e insistía en estancias que no excedieran los once días, e.g., AGN, *Reales Cédulas Originales*, v. 70, exp. 31, correspondiente a 1750 y 1755.

acordaron devolver a la imagen “después de poco tiempo”.⁸⁰ Sin embargo, resultó ser una promesa hueca.

Después de la Independencia, el distanciamiento creció. En la venida de 1830, los residentes de las comunidades cercanas al santuario supuestamente crearon un desorden cuando la imagen fue retirada del santuario, gritando e implorando que les dejaran besarla y tocarla con sus rosarios. De acuerdo con las autoridades de la ciudad de México era el tercer año consecutivo en que se presentaban desórdenes de esa naturaleza. La solución consistía en enviar una escolta armada, “para contener los alborotos de la gente”.⁸¹ Súplicas, quejas y disturbios en relación con las venidas marcaron la década de 1840. En el año de 1840 el regente de la ciudad, con el consentimiento del ayuntamiento llevó a cabo una “traslación” en secreto con el fin de evitar un “desaire”, lo que dio origen de inmediato a un clamor de protestas desde Naucalpan y sus pueblos aledaños para que la imagen fuera devuelta.⁸² No resultaban sin fundamento sus temores de que tal vez nunca fuera devuelta la imagen, dada la creciente percepción en la ciudad de que la imagen le pertenecía y debía quedarse allí. El 26 de julio de 1843, el ayuntamiento votó por permitir que la imagen fuese llevada al santuario para una novena, como si la vieja relación entre la ciudad y el santuario se hubiera revertido.⁸³ Una vez terminada la novena y cuando la imagen se hubo devuelto a la ciudad de México, la gente que vivía cerca del santuario envió una emotiva carta al regente de la ciudad en la que se censuraba la “pérdida del culto de su Santo Templo,” y su empobrecimiento. Estaban preocupados en virtud de que no se había fijado una fecha para que la imagen fuera devuelta y pidieron que se devolviera de inmediato. La carta fue suscrita

⁸⁰ Díaz Calvillo, *op. cit.*, p. 116.

⁸¹ AHACM, vol. 3904, exp. 136. Más alborotos fueron reportados en Naucalpan en 1834 cuando ocurría otra venida, AHACM, v. 3904, exp. 125.

⁸² AHACM, v. 3908, exp. 168.

⁸³ AHACM, v. 3908, exp. 176.

por treinta hombres locales, incluyendo al cura encargado, Primo Sánchez.⁸⁴ Entonces, en el mes de agosto de 1845, los vecinos del santuario suplicaron que se les devolviera la imagen una vez que hubiera hecho sus visitas sucesivas a los conventos que acostumbraban darle posada después de celebrarse la novena en la catedral. El ayuntamiento objetó, diciendo que la imagen no podría ser devuelta hasta hacerse reparaciones al altar del santuario y resolverse las dificultades en relación con la guerra contra el extranjero, haciendo la observación de que existía un “sin fin de peticiones de ciudadanos de la capital” para que Nuestra Señora de los Remedios se quedara en la ciudad.⁸⁵ Y en junio de 1852, 39 vecinos del santuario (en su mayoría “principales vecinos” de Naucalpan) enviaron otra súplica lamentando los efectos de la pérdida de la imagen, aludiendo la disminución de costumbres y de gentes piadosas que vivían en el área.⁸⁶ Dichas lamentaciones y alborotos sólo llegaron a su fin en la década de 1860 una vez que la imagen fue devuelta para siempre al santuario.

Durante el período de Independencia, Nuestra Señora de los Remedios fue menos *la* Virgen realista y proespañolista de lo que podría suponerse, aún en la ciudad de México.⁸⁷ Era tan probable que los partidarios del lado realista invocaran a Nuestra Señora de Guadalupe o a otra famosa encarnación regional de la Virgen María como a Nuestra Señora de El Pueblito o Nuestra Señora de Guanajuato como a Nuestra Señora de los Remedios.⁸⁸ Aún Díaz Calvillo en su texto del año de 1812, “Noticias para la Historia de Nuestra Señora de los Remedios desde el año de 1808”, mismo que se cita con frecuencia debido a la asociación providencialista de los realistas con Nuestra Señora de los Remedios en la guerra,

⁸⁴ AHACM, v. 3908, exp. 176, fol. 32.

⁸⁵ AHACM, v. 3908, exp. 185.

⁸⁶ AHACM, v. 3909, exp. 224.

⁸⁷ Respecto a las élites que promovían a Nuestra Señora de los Remedios como la Virgen de los realistas y que después abandonaban la asociación, véase Brading, *Mexican Phoenix*, p. 230.

⁸⁸ Respecto a Nuestra Señora de El Pueblito como la generala realista que protegía Querétaro, véase Manuel Agustín Gutiérrez, *Discursos que en la solemne función que hacen anualmente a María Santísima en Imagen del Pueblito...*, México, Oficina de A. Valdés, 1817.

mantenía que “María nos libertó”, sin alusión a una determinada advocación de la Virgen María; y en ninguna parte de su larga obra “Noticias,” plantea una rivalidad entre Nuestra Señora de los Remedios y la Virgen de Guadalupe.⁸⁹ Aparentemente el virrey Venegas tuvo sus dudas respecto a si se debía de destacar o no a la Virgen de los Remedios en la causa de los realistas al colocar su bastón de mando a los pies de la Virgen de los Remedios el 31 de octubre de 1810,⁹⁰ pero negándose a declararla formalmente la Generala. Por otra parte, algunos peninsulares acaudalados de la ciudad cabildaron a favor de Nuestra Señora de los Remedios para que fuera reconocida como la patrona especial de la causa de los realistas, ligando esta imagen con la historia de sus orígenes narrada por Luis de Cisneros en 1621 y la conquista de México por España en el siglo XVI.

La promotora más abierta y persistente de Nuestra Señora de los Remedios como guerrera–patrona de los realistas fue Doña Ana María de Yraeta, viuda de Don Cosme de Mier y Trespalacios, el antiguo regente de la Audiencia de México. A principios de 1811, el 12 de febrero, después de una gran procesión en la cual las fuerzas de la milicia de la ciudad y las tropas realistas “por orden superior hicieron a la santa Imagen los honores militares correspondientes al rango de Capitán General”,⁹¹ exhortaba al ayuntamiento a respaldar su petición de dos pliegos al virrey en el sentido de que: 1) el 30 de octubre fuera declarado permanentemente un día festivo para conmemorar la Victoria en Monte de las Cruces y los soldados realistas que allí fallecieron y, 2) que Nuestra Señora de los Remedios fuera proclamada oficialmente la Generala. El ayuntamiento respetuosamente se negó a respaldar su petición alegando que se tendría que consultar a una asamblea de generales para

⁸⁹ Hernández y Dávalos, *op. cit.*, v. III, p. 586-677, especialmente p. 590. Díaz Calvillo asociaba la derrota de Hidalgo con la intervención providencial de la Virgen María en la figura de Nuestra Señora de los Remedios, p. 617-618.

⁹⁰ Guadalupe Jiménez Codinach, *México, su tiempo de nacer, 1750-1821*, México, Fomento Cultural Banamex, 1997, p. 173.

