



Alicia Mayer

“La Virgen de Guadalupe en el sermón novohispano”

p. 109-130

Un hombre de libros: homenaje a Ernesto de la Torre Villar

Alicia Mayer (coordinación)

México

Universidad Nacional Autónoma de México

Instituto de Investigaciones Históricas

2012

258 p.

Fotografías, croquis y cuadros

ISBN 978-607-02-2781-3

Formato: PDF

Publicado en línea: 13 de marzo de 2019

Disponible en:

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/559/hombre_libros.html

D. R. © 2018, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



SEGUNDA PARTE



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



LA VIRGEN DE GUADALUPE EN EL SERMÓN NOVOHISPANO

ALICIA MAYER

I

Ernesto de la Torre Villar era un profundo creyente en el milagro del Tepeyac. Para él, la aparición de la Virgen de Guadalupe era un “acontecimiento” de amplios, perdurables y trascendentes alcances. Esto ejerció en nuestro historiador mexicano el poderoso atractivo de estudiar el nacimiento y desarrollo de su culto, la influencia que tuvo en la formación de la conciencia nacional, en las concepciones religiosas del pueblo y como símbolo espiritual y patriótico. Le llamó la atención “su arraigo en las masas populares que creció en la medida en que aumenta su desaliento y miseria, y que se transforma en fuerza que aglutina a la nación entera”.¹ Para él, se trataba de un hito histórico profundo y perdurable en la historia de México. En su obra *En torno al guadalupanismo*, la gran contribución de nuestro autor al tema fue analizar a la Virgen en el desarrollo espiritual e intelectual de México.

Este interés llevó a Don Ernesto a escribir una obra titulada *En torno al guadalupanismo* (1985), lo condujo también a estudiar la *Maravilla Americana*, análisis pictórico del gran artista novohispano Miguel Cabrera, y lo impulsó, finalmente, a llevar a cabo la ingente y trabajosa tarea de compilar el valioso corpus historiográfico producido a lo largo de más de 450 años sobre la Virgen del Tepeyac. Su conclusión fue que “ningún punto de nuestra historia ha sido tan debatido y analizado como éste”. Para Ernesto de la Torre, un convencido aparicionista, la fuerza espiritual que la Virgen de Guadalupe había ejercido a lo largo del tiempo no podía soslayarse, era un signo cuya existencia, presente en sus acciones y sus manifestaciones,

¹ En Ernesto de la Torre Villar y Ramiro Navarro de Anda, *Testimonios históricos guadalupanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, estudio preliminar, p. 7.

eran “tan vivas que resultaba imposible negarlas”. Empero, como historiador, independientemente de la hondura de su pensamiento religioso, este sabio bibliófilo buscó respuestas en los testimonios que el tiempo dejó a la posteridad. Su profunda devoción no le impidió ver que la crítica encontraba lagunas, errores y contradicciones en la historia tradicional, lo que tampoco lo sesgó a una apología que perdiera la parte vital e importante de la realidad. Como amante de la verdad histórica, el especialista entendía que los datos y las diferentes expresiones a lo largo del tiempo no se podían desconocer ni ocultar; “antes bien hay que tratar de comprenderlas —decía— pues constituyen elementos dialécticos que forman parte de la ideología o ideologías mexicanas”.²

De la Torre daba la bienvenida a nuevas interpretaciones en torno al suceso guadalupano. Para él, lo fundamental era comprender que la Virgen de Guadalupe era catalizadora de la integración social de México, de la formación de una conciencia nacional, factor de unidad y cohesión desde los tiempos coloniales, en que se manifestaba ya la complejidad de una sociedad heterogénea, resultado de mezclas étnicas y con grandes divisiones sociales, diferencias económicas y culturales.

Nuestro homenajeado, junto con Ramiro Navarro de Anda, puso al alcance de los lectores de todas las esferas la summa guadalupana, un cuerpo documental vasto con que tanto especialistas como un público interesado se introduce a los testimonios sobre la Virgen del Tepeyac, tan tempranos como el siglo XVI. Así el Maestro atrajo a varios discípulos a la historia magna guadalupana.

El incentivo de buscar otras premisas y ahondar en el conocimiento sobre este fenómeno devocional ha hecho que muchos historiadores busquemos nuevas formas de aproximación a estos temas de la religiosidad, la piedad y el culto guadalupanos. Animada por las discusiones en torno a estos estudios que sostuvimos en aquel seminario en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM por los años de 1996 a 1998, emprendí el análisis de los sermones sobre la Virgen del Tepeyac, de cuya investigación resultó el libro *Flor de Primavera Mexicana. La Virgen de Guadalupe en los sermones novohispanos*, que está muy próximo a salir de las prensas. De allí he querido sacar una síntesis muy somera sobre esta temática, en memoria de Don Ernesto, el hombre que aportó, con su inmensa sabiduría, luces que guían la ruta de los estudios guadalupanos en muchos sentidos.

² *Ibid.*, p. 8.

II

En 1661 Joseph Vidal de Figueroa, teólogo de la universidad nacido en México y cura colegial de Nuestra Señora de Todos los Santos, pronunció el primer sermón conocido de tema guadalupano. En él hacía alusión a que la Señora del Tepeyac era imagen pintada por Dios y un misterio que se revelaba a la Iglesia de México. Empero, este criollo seguía la iniciativa del bachiller Miguel Sánchez (m. 1674) quien escribió la obra que dio cuerpo y fundamento, tanto teológico como histórico, al milagro del Tepeyac. Su *Imagen de la Virgen María madre de Dios de Guadalupe*,³ de 1648, es el primer relato publicado de la aparición de la Virgen y del milagroso origen de su imagen y fuente en la que bebieron todos los predicadores de Nueva España.

La devoción a la Virgen de Guadalupe se desarrolla en un contexto muy importante de la historia de la Iglesia tanto en Europa como en América. En el Viejo Continente se vivía una época de definición en que estaba en juego la existencia misma de la Iglesia católica y en que también la monarquía española trataba de imponer su hegemonía imperial al proclamarse defensora de la ortodoxia y campeona de la tradición frente al avance del protestantismo. En 1545 habían iniciado las sesiones del Concilio de Trento (1545-1563) con que se llevaría a cabo la reforma eclesiástica, tanto en el aspecto de la doctrina como en el de la definición del dogma, así como en lo tocante a la disciplina, la vigilancia de las costumbres y la uniformidad religiosa. Esto llevó a la Iglesia católica a reorganizarse en un movimiento de largo alcance que se ha definido tradicionalmente como “Contrarreforma”, que tuvo una amplia influencia en el pensamiento y la cultura europeas hasta bien entrado el siglo XVIII.

