



Prólogo

Desde los inicios del cristianismo, la Virgen María y los mártires fueron asumidos como intermediarios entre Dios y los hombres para gestionar favores divinos. En el imaginario de la Iglesia, el cielo se concebía a semejanza de una corte terrenal donde, de manera similar a las dinámicas y protocolos regios, los santos y la Virgen tenían influencia sobre Dios para inclinar su voluntad en pro de sus protegidos. Así, en la relación entre feligresía y bienhechores celestiales, se buscaba resolver problemas cotidianos, mantener la salud, sortear peligros, conseguir el pan de cada día y lograr la salvación eterna de las almas.

A partir del momento en que el cristianismo se consolidó como la religión oficial del Imperio romano, entre los siglos IV y V de nuestra era, a los mártires se sumaron muchos otros modelos de vida cristiana, cuyas virtudes, abnegación y ascetismo les valieron ser canonizados por la Santa Sede y ser sujetos de veneración. Al paso de los siglos, proliferó el culto a la Virgen María a través de distintas advocaciones, referidas a algunas de sus atribuciones, tales como La Piedad, Los Dolores y La Misericordia; a distintos momentos de su vida, como Nuestras Señoras de la Asunción y de la Natividad; o vinculadas a determinadas imágenes, como Nuestras Señoras de Guadalupe y de los Remedios. Algo similar ocurrió en torno a la figura de Cristo, cuyas advocaciones aludían a momentos específicos de su vida o a su caracterización como Dios encarnado. Entre ellas destacaron el Pantocrátor y sus facetas terrenales como Niño Jesús o Cristo pasionario. De este último estadio se derivaron el *Ecce Homo* y el Señor del Santo Entierro.

A partir de la Edad Media se incorporaron ciertas prácticas pías relacionadas con los santos y la divinidad. Era común la veneración de sus objetos o partes anatómicas, como los fragmentos de la cruz donde fue sacrificado Cristo, la leche de la Virgen, la clámide de san José y las



lágrimas de san Pedro. Esta gran variedad de restos corporales y objetos devocionales respondió a las necesidades espirituales de distintas localidades, grupos sociales, comunidades, gremios y corporaciones. Además, ciertas colectividades profirieron culto a ciertos santos, quienes se constituyeron como sus símbolos identitarios. Así, los sastres tuvieron devoción por san Homobono; los zapateros, por san Crispín y san Crispiniano; los médicos, por san Cosme y san Damián; y los músicos, por santa Cecilia.

Las reliquias de los seres celestiales —dispersas por toda la cristiandad y resguardadas como verdaderos tesoros— fueron otra manera de venerarlos. Las había de primer grado, que eran partes del cuerpo del santo, o de segundo grado, que eran todos los objetos con los que habían estado en contacto directo, tales como los clavos de la crucifixión de Cristo, trozos de ropa, utensilios de uso diario, flores o listones de sus féretros.

Para la era moderna, varios eran los arquetipos de santidad. Ocupaban un lugar especial los familiares de Cristo: santa Ana, san Joaquín, san Juan Bautista y san José; los padres de la Iglesia, entre ellos san Jerónimo, san Agustín y santo Tomás; algunos clérigos destacados, como san Isidoro de Sevilla y san Ildefonso; y los fundadores de las órdenes religiosas: san Francisco de Asís, santo Domingo de Guzmán y san Ignacio de Loyola.

Los movimientos protestantes fueron reacios al culto mariano y al de los santos por considerar que carecían de fundamentos bíblicos y que se distanciaban de una vivencia cristológica de la fe. La Iglesia católica salió en su defensa y, en la sesión xxv del Concilio de Trento, celebrada los días 3 y 4 de diciembre de 1563, se confirmó la conveniencia de venerar a los santos y a las reliquias, no por ellas mismas, sino por las figuras celestiales que representaban.

A raíz de la conquista y colonización de América, las prácticas devocionales hacia los santos y la Virgen María se trasplantaron al Nuevo Mundo. Los conquistadores y los miembros del clero introdujeron efigies de santos y advocaciones marianas y cristológicas e impusieron su culto. Paralelamente se empezaron a fabricar imágenes religiosas en los talleres fundados por los misioneros, para su colocación en las iglesias, capillas y templos. Asimismo, se estableció la costumbre de asignar a cada pueblo indígena un santo patrono cristiano y se fomentó su culto; por ejemplo, San Juan Teotihuacán, San Pedro y San Pablo Teposcolula, Santa Ana Chiautempan, San Antonio de Cajamarca y San Juan de la Frontera de



Huamanga, por citar solo algunos casos. Las distintas órdenes religiosas, a su vez, propiciaron la devoción a determinadas advocaciones marianas: los franciscanos a la Inmaculada Concepción, los dominicos a la Virgen del Rosario, los mercedarios a la Virgen de la Merced y los carmelitas a Nuestra Señora del Carmen.

