



BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DISTINTAS IMÁGENES, ¿UNA MISMA JURISDICCIÓN?
EL DEBATE POR LAS LIMOSNAS DE NUESTRA SEÑORA DE
GUADALUPE EN NUEVA ESPAÑA, 1572-1607

Tesis que para obtener el título de

LICENCIADO EN HISTORIA

presenta:

EDUARDO ÁNGEL CRUZ

Directora: LIDIA ERNESTINA GÓMEZ GARCÍA

ffyl

Mayo, 2018

A mis padres por su apoyo incondicional

Para María de los Ángeles, Virginia y Maclovia

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS I

INTRODUCCIÓN I

CAPÍTULO 1. LA JURISDICCIÓN FISCAL DEL CULTO 19

- 1.1. ¿Distintas imágenes? Una misma jurisdicción 21*
- 1.3. Jurisdicción jerónima y monárquica de Guadalupe 29*
- 1.4. Fiscalidad eclesiástica: limosnas y legados hacia los inicios del siglo XVI 32*
- 1.5. Privilegios trasatlánticos: las licencias de viaje a Indias 36*

CAPÍTULO 2. EL PRIMER CONFLICTO EN NUEVA ESPAÑA: 1572-1575 41

- 2.1. Informaciones de 1556: las acusaciones legales de Bustamante 44*
- 2.2. La fiscalidad del culto guadalupano: testamentos de españoles 49*
- 2.3. Las limosnas en los pueblos de indios 57*
- 2.4. El debate interno por la administración de las limosnas, 1562 63*
- 2.5. La dimensión trasatlántica: fray Diego de Santa María 71*

CAPÍTULO 3. LA DEMANDA DE LIMOSNA EN PERÚ: 1599-1605 83

- 3.1. Del fracaso a la oportunidad: Fray Diego de Losar 85*
- 3.2. Nuevos retos: la llegada de fray Martín de Posada y fray Diego de Ocaña 93*
- 3.3. La misión ¿solitaria? fray Diego de Ocaña y las alianzas en Perú 101*
- 3.4. Nuevo siglo, nuevos demandadores: fiscalidad indirecta en Perú 112*
- 3.5. “Quitarles el comer”: la competencia jurisdiccional de fray Diego de Ocaña 124*

CAPÍTULO 4. LA DEMANDA DE LIMOSNA EN NUEVA ESPAÑA: 1606-1607 131

- 4.1. “No tratara dello sino que lo callara”: los fracasos de la misión en Perú 133*
- 4.2. Nueva misión, viejas alianzas 142*
- 4.3. Nuevos demandadores, viejas estrategias 148*
- 4.4. “Nombréis una persona honrada y de mucha confianza”: la competencia jurisdiccional de fray Diego de Ocaña 156*
- 4.5. Estrategia fallida, ¿respuesta exitosa? 161*

CONCLUSIONES 171

AGRADECIMIENTOS

La presente investigación es deudora de muchos colegas, profesores y amigos quienes han compartido a lo largo de los últimos años sus experiencias, conocimientos y reflexiones con quien esto escribe. En primer lugar, vayan estas líneas como reconocimiento por las atenciones brindadas al personal de distintos acervos históricos quienes amablemente facilitaron la consulta en sus repositorios desde 2014. Nuestro aprecio vaya al Archivo General Municipal de Puebla, la Biblioteca Palafoxiana y la Biblioteca Histórica “José María Lafragua”, Fondo Reservado, de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

De la misma manera, nuestro agradecimiento a la Dirección General de Desarrollo Internacional (DGDI), antes Dirección General de Relaciones Internacionales e Intercambio Académico (DGRIIA), de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, a través del Programa de Movilidad Nacional, por los apoyos concedidos para el intercambio académico en la Universidad Nacional Autónoma de México, a través del Espacio Común de Educación Superior (ECOES), que tuvo lugar durante el periodo otoño 2016.

Agradecemos asimismo a Gisela von Wobeser, Iván Escamilla, Dorothy Tanck de Estrada, David Carbajal López, Gerardo Lara Cisneros, Bárbara E. Mundy y Alejandro Andrade sus atentos comentarios, observaciones y sugerencias durante las distintas etapas de la presente investigación. Nuestro agradecimiento también al Seminario Historia de las Creencias y Prácticas Religiosas, siglos XVI-XVIII, del Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, coordinado por Gisela von Wobeser, por los comentarios y el apoyo brindado para la conclusión del presente trabajo de investigación a través del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT), durante el periodo enero-mayo de 2018.

Nuestro profundo agradecimiento también al Seminario Permanente de Náhuatl “Luis Reyes García”, perteneciente al Colegio de Historia, Facultad de Filosofía y Letras, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, por los apoyos institucionales otorgados para la realización de este proyecto a través de los distintos programas de impulso a la investigación de la Vicerrectoría de Investigación y Estudios de Posgrado (VIEP). En especial, nuestro agradecimiento es con los colegas y amigos entrañables de este seminario, Jorge Luis Torres Pozos, José Javier Guillén Villafuerte y Adrián Hernández González, así como con la coordinadora de este grupo académico, Lidia E. Gómez García, cuyos intercambios y discusiones han sido inestimables de principio a fin.

Finalmente, la deuda es eterna con familiares y amigos quienes han ofrecido su confianza e incondicional apoyo a quien esto escribe, sobre todo en los momentos más difíciles. En especial, vayan estas líneas con toda admiración a Saraí Cruz Mejía y Disraelí Evánder Ángel Cifuentes, mis padres.

Heroica Puebla de Zaragoza, Puebla, a 27 de abril de 2018

INTRODUCCIÓN

La presente investigación pretende ser una sucinta contribución a la historiografía novohispana, en específico, a la que se dedica al estudio del culto a Nuestra Señora de Guadalupe. En este estudio pretendemos introducir al debate historiográfico reciente un aspecto poco atendido. Nos referimos al conflicto jurisdiccional por el control de las limosnas de la Virgen de Guadalupe entre los procuradores del Monasterio de Guadalupe de Extremadura y las autoridades seculares del arzobispado de México, que se hizo manifiesto en dos momentos distintos: el primero, en la década de 1570, y el segundo, durante la década de 1600. Para ello, centramos nuestro análisis en los distintos ejes que circunscribieron el desarrollo histórico del culto guadalupano en la Nueva España, poniendo especial atención a sus factores políticos y económicos.

Nuestro interés, empero, no se limita a relatar la expansión devocional del culto a la Virgen de Guadalupe. Ponderamos en el presente estudio, antes que nada, una perspectiva global y comparada de análisis, dado que los personajes que intervinieron en el fenómeno en cuestión estuvieron determinados por una compleja, altamente móvil y policéntrica realidad imperial. Por tal razón, en la presente investigación se hacen presentes numerosos núcleos geopolíticos y agentes pertenecientes en conjunto a lo que los contemporáneos llamaban las Indias Occidentales, adscritos a su vez al conglomerado político imaginario conocido como la Monarquía Hispánica, primer imperio planetario de la historia moderna.

En la presente investigación postulamos que la recaudación de limosnas era un aspecto fundamental para el sostenimiento de todas las devociones de la monarquía católica y, dado

que la Iglesia no era un ente unificado, sino que se componía de una diversidad de cuerpos heterogéneos no exentos de roces y problemáticas, el control sobre esta facultad recaudatoria podía suscitar y suscitaba con frecuencia importantes conflictos de jurisdicciones, hasta el punto en que eran estos “not exceptions but instead the norm”.¹

Nuestra contribución específica al debate historiográfico guadalupano propone que fue este conflicto de jurisdicción recaudatoria sobre las limosnas un aspecto sustancial para el desarrollo y establecimiento del culto a Nuestra Señora de Guadalupe a finales del siglo XVI y principios del siglo XVII. Y que como tal, la aparición de estos conflictos llevaría a la reorganización y difusión de la devoción como respuesta inmediata del arzobispado de México ante estas coyunturas jurídicas.

La intervención de diversos agentes trasatlánticos, como lo fueron los demandadores o procuradores jerónimos del Monasterio Real de Nuestra Señora de Guadalupe de Castilla, entre 1574-1575 y luego entre 1606-1607, dentro de la compleja realidad novohispana terminó modificando, en nuestra opinión, el curso del desarrollo del culto guadalupano en el centro del virreinato de la Nueva España. En especial, la intervención de un personaje de quien poco se había conocido en la historiografía guadalupana mexicanista hasta años recientes, fray Diego de Ocaña, marcaría un momento clave en el proceso de establecimiento del culto en la ciudad de México.

Los factores externos, sin embargo, no son los únicos que marcan la línea argumentativa de la presente investigación. Distintos procesos al interior del reino

¹ Cardim, Pedro; Herzog, Tamar; Ruiz Ibáñez, José Javier y Sabatini, Gaetano. *Polycentric Monarchies. How did Early Modern Spain and Portugal Achieve and Maintain a Global Hegemony?* Brighton: Sussex Academic Press, 2012, p. 5.

novohispano, comunes aunque con distintos matices en diferentes partes de las Indias, influyeron poderosamente en el proceso mediante el cual el culto a Nuestra Señora de Guadalupe se haría de un lugar en el espacio devocional de la Nueva España; en especial, en el arzobispado de México. En específico, nos referiremos a lo largo de la presente investigación al complejo proceso histórico que en la historiografía ha recibido recientemente el nombre de asentamiento de la autoridad episcopal en las Indias Occidentales.² Estos son, pues, a grandes rasgos los hilos conductores de la presente investigación.

BALANCE HISTORIOGRÁFICO

Nuestro trabajo, empero, no ha surgido de la nada. Nos precede una amplia historiografía que se ha distinguido por su exhaustividad y difusión. Resulta, por esta razón, una empresa imposible sintetizar en un par de párrafos los aportes específicos que cada investigación ha dejado sobre la mesa durante los últimos decenios o, incluso, centurias. A pesar de esto, es posible afirmar que la mayor parte de investigaciones sobre el culto a Nuestra Señora de Guadalupe del siglo pasado se ha concentrado en explicar dos de los momentos claves en el desarrollo del culto; a saber: el origen de la devoción, entre 1531-1556, y la consolidación ‘criolla’ de su patronato en el virreinato luego de la jura general en 1754.

Estudios pioneros en la temática, como los de Francisco de la Maza, Edmundo O’Gorman, Richard Nebel, Ernesto de la Torre Villar, Xavier Noguez y Francisco Miranda

² Mazín, Óscar. *Gestores de la Real Justicia: procuradores y agentes de las catedrales hispanas nuevas en la corte de Madrid. 1. El ciclo de México: 1568-1640*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2007, p. 38

Godínez, entre otros, abrieron brecha durante la segunda mitad del siglo pasado. Sin pretender ser reduccionistas, estos trabajos tuvieron en común haberse planteado contestar las preguntas que la controversia aparicionista había dejado sembradas varias décadas antes con respecto al origen del culto.³ Entre ellas, la siguiente: ¿cuáles fueron las evidencias documentales de la milagrosa aparición de la Virgen de Guadalupe?