Mientras tanto, en México, tras la Conquista, se llevaba a cabo la colonización, así como la reconstrucción del mundo indígena y su adaptación a la cultura occidental. Fue éste el periodo de la conversión y la evangelización, así como del desarrollo de las instituciones hispanas en suelo americano. También fue ésta una época de conflicto, reflejado en las pugnas sociales entre peninsulares y criollos, estos últimos empeñados en hacer valer su presencia en los ámbitos político y económico en su propia tierra. En este contexto

³ México, 1648. Está compilada en la obra de Ernesto de la Torre Villar y Ramiro Navarro de Anda, *op. cit.*, p. 152-281.

surgió la devoción a la Virgen de Guadalupe en Nueva España. Ésta sería promovida por las jerarquías políticas y eclesiásticas del Virreinato desde la ciudad de México, desde los tiempos del arzobispo Alonso de Montúfar (1555-1572). El Tepeyac se convertiría en un importante centro de peregrinación de los habitantes de las zonas aledañas a la ciudad de México, reforzando los intereses tridentinos y considerada como mediadora la Virgen morena sería modelo de aceptación y legitimación de la autoridad colonial. En el siglo XVII llegaría a ser muy popular en la capital del Virreinato entre las elites de españoles y criollos, así como entre los indios. Cada vez adquiriría mayor importancia y se extendería a otras regiones del Virreinato como Querétaro, San Luis Potosí, Antequera (Oaxaca), Zacatecas, Valladolid y Yucatán para posteriormente conquistar plenamente las preferencias de los habitantes del territorio de Nueva España. Si bien es cierto, como lo reconoce David Brading, que el culto a la imagen de la Virgen de Guadalupe —visto desde un punto de vista secular— aparece como un mito fundacional para los criollos, que remitía al surgimiento de su Iglesia y de su patria, no obstante, esta percepción fue un proceso paulatino que se dio en un largo periodo de tiempo.

La tradición del acontecimiento milagroso de la aparición de la Virgen en el cerro del Tepeyac y, sobre todo, el hecho de que su imagen quedara plasmada en el ayate del indio Juan Diego, fue un tema que llegó ulteriormente a interesar a los oradores del púlpito desde el siglo XVII. Los sermones fueron un privilegiado vehículo de comunicación en la época colonial. Como señala Antonio Rubial, el sermón fue, junto con el calendario cristiano, la imagen, el teatro y el catecismo, uno de los agentes principales de aculturación.⁴ Se puede afirmar que, sin el sermón y la imagen como medios principales de difusión, el culto guadalupano no hubiera tenido el éxito adquirido durante siglos. Por eso el sermón guadalupano enriquece el conocimiento de la iconografía sobre la Virgen del Tepeyac y viceversa, ésta incide en los fundamentos de las oraciones sacras, cuando los predicadores trataban de desentrañar los símbolos que subyacían en ella. Hace falta sin duda un estudio que penetre más en estos vínculos, el retórico en relación con el iconográfico.

En la pronunciación homilética encontramos tópicos y formas de discursos que son dignos de resaltarse. Las oraciones sacras, que

⁴ Antonio Rubial, *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España 1521-1804*, p. 100, manuscrito inédito. Agradezco al autor haberme facilitado una copia de su trabajo.

tienen un fundamento teológico-apologético así como importantes cuestiones históricas que emanan de ellas, se pronunciaban desde el púlpito en todas las iglesias del reino ante un numeroso público concentrado en los templos, que fue receptor de la doctrina durante los servicios eclesiásticos. Así, ese espacio era “el foro natural de la cultura novohispana”.⁵ Es ésta una de las principales razones de su importancia: el sermón llegaba también a un pueblo mayoritariamente analfabeto y era pasto espiritual para todos; para los teólogos y eclesiásticos, para los nobles, caballeros, hidalgos, burgueses y para el pueblo en general. Como muchos de los autores llevaban sus discursos sagrados a las prensas o la propia iglesia y las órdenes religiosas promovían la publicación de las mismas, el efecto en la transmisión de las ideas dominantes era mayor, y eso eventualmente encontraba camino hacia las tradiciones populares oralmente, al mismo tiempo en que más predicadores leían e incorporaban algunos elementos a sus propios sermones y homilías. Los sermones tienen, al mismo tiempo, la característica de oralidad que de manera primaria comunica a un auditorio, y luego la forma impresa que perdura más tiempo y que cautiva al lector, quien puede repasar los mensajes contenidos en sus líneas una y otra vez. Un orador del púlpito decía en 1738 que el sermón debía publicarse “para que se aumente el culto”,⁶ y tenía razón, pues éste fue el efecto que se logró con los discursos retóricos. Así, por los dos medios, el oral y después el escrito, los mensajes religiosos y morales llegaban a un gran público.

Quizá no es exagerado afirmar que María es el personaje predominante de los sermones novohispanos. El célebre predicador jesuita del siglo XVIII, Francisco Javier Lazcano, advertía sobre una realidad que se venía observando desde tiempo atrás en todas las iglesias del reino y consistía en que el tema guadalupano era “asunto felicísimo para los Retóricos”.⁷

⁵ Jaime Cuadriello, “Atribución disputada: ¿Quién pintó a la Virgen de Guadalupe?”, en Juana Gutiérrez Haces (ed.), *Los discursos sobre el arte*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1995, p. 237.

⁶ Juan de Salazar en el “Parecer” al sermón de Miguel Picazo, 1738, [s/p]. Miguel Picazo, *Imagen humana, y divina de la Purísima Concepción. Sermón Panegyrico que en la Anual Fiesta de la Concepción de María Santísima Nuestra Señora, con el título de Guadalupe celebra su ilustre Archicofradía*, México, imprenta Real del Superior Gobierno, 1738.

⁷ Francisco Javier Lazcano, “Parecer” a Miguel Cabrera, *Maravilla Americana*, 1756 [s/p]. Miguel Cabrera, *Maravilla americana, y conjunto de raras maravillas, observadas en la dirección de las reglas del arte en la pintura en la prodigiosa imagen de Nuestra Señora de Guadalupe de México*, México, Imprenta del Real y más Antiguo Colegio de San Ildefonso, 1756.

De las aproximadamente dos mil piezas de oratoria sagrada que registra Carlos Herrejón Peredo para Nueva España de 1584 a 1821,⁸ más de 350 son sermones dedicados a la Virgen María y de éstos hay una gran cantidad sobre la Virgen de Guadalupe. Añade el investigador que “a mediados del siglo XVIII, el sermón guadalupano adquiere preeminencia inusitada”. Esto nos da idea de la importancia, la magnitud y el significado que adquirió el marianismo (en particular, la devoción a la Inmaculada Concepción) en la época colonial.⁹ Esto responde por supuesto a la proclama de la Virgen del Tepeyac como patrona de México hecha en 1746 por los delegados de la diócesis de Nueva España, propuesta que fue ratificada por el Papa Benedicto XIV en 1754. Si bien la promoción a la madre de Dios se hizo a todas las advocaciones durante la Colonia, los criollos tomaron a la Virgen de Guadalupe como elemento distintivo y propio de Nueva España, como un símbolo de la elección de Dios a México y sus pobladores. No en balde ha dicho Francisco de la Maza que el principal crédito que debe dárseles a los predicadores es el haber hecho de Guadalupe el símbolo preeminente del nacionalismo mexicano.

Los sermones son fuentes documentales que tienen un importante valor historiográfico. De ellos se extraen datos importantes sobre la vida colonial, pero más aún, emanan del pensamiento y la conciencia de los pobladores de Nueva España y, en particular, del sector eclesiástico. Algunos de los discursos religiosos incitaron a airadas polémicas en su tiempo, lo que los convierte en verdaderos hitos, no sólo por reflejar el espíritu de cada época, sino por revelar el desarrollo de la devoción a la Virgen de Guadalupe, de sus orígenes hasta su cuestionamiento. Basta mencionar los ejemplos de la prédica de fray Alonso de Montúfar en el siglo XVI y de fray Servando Teresa de Mier en el XVIII, quienes desde el púlpito causaron revuelo con sus interpretaciones sobre la Virgen de Guadalupe.

La importancia dada a los sermones como fuentes históricas es relativamente reciente. Su trascendencia para el estudio del culto guadalupano fue sugerida primeramente por el historiador Francisco de la Maza, y las aportaciones de este especialista del arte al

⁸ Se trata de sermones impresos. Carlos Herrejón, *Del sermón al discurso cívico, México 1760-1834*, Zamora, Méx., El Colegio de Michoacán-El Colegio de México, 2003, p. 17.

⁹ Carlos Herrejón, “La oratoria en Nueva España”, en *Relaciones*, México, 1994, v. XV, n. 57, p. 66. William Taylor añade a estos datos que hubo mayor concentración de actividad clerical en torno a la Virgen de Guadalupe en los años de 1750, y que los sermones panegíricos sobre Guadalupe, de la Biblioteca Nacional de México, son más numerosos de 1757 en adelante. “The Virgin of Guadalupe in New Spain: an inquiry into the social history of Marian devotion”, en *American Ethnologist*, v. 14, 1987, p. 14.

tema se centran más en el aspecto historiográfico.¹⁰ Por su parte, Roberto Moreno de los Arcos y Ernesto de la Torre Villar contribuyeron a su análisis al comentar sobre algunos sermones de Benito Díaz de Gamarra y Juan José Eguiara y Eguren, respectivamente.¹¹ En 1986, en su afán por “reconstruir en lo medular de su discurso el proceso histórico del origen del guadalupanismo mexicano”, Edmundo O’Gorman dedicó gran parte de su estudio sobre la Virgen de Guadalupe¹² a desentrañar la significación de los sermones del arzobispo Montúfar y del fraile Francisco de Bustamante del siglo XVI. O’Gorman sugirió una serie de hipótesis e interpretaciones sobre el origen del culto del Tepeyac con base en los datos revelados en dichas piezas oratorias. Se empezó a considerar entonces a estos documentos como fuentes primordiales para interpretar no sólo hechos cuyo acontecer era poco claro y de difícil reconstrucción, sino más importante aún, para estudiar las formas de narración y de discurso sobre el fenómeno del culto mismo.¹³

Uno de los más grandes estudiosos de la literatura homilética desde la perspectiva historiográfica es el ya citado Carlos Herrejón Peredo. Sus trabajos han sido no sólo precursores, sino que han inspirado a otros estudiosos a seguir desentrañando nuevas claves que descifren la naturaleza de tan valioso material documental. Asimismo, ha señalado en su libro *Del sermón al discurso cívico. México 1760-1834* la enorme trascendencia del sermón en Nueva España como “medio de comunicación privilegiado, frecuentísimo, autorizado y obligado”.¹⁴ Ante su advertencia de que los elementos retóricos y teológicos de los sermones revelan una historia cultural

¹⁰ Véase Francisco de la Maza, *El guadalupanismo mexicano*, México, Porrúa, 1953 (México y lo Mexicano, 17), p. 119 y ss. y “Los evangelistas de Guadalupe y el nacionalismo mexicano”, en *Cuadernos Americanos*, México, año VIII, v. XLVII, n. 6, noviembre diciembre de 1949, p. 163-188.

¹¹ Citado en Herrejón, “La oratoria en...”, en *Relaciones*, 1994, v. XV, n. 57, p. 60.

¹² Edmundo O’Gorman, *Destierro de sombras. Luz en el origen y culto de nuestra señora de Guadalupe del Tepeyac*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1986, p. 1.

¹³ En España no son muy distintas las cosas en cuanto al atraso en cobrar conciencia de la importancia de los sermones como fuentes históricas. Miguel Ángel Núñez Beltrán habla de un “vacío historiográfico” en su país a principios de la década que inauguró el siglo XXI, aunque se avanza ya con la obra de Félix Herrero Salgado, “la mayor aportación a la retórica española”. *La oratoria sagrada de la época del Barroco*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2000, p. 27. Félix Herrero Salgado, *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII*, 3 v., Madrid, Fundación Universitaria Española, 1996, 1998 y 2001. Véase también Elena Artaza, *Antología de textos retóricos españoles del siglo XVI*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1997.

¹⁴ Carlos Herrejón, *Del sermón al discurso cívico...*

viva, amplia y profunda, se abre el camino para apreciar a la oratoria sagrada como una fuente histórica de primer nivel.¹⁵

Otro historiador notable que se ha asomado a los sermones novohispanos es William B. Taylor. Para él, las piezas de oratoria son fundamentales para entender cómo el culto a María ha cambiado sustancialmente durante el curso de los siglos coloniales.¹⁶ Están también los estudios realizados por espacio de una década por Perla Chinchilla que han arrojado luz sobre la composición y estructura de la oratoria sacra y su impacto en el funcionamiento social.¹⁷ Ella habla de una “visión retórica del mundo” y señala que la predicación tenía como finalidad el aprovechamiento espiritual de los fieles, tanto en el adoctrinamiento de las verdades de la fe, como en la práctica de las virtudes y el rechazo de los vicios.¹⁸

Por su parte, David Brading indagó en los sermones dedicados a la Virgen del Tepeyac, a principios de los años noventa, lo que cristalizó en su revelador estudio intelectual del guadalupanismo, *Mexican Phoenix*¹⁹ donde desarrolla una amplia interpretación del culto a Guadalupe utilizando todo tipo de fuentes, siendo de las principales las piezas de oratoria del mundo novohispano. Su contribución al tema ha sido enorme en este terreno, al develar la matriz doctrinal en que la devoción emergió y atender, asimismo, a la

¹⁵ Carlos Herrejón, “La oratoria en ...”, en *Relaciones*, 1994, v. XV, n. 57, p. 61.

¹⁶ W. Taylor, “The Virgin of Guadalupe in New Spain...”, en *American Ethnologist*, 1987, v. 14, p. 25. También “La Virgen de Guadalupe, Nuestra Señora de los Remedios y la cultura política del periodo de Independencia”, en Alicia Mayer (coord.), *México en tres momentos: 1810-1910-2010. Hacia la conmemoración del Bicentenario de la Independencia y del centenario de la revolución Mexicana. Retos y Perspectivas*, prólogo de Juan Ramón de la Fuente, 2v., Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2007, v. II, p. 213-238. Taylor ha realizado en últimas fechas ensayos que cubren el tema de la Virgen de Guadalupe que actualmente se encuentran en proceso de publicación. Agradezco al autor haberme facilitado sus manuscritos.

¹⁷ Véase “La retórica de las pasiones. La predicación en el siglo XVII”, en *Historia y grafía*, México, Universidad Iberoamericana, 1996, n. 7, p. 93-124; “Sobre la retórica sacra en la era barroca”, en *Estudios de Historia novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, v. 29, julio-diciembre de 2003, p. 97-122; y de Perla Chinchilla, *De la compositio loci a la república de las letras. Predicación jesuita en el siglo XVII novohispano*. México, Universidad Iberoamericana, 2004.

¹⁸ *Ibid.*, p. 59-60.

¹⁹ Véase su incursión a los temas guadalupanos en “Images and Prophets: Indian religion and the Spanish Conquest”, en Arij Ouweneel & Simon Miller (eds.), *The Indian Community of Colonial Mexico: Fifteen essays on land tenure, corporate organization, ideology and village politics*, Amsterdam, Centrum voor Studie en Documentatie van Latijns Amerika, 1990 (CEDLA Latin America Studies, 58), p. 184-204. Además, su estudio introductorio al libro *Siete sermones guadalupanos. 1709-1765*, México, Centro de Estudios de Historia de México Conumex, 1993, y su *Mexican Phoenix. Our Lady of Guadalupe: Image and tradition across five centuries*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001. Esta obra está traducida bajo el título *La Virgen de Guadalupe, imagen y tradición*, México, Taurus, 2002.

historia y al ceremonial. Brading analizó la tipología bíblica en los sermones. Además, estudió por vez primera cómo la tradición del icono y los escritos de los padres griegos de la Iglesia influyeron en los primeros escritores guadalupanos. Al penetrar en estas raíces antiguas, lo que anteriormente no había sido abordado por los especialistas, el historiador inglés descubrió la gran influencia de la patrística en la construcción del discurso teológico sobre la Virgen de Guadalupe. Señaló que el sermón justificaba la imagen, que a su vez era explicada como texto o figura revelada, de acuerdo con los Padres y autores griegos y descubrió los elementos de la filosofía neoplatónica ínsitos en la simbología sobre la Señora del Tepeyac. Además, Brading acreditó la importancia del ícono y mostró cómo éste se reactivó en Nueva España.

En 1994, Francisco Raymond Schulte presentó en Roma su disertación doctoral de sermones guadalupanos, en los que específicamente se dedicó a indagar sobre la idea de misión o elección divina contenida en ellos, trabajo que, por desgracia, ha tenido poca difusión.²⁰

También el historiador Stafford Poole, al buscar los orígenes y fuentes de este símbolo nacional de México, recurrió al análisis de la retórica sacra de manera amplia. Además de analizar los sermones de Montúfar y de Bustamante, el investigador norteamericano dio mucha importancia a los testimonios del púlpito del siglo XVII y del XVIII. Le interesó, en particular, que las oraciones sagradas reflejaran un “rampante criollismo”.²¹

Jaime Cuadriello ha hecho una contribución muy significativa al conocimiento del tema guadalupano, sobre todo en su dimensión iconográfica. Se ha basado en los sermones como fuentes para desentrañar los signos y señalar su significado icónico. Así, ha ayudado a interpretar las claves teológicas e históricas de la devoción mariana y sus estrategias de representación y cómo la imagen construida significa una estrategia identitaria.²² Igualmente, en

²⁰ Francisco Raymond Schulte, *A Mexican Spirituality of Divine Election for a Mission: Its Sources in Published Guadalupean Sermons, 1661-1821*, tesis doctoral, Roma, Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, 1994.

²¹ Stafford Poole, *Our Lady of Guadalupe. The Origins and Sources of a Mexican National Symbol*, Tucson, The University of Arizona Press, 1995. Véanse especialmente las p. 151-155 y 179-185.

²² Véase Jaime Cuadriello, “Atribución disputada...”, en Juana Gutiérrez Haces (ed.), *op.cit.*, p. 231-257; “Del escudo de armas al estandarte armado”, en *Los Pinceles de la Historia. De la Patria Criolla a la nación mexicana*, México, Museo Nacional de Arte, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Estéticas, 2000, p. 32-49; “El obrador trinitario o María de Guadalupe creada en idea, imagen y materia”, en *El Divino*

sus sugerentes estudios sobre el barroco peruano, Ramón Mújica Pinilla abordó temas sobre sermones y su relación con el arte.²³ Ambos historiadores han hecho una contribución sustancial en la relación de la retórica sagrada y la pintura virreinal barroca, al insistir en las diferentes lecturas simbólicas y enfoques alternativos que se pueden descubrir en estas fuentes.

En su artículo “Santa María de Guadalupe: hispánica, novohispana y mexicana. Tres sermones y tres voces guadalupanas”, Jorge Traslosheros destaca que estas piezas de oratoria de la época colonial constituyeron una de las principales vías de comunicación entre la jerarquía eclesiástica y el pueblo llano, por lo que su importancia es enorme para el estudioso del pensamiento colonial.²⁴ Asimismo, Brian Connaughton ha realizado algunas aproximaciones a las oraciones cívicas en el siglo XIX, que a menudo tienen elementos derivados de la cultura del sermón.²⁵ Iván Escamilla ha utilizado los sermones como fuentes, sobre todo en su estudio de José Patricio Fernández de Uribe, connotado predicador del siglo XVIII ilustrado mexicano y, en cuestiones de política, en su trabajo sobre la oratoria sagrada novohispana ante la sucesión de Felipe V, mientras que recientemente Antonio Rubial ha indagado en estas obras coloniales para entender la construcción simbólica de la realidad novohispana.²⁶ Mariana Terán Fuentes dedicó tres capítulos de su libro *El*

Pintor. La creación de María de Guadalupe en el taller celestial, México, Museo de la Basílica de Guadalupe-Museo de Historia Mexicana, 2002, p. 61-206; “El signo y su significado icónico en el primer sermón guadalupano”, en Mónica Lavín (coord. ed.) *Miradas guadalupanas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, editorial Jus, 2003, p. 123-144; “Zodiaco Mariano, Una alegoría de Miguel Cabrera”, en *Zodiaco Mariano. 250 años de la declaración pontificia de María de Guadalupe como patrona de México*, México, Museo de la Basílica de Guadalupe-Museo Soumaya, 2004, p. 21-130.