⁹¹ García Gutiérrez, *op. cit.*, p. 54-55, citando a Díaz Calvillo.

determinar la conveniencia de una designación de esta naturaleza y que una consulta de este tipo tendría que esperar un intervalo de paz.⁹² Yraeta procedió a manifestar su inconformidad por la respuesta tan tibia que recibió por parte del ayuntamiento, y los fundadores de la ciudad enviaron su petición al virrey, sin su recomendación. Aparentemente aquí se terminó el asunto, pero Yraeta inició de nuevo su propuesta de nombrar a Nuestra Señora de los Remedios Generala de las Armas en 1817, en esta ocasión con el respaldo de los jerónimos de la ciudad de México y un viejo aliado, el Dr. Agustín Pomposo Fernández. Ella basó su argumento en la afirmación de que la victoria sobre Hidalgo en Monte de las Cruces fue resultado de la divina intervención por parte de Nuestra Señora de los Remedios cuando la imagen entró de nuevo a la ciudad de México para su custodia el mismo día de la victoria, el 30 de octubre de 1810. Esta vez el ayuntamiento le dio apoyo, presentando su grueso expediente de pruebas al virrey con su recomendación. Sin embargo, el promotor fiscal del virrey manifestó su escepticismo. Después de revisar la propuesta en el mes de enero de 1818, declaró su devoción personal a Remedios pero llegó a la conclusión de que aun cuando la retirada de Hidalgo en 1810 era en efecto un suceso maravilloso, no era un milagro. Sus asesores eclesiásticos, el Dr. Fr. Carrasco, O.P., y el mercedario F. Manuel Mercadillo estuvieron de acuerdo, observando que México estaba protegido por todos lados por la Virgen María y no sólo por esta única advocación.⁹³

⁹² AHACM, v. 3903, exp. 74. Yraeta probablemente era la luz guía detrás de la organización de un grupo femenino auxiliar en la ciudad de México en 1811 —la leva sagrada de patriotas marianas— organizado para rezar y de otra manera apoyar la causa “bajo el mando de María Santísima de los Remedios... esa generala, la Generala de los cielos”, en Hernández y Dávalos, *op. cit.*, v. III, núm. 130, p. 566-568. Según Díaz Calvillo, “Noticias”, p. 151, alrededor de 2,500 mujeres se unieron para este efecto, montando guardia ante la imagen en turnos de 45 minutos cada una, rezando el rosario juntas desde las 6:00 de la mañana hasta las doce del mediodía y desde las 3:00 hasta las 5:00 de la tarde. Yraeta aparece de nuevo en los libros contables de la archicofradía de Nuestra Señora de los Remedios en 1812, habiendo donado 557 pesos 3 reales para “las prendas con que obsequió a las tropas”, AHACM, v. 3895 exp. 2.

⁹³ AHACM, v. 3903, exp. 73, y Biblioteca Bancroft, mfl232.D33, fols. 1-28 y 30-45.

El hecho de que María de Yraeta fuera en 1806 una de las principales devotas peninsulares de la ciudad de México, entusiasta promotora realista de la devoción durante la guerra,⁹⁴ además de seguir siendo patrocinadora prominente del culto en 1822, indica que había complejidades en la devoción a Nuestra Señora de los Remedios y es indicio también del poco alcance de la transformación política y social en la ciudad de México inmediatamente después de las guerras de Independencia.⁹⁵ Nuestra Señora de los Remedios no se había convertido en paria o en Virgen derrotada. Todavía tenía sus devotos en la ciudad, incluyendo a los peninsulares que quedaban y los funcionarios del ayuntamiento quienes habían sido sus patrocinadores más prominentes antes y durante la guerra, así como en las aldeas y pueblos cercanos a su santuario en la parte noreste del valle. Las venidas a la ciudad continuaron todos los años entre 1821 y 1835 (con la excepción de uno).⁹⁶

Desde nuestra perspectiva, sin embargo, la Independencia constituyó un momento decisivo desde el punto de vista del santuario y la posición de la Virgen de los Remedios en la historia y la cultura mexicanas. Desde 1821 hasta 1867 el santuario sufrió a causa de la disminución de los ingresos, la postergación del mantenimiento, una administración caprichosa y, en última instancia, un largo y lento deterioro del interés de los capitalinos en la imagen y en el santuario. Los funcionarios del ayuntamiento que dirigían la archicofradía fueron menos activos como grupo durante las décadas de 1820, 1830 y 1840 —tal vez era un indicio del agotamiento del interés del público, ciertamente afectado por su preocupación

⁹⁴ En ese año su enérgica promoción de esta imagen como conquistadora del Reyno llamó la atención de la Santa Inquisición. En ese tiempo ella estaba proponiendo complementar el módico patrocinio del santuario y estimular la devoción al establecer en el santuario “un convento o colegio de misioneros apostólicos de franciscanos descalzos”. Sus planes incluían un proyecto para que entre 20 y 40 franciscanos “soldados de Cristo” del colegio de Pachuca establecieran su residencia allí como base para sus “excursiones evangélicas”, y ella sufragaría el costo de los primeros veinte, AGN, *Inquisición*, v. 1430, exp: 18. En 1808 había regresado con una propuesta nueva para establecer en el santuario una escuela para residentes locales, AHACM, v. 3902, exp. 64. Sus actividades durante la guerra en el santuario en 1815 y 1816 y en beneficio de la imagen en México están documentadas también en AHACM, v. 3903, exp. 87 y 111.

⁹⁵ En 1822 Yraeta renovó su propuesta de fundar un convento de franciscanos capuchinos en el santuario AHACM, v. 3903, exp. 111.

⁹⁶ Las venidas de las décadas de 1820 y de 1830 están documentadas en AHACM, v. 3906 y 3904.

acerca de los sucesos políticos inquietantes del día. Sus reuniones celebradas para considerar asuntos relacionados con el santuario se volvieron menos frecuentes y a menudo dejaron de juntar el *quorum* necesario.⁹⁷ Y con la expulsión de los españoles en 1828, el culto requirió una transformación ideológica. En 1829, el ayuntamiento giró instrucciones al capellán para que destruyera en secreto todas las estampas restantes que aludían a la fama anterior de Nuestra Señora de los Remedios como una conquistadora española, incluyendo los grabados de Hernán Cortés y nobles españoles hincándose de rodillas ante la imagen. Así, Nuestra Señora de los Remedios en una pequeña publicación titulada “Salutación a la Virgen de los Remedios” impresa para la venida de ese año fue revestida como “la celestial atalaya de los mexicanos”.⁹⁸

A pesar de que hubo periodos cortos de renovado patrocinio y de reparaciones, especialmente a principios de la década de 1830, el fin del patronato del ayuntamiento a principios de la República Restaurada en 1867 fue en efecto el último golpe más que una transformación repentina. Para poder contestar las preguntas de “Quiénes somos/Quiénes son ellos” el nacionalismo requiere de héroes y antihéroes. Debido a la fama no deseada de Nuestra Señora de los Remedios como Virgen de los Realistas, el culto disminuyó en la ciudad de México después de la Independencia (a pesar de los esfuerzos de algunos devotos dedicados y acaudalados de la capital), los aldeanos y vecinos de pueblos cercanos de la periferia al noreste del Valle de México, así como los distritos de las inmediaciones, buscaron reclamar la adorada imagen de la Virgen María. Mientras las construcciones del santuario se iban deteriorando, los ingresos bajaban y se reportaban robos de joyas y de ornamentos de

⁹⁷ El deterioro del santuario y las reuniones infrecuentes de la archicofradía durante las décadas de 1820, 1830 y 1840 están documentadas en AHACM, vols. 3904-3908.

⁹⁸ Las crónicas administrativas correspondientes a la quema de estampas políticamente incorrectas así como la inspección en 1829 de pinturas y estatuas posiblemente ofensivas se encuentran en AHACM, v. 3904, exp. 129 y AHACM, v. 3905, exp. 130; el acta de cabildo de deliberaciones del 20 de junio: *La Salutación a la Virgen de los Remedios. ¡Salve Esther compasiva! Celestial atalaya de los mexicanos* fue publicada en la ciudad de México por R. Núñez en 1829. La venida de 1829 está documentada en AHACM, v. 3904, exp. 125.

plata, ellos siguieron haciendo todo lo posible por proteger los bienes del santuario como mejor podían. Y el Santuario y su imagen continuaron atrayendo a los devotos de los pueblos cercanos del valle y los estados vecinos. Se dice que unas 3,000 a 4,000 personas de unos cincuenta pueblos asistieron a la fiesta anual en 1843.⁹⁹ Sólo hacia finales del siglo XIX quedó el santuario prácticamente despojado de sus riquezas por administradores que buscaban su propio beneficio.¹⁰⁰

El culto a Nuestra Señora de los Remedios en Totoltepec y en la ciudad de México fue siempre más que un símbolo político; sin embargo, hicieron falta dos virajes durante el siglo XVIII y a principio del XIX para que se vinculara de forma más directa con la alta política de la época. Como en el caso de otros santuarios coloniales, su alcance era básicamente local y regional; no obstante, la asociación con la capital y el ayuntamiento de la ciudad de México lo colocaba en una posición inusitada con posibilidades distintas. En primera instancia, se presentaba en el mundo de la política imperial como figura marcial y guardiana que daba protección contra los enemigos internacionales del imperio, primero durante la Guerra de Sucesión de España y especialmente durante la invasión napoleónica después de 1808. Luego, durante las luchas por la Independencia, los líderes de la causa realista de la capital la reclutaron como patrona celestial contra los nuevos enemigos políticos internos, entre otros. En esencia aún era una devoción local, pero ahora con asociaciones partidarias más que universales, lo cual puso en riesgo sus vínculos con la ciudad cuando las élites nacidas en México intentaron formar la nación y decidieron en 1828 excluir a los españoles del futuro de su país. La historia de la contracción del culto de Nuestra Señora de los Remedios después de la Independencia fue parte de la tempestuosa historia política de la época, en la cual el ayuntamiento de la ciudad de México se interesó cada vez menos en el

⁹⁹ AHACM, v. 3907.

¹⁰⁰ García Gutiérrez, *op. cit.*, p. 51-52.

santuario; sin embargo, este deterioro no fue el resultado de la secularización o del desencanto. Los pueblos y las aldeas que formaban parte o quedaban cerca del distrito de Naucalpan seguían siendo apasionadamente leales a Nuestra Señora de los Remedios aun cuando ellos y los devotos más lejanos siempre tuvieron otras imágenes providenciales predilectas que fueron imprescindibles para su bienestar personal y colectivo.

Conclusión

Tres meses después de que el Padre Hidalgo diera su Grito, el vicario realista de Tamazulapan, en la Mixteca Alta al norte de Oaxaca, presentó un espectáculo en el cual la Virgen de Guadalupe ocupaba uno de los papeles principales y que contenía abundantes símbolos políticos de solidaridad y defensa de la patria.¹⁰¹ Cuando supo el 24 de diciembre que emisarios de la ciudad de México estaban a punto de llegar con lanzas ceremoniales del virrey Francisco Javier Venegas en honor a doce parroquias indígenas cercanas por su “patriotismo, fidelidad y obediencia”, el cura inmediatamente mandó avisar al subdelegado de Teposcolula, pidiéndole que invitara a los líderes de los centros parroquiales y aldeas del distrito para que asistieran a la ceremonia de entrega a celebrarse el 27 de diciembre y en la cual el cura iba a actuar como anfitrión. A primera hora del día 27 las lanzas y un retrato del rey Fernando VII fueron llevados a una capilla en las afueras del pueblo en donde había sido colocada el día anterior la copia de Nuestra Señora de Guadalupe que pertenecía a la parroquia. Poco después de la salida del sol, las campanas de la iglesia empezaron a sonar y el subdelegado, los curas de las parroquias vecinas, los gobernadores indígenas, otros vecinos distinguidos, las tropas de la milicia local y un grupo de espectadores se reunieron en la parroquia y caminaron casi un kilómetro a la capilla en donde las lanzas y los cuadros estaban

¹⁰¹ *Gazeta del Gobierno de México*, tomo 2, parte 1 (1811), p. 188-192.

en exhibición al lado del altar. Dentro de la capilla, los dignatarios tomaron sus asientos y los emisarios con las lanzas en mano quedaron de pie en frente del retrato del rey. Con voz clara y mesurada, el cura leyó la carta que los indígenas de las doce parroquias habían enviado al virrey el día 29 de noviembre junto con sus donativos en apoyo a la causa de los realistas cuanto la respuesta del virrey. Después procedió a felicitar a los parroquianos por el honor tan grande conferido por el virrey debido a su lealtad y patriotismo y les dijo que guardaran y protegieran sus lanzas conmemorativas como otro aliciente para defender “nuestra sagrada religión, los derechos de nuestro católico monarca [y] los de la patria, sin dar entrada a los seductores enemigos de la hermandad” y obedecer a “las legítimas potestades”.

Después de presentar el subdelegado las lanzas a los gobernadores, los dignatarios presentes desfilaron de regreso a la iglesia de la parroquia en una fila que se extendía a lo largo de casi dos cuadras en una manifestación ruidosa de orden jerárquico y disciplina encabezada por la cruz y la pareja providencial —el rey y la virgen. Los portadores de la cruz de la parroquia encabezaban la fila, seguidos “a trecho proporcionado” por el retrato del rey, acompañado por un grupo de músicos; luego “a proporcionada distancia” seguía la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe llevada en hombros por varios indígenas y con una guardia de honor formada por cuatro soldados y otros más que llevaban las lanzas; después venía el cura de Tecamatlán con su más vistoso atuendo, ayudado por el cura de Chalcatongo y un vicario de Tamazulapan; después el subdelegado acompañado por ciudadanos distinguidos, incluyendo a gobernadores y alcaldes indígenas; y al último venían las tropas de la milicia y más músicos. Al salir de la capilla los retratos del rey Fernando VII y Nuestra Señora de Guadalupe, fueron lanzados cohetes y cámaras. Doblaron las campanas de la iglesia y tronaron más cohetes cuando entró la procesión a la parroquia, en donde se colocaron los cuadros a cada lado del altar y el subdelegado, los curas y los gobernadores indígenas tomaron sus asientos en el lugar de honor. El cura de Tecamatlán celebró una misa

solemne y hubo otra misa después para las tropas y los espectadores quienes estaban esperando afuera. Después de estas ceremonias, las tropas se formaron bajo el mando de su capitán en el atrio de la iglesia y marcharon con las lanzas y el retrato del rey Fernando VII a la casa de la comunidad, con la multitud detrás de ellos. El retrato se colgó y las lanzas fueron colocadas a cada lado, quedándose allí bajo guardia durante todo el día, oyéndose periódicamente los gritos de “Viva” dirigidos “a nuestra religión, a la pureza de María Santísima, a nuestro católico soberano, al gobernador, a la patria, a las autoridades legítimas” y “a la paz y unión entre los pueblos”. Las tropas dispararon sus armas y se escucharon más cohetes en el patio de la casa de comunidad como saludo final. Tchaikovsky habría entendido bien este solemne tronido a la manera del Nuevo Mundo.

“A nuestra religión, a la pureza de María Santísima, a nuestro católico soberano, al gobierno, a la patria, a las autoridades legítimas” y “a la paz y unión entre los pueblos”. Excepto por el brindis al rey, aquí había una letanía de valores ampliamente compartidos por ambos lados de la línea de fuego en las luchas por la Independencia. A criterio de muchos ésta era una guerra que perseguía los fines de proteger la religión, controlar territorios y saldar cuentas, no para secularizar la sociedad o separar la iglesia del estado. Bien, pero ¿quiénes eran los verdaderos “seductores enemigos de Dios y de la humanidad”? Las respuestas varían de un católico a otro católico y de una región a otra región, más que la simple separación entre impíos y devotos. Mientras las imágenes de la Virgen se adornaban con espadas y hubo proclamaciones de “generalas”, asuntos tocantes a la iglesia y a la religión que, antes que unir, dividieron a la sociedad mexicana a pesar del profundo sentimiento de religiosidad popular y el creciente despliegue de la imagen de la Virgen de Guadalupe por todas las comunidades y en todas las clases.

El drama teatral-político como el que se desarrolló en 1810 en Tamazulapan — exhortando a las comunidades lejanas a reconocer su lugar en una organización política

mayor, ya fuera un imperio, nación o provincia— se manifestó con renovado vigor partidario en los años que iniciaron a partir de la invasión napoleónica en 1808. Después de septiembre de 1810, debieron de haber celebrado ceremonias similares los insurgentes para rendir honores a las aldeas y parroquias que los apoyaron en su aspiración de forjar un México futuro libre del colonialismo.¹⁰² Para efectos de estas aspiraciones contradictorias, la gente no tenía a su disposición mejor imagen que la de la Virgen de Guadalupe a quien recurrir en busca de la aprobación y protección divina, gracias a su diseminación durante el siglo XVIII. Aún en la parte norte de Oaxaca, que en aquel entonces no era muy conocida por su guadalupanismo, existía una copia de la imagen en la iglesia parroquial lista para las clases de civismo impartidas por el cura.

¿Representaban dichos usos ceremoniales de la figura de la Virgen de Guadalupe — que en breve se vería superpuesta con otros símbolos y memorias como los del Padre Hidalgo y el Padre Morelos, entre los héroes martirizados por la causa de la patria— indicaciones de una “comunidad imaginada” mexicana más ampliamente trazada en la década de 1810? Necesitamos saber más respecto a la manera en que fueron recibidos dichos espectáculos e imágenes, no sólo en los lugares en que aparecían, sino también en su promoción ¿Qué veían en la ceremonia los aldeanos que se reunieron en Tamazulapan el día 27 de diciembre de 1810? ¿Contribuyó a la creación de una nueva y más amplia visión de ellos mismos como parte de una comunidad? Tenemos sólo la narración de las festividades por parte del cura; sin embargo, otros eventos en el área durante el período de Independencia indican que los símbolos de afiliación a un México imaginado podrían haber tenido relativa atracción, pero por lo general superados por los intereses locales y un focalizado sentido de lo sagrado. Las viejas aversiones con frecuencia atropellaron a las nuevas solidaridades. Muchas aldeas de

¹⁰² Tanck de Estrada, *op. cit.*, p. 544.

Oaxaca continuaron con sus constantes litigios en contra de sus vecinos durante todo el período de Independencia, dirigiéndose para este efecto a cualquier tribunal que se encontrara en sesión.¹⁰³ Su asociación con los insurgentes o con los realistas resultaba fluida y tenía que ver más con los agravios locales que con nuevas solidaridades o lealtades mayores. Por ejemplo, en julio de 1812, el subdelegado realista de Villa Alta, relató que el pueblo de Jalahuy estaba ahora “insurgentado” debido a que sus habitantes estaban molestos por la falta de acción del gobierno real en su disputa de los terrenos con el pueblo vecino de Yahuive. La solución del subdelegado consistió en asignar las tierras controvertidas a los habitantes de Yahuive con tal de que declararan la guerra en contra de “los ladrones insurgentados” de Jalahuy.¹⁰⁴ Las autoridades realistas de Oaxaca tomaron la iniciativa en 1811 para resolver un litigio relativo a terrenos por parte de Santos Reyes de Sola con el objeto de obtener su apoyo en contra de los insurgentes del área.¹⁰⁵ Y en Nochistlán, a unos kilómetros de distancia de Tamazulapan, los habitantes aparentemente no habían quedado impresionados por las festividades patrióticas del 27 de diciembre de 1810. Apoyaron a los insurgentes durante 1811 pero después, en febrero de 1812, pidieron al alcalde mayor la reconciliación con el gobierno real y la reinstalación de su cura. Su petición se concedió de inmediato.¹⁰⁶

Estos casos ocurridos en Oaxaca, junto con un patrón definido de devoción guadalupana a lo largo del siglo XVIII, más que una vasta red de peregrinaciones concentrada en el Tepeyac, indican que la imagen y el nombre de la Virgen de Guadalupe durante el período de Independencia expresaba la participación quizá todavía no imaginada, aunque sí imaginable, en una comunidad nacional. La Virgen de Guadalupe como símbolo nacional

¹⁰³ Por ejemplo Tlacoahuaya en el Valle de Oaxaca, que había sido bien conocida por sus disputas por tierras con pueblos vecinos durante el siglo XVIII. Archivo del Estado de Oaxaca (en lo sucesivo AEO), *Juzgados*, legajo 1812.

¹⁰⁴ AEO, *Juzgados*, legajo marcado 1812.

¹⁰⁵ AEO, *Juzgados*, legajo marcado 1810-1811, oficios de órdenes y correspondencia, fol. 35v.

¹⁰⁶ AEO, *Juzgados*, legajo marcado 1812, carta de fecha 27 de febrero de 1812 de José Cerute, Alcalde Mayor de Teocuilco.

seguiría siendo afectada por nexos locales y otras hierofanías por largo tiempo después de 1821. Las peregrinaciones religiosas a santuarios distantes sí emergieron como una importante expresión cultural de afiliaciones poco después de la Independencia; sin embargo, sus alcances eran más provinciales que nacionales. La idea de los viajes de penitencia al santuario de la Virgen de Guadalupe en Tepeyac como el centro más sagrado de México había sido contemplada por criollos educados después de 1754, y ya para 1840 un pequeño grupo de hombres y mujeres ópatas procedentes del sur de Sonora viajó hasta ahí a pie,¹⁰⁷ pero las mayores peregrinaciones entre las décadas de 1820 y 1880 llevaron a los devotos a santuarios regionales como el de San Juan de los Lagos y Talpa, en Jalisco; a los nuevos santuarios de Plateros, en Zacatecas; a Izamal, en Yucatán; Juquila, en Oaxaca; y Chalma y Amecameca, en el Estado de México, más que al Tepeyac.¹⁰⁸ El desarrollo del Tepeyac como epicentro de lo sagrado aclamado universalmente vendría después, con la llegada de los ferrocarriles y la promoción de las peregrinaciones nacionales por parte de los obispos en muchas diócesis hacia fines del siglo XIX.

¹⁰⁷ C. Dora Tabanico, “De Tuape a la Basílica de Guadalupe” en *Memorias: IV Simposio de la Sociedad Sonorense de Historia* (1911), Hermosillo, Instituto Sonorense de Cultura, 1933, p. 133-138. Una de las peregrinas dio a luz a un varón en el viaje de regreso a Tuape y le dio el nombre de Juan Diego.

¹⁰⁸ Para más información sobre Talpa y Plateros como centros regionales de peregrinación a mediados del siglo XIX, véase Manuel Carrillo Dueñas, *Historia de Nuestra Señora del Rosario de Talpa*, 3ª ed., Talpa de Allende, M. Carrillo Dueñas, 1962, y el ensayo de próxima aparición de Juan Javier Pescador titulado “Seeking the Holy Child of Tierra Adentro: The Historical Origins of the Santo Niño de Atocha, 1704-1848” en Margaret Cormack, ed., *Saints and Their Cults in the Atlantic World*, Columbia, University of South Carolina Press, 2006.