Con base en tal inquietante, esta historiografía guadalupana se avocó a la recopilación y análisis de fuentes de diversa naturaleza que se hallaron durante el primer siglo de conquista, ofreciendo correspondientemente, *grosso modo*, dos grandes periodizaciones: el inicio ‘informal’ del culto,⁴ en algún momento de la década de 1530 luego del arribo de misioneros franciscanos a los pueblos de indios en el proceso de sustitución idolátrica;⁵ y el inicio considerado ‘formal’ del culto hacia 1556,⁶ luego de que fuera impulsada la devoción por el arzobispo fray Alonso de Montúfar. De esta manera, el nacimiento del culto guadalupano fue explicado o bien como una estrategia que facilitó la conversión de la población indígena durante la instauración del nuevo orden social, o bien como una respuesta orquestada por el clero secular para hacer frente al poderío cuasi autárquico que gozaba su contraparte regular con respecto a los pueblos de indios del arzobispado.⁷

³ Véase *Carta acerca del origen de la imagen de nuestra Señora de Guadalupe de México*, escrita por D. Joaquín García Icazbalceta al Hmo. Sr. Arzobispo D. Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, México, 1896. Consultado el 17 de febrero de 2014 en: <https://archive.org/details/cartaacercadelor00garc>.

⁴ O’Gorman, Edmundo. *Destierro de sombras: luz en el origen de la imagen y culto de nuestra Señora de Guadalupe de Tepeyac*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 2016 [1ª ed., 1986]

⁵ Nebel, Richard. *Santa María Tonantzín Virgen de Guadalupe, continuidad y transformación religiosa en México*, México, FCE, 1995. Esta idea coincide en esencia además con la clásica interpretación de Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México*, México, FCE, 2013 [1 ed., español, 1947].

⁶ Mayer, Alicia. *Flor de primavera mexicana. La Virgen de Guadalupe en los sermones novohispanos*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010; Reyes García, Luis. *¿Cómo te confundes? ¿Acaso no somos conquistados? Anales de Juan Bautista*, México, CIESAS, Biblioteca Lorenzo Boturini Insigne y Nacional Basílica de Guadalupe, 2001.

⁷ Miranda Godínez, Francisco. *Dos cultos fundantes: Los Remedios y Guadalupe (1521-1649). Historia documental*, México, El Colegio de Michoacán, 2001; Torre Villar, Ernesto de la, y Navarro de Anda, Ramiro.

Un segundo grupo de trabajos, más alejados del debate de principios de siglo XX, continuó con el análisis y búsqueda de documentación histórica sobre el culto guadalupano con una pregunta base distinta: ¿cómo llegó a convertirse la Virgen de Guadalupe en el fenómeno devocional de la magnitud que tiene hasta nuestros días? Surgieron, entonces, investigaciones clásicas como las de David Brading, Jacques Lafaye y diversas revisiones como la de Enrique Florescano,⁸ entre muchos otros, quienes situaron en conjunto su punto focal ahora en el siglo XVIII.⁹ Esta historiografía explicó el culto a la Virgen de Guadalupe, de forma general, bajo una premisa analítica conocida como ‘patriotismo criollo’.¹⁰ Es decir, considerando que el culto guadalupano se habría convertido, luego de la intercesión milagrosa de la virgen ante la terrible peste de *matlazáhuatl*,¹¹ en el símbolo por excelencia

Testimonios históricos guadalupanos, México, Fondo de Cultura Económica, 1999. [1 ed. 1982]; Martínez Baracs, Rodrigo. "La aparición del *Nican mopohua*", en Pilar Máñez, Salvador Reyes Equiguas y Frida Villavicencio Zarza (coords.), *Contactos lingüísticos y culturales en la época novohispana. Perspectivas multiculturales*, México, CIESAS, UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 2014, pp. 369-396. Consultado el 16 de junio de 2017 en https://www.academia.edu/22499188/La_aparici%C3%B3n_del_Nican_mopohua

⁸ Florescano, Enrique. "El águila y el nopal y la Virgen de Guadalupe en la época colonial (Diciembre 1997)" en *Nexos*. 1 de Julio de 2010. Consultado el 21 de agosto de 2014 en: <http://www.nexos.com.mx/?p=13832>. La bibliografía revisionista es mucho más extensa con respecto al culto guadalupano y trasciende el simple análisis histórico; empero, incluimos la presente referencia de uno de los más destacados historiadores mexicanos como ejemplo de tal.

⁹ Brading, David. *La Virgen de Guadalupe: imagen y tradición*, México, Taurus, 2002. [1 ed. inglés, 2001]; Alberro, Solange. "Remedios y Guadalupe: de la unión a la discordia" en Clara García Ayluardo y Manuel Ramos Medina (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, UIA, Servicios Condumex, INAH, 1997; Calvo, Thomas. "El Zodiaco de la Nueva Eva: el culto Mariano en la América septentrional hacia 1700" en Clara García Ayluardo y Manuel Ramos Medina (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, UIA, Servicios Condumex, INAH, 1997 Consultado el 19 de junio de 2017 en: https://www.academia.edu/13425774/El_Zodiaco_de_la_Nueva_Eva_El_culto_Mariano_en_la_Am%C3%A9rica_Septentrional_hacia_1700; Gómez García, Lidia E. "La devoción guadalupana de los nahuas poblanos, siglos XVII-XX" en Dulce María Judith Pérez Torres (compiladora), *Del imaginario social a la fe: Guadalupe*, México, UPAEP, 2015, pp. 51-85; Hernández Roldan, José de Jesús. *El culto guadalupano en Puebla de los Angeles (1531-1738)*. Tesis para obtener el título de Maestro en Historia, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélaz Pliego", Puebla, febrero 2016.

¹⁰ Para un análisis y crítica reciente de tal concepto, véase Ávila, Alfredo "La crisis del patriotismo criollo: el discurso eclesiástico de José Mariano Beristáin" en Mayer, Alicia y Torre Villar, Ernesto de la (editores), *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*, México, UNAM, 2004.

¹¹ Sobre tal fenómeno, véase la introducción de Victor M. Ruiz Naufal y la obra *in extenso* de Cayetano Cabrera y Quintero, *Escudo de Armas de México escrito por el presbítero Cayetano Cabrera y Quintero para conmemorar el final de la funesta epidemia de matlazáhuatl que asoló a la Nueva España entre 1736 y 1738*. Ed. Facsimilar. México: IMSS, 1981. Un análisis moderno lo presenta Miguel Ángel Cuenya Mateos, *Puebla*

de los criollos en medio de un proceso identitario que precedió el independentismo mexicano.¹²

No obstante brindaron invaluable aporte, el enfoque de buena parte de los estudios presentados durante la pasada centuria ha tenido influencia de premisas y debates que hoy en día son considerados por la historiografía reciente como atemporales, como el debate aparicionista y el concepto de ‘patriotismo criollo’. Marcados asimismo por el modelo historiográfico conocido como paradigma estatalista,¹³ parte considerable de estas investigaciones, en búsqueda de los orígenes de la identidad mexicana,¹⁴ propuso tres hipótesis principales que sintetizamos a continuación: 1) que el guadalupanismo encarnó la primera forma de la mexicanidad, es decir, el indigenismo y su sincretismo cultural con el mundo hispánico;¹⁵ 2) que el culto guadalupano representó una segunda estancia de mexicanidad: el criollismo y su búsqueda por la emancipación;¹⁶ y, finalmente, aunque escapa nuestro marco temporal, 3) que la guadalupana concentró a futuro el fundamento de la nación mexicana,¹⁷ es decir, el mestizaje. Se buscó, pues, al analizar el desarrollo histórico del culto guadalupano ordenar y presentar de manera unificada lo que en práctica fue más

de los Ángeles en tiempos de una peste colonial. Una mirada en torno al matlazáhuatl de 1737, Zamora, El Colegio de Michoacán, Benemerita Universidad Autónoma de Puebla, 1999.

¹² Brading, David. "Patriotismo y nacionalismo en la historia de México", *Actas XII*, AIH, 1995. Consultado el 11 de julio de 2014 en: http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/12/aih_12_6_005.pdf, pp. 1-18.

¹³ Garriga, Carlos. "Orden jurídico y poder político en el antiguo régimen", en *Istor*. Historia y derecho, historia del derecho, Año IV, n. 16, pp. 13-44.

¹⁴ Lafaye, Jacques. *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

¹⁵ Gómez Izquierdo, Jorge y Sánchez Díaz de Rivera, Ma. Eugenia. *La ideología mestizante, el Guadalupanismo y sus repercusiones*. Puebla, Universidad Iberoamericana de Puebla; Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2011.

¹⁶ Brading, David. *Los orígenes del nacionalismo mexicano*. México: Era, 1988.

¹⁷ Traslosheros, Jorge E. "Señora de la historia, Madre mestiza, Reina de México. La coronación de la Virgen de Guadalupe y su actualización como mito fundacional de la patria, 1895", *Signos Históricos*, núm. 7, enero-junio, 2002, pp. 105-147, México; Goddard Adame, Jorge. "Significado de la Coronación de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe en 1895" en Sigaut, Nelly (coord.), *La Iglesia católica en México*. Zamora, El Colegio de Michoacán, 1997, pp.187-210.

bien un accidentado, informal y disputado fenómeno con características coyunturales propias.

Son estas circunstancias las que, en contraste, investigaciones recientes como las de Iván Escamilla,¹⁸ Jorge Traslosheros¹⁹ o Alicia Mayer,²⁰ sólo por mencionar algunos, han venido cuestionando. En efecto, estudios novedosos han puesto en duda la idea de unificación del fenómeno, mostrando voces divergentes y posturas al interior del clero tanto regular como secular que, a pesar de lo anterior, terminaron dando forma al desarrollo histórico del culto guadalupano a lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII. En este sentido, merece la pena destacar también los aportes desde la perspectiva de la historia del arte, puesto que esta disciplina ha abierto la posibilidad de explicar el culto guadalupano y hacerlo dialogar en años recientes no nada más con la influencia de los fenómenos inmediatos que le rodearon – el proceso de evangelización, la consolidación de la élite criolla, por citar los más recurrentes–, sino con otros de alcances trasatlánticos y durante temporalidades menos estudiadas, como el siglo XVII.

Al respecto, aunque son no menos que de lectura obligada los trabajos de Jaime

¹⁸ Escamilla González, Iván. "Máquinas troyanas: el guadalupanismo y la Ilustración novohispana", *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 21, primavera, 2000. Consultado en línea el 21 de octubre de 2014 en: <http://www.redalyc.org/html/137/13708209/>; del mismo autor, "La piedad indiscreta: Lorenzo Boturini y la fallida coronación de la Virgen de Guadalupe" en Francisco Javier Cervantes Bello (coord.), *La Iglesia en la Nueva España. Relaciones económicas e interacciones políticas*: BUAP, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélaz Pliego", 2010. pp. 229-255; y "Reformar la reforma: Juan Pablo Zetina Infante y la polémica litúrgica e histórica por la jura del Patronato Guadalupano en Nueva España, 1737-1746" en Ma. del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Reformas y Resistencias en la Iglesia novohispana*. México, UNAM, 2014.

¹⁹ Traslosheros, Jorge. "Santa María de Guadalupe: hispánica, novohispana y mexicana. Tres sermones y tres voces guadalupanas. 1770-1818", *Estudios de Historia Novohispana*, Vol 18, Núm. 18, 1998, UNAM. Consultado el 18 de agosto de 2014 en: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/ehh/article/view/3465>

²⁰ Mayer, Alicia. "El culto de Guadalupe y el proyecto tridentino en la Nueva España", *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 26, enero-junio 2002, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM. pp. 17-49.

Cuadriello,²¹ deben destacarse investigaciones novedosas como las de las historiadoras Gisela von Wobeser y Nelly Sigaut,²² o de los historiadores del arte Francisco Montes o Jeannette Peterson,²³ quienes han dirigido la mirada de una forma u otra hacia la forma en que el culto se insertó en el panorama mundial; desde sus influencias iconográficas, tanto flamencas como hispalenses, hasta la forma en que su expansión estuvo marcada por el valor que adquirió como baluarte devoto en diversos centros geopolíticos.²⁴

Son tales precedentes historiográficos los que nos han permitido acercarnos a la presente temática con la posibilidad de analizar una gran cantidad de fuentes de difícil, si no es que imposible, acceso, recopiladas a lo largo de los años gracias al esfuerzo de distintos grupos académicos. Es precisamente gracias a esta recopilación exhaustiva de fuentes de numerosos historiadores durante décadas pasadas y a la novedosa perspectiva historiográfica introducida en años recientes que podemos ofrecer en el presente trabajo de investigación un análisis distinto al realizado en la historiografía de décadas pasadas, del cual nos

²¹ Cuadriello, Jaime. "Del escudo de armas al estandarte mexicano" en *Los pinceles de la historia. De la patria criolla a la nación mexicana. 1750-1860*. México, Museo Nacional de Arte-UNAM, 2000; "Cifra, signo y artilugio: el "ocho" de Guadalupe", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. XXXIX, Núm. 110, 2017, pp. 155-204. Consultado el 3 de enero de 2018 en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=36950565006>

²² Sigaut, Nelly. "Los cultos marianos locales en Hispanoamérica" en Óscar Mazín (editor), *Las representaciones del poder en las sociedades hispánicas*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2012, pp. 437-458.

Wobeser, Gisela von. "Antecedentes iconográficos de la imagen de la Virgen de Guadalupe", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, Vol. XXXVII, núm. 107, 2015, pp. 173-227. Consultado el 19 de junio de 2017 en <http://www.analesiie.unam.mx/index.php/analesiie/article/view/2558/3111>

²³ Peterson, Jeanette Favrot. *Visualizing Guadalupe: from black madonna to queen of the Americas*. Austin, University of Texas Press, 2014. Agradecemos a Bárbara Mundy y Savannah Esquivel las facilidades para acceder a este material. Un trabajo con perspectiva trasatlántica importante, aunque no de historia del arte, lo dan Peña, Beatriz Carolina. *Images of the New World in the travel narrative (1599–1607) of friar Diego de Ocaña*. Ann Arbor, MI: City University of New York, UMI, 2007. Consultado el 24 de junio de 2016 en: <http://search.proquest.com/docview/304888439>; y López de Mariscal, Blanca. "Sonetos, letanías y alabanzas en tres fiestas en honor de la Virgen de Guadalupe (1601-1602)", *Hipogrifo*, 1.1, 2013, pp. 11-23. Consultado el 28 de agosto de 2017 en DOI: <http://dx.doi.org/10.13035/H.2013.01.01.03>

²⁴ Montes González, Francisco. "Una guadalupana inédita de Juan Correa en el convento de San José del Carmen de Sevilla", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. XXXIII, NÚM. 99, 2011. Consultado el 4 de septiembre de 2015 en <http://www.analesiie.unam.mx/index.php/analesiie/article/view/2391/2574>; del mismo autor, *Sevilla guadalupana. Arte, historia y devoción*. Sevilla, Diputación de Sevilla, 2015.

reconocemos como deudores.

FUENTES Y METODOLOGÍA

Contamos en la presente investigación con una diversa cantidad de fuentes tanto bibliográficas como de archivo que nos han permitido construir los argumentos esgrimidos en los cuatro capítulos en los que se organiza la presente investigación. Entre estas fuentes se hallan libros apoloéticos, resguardados en diversos repositorios bibliográficos, como la Biblioteca Histórica “José María Lafragua”, Fondo Reservado, la Biblioteca Palafoxiana, y diversas bibliotecas virtuales; así como documentación administrativa y de justicia, tales como licencias, cartas y reales cédulas, resguardadas en acervos como el Archivo General de Indias, disponibles en línea gracias al Portal de Archivos Españoles (PARES).

Contamos asimismo con diversas fuentes de archivo publicadas y modernizadas por diversos historiadores y académicos entre las cuales destacamos testamentos, expedientes del ramo de justicia, disquisiciones jurídicas, así como diarios manuscritos y relaciones de viaje. Finalmente, la presente investigación se nutre también de una considerable cantidad de fuentes primarias de diversa naturaleza, como actas de cabildo, reales cédulas, autos de bienes de difuntos y relaciones de méritos, que en conjunto nos han permitido rastrear a los diversos agentes y mediadores que aparecen en estas páginas a lo largo de un espacio y temporalidad significativos. Estos se hallan resguardados en repositorios como el Archivo General Municipal de Puebla, Archivo Histórico de la Ciudad de México, Archivo General de la Nación (México) y el ya aludido Archivo General de Indias.

En el presente trabajo hemos privilegiado una lectura y análisis de esta diversidad de fuentes, tanto de archivo como bibliográficas, desde la perspectiva de la nueva historia política.²⁵ Recordemos que la historia política tradicional, entendida como el estudio de los ‘grandes hombres’ de la historia, durante buena parte del siglo pasado estuvo fuera de los debates historiográficos de renombre a nivel nacional como internacional. En opinión de varios historiadores, se había ganado tal veto por ser una perspectiva de análisis superflua y poco consciente del gran panorama social que sólo podía ser visto, en contraposición, a través del enfoque económico, social y últimamente geográfico, de la larga duración.²⁶ Sin embargo, con el paso de los años, como otras corrientes historiográficas, la historia política y los estudios de lo político en general se fueron renovando y redefiniendo gracias en buena parte a las preguntas realizadas desde los campos de la sociología y la filosofía.

En consecuencia, la historia política se fue alejando paulatinamente de las temáticas biográficas y legalistas, al tiempo que favoreció un enfoque mucho más dinámico en donde figuraron cuestionamientos a conceptos como poder, territorio,²⁷ o jurisdicción.²⁸ Específicamente, estudios renovados en la historiografía hispanoamericana de los cuerpos

²⁵ Gil Pujol, Javier. "Notas sobre el estudio del poder como nueva valoración de la historia política", Pedralbes: revista d'història moderna, 1983, Núm. 3, pp. 61-88 consultado el 20 de agosto de 2016 en <http://www.raco.cat/index.php/Pedralbes/article/view/100417/151538>

²⁶ Braudel, Fernand. *La historia y las ciencias sociales*. España: Alianza Editorial, 1970.

²⁷ Carzolio, María Inés. "La articulación territorial peninsular como problema en la historiografía europea" en Emir Reitano, Osvaldo Víctor Pereyra y Julián Carrera (coordinadores), *Actas de la Jornada de Historia Moderna. Articulación territorial en los espacios plurales de las Monarquías Ibéricas (Siglos XVI-XVIII)*. La Plata: Universidad de la Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2015, pp. 23-24. Consultado el 19 de agosto de 2016 en: <http://libros.fahce.unlp.edu.ar/index.php/libros/catalog/book/60>; Herzog, Tamar. *Frontiers of Possession. Spain and Portugal in Europe and the Americas*. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, 2015. Agradecemos a Gibrán Bautista y Luego las facilidades para acceder a este material; Rojas, Beatriz. *Las ciudades novohispanas: siete ensayos. Historia y territorio*. México: Instituto Mora, El Colegio de Michoacán, 2016.

²⁸ Pagden, Anthony. "Dispossessing the Barbarian: Rights and Property in Spanish America" en *Spanish Imperialism and the Political Imagination*. New Haven and London: Yale University Press, 1990, pp. 13-35; Ruiz Ibáñez, José Javier. "Las jurisdicciones de la Monarquía: la resistencia de la actuación inquisitorial en Murcia (1622)", *Revista de la Inquisición*, número 4, 1995, págs. 249-262. Consultado el 17 de mayo de 2017 en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=157788>

políticos e instituciones que por excelencia regían la vida pública en la Monarquía Hispánica –como las Reales Audiencias, el virrey o los ayuntamientos– han venido demostrando que esta perspectiva política moderna permite dar una dimensión mucho más dinámica a las relaciones cotidianas, cargadas de simbolismos y de intrincados planteamientos discursivos, que se llevaban a cabo en los virreinos y la metrópoli y, más aún, conectarlas con aquellas que se extendían a contextos más amplios, de alcances globales bajo una perspectiva policéntrica.²⁹ Por tanto, entendemos este modelo renovado de historia política como “el dominio de la decisión humana y como el estudio del poder y su reparto”.³⁰

No obstante, puesto que ha resultado indispensable hacer visibles los vínculos que relacionaban al culto guadalupano, a sus administradores y competidores con la extensa realidad imperial de la cual formaban parte, tomamos en consideración para el presente análisis la perspectiva de investigación que brinda la historia global. Entendemos esta corriente historiográfica como el estudio “basado en la comparación, la síntesis y el salto de escala”.³¹ Conscientes de que “los historiadores se ocupan del pasado [...], pero viven en el presente y al presente pertenece su obra”,³² nos reconocemos como deudores de la revolución

²⁹ Escamilla González, Iván. *Los intereses malentendidos. El Consulado de Comerciantes de México y la monarquía española, 1700-1739*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011; Semboloni, Lara. *La construcción de la autoridad virreinal en la Nueva España. 1535-1595*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2014; Herzog, *op. cit.*; Cardim, Pedro; Herzog, Tamar; Ruiz Ibáñez, José Javier y Sabatini, Gaetano, *op. cit.*

³⁰ Gil Pujol, *op. cit.* Al respecto no son para menos los aportes desde la historia del derecho; véase: Carlos Garriga, *op. cit.*, y Traslosheros, Jorge E. “Orden judicial y herencia medieval en la Nueva España” en *Historia Mexicana*, vol. LV, núm. 4, abril-junio, 2006, pp. 1105-1138. Consultado el 20 de octubre de 2016 en <http://www.redalyc.org/pdf/600/60055402.pdf>

³¹ Valladares Ramírez, Rafael. “No somos tan grandes como imaginábamos. Historia global y Monarquía Hispánica”, *Espacio, tiempo y forma*. Serie IV, Historia moderna, Núm. 25, 2012 (Ejemplar dedicado a: Las Monarquías Ibéricas (1580-1715): Barroco y globalización), págs. 57-115. Consultado el 25 de agosto de 2016 en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4661252>. Véase también Otero, Hernán. “La historia global y la historia de la población” en *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos* [En ligne], Débats, mis en ligne le 27 janvier 2014, consulté le 15 janvier 2015. URL : <http://nuevomundo.revues.org/66184> ; DOI : 10.4000/nuevomundo.66184

³² Garriga, *op. cit.*, p. 13.

que ha traído consigo el fenómeno de la globalización.³³ Éste, en la discusión historiográfica, “ha introducido modificaciones en las coordenadas espacio-temporales habituales, a través de una mayor *compresión* del espacio y del tiempo”.³⁴ Ante la aparente reducción de las distancias, las antiguas e impenetrables fronteras nacionales hoy en día aparecen sumamente porosas o, simple y llanamente, poco trascendentes para el análisis histórico.³⁵ Con esto en mente, el análisis global nos ha parecido una alternativa coherente a la caduca “gran narración de la modernización” típica de la historiografía de siglos pasados, superando asimismo el recuento de “migajas parceladas, como en su momento creyeron los posmodernistas”; enfocándonos, en su lugar, “en el estudio de las interacciones múltiples, más allá de las divisiones estatales (nacionales o imperiales), y en escalas diversas”.³⁶

CONCEPTOS CLAVE

Resulta pertinente delimitar aquí el uso de ciertos conceptos para la presente investigación. El primero de ellos es el de jurisdicción. Para la presente investigación entendemos jurisdicción no sólo desde su punto de vista etimológico, es decir, como la capacidad de ‘decir derecho’ en un espacio determinado. Entendemos jurisdicción como la serie de privilegios reales otorgados, en este caso, a las corporaciones religiosas (clero secular y regular, así como cofradías, etc.) para la colecta de limosnas en un territorio, población y tiempo establecido. Empero, como argumenta José Javier Ruiz Ibáñez, esta definición de

³³ Fazio Vengoa, Hugo. "La historia global y su conveniencia para el estudio del pasado y del presente", en *Historia Crítica*, 2009, pp. 300-319. Consultado el 15 de febrero de 2015 en <http://revistas.uniandes.edu.co/doi/pdf/10.7440/histcrit39E.2009.15>

³⁴ Idem. Énfasis nuestro.