Con ello, al igual que en el Viejo Mundo, los americanos fomentaron y participaron, de forma corporativa o individual, en estas devociones. Ya fuera como promotores o devotos, novohispanos y peruanos rindieron culto a santos y advocaciones marianas por medio de rogativas e invocaciones —en templos u oratorios privados—, obras pías, donaciones, patronazgos, liturgias, fiestas y romerías. Asimismo, patrocinaron y financiaron la construcción de iglesias, conventos y ermitas, la ejecución de pinturas, grabados y obras musicales, y la elaboración e impresión de obras poéticas, sermones, crónicas e historias. Así, además de manifestar su fervor, ayudaron a impulsar las devociones entre diversos sectores de la población.

A las figuras de culto europeas se sumaron las que surgieron en los virreinos americanos, las cuales se convirtieron en motivos de orgullo y símbolos identitarios de sus habitantes. Esto se puede observar en el culto que le profesaron los moradores de la ciudad de México a la Virgen de Guadalupe, los de Tlaxcala a la de Ocotlán, los de Nueva Galicia a la de Zapopan y los del virreinato del Perú a las de Copacabana y Pomata. Lo mismo sucedió con los mártires y venerables indios, algunos de ellos reconocidos por la Santa Sede, como san Martín de Porres, santo Toribio Mogrovejo y santa Rosa de Lima para el caso peruano, y los beatos Felipe de Jesús y Sebastián de Aparicio, así como la sierva de Dios María de Jesús Tomellín (mejor conocida como el “Lirio de Puebla”) para el caso novohispano.

Este libro abarca el estudio de las prácticas devocionales en América, particularmente en los reinos de Nueva España y Perú. Estructurado en cuatro partes, las dos primeras versan sobre dos de los cultos más importantes en el continente americano: la Virgen de Guadalupe y santa Rosa de Lima, los cuales, todavía hoy, siguen atrayendo a numerosísimos devotos y se han erigido como símbolos nacionales y de identidad para mexicanos y peruanos.

Gisela von Wobeser, en “La imagen de la Virgen de Guadalupe y sus milagros, ca. 1615”, analiza ocho milagros atribuidos a la Virgen de Guadalupe,



que fueron representados en un grabado realizado por Samuel Stradanus por encargo de la arquidiócesis de México. Mediante dicho grabado son reconocibles la devoción que los españoles de la ciudad de México sentían por la imagen de la Guadalupana, las curaciones y otros milagros que se le atribuían y las intervenciones que sufrió el ícono de acuerdo con los intereses de sus promotores. La autora pone especial énfasis en la ausencia del relato aparicionista en dichos milagros, debido a que este, para principios del siglo xvii, todavía no formaba parte del imaginario religioso en torno a esta devoción.

En “La reaparición historiográfica de Tepeaquilla en la primera mitad del siglo xvii”, Rodrigo Martínez Baracs realiza un recorrido por la historiografía novohispana con la intención de hallar los distintos momentos en los cuales el Tepeyac aparece referido, primero como emplazamiento geográfico y, después, como lugar de culto y albergue de la efigie guadalupana. De esta manera, Martínez Baracs pone de manifiesto que la relevancia de este sitio fue cambiando con base en la concepción que se tenía de él.

Eduardo Ángel Cruz, en el capítulo intitulado “Los patrocinios del culto a Nuestra Señora de Guadalupe en Puebla, 1648-1692”, analiza la promoción del culto guadalupano a partir de dos patrocinios que se gestaron en la ciudad de Puebla, su materialización en fiestas, edificaciones y textos impresos, su irradiación hacia otras latitudes y su devenir a raíz de la jura que la Nueva España le rindió a esta imagen en los albores del siglo xviii.

Entre las formas más recurrentes que los eclesiásticos emplearon para fomentar y difundir devociones estuvieron los sermones. Así lo exponen Berenice Alcántara Rojas y Adán Cabrera Vázquez en “‘Nuestra Madre Mexicana’. La Virgen de Guadalupe en un sermón en náhuatl del siglo xviii”. Con base en un análisis histórico y lingüístico de un sermón jesuita, escrito en náhuatl en el siglo xviii, manifiestan que aquí se caracterizó por primera vez a la Guadalupana como una mujer indígena macehual, con el objetivo de que los indios, a los cuales iba dirigida la pieza oratoria, se identificaran con ella. Ello marcó un parteaguas en la forma de concebir esta advocación mariana.

Así pues, en este primer apartado se pone en evidencia que el culto guadalupano no ha sido el mismo desde sus inicios. La religiosidad no es un fenómeno estático, sino que, a la par del resto de las manifestaciones



sociales, está sujeto a cambios y adaptaciones al paso del tiempo. Los cultos y las devociones, los fieles y las imágenes veneradas se transformaron.

La segunda parte del libro, dedicada al virreinato peruano, aborda desde la literatura los discursos que se compusieron alrededor de la primera santa americana, Rosa de Lima, como mecanismos de exaltación de la santa y su patria, por interés e iniciativa de los criollos limeños. En “Rosa de Santa María, el mayor bien de Lima”, Martina Vinatea examina el poema *Fundación y grandezas...* del jesuita Rodrigo de Valdés, con la finalidad de constatar que, en sus versos, Lima se manifiesta como el sitio predestinado para el nacimiento de la primera santa americana. Rosa era el verdadero orgullo, la infalible protección y la reliquia más preciada de la Ciudad de los Reyes.

La imagen de santa Rosa que proyectó la sociedad limeña también es estudiada por Elio Vélez Marquina en “El infierno americano: los enemigos de la fe en la leyenda santarrosina”. A través de algunas hagiografías de la santa, el autor indaga su representación como heroína, capaz de vencer los males que acechaban a la ciudad (el demonio, las idolatrías, los herejes y los desastres naturales), como renovadora espiritual de la urbe y como encarnación de la comunidad criolla.

Los apartados tres y cuatro se enfocan en las prácticas devocionales que los habitantes y las corporaciones de Nueva España, especialmente las órdenes religiosas, realizaban respecto a sus santos, reconocidos por la Iglesia católica, y sus venerables que, sin estar canonizados, eran considerados modelos de santidad.

María Fernanda Mora Reyes, en “La fiesta a santo Domingo de Guzmán en Nueva España, siglo xvii”, analiza la forma en la cual los frailes dominicos conmemoraron a su santo fundador mediante su liturgia, la predicación de sermones dedicados a él, el estreno de pinturas el día de su fiesta, los convites dentro y fuera de los conventos y las procesiones. En este texto, también se evidencia la participación de las monjas, los terciarios y los cofrades dominicos en los festejos, así como de otras corporaciones y numerosos miembros de la sociedad novohispana.

Por su parte, Jorge Luis Merlo Solorio, en “*Entre paternidad y poderío. El patrocinio de san José: garante monárquico*”, rastrea la devoción a san José en ambos lados del Atlántico. En primer lugar, la que le profesó la Casa de Austria por el auxilio que supuestamente le brindó en las afrentas



bélicas y por la capacidad taumatúrgica que se le atribuía en los problemas de infertilidad, dos de los principales apremios que enfrentó esta casa reinante durante el siglo XVII. En segundo, la que le tuvieron frailes, monjas, cofradías y particulares novohispanos, la cual se vio reflejada en la toponimia, la onomástica y las rogativas.

En “Reliquias y milagros de un ermitaño. La devoción a Gregorio López en Nueva España durante la primera mitad del siglo XVII”, Ramón Jiménez Gómez, tras presentar la vida de uno de los venerables más representativos del virreinato novohispano, el ermitaño Gregorio López, explica los intereses de los promotores que trataron de elevarlo a los altares, principalmente el arzobispado de México y la Corona. El autor rastrea el surgimiento y el arraigo de esta devoción, y caracteriza las prácticas devocionales de sus seguidores, tales como rezos, la veneración de reliquias e imágenes y la redacción de hagiografías.

Finalmente, Antonio Rubial García, en “Los mártires perdidos de Nueva España. Retórica, devoción y culto en torno a la sangre derramada”, estudia otro de los modelos de santidad que proliferó en Nueva España: el del mártir. En este último texto queda de manifiesto que las órdenes religiosas promovieron y veneraron a sus mártires, algunos heredados de la tradición europea y otros gestados en las nuevas tierras de misión. Para estas corporaciones, la imagen del mártir fue de gran utilidad en su labor de predicación y en el fortalecimiento de su identidad, además de que respondió a sus anhelos (compartidos por otros sectores de la sociedad) de contar con santos propios.

La elaboración de esta obra fue posible gracias a distintas personas e instituciones. Por su apoyo irrestricto, queremos agradecer al Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México y a su directora, la doctora Ana Carolina Ibarra. También, expresamos nuestro agradecimiento a la Dirección General del Personal Académico de la Universidad Nacional Autónoma de México que, mediante el proyecto PAPIIT IN401818, financió gran parte de la investigación. Asimismo, estamos en deuda con los directivos y el personal de los museos Franz Mayer y Pedro de Osma, así como del Centro de Estudios de Historia de México Fundación Carlos Slim, por proporcionarnos las imágenes que ilustran este libro. Finalmente, queremos mostrar nuestro reconocimiento a los miembros del seminario “Historia de las creencias y prácti-



cas religiosas en Nueva España. Siglos XVI-XVIII”, quienes colaboraron de manera entusiasta en la concepción y la realización del manuscrito.

Ciudad Universitaria, a 18 de marzo de 2020

GISELA VON WOBESER

MARÍA FERNANDA MORA REYES

RAMÓN JIMÉNEZ GÓMEZ



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS