



“MÁQUINAS TROYANAS”: EL GUADALUPANISMO Y LA ILUSTRACIÓN NOVOHISPANA

IVÁN ESCAMILLA GONZÁLEZ,
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNAM

PUBLICADO EN PROYECTOGUADALUPE.COM CON LA AUTORIZACION DE SU AUTOR
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN PARCIAL O TOTAL POR CUALQUIER MEDIO SIN EL PERMISO
ESCRITO DEL AUTOR

*Dar testimonio, es sacar
del protocolo algún hecho;
en Guadalupe no se ha hecho,
porque no tiene ejemplar;
tú lo supiste copiar
de su Pintura y hacer
se deba el milagro creer,
que testimoniar intentas,
porque un testigo presentas
incapaz de corromper.¹*

Introducción

Desde hace varios años, estudiosos como Ernesto de la Torre Villar y Elías Trabulse han señalado la importancia de la generación de intelectuales novohispanos que alcanzó la madurez en los años que van de 1730 a 1750. Se habla de una “primera Ilustración mexicana” representada por personajes como Juan José de Eguiara y Eguren, Cayetano Cabrera y Quintero, José Ignacio Castorena y Ursúa, Juan de Arce y Miranda, Juan Antonio de Oviedo y Francisco Javier Alejo de Orrio, cuyas ansias de renovación ideológica quedaron de manifiesto en campos tan diversos como las letras, la historia, la ciencia y la filosofía.

Trabulse ha subrayado particularmente los méritos de la producción historiográfica de este grupo, que identifica con la corriente erudita surgida en Europa el siglo anterior. Caracteriza a estos historiadores novohispanos como preocupados “por establecer la verdad de los hechos, pocas veces de interpretar las causas o examinar las consecuencias”, a la vez que concedores de las diferencias entre agrupación, selección, crítica e interpretación de los datos históricos. La labor compilatoria de

¹ Décima dedicada a José Antonio Ponce de León por el jesuita Juan Ignacio Ruiz de la Mota, con motivo de un sermón predicado en los festejos de Pátzcuaro por el patronato guadalupano de Nueva España. Véase *infra* nota 59.



este grupo habría sido, en ese sentido, necesaria preparación para la “historia filosófica” practicada más tarde, entre otros, por un Francisco Javier Clavijero.²

Pero, ¿fue la de Eguiara y sus contemporáneos realmente una actitud abierta ante las innovaciones que día a día alteraban el mapa intelectual europeo, o por el contrario, procedieron con cautela, tal vez agobiados por el peso de una tradición escolástica y barroca que muchos identificaban como la propia del carácter hispánico? ¿de qué forma determinó su actitud la de las posteriores generaciones ilustradas ante los severos cuestionamientos a la fe lanzados por el racionalismo y la incredulidad de la Ilustración radical y revolucionaria?

Una forma de contestar a estas interrogantes podría ser el estudio del guadalupanismo de la Ilustración novohispana. A lo largo del siglo XVIII, el capital problema histórico de las apariciones de la Virgen de Guadalupe empujó los esfuerzos de las mejores mentes criollas, preocupadas por dar un sustento tangible al portento en que se concentraban las aspiraciones y el orgullo del reino de Nueva España. Se trataba de un combate no menos trascendental para la nueva nación que el de Clavijero y sus seguidores en defensa de la naturaleza y el hombre americanos. En torno al dilema de los orígenes de Guadalupe se definieron los campos de la fe y de la incredulidad, y se deslindaron por primera vez mito y verdad histórica. Ante ello, la teología, la ciencia, las letras, el arte y la historiografía no pudieron permanecer impasibles, y no dejaron de reflejar las cambiantes mareas de un debate que compendió como pocos las transformaciones ideológicas del siglo XVIII. A continuación ofrezco una interpretación de este apasionante problema, capital para entender la recepción de la modernidad ilustrada en la Nueva España.

Fe y razón

En 1688 se imprimió por primera vez *La estrella del norte de México aparecida al rayar el día de la luz evangélica en este Nuevo Mundo*, enciclopédica compilación de noticias históricas y tradiciones devotas sobre Nuestra Señora de Guadalupe de México, del prolífico escritor jesuita

² Elías Trabulse, “Clavijero, historiador de la Ilustración mexicana”, en Alfonso Martínez Rosales (comp.), *Francisco Xavier Clavijero en la Ilustración mexicana*, México, El Colegio de México, 1988, p. 42-43.



Francisco de Florencia.³ La aparición del libro de Florencia era un hecho notable por muchos motivos. Para esa época, sólo cuarenta años después de publicada la interpretación apocalíptica de la imagen por el bachiller Miguel Sánchez, la mariofanía del Tepeyac se había convertido en una de las principales banderas del protonacionalismo criollo novohispano. La Nueva España de finales del siglo XVII se hallaba en el umbral de una era de expansión social y económica en que la posibilidad de una mayor autonomía con respecto a la metrópoli era más real que nunca. En esas circunstancias, se requerían con urgencia símbolos comunes que ayudaran a fortalecer la unidad espiritual de una sociedad cada vez más consciente de su propia identidad dentro del ámbito de la monarquía hispánica. El enorme mérito de Francisco de Florencia y otros apologistas consistió justamente en haber reconocido en ciertos aspectos de la religiosidad barroca, como el culto de las imágenes marianas, uno de los símbolos de esta toma de conciencia colectiva.⁴ En el caso particular de la Virgen mexicana, un vínculo especial se creó pronto entre la devoción popular y el discurso de los escritores que alimentaron y guiaron el crecimiento de esta poderosa corriente espiritual.⁵

En este sentido, no resulta extraña la ligereza con la que Florencia trató en su obra el más importante problema a que se habían enfrentado los promotores del culto desde que en 1666 se levantaran las primeras informaciones jurídicas sobre el milagro, con motivo de la primera petición oficial a la Santa Sede de oficio propio para la fiesta de la Virgen de Guadalupe⁶. Se trataba de la ausencia de documentos históricos que pudiesen respaldar la *tradición* que remontaba al año 1531 las apariciones y la milagrosa imprimación de la imagen. Durante los ochenta años siguientes a su postulación, la causa de la Virgen mexicana no avanzó demasiado, frenada en parte por la

Véase también el ya un poco envejecido artículo de Germán Posada Mejía, “El P. Oviedo, precursor de los ‘jesuitas ilustrados’”, *Historia mexicana*, vol. VII, núm. 1 (25), julio-septiembre de 1957, p. 46.

³ He consultado el texto de Florencia incluido en *Colección de obras y opúsculos pertenecientes a la milagrosa aparición de Nuestra Señora de Guadalupe...*, vol. 2, Madrid, Lorenzo San Martín, 1785.

⁴ A este respecto véanse las consideraciones de Antonio Rubial en su “Introducción” a Francisco de Florencia y Juan Antonio de Oviedo, *Zodiaco mariano*, México, CONACULTA, 1995, p. 13-28.

⁵ Para un panorama breve y bien informado sobre el guadalupanismo novohispano, véase el clásico de Francisco de la Maza, *El guadalupanismo mexicano*, México, SEP, 1984.

⁶ La primera solicitud de oficio guadalupano se hizo al papa en 1663, obteniéndose como respuesta un rescripto remisorial, especie de cuestionario requerido por la Santa Sede para poder abrir oficialmente la causa en cuestión. Con base en el mismo se hicieron las famosas informaciones de 1666, mismas que con nueva petición fueron presentadas en Roma al año siguiente por el canónigo Francisco de Siles.



burocracia vaticana, pero sobre todo por las reglas estrictas de la romana Congregación de Ritos⁷ que, para evitar la introducción de cultos supersticiosos y poco fundados, actuaba en todos estos casos con suma prudencia y circunspección.

Para Florencia, sin embargo, los obstáculos opuestos a la causa guadalupana —que él mismo, al encargarse de ella en Roma,⁸ había podido constatar— eran tal vez grandes, pero no infranqueables. En *La estrella del norte de México* declaró abiertamente que la tradición constante de varias generaciones era la mejor garantía de la autenticidad del portentoso. Más aún, hablando del preocupante problema del silencio de los autores contemporáneos o más cercanos a la aparición, como Bernal Díaz del Castillo o fray Juan de Torquemada, lo desechó diciendo a los “poco crédulos, y menos confiados” que

[...] para mí pesa más el testimonio de tantos milagros como ha hecho, y cada día hace Dios por la Santa Imagen de Guadalupe en confirmación de la pía fe que tienen de ella y de su acreditado origen los fieles, que cuantos dichos y pareceres pudieran los escritores haber dejado a pedir de boca de nuestros deseos en sus escritos; porque estos siempre se quedarían en la *esfera de testimonios*; y aquellos están en la jerarquía de *apoyos divinos*.⁹

Con todo y su festiva declaración de fe, el padre Florencia no debió ignorar que en este terreno caminaba en contra de la que cada vez más era la tendencia general del catolicismo, desde que a principios del siglo XVI surgiera la teología positiva. La teología positiva, nacida como reacción a la escolástica decadente de fines de la Edad Media, pugnaba por el retorno a las fuentes originales del cristianismo, y desarrolló con este objeto un conjunto de herramientas necesarias para la correcta interpretación de los textos sagrados y de la tradición escrita de la Iglesia.

Una revolución de enormes consecuencias se produjo en el terreno de la historiografía como resultado de la aplicación sistemática de este nuevo método de investigación teológica, que

⁷ La Congregación de Ritos fue creada en 1588 por Sixto V como parte de la reorganización de la Iglesia tras el Concilio de Trento. Su función era velar por el aumento y depuración de la fe mediante la supervisión de la práctica litúrgica y la calificación de las causas de beatificación y canonización de venerables y siervos de Dios, y de la veneración de sus reliquias. Véase Benedetto Ojetti, "The Roman Congregations", en *The Catholic Encyclopaedia* [edición en línea] (Nueva York, Encyclopaedia Press, 1913); disponible en <http://www.newadvent.org/cathen/13136a.htm>, Internet. Consultado el 29 de agosto de 1999.

⁸ Florencia estuvo en Roma de 1668 a 1675 como procurador de la provincia jesuita de México.

⁹ *Colección de obras y opúsculos...*, vol. 2, p. 207-208, cursivas mías. Florencia parafrasea el texto del capítulo CCX de Bernal Díaz en que se habla del santuario de “Tepeaquilla”.



introducía la crítica filológica y documental al estudio de las Sagradas Escrituras, las obras de los Padres de la Iglesia, los monumentos de la historia eclesiástica y las actas de los santos y mártires. Durante la segunda mitad del siglo XVII este esfuerzo de compilación y crítica erudita de las fuentes de la historia sagrada y eclesiástica llegó a su cumbre en los trabajos de exégetas como el hebraísta francés Richard Simon o de congregaciones de historiadores como los benedictinos de San Mauro y los Bolandistas jesuitas. Incluso en la supuestamente letárgica España este movimiento encontró eco en figuras como el cardenal Sáenz de Aguirre y su admirable *Collectio maxima conciliorum Hispaniae*.

Sin embargo, la labor de los eruditos, concebida originalmente como medio para responder a los ataques del protestantismo en contra de la autoridad de Roma para interpretar la Biblia y establecer la disciplina de la Iglesia, comenzó a dar frutos totalmente inesperados. El examen racional y la depuración de las Escrituras despojaron de su carácter sobrenatural los textos que hasta entonces habían sido intocados fundamentos de la Verdad revelada. Con ello, dotaron inadvertidamente a incrédulos de la talla de un Benito Spinoza de métodos infalibles para demoler los fundamentos del cristianismo y de la visión providencial de la historia. La condena por los propios historiadores católicos de antiguas tradiciones piadosas tuvo consecuencias igualmente graves. No pocos sabios se precipitaron atemorizados en el escepticismo al sospechar que el error y la impostura se escondían detrás de la hasta entonces considerada palabra de Dios; otros, refugiados en el arbitrio de la sola fe, lamentaban amargamente que la búsqueda de la Divinidad por la vía de la razón condujera invariablemente al extremo opuesto. Se preparaba así el escenario para el triunfo definitivo del racionalismo de los *philosophes* radicales del siglo de la Ilustración.¹⁰

Obras como las de Francisco de Florencia y sus contemporáneos criollos parecerían indicar que la Nueva España vivió durante algunas décadas ajena a la revolución que en el terreno de la fe y de la historia se operaba del otro lado del océano. Sin embargo, como se verá a continuación,

¹⁰ Sobre este asunto, puede verse a Paul Hazard, *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, y Sergio Bertelli, *Rebeldes, libertinos y ortodoxos en el Barroco*, Barcelona, Península, 1984.



nuevas generaciones abandonarían en breve las confiadas actitudes del jesuita y examinarían con diferentes ojos los sencillos fundamentos de la fe de sus antepasados.

Patronato disputado, reino dividido

Eran ya los fines de agosto del [año] pasado de 1736, cuando a la parte occidental, y pueblo, que dijeron Tlacopan, hoy Tacuba, distante de la ciudad, como una legua, comenzó a sentirse entre los sirvientes de un obraje, y posesión de un noble vecino de México, una fiebre que aunque se creyó fruta del tiempo, juntaba con lo agudo, y mortal de la que dispara desde su nociva estación el otoño, lo venenoso, y pestilente con que suele teñirla el estío.¹¹

Con estas palabras describió Cayetano Cabrera el inicio de la gran epidemia de fiebres o *matlazáhuatl* que entre 1736 y 1737 recorrió Nueva España y que tan sólo en la ciudad de México cobró más de cuarenta mil víctimas. Fue una de las mayores catástrofes de la historia colonial después del *cocoliztli* que diezmará a la población indígena en el siglo XVI.¹²

Durante meses la capital del reino fue un constante ir y venir de procesiones y rogativas a todos los abogados celestiales en contra de la plaga, sin que cesara la mortandad.¹³ Lo que siguió es bien conocido: la inutilidad de estas plegarias determinó al cabildo de México a jurar por principal patrona de la ciudad a Nuestra Señora de Guadalupe, tras haber conferido “no hallarse otro remedio a México venenosamente contagiada que abrigarse bajo el celestial escudo de María, y ancil reservado en Guadalupe”.¹⁴ Habiendo tenido la iniciativa una favorable acogida entre las demás autoridades eclesiásticas y seculares de la capital, la jura tuvo lugar el 27 de mayo de 1737, tras una semana de festejos.¹⁵

La esperanza de los habitantes de México se convirtió en júbilo cuando, coincidentemente con la jura del patronato, la fuerza de la epidemia comenzó visiblemente a disminuir. Muy pronto las demás ciudades y villas de la Nueva España, imitando a la capital, enviaban poderes para que también en su nombre se jurase como protectora a la Virgen de Guadalupe y obtener así los favores de la nueva patrona, que de ese modo se convertiría en la de todo el reino. Por todo lo anterior

¹¹ Cayetano Cabrera y Quintero, *Escudo de armas de México*, ed. facs., México, IMSS, 1982, p. 73.

¹² En Puebla, la segunda ciudad del reino, fallecieron 54 mil personas.

¹³ *Ibidem*, p. 139-143, en que se enumeran los patronos a los que se rogó el fin de la pestilencia.

¹⁴ *Ibidem*, p. 175.



pareció escandaloso para algunos que en medio del regocijo general se alzara la voz “incrédula” del poblano Juan Pablo Zetina en contra de la jura del patronato de Guadalupe. Este desafío dio inicio a un acre debate que definiría la actitud de la primera generación de ilustrados novohispanos ante el difícil problema de los fundamentos racionales de la fe.

En 1741 apareció en México, firmado con el seudónimo de Antonio Bera Cercada, *El patronato disputado*,¹⁶ texto de vitriólica prosa escrito por Cayetano Cabrera y Quintero (¿1700-1775?), capellán y maestro de pajes del arzobispo Juan Antonio Vizarrón, en contra de las tesis de Juan Pablo Zetina Infante, maestro de ceremonias de la catedral de Puebla. Zetina había remitido al Cabildo eclesiástico de México (sin que se le hubiera pedido, enfatiza el título del folleto de Cabrera) un *Parecer*, fechado en 1738, en el que exponía los impedimentos canónicos y hasta históricos que en su opinión existían para jurar por patrona y rezar oficio común a la Virgen de Guadalupe. El mayor de todos era (como en efecto ocurría) la falta de reconocimiento de la advocación por la Sede Apostólica. Zetina, al subrayar el silencio de la Congregación de Ritos, no hacía sino llamar de nuevo sutilmente la atención sobre el antiguo problema de la falta de testimonios originales del milagro.

No fue por casualidad, ni sólo por sus reconocidas erudición y pluma, que el capellán del arzobispo se convirtió en el apasionado impugnador de Zetina. Cayetano Cabrera pertenecía a un interesante círculo integrado por personajes como Bartolomé Felipe de Ita y Parra y Juan José de Eguiara, notables no sólo como protagonistas de la vida eclesiástica y cultural de la capital, sino también como grandes promotores del culto de Nuestra Señora de Guadalupe. Sin duda mucho del éxito de la campaña en pro de la jura del patronato guadalupano se debió a los esfuerzos de este grupo.¹⁷ A ello también puede atribuirse que Cabrera fuera seleccionado desde 1737 por el

¹⁵ *Ibidem*, p. 475 ss.

¹⁶ Cayetano Cabrera y Quintero [Antonio Bera Cercada], *El patronato disputado, disertacion apologética, por el voto, elección, y juramento de Patrona, a María Santissima, venerada en su imagen de Guadalupe de México...*, México, María de Rivera, 1741.

¹⁷ Ita y Parra, por ejemplo, fue uno de los comisionados del Cabildo eclesiástico de México para tratar con el Ayuntamiento lo concerniente a la jura del patronato: Cabrera y Quintero, *Escudo de armas*, p. 176. El propio Ita había predicado en febrero de 1737 un sermón en el que exhortaba fervientemente a adoptar el patronato



arzobispo y el Ayuntamiento para escribir una historia de la gran peste y de la jura, el célebre *Escudo de armas de México*, publicado hasta 1746.¹⁸

Cabrera, convertido en virtud de esta encomienda en una suerte de “cronista oficial” guadalupano, se encargó por tanto de contestar, aunque con nombre supuesto, a Zetina, y en él a todos los opositores del patronato. Como lo muestran el propio texto y las aprobaciones que para él escribieron Eguiara y el rector del Seminario, José Fernández Palos, para Cabrera y sus amigos la gravedad de las objeciones de Zetina Infante no se hallaba en la presentación formal de las mismas (no exenta por otra parte de algunos errores e imprecisiones) sino en la incredulidad que suponían agazapada detrás de ellas. De difundirse esta actitud, podría tornarse en un peligro para la salud y unidad de la cristiandad novohispana, tan firmemente afianzada sobre Guadalupe:

Que *omnes regnum divisum desolabitur*,¹⁹ es verdad que canonizó Cristo en la tierra; y podemos temer la amenaza, viendo dividirse (al menos en dictámenes) este reino de Nueva España, del segurísimo patrocinio de N. Señora en su imagen de Guadalupe de México [...] ²⁰

Por ello, tras destrozarse sarcástica²¹ y despiadadamente con su conocimiento de la literatura canónica y teológica la argumentación del poblano, “Bera Cercada” encara el espectro del escepticismo religioso y, fingiéndose por un momento abogado del diablo, traza una caricatura del incrédulo:

No quiero, y renuncio por ahora, cuantos autores extranjeros y patrios, y algunos de ellos de la Puebla, han escrito de este portentoso. Doblo y vuelvo a la historia y sus tablas; hágame sordo a la tradición, a las informaciones auténticas, copiosas y casi centenarias,²² y como áspid a la fe que merece la antigüedad invariable en sus dichos [...] resello los oídos con la ponzoñosa cola de una incredulidad malvada [...] ¡oh! ¡lo que fuerza a prorrumpir la defensa de la verdad!²³

de Guadalupe como defensa en contra de la epidemia; véase el texto del mismo en D. Brading (sel. e int.), *Siete sermones guadalupanos*, 2a. ed., México, CONDUMEX, 1994, p. 87-106.

¹⁸ *Ibidem*, p. 496.

¹⁹ “Todo reino que se divide, será destruido”.

²⁰ Cabrera y Quintero, *El patronato disputado*, p. 1.

²¹ Empezando por la dedicatoria, el texto está salpicado de pullas e indirectas, no sólo en contra del propio Zetina, sino también de Puebla y sus habitantes.

²² Se refiere a las de 1666.

²³ *Ibidem*, p. 81.



Cabrera va más allá en su respuesta a los críticos. Aún admitiendo que no hubiera habido apariciones y que la propia imagen de Guadalupe fuera un embuste fabricado por un indio, o incluso obra del demonio, merecería el culto y el patronato en tanto que, por su propia belleza y por el portento de su incorruptibilidad, ha servido para incrementar la devoción y la fe hacia el original celestial que en ella se representa.²⁴ Cabrera recuerda que Guadalupe no es la única tradición mariana que ha sufrido los embates de una crítica mal intencionada, y que gracias a los esfuerzos de eruditos piadosos haya salido indemne. Con toda intención cita el caso de Nuestra Señora de la Carta de Mesina, en Italia, que “ha tenido sus contradictores, principalmente en Palermo, ciudad vecina y émula de Mesina”.²⁵ El apologista aprovecha este ejemplo para pronunciar una pequeña pero significativa diatriba del patriarca del pensamiento crítico en España, el religioso benedictino Benito Jerónimo Feijoo. En opinión de Cabrera, Feijoo había atacado en su *Teatro crítico universal* con ligereza y bases poco serias (“aquellas razones que caben en sola una hoja de tomo en cuarto”)²⁶ aquella devoción italiana.

Casualmente Zetina murió al mismo tiempo que *El patronato disputado* salía de las prensas, por lo que nunca podremos saber, de haber proseguido, qué derrotero habría tomado la discusión. Parece probable que Cabrera y su círculo guadalupanista, preocupados al descubrir en el discurso de Zetina atisbos del escepticismo y el análisis racionalista que Feijoo había defendido en materia de milagros y portentos en el *Teatro crítico*,²⁷ hayan pensado en contrarrestar esta influencia reforzando los fundamentos de la tradición de la Virgen mexicana.²⁸ Tal vez fue por ello que en su

²⁴ *Ibidem*, p. 82 ss.

²⁵ *Ibidem*, p. 89. La alusión a Puebla no puede ser más directa.

²⁶ *Ibidem*, p. 91.

²⁷ Cf. Benito Jerónimo Feijoo, *Teatro crítico universal*, tomo 5 (aparecido originalmente en 1733), particularmente el Discurso I, sugestivamente titulado “Regla matemática de la fe humana”, p. 1-32, y el XVI, “Tradiciones populares”, p. 350-371. En este último discurso se halla la mencionada crítica de Feijoo a la devoción hacia una supuesta carta de la Virgen conservada en Mesina. He consultado la edición en línea del *Teatro* publicada por Biblioteca Feijoniana, Proyecto Filosofía en Español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo, 1998, <http://www.filosofia.org/bjf/bjft501.htm> y <http://www.filosofia.org/bjf/bjft516.htm>, Internet. Consultado el 12 de junio de 1999.

²⁸ No es exagerado hablar de una franca hostilidad a Feijoo por parte del grupo de Cabrera; baste recordar el caso de Francisco Ignacio Cigala, quien en 1760 dio a luz en México una *Carta* a favor del escolasticismo y en contra de la postura modernista del autor de las *Cartas eruditas y curiosas*, que consideraba ajena al carácter español. El libro de Cigala fue publicado por la Imprenta de la Biblioteca Mexicana, propiedad de



siguiente gran obra guadalupana, el *Escudo de armas de México*, Cabrera y Quintero ensayó un estudio más detenido del sustento histórico del portento.

Sin duda el *Escudo de armas* es el trabajo más interesante salido de la barroca pluma de Cabrera, una tragedia (no en vano el autor también fue dramaturgo) cuya acción, alargada por excursos eruditos de gran interés, se desenvuelve sobre el amplio escenario de la ciudad de México hasta que la aparición del *deus ex machina* guadalupano anuncia el final de la peste. De este libro afirmó Eguiara en su *Bibliotheca Mexicana* que el autor escribió

no sólo purificando la historia de consejas y cosas ficticias que de ella deben alejarse, sino más aún, poniendo en buena luz los documentos abundantísimos que existen de la ciudad, de las imágenes, de las iglesias, de los religiosos y otras cosas que a ello miran: sobre todo las que se refieren a la maravillosa aparición de la imagen de la Virgen Madre de Dios y que por tradición se transmiten desde hace dos siglos, y que son concernientes a la promoción de la piedad y de la fe.²⁹

En efecto, en el trabajo de Cabrera quedan claramente de manifiesto las ansias de renovación que se atribuyen a su generación en el terreno de la literatura histórica; pero también sus serias limitaciones. Son notables, por ejemplo, sus consideraciones acerca de las dificultades de una historia apegada a los “delicadísimos preceptos de la crítica”, en las que cita en su apoyo el juicio de Francis Bacon sobre la historiografía, tomado de una versión latina del *On proficience and advancement of learning*.³⁰ Su conocimiento de algunos de los más importantes trabajos de la revolución metodológica de la historiografía católica de los dos siglos anteriores como los *Anales* del cardenal Baronio y las *Acta Sanctorum* de los Bolandistas; la minuciosidad de su propio trabajo de investigación acerca de los hospitales, conventos, templos e imágenes milagrosas de la ciudad; todo apunta a la admiración de Cabrera por esa historia erudita que suprimía todo aquello que “se creía con más facilidad que se fundaba”.³¹

Juan José de Eguiara, quien incluso escribió una carta laudatoria al folleto y su autor. Véase Mauricio Beuchot, “La ciencia y la filosofía modernas en la carta contra Feijoo de Francisco Ignacio Cigala”, en *Filosofía y ciencia en el México dieciochesco*, México, UNAM, Fac. de Filosofía y Letras, 1996, p. 21-29.

²⁹ Juan José de Eguiara y Eguren, *Bibliotheca mexicana*, trad. de Benjamín Fernández Valenzuela, ed. de Ernesto de la Torre Villar, México, UNAM, 1986-1989, vol. 2, p. 707. He corregido ligeramente la traducción de esta cita, pues Fernández pone “los eclesiásticos” donde el original dice “de las iglesias”, *ecclesiarum*.

³⁰ Cabrera y Quintero, *Escudo de armas*, p. xxxiv.

³¹ *Ibidem*, p. xxxvi.



Pero, no obstante una tan promisoriosa formulación teórica, Cabrera retrocede en la práctica cuando su objeto de estudio le obliga a escoger entre la historiografía barroca,³² preocupada por la enseñanza moral y el aspecto formal de la historia, o un renovado ejercicio crítico capaz de acercarse peligrosamente al límite que separa a la fe de la incredulidad. Llanamente confiesa que, dado que su mayor interés es lograr “aquella sincera instrucción de la posteridad en la verdad de los sucesos [que sirve] para moverla, o a la imitación, o a la fuga”,³³ renuncia desde el principio a ceñirse a los más estrictos preceptos de la historia. El modelo historiográfico más adecuado a sus fines, afirma, es el de sus antecesores Torquemada, Antonio de Solís y los guadalupanistas Becerra Tanco y Florencia, a pesar de que

algunas de sus exornaciones, y las nuestras, tal cual disgresión, apología y otras, que bien diríamos quiebra del capital que debe comerciarse en la historia, se tienen en su más severa crisis, por vicios, pero [...] obliga la necesidad a no escribir sino lo que con gusto se ha de leer.³⁴

Por eso, al tratar el asunto de los fundamentos históricos del milagro guadalupano, se apresura a hacer profesión de creyente y señala que, en cuanto a portentos, hay que condenar “la malevolencia de algunos, que o los niegan del todo, o se atreven a escudriñarlos *más que debieran*”.³⁵ Cabrera opta por no correr riesgos y estructura sobre las *Consultationes* de Giacomo Pignatelli, conocido canonista del siglo XVII, una larga y poco original defensa de las principales razones que permiten inscribir al milagro de Guadalupe en el martirologio. El primer argumento a favor de la aparición es, por supuesto, “la inseparabilidad maravillosa de la aparición de la santa imagen, de eso que es su conservación y permanencia” —afirmación que no le impide sugerir que, para mayor seguridad al respecto, debería de ejecutarse sobre el ayate una nueva inspección, más rigurosa que la que los pintores y los médicos de México habían hecho como parte de las informaciones de 1666.³⁶ El segundo, la tradición constante “de donde se encadenó en oro la verdad

³² Tomo la denominación y el sentido de “historiografía barroca” aquí empleados de la obra arriba citada de Sergio Bertelli.

³³ *Escudo de armas*, p. xxxiv.

³⁴ *Ibidem*, p. xxxv.

³⁵ *Ibidem*, p. 299. Cursivas más.

³⁶ *Ibidem*, p. 310-311.



hasta llegar y descubrir la rica mina de su origen”,³⁷ permite al autor declarar (como lo hiciera Florencia) que la transmisión oral, generación tras generación, del relato del milagro, podía tener mayor autoridad probatoria que las fuentes escritas.

Respecto al tercero y más importante, la existencia de escrituras y testimonios de los archivos públicos, manuscritos y libros impresos,³⁸ y tras efectuar personalmente una búsqueda infructuosa de los autos de la aparición en el archivo arzobispal, sólo quedaba a Cabrera recurrir al expediente del relato primitivo de las apariciones que Luis Becerra Tanco y Carlos de Sigüenza y Góngora juraron haber conocido o tenido en sus manos, pero que nadie, fuera de ellos, había visto nunca.³⁹ A todo lo largo de su alegato, el autor no dejaba de afirmar su confianza en que todos estos elementos conducirían en tiempo quizá no lejano a la certificación del portento por la Santa Sede.

En su defensa de la tradición, Cabrera no va más allá de este punto: someter los testimonios del portento a las operaciones de la crítica era una tarea cuyos peligros sobrepasaban a quien ingenuamente se confesaba “incapaz a emprender, y aún pensar producir obra de tan exquisita perfección, que hasta ahora, a juicio de los mismos preceptores, pocos, y ningunos quizá produjeron...”.⁴⁰ Pero alguien más ya había traspasado el umbral al que Cabrera tan tímidamente se asomó.

El extraidor de mapas

Desde Becerra Tanco se había vuelto un lugar común entre los historiadores guadalupanos el negar crédito, e incluso prevenir en contra de las tradiciones existentes entre los indios respecto al milagro. Cayetano Cabrera, al tratar el problema de los documentos indígenas del portento —que consideraba perdidos al no existir ya entre los naturales nadie con la instrucción necesaria para

³⁷ *Ibidem*, p. 317.

³⁸ *Ibidem*, p. 318 ss.

³⁹ Becerra Tanco en su *Felicidad de México*, y con mayor detalle Sigüenza en su *Piedad heroica*, aseguraron haber conocido una relación de las apariciones contemporánea al suceso, escrita por el noble indígena Antonio Valeriano, y que existió entre los papeles del historiador Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. Se suponía que de esta relación primitiva se habían derivado las impresas por Miguel Sánchez y Luis Lasso de la Vega a mediados del siglo XVII.

⁴⁰ *Ibidem*, p. xxxiv.



interpretarlos en su verdadero sentido— habló con su mordacidad característica sobre un extranjero cuyo nombre nunca menciona:

[...] sobre que debo reclamar cuán poco segura irá la fantasía de quien no habiendo nacido en Indias, ni en España, destituido del idioma y voz viva de los indios, y despreciando como perezosos a los autores que las tuvieron, presume de extraidor de mapas, desenterrador de noticias (que había sepultado en manuscritos la imposibilidad de imprimirlos), levanta testimonios auténticos, rastrea archivos, aunque no públicos, saca de sus Casas, o de las del Obispo de Chiapa, delitos de conquistadores; impertinente todo al fin porque quiere darse a conocer de ilustrador, o historiador de Nra. Sra. de Guadalupe.⁴¹

Este “extraidor de mapas” y supuesto ladrón de documentos⁴² no era otro que Lorenzo Boturini, gentilhomme italiano venido a México en 1736, precisamente el año del *matlazáhuatl*. Impresionado por el fin de la peste tras la jura del patronato de Guadalupe, Boturini se convirtió en devoto de la Virgen y concibió el doble proyecto de escribir su historia y coronar su imagen, lanzándose a la búsqueda de antigüedades mexicanas y a la promoción de su empresa piadosa. Como es sabido, sus actividades no tardaron en llamar la atención de las autoridades acerca de la irregularidad de su estancia en Nueva España, lo que conduciría en 1743 a su prisión y destierro y a la confiscación de su archivo, el famoso “Museo Histórico” indiano. En este sentido, La animosidad de Cabrera en contra del italiano parece de entrada incomprensible. ¿Acaso no pertenecían, después de todo, al mismo bando de devotos historiadores guadalupanos?

En comparación con otros aspectos de su obra, poco se ha dicho de los estudios guadalupanos de Boturini⁴³ —tal vez porque quedaron inconclusos— pero un análisis atento de sus escritos permite responder, al menos en parte, a la pregunta arriba planteada: Cabrera y el italiano eran, en el terreno de la historia, paladines de campos diametralmente opuestos.

Para empezar, Boturini, a diferencia de los guadalupanistas mexicanos, no reverenciaba irrestrictamente las obras de los grandes historiadores de la imagen. Del tratado de Becerra Tanco,

⁴¹ *Ibidem*, p. 325.

⁴² Véase Cabrera y Quintero, *Escudo de armas*, p. 334, donde el autor dice que “aquel extranjero [...] embistió” los papeles de Ixtlilxóchitl “por noticia que dimos a uno que era su oculto confidente”.

⁴³ Boturini ha sido justamente revalorado como investigador del México antiguo y por su aplicación a esta materia de la filosofía de la historia de Giambattista Vico. Por ejemplo, Miguel León-Portilla, “Estudio preliminar”, en Lorenzo Boturini, *Idea de una nueva historia general de la América Septentrional*, México,



por ejemplo, elogia que su autor se hubiera fundado “en los monumentos de los indios”, pero lamenta que “no dio individual razón de ellos, ni fue cuidadoso de añadirlos en ella y dejar los originales en lugar seguro para poderlos examinar”. De *La estrella del norte* de Francisco de Florencia dice que “corre el rumbo de la tradición, y poco hay de pruebas antiguas” en él, aunque justifica esta deficiencia del jesuita añadiendo que era imposible para un religioso “poder correr la tierra” como había hecho Boturini buscando las “adecuadas noticias” del milagro.⁴⁴

A estas opiniones se agregaba sin embargo un motivo mucho más profundo. No era sólo que Boturini estuviera al tanto de algunas de las corrientes de avanzada del pensamiento europeo de la época, puesto que éstas, como hemos visto, no eran ignoradas del todo por los guadalupanistas contemporáneos. Pero, a diferencia de ellos, el italiano no temía avanzar por los senderos de la crítica, ni ensayar filosofías de la historia distantes de la escolástica tradicional; tampoco le atemorizaba el esfuerzo de redescubrir e interpretar fuentes históricas hasta entonces ignoradas o despreciadas. Detrás de su obra se descubre el espíritu del *catolicismo ilustrado*, que consideraba como dañosas para la religión las tradiciones piadosas sin sustento histórico, pues su irracionalidad sólo servía para alimentar el escepticismo de los incrédulos. Con toda intención Lorenzo Boturini, al volverse historiador guadalupano, partió de cero.

Esta radical diferencia de actitud resulta más clara al examinar la medrosa postura de Cabrera, para quien los antiguos papeles reunidos por Boturini resultaban ser, más que los materiales fundamentales del historiador, unas peligrosas “máquinas troyanas”.⁴⁵ Como el caballo de Troya, los documentos, bajo el aspecto de auxilios, podían en realidad ser una trampa que arriesgara los fundamentos históricos del milagro. Cabrera seguía creyendo en unas hipotéticas informaciones o actas testimoniales del prodigio, levantadas por el propio fray Juan de Zumárraga;

Porrúa, 1986, y Álvaro Matute, *Lorenzo Boturini y el pensamiento histórico de Vico*, México, UNAM, IIH, 1976.

⁴⁴ Boturini, *op. cit.*, p. 144. Boturini escribió esto hallándose ya en España, pero las expresiones de Cabrera acerca de él arriba citadas permiten suponer con fundamento que el italiano había hablado así sobre sus predecesores desde los tiempos de su estancia en México.

⁴⁵ Cabrera, *Escudo de armas*, p. 325.



en tanto estas no aparecieran, el único testimonio de la verdad de las apariciones seguían siendo las informaciones levantadas de 1666.⁴⁶

Para el ilustrado Boturini, estos riesgos debían ser, más que barreras, aliento para la tarea del historiador, sobre todo de aquel que buscaba dar fundamento a la fe en la razón. El único fin de la historia, afirma en su *Margarita mexicana*, inconcluso tratado sobre las apariciones, es

la verdad, sin la cual enmudecen inconsultas las obras de los varones eximios, se perturba el magisterio de la vida, se pervierten los tiempos y las acciones, se incurre en la falsedad y niegan los maliciosos e incautos la fe debida a los escritores [...]⁴⁷

Según Boturini esta situación era aún más grave al tratar materias de historia eclesiástica. Con palabras semejantes a las de Feijoo al tratar el mismo asunto, dice que en este terreno “mentir es infame, equivocarse cruel, y dañoso alejarse de la ortodoxa disciplina” pues trata nada menos que con “los milagros portentosos, el culto de las imágenes sagradas y la piedad de los fieles”.⁴⁸

En el “prólogo” de la misma obra, Boturini nos refiere cómo, animado por su fe, inició una búsqueda que le llevó a registrar en vano “los archivos públicos de la Real Audiencia, de la imperial Ciudad de México y de la sede arzobispal” en busca de las actas de la milagrosa aparición. Comenzó entonces recorrer trabajosamente diversas provincias, ganándose en todas partes la confianza de los indios, que recelosos escondían sus papeles viejos al extranjero, hasta finalmente reunir una “copiosísima colección de autógrafos sobre la historia general de las cosas de este reino”. Con la ayuda de su colección, dice, planeaba “poner en meridiana luz la verdad de las apariciones y resolver cuantas opiniones en contrario de ellas pudiese haber”.⁴⁹ En seguida presentaba el “índice de los fundamentos” de su demostración histórica, que incluían “la elegancia y la fidelidad de las historias indias”, “los cánticos de la época de la aparición”, “los mapas y simulacros pintados de los indios”, las cualidades de la propia imagen, el testamento, epitafio y retrato de Juan Diego, el culto

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Lorenzo Boturini, “Laurentii Botturini de Benaducis Sacri Romani Imperi Equitis Domini de Turre et Hono cum pertinentiis Margarita Mexicana...”, en *Papeles curiosos de historia de Yndias*, Biblioteca Nacional de México, Ms. 1724, f. 63. La traducción de las citas es mía. Agradezco a Liborio Villagómez, del Fondo Reservado de Biblioteca Nacional, su amabilidad al poner a mi alcance este manuscrito, al parecer autógrafo de Boturini y parte de su colección original.

⁴⁸ *Ibidem*. También véase en Feijoo, *op. cit.*, tomo 5, p. 355, su opinión sobre las supersticiones vulgares.



primitivo en el santuario, etcétera. Concluía prometiendo responder a las dificultades más antiguas de la historia guadalupana, como la falta de noticias sobre la imagen en los autores primitivos, y desmentir a aquellos que habían negado a las historias y códices indígenas valor como documentos del portento.⁵⁰ Boturini alcanzó a realizar sólo la primera parte de este ambicioso plan, que quedó manuscrita.

Con esta nueva visión Lorenzo Boturini había abierto por sí mismo la puerta para una nueva etapa del guadalupanismo novohispano, pero no vivió para verlo. Denostado por los que recelaban de que un “extranjero” pretendiese aplicar “sistemas estafalarios” al joyel de la patria novohispana, lejos de sus papeles y de su Virgen, murió en la pobreza en Madrid en 1755. Casi al mismo tiempo dos hechos capitales, la confirmación del patronato de Guadalupe por Roma, y la mayoría de edad de una nueva generación de intelectuales mexicanos, estaban por darle la razón al desenterrador de noticias.

Sobre lo inestable, lo firme

En 1746, culminando el gran entusiasmo desatado en 1737, la Virgen de Guadalupe fue jurada patrona general de la Nueva España. La última cláusula del juramento comprometía a no cesar esfuerzos hasta obtener de la Santa Sede la confirmación del patronato general y la concesión de misa y oficio propio para la fiesta de la Virgen, además de indulgencias para su santuario, ya para entonces colegiata.⁵¹ Con este objeto se aprovechó la partida para Roma en 1752 del jesuita Juan Francisco López como procurador de la provincia mexicana de la Compañía, para que con plenos poderes de las corporaciones eclesiásticas y seculares del reino solicitase del Sumo Pontífice estas gracias. En opinión de muchos guadalupanistas, lograrlas equivaldría a confirmar definitivamente la autenticidad del milagro de 1531.

Juan Francisco López, venezolano criado en Veracruz, tenía renombre como teólogo, canonista y aficionado a la erudición histórica, cualidades que sin duda le hacían el portador ideal

⁴⁹ Boturini, “Margarita mexicana”, f. 64-65.

⁵⁰ *Ibidem*, f. 66.



de la petición novohispana,⁵² sobre todo en consideración a la autoridad ante quien había de presentarla. El papa Benedicto XIV, uno de los más notables ocupantes del solio pontificio en el siglo XVIII, escribió numerosos trabajos históricos, litúrgicos y canónicos, incluyendo el célebre tratado *De la beatificación de los siervos de Dios y la canonización de los santos*. En esta obra, convertida de inmediato en referencia obligada para la Congregación de Ritos, se reforzaban y afinaban aún más los requisitos para la admisión por la Santa Sede de nuevos santos, advocaciones y milagros.

A pesar de algunas dificultades —entre las que no fue la menor la desaparición, de los archivos de la Congregación de Ritos, del expediente de la postulación de la causa remitido a Roma en 1667—,⁵³ la solicitud del jesuita fue favorablemente juzgada por el papa. De esa manera, tras el dictamen positivo de la Congregación, Benedicto XIV confirmó en breve del 25 de mayo de 1754 el patronato y concedió oficio doble de primera clase con octava para la fiesta del 12 de diciembre, además de generosos privilegios espirituales para el santuario. López mandó de inmediato imprimir decenas de ejemplares del oficio, que no tardaron en llegar a México como elocuentes testigos del éxito de su misión. A su regreso a México en 1756, se brindó a Juan Francisco López la recepción de un héroe nacional, y durante los meses siguientes toda Nueva España celebró con grandes festejos la confirmación apostólica del patronato.⁵⁴

Pero este nuevo triunfo no estaba exento de contradicción. Lo obtenido distaba de satisfacer las esperanzas que los guadalupanistas habían puesto en el juicio de Roma, seguros de que la Santa Sede establecería de manera incontestable la autenticidad del milagro. Por el contrario, la declaración pontificia parecía colocar a la tradición en serios problemas.

⁵¹ Véase [Esteban Antícoli], *Historia de la aparición de la Sma. Virgen María de Guadalupe en México...*, México, Tipografía y Litografía de “La Europea”, 1897, vol. 1, p. 73-74.

⁵² Véase Juan Luis Maneiro, *Vidas de algunos mexicanos ilustres*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1988, p. 343-348, y J. M. Beristáin, *Biblioteca hispanoamericana septentrional*, México, Fuente Cultural, 1947, vol. 2, p. 145-147.

⁵³ Antícoli, *op. cit.*, p. 75 ss., en que se narra detalladamente la misión de López. El jesuita tuvo la fortuna de dar en Roma con un ejemplar de un libro publicado allí en 1681 por Anastasio Nicoselli, donde se extractaba el expediente original y se daba constancia de su presentación ante la Santa Sede.

⁵⁴ Maneiro, *op. cit.*, p. 349-350.



Algunos subrayaban que no había existido, por ejemplo, una declaración explícita del carácter sobrenatural de la imagen original, hecho de enorme gravedad puesto que, a falta de las actas de Zumárraga, el mejor —y único— documento probatorio del milagro de 1531 era el propio ayate. La preocupación por este asunto se reflejó en la publicación con el patrocinio arzobispal y el apoyo de los jesuitas, en 1756, de la *Maravilla americana*, del famoso pintor Miguel Cabrera. En este folleto, Cabrera describía los resultados del detenido examen que junto con algunos colegas suyos había hecho a la imagen original en 1751.⁵⁵ El pintor citaba las reglas del arte pictórico y los piadosos testimonios de los otros participantes en la inspección para demostrar que la Virgen de Guadalupe, por su incorruptibilidad, belleza y perfección, no era obra de pinceles humanos.⁵⁶ No faltaban al respecto exhortaciones como la del jesuita Francisco Xavier Lazcano, quien sugirió en 1760 que era deber de los devotos “emplear sus amorosas industrias” en

[...] integrar el luminoso complemento de la prodigiosa mexicana María, promoviendo que se continúe la tradición procesada hasta el año de 1666 y que se pronuncie sentencia definitiva, confirmada con autoridad apostólica, así sobre la incontaminada duración de el admirable lienzo, como sobre el maravilloso celestial artificio de la pintura misma [...].⁵⁷

Se observaba que tanto en el texto del nuevo oficio como del breve se utilizaban, aludiendo al prodigio, expresiones demostrativas de que Benedicto XIV, ateniéndose al juicio de la crítica y usando de suma circunspección, *sólo había certificado la existencia de una antigua tradición* al respecto. El propio Juan Francisco López, en su última petición al papa, había tenido que reconocer de nuevo que no se encontraban testimonios de los contemporáneos y testigos del portento, con todo y que no dudaba que alguna vez existieron.⁵⁸ A falta de pruebas materiales, una tradición piadosa

⁵⁵ El texto de Cabrera se ha reproducido, entre otros, por Ernesto de la Torre y Ramiro Navarro (comps.), *Testimonios históricos guadalupanos*, México, FCE, 1982, p. 496-528.

⁵⁶ Desde el siglo XVII la identidad del autor celestial de la imagen (el arcángel San Miguel, San Lucas, Dios o la propia Virgen) había causado curiosas y eruditas discusiones entre los sostenedores de la tradición: véase Jaime Cuadriello, “Atribución disputada: ¿quién pintó a la Virgen de Guadalupe?”, en *Los discursos sobre el arte. XV Coloquio de Historia del Arte*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1995, p. 231-257.

⁵⁷ Francisco Xavier Lazcano, *Vida exemplar y virtudes heroicas del venerable Padre Juan Antonio Gómez de Oviedo, de la Compañía de Jesús...*, México, Imprenta del Real y más antiguo Colegio de San Ildefonso, 1760, p. 365.

⁵⁸ Véase el *Breve* de concesión de oficio propio a la festividad de la Virgen de Guadalupe, Roma, 25 de mayo de 1754, Biblioteca Nacional de México, Ms. 1390, f. 240, en que se inserta el texto de López.



continuaba siendo el único sustento del prodigio fundacional de la patria novohispana. Como resultado de ello, tanto para los defensores del milagro, como para sus críticos, el problema de los fundamentos históricos adquirió cada vez mayor importancia.

Resulta significativo que varios de los sermones predicados durante los festejos que siguieron a la vuelta de López aludieran a esta situación: así, el que pronunció el párroco de Pátzcuaro se publicó con el sugestivo título de *El patronato que se celebra, suplemento del testimonio, que no hay, de la aparición de la Santísima Virgen de Guadalupe*. Como tantos otros, el autor recurría en esta pieza al ayate como la mejor prueba del portentoso. Ello no impidió que el arriba citado Lazcano, en su *parecer* para el sermón, expresase extrañeza respecto de que el obispo Vasco de Quiroga, contemporáneo de las apariciones, jamás hubiera hablado de ellas en sus escritos conocidos, ni hubiese promovido su culto.⁵⁹

Tal vez quien mejor resumió estos sentimientos fue un brillante intelectual, antiguo discípulo de Juan Francisco López en el Colegio de San Ildefonso: Cayetano Antonio de Torres (1719-1787), prebendado del cabildo eclesiástico de México y catedrático de la Universidad. En sermón predicado en la Catedral metropolitana el 11 de noviembre de 1756, y tras el riguroso elogio a la Virgen y el papa, Torres puso el dedo en la llaga al establecer una clara diferencia entre el patronato, definitivamente logrado, y la confirmación del prodigio de 1531, *aún pendiente*. “Sobre este asunto del patronato”, recuerda, “nos palpitaba todavía el corazón en el pecho, y aun estaban cobardes nuestros ánimos. Padecíamos dudas y se nos atrevían los temores”.⁶⁰ Pero, logro de poca cuantía, gracias al breve el patronato había dejado de ser rebatido. Antes “venían las gentes sobre él: fácilmente lo combatían, y fácilmente lo arruinaban”, pero gracias a la voz de Roma, “no

⁵⁹ José Antonio Eugenio Ponce de León, *El patronato que se celebra, suplemento del testimonio, que no hay, de la aparición de la Santísima Virgen de Guadalupe Nuestra Señora*, México, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, 1757. Redondas mías.

⁶⁰ Cayetano Antonio de Torres, *Sermón de la Santísima Virgen de Guadalupe, predicado en la Santa Iglesia Metropolitana de México en la solemnísima celebridad que hizo por la confirmación apostólica del Patronato Principal y Universal...*, México, Herederos de la Viuda de José Bernardo de Hogal, 1757, p. 10. Torres habló ante el virrey, el arzobispo y “un numeroso concurso de nobleza y plebe”.



habrá gente tan atrevida, que se anime a profanarlo, como antes lo ejecutaron, y acaso podrían hacerlo sin el oráculo de la Iglesia”.⁶¹

Sin embargo, advierte el orador, existe un problema, e invita a su audiencia a una “seria y juiciosa meditación”. Observa que desde el principio una de las grandes dificultades experimentadas para la confirmación del patronato por la Santa Sede había sido la falta de testimonios originales del milagro. Las informaciones de 1666, a las que tantos promotores del culto habían dado valor probatorio infalible de la tradición, habían acreditado sin duda la fe de su promotor, el canónigo Siles. “...Pero para lograr, y llevar a cabo el suspirado fin” de obtener la aprobación de la Congregación de Ritos, “nada sirvieron”.⁶²

En opinión de Torres, haberse confirmado “el patronato con oficio y misa propia de la imagen de Guadalupe en el caso en que nos hallamos, es negocio en realidad sobre las fuerzas humanas”, y no duda en atribuir el éxito de la causa novohispana a la intervención de la misma Virgen. Usando la metáfora de la creación de la bóveda celeste sobre el frágil cimiento de las aguas, Torres admite que, al no existir pruebas del milagro, el patronato, por excepcional gracia concedido, “claro es, y a todas luces patente, que está solidado, fundado y establecido en medio de las aguas, esto es, sobre la misma inestabilidad de no haber aquellas basas que parecían del todo indispensables”.⁶³ En la lucha por el reconocimiento de Guadalupe, la Nueva España había entrado

desarmada, o por lo menos, entró sin aquellas armas que eran las más oportunas para prometerse el vencimiento. El milagro está patente ante nuestros ojos; *pero no canonizado por la Iglesia*. La aparición es constante; pero los instrumentos originales *aún no parecen*. Estas eran las armas con que debíamos vencer [...] sin ellas entramos a la lid, y vencimos sin ellas [...]⁶⁴

A pesar de esta confesión, el predicador concluye su sermón con la nota esperanzadora pertinente a la que con justicia era la fiesta más grande celebrada en décadas en México. Según se contaba, la belleza de la copia de la imagen con que el padre López obsequió a Benedicto XIV

⁶¹ *Ibidem*, p. 11-12. De hecho, en nota al pie de página en la versión impresa de su sermón, el propio Torres recomienda al lector el *Patronato disputado* de Cabrera.

⁶² *Ibidem*, p. 20.

⁶³ *Ibidem*, p. 24-25.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 28. *Cursivas mías*.



había conquistado el corazón del pontífice, asegurando el patronato. Torres no duda en decir que, si el papa pudiese ver el original, ya no una imperfecta copia de lo inimitable, seguramente proclamaría que, en efecto, era aquello un milagro, y que tanta hermosura sólo podía ser obra del Cielo. Pero Torres no hacía más que expresar los deseos de su audiencia, y quizá previendo que el guadalupanismo aún había de librar duros combates, terminó diciendo que los novohispanos serían “dichosos” si eso ocurriera en una época cercana.⁶⁵

Manifiesto de insatisfacción

El sermón de Cayetano de Torres puede considerarse una de las primeras señales del viraje experimentado por el guadalupanismo novohispano tras la confirmación del patronato en 1754. Aunque muchos de los sermones pronunciados en los años siguientes continuaron siendo gozosas celebraciones verbales y teológicas de la vieja tradición, el mundo barroco donde los Eguiara y los Cabrera se habían refugiado ante los cuestionamientos de la modernidad encarnada en los críticos de Guadalupe había comenzado su lenta agonía.

Torres y quienes le sucedieron usarían, con cada vez mayor frecuencia, las antes despreciadas armas de la crítica para dar fundamento a la tradición y, junto con ella, a la fe. La postura ilustrada implícita en aquel sermón de 1756 no era sino parte de un movimiento generalizado que se abría paso gradualmente en el seno del catolicismo novohispano. La nueva tendencia recibiría poderosos refuerzos en los años siguientes con la difusión de la modernidad filosófica por el grupo jesuita renovador de Clavijero y Alegre. No menos importante fue el impulso de la teología positiva en los seminarios y colegios del clero por ilustrados arzobispos y obispos como Lorenzana y Fabián y Fuero. Con estos antecedentes, no es difícil comprender que una nueva y distinta generación de guadalupanistas, siguiendo la ruta señalada por Torres, redoblará los esfuerzos de búsqueda de los fundamentos históricos de la tradición guadalupana. A tono con la creciente secularización, muchos de los nuevos guadalupanistas ya no fueron clérigos, y entre ellos se cuentan algunas de las mayores luminarias de la ciencia novohispana de la época.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 35



Irónicamente, el héroe de esta nueva generación fue aquel erudito unos años antes menospreciado por los defensores ortodoxos de la tradición: Lorenzo Boturini. Tras ser confiscada por las autoridades, su gran colección documental estuvo olvidada en la secretaría del virreinato hasta 1768. El arzobispo Lorenzana, quien preparaba entonces su edición de las cartas de relación de Hernán Cortés, consiguió que con este objeto se le prestaran varios papeles de la colección. Poco después, en 1771, gestionó el traslado del acervo completo a la biblioteca de la Universidad, donde permaneció a disposición del público hasta 1778.⁶⁶

La memoria del erudito italiano y de su trabajo fue definitivamente reivindicada: el innominado “extranjero” y “extraidor de mapas” de Cabrera se convirtió en el “devotísimo guadalupano don Lorenzo Boturini”, que “a costa de trabajosas tareas, viajes y diligencias extraordinarias” continuó el rescate, iniciado por Sigüenza y Góngora (otro gran héroe criollo), de “muchos preciosos manuscritos de los mexicanos que después de todo hubieran consumido la polilla y el gusano”.⁶⁷ El propio Lorenzana llegó a declarar en el púlpito que “las obras, caracteres y mapas de los naturales” como los recogidos por Boturini eran la mejor prueba de la constante tradición de las apariciones.⁶⁸

Durante este período, los tesoros de Boturini fueron consultados con enorme provecho por muchos estudiosos de las antigüedades mexicanas y de la tradición de Guadalupe⁶⁹ como el propio Lorenzana, José Ignacio Bartolache, Antonio León y Gama, Mariano Fernández de Echeverría y Veitia y José Patricio Fernández de Uribe. La diligencia de estos investigadores detectó, en esta y otras colecciones, interesantes documentos como las escrituras que probaban la ubicación del

⁶⁶ Véase León-Portilla, “Estudio preliminar”, en Boturini, *Idea de una nueva historia...*, p. xxvii-xxix, y José Patricio Fernández de Uribe, “Disertación histórico-crítica” (1778) en *Sermones de la Virgen... tomo II*, Madrid, Ibarra, 1821, p. 93-94.

⁶⁷ Son palabras de Fernández de Uribe, *op. cit.*, *loc. cit.* Los historiadores del siglo XIX irían aún más lejos y convertirían a Boturini en una especie de protomártir nacional, víctima del “despotismo” virreinal, imagen que perduró hasta bien entrado el siglo XX.

⁶⁸ Francisco Antonio de Lorenzana, *Oración a Nuestra Señora de Guadalupe...*, México, Joseph Antonio de Hogal, 1770, p. vii y xxxv. Es el sermón predicado por el arzobispo en la Colegiata el 12 de diciembre de 1770.

⁶⁹ Quizá se aprovechó en demasía por algunos de ellos, pues en calidad de “préstamos” muchas de las piezas de la colección comenzaron a extraviarse entonces.



palacio de Zumárraga en 1531, diversas pruebas de que los arzobispos Montúfar y Moya de Contreras habían sostenido el culto del santuario, varios testamentos del siglo XVI en que se hacían diversos legados para el mismo y anales indígenas que mencionaban el portentoso.

Al mismo tiempo, el afán devoto por exhibir y conservar los indudables fundamentos históricos de la tradición redundaba en beneficio de algunos de los más antiguos impresos guadalupanos entonces conocidos. En 1781, las dos breves relaciones del portentoso de Mateo de la Cruz y Anastasio Nicoselli, publicadas en 1660 y 1681 respectivamente, fueron reimprimadas por devotos que deseaban conservarlas para la posteridad. El anónimo prologuista de esta edición aseguraba, aludiendo probablemente a los descubrimientos hechos en los años anteriores en la colección Boturini, que con todo y su antigüedad, no eran estos folletos

lo primero escrito sobre esta Soberana Imagen, pues ya mucho antes se habían escrito varios papeles, que se han hallado felizmente en los sucesivos tiempos, y se reconocen muy antiguos, los cuales algún día logrará el público impresos.⁷⁰

El prologuista encarecía la rareza de los que en esa ocasión se volvían a publicar, mostrando su preocupación porque ambos estuvieran “en un gran peligro de perderse del todo”, y afirmando que “nunca podría borrar nuestra Nación la nota de ingrata e indolente, si dejara perder tan preciosos y estimables monumentos”.⁷¹ Intenciones idénticas animaron a Cayetano Antonio de Torres y su hermano Luis cuando en 1785 costearon anónimamente la edición en Madrid en dos volúmenes de una *Colección de obras y opúsculos* referentes a la aparición. En ella se incluyeron los tratados de Luis Becerra Tanco y Francisco de Florencia, entre otras piezas curiosas impresas a partir de 1648.

El prologuista de la colección, quizás el propio Cayetano, lamentaba que estas obras, “que sirven de firme apoyo a la creencia del dulce y admirable prodigio [...] se habían escaseado de modo

⁷⁰ Cito de la reedición de estos mismos folletos en la citada *Colección* de Madrid de 1785, p. 355, basada en la impresión de Zúñiga y Ontiveros (1781). Que los descubrimientos a los que se alude eran los que se habían hecho en los papeles de Boturini, parece confirmarlo el que para la impresión de 1781 del primero de los folletos se utilizó el ejemplar que se hallaba en el “Museo” del italiano.

⁷¹ *Ibidem*, p. 360.



que apenas se hallaba uno u otro ejemplar de ellas”,⁷² por lo que la compilación ayudaría al propósito de su más segura conservación. Acaso intentaban los guadalupanistas impedir que con estos impresos primitivos, elocuentes testigos *de la tradición*, ocurriera lo mismo que con los autos originales *del milagro*, desaparecidos quizá para siempre, como muchos temían, debido a la incuria y el descuido.

Todos estos entusiastas esfuerzos tuvieron, paradójicamente, resultados muy diferentes de lo planeado. Por inexplicable, contradictorio y sorprendente que parezca, y salvo por las antes mencionadas compilaciones, los más importantes frutos originales del gran florecimiento historiográfico guadalupano del último tercio del siglo XVIII permanecieron casi todos inéditos en vida de sus autores,⁷³ e incluso algunos se han perdido, como el tratado de León y Gama. ¿Cuál fue la razón de ello?

Ya a fines de los años 70 se había denunciado desde el púlpito el imparable crecimiento de la incredulidad religiosa en México. Como paradójico resultado de la promoción de la crítica en materias de religión, el escepticismo en diversos grados no había dejado de aumentar entre los intelectuales. A lo anterior había sumado la creciente influencia de la Ilustración más radical. Los nuevos escépticos, empleando una “crítica insolente” inspirada ahora en las doctrinas de filósofos “ateos e impíos” como Voltaire y Rousseau, dirigían sus ataques contra todo lo que sonara a milagros, devoción y tradición piadosa, incluyendo el mismo portento de Guadalupe.⁷⁴

Ante esta amenaza, la decepcionante respuesta de los guadalupanistas fue el silencio de las prensas. No era posible debatir públicamente con los escépticos acerca de la autenticidad de la tradición, pues hacerlo conferiría legitimidad intelectual a los sospechosos de irreligión, algo impensable entonces. Aunque no se trataba de un dogma o punto de fe, la tradición de Guadalupe

⁷² *Ibidem*, p. 7-8. Algunas de las piezas incluidas en la *Colección* de 1785 hacen pensar que Torres también se aprovechó de la colección de Boturini.

⁷³ Por ejemplo, la disertación de Fernández de Uribe se publicó en 1801; la de Veitia (sus *Baluartes de México*), hasta 1820.

⁷⁴ Véase por ejemplo a Fernández de Uribe, *op. cit.*, p. 67-68, en su sermón predicado en la Colegiata en 1777, donde denuncia esta renovada incredulidad.



era demasiado importante para la unidad de la cristiandad novohispana como para arriesgarla en una polémica de resultado incierto. El temor paralizante que el empuje de la incredulidad causaba a los creyentes quedó manifiesto cuando en 1790 vio excepcionalmente la luz un notable producto de la historiografía crítica guadalupana: el *Manifiesto satisfactorio* del célebre científico José Ignacio Bartolache.⁷⁵

En esta, su última gran obra, Bartolache empleaba de modo magistral el método de crítica histórica y documental que la nueva generación de guadalupanistas ilustrados había adoptado a partir de 1754. Irónicamente, de lo que daba cuenta el *Manifiesto satisfactorio* era de la *insatisfacción* resultante de la aplicación consecuyente y rigurosa de ese método a la tradición y a la imagen misma. A pesar del cuidadoso lenguaje empleado por el científico, sus consideraciones acerca de la autoridad de los documentos escritos del portentoso —algunos incluso publicados por él por primera vez— hacían pensar que ninguno le parecía suficientemente concluyente. Lo peor fue la frialdad con que sometió la imagen original a un peritaje técnico muy distinto de las devotas y respetuosas inspecciones de los pintores de 1666 y 1751. Por si fuera poco, puso a experimentación su incorruptibilidad supuestamente milagrosa, usando como sujeto de control una réplica casi exacta en material y forma de la venerada pintura.

Con su deliberado escepticismo, Bartolache estaba llamando al que debió crear un sano debate científico y erudito entre creyentes e incrédulos. Esto, sin embargo, no sucedió, y durante algunos años su opúsculo no halló impugnación pública.⁷⁶ De nuevo un silencio angustioso fue la única respuesta a las graves implicaciones del *Manifiesto*, hasta que en 1794 un joven predicador dominico, fray Servando Teresa de Mier, pretendió iniciar la discusión presentando en un sermón

⁷⁵ Bartolache falleció ese mismo año dejando el libro listo para la publicación, emprendida por su viuda. He consultado el texto del opúsculo incluido en Ernesto de la Torre y Ramiro Navarro, *op. cit.*, p. 599-651.

⁷⁶ Se escribieron réplicas contra Bartolache, pero de nuevo ninguna se publicó en ese momento, circulando en el mejor de los casos restringidamente, en copias manuscritas: por ejemplo, la *Disertación histórica sobre la aparición de la portentosa imagen de María Sma. de Guadalupe* del canónigo de Puebla Francisco Javier Conde y Oquendo, impresa hasta 1852, o la carta de fray José María Téllez Girón, publicada por Ernesto de la Torre y Ramiro Navarro, *op. cit.*, p. 651-688.



una nueva y disparatada versión del origen de la imagen: esta se hallaba impresa nada menos que en la capa del apóstol Santo Tomás, evangelizador de las Indias en el siglo I.

Despertados por Mier del pasmo en que los sumiera el opúsculo de Bartolache, los guadalupanistas reaccionaron desproporcionadamente. No sólo consiguieron que se procesara y desterrara al dominico, sino que intentaron acabar de una vez por todas con cualquier duda acerca de la autenticidad del portento y del origen sobrenatural de la imagen. A instancias suyas, el arzobispo de México emitió en 1795 un edicto que mandaba a los fieles mantenerse en la antigua tradición, y en que prohibía “absolutamente a los predicadores, así seculares como regulares, que puedan predicar contra ella, y les mandamos que antes bien exhorten a su creencia”, “hablando en su apoyo con todos los fundamentos que hallen conducentes”.⁷⁷

Aparentemente, un siglo de debates acerca de la historicidad de la tradición de Nuestra Señora de Guadalupe había terminado con la victoria de los creyentes.⁷⁸ Pero su triunfo (usando la barroca metáfora de Cayetano de Torres) estaba débilmente cimentado en las aguas, y no hizo falta demasiado para derruir la ficticia unanimidad ordenada por el edicto arzobispal. Sólo meses antes de que Mier pronunciara su sermón, el Cronista de Indias Juan Bautista Muñoz presentó en Madrid, ante la Real Academia de la Historia, una breve disertación histórica sobre las apariciones de la Virgen mexicana, en la que daba a conocer varios documentos del siglo XVI referentes al culto del santuario. Con un estilo ácido, muy lejano de las piadosas ambigüedades de Bartolache, Muñoz exhibía entre otras piezas una carta del virrey Martín Enríquez, de 1575, y fragmentos de la todavía inédita *Historia* de fray Bernardino de Sahagún cuyo contenido, en su opinión, parecía contradecir amplia e inequívocamente la antigua tradición, hasta el punto de echarla por tierra.⁷⁹

⁷⁷ Edicto del arzobispo Alonso Núñez de Haro, México, 25 de marzo de 1795, en *ibidem*, p. 756-757.

⁷⁸ Véase acerca de la importancia del proceso del padre Mier en la historia del guadalupanismo novohispano, las consideraciones de Edmundo O’Gorman en Servando Teresa de Mier, *Obras completas. El heterodoxo guadalupano*, vol. 1, México, UNAM, 1981. Para una más reciente interpretación, véase F. Iván Escamilla González, *José Patricio Fernández de Uribe (1742-1796) El cabildo eclesiástico de México ante el Estado borbónico*, México, CONACULTA, 1999, capítulo 7.

⁷⁹ Puede verse la disertación de Muñoz en Ernesto de la Torre y Ramiro Navarro, *op. cit.*, p. 691-701.



La disertación sólo fue publicada hasta 1817 en las *Memorias* de la Academia. En México se conoció en 1819, donde causó un escándalo mayúsculo. No tardó en hallar réplica en José Miguel Guridi y Alcocer, cura del Sagrario de México, quien publicó en 1820 una documentada *Apología de la aparición*. En vísperas de la Independencia, ya rotos los antiguos controles ideológicos del Estado colonial —ese mismo año se restablecía la Constitución de Cádiz, y con ella la libertad de prensa—, Guridi escribe en un tono completamente distinto al de sus predecesores. Sabedor de que en la nueva era que entonces comenzaba no podrían decretarse silencios perpetuos como los del edicto de 1795, invitaba a una nueva clase de polémica en torno al portento. En su dedicatoria a la ahora Nacional y Pontificia Universidad de México, afirmaba que en este “certamen literario” la discusión sobre la verdad de las apariciones se convertiría en

una cuestión escolástica o disertación académica, que no se ha de sostener por las tropas con las armas, ni por el gobierno con sus providencias, ni por la jurisdicción eclesiástica con sus censuras, ni por los tribunales con sus decretos, ni por ayuntamiento o junta alguna con sus arbitrios o auxilios, sino por los sabios con sus racionios.⁸⁰

Con estas palabras terminaba la centenaria disputa ilustrada sobre la historicidad del portento, marcada por los escrúpulos de conciencia de los guadalupanistas novohispanos y los silencios represivos del Antiguo Régimen. La vieja patria novohispana había desaparecido; con ella se desvanecían también los temores que impidieron a los ilustrados encarar abiertamente las inevitables contradicciones de fe y razón. Comenzaba formalmente el debate público entre aparicionistas y antiaparicionistas que dividió amargamente a los católicos mexicanos durante el siglo XIX, y que llegaría a su punto culminante con la publicación en 1888 de la famosa *Carta* de Joaquín García Icazbalceta.

A manera de conclusión

Con Bartolache y Muñoz, las “máquinas troyanas” temidas por Cayetano Cabrera parecieron volverse realidad. Como sucedió en la Europa de fines del siglo XVII, en el México de las Luces la fe cayó en una contradicción insalvable cuando la razón, disfrazada de generoso auxilio, socavó los



cimientos de la religión en vez de fortalecerla. La búsqueda emprendida por los guadalupanistas ilustrados de una fe más acorde con los dictados racionales condujo a un callejón sin salida cuando fracasaron en su intento de probar incontestablemente la historicidad del gran portentoso. A las manifestaciones celestiales y las sensuales visiones colectivas del guadalupanismo barroco, no ofrecieron más alternativas que una fría e inalterable versión oficial, reducida a un burocrático edicto, e incapaz de condensar el espíritu nacional como lo había hecho la vieja tradición.

Como resultado de ello, la fe de los ilustrados entró en un declive irreversible, mientras que la creencia popular resistió incólume las convulsiones vividas por el nuevo país y las inútiles discusiones entre aparicionistas y antiaparicionistas. El guadalupanismo vive y se renueva actualmente en el pueblo, como parte de la cotidianeidad y la cultura de millones de mexicanos. Paradójicamente, también es la enorme fe popular lo que alimenta las pretensiones de la jerarquía eclesiástica de revivir hoy, con fines abiertamente políticos y lucrativos, a símbolos guadalupanos como Juan Diego.

Aún hubo una mayor y más trascendental consecuencia de la derrota intelectual de los guadalupanistas ilustrados. La idea de nación mexicana fue creada por la intelectualidad criolla a la sombra de la leyenda guadalupana, pero tras la crisis ideológica del siglo XVIII fue evidente que la patria tendría que hallar sustento en nuevas mitologías y heroicidades. El liberalismo se encargaría de engendrar una nación laica y una visión nueva de la historia de México, totalmente ajenas al providencialismo que hiciera de esta una tierra de predilección celestial. El alumbramiento del nuevo proyecto hubiera sido imposible sin la ruptura de la unidad de la nación novohispana, hasta entonces amorosamente cobijada por el manto de la Virgen de Guadalupe.

⁸⁰ José Miguel Guridi y Alcocer, *Apología de la aparición de Nuestra Señora de Guadalupe de México en respuesta a la disertación que la impugna* (1820), en *ibidem*, p. 877.



FUENTES CONSULTADAS

[ANTÍCOLI, Esteban], *Historia de la aparición de la Sma. Virgen María de Guadalupe en México desde el año de MDXXXI al de MDCCCXCV. Por un sacerdote de la Compañía de Jesús*, 2 vols., México, Tipografía y Litografía de “La Europea”, 1897.

BENEDICTO XIV, *Breve de concesión de oficio propio a la festividad de Nuestra Señora de Guadalupe*, Roma, 25 de mayo de 1754, traducción impresa y autenticada por notario eclesiástico, México, 1756, Biblioteca Nacional de México, Ms. 1390, f. 239-244.

BERISTÁIN DE SOUZA, José Mariano, *Biblioteca hispanoamericana septentrional*, 6 vols., México, Ediciones Fuente Cultural, 1947.

BERTELLI, Sergio, *Rebeldes, libertinos y ortodoxos en el Barroco*, trad. de Marco Aurelio Galmarini y Privat Rodríguez, Barcelona, Península, 1984. (Historia, Ciencia, Sociedad, 189).

BEUCHOT, Mauricio, *Filosofía y ciencia en el México dieciochesco*, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1996.

BOTURINI BENADUCI, Lorenzo, *Idea de una nueva historia general de la América Septentrional*, 2a. ed., estudio preliminar de Miguel León-Portilla, México, Porrúa, 1986.

_____, “Laurentii Botturini de Benaducis Sacri Romani Imperi Equitis Domini de Turre et Hono cum pertinentiis Margarita Mexicana, id est de Apparitioni Virginis Guadalupensis Ioanni Didaco, ejusque avunculo Ioanni Bernardino, nec non alteri Ioanni Bernardino regionum tributorum exactori acuratius expensae tutius propugnatae sub auspitiis”, en *Papeles curiosos de historia de Yndias*, Biblioteca Nacional de México, Ms. 1724, f. 62-100.

BRADING, David A. (int. y sel.), *Siete sermones guadalupanos (1709-1765)*, 2a. ed., México, Centro de Estudios de Historia de México CONDUMEX, 1994.

CABRERA Y QUINTERO, Cayetano, *Escudo de armas de México, escrito por el presbítero... para conmemorar el final de la funesta epidemia de matlazáhuatl que asoló a la Nueva España entre 1736 y 1738*, ed. facs., estudio preliminar de Víctor M. Ruiz Nautal, México, IMSS, 1981.

_____, [El Lic. D. Antonio Bera Cercada] *El patronato disputado, disertacion apologética, por el voto, elección, y juramento de Patrona, a María Santissima, venerada en su imagen de Guadalupe de México, e invalidado para negarle el rezo del Comun (que a titulo de Patrona electa, y jurada, segun el decreto de la Sagrada Congregación de Ritos) se le ha dado en esta metrópoli, por el Br. D. Juan Pablo Zetina Infante, Mro. de Ceremonias de la Cathedral de la Puebla, en el singularissimo dictamen, y parecer, que sin pedirselo, dio en aquella y quiso extender a esta Ciudad, a corregir el que le pareció arrojó (de esta Metropolitana). Dedicase al Illmo. y V. Señor Deán y Cabildo Sede-Vacante de la Santa Iglesia de los Angeles...*, México, Imprenta de María de Rivera, 1741.

COLECCIÓN de obras y opúsculos pertenecientes a la milagrosa aparición de la bellísima imagen de Nuestra Señora de Guadalupe, que se venera en su santuario extramuros de México, reimprimadas todas juntas por un devoto de la Señora, con el fin de que con el tiempo no perezcan o se hagan muy raras algunas de las piezas menores, 2 vols., Madrid, Imprenta de Lorenzo San Martín, 1785.

EGUIARA Y EGUREN, Juan José de, *Bibliotheca mexicana*, trad. de Benjamín Fernández Valenzuela, ed. de Ernesto de la Torre Villar, 4 vols., México, UNAM, Coordinación de Humanidades, 1986-1989.



ESCAMILLA GONZÁLEZ, Francisco Iván, *José Patricio Fernández de Uribe (1742-1796) El cabildo eclesiástico de México ante el Estado borbónico*, México, CONACULTA, 1999 (Vidas para leerlas).

FEIJOO, Fray Benito Jerónimo, *Teatro crítico universal*, tomo 5, discursos I y XVI (Madrid, Blas Morán, 1778), edición en línea, disponible en Biblioteca Feijoniana, Proyecto Filosofía en Español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo, 1998, <http://www.filosofia.org/bjf/bjft501.htm> y <http://www.filosofia.org/bjf/bjft516.htm>, Internet. Consultado el 12 de junio de 1999.

FERNÁNDEZ DE ECHEVERRÍA Y VEITIA, José Mariano, *Baluartes de México. Descripción histórica de las cuatro milagrosas imágenes de Nuestra Señora, que se veneran en la muy noble, leal e imperial ciudad de México, capital de la Nueva España, a los cuatro vientos principales, en sus extramuros, y de sus magníficos santuarios, con otras particularidades, por el Lic. D...., Caballero profeso del orden de Santiago, Abogado de los Reales Consejos, y Regidor honorario de la ciudad de los Ángeles. Obra póstuma. Dala a luz el R. P. Fr. Antonio María de San José, Carmelita Descalzo*, México, Alejandro Valdés, 1820.

FERNÁNDEZ DE URIBE, José Patricio, *Sermones de la Virgen en sus imágenes del Pilar de Zaragoza, y Guadalupe de Méjico. Con una disertación de la milagrosa aparición de Guadalupe. Su autor el doctor...; Canónigo penitenciario que fué de la iglesia catedral de Méjico. Tomo II*, Madrid, Ibarra, 1821.

FLORENCIA, Francisco de, y Juan Antonio de Oviedo, *Zodiaco mariano*, introd. de Antonio Rubial García, México, CONACULTA, 1995 (Sello Bermejo).

HAZARD, Paul, *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, trad. de Julián Marías, Madrid, Alianza Editorial, 1988 (Alianza Universidad Historia, 562).

LAZCANO, Francisco Xavier, *Vida exemplar y virtudes heroicas del venerable Padre Juan Antonio Gómez de Oviedo, de la Compañía de Jesús. Escrita por el Padre ..., de la misma Compañía, prefecto de la muy Ilustre Congregación de la Purísima Concepción del Colegio Máximo de México*, México, Imprenta del Real y más antiguo Colegio de San Ildefonso, 1760.

LORENZANA, Francisco Antonio de, *Oracion a Nuestra Señora de Guadalupe, compuesta por el Illmo. Señor D. ..., Arzobispo de México*, México, Imprenta del Superior Gobierno del Br. D. Joseph Antonio de Hogal, 1770.

LOS DISCURSOS sobre el arte. XV Coloquio de Historia del Arte, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1995.

MANEIRO, Juan Luis, *Vidas de algunos mexicanos ilustres*, trad. de Alberto Valenzuela Rodarte, introd. de Ignacio Osorio Romero, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1988 (Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos, 24).

MARTÍNEZ ROSALES, Alfonso (comp.), *Francisco Xavier Clavigero en la Ilustración mexicana 1731-1787*, pról. de Antonio Gómez Robledo, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 1988.

MATUTE, Álvaro, *Lorenzo Boturini y el pensamiento histórico de Vico*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1976.



MAZA, Francisco de la, *El guadalupanismo mexicano*, México, SEP, Fondo de Cultura Económica, 1984 (Lecturas mexicanas, 37).

MIER, Servando Teresa de, *Obras completas. El heterodoxo guadalupano*, estudio preliminar y selección de textos de Edmundo O'Gorman, 3 vols., México, UNAM, 1981 (Nueva Biblioteca Mexicana, 81, 82, 83).

PONCE DE LEÓN, José Antonio Eugenio, *El patronato que se celebra, suplemento del testimonio, que no hay, de la aparición de la Santísima Virgen de Guadalupe Nuestra Señora. Sermón panegírico que el día doce de diciembre de este año de 1756, en la magnífica función con que celebró su declarado Patronato en la iglesia de la misma Señora la Nobilissima Ciudad de Paztquaro predicó Don ..., Cura Beneficiado por Su Mag. Vicario in Capite, y Juez Eclesiástico... Sacalo a luz el M. Ill. Sr. Justicia, y Regimiento de dicha nobilissima ciudad de Paztquaro, Capital de la Provincia de Michoacán. Quien lo dedica al Excmo. Señor Justicia y Regimiento de la Imperial Corte de Mexico, Capital y Metropoli de este Reyno*, México, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, 1757.

POSADA MEJÍA, Germán, "El P. Oviedo, precursor de los 'jesuitas ilustrados'", *Historia mexicana*, vol. VII, núm. 1 (25), julio-septiembre de 1957, p. 46-51.

TORRE VILLAR, Ernesto de la, y Ramiro Navarro de Anda (comps. y eds.), *Testimonios históricos guadalupanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982 (Sección de obras de Historia).

TORRES, Cayetano Antonio de, *Sermón de la Santissima Virgen de Guadalupe, predicado en la Santa Iglesia Metropolitana de México en la solemnissima celebridad que hizo por la confirmacion apostolica del Patronato Principal y Universal de la misma Señora en su sagrada imagen. El día jueves 11 de noviembre de 1756, en que costeó la fiesta la nobilissima Imperial Ciudad de México, con asistencia del Excmo. Señor Virrey Marqués de las Amarillas, de la Real Audiencia y todos los Reales Tribunales, del Illustrísimo Sr. Arzobispo con su Cabildo Eclesiástico, Sacratissimas Religiones, e inmenso concurso de nobleza y plebe, por el Dr. y Mro. D..., Colegial Real de Oposición en el más antiguo de San Ildefonso de México... actual prebendado de esta Sta. Iglesia Metropolitana...*, México, Herederos de la Viuda de José Bernardo de Hogal, 1757.

VARIOS AUTORES, *The Catholic Encyclopaedia* (Nueva York, Encyclopaedia Press, 1913), edición en línea, disponible en <http://www.csn.net/advent/cathen/cathen.htm>, Internet. Consultado el 29 de agosto de 1999.