²³ Ramón Mújica Pinilla, “El arte y los sermones”, en *El Barroco Peruano*, Lima, Perú, Banco de Crédito, 2002 (Colección arte y tesoros del Perú), p. 219-314.

²⁴ En *Estudios de Historia Novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998, v. 18, p. 83 a 107.

²⁵ Sus estudios son del siglo XIX. Véase particularmente *Ideología y sociedad en Guadalupe (1788-1853)*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Colección Regiones), 1992, cap. 4; *Dimensiones de la identidad patriótica. Religión, Política y Regiones en México, siglo XIX*, México, UAM-1 y Miguel Ángel Porrúa, 2001; “El sermón, la folletería y la ampliación del mundo editorial mexicana, 1810-1854”, en *Secuencia*, México, septiembre-diciembre de 1997, n. 39, p. 55-60; “El ajedrez del sermón mexicano: entre la retórica redentora y la vida terrena (Época colonial al imperio de Maximiliano)”, en *Homenaje a Álvaro Matute*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas-Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 2009, p.197-248.

²⁶ Iván Escamilla, *José Patricio Fernández de Uribe (1742-1796)*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1999; “Razones de la lealtad, cláusulas de la fineza: poderes, conflictos y consensos en la oratoria sagrada novohispana ante la sucesión de Felipe V”, en Alicia Mayer y Ernesto de la Torre Villar (coords.), *Religión, poder y autoridad en la Nueva*

artificio de la fe al estudio del sermón y de la oratoria sagrada alusiva a la recepción del Patronato de la Virgen de Guadalupe en Zacatecas.²⁷ Por lo que se refiere a mi propia investigación, he incursionado antes en el estudio del discurso retórico en la elocuencia sagrada, tanto en los trabajos de Contrarreforma y guadalupanismo novohispano, como en *Lutero en el paraíso*. Sobre todo, en este último libro viene un amplio análisis sobre el sermón y su relación con el culto mariano.²⁸

Alfonso Mendiola, en su obra *Retórica, comunicación y realidad*,²⁹ ha afirmado, con razón, que “los historiadores no han sido capaces de distinguir la noción de realidad científica de la retórica”.³⁰ Empero, los especialistas antes citados nos demuestran que resulta impropio además de ocioso venir con pretensiones justificatorias para probar la validez del sermón como fuente histórica, ya que han rescatado el legítimo valor de estos documentos en sus investigaciones y han construido sus interpretaciones con estas bases, aunque sean textos con un carácter retórico y su contenido sea mayoritariamente simbólico.

III

La producción sermonaria expresa ampliamente parte de la realidad novohispana a través de la lente católica. La Iglesia acogía entonces en su seno a las más brillantes mentes de aquel tiempo. Los sermones muestran la responsabilidad que tuvo la jerarquía eclesiástica en la promoción del catolicismo tridentino y de la devoción guadalupana desde el siglo XVI.

La interpretación de la imagen y de su aparición milagrosa pronto demostró una forma positiva de posibilidades para llegar al

España, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 179-204, y Antonio Rubial, *op. cit.*

²⁷ Mariana Terán Fuentes, *El artificio de la fe. La vida pública de los hombres del poder en Zacatecas del siglo XVIII*, México, Instituto Zacatecano de la Cultura, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2002, p. 35-58.

²⁸ Alicia Mayer, *Lutero en el paraíso. La Nueva España en el espejo del reformador alemán*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica-Instituto de Investigaciones Históricas, 2008; “El culto de Guadalupe y el proyecto tridentino en la Nueva España”, en *Estudios de Historia Novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, enero-junio de 2002, v. 26, p. 17-49 y *Flor de Primavera Mexicana. La Virgen de Guadalupe en los sermones novohispanos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Universidad de Alcalá de Henares, 2010.

²⁹ México, Universidad Iberoamericana, 2003.

³⁰ *Ibid.*, p. 11.

pueblo y transmitirle ciertos valores, para incidir en las conductas, encauzar las pasiones y modelar las costumbres sociales. Además del discurso “consciente” y premeditado de los oradores sacros, surge este otro aspecto de un discurso subyacente que refleja la visión del mundo y la mentalidad que conformó al grupo clerical novohispano y apunta también a la forma de ser y de pensar de esa sociedad en su conjunto en lo relativo a la religiosidad y la espiritualidad así como su proyección en los modos culturales de la misma.

Junto con el clero secular, y sólo después de los franciscanos, fueron los jesuitas quienes más sermones de tema guadalupano llevaron a las prensas coloniales en los siglos XVII y XVIII, hasta su expulsión el 27 de febrero de 1767. Entre ellos, Nueva España tuvo una pléyade de mariólogos como Mateo de la Cruz, Francisco de Florencia, Juan Antonio de Oviedo, Antonio Núñez de Miranda, Juan de Goicoechea, Juan Francisco López, Nicolás de Segura, Pedro Iturriaga, Xavier Evangelista Contreras, Sancho Reynoso, Javier Alejo de Orrio, Antonio Paredes, Juan José Ruíz de Castañeda, Francisco Javier Rodríguez, José Mariano Vallarta, Francisco Javier Lazcano, Francisco Javier Carranza, José Julián Parreño y otros.

Gracias a las bases conceptuales de Amadeo de Portugal y a la prolongación del discurso sobre el ícono de los padres griegos como San Juan Damasceno, estudiados en profundidad por David Brading, fue posible el discurso de los predicadores americanos que refuncionalizaron esos tópicos y los sometieron a su propio contexto novohispano, resultando en una genial tipología. En el México colonial, la Virgen de Guadalupe fue, pues, un ícono revelado. Pero también resulta ser otras muchas cosas, tiene otros tantos significados, los cuales pueden ser descubiertos en la oratoria sagrada.

Los sermones de 1622 a 1760 son producto de la cultura del barroco, en tanto que los de finales del siglo XVIII tienen una variante en contenidos y en lenguaje. Se perciben cambios, al decir de Carlos Herrejón, no sólo desde el punto de vista formal, sino de sensibilidad y de valores.³¹

A continuación, podemos resumir los principales mensajes contenidos en los sermones. 1. Se fomentó la devoción mariana en Nueva España, con especial énfasis en la Inmaculada Concepción. 2. Se da en el discurso sacro un mensaje de unidad y cohesión social a través de la Iglesia. 3. Se reitera que Dios pintó a la Virgen y que ella impulsó la evangelización de los indios. 4. La aparición de

³¹ Él los ubica del último tercio del siglo XVIII hasta 1810 y los nombra como sermones del periodo neoclásico. Herrejón, *Del sermón al discurso...*, p. 20-21.

la imagen de Guadalupe significó que la gente de esta parte del mundo había sido elegida por la Madre de Dios para darles protección, lo mismo a los indígenas que a los españoles y sus descendientes. 5. Se señala también su carácter de mujer vestida de sol que vence al dragón infernal (la idolatría y la herejía) y que con su preñez del Salvador promete la redención. Para ampliar brevemente algunos de estos puntos, podemos decir lo siguiente: Destacan los símbolos que caracterizan a la Inmaculada Concepción, como son flores, águila, estrellas, agua, luz, espejo, torre de David, Belona, Minerva, etc. Muchos de los predicadores guadalupanos tomaron parte de las discusiones en torno a este misterio, de 1622 a 1696. Por otro lado, la retórica del púlpito insiste en su carácter de oriunda de esta tierra (Virgen criolla), hace énfasis en la patria criolla, en el paraíso, así como también exalta la capital del Virreinato y otras ciudades aledañas como San Luis Potosí, Puebla, Zacatecas y Querétaro. Asimismo, transmite la idea de elección de la Virgen a México. Los sermones de principios del siglo XVIII ya presentan una correlación más estrecha entre la noción de patria y la Virgen originaria de este suelo, por ser aparecida en él. De tal forma que son recurrentes en las oraciones sacras expresiones como, “[México] feliz pueblo de Guadalupe”, “nuestra mexicana azucena”, “Rosa indiana” y “hermosa modesta indiana”,³² entre otros. En 1757, Alonso Francisco Moreno, dean de la Iglesia metropolitana de México, afirmaba que Guadalupe era “madre y patrona de todos los americanos [tanto] indios [como] españoles” y ese año Mariano Antonio Vega decía que “Guadalupe *es* México”.³³

³² Francisco de Fuentes y Carrión, 1707, p. 13. Francisco de Fuentes y Carrión, Sermón de la Assumpcion de Nuestra Señora en su propio dia. Predicado en Guadalupe, con la circunstancia por su milagro a aparición... Ultimo día del jubileo circular nuevamente concedido a esta muy noble ciudad y corte de México y su primera vez en Guadalupe celebrado, México, imprenta de Francisco Ribera Calderón, 1707; Juan de Goicoechea, “Parecer” al sermón de Fernando Angulo, 1710: Juan de Goicoechea, La Rossa por la rosa María Santísima de Guadalupe. Sustituida a María Señora del Rosario en el Naval Triumpho de la Argos China, conseguido por el Jasson el general Don Fernando de Angulo, de Tres Fragatas de guerra inglesas, en el Mar Pacifico, Sermón..., México, por Francisco de Ribera Calderón, 1710; Manuel Argüello, 1711, p. 8, Manuel Argüello, Acción de Gracias a la Soberana Reyna del Cielo María Santísima de Guadalupe en su Magnífico templo, con que solemnizó el real Acuerdo de esta Corte, las victorias que consiguió personalmente la majestad del Rey Don Philipppo V en Viruega, México, imprenta por la Viuda de Miguel de Rivera, 1711; y Bartolomé Felipe de Ita y Parra, 1747, Bartolomé Felipe de Ita y Parra, El círculo del Amor formado por la América Septentrional jurando a María Santísima en su imagen de Guadalupe, México, Viuda de Joseph de Hoyal, 1747, en Brading, *Siete sermones...*, p. 166.

³³ A. Moreno, “Parecer” a Cayetano Antonio de Torres, 1757 [s/p]; Cayetano Antonio de Torres, Sermón de la Santísima Virgen de Guadalupe, México, heredero de la Viuda de Joseph Bernardo de Hoyal, 1757; y Mariano Antonio Vega, 1757, p. 30; Mariano Antonio Vega,

Asimismo, en estas piezas de oratoria se exalta a la Iglesia y sus valores. El estado-Iglesia español tenía desde fines del siglo XV un proyecto de unidad y uniformidad en la fe y las devociones que se afianzó con la Contrarreforma. Nueva España se proclamaba en los sermones fiel a la monarquía española y a la fe católica que combatía contra la amenaza de las potencias protestantes. José de Arlegui en 1743 lo expresaba así:

Publique edictos Inglaterra, pregone bandos la liga luterana, aseste los tiros de su astucia con su poderosa armada, para con varios asaltos y ardidés maquinando la última desolación de este Reino que las llamas de su coraje por más atizadas de la ambición y del odio, no han de ser bastantes para reducir un Reino puesto a protección de esta Imagen soberana, que se apareció entre rosas para defensa de este Reino, ni para desposeer de la corona a un Rey amparado de esta Imagen milagrosa.³⁴

También por el proyecto de unidad fue que se quiso vencer al paganismo e incorporar al indígena en el plan universal de salvación. A través del sermón se quería llegar a tocar las fibras más sensibles del alma de los naturales y encauzar su espíritu hacia la piedad cristiana. Desde que Luis Lasso de la Vega ofreciera, en 1649, la relación del milagro traducida en náhuatl, se reconocería el importante sitio conferido al mundo indígena, no sólo a través de la presencia de Juan Diego como *medium* del milagro, sino en el relato mismo del portento.

Existen sólo cuatro sermones en náhuatl de tema específicamente guadalupano, y son del siglo XVIII. Son el *Inin huey Tlamahuizoltzin*, el *Nican Micuiloa in temachtilli in itechpatzinco tlatoa in totlacomahuiz mexicanantzin in Tepeyacac ichpochtztintli in quimotocayotilia in caxtelteca: La Virgen de Guadalupe* (“Aquí se escribe el sermón que relata sobre nuestra preciosa, honrada madre mexicana, la Virgen del Tepeyac que se llama en español La Virgen de Guadalupe”), y *El sermón de Guadalupe y la Eucaristía para ser predicado en la fiesta observada por los naturales* así como, el de

Sermón Panegyrico que el 12 de diciembre de 1756 1o. del novenario con que se celebró el Patronato en la Nueva España de María Santísima Señora Nuestra en su maravillosa imagen de Guadalupe de México, predicó..., México, imprenta de la Biblioteca Mexicana, 1757.

³⁴ José Arlegui, 1743, p. 13. José Arlegui, Sagrado Paladion del americano orbe: Sermón, que en la Rogativa Pública, que hizo a María Santísima de Guadalupe en la Ciudad de San Luis Potosí por el feliz suceso de las catholicas armas de Nue tro monarca el señor Felipe V contra la armada inglesa predicó..., México, imprenta de la Viuda de Joseph Bernardo de Hoyal, 1743.

Ignacio de Paredes *Sermón de Nuestra Gran Reyna poderosísima patrona, madre y Señora Nuestra, María Santísima de Guadalupe en que breve y claramente se refiere la historia de su admirable y milagrosa aparición para que ésta llegue a noticia de todos los indios, por la misma Señora especialmente favorecidos*.³⁵ La razón de la escases de los sermones en lengua mexicana se debe a la propia cautela con que actuó la Iglesia novohispana para “que no se den a los indios sermones en su lengua y que ninguna doctrina se traduzca en lengua de indios sino fuere examinada por clérigo o religioso que entienda la lengua en que se traduce”.³⁶

Por otra parte, en los sermones guadalupanos se despliega a lo largo de los siglos una construcción retórica muy interesante sobre el indígena. Estas fuentes traslucen las ideas que acerca de su naturaleza se forjaron los teólogos católicos novohispanos. La presencia del indio en la elocuencia sagrada evidencia la toma de conciencia del ente americano por parte del mundo occidental cristiano, novedad que se refleja en un esfuerzo por empatar el discurso teológico y la insólita, inesperada e imprevista realidad del Nuevo Mundo, ofrecida por los grupos originarios.

El indio, a través de la figura de Juan Diego, se convierte en ejemplo edificante del buen cristiano, en prototipo. En los sermones se destaca constantemente el carácter manso, humilde, simple, paciente y cándido de Juan Diego, a todas luces un estereotipo del ideal que los predicadores querían ver en los de esta etnia. Lo diría llanamente el notable historiador jesuita Francisco de Florencia: “No nos avergoncemos de imitar a un indio”.³⁷ De hecho, la categoría humana del indio quedaba reconocida desde el momento en

³⁵ Véase Ignacio de Paredes, 1759 (BNM R 1759 M4PAR). Ignacio de Paredes, *Sermón de Nuestra Gran Reyna poderosísima patrona, madre y Señora Nuestra, María Santísima de Guadalupe en que breve y claramente se refiere la historia de su admirable y milagrosa aparición para que ésta llegue a noticia de todos los indios, por la misma Señora especialmente favorecidos*, México, Imprenta de la Bibliotheca Mexicana, 1759; Ms. 1475 *Santoral en Mexicano*, 236 f.; Ms. 1491 *Consejos místicos en Mexicano* (“Consejos a los indios para que se encomienden de todo corazón a la Virgen Sma de Guadalupe y relación de la aparición de la misma Virgen”), 951 f.; Ms. 1493 *Manuscritos mexicanos donde se contienen veinte y un sermones en lengua mexicana*, 405 f. Véase también Poole, *op. cit.*, p. 187-189.

³⁶ Roman Catholic Church. Tercer Concilio Provincial Mexicano. BLB, M-M 266-269, f. 229-230.

³⁷ Francisco de Florencia, *Las novenas del Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe de México...*[s/p]. Francisco de Florencia, *Las novenas del santuario de Nuestra Señora de Guadalupe de México que se apareció en la manta de Juan Diego*, Madrid, Imprenta de Lorenzo de San Martín, 1785.

que la Virgen se había manifestado a Juan Diego.³⁸ Así lo dice el predicador Joseph Vidal de Figueroa:

Aparece María Señora Nuestra en Guadalupe de México, no a sacerdote alguno, ni a sabio, ni a Español, sino a un Indio bárbaro, que duda de que le crean, recién reducido a la fe, porque no fuera cierta la conversión de los indios a la ley del Evangelio, si se revelara misterio tan soberano, como el que se representa en aquella Imagen a un hombre sabio en la ley, sino a un pequeño en su humildad.³⁹

Por otra parte, en 1673, Juan de Mendoza habló por primera vez en un sermón de la aparición de la Virgen a un indio dichoso de nombre Juan y nuevamente hacía alusión al fin de la idolatría que había ocurrido, según él, por la atracción que los naturales sintieron por la imagen de Guadalupe.⁴⁰

Luis de Santa Teresa, quien ya describía más extensamente la tradición y mencionaba al obispo Juan de Zumárraga y a Juan Diego con cierta amplitud, dijo

Estaba este Reino hecho un oscuro caos de vicios, idolatrías y pecados; una lóbrega y tenebrosa noche sin luz ni conocimiento sus moradores del verdadero Dios [...] apareció hermosa en la manta del indio esta divina Aurora dando fin a la noche de la idolatría y principio al día de la gracia.⁴¹

El jesuita Sancho Reynoso expresó en su momento que la Virgen “quiso ser india porque pintó morena su belleza”.⁴² En la época de la confirmación del Patronato seguía siendo importante recalcar sobre el color de la piel que emparentaba a la Virgen de Guadalupe

³⁸ Cabe recordar, como lo señala Xavier Noguez, que son inexistentes las referencias históricas sobre Juan Diego y Juan Bernardino antes del libro de Miguel Sánchez. Véase Xavier Noguez, *Documentos guadalupanos. Un estudio sobre las fuentes de información tempranas en torno a las mariofanías en el Tepeyac*, México, El Colegio Mexiquense-Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 185.

³⁹ José Vidal de Figueroa, 1661, p. 4. Joseph Vidal de Figueroa, *Theorica de la Prodigiosa imagen de la Virgen Santa María de Guadalupe de México*, México, Juan Ruyz, 1661.

⁴⁰ Juan de Mendoza, 1673 [s/p]. Juan de Mendoza, *Sermón que en el día de la aparición de la Imagen Santa de Guadalupe, doze de Diziembre del año 1672 predicó...*, México, Francisco López Lupercio, 1673.

⁴¹ Luis de Santa Theresa, 1683, p. 6. Luis de Santa Theresa, *Sermón que predicó... en el templo de Nuestra Señora de Guadalupe [de Querétaro] a la milagrosa aparición de su sacratísima y prodigiosa imagen*, México, Juan de Ribera, 1683.

⁴² Sancho Reynoso, 1759, p. 11. Sancho Reynoso, *La injusticia por derecho justificada por gracia. Sermón...*, México, imprenta de la Bibliotheca Mexicana, 1759.

con los naturales, que los intelectuales criollos habían apuntalado en el siglo anterior.

En su sermón de 1734, cuyo *thema* principal era la conversión de los indígenas gracias a la aparición y el milagro guadalupanos, Juan de Villa hablaba de las bondades de la evangelización que había introducido el conocimiento de Cristo en estas tierras. Según él, no habían llegado antes apóstoles a este hemisferio porque Dios quería que la Santísima Virgen de Guadalupe sirviera como primera misionera. Villa adelantaba argumentos que luego serían esgrimidos contra el famoso sermón del padre fray Servando Teresa y Mier en 1794. Para él, los pueblos americanos eran “la nación más plebeya, la más abatida, la más humilde, la nación sola entre todas las del mundo, que no pudo salir de ser plebe” y la conversión de los indios era el fruto más importante de la aparición de María de Guadalupe.⁴³ Otro predicador que destacó el papel de los indígenas en el milagro guadalupano fue el jesuita Nicolás de Segura. En 1742 habló sobre el plan de salvación universal y el papel de Guadalupe en la redención de los indios.⁴⁴

Los teólogos del México colonial siguieron el mandato del proyecto hispánico, heredero de la idea medieval del *Orbis Christianus*, de evangelizar a los nativos de América con el objeto de darles acceso al plan divino de salvación. Entonces cobra sentido lo dicho por Richard Nebel, que “el proceso de inculturación y encarnación de una evangelización dinámica y vasta fue introducido y continuado en la historia de México sobre todo por el acontecimiento guadalupano”.⁴⁵

La idea general de estos sermones es que con la aparición de la Virgen de Guadalupe se cumplía un designio divino que era que los gentiles descubrieran la verdad implícita en la religión católica, en última instancia, la integración del hombre y del mundo americanos a la cultura y credo católicos operó totalmente a través de la aparición de María Guadalupe.

En 1794, fray Servando Teresa de Mier sostuvo en el púlpito que mucho antes de la llegada de los españoles al continente americano,

⁴³ Juan de Villa Sánchez, 1734, p. 4-7. Juan de Villa Sánchez, Sermón de la Milagrosa Imagen de Nue tra Señora de Guadalupe de México, en la Festividad, que le celebraron sus devotos, el día del Proto-Martyr San E teban, en la Iglesia del Hospital del Amor de Dios..., México, imprenta Real del Superior Gobierno de Doña María de Rivera, 1734.

⁴⁴ Nicolás de Segura, 1742, p. 6. Nicolás de Segura, Plática de la milagrosa imagen de Nuestra Señora de Guadalupe de México. Sacada del tomo IX de Los Sermones del Padre Nicolás de Segura en la Compañía de Jesús, México, Viuda de Joseph Bernardo de Hogal, 1742.

⁴⁵ Richard Nebel, *Santa María Tonantzín. Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 297.

la Virgen de Guadalupe, estampada en la capa de Santo Tomás —quien había sido el predicador del cristianismo en el Nuevo Mundo— había sido colocada por ese mismo apóstol en un templo que mandó edificar en la sierra de Tenayuca, donde acudían a rendirle culto los indios ya cristianos.

Fray Servando expuso en su sermón una idea peculiar de los pueblos originarios de América. Si bien sus argumentos se basaron en las ideas de algunos intelectuales del siglo XVII como Gregorio García y Carlos de Sigüenza y Góngora, él logró sintetizar en su oración sacra estas nociones que podían tomarse como una novedad frente a lo que tradicionalmente predicaban los oradores, salvo algunas excepciones, en tiempos anteriores, quienes se basaban en las ideas de que la Virgen había aparecido en 1531 para disipar la idolatría y ofrecer la redención en Cristo. Aquí Mier daba cuenta del origen de estos pueblos y de su vinculación con el cristianismo antes de la llegada de los españoles. Identificaba a Santo Tomás con Quetzalcóatl y a Guadalupe con Tonantzin.

Como los oradores que le antecedieron, Mier también quiso incorporar al indio a la historia de la salvación, pero lo hizo por otra vía, una que “enmendaba” la historia tradicional. Pensaba que los indios fueron cristianos al principio de la historia de la Iglesia. Cuando Mier pronunció su polémico sermón, reclamó el rescate para el pasado prehispánico, exigencia que involucraría a la historia guadalupana que, al decir de O’Gorman, él vinculó con ese pasado.⁴⁶

Mier no representa el nuevo pensamiento social de la Iglesia novohispana pues fueron muy pocos los que, como él, se atrevieron a cuestionar el milagro guadalupano, que no el culto, como bien señala Brading,⁴⁷ y menos fueron aún los que defendieron la predicación de Santo Tomás en América a finales del siglo XVIII. Sus argumentos sobre el origen de los indígenas y sus interpretaciones de los signos y alegorías por muy atrevidas no deben parecernos del todo infundadas, ya que los predicadores que le antecedieron constantemente se esforzaron por desentrañar los “jeroglíficos” contenidos en la imagen y por descubrir datos que ayudaran a la mejor comprensión de los pueblos originarios para dar con la explicación de su presencia en el mundo. La continua exégesis presente en los sermones en casi siglo y medio daba fundamento a las tesis de Mier. Fray Servando intentó descifrar las “claves” con un “sistema” que

⁴⁶ Servando Teresa de Mier, *Obras completas. El heterodoxo guadalupano*, 3 v., estudio preliminar y selección de textos de Edmundo O’Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, 1981, v. 1, p. 70.

⁴⁷ Brading, *Mexican Phoenix*, p. 215.

se aludía a un nuevo método,⁴⁸ y no en el alcance, sino en el intento, descansa su grandeza.

El sermón guadalupano debe ser considerado un novedoso material conceptual para el investigador. 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. Mediante ellos se transfieren los dogmas teológicos y se transforman éstos en símbolos de identidad. Develan —y eso es lo más importante— el proyecto espiritual hispánico durante casi tres siglos en las Indias.

La Biblioteca Nacional de México contiene cientos de sermonarios mariales para el deleite del investigador. Todavía falta mucho por estudiar en sus aspectos formales y de contenido. La libertad de análisis que permiten las interpretaciones polisémicas nos anima a sugerir posibles significados en la aproximación retórica sobre la Virgen María y, en particular, sobre las advocaciones como la de la Virgen de Guadalupe. Así, los sermones se constituyen en fuentes primordiales como formas orales de conservación de información y de una añeja tradición en torno a esta devoción.

⁴⁸ Para O’Gorman, más que “clave” o “sistema” se trataba en el fondo de una “gran corriente historiográfica que podemos calificar de cristianismo mitológico del antiguo mundo americano”. *Servando Teresa de Mier, op. cit.*, v. I, p. 29.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS