

LA CONFIGURACIÓN DEL CULTO GUADALUPANO EN LOS SIGLOS XVI-XVII, COMO CLAVE IDENTITARIA DE UN PUEBLO

Recibido: 23 mayo 2022 * Aprobado: 20 febrero 2023

PABLO RAFAEL SOTELO GONZÁLEZ

Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla

Puebla, México

pablorafael.sotelo@upaep.edu.mx

Resumen

Uno de los fenómenos religiosos más importantes para comprender la historia de la Nueva España en los siglos XVI-XVII, es el Acontecimiento Guadalupano. Y este, como se analiza en el presente texto, se configuró y consolidó desde las expresiones religiosas y los eventos en torno a la Imagen, el relato y el santuario. Entre estas tres expresiones/eventos se entrelaza el Culto Guadalupano, que se encuentra en los documentos históricos dentro del contexto indígena, dentro del contexto hispano y en otros elementos eclesiales que se analizan en el presente documento para encontrar aquello que le dio identidad a un pueblo. A partir de un análisis historiográfico, se ofrecen y conexiones entre los eventos, personajes y escritos que influyeron para la consolidación del Culto Guadalupano en la inculturación evangélica que tuvo lugar en la Nueva España.

Palabras clave: culto guadalupano, acontecimiento guadalupano, Nueva España, inculturación, identidad.

Abstract

One of the most important religious phenomena to understand the history of New Spain in the XVI-XVII centuries, is the Guadalupan Event. And this, as we will see, was configured and consolidated from religious expressions and events around the Image, the Story and the Sanctuary. Among these three expresiones/events, the Guadalupan Cult is interwoven, which is found in historical documents within the indigenous context, within the hispanic context and in other ecclesial elements that we will analyze to find what gave identity to a people. From a historiographical analysis, we offer reflections and connections between events, characters and writings that influenced the consolidation of the Guadalupan Cult in the evangelical inculturation that took place in New Spain.

Keywords: guadalupan cult, guadalupan event, New Spain, inculturation, identity



INTRODUCCIÓN

En la historia de la Iglesia en la Nueva España, el acontecimiento guadalupano es considerado como eje fundacional, o por lo menos un punto de partida de una nueva historia, a nivel eclesial, social y cultural. Sin embargo, el fenómeno debe analizarse desde las expresiones que lo configuraron como tal, puesto que no solo fue el relato o la imagen sino también el santuario (en su evolución) lo que configuró el culto guadalupano y este a su vez forjó una identidad. Esta es la pretensión de esta investigación al analizar el culto guadalupano en los siglos XVI-XVII, de modo que “Santa María de Guadalupe pudo unir, en admirable coincidencia, la veneración prehispánica a la maternidad con el culto milenario a la Madre de Cristo” (Zerón, 2005, p. 48) en un encuentro de tradiciones de forma singular, que se conoce como inculturación dentro del ámbito de la teología.

El fenómeno del culto guadalupano tiene que considerarse desde el análisis de las fuentes en donde se puede seguir una cronología crítica sobre los documentos ya estudiados por diversos historiadores. En un primer momento nos encontramos con una dificultad historiográfica y es la falta de contextos, documentos originales y el problema crítico sobre la autenticidad por la autoría de estos. En nuestro desarrollo seguiremos la cronología de varios autores, pero para el análisis de los documentos sobre el acontecimiento guadalupano y la expresión cultural, presentaremos los del estudio clásico de Xavier Noguez (1993) a través de su abordaje sobre las fuentes de información tempranas en torno a las mariofanías en el Tepeyac.

Existen dos tipos de fuentes primarias: las escritas en contexto indígena y las escritas en contexto hispano. Dado que el culto es una expresión que, o bien pudo haber contribuido a la expresión escrita de los relatos, o bien pudo ser fruto de estos, nos interesa encontrar si es que antes, durante o después de los *Documentos guadalupanos* en este periodo (ss. XVI-XVII) ya existía un culto mariano a Santa María de Guadalupe, o si se dio de forma paralela o consecuente a estos. Antes de iniciar con el recorrido cronológico, Xavier Noguez nos advierte sobre lo que él denomina “versión oficial” como el relato reconocido por la Iglesia católica y que se encuentra esencialmente en el *Hueitlamahuizoltica* (1649).

Cabe mencionar que no nos detendremos a la autenticidad del acontecimiento, sino solo indirectamente al recorrer los documentos tempranos. Esto nos permitirá, como a Noguez, analizar

y comparar con otras fuentes documentales y hacer la distinción entre lo que es relato (narración, relación, descripción) de lo que fue un hecho histórico (evento, suceso, acontecimiento). En lo que compete a este trabajo, estas aproximaciones permiten entender cómo se fue dando la devoción y el culto a la Virgen de Guadalupe, cómo nació, creció y triunfó, así como resaltar quiénes fueron los responsables o influyeron de manera incluso indirecta cuando no fue su intención, como veremos con la famosa controversia de 1556 entre el arzobispo Alonso de Montúfar y el provincial franciscano Francisco Bustamante.

LA INFORMACIÓN GUADALUPANA DENTRO DEL CONTEXTO INDÍGENA

El relato más importante y mejor elaborado sobre las apariciones y los respectivos milagros en el Tepeyac es el *Huei Tlamahuizoltica* (El Gran Acontecimiento) que incluye en el texto los siguientes elementos como fuentes históricas dentro del contexto indígena:

1. El Parecer del padre Baltasar González, en español; 2. Licencia de impresión, en español; 3. "Introducción", escrita por Lasso de la Vega, en náhuatl; 4. Anuncio del contenido, en náhuatl; 5. *Nican Mopohua*, llamada también la Relación de las primeras apariciones, en náhuatl; 6. *Nican Motecpana*, el texto también se conoce como la Relación de los primeros milagros, en náhuatl; 7. *Nican Tlantica*. Recapitulación de las dos secciones anteriores, una especie de epílogo redactado por Lasso de la Vega, en náhuatl; 8. Oración dedicada a la Virgen de Guadalupe, también escrita por Lasso de la Vega, en náhuatl. (Noguez, 1993, p. 19)

El *Nican Mopohua*, es el que con mejor detalles y extensión narra el acontecimiento a comparación de las demás fuentes indígenas y españolas. "Su contenido abarca no solamente la narración en que participaron la Virgen María, Juan Diego, Juan Bernardino y fray Juan de Zumárraga, sino también la descripción de la imagen que hoy se venera en uno de los lugares de peregrinación más famoso de la cristiandad americana." (Noguez, 1993, p. 20). La autoría de este documento es atribuida en el proceso famoso de *Las Informaciones Jurídicas de 1666* por Luis Becerra Tanco, al sabio indígena don Juan Antonio Valeriano, quien colaboró con Bernardino de Sahagún, el cual es considerado también una fuente dentro del contexto hispano para rastrear la devoción guadalupana, como se verá más adelante.

Según el historiador Edmundo O'Gorman las motivaciones de Valeriano eran identificar la imagen que se colocó en la ermita del Tepeyac para el 1555 con la Virgen de Guadalupe cuyas apariciones serías narradas para darle un fundamento sobrenatural en su origen y permanencia. Alicia Mayer analizó este planteamiento de O'Gorman, y sugirió que intenta demostrar que en realidad fue una estrategia de la Contrarreforma aplicada eclesialmente también por los Concilios provinciales que se dio por fases en la Nueva España.

Su introducción se da a través de los tres primeros concilios provinciales de México (los dos primeros convocados por Montúfar en 1555 y en 1565), sobre todo, de manera ya contundente, en el de 1585, y por los sínodos diocesanos. Su misión fue traducir el espíritu del Concilio de Trento a la vida cotidiana del orbe católico en el Nuevo Mundo. (Mayer, 2000, p. 21).

De esta relación histórica eclesial, se indicará más adelante su relevancia respecto al culto y devoción, por ahora baste seguir en este caso el análisis del Padre Mariano Cuevas, el cual afirma que:

Decir que todo el inmenso, universal y permanente entusiasmo de Pueblo, Clero y obispos se levantó súbitamente en 1648 por sólo un libro lleno de engaños, que sin réplica aceptó todo el mundo, es desconocer y despreciar a México, es suponer, contra todo derecho, gran ligereza en todo nuestro episcopado. (Cuevas, 1992, p. 280)

Sobre el planteamiento de Sigüenza y Góngora, recogemos que dejó referenciado y se basó en el original (*Nican Mopohua*) de Antonio Valeriano para escribir la *Piedad heroica* (aprox. 1694-1700). En dicho escrito, constata la existencia de la casa arzobispal de Zumárraga quien presenció la aparición milagrosa:

Que le mandó la Santísima Virgen al dichosissimo Indio Juan Diego (cuyo nombre antes de bautizarle fue Quauhtlatoatzin) fuese a la casa del Obispo, y que allí se le manifestó la imagen es cosa que dicen uniformes quantas relaciones históricas hasta aquí se han impresso, y con especialidad una antiquissima, que aun tengo M. S. y estimo en mucho, y es la misma que presté al R.P. Francisco de Florencia para que ilustrase su historia. Luego la consecuencia de mi sylogismo es evidente, y siendolo se sigue no haber sido la aparición de la imagen de María

Santissima de Guadalupe, sino precisamente en las casas que oy son Arcobispales, ni ha habido, ni ay, ni puede haber tradición en contra de lo que tengo escrito y quien al dicho R.P. se la propuso y seguró, merecía como Autor de novedades quiméricas grave castigo. (Sigüenza y Góngora, 1960, pp. 63-64)

Incluso, Sigüenza y Góngora describe cómo la fuente que él utilizó es la misma que usó Luis Becerra Tanco:

El original en Mexicano está de letra de Don Antonio Valeriano Indio, que es su verdadero autor, y al fin añadidos algunos milagros de letra por Don Fernando, también en Mexicano. Lo que presté al R. P. Francisco de Florencia, fue una traducción parafrástica, que de uno y otro hizo Don Fernando, y también está de su letra. (1960, p. 65).

Ahora bien, antes de 1555 no hay registro eclesiástico (para los defensores del mal llamado siglo del silencio) sobre la ermita o capilla anterior y sobre san Juan Diego, pero esto se debe a que hasta 1536 se elabora el *Libro de Cabildos* (registros de sacramentos) y hasta el 1550 se comienzan a escribir testimonios sobre la ermita y su erección (González, 2004). Dentro de la Iglesia católica, la autoría del *Nican Mopohua* es atribuida a Antonio Valeriano al no haber otro documento que indique lo contrario y basándose principalmente en el testimonio de Sigüenza y Góngora antes expuesto. Sin embargo, Noguez considera que:

...la falta de noticias impide afirmar plenamente que Miguel Sánchez, primer escritor que usó el *Nican Mopohua*, o Lasso de la Vega, primer editor del texto en náhuatl, se basaron en el original de Valeriano. Es posible, como lo prueba el descubrimiento en la Biblioteca pública de Nueva York, que desde el siglo XVI ya existían varias copias de un documento primigenio poseído, según Sigüenza, primero por Alva Ixtlilxóchitl y después por su hijo. (Noguez, 1993, p. 28)

De estas relaciones, se puede inferir que el atribuido a Antonio Valeriano ya era el original o alguna de las copias del *Nican Mopohua*, un documento referencia para también hablar del culto que se estaba fraguando en torno a la descripción de la imagen.

En cuanto al *Nican Motecpana*, Noguez expone que su relevancia radica en las descripciones agregadas de asuntos relacionados con los milagros como la procesión con que se acompañó el

traslado de la imagen de la iglesia mayor a la Ermita levantada en el Tepeyac, de la cual se hablará más adelante. Sobre la procesión, se sabe que fue notificada y registrada luego por Miguel Sánchez en *Imagen de la Virgen María*. “También se da noticia de El Pocito, la fuente de aguas curativas ubicada hacia el oriente del cerro del Tepeyac. Se incluyen también datos adicionales sobre la biografía de Juan Diego y su pequeña familia.” (Noguez, 1993, p. 29). De este documento, podemos inferir que está expresando una actitud cultural, la procesión e incipiente devoción por los milagros y los lugares identificados. Retomaremos la obra del párroco Miguel Sánchez en el análisis del contexto hispano.

Otros documentos como el *Inin Hueitlamahuizoltzin* y el *Teponazcuicatl de las fojas 26v.-27v*, nos ofrecen datos interesantes, pero lamentablemente la falta de autenticidad de ambos impide que sirvan para nuestro objetivo. Los hay también, documentos que colocan la fecha de la aparición en otros años, como *La Sexta Relación de Chimalpahin* de Francisco San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin quien la coloca en 1556, o el Diario o Anales de Juan Bautista quien la acomoda en 1555.

Respecto a los testamentos indígenas, es importante retomar el de Francisco Verdugo Quetzalmamalitzin (2 de abril de 1563) quien fue el abuelo del famoso historiador Alva Ixtlilxóchitl (quien luego escribirá el *Nican Motecpana*).

Francisco Verdugo también es mencionado en el *Nican motecpana* como uno de los recipientes de un milagro que realizó la Virgen de Guadalupe en el tiempo de los conflictos entre franciscanos y agustinos por la posesión de la doctrina de San Juan Teotihuacán. La predilección del cacique por la Virgen de Guadalupe le llevó a donar una limosna de cuatro pesos. (Noguez, 1993, p. 60).

De este testamento en particular, podemos inferir que ya la limosna era un elemento relacionado con el culto presente también en testamentos hispanos, como se notará en su momento. Respecto a las limosnas, el aspecto jurisdiccional de las mismas (es decir, la administración eclesial ordenada y delimitada) y la disputa entre franciscanos y clero secular, en los documentos históricos, se convierten en un referente respecto al culto que criticaba el provincial franciscano Francisco Bustamante, aunado al tema de la posible idolatría que ya se daba tempranamente en el contexto

indígena. “Este tipo de problemáticas en el patrocinio de las distintas imágenes sagradas y cultos eran frecuentes, especialmente en una monarquía católica que integraba un territorio tan extenso como diverso.” (Gómez y Cruz, 2019, p. 41). Por su parte, semejante conflicto se dio entre el culto de Guadalupe en Extremadura (antes, Castilla) del culto más tardío del Tepeyac, prevaleciendo el segundo en América, sin dejar de lado el gran aporte cultural y espiritual, de una Hispanidad guadalupana como analiza el geógrafo e historiador Antonio (Ramiro, 2021, p. 38-40), desde Extremadura hasta el Tepeyac.

A decir de los códices o pictografías indígenas que fueron realizados posteriores a la conquista, las fuentes históricas recogen algunas pictografías como pruebas del culto temprano a la Virgen de Guadalupe en el Tepeyac. Algunos códices como Saville, Techialoyan de Santa María Calacohuayan, de Tlatelolco, la Tira de Tepechpan y el Mapa de Santa Cruz.

INFORMACIÓN GUADALUPANA DENTRO DEL CONTEXTO HISPANO

Respecto a los documentos en el contexto hispano, consideramos relevante el de Bartolomé López (1537), quien fue un conquistador que pide se paguen misas a “Nuestra Señora de Guadalupe” y que se digan/hagan en la “casa de Nuestra Señora de Guadalupe” de sus propios bienes. A solo seis años del Acontecimiento, este “testamento podría ser la cita más antigua referida al culto guadalupano.” (Noguez, 1993, p. 87). A su vez, indicaría que el culto era a tal punto ya común entre españoles y de forma similar, para 1539 se cuenta con el testamento en *La carta de pago a María Gómez* donde se menciona a N. S. de Guadalupe. El único problema es que, al no dar más datos, podrían haber sido errores de transcripción.

Sin duda uno de los documentos que nos permiten ver la relación del culto guadalupano con las órdenes religiosas y el clero secular es la controversia entre Montúfar y Bustamante. Son de hecho considerados, como eventos documentados, fuente relevante del culto mariano en el Tepeyac, particularmente por el motivo de la controversia que inició con la intervención del arzobispo Alonso de Montúfar, un 6 de septiembre de 1556 al predicar en la iglesia mayor un sermón titulado *Beati oculi qui vident quae vox videtis*, en honor a la Virgen del Tepeyac.

Los franciscanos percibieron la prédica, proveniente de la más alta autoridad eclesiástica, como un aviso de la aprobación de la manera como se estaba practicando el culto a la Virgen en dicho santuario, el cual iba adquiriendo popularidad entre los vecinos españoles de la Ciudad de México. (Noguez, 1993, p. 89)

A los dos días del sermón de Montúfar, el provincial de la orden franciscana, fray Francisco de Bustamante predica con motivo de la Natividad de María y aclara la posición de su orden respecto al culto a María en el Tepeyac. “En presencia de las altas autoridades civiles y religiosas españolas que asistían al acto, el provincial declaró su vehemente posición a la manera como el clero secular estaba impulsando un culto levantado sin fundamento.” (Noguez, 1993, p. 90). Luego quedó registrada su predicación dentro de las declaraciones de la *información* que pidió Montúfar para iniciar un proceso canónico en su contra. Dichas colecciones del proceso se encuentran en *Las informaciones de 1556*, las cuales:

son un testimonio de que en ese año la imagen de Guadalupe era conocida y venerada por los habitantes de la Ciudad de México y probablemente también de sus alrededores, que ya se predicaba de ella, y que el hecho de un religioso fuera adverso a su devoción ya suscitaba sentimientos contrarios en algunos fieles. (Watson, 2012, p. 64)

Respecto al culto, Bustamante se oponía al que se daba a imágenes ya fueran pintadas o labradas puesto que se habían esforzado en quitar la idolatría de los indígenas y por ello:

ante las autoridades civiles y eclesiásticas de mayor jerarquía en la colonia novohispana tales como la Real Audiencia, el Virrey, Arzobispo y los representantes de todas las órdenes religiosas, arremete en directo contra el culto que se le rendía a la Imagen de Guadalupe en la ermita del Tepeyac por considerarlo con raíces paganas. (Juárez, 2018, p. 8)

Pensaban los franciscanos en la confusión de los naturales respecto a María y la adoración que solo se debía a Dios. “Bustamante afirmó, según declaración del testigo Alonso Sánchez de Cisneros, que la imagen adorada en el Tepeyac había sido pintada por un indio de nombre Marcos, la cual no hace milagros.” (Noguez, 1993, p. 91). Dicho personaje no aparece en ninguna parte del *Nican Mopohua*, pero su existencia está registrada por la escuela de Pedro de Gante. De cualquier forma, la oposición de Bustamante surtió efecto contrario:

lo único que logró por el disgusto universal que produjo, fue probar que había en México devoción universal a la Virgen del Tepeyac. Los Franciscanos se aferraron más en su tema y por eso sus historiógrafos que editaron por aquel tiempo callaron la Aparición conservando, claro está, su devoción a la Madre de Dios. (Cuevas, 1992, p. 290)

El balance aquí es que tanto Bustamante como Sahagún tuvieron la inquietud por el temor de que los indígenas continuaran venerando a Tonantzin, cuyos centros ceremoniales posiblemente se ubicaban cerca al Tepeyac. Esto muestra que ya el culto estaba siendo muy atractivo para los indígenas y que incluso pudo haber ocurrido el error de la idolatría que criticaban. Sin embargo “a 25 años de las apariciones la devoción estaba ya tan sólidamente arraigada como para provocar que todo el virreinato se ocupara de ella, dividiéndose en pros y contras.” (Chávez, 2015, p. 414) y al mismo tiempo Montúfar promovía la devoción y buscaba la conversión de españoles e indígenas.

Ahora bien, la afirmación del padre Mariano Cuevas sobre los franciscanos quizá no haga justicia suficiente en generalizar la actitud de esta Orden por la ausencia de documentos o por la actitud del provincial, ya que parece que las fricciones con Montúfar aparecen en todo su gobierno eclesiástico, incluso los provinciales de las tres órdenes franciscanas habían pedido por escrito al Rey que Montúfar se fuera. Por otro lado, parece que la única referencia al culto mariano al Tepeyac parece ser la que por 1544 ocurrió debido a la epidemia en Ciudad de México, en donde organizaron una peregrinación juvenil a la capilla de Nuestra Señora de Guadalupe, pero cuya fuente es dudosa.

A decir del clero secular, el culto antes de 1572 ya es algo arraigado y difundido como aparece con las acciones de Zumárraga y Montúfar. Fue según la tradición, a Zumárraga a quien:

envió la Virgen a Juan Diego, ante él se descubrió la imagen maravillosa y fue él quien la guardó como en depósito, hasta que en 1533 la hizo transportar de la Catedral, en que primero la había colocado, a una pequeña ermita que le edificó, y él fue también quien, en unión de Cortés, organizó una colecta para la construcción de un decente santuario. (Ricard, 1986, pp. 298-299)

En cuanto a Montúfar, sus acciones están registradas a tal punto de considerarlo como patrono (defensor) y el fundador del primer santuario. Es preciso aclarar que antes del santuario se dieron intentos por buscar un lugar más digno que la ermita. En torno a la construcción de la primera ermita

(1660) y como se fue configurando el culto en este recinto sagrado, es importante entender la cuestión del panteón o camposanto que se constituyó en el Tepeyac.

Lo más seguro es que desde esa fecha tuvo su atrio-camposanto al frente de la misma, como cualquier capilla de la época virreinal y continuó dicho camposanto, cuando la ermita fue sustituida, en la primera mitad del siglo XVIII, por la actual capilla del Cerrito, dedicada a la Virgen de Guadalupe y a san Miguel Arcángel, gracias a las gestiones de fray de Montúfar. (Herrera, 2019, p. 3)

En la actualidad se conservan en el Panteón del Tepeyac monumentos en las tumbas con representación de la Virgen de Guadalupe que datan de 1895. Por otro lado, sobre el santuario y los milagros, fuentes importantes se encuentran en la intervención de Bernal Díaz del Castillo (1560-1568), el cual dejó por escrito que para 1559 ya existía un culto bien establecido en el Tepeyac. Por otro lado, de Bernardino de Sahagún recogemos no solo su preocupación por la idolatría sino además hay dos referencias sobre la devoción a la Virgen en la *Historia general y el Calendario mexicano* (1585) y como sí aparecía el fenómeno del sincretismo a Tonantzin y los santuarios en que la idolatraban (Santa Ana Chiauhtempan y San Juan Tianquizmanalco).

Dado que Filipinas es considerado parte importante de la Hispanidad, es relevante mencionar que el culto a la Virgen de Guadalupe a mediados del siglo XVI también tuvo algunos encuentros con otras advocaciones marianas hasta tener algunas adaptaciones. Sin embargo, existen referencias históricas de que para 1564 llegó a San Miguel de Cebú (isla de Mactán donde se colocó en 1521 la primera cruz) una imagen de la Virgen de Guadalupe con:

una iconografía similar a la extremeña, con la diferencia de que no presentaba Niño Jesús en los brazos y mantenía las manos en oración en un gesto de descenso afín a las Inmaculadas Concepciones que se definirían con posterioridad en el siglo XVII en toda Castilla con dos focos andaluces de gran peso en las ciudades de Granada y Sevilla. (Lorite, 2021, p. 678)

Como testamentos españoles, son importantes el de Sebastián Tomellín fechado el 4 de abril de 1572, donde se pide que se envíe limosna a la Ciudad de México para Nuestra Señora de Guadalupe y el testamento de Elvia Ramírez en 1577 donde se nos muestra que la devoción se había extendido

a Nueva Galicia. Por ello, se afirma que la devoción guadalupana no solo fue “cosa de indígenas” sino que:

también ganó el afecto de los españoles, como se ve en las muestras de respeto y cariño que ellos hacían ante la imagen, expresados por el pirata Miles Philips; en que incluso aquellos que vivían lejos, como Bernal Díaz del Castillo, que habitaba en Guatemala, citaran el lugar en sus escritos (Watson, 2012, p. 83)

En el interés de los canónigos de la Catedral mexicana para participar en las fiestas de la ermita guadalupana, puesto que la relevancia del culto implicaba la participación eclesial de mayor jerarquía.

Otro documento guadalupano, recogido por Eduardo Chávez (2015), es el *Tratado del descubrimiento de las Indias* (1589) del criollo Juan Suárez de Peralta donde llama a Nuestra Señora con el nombre de “Huadalupe” (Zaragoza, 1878, p. 270) en una imagen que promovió la devoción mariana. Ya sea en obras europeas como americanas, comienzan a aparecer escritos, testamentos, testimonios, y obras literarias como poesías o novelas cortas que narran milagros e intercesiones de la Virgen de Guadalupe. Incluso, en el contexto europeo, Fructuoso Atencia (2020) sostiene como posibilidad que Miguel de Cervantes escribiera sobre ella, en la obra que se le atribuye: *Auto o Comedia de la Soberana Virgen de Guadalupe y de sus milagros y grandezas de España* (1594-98). Sin entrar a la disputa histórica al respecto, podemos rescatar que sí muestra nuevamente (y temprano) una expresión artística de un culto que ya era bien asimilado en España y por tanto no extraño con el del Tepeyac.

Existe también documentación relacionada a la devoción guadalupana luego de la intercesión durante el suceso de las inundaciones de 1629, concretamente en la forma en que llevaron la Imagen por petición de la autoridad eclesiástica y del Virrey de la Capital. Cuentan como mantuvo viva la fe de los habitantes y la caridad de todos los implicados (pastores y pueblo).

Terminada la Inundación en 1630, el culto nacional guadalupano tomó nuevo incremento. Era, dice un autor (Cabrera Quintero, Escudo de Armas), como la misma inundación, o como otro general diluvio, que desprendió el cielo en favores e inundaba el Santuario, México, el Reino, etc. (Bergöend, 1968, p. 96).

Se usó esta analogía debido a que empezaron a acudir millares de naturales en peregrinación y los criollos como mestizos demostraban su devoción y respeto. Ahora bien, cronológicamente antes de la publicación del *Hueitlamahuizoltica* por Luis Lasso de la Vega, se encontraba ya impresa la *Imagen de la Virgen María* (1648) por Miguel Sánchez, considerada como el primer texto donde son relatadas (en español) las apariciones. En el mismo contexto se encuentra la pintura de José Juárez: *Traslado de la imagen de la Virgen de Guadalupe a la primera ermita y representación del primer milagro* (1653). También, pero fuera del contexto americano, encontramos en Burgos (Soria), en el monasterio de las Concepcionista de Ágreda una de las primeras obras (1656) donde se ilustra y narra la revelación de la Virgen en México. En dicho monasterio:

se conserva una obra espectacular de la Virgen de Guadalupe, en la que se narran en cuatro cuadros laterales, la leyenda de la mexicana. Se trata de una pintura de una cierta calidad artística, firmada por José de Juárez, uno de los pintores del período colonial en Nueva España. (Andrés González, 1999, p. 238).

Esto indicaría que tanto los relatos escritos como las representaciones artísticas de ambos contextos muestran no sólo un fenómeno religioso de justificar y datar históricamente un evento trascendental para la historia de la Nueva España sino también registrar que la devoción ya se había convertido en culto.

Sobre la *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe, milagrosamente aparecida en la ciudad de México. Celebrada en su historia, con la profecía del capítulo doce del Apocalipsis*, publicada por Miguel Sánchez en 1648, se presenta como una historia que pretende ser verdadera y exaltar el milagro, sin considerar el impacto del escrito en la identidad novohispana ya que presenta el acontecimiento también como una historia profética al comparar a Guadalupe con la mujer que aparece en Apocalipsis 12 y luego como una historia para glorificar una patria (en el sentido del virreinato). Lo que interesa en esta parte, no es el conflicto de historicidad de un relato con estas pretensiones, sino su conexión con el culto atribuido a la Virgen de Guadalupe a tal punto de considerar profético el Acontecimiento luego de haber sucedido la Reforma protestante en Europa.

Sánchez interpreta el Apocalipsis usando como clave la historia de México y, a la vez, analiza la imagen de la virgen de Guadalupe usando como clave al Apocalipsis. Se trata de una deslumbrante hermenéutica de ida y vuelta. Como dice él mismo, lo que hace es un “careo” entre la mujer que aparece en Apocalipsis XII y la virgen de Guadalupe. (Hurtado, 2018, p. 80)

Es con Miguel Sánchez que se inicia de cierta manera el *guadalupanismo letrado* (Stein, 2021) en cuanto a las expresiones artísticas y luego del pensamiento novohispano en su exaltación, puesto que el privilegio que le atribuían a Nueva España por el Acontecimiento y sus milagros, era similar al privilegio que Judea vio por los milagros de Cristo. Así en 1648 se tiene registro de la poesía épica de Juan de Rivero sobre el milagro de las flores, en 1652 un poema de Ambrosio de Solís con nueve octavas sobre el relato de las apariciones relacionándolo con la Inmaculada Concepción, pero distinguiendo a la *criolla mexicana* del Tepeyac. Para 1668 Carlos de Sigüenza y Góngora presenta *Primavera indiana, poema sacro-histórico* que anuncia un tiempo de gracia con la llegada de la Virgen significada en las flores que surgieron en el frío de diciembre.

Sobre *Las informaciones de 1666*, que fueron un conjunto de testimonios escritos y enviados a Roma (Congregación de los ritos) para reconocer el patronato guadalupano, se rescata que se pedía de nuevo un rezo de oficio divino para el 12 de diciembre como celebración, reconociendo a su vez ese día como fecha de las apariciones. La primera petición a Roma fue en 1663, pero:

la rigurosidad que el Decreto de 1630 sobre las condiciones que debía tener un santo o advocación mariana para ser elevada a esa dignidad, así como los prodigios o milagros que se habían producido para ello, no pudieron ser probados de un modo eficaz, y la Congregación de los Sagrados Ritos no lo admitió. (Losa, 2018, p. 9).

Fue hasta el 25 de mayo de 1754 con la promulgación canónica de Benedicto XIV mediante la bula *Non est equidem*, que se dio la aprobación como patronato de la Virgen de Guadalupe sobre Nueva España, y se festejó con solemnidad el 12 de diciembre del mismo año, dándole una elevación e incluso simbología política de un elemento especial para lo que será la identidad mexicana.

También en *Las informaciones de 1666* se encuentra un texto de Luis Becerra Tanco que llevaba por título *Origen milagroso del Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe*, el cual es considerado un medio de difusión de las apariciones del *Nican Mopohua* (en español) que como intención no se

encuentra en la obra de Miguel Sánchez ni en la de Lasso de la Vega. Es también de Becerra Tanco la *Felicidad de México* (1675), en donde se agregaron datos que no se encuentran en el de 1666, como el nacimiento de Juan Diego en Cuauhtitlán o especificaciones del lugar de las apariciones:

Corriendo el año del nacimiento de Christo Señor nuestro de 1531, y del dominio de los Españoles en esta Ciudad de México, y su Provincia de la Nueva España cumplidos diez años y casi quatro meses; extinguida la guerra, y habiendo comenzado a florecer en aqueste Reyno el Santo Evangelio, sábado muy de mañana, antes de esclarecer la Aurora, a nueve días del mes de Diciembre, un indio plebeyo y pobre, humilde y cándido, de los recién convertidos a nuestra Santa Fe Católica, el qual en el santo Bautismo se llamó Juan, y por sobrenombre Diego, natural, según fama, del Pueblo de Quautitlán, distante quatro leguas de esta Ciudad acia la parte del Norte...(...) Llegando pues, al romper del Alva, al pie de un cerro pequeño, que se decía Tepeyacac, que significa extremidad o remate agudo de los cerros, porque sobresalen a los demás montes que rodean el valle y laguna, en que yace la Ciudad de México, y es el que mas se le acerca; y el día de hoy se dice de nuestra Señora de Guadalupe, por lo que se dirá después de esto: oyó el Indio en la cumbre del cerrillo, y en una ceja de peñascos, que se levanta sobre lo llano a orilla de la laguna, un canto dulce y sonoro, que según dixo, le pareció de muchedumbre y variedad de paxarillos, que cantaban juntos con suavidad y armonía. (Becerra Tanco, 1780, pp. 5-7)

Se puede observar como para la mitad del siglo XVI ya había un culto existente, en parte difundido por los documentos analizados y por la autenticidad de los milagros realizados en indígenas e hispanos. Sin embargo, hay más información en años posteriores a *La Felicidad de México* que nos ayuda a entender la continuidad del culto y la consolidación. Así, se encuentra el libro *Estrella del Norte* (1688) que incluía *Las informaciones de 1666* y otros datos que nos ayudan a entender que el culto no solo se basó en la imagen, ni solo en los relatos, sino también en el lugar (Tepeyac).

De esta manera, el acontecimiento guadalupano es considerado (Watson, 2012) también como un evento que se adaptó al contexto cultural de aquel entonces a través del lugar, la imagen, los rasgos y el relato. Así fue relevante que sucediera en el Tepeyac, ya que según algunas crónicas había sido un centro religioso dedicado a la madre de los dioses Tonantzin (García, 2014, p. 213). Al

lugar se le sumó la imagen misma con todo su significado y particularmente en el contexto de los pueblos prehispánicos que comunicaban casi todo mediante pinturas que hoy se conocen como códices. Y como inculturación, se dio el fenómeno del *Nican Mopohua* que, como relato atribuido a Antonio Valeriano, será uno de los mejores ejemplos a considerar sobre la inculturación del Evangelio.

De los documentos anteriores y siguiendo la investigación de Gustavo Watson (2012), fueron cinco eventos relevantes para el desarrollo del Culto Guadalupano en el siglo XVII: la construcción en 1622 del templo artesonado, el traslado de la Imagen a la Catedral de México por la inundación de 1629, la publicación de Miguel Sánchez en 1648 sobre las apariciones en castellano y de Luis Lasso de la Vega en náhuatl (1649), *Las informaciones de 1666* y la construcción del Nuevo Santuario (inicio en 11694).

Para el siglo XVII, postula Gustavo Watson, el culto ya estaba consolidado con un templo, y todo un equipo litúrgico y administrativo, con el impulso de cofradías, donaciones y testamentos que sustentaban las obras, cientos de peregrinaciones, organización de misas saturadas y expresiones artísticas como danzas de los indígenas. Para este periodo la Congregación de Guadalupe tuvo una:

importancia significativa en la difusión de la devoción a la imagen del mismo nombre, y que va a realizar obras que todavía perduran, como la construcción de los misterios del rosario en la calzada que unía Guadalupe con México. Surge además la cofradía de naturales, gracias a la iniciativa de los mismos indígenas de los pueblos que rodeaban al Santuario. (Watson, 2012, p. 162)

Esto se convirtió en un signo de la festividad cultural de una religión que ya había permeado lo suficiente en la vida de los indígenas a través de Guadalupe. Las cofradías eran primero aprobadas por el obispo, generalmente se constituían por laicos que se llamaban entre sí *cofrades* y se congregaban en torno a alguna devoción particular (advocación mariana, misterios de la vida de Jesús, algún santo) con la misión de difundir y acrecentar su devoción popular a través incluso de acciones socio-caritativas. En cuanto a la cofradía de 1678 fundada por indígenas en el Tepeyac, Ortiz (2020) sostiene que facilitaron la transmisión del culto cristiano a la Virgen de Guadalupe a punto de ser indispensables como referente histórico en la consolidación de la devoción

guadalupana. Es interesante señalar que en la Cofradía de la Virgen de Guadalupe además de congregar a los indígenas para el culto, se les dio gran apertura para ser incluidos en cargos de gobierno civil y de administración económica, así como de independencia de parte de la Iglesia para organizar las fiestas y oficios divinos como actos más representativos de las cofradías.

La Virgen de Guadalupe se ganó el corazón de los españoles y prueba de ello son todas las muestras de respeto, apoyo monetario y devoción, que, junto con los naturales, cuyas expresiones como danzas, cantares y fiestas, dan testimonio de la configuración identitaria de un pueblo que ya rendía un culto. Aunque el culto creció de forma gradual entre los siglos XVI-XVII, ya los indicios del mismo por la primera ermita del cerrito, gracias al matrimonio de los panaderos (1666-1667), nos permite afirmar el cariño y devoción de parte de la sociedad “motivada seguramente con lo que de acuerdo al *Nican Mopohua*, María de Guadalupe pidió, esto es, que se le levantara un templo para en él mostrar y dar todo su amor.” (Watson, 2012, p. 966). Otro es el análisis de un culto ya consolidado en la vida de la Colegiata, así como el complejo proceso de su erección y cómo dicho culto se transformó en caridad para con los peregrinos, así como las obras para pobres y huérfanas.

ELEMENTOS ECLESIALES QUE FAVORECIERON EL CULTO

No hay espacio suficiente para abordar el tema de los sermones, pero el ejemplo de la Controversia Montúfar-Bustamante, así como otros contemporáneos o sobre la Virgen de Guadalupe, serán clave importante para la difusión de una devoción y la conformación de un culto, puesto que este tipo de sermón:

refleja múltiples manifestaciones de lo sagrado a nivel de la vida cotidiana y del imaginario colectivo del mundo novohispano. Por lo tanto, trasluce los valores sociales, los anhelos, aspiraciones y metas de esa colectividad, de ese imaginario, pero también establece el vínculo moral y el ordenamiento ético en que se pretendía dar fundamento a esa sociedad católica. (Mayer, 2012, p. 129)

Así con los sermones, como elemento pedagógico, se transmitían los dogmas y luego estos se convertían en identidad cultural al vivirse de forma cultural y expresar la religiosidad popular. Probablemente el acontecimiento guadalupano, como otras circunstancias que aquí no podrían

abarcarse, motivó también a que el Papa Pablo III con su bula *Sublimis Deus* (1537) declarara que los indígenas sí podían recibir los sacramentos dado este elemento de inculturación que potenció la evangelización de los naturales, pero no hay evidencia histórica al respecto.

Sin el sensacionalismo que puede afectar la objetividad histórica, también se encuentran testimonios (Chávez, 2015, pp. 400-406) que abonan para la afirmación de que el Acontecimiento Guadalupano sí contribuyó a la Evangelización y muy probablemente debido a la dimensión cultural que emergió y se consolidó luego como identidad de un pueblo. Tal es el caso de Fray Toribio de Benavente o fray Juan de Zumárraga cuyo ánimo en un escrito a Cortés en 1531 era muy distinto a la carta de 1529 escrita al Emperador Carlos V.

Sobre Trento y los Concilios provinciales podemos recoger lo siguiente. En primer lugar, si bien Trento fue posterior al acontecimiento guadalupano y los obispos de Nueva España no asistieron, eso no significa que no influyera en el culto guadalupano. Inferimos que probablemente ayudó a que por las disposiciones de los concilios provinciales mexicanos se difundiera el culto guadalupano en su vertiente mariana e iconográfica, así como en su Teología sobre los santos e intercesión. Especialmente el Decreto de Trento de la sesión 25 (3-4 diciembre de 1563) que llevó por título “*Sobre la invocación, veneración y reliquias de los santos, y de las sagradas imágenes.*” En donde se obligaba los obispos a instruir en la fe, vigilar el orden y decoro de templos y liturgia, así como enseñar sobre la intercesión e invocación de los santos, el honor a sus reliquias y el uso legítimo de imágenes. “El culto a los santos, imágenes y reliquias forman como un anexo concerniente a la pietas christiana.” (Martínez, 2007, p. 231).

Es importante el papel de la Catequesis para contrarrestar el abandono masivo de católicos por el protestantismo, pues tanto por la cuestión doctrinal como política, la Europa católica perdió muchos fieles. Es en este momento que, a partir de Trento, se sistematizaron muchos contenidos de la fe cristiana para su exposición catequética. Tal fue el caso de los trabajos de Canisio como las propuestas de algunos reyes para la evangelización de sus pueblos. En el caso de las tierras novohispanas, según la investigación de Rafael Zafra (2015), la *Suma de la Doctrina Cristiana*, su difusión y uso para la catequesis fue impulsada por Felipe II en 1557 cuya primera versión en castellano por Juan Martín Cordero ayudó a la instrucción de los recién adeptos, conversos y bautizados.

La *Suma de Doctrina Cristiana* fue de gran apoyo para los misioneros, especialmente usado por los jesuitas quienes por su carisma usaban de elementos pedagógicos para la enseñanza como la pintura e imágenes, por ello su labor será “la clave de lectura de las obras de arte de la época barroca con una interrelación entre objeto (pintura) y sujeto (espectador) o lo que es lo mismo entre el libro y el lector con una comunicación directa entre idea e imagen formativa para un público devoto.” (Cacheda, 2008, p. 458).

Respecto a los concilios provinciales que tuvieron lugar en el siglo XVI. Los dos primeros estuvieron presididos por fray Alonso de Montúfar en 1555 y 1565 respectivamente. El tercer concilio (1585), convocado por el arzobispo Moya de Contreras, fue el que guió por casi 200 años a la Iglesia en la Nueva España hasta que en 1771 se dio el IV Concilio. Respecto al primer Concilio, hay una referencia indirecta a la aparición ya que mandó quitar del culto las imágenes apócrifas y mantener la devoción del arzobispo Montúfar, que ya había sido autenticada por el proceso del año 1556. En cuanto al III Concilio “los cánones de esta reunión se ajustaron enteramente a las disposiciones del Concilio de Trento, aunque con algunas modificaciones derivadas de los hechos propios de América.” (Alvear Acevedo, 1995, p. 88). El III Concilio sobre la relación entre el culto y las imágenes, quiso erradicar la idolatría y supersticiones, pero también quiso promover el verdadero culto con “la decencia, esplendor y magnificencia del culto y decoro en las iglesias, en particular, de la eucaristía, así como la prohibición de realizar en los recintos sagrados, ceremonias y prácticas profanas.” (Martínez, 2004, p. 10).

CONCLUSIÓN

Después de este recorrido historiográfico sobre algunos documentos guadalupanos podemos notar los eventos, personajes y escritos que influyeron para la consolidación del culto guadalupano en este periodo (ss. XVI -XVII). Sin duda fue un fenómeno que involucra no sólo documentos que avalen el hecho histórico sino además documentos que avalen la presencia del relato y el lugar de veneración en torno al cual se fue configurando no solo un culto, sino un pueblo. Esta fue una tarea coordinada y a veces solo providencial, en el sentido de que no se buscaba su difusión, pero acabó siendo medio para ello, como las procesiones, intercesiones, representaciones, apologías y

catequesis, tanto sermones como escritos y testamentos que no buscaban verificar un culto sino vivirlo.

Del acontecimiento guadalupano a los primeros relatos escritos, según su intencionalidad y público a quien van dirigidos, así como el contexto desde donde surgen, durante casi un siglo de la “versión oficial” podemos afirmar que el culto fue creciendo gradualmente y que hay pruebas desde donde podemos inferirlo, sin que expliciten la cuestión cultural sino por cuestiones relacionadas al culto. Sobre el contexto eclesial, en el intercambio y asimilación del clero secular como de las órdenes religiosas y la continuidad de las disposiciones de Trento en los Concilios provinciales, podemos afirmar que se fue dando el proceso natural de prudencia, rechazo, aceptación y difusión que ocurre en la mayoría de las apariciones marianas.

Definitivamente la Virgen de Guadalupe es clave identitaria de este proceso de inculturación evangélica que no dejó de lado a ninguno de los grupos sociales que buscaban consolidar un proyecto comunitario que fue moldeándose hasta nuestra nación. Quizá, hoy que México vive múltiples divisiones, sea importante considerar esta clave identitaria, que en su corte profético buscaba la unidad entre los pueblos. Consideramos que es importante el análisis crítico de las fuentes, la autenticidad de las autorías y los contextos en que surgieron o quedaron patentes. A pesar de ser un tema muy estudiado y con bibliografía bastante extensa, por otro lado, aún hay bastante por indagar y prueba de ello son las investigaciones que van viento en popa, como la que enarbola el Centro de Estudios Guadalupanos de la UPAEP: *El inicio, Guadalupe 500 años junto a México*, el cual a partir de 2021 inició una edición de cinco tomos (a diez años) para conmemorar el medio siglo del Acontecimiento Guadalupano que forjó y sigue consolidando una identidad, una historia, una nación (1531-2031).

Una de las realidades reflexionadas desde la experiencia humana del creyente es la distinción entre lo espiritual y lo material, pues por un lado se ve inmerso en la realidad temporal, pero en su conciencia comprende que está hecho para la eternidad. Mientras que nuestra vida se desenvuelve en el tiempo, el mismo proceso espiritual de la relación con Dios permite experimentar como destellos de eternidad, pero vividos dentro de una historia personal concreta (con tiempo y espacios concretos). Es decir, en la mayoría de los creyentes se da este *espacio* para preguntarse y reflexionar incluso sobre su propia persona, desde su *espíritu encarnado* como proponen algunos filósofos

personalistas como Romano Guardini, Gabriel Marcel, Karol Wojtyła o Ramón Lucas Lucas (cada uno con sus matices) o desde su ser imago Dei como lo abordamos desde la teología. En este caso las preguntas que acompañan al historiador, al humanista, al artista, al filósofo, al teólogo, al creyente o no confesional, no acaban por resolverse a partir de propuestas solo empíricas (aun analizándolo como sentimiento religioso). Semejante experiencia acompaña al que se adentra al acontecimiento guadalupano, entre lo espiritual y lo material, encuentra esos destellos de eternidad como los vestigia Dei que san Agustín encontró en el mundo.

REFERENCIAS

- Alvear, C. (1995). *La Iglesia en la Historia de México*. México: Editorial Jus.
- Andrés, P. (1999). Un temprano cuadro de la Virgen de Guadalupe, con el ciclo aparicionista, Concepcionistas de Ágreda (Soria). *Anales del Museo de América*, 47, 1999, 237-247.
- Atencia, F. (2020). El Auto o Comedia de la Soberana Virgen de Guadalupe y de sus milagros y grandezas de España: descripción y estudio bibliográfico de dos testimonios de una obra atribuida a Cervantes. *Hipogrifo*, 8 (1), 345-358.
- Becerra, L. (1780). *Felicidad de México en la Admirable Aparición de la Virgen María Nra Sra. De Guadalupe, y origen de su milagrosa imagen*. México: Por D. Felipe de Zuñiga y Ontiveros. Recuperado de <https://repositorio.unam.mx/4367>
- Bergöend, B. (1968). *La Nacionalidad Mexicana y la Virgen de Guadalupe*. México: Editorial Jus.
- Cacheda, R. (2008). Imagen y reflejo. Autoridad cristiana y poder religioso a través de los modos iconográficos. *Revista El culto a los santos*, 16, 457-472.
- Chávez, E. (2015). *La verdad de Guadalupe*. México: Editorial ISEG.
- Cuevas, M. (1992). *Historia de la Iglesia en México, Tomo I*. México: Editorial Porrúa, S. A.
- García, J. (2014). Guadalupe, modelo perfecto de inculturación. *Revista Perseitas*, vol. 2, n.2, 204-232.
- Gómez, L. y Cruz, E. (2019). El discurso de la desunión: la disputa jurisdiccional por las limosnas de la Virgen de Guadalupe en Nueva España, 1572-1607. *Estudios de Historia Novohispana*, 61, 348.
- González, F. (2004). *Guadalupe: pulso y corazón de un pueblo*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Herrera, E. (2019). La Virgen de Guadalupe en los monumentos funerarios del Panteón del Tepeyac. En Rodríguez, F. (Coord.), *XX Encuentro Iberoamericano de Valorización y Gestión de Cementerios Patrimoniales. Los cementerios como recurso cultural, educativo y turístico: Málaga (España), 11 al 16 de noviembre de 2019* (pp. 1-20). España: Universidad de Málaga.
- Hurtado, G. (2018). La idea de la historia en *Imagen de la virgen María* de Miguel Sánchez. *Estudios de Historia Novohispana*, 59, Julio-Diciembre, 74-87.
- Sotelo, P. R. (2022). La configuración del culto guadalupano en los siglos XVI-XVII, como clave identitaria de un pueblo (17). *A&H, Revista de Artes, Humanidades y Ciencias Sociales*. 118-140.

- Juárez, A. (2018). La Tonantzin-Guadalupe, en el imaginario iberoamericano. *XXIII Coloquio de Historia Canario-Americana*, XXIII (123), 1-13.
- Lorite, P. (2021). La iconografía y devoción a la Virgen de Guadalupe desde España a Filipinas y Oceanía. En Campos, F. (Coord.), *España y la Evangelización de América y Filipinas, siglos XV – XVII* (pp. 677-690). Madrid: Estudios Superiores del Escorial.
- Losa, C. (2018). Poder político y religiosidad en el Virreinato. La proclamación de la Virgen de Guadalupe como patrona de la Nueva España. *XXIII Coloquio de Historia Canario-Americana*, XXIII (120), 1-18.
- Martínez, F. (2007). Trento: encrucijada de reformas. *Studia Philologica Valentina*, 10, 201-239.
- Martínez, M., García, E. y García, M. (2004). Estudio introductorio. Tercer concilio provincial mexicano (1585). En Martínez, M. (Coord.), *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial* (pp. 1-27). México: UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas.
- Mayer, A. (2000). El culto de Guadalupe y el proyecto tridentino en la Nueva España. *Estudios de historia novohispana*, n. 26, 17-49.
- (2012). La virgen de Guadalupe en el sermón novohispano. En Mayer, A. (Coord.), *Un hombre de libros: homenaje a Ernesto de la Torre Villar* (pp. 109-130). México: UNAM - Instituto de Investigaciones Históricas.
- Noguez, X. (1993). *Documentos guadalupanos*. México: El Colegio Mexiquense, A.C. & Fondo de Cultura Económica.
- Ortiz, J. (2020). La Cofradía de la Virgen de Guadalupe fundada por indios en el Santuario del Tepeyac, 1678-1800. *Estudios de Historia Novohispana*, 62, Enero-Junio, 75-109.
- Ramiro, A. (2021). Nuestra Señora Santa María de Guadalupe, Estrella de la Nueva Evangelización. En Campos, F. (Coord.), *España y la Evangelización de América y Filipinas, siglos XV-XVII* (pp. 21-45). Madrid: Estudios Superiores del Escorial.
- Ricard, R. (1986). *La conquista espiritual de México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sotelo, P. R. (2022). La configuración del culto guadalupano en los siglos XVI-XVII, como clave identitaria de un pueblo (17). *A&H, Revista de Artes, Humanidades y Ciencias Sociales*. 118-140.

- Sigüenza y Góngora, C. (1960). *Piedad Heroyca de Don Fernando Cortés*. Madrid: Editorial José Porrúa Turanzas.
- Stein, T. (2021). Remedios, Guadalupe y el poema heroico (Nueva España, siglo XVII). *Criticón*, 141, 253-285.
- Valle, G. (coord.). (2021). *Guadalupe: 500 años junto a México. Tomo I. Siglo XVI: El inicio*, México: Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla.
- Watson, G. (2012). *El templo que unió a Nueva España. Historia del Santuario y Colegiata de Guadalupe, extramuros de México, en el siglo XVIII*. México: Editorial Miguel Ángel Porrúa.
- Zafra, R. (2015). La Suma de Canisio: catecismo del Concilio de Trento. *Anuario de Historia de la Iglesia*, 24, 311-330.
- Zaragoza, J. (1878). *Noticias históricas de la Nueva España*. Madrid: Imprenta de Manuel G. Hernández.
- Zerón-Medina, F. (2005). *Felicidad de México*. México: Editorial Clío Libros y Videos, S.A. de C.V.