³⁵ Herzog, *op. cit.*

³⁶ Fazio Vengoa, *op. cit.*

jurisdicción no puede ser vista solamente desde una perspectiva legalista; es necesario, pues, acudir a la casuística para ver cómo, efectivamente, la jurisdicción se ejerce y se hace pública a través de la práctica.³⁷ Es decir, en un espacio en el cual la ambigüedad, los excesos y hasta las defraudaciones jugaban todos parte importante en el establecimiento de jurisdicciones dentro del sistema político hispánico.

En este mismo tenor, resulta relevante definir también el concepto de agente. El análisis de lo político ha mostrado reiteradamente que existe en todo campo de acción una “tensión entre necesidad y contingencia”; es decir, “entre lo "posible" (como reconocimiento de la relación necesidad-contingencia) y lo "imposible" de un acto de fuerza que pretende instaurar una norma para la que no existe un fundamento último”.³⁸ En otras palabras, el estudio de lo político ha requerido un cambio en la percepción de la historia que vio tradicionalmente al pasado como necesidad –se entiende, lo ‘necesario’ para llegar al presente, una sucesión de actos que ineludiblemente terminarían en el ‘hoy’–. En su lugar, la nueva perspectiva política entiende al pasado como contingencia, es decir, un campo en el cual se traza un curso de acción por motivos determinados, pero que simultáneamente pudo haberse desarrollado en formas totalmente diferentes y que desencadenaran asimismo el trazo de nuevos y diferentes cursos de acción en la condición de posibilidad.³⁹

En esta circunstancia, el sujeto, quien se halla inmerso en un “trasfondo de constricciones semióticas y materiales que funcionan como condición de posibilidad de la

³⁷ Ruiz Ibáñez, *op. cit.*, p. 250.

³⁸ Ema López, José Enrique. "Del sujeto a la agencia (a través de lo político)", *Athenea Digital*, número 5 primavera, 2004, p. 4. Consultado el 14 de marzo de 2018 en <http://www.raco.cat/index.php/Athenea/article/viewFile/34133/33972>. En el original aparece en itálicas. En aras de consistencia, aquí normalizamos la cita.

³⁹ *Ibid.*, p. 11.

significación”,⁴⁰ toma responsabilidad de su papel en el mundo y, con base en expectativas, toma asimismo acción para cambiar sus circunstancias o, mejor dicho, asume su “propia capacidad de actuar”.⁴¹ A este proceso vamos a denominar agencia. Con más precisión, vamos a entender la agencia como la capacidad de un agente para ejercer acción en un contexto de posibilidad y contingencia.⁴²

Para concluir, merece la pena esclarecer un último concepto teórico que, aunque no aparece mencionado de forma explícita en el transcurso de esta investigación, forma parte central de nuestra perspectiva de análisis. Nos referimos al concepto de “capilaridad del poder”.⁴³ La historia política en general, y la historia del derecho en particular, había dirigido tradicionalmente su análisis a las partes neurálgicas del poder; es decir, en este mapeo imaginario de la distribución de las relaciones de sociabilidad, a los lugares considerados ‘centrales’ del poder, en donde se creía que se ejercía toda forma de dominación,⁴⁴ bajo una perspectiva de centro-periferia.⁴⁵ Empero, las nuevas perspectivas de análisis político invirtieron esta narrativa, de manera que el estudio del poder, su distribución y la forma en que se ejercía, en años recientes se ha enfocado no sólo en los grandes núcleos de ‘concentración’ del poder, sino en las mismas fibras capilares desde donde se ejerce, develando así distintas aristas con respecto a la naturaleza del poder. En palabras de Foucault:

no se trata de analizar las formas reguladas y legitimadas del poder en su centro, en lo que pueden

⁴⁰ Ibid., p. 10.

⁴¹ Ibid., p. 13.

⁴² Ibid., p. 16.

⁴³ Mazín, Óscar. “Introducción” en *Gestores de la real justicia...*, vol. 1, *op. cit.*

⁴⁴ “El sistema del derecho está enteramente centrado en el rey, que enmascara por consiguiente la dominación y sus consecuencias”. Foucault, Michel. *Microfísica del poder*. Sesefia, Madrid: La Piqueta, 1979, p. 141. Consultado el 18 de abril de 2018 en <http://www.pensamientopenal.com.ar/system/files/2014/12/doctrina39453.pdf>

⁴⁵ Fazio Vengoa, *op. cit.*

ser sus mecanismos generales y sus efectos constantes. Se trata, por el contrario, de coger al poder en sus extremidades, en sus confines últimos, allí donde se vuelve capilar, de asirlo en sus formas e instituciones más regionales, más locales, sobre todo allí donde, saltando por encima de las reglas de derecho que lo organizan y lo delimitan, se extiende más allá de ellas, se inviste en instituciones, adopta la forma de técnicas y proporciona instrumentos de intervención material, eventualmente incluso violentos.⁴⁶

Consideramos que a través del estudio de estos agentes jerónimos enviados al nuevo mundo, quienes se hallaban precisamente en los márgenes del mapa imaginario de distribución del poder imperial, podremos vislumbrar la forma en la cual se ejercía el poder, la fiscalidad y la política en el antiguo régimen desde un punto de vista diferente al del modelo de centro-periferia.

ESTRUCTURA

Hemos organizado la presente investigación en cuatro capítulos. Cada uno de ellos cuenta, a su vez, con cinco subtemas que tratan de desarrollar a profundidad los argumentos esgrimidos de forma que el orden de las ideas se presente coherente e ilativo para el lector. Por tal razón, la línea discursiva que se pondera en la presente investigación es la argumentativa.

En el primer capítulo “La jurisdicción fiscal del culto”, analizamos los antecedentes históricos del culto a Nuestra Señora de Guadalupe con el presupuesto de que el nacimiento de esta tradición no necesariamente tendría su data en el año 1531. Comenzamos repasando brevemente los orígenes de la primera representación mariana que gozó el genitivo de Guadalupe, es decir, la conocida hoy como Virgen de Extremadura. Lo que nos interesa

⁴⁶ Foucault, *op. cit.*, p. 142.

destacar a lo largo de este capítulo es que, con el surgimiento de la tradición devocional de Guadalupe hacia finales de la Edad Media, se fue forjando asimismo una jurisdicción fiscal de naturaleza privativa asociada a una corporación, los monjes jerónimos del Monasterio Real de Guadalupe en Castilla, que trascendería hasta los inicios de la era moderna y que, por lo tanto, será el trasfondo jurídico de las problemáticas que analizamos en los capítulos siguientes.

En el segundo capítulo “El primer conflicto en Nueva España: 1572-1575”, atendemos el primero de los debates por las limosnas de la Virgen de Guadalupe en la capital de la Nueva España entre un monje jerónimo profeso del Monasterio Real de nombre fray Diego de Santa María y el arzobispado mexicano. Para aterrizar en este proceso histórico, analizamos antes las fuentes tempranas del culto a Nuestra Señora de Guadalupe; enfocándonos, empero, en aquellos testimonios que en apariencia han contradicho el discurso historiográfico tradicional de establecimiento devocional como parte exclusiva del proceso de evangelización indiana, pero que en sustancia develan parte de la naturaleza ambigua de la jurisdicción fiscal del culto hacia mediados del siglo XVI.

Proponemos, pues, una interpretación alternativa a los hechos ocurridos en 1556 a través de un análisis de la documentación de la época y distanciada del paradigma nacionalista mexicano y del debate aparicionista. Esta lectura permitirá ligar el conocido conflicto por el establecimiento del culto a la Virgen de Guadalupe entre clero secular y regular a la problemática trasatlántica de la jurisdicción de sus limosnas de patronato real, abordado en el capítulo anterior. Luego, la incorporación de un agente como fray Diego de Santa María al panorama político dinamizaría el desarrollo del culto a mano de sus administradores seculares, quienes en defensa de la potestad sobre tal devoción y sus rentas, perpetuarán su jurisdicción a través de medidas administrativas y de ordenamiento

sacramental, como la asignación de nuevos mayordomos y capellanes de la ermita y cofradía de Guadalupe.

En el tercer capítulo “La demanda de limosna en Perú: 1599-1605”, damos un cambio de perspectiva al proceso de conflicto de limosna en Nueva España para dimensionarlo en su extensa realidad imperial; en específico, en su contraparte peruana. Interesa en este presente capítulo analizar el papel que los distintos monjes jerónimos enviados a Indias tendrían una vez arribasen a los reinos meridionales durante las últimas décadas del siglo XVI y primeros años del siglo XVII.

Planteamos, en primer lugar, un fenómeno similar y profundamente relacionado al expuesto en el capítulo anterior de establecimiento devocional de Nuestra Señora de Guadalupe; así como, en segundo lugar, los distintos instrumentos políticos y jurídicos de intervención de los primeros agentes del monasterio jerónimo de Guadalupe. Analizamos en concreto los casos de fray Diego de Losar durante los últimos años del siglo XVI y de los procuradores fray Martín de Posada y fray Diego de Ocaña. Mostramos a lo largo de este capítulo las estrategias de recaudación piadosa que ejercería cada uno en sus respectivas misiones, destacando ya la de demanda de limosnas. Nuestro objetivo será demostrar el complejo actuar de uno de los agentes más dinámicos venidos al nuevo mundo: fray Diego de Ocaña; esto pues nos permitirá comparar y deducir con base en lo registrado en el virreinato peruano las estrategias que implementaría al arribar a la Nueva España en 1606.

Finalmente, en el cuarto capítulo “La demanda de limosna en Nueva España: 1606-1607”, dirigimos la atención, en primer lugar, hacia los motivos que orillaron a fray Diego de Ocaña a viajar a los reinos del septentrión. Planteamos una serie de redes vinculativas que, en principio, dieron pie a que el fraile emprendiera esta nueva misión a inicios del siglo XVII, aun sin la promesa de éxito obtenido en Perú años antes, modificando así sus planes

originales de retorno a España. Enseguida atendemos las acciones que tomó el fraile al llegar a las ciudades de México y posteriormente Puebla de los Ángeles como parte de su estrategia de competencia corporativa por el control de las limosnas de Nuestra Señora de Guadalupe en el centro del virreinato novohispano.

Como se verá, las acciones del fraile estarían encaminadas hacia la difusión de un culto alternativo a la Virgen de Guadalupe, más cercano a los intereses del rey, en la ciudad de los Ángeles a través de la asociación con distintos miembros de la élite novohispana, y que tendría por objetivo último la recuperación de la jurisdicción fiscal del culto a la virgen del Tepeyac para el monasterio real de Extremadura. Como en el primer caso de conflicto, la intervención de este agente en Nueva España generaría una serie de acciones como respuesta de parte del arzobispado de México, quienes asegurarían, a través del nombramiento de nuevos mayordomos y la reconstrucción de la ermita, el efectivo y perpetuo control de la jurisdicción y administración de las limosnas que se ofrecían en honor a la Virgen de Guadalupe en el Tepeyac, justo en un momento coyuntural para el desarrollo histórico del culto en la ciudad de México: las primeras décadas del siglo XVII.

CAPÍTULO 1. LA JURISDICCIÓN FISCAL DEL CULTO

Cuando al lector se le presenta un estudio sobre Nuestra Señora de Guadalupe muy seguramente se habrá hecho ya para el momento en que reciba el texto una imagen mental bastante clara sobre su contenido: un indio neófito, un cerro milagroso de México y una imagen mariana plasmada en un ayate hacia los albores de la época colonial. Rara vez suele pensarse que el culto a Nuestra Señora de Guadalupe también se relaciona con un ganadero español, una vaca muerta (y luego renacida) y una reaparición terrenal en Las Villuercas extremeñas, que, además, durante el siglo XV sería referida como el más grande espacio simbólico de la hispanidad y de la Reconquista.

El nombre de Nuestra Señora de Guadalupe se ha relacionado en la historiografía, pues, con dos tradiciones y dos contenidos simbólicos radicalmente distintos, a veces hasta opuestos: la hispanidad y la mexicanidad, la Virgen negra y la mestiza, la ‘reconquistadora’ y la ‘insurgente’, la de Extremadura y la del Tepeyac. Consecuentemente, cada una de estas hoy distintas advocaciones ha sido estudiada como un culto aislado dentro de su designado límite territorial, o España o la Nueva España; fronteras desde donde difícilmente se habrá de relacionar su historia con la de su homónima de ultramar.

Sin embargo, el culto a Nuestra Señora de Guadalupe no siempre estuvo dividido en dos entidades geográficas o jurídicas del todo distintas. Para los años que ocupan al presente análisis, no existía todavía una diferenciación clara que distanciara tal como entendemos hoy en día las variadas representaciones marianas que ostentaron el genitivo “Guadalupe”, ni jurídicamente, ni en el ámbito devocional, aún en los primeros testimonios levantados en

México en 1556.¹ Como veremos en el transcurso de las siguientes páginas, para los primeros siglos de la era moderna no existían como entes aislados la Virgen de Guadalupe de México o la Virgen de Guadalupe de Extremadura; sus imágenes y reproducciones, aunque pudieran poseer marcadas diferencias iconográficas, eran consideradas todas vehículos terrenales de un mismo manifiesto divino: la Virgen María en su advocación de Guadalupe.

Por esta razón, dedicamos el presente capítulo a analizar los antecedentes históricos del culto a Nuestra Señora de Guadalupe. En el entendido, empero, de que la tradición de esta advocación no necesariamente tendría su origen en el año 1531. Comenzamos repasando aquí brevemente los orígenes de la primera representación mariana que gozó el nombre de Guadalupe, es decir, la conocida hoy como Virgen de Extremadura. Nuestro objetivo no será, no obstante, señalar las semejanzas y diferencias entre esta tradición y la surgida posteriormente en Nueva España.² Lo que nos interesa demostrar es que con el surgimiento de la tradición devocional de Guadalupe hacia finales de la Edad Media se fue forjando asimismo una jurisdicción fiscal de naturaleza privativa que trascendería hasta los inicios de la era moderna y que, por lo tanto, fungirá como trasfondo de las problemáticas legales que analizaremos en su momento.

En efecto, la jurisdicción del culto a Nuestra Señora de Guadalupe estuvo asociada al paso de los años con distintas corporaciones, tanto sagradas como profanas. Fue éste un largo y accidentado proceso que culminaría con el hecho de que, través de distintos vínculos de

¹ De acuerdo con Gisela von Wobeser, para mediados del siglo XVI “los devotos de la Virgen aceptaban el origen terrenal de la pintura”. Véase: “Antecedentes iconográficos de la imagen de la Virgen de Guadalupe”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, Vol. XXXVII, núm. 107, 2015, pp. 173-227. Consultado el 19 de junio de 2017 en <http://www.analesiie.unam.mx/index.php/analesiie/article/view/2558/3111>, p. 175. Esto nos permite inferir que estos mismos devotos, al no asignar una categoría sagrada a la imagen del Tepeyac, la concebían aún como una reproducción terrenal de la misma advocación de tradición bajomedieval.

² Ello ya se ha realizado en otros estudios. Véase: Nebel, Richard. *Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe, continuidad y transformación religiosa en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

patronazgo,³ esta advocación terminó por permanecer dentro de una jurisdicción recaudatoria privativa, derivada de privilegios reales, cuyas consecuencias serían, entre otras, convertir al culto de Nuestra Señora de Guadalupe en uno de los más importantes de la península ibérica. Lo que importa destacar aquí es, pues, que la devoción a Nuestra Señora de Guadalupe no se puede entender en su compleja realidad sin considerar la relación que conducía entre ambos lados del Atlántico y, a su vez, sin tomar en cuenta su asociación con una jurisdicción fiscal determinada.

1.1. ¿DISTINTAS IMÁGENES? UNA MISMA JURISDICCIÓN⁴

La circunstancia de unión entre las distintas imágenes de la Virgen de Guadalupe, como hemos apuntado brevemente, era una cuestión sobreentendida, de acuerdo con distintos testimonios de la época, por buena parte de los devotos de esta advocación. En efecto, podemos hacer notar esta condición si, en lugar de analizar solamente los textos apologéticos clásicos de la Guadalupe mexicana del siglo XVII, centramos nuestra atención en otros textos contemporáneos o incluso anteriores sobre la advocación guadalupana. Por ejemplo, para el año 1631, a través de las prensas olisipienses, un monje profeso y predicador de la Casa y Monasterio de Nuestra Señora de Guadalupe de nombre Diego de Montalvo habría de dar testimonio con respecto a este misterio de múltiples representaciones en la introducción de su libro *Venida de la Soberana Virgen de Guadalupe a España, su dichosa invención y de los milagrosos favores, que ha hecho a sus devotos* de la forma siguiente:

³ Sigaut, Nelly. "Los cultos marianos locales en Hispanoamérica" en Óscar Mazín (editor), *Las representaciones del poder en las sociedades hispánicas*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2012, pp. 437-439.

⁴ Agradecemos a David Carbajal López la sugerencia del título de tesis.

Vamos con esto a la relación de sus maravillas y milagros, y aprobar con ellos las excelencias referidas, como esta Señora, y su invocación, es el consejo mayor de las mercedes de Dios para con los hombres, y que si les niega el despacho, llamando en su favor a otra santa Imagen de maravillosa devoción, se les concede por esta; porque aunque todas las imágenes de la Madre de Dios representan una misma señora y original: quiere nuestro Señor mostrarse maravilloso por sus secretos juicios en esta, *que significan lo mismo*.⁵

De acuerdo con este testimonio, el culto guadalupano había tenido su origen hacia finales de la edad media en contextos del fenómeno historiográfico denominado la reconquista. Por esta razón, es pertinente dirigir la atención hacia el surgimiento de esta advocación; es decir, hacia los últimos años de la ocupación musulmana en la península ibérica.

La tradición católica desde la edad media y hasta los albores de la era moderna había mantenido una postura transigente con respecto a la elección de nuevos santos y advocaciones. Era permisible y habitual la libre erección de protectores y adoración de figuras sacras según los “pueblos, ciudades, comarcas, diócesis y aún reinos”⁶ consideraran pertinentes para su supervivencia. Lo anterior tenía la finalidad de que el catolicismo se afanzara a nivel local y regional a pesar de su gran expansión en las distintas poblaciones europeas y medio orientales en donde anteriormente se practicaban las leyes de Mahoma, de Moisés u otras resumidas en el título de ‘paganas’.

⁵ Montalvo, Diego de. *Venida de la soberana Virgen de Guadalupe a España, su dichosa invención y de los milagrosos favores, que ha hecho a sus devotos*, Tomo Primero. Lisboa: en la Imprenta de Pedro Craesbeeck, 1631, f. 18v. Énfasis nuestro. En éste y los siguientes fragmentos de la obra ha sido modernizada la ortografía.

⁶ Escamilla González, Iván. "Reformar la reforma: Juan Pablo Zetina Infante y la polémica litúrgica e histórica por la jura del Patronato Guadalupano en Nueva España, 1737-1746" en Ma. del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Reformas y Resistencias en la Iglesia novohispana* México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas; BUAP, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades ‘Alfonzo Vález Pliego’, 2014, p. 234

Por esta razón, en la península ibérica “casi cada lugar, pero seguramente cada comarca, cada distrito, cada provincia” tenía ya su propia advocación mariana característica para la época bajomedieval.⁷ Correspondientemente, cada manifestación de María había de tomar un atributo específico según la región donde se estableciera, sustituyendo generalmente algún culto anterior.⁸ De tal manera, en la práctica devota peninsular se sacralizaba, a través de la asignación de distintos valores católicos, los intereses profanos de las poblaciones en donde eran entronizadas las distintas y variadas advocaciones de María. Sirva como ejemplo de este fenómeno la proliferación de múltiples manifestaciones divinas como la Virgen de la Luz (*Lux*), la Gran Madre de Dios, (*Mater Magna*), Virgen de la Salud (*Salus*), Virgen de la Paz (*Pax*), Virgen de la Victoria (*Victoria*), Virgen de la Fuensala (*Fons*), o la Virgen del Sol (*Sol*), y muchas más de las cuales dio cuenta en su momento Richard Nebel.⁹

En esta circunstancia se inserta, precisamente, la tradición de la Virgen María aparecida en los linderos del río Guadalupe, también conocido en lengua musulmana como “wada lubein” (sitio escondido), en la región sur de Castilla, Extremadura.¹⁰ En este caso, Nuestra Señora de Guadalupe sería caracterizada por sus primeros devotos como una Virgen combatiente, aquella que guiaría a su pueblo a la reapropiación de los territorios ocupados durante siglos por los enemigos militares, políticos y de fe: los moros.

Esto se ve reflejado, en efecto, a través de su marcada tradición discursiva combativa. Según la tradición, había existido una primera imagen de María pintada por el evangelista San Lucas que había cambiado de dueño hasta el siglo VIII, fecha en que no por coincidencia

⁷ Nebel, *op. cit.*, p. 52

⁸ *Idem.*

⁹ *Ibid.*, p. 43.

¹⁰ Fernández Sánchez, Teodoro. *Guía para visitar los santuarios marianos de Extremadura*, Madrid: Ediciones Encuentro, 1994, p. 60.

ocurriría la ‘invasión musulmana’ en la península ibérica. Con motivo de esta catástrofe, su entonces dueño, Gregorio Magno, había regalado la pintura original de San Lucas al obispo Leandro de Sevilla con el fin de que éste la resguardase y la alejase del peligro infiel.¹¹ Por esta razón, la imagen primitiva fue guardada durante largas centurias enterrada bajo tierra, en donde permaneció hasta que la cristiandad encabezada por el monarca castellano recuperó sus legítimas tierras. Esto es, la imagen de María enterrada en las Villuercas se haría manifiesta de nueva cuenta inmediatamente después del triunfo político que trajo consigo la ocupación militar del rey Alfonso XI de Castilla en los territorios extremeños, en donde además intervendría milagrosamente a favor de las tropas cristianas en la famosa batalla del Salado.¹² Luego de tales eventos, se daría lugar a la mariofanía fundamental del culto: al humilde vaquero Gil Cordero,¹³ en una serie de apariciones sobrenaturales, se le manifestaría la Virgen María para darle la noticia de que su pintura se hallaba escondida en aquel lugar de la provincia de Cáceres. María le solicitó al paupérrimo vaquero dar este mensaje ante las autoridades religiosas de la región, así como que les comunicase su decisión de que la sacasen de allí y le pusiesen un templo digno. Esta advocación de María, como era uso y costumbre en la tradición jurídico-canónica hispana, habría ganado el posterior nombre de Nuestra Señora de Guadalupe debido a la tierra que la había visto re-aparecer: Guadalupe.

Según la interpretación histórica de esta tradición, contada por primera vez en imprenta en el siglo XVI por el historiador del Monasterio de Guadalupe, Gabriel de Talavera, la Virgen se había manifestado de entre las tierras para asegurar el triunfo de las huestes católicas y asimismo establecerse como patrona de la justa reocupación de la península, junto

¹¹ Ibid., pp. 53-54.

¹² Montalvo, *op. cit.*, ff. 6v-7v.

¹³ Fuentes Nogales, María del Carmen. "Santa María de Guadalupe, cien años como patrona de Extremadura", CAURIENSIA, Vol. III, 2008, pp. 508-509. Consultado el 28 de septiembre de 2015 en http://dehesa.unex.es/bitstream/handle/10662/2215/1886-4945_3_507.pdf?sequence=1

con el Apóstol Santiago. Formando así, además, la ruta de peregrinación más importante de la cristiandad.

1.2. FUNDACIÓN DEL PRIORATO DE GUADALUPE Y ASIGNACIÓN DEL PRIMER PATRONATO REAL

Esta tradición discursiva propició que el rey castellano hiciera suya aquella tradición reaparicionista de Guadalupe y la empleara como bandera religiosa para sus empresas de expansión ibérica. Como retribución por sus generosas mercedes, el monarca asignó para la santísima intercesora una abadía con dependencia jurídica al arzobispado de Toledo – entonces sede de la capital de Castilla–, con el fin de administrar propiamente su tan milagroso culto hacia el año de 1340. En efecto, con la eficaz ayuda del cardenal Albornoz se daría a inicio, entonces, a una fundación religiosa “firmándose gran privilegio para la naciente Puebla de Guadalupe, la iglesia y el prior de su abadía”.¹⁴

Este priorato se concibió, en primer lugar, como una organización eclesiástica similar a los hospitales de peregrinos; es decir, como instituciones que eran defendidas y gobernadas por un prior, “con seis y hasta doce capellanes del clero secular”.¹⁵ El cardenal de Toledo, encargado entonces de esta nueva edificación, “otorgó jurisdicción y dio juro de heredad en un radio de más de cinco kilómetros” que correspondían a la nueva población de Guadalupe.¹⁶ A su vez, la autoridad temporal, los monarcas castellanos, “concedieron señorío feudal y el mero y mixto imperio con nombramiento reservado” para los territorios que comprendieran la abadía de Nuestra Señora de Guadalupe en Las Villuercas.¹⁷

¹⁴ Fernández Sánchez, *op. cit.*, p. 61.

¹⁵ *Idem.*

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ *Idem.*

A partir de aquel momento, consecuentemente, el rey se convirtió en el más grande y representativo benefactor de aquella iglesia y culto. En otras palabras, la entonces primitiva iglesia de Nuestra Señora de Guadalupe señalada en la tradición de su aparición renació como un santuario de patronato real a partir del 25 de diciembre de 1340.¹⁸ Resulta, además, interesante destacar que el papel de apropiación devocional de Guadalupe por parte del rey de Castilla superaría por amplio margen el llano plano devoto. Constituía, pues, en el marco legal un mensaje que legitimaba, a través de una manifestación divina, la conquista, la ocupación y la posesión,¹⁹ finalmente, de los territorios que habían sido arrebatados a los infieles moros en guerra justa.

Al convertirse en principal benefactor del culto de Guadalupe, el rey castellano se vio en la obligación de apoyar constantemente la administración y sustento de esta iglesia. En una primera instancia, el monarca satisfizo este compromiso patronal a través de numerosas donaciones de su real patrimonio; empero, al tiempo que emprendía su proceso de centralización militar a expensas de numerosas batallas con otros señores naturales de la península, debió notar prontamente que no podría continuar sosteniendo de forma permanente estas erogaciones, aun fuera para el bien de sus protegidos o de su persona. Estos recursos serían considerados de mayor utilidad en las labores belicosas de defensa de la cristiandad, que poco a poco se venían convirtiendo en los más grandes de sus compromisos financieros.

Por esta razón, el rey castellano comenzó a dotar a la abadía de Guadalupe de variados privilegios comerciales y exenciones fiscales que permitirían su florecimiento en los tiempos

¹⁸ Fuentes Nogales, *op. cit.*, pp. 510-511.

¹⁹ Herzog, Tamar. *Frontiers of Possession. Spain and Portugal in Europe and the Americas*. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, 2015. pp. 116-117. Agradecemos a Gibrán Bautista y Lugo las facilidades para acceder a este material.

de su jurisdicción secular. Mereció el santuario el “privilegio de una feria franca en los días de las fiestas de la Virgen, 8 de septiembre, además de otros mercados”,²⁰ días en los cuales muchos forasteros y locales podían –sin importar su religión, como testimonia la presencia judía reportada por Teodoro Fernández para 1368–, asistir y comerciar en Guadalupe sin necesidad de pagar el habitual derecho de la alcabala.²¹ Una circunstancia excepcional, puesto que Guadalupe era uno de los pocos casos conocidos en los que el rey concedía licencia de feria franca para una puebla situada dentro de un señorío, “de veinte días de duración a partir del ocho de septiembre de cada año, según la concesión de Enrique II, confirmada en 1408, que incluía la de mercado semanal los martes”.²² De esta suerte, la puebla de Guadalupe y su abadía se caracterizarían por ser un prolífico centro de comercio anual y de paso peregrino, incrementando de tal manera su presencia devocional y sus rentas de forma paulatina.

Poco después, en tiempos de Juan I, el señor natural de Castilla dotó al edificio devoto de Guadalupe de un segundo privilegio real perpetuo que le permitiría al edificio tanto sustentarse económicamente como, simultáneamente, dar cumplimiento a la obligación a la cual se había suscrito el rey al ser nombrado patrón del santuario de Guadalupe. Este privilegio sería el de demandar limosna en nombre de la Virgen de Guadalupe en todos aquellos territorios que la tomaran por su protectora, a partir del decreto de 1348.²³ La demanda de limosna refiere a un acto de recolección realizado por un cuerpo autorizado, en

²⁰ Fernández Sánchez, *op. cit.*, p. 61.

²¹ “La franqueza se refería a toda alcabala, sisa o *inpusición*, tanto para vecinos como para forasteros, exceptos las alcabalas del vino, carne, pescado *que se vendiere a pulgar*, y el portaje de tales productos”. Véase: Landero Quesada, Miguel-Ángel. *Las ferias de Castilla, siglos XII a XV*. Madrid: Comité Español de Ciencias Históricas, 1994, p. 12. Consultado el 14 de abril de 2018 en <http://www.medievalistas.es/?q=node/1805>.

²² *Ibid.*, p. 62.

²³ Peterson, Jeanette. *Visualizing Guadalupe: from black madonna to queen of the Americas*. Austin: University of Texas Press, 2014, p. 41. Agradecemos a Bárbara Mundy y Savannah Esquivel las facilidades para acceder a este material.

este caso la abadía de Guadalupe, en una comunidad regida bajo la misma ley del cuerpo solicitante, en este caso los territorios castellanos, que, en su misión de recaudar líquido u otro tipo de bienes, se justifica con la idea de satisfacer un fin piadoso, y por lo cual generalmente se ofrece algún tipo de beneficio directo o indirecto al donante individual o donantes colectivos.²⁴ Regresaremos a esta práctica en capítulos posteriores. Empero, volviendo al tema, fue pensado prontamente que la responsabilidad de la administración de Guadalupe no podría ser asegurada solamente por los encargados episcopales de Toledo, de los cuales sólo se tiene noticia de la existencia de cuatro priores.²⁵ Se pensó resultaría mejor para la conservación y crecimiento del culto a Nuestra Señora de Guadalupe asignar esta a un grupo de monjes regulares para quienes, además de velar por la contemplación, se encargaran de realizar estas recaudaciones periódicamente con todo el orden que de las reales ordenanzas señaladas con anterioridad emanaban.

Según el testimonio del historiador guadalupano Diego de Montalvo, la primera designación del monarca había sido originalmente hacia “ciertos religiosos que no duraron más de un año”,²⁶ quienes, luego de una muy mala administración (“se volvió el trigo escogido en neguilla y maleza”),²⁷ perderían la jurisdicción del santuario de patronato real a favor, entonces, de un segundo grupo de religiosos: la orden de San Jerónimo.

²⁴ Los beneficios podían ser tanto tangibles e inmediatos, como, por ejemplo, la obtención de una indulgencia, como en el caso de lo documentado por Pilar Pueyo; como simbólicos, como la protección que podría ofrecer el patrono al contributivo. Véase: Pueyo Colomina, Pilar. "Licencias para pedir limosnas, con o sin indulgencias, otorgadas por los arzobispos de la diócesis de Zaragoza en la segunda mitad del siglo XIV", *Aragón en la Edad Media*, número 16, 2000, pp. 683-708. Consultado el 22 de agosto de 2016 en <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/108612.pdf>

²⁵ El primero sería don Toribio Fernández de Mena, el segundo don Diego Fernández, el tercero, “los del genial abastecimiento de agua”, y el cuarto don Juan Serrano, luego obispo de Segovia y Sigüenza. Fernández Sánchez, *op. cit.*, pp. 61-62.

²⁶ Montalvo, *op. cit.*, f. 7v.

²⁷ *Idem.*

1.3. JURISDICCIÓN JERÓNIMA Y MONÁRQUICA DE GUADALUPE

En efecto, inmediatamente después de esta serie de sucesos, el rey y patrón principal de Nuestra Señora de Guadalupe, Juan I, en consenso con el cuarto y último prior de Guadalupe, y posterior obispo de Segovia y Sigüenza, Juan Serrano,²⁸ decidió mudar la jurisdicción de la abadía a partir de 1389 hacia la orden del patriarca San Jerónimo.²⁹ Pasaría entonces la iglesia guadalupana secular a reconstruirse en 1403 y a ser sede también de la Casa y Real Monasterio de Guadalupe de San Jerónimo, edificio magnífico y ostentoso que terminó de construirse hasta 1413.³⁰

A partir del 22 de octubre de 1389, los frailes jerónimos, de mano de su primer prior fray Fernando Yáñez de Figueroa, se encargaron del sostenimiento y administración del culto a Nuestra Señora de Guadalupe, utilizando a su favor los anteriores privilegios y exenciones fiscales seculares de potestad real. Esto implicó que, en primer lugar, los frailes del convento continuaran con la celebración de la magna feria franca de Guadalupe en los días de su fiesta, la cual por cierto habrían de defender jurídicamente de competentes como la que realizó en su momento la villa de Zalamea hacia periodos tan tardíos como 1620.³¹ De la misma manera, en segundo lugar, afianzaron su práctica de recolectar las mandas forzosas y demandar limosnas con los devotos de Guadalupe en todos los sitios en donde fuera reconocida la jurisdicción real castellana.

En razón de los beneplácitos del patronato que gozaban, los frailes comenzaron a realizar una serie de obras caritativas de utilidad pública. Con ello, además, constantemente

²⁸ Fernández Sánchez, *op. cit.*, pp. 61-62.

²⁹ *Idem.*

³⁰ *Idem.*

³¹ Petición del Convento de Nuestra Señora de Guadalupe para negar la licencia de la feria anual de la Villa de Zalamea, 19 de julio de 1620 en A[?]ris Variorum D. Iurisdictione Principum Suprema de [?] um Regalibus et Facultate Suprema ad impositionem Tributorum. Pars [ilegible], Madrid, 1620, ff. 651-652v.

reafirmaron su legítima prebenda monopólica de cuestura y de celebración de feria. Se fundaron, pues, “escuelas de medicina, cirugía y farmacia [...], talleres de bordados primorosos para la confección de mantos, frontales, casullas, capas, dalmáticas, mangas y otros ornamentos litúrgicos, escuelas de miniados artísticos y de iluminación de códices en legítimo pergamino”, y además, para periodos posteriores, “allí se imprimió en 1545 el primer libro que vio la luz en Extremadura, instalándose en el monasterio un taller de tipografía para enseñar primeramente a los frailes”,³² del cual saldría la primera historia del culto a Guadalupe y de historia del Monasterio de mano del mencionado historiador Gabriel de Talavera hacia 1597.³³

La corporación jerónima tomaría estas prebendas en el siglo XV, sin lugar a dudas, con muchísima gratitud y las defendería con enorme recelo durante los siglos posteriores. El Monasterio, a través de múltiples escritos de difusión devocional y en otros de carácter legal, afirmó reiteradamente que esta responsabilidad fiscal estaba profundamente relacionada con la caridad y la protección social, razón por la cual argumentaron los frailes que sus gastos les debían conferir amplios derechos de recaudación. Inclusive, el convento logró con posterioridad que les fuera renovado el derecho exclusivo de nombrar periódicamente a agentes propiamente acreditados como *cuestores*,³⁴ para que éstos, con el apoyo de la

³² Fernández Sánchez, *op. cit.* p. 12.

³³ Véase: Talavera, Gabriel de. *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe consagrada a la Soberana Majestad de la Reina de los Ángeles, milagrosa patrona de este Santuario*, Toledo, en la casa de Thomas de Guzmán, 1597. Consultado el 24 de junio de 2016 en <https://play.google.com/store/books/details?id=emE8AAAACAAJ>.

³⁴ Las categorías aquí empleadas se utilizan también a lo largo de la documentación de la época. Sería interesante dedicar un análisis por separado a las implicaciones jurídicas que traían consigo el uso de estos términos; empero, a lo largo del presente trabajo se utilizan indistintamente a menos que sea indicado oportunamente las categorías de “cuestores”, “demandantes” o “demandadores” y “procuradores”. Hemos asumido esta postura puesto que en diversos testimonios de algunos de estos personajes a los que hemos llamado cuestores o procuradores, como se verá más adelante, se utiliza también la palabra “demandadores” para su labor, a pesar de que éstos habían sido reprendidos en el Concilio de Trento para que “no presuman de modo alguno predicar por sí, ni por otro”. Esto puede explicar por qué en cédulas reales aparecen empoderados éstos como “procuradores” o representantes del monasterio y no como “demandadores”. Véase: Concilio de Trento, Sesión V, celebrada el 17 de junio de 1546, Capítulo II. De los predicadores de la palabra divina, y de los

maquinaria regia, pudieran *cuestar* limosna en todas aquellas latitudes en donde la Virgen se hiciera presente para proteger a sus devotos. Es decir, superando sus originales límites jurisdiccionales de 5 kilómetros a la redonda primeramente introducidos en el siglo XIV bajo jurisdicción toledana.

De esta provechosa relación argumentativa entre gastos caritativos y sus derechos fiscales dejaron testimonio en varias ocasiones los representantes jerónimos. Sirva de ejemplo de nueva cuenta el testimonio del historiador Montalvo, quien afirmó que

las obras de misericordia corporales se ejercitan en tres hospitales, con nombre y fama en todo el reino. Cúranse en el uno hombres en cinco salas, y enfermerías aparte, y distintas según la calidad de las personas, y de la enfermedad de que se curan, con ochenta y más camas, que sirven de ordinario, sin las que se ponen para la cura del mal francés. Son las placas de médico y cirujano famosas, y escogidas con ley y obligación de acudir puntualmente a sus visitas, como a la enfermedad del prelado, *sin saber regatearse gasto en las recetas, de comida, de regalo, y medicinas, aunque sean muy costosas.*³⁵

En efecto, esta responsabilidad con el bien común les permitió a los frailes jerónimos renovar, como adelantamos, la licencia de cuestura que se le había dado a la abadía toledana según un decreto fechado en 1348,³⁶ y a partir de finales del siglo XIV y principios del siglo XV, en todos los sitios del reino de Castilla en donde fuera reconocido el culto a Nuestra Señora de Guadalupe, a los cuestores o demandadores de limosna nombrados por el Monasterio les sería permitido por autoridad y jurisdicción real intervenir y recolectar las

demandantes. Consultado el 13 de abril de 2018 en http://www.intratext.com/IXT/ESL0057/_PB.HTM. Agradecemos a David Carbajal López esta referencia.

³⁵ Montalvo, *op. cit.*, f.10v. Énfasis nuestro.

³⁶ Peterson, *op. cit.*, p. 41.

rentas derivadas de su culto para redirigirlas a su casa hogar, con el fin de mantener los gastos de estas citadas obras piadosas.

Esta circunstancia jurídica fue reforzada posteriormente luego de que los frailes jerónimos añadieran a su privilegio de recolección, ahora, uno de exclusividad sobre todas y cada una de las reproducciones de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe.³⁷ Es decir, a partir de este momento ostentaron el derecho a ejercer control sobre toda copia de su imagen, ya pintada, ya de bulto; así como a controlar los templos y ermitas que sus devotos le construyeran dentro o fuera de su jurisdicción, persiguiendo y poniendo en regla a quienes se saltaran su supervisión.

Durante los años consecutivos, los monjes mantendrían una eficiente gestión de sus gastos pero, sobre todo, de sus ingresos. Ampliarían, pues, sus capacidades de percepción limosnera, privilegiando de mano de su patronazgo real el acto de *exigir* antes que el de *solicitar* limosnas; transformando de tal forma las cargas fiscales de limosna y testamentos como una carga de carácter obligatorio.

1.4. FISCALIDAD ECLESIASTICA: LIMOSNAS Y LEGADOS HACIA LOS INICIOS DEL SIGLO XVI

En esta circunstancia, merece la pena definir el concepto de “demanda” o “cuestura” de limosna para circunscribir los márgenes de la presente investigación. Como adelantamos, entendemos este fenómeno como una forma de fiscalidad eclesiástica. Esta idea permite diferenciar nuestro uso del término “limosna” de otros similares, pero que son en realidad propios de diferentes fenómenos históricos. En efecto, como ha afirmado Annick Lempérière, la limosna antes que nada era un acto omnipresente en el cual todos los

³⁷ Idem.

miembros de una república se veían involucrados puesto que se relacionaba íntimamente con su finalidad: el bien común.³⁸ En este sentido, el fenómeno de dar limosna consistía, *grosso modo*, en el acto de desprendimiento de algún bien hacia alguna empresa de utilidad común, llevado a cabo en alguna república determinada sin la intervención aparente de agentes o intermediarios nombrados como oficiales, recaudadores o cuestores que la solicitaren. Tampoco tenía una repetición periódica, sino que por lo general solamente se realizaba en una sola ocasión por motivos extraordinarios.

Empero, la “demanda de limosna” se diferencia del concepto de “limosna” puesto que ésta era una práctica fiscal propia de una corporación, generalmente asociada al ramo eclesiástico, y era ejercida en una jurisdicción específica. La cuestura de limosna se caracterizará, entonces, principalmente por contar con agentes propiamente nombrados, *cuestores* o *demandadores*, con una periodicidad de recolección cíclica, así como por generar en algunos casos algún cuerpo documental en donde se expliciten los permisos de las autoridades correspondientes –temporales o eclesiásticas– que dieran lugar a esta recolección en una jurisdicción determinada.³⁹ En este caso, el permiso de demanda de limosna le será concedido a los administradores del culto a Guadalupe de parte del rey o sus justicias reales, y contará con el visto bueno o licencia del ordinario, es decir, del obispo o arzobispo para realizarse en su jurisdicción. En cualquier caso, debe destacarse que ni la limosna ni la demanda de limosna eran concebidas como un acto voluntario de parte de los miembros de una república,⁴⁰ es decir, tal como la entendemos hoy. El concepto de voluntariedad sobre el acto de dar limosna, demandada o no, no será introducido de acuerdo con David Carbajal

³⁸ Lempérière, Annick. *Entre Dios y el rey: la república. La ciudad de México de los siglos XVI al XIX*. México: Fondo de Cultura Económica, 2013, pp. 47-48.

³⁹ El criterio que hemos elegido para distinguir entre uno y otro concepto radica, como habrá de verse en su momento, en su calidad jurídica, expresada en los testimonios de sus propios practicantes.

⁴⁰ *Idem*.

sino hasta periodos sumamente tardíos; en específico, en el contexto de las reformas fiscales introducidas en el siglo XVIII.⁴¹

Por lo mencionado con anterioridad, debemos considerar a las demandas de limosna de Guadalupe como formas de fiscalidad ordinaria –y, por tanto, cargas obligatorias– que ayudaban a saldar las cuentas de las empresas caritativas que se realizaban en el Monasterio Real, referidas con anterioridad, bajo la protección y apoyo del monarca castellano; es decir, a través de sus justicias y representantes. Por esta razón, según lo argumentado por el historiador Talavera, no sorprende que al hablar del origen de las limosnas que se piden a nombre de Nuestra Señora de Guadalupe se mencione que la cuestura no era de mera piedad sino que era, universal y justamente, también entre todos los vivos “más aún *como deuda y legado forzoso* en las disposiciones y últimas voluntades de los difuntos”.⁴²

La administración fiscal de los monjes jerónimos que incluía, además, como se mencionó, el control sobre las reproducciones de Nuestra Señora de Guadalupe y las ferias francas anuales que se celebraban en su poblado, sería el medio por el cual el Monasterio de Guadalupe había adquirido para el siglo siguiente, es decir, el siglo XV, el prestigio de ser uno de los conventos más grandes, ricos y ornamentados de toda la Iberia, además de uno de los centros de arte y de cultura más ricos de la región.⁴³ En un espectacular despliegue de bonanza, los monjes aseguraron para estos años su relación patronal con los reyes castellanos; no por nada ostentó su edificio la fama de ser un centro de interés para numerosos monarcas españoles: “comenzó Alfonso XI y siguieron Juan I y Juan II, Enrique II, III y IV, Pedro el

⁴¹ Carbajal López, David. "Entre la utilidad pública, la beneficencia y el debate: la limosna en Orizaba, 1700-1834", *Estudios de Historia Novohispana*, número 43, julio-diciembre 2010, pp. 127-128.

⁴² Talavera, *op. cit.*, f. 452v. Énfasis nuestro. Citado en Peña, Beatriz Carolina. *Images of the New World in the travel narrative (1599–1607) of friar Diego de Ocaña*. Ann Arbor, MI: City University of New York, UMI, 2007. Consultado el 24 de junio de 2016 en: <http://search.proquest.com/docview/304888439>, p. 36.

⁴³ Nebel, *op. cit.*, p. 54

Cruel, los Reyes Católicos, doña Juana y Felipe el Hermoso, Carlos I, Felipe II y III, Carlos II, Alfonso XIII y Juan Carlos I. Sin omitir los de Aragón y Navarra, los de Portugal y los Emperadores Maximiliano, Rodolfo y Fernando, además del Rey del Congo”, motivo por el cual recibió entonces Guadalupe entre sus coetáneos el nombre de “Santuario de Reyes y el Rey de los Santuarios”.⁴⁴

Este éxito, como se anticipó, luego de la asignación de la jurisdicción real no se quedaría circunscrito a la región extremeña. Gracias a la incorporación de múltiples territorios al espacio jurisdiccional de los monarcas castellanos, el culto a Guadalupe, a través de la práctica de la demanda de limosna, trascendería en buena medida en territorios antes no explorados. Luego, debido a una manifestación de religiosidad propiamente ibérica, el culto había de tener asimismo un crecimiento inusitado, puesto que muchos de los deudores de Guadalupe llevaron consigo su devoción a través de copias de la Virgen –algunas autorizadas, pero muchas otras que saltaban la vigilancia jerónima– hacia otras locaciones en el nada modesto espectro que comprendía el primer imperio global de la historia.⁴⁵

Este último fenómeno de crecimiento devocional informal generó, consecuentemente, que los meticulosos monjes dedicaran aún más esfuerzos a la recaudación de las rentas y las limosnas que se derivaran de su devoción, especialmente en aquellos territorios que no estaban sometidos aún a su control fiscal. Por esta razón, el cenobio desplegó un circuito complejo de informantes –probablemente formado primordialmente por los comerciantes que visitaban su feria franca cada año– a lo largo de las vastas posesiones regias durante la segunda mitad del siglo XV, y especialmente en los albores del siglo XVI. Estas

⁴⁴ Fernández Sánchez, *op. cit.*, pp. 62-63.

⁴⁵ Parker, Geoffrey. *Imprudent King: a new life of Philip II*. New Haven and London: Yale University Press, 2014, p. 4.

informaciones tendrían la finalidad de solicitar ante el monarca castellano, con posterioridad, permisos especiales que asegurarían el correcto ejercicio de sus prerrogativas más allá de sus linderos jurisdiccionales originales.

El cuidado de esta meticulosa red de informantes requeriría cada vez mayor atención y gastos por parte de los monjes jerónimos, ya que la alguna vez ibérica jurisdicción regia se vio ampliada exponencialmente a través de la incorporación de nuevos reinos, adscritos ya por agregación o por integración, a lo largo de los siglos XV y XVI.⁴⁶ En efecto, el culto y jurisdicción de la Guadalupe jerónima se extendió para aquellos años hacia territorios vecinos, como Aragón, Navarra o posteriormente Portugal;⁴⁷ y ciertamente, también hasta sitios allende el mar, como las recién incorporadas Indias Occidentales.

A pesar del incremento en los gastos que conllevó la concienzuda vigilancia de su jurisdicción, los monjes encontraron tremendamente favorable los cuidados destinados hacia el control del culto de Nuestra Señora de Guadalupe, especialmente con respecto a la demanda de limosna. Sirva de ejemplo el hecho de que, para los años 1524 y 1527, el Monasterio Real de Guadalupe lograría percibir de acuerdo con Jeanette Peterson una tercera parte del gran total de sus ingresos conventuales solamente del beneficio de cuestura.⁴⁸

1.5. PRIVILEGIOS TRASATLÁNTICOS: LAS LICENCIAS DE VIAJE A INDIAS

⁴⁶ Mazín, Oscar y Ruiz Ibáñez, José Javier. "Estudio introductorio" en *Las Indias Occidentales. Procesos de incorporación territorial a las Monarquías Ibéricas*. México: El Colegio de México, Red Columnaria, 2012, p. 12; Elliott, John H. "Una Europa de Monarquías Compuestas" en *España, Europa y el mundo de ultramar (1500-1800)*. España: Taurus Historia, 2009. p. 34. Por el momento, desconocemos si la cuestura de limosnas tuvo las mismas características jurídicas en los territorios incorporados por *aeque principalliter* que en aquellos incluidos como territorios accesorios. A pesar de ello, resultaría muy interesante realizar un estudio comparado de demandas jerónimas en dos reinos de estatuto jurídico diferente; puesto que de tal manera se podría conocer si existieron, o no, tales diferencias.

⁴⁷ Cuestión que se hace evidente con la antes citada publicación de Diego de Montalvo, dada a la estampa en 1631 en la ciudad de Lisboa.

⁴⁸ Peterson. *op. cit.*, p. 41

El éxito de la recolección de limosnas a finales del siglo XV y principios del siglo XVI no es de sorprender. Para esta época, los monjes jerónimos habían concretado ya su indiscutiblemente privilegiada posición política con los diversos monarcas hispanos, como vimos antes. Esta proximidad, cuyo origen se remonta al bajo medievo, fue transformándose y evolucionando hasta el periodo que ocupa al presente análisis. La relación cercana del monasterio y el rey es visible cuando se toma en consideración las diversas muestras de religiosidad exterior del Felipe II. La construcción en 1571 de San Lorenzo el Real de El Escorial que serviría como mausoleo, monasterio, seminario y biblioteca bajo el cuidado de la orden de San Jerónimo, y que además sirvió buena parte del reinado de Felipe II como palacio real, da buen ejemplo de ello.⁴⁹

Tal como ha mostrado Geoffrey Parker, la orden de San Jerónimo y sus preocupaciones gozaron de una posición envidiable entre las prioridades del monarca cuyo reino nunca veía al sol ponerse. En específico, la construcción de El Escorial, que terminó costando alrededor de 6.5 millones de ducados, obligó a Felipe II a entablar diálogos reiteradamente con los monjes y el general de la orden por lo menos durante los 35 años que se necesitaron para su construcción,⁵⁰ aun esta circunstancia fuera del disgusto de los consejeros más cercanos al monarca.⁵¹ Por esta razón, no sorprende que aparezcan nombrados los monjes jerónimos del Monasterio Real de Guadalupe una vez terminada esta magna obra. Fueron frailes jerónimos quienes cantaron misa por primera vez en la iglesia de San Lorenzo el Real de El Escorial en 1571, mientras Felipe II observaba desde la ventana de su habitación con vista al altar; y no serían otros sino los mismísimos monjes y prior jerónimos de Guadalupe quienes, en medio

⁴⁹ Parker, *op. cit.*, p. 101.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 105-106.

⁵¹ *Ibid.*, p. 116.

de la liturgia de consagración, entraron a la casa, “in perfect order, two by two, led by two mounted guides”.⁵²

La religiosidad exterior no sería la única forma en que la influencia del monasterio se nos hace presente. Ciertamente, la conciencia de Felipe II estaba llena de muestras de infinito aprecio por el papel que esta orden daba hacia su real persona. Al respecto, no son para menos las repetidas instancias de meditación y aislamiento piadosos que Felipe II solía tomar en San Lorenzo el Real o en el propio Monasterio de Guadalupe cada vez que éste se enfrentaba con arduos panoramas, tanto políticos como personales.⁵³ Era un hábito suyo, pues, ponerse bajo los cuidados espirituales de los monjes jerónimos en El Escorial cuando la muerte de algún funcionario o familiar se hacía manifiesta, y fue también su destino eterno al dejar descansar allí su cuerpo y el de sus familiares luego de que se presentase el inevitable final de sus días.

Asimismo, la profunda relación con la orden se hizo patente, en el caso guadalupano, en ejemplos tales como el que Felipe II pasara algunas celebraciones del calendario litúrgico católico –en este caso, la navidad de 1576 con su sobrino– en el Monasterio Real de Guadalupe en Extremadura; lugar y año en el que, por cierto, tomó decisiones importantes con respecto a la conquista militar de Marruecos.⁵⁴ El monarca era también un profundo devoto de la Virgen María. Son innumerables las obras piadosas que impulsó para honrar alguna de sus muchas advocaciones, pero, además, Felipe II presumió una particular devoción interiorizada. Hacia finales del siglo XVI, “the bookcase [of Philip II was] filled with devotional works which the king kept by his bedside in the Escorial”, entre los cuales destacaban “books about the Marian shrines at *Guadalupe*, *Montserrat* and *Loreto*”.⁵⁵

⁵² Ibid., pp. 105-106.

⁵³ Ibid., p. 101.

⁵⁴ Ibid., p. 264.

⁵⁵ Ibid., p. 81. Énfasis nuestro.

Son estas circunstancias, pues, las que nos permiten entender por qué la orden jerónima tuvo tantas facilidades al momento de solicitar su entrada a los territorios de ultramar para llevar a cabo sus pesquisas y cobranzas, no obstante el traslado a Indias estaba sumamente controlado.⁵⁶ En efecto, los privilegios y fueros de la orden de San Jerónimo vinieron a colación para solicitar a la corona autorizaciones para que los comisionados del monasterio pudieran “cobrar en ellas [Indias] todas y cualesquier maravedís y bienes y otras cosas que al dicho monasterio le sean debidos y pertenecientes en cualquier manera”.⁵⁷ De mano de peticiones como la hecha por parte del apoderado del monasterio Juan Sánchez de Nava Villar, esta corporación logró, por lo menos desde 1550, que el Emperador Carlos, y luego su hijo Felipe II, emitieran varias cédulas reales con destino a las distintas justicias y jurisdicciones, tanto eclesiásticas como reales, de las Indias para que los representantes del cenobio logaran realizar los cobros que con tanta necesidad requería su corporación.

Así lo dejan ver, por ejemplo, las cédulas del 26 de marzo de 1550,⁵⁸ 24 de enero de 1551⁵⁹ y 28 de febrero del mismo año,⁶⁰ las cuales por cierto hacían válidas los permisos previos que habían sido emitidos desde 1531 con respecto al paso de factores del Monasterio de Guadalupe a los reinos de Nueva Galicia y Nueva España; las islas de Cuba, Jamaica, Trinidad, La Española y San Juan; y a las provincias de Grijalva, Guatemala, Higueras, Nicaragua, Panamá, Venezuela, Perú, Santa María, Río de las Palmas, Río de Solís y del Río Marañón.

⁵⁶ Herzog, *op. cit.*, p. 56.

⁵⁷ Archivo General de Indias (en adelante AGI), Indiferente, 424, L.22.

⁵⁸ AGI, Indiferente, 424, l.22, ff. 114-114v.

⁵⁹ AGI, Indiferente, 424, l.22, ff. 264v-265v.

⁶⁰ AGI, Indiferente, 424, l.22, ff. 274v-275.

Como era de esperarse, los frailes apelaron legalmente a sus antiguos derechos –por ejemplo, el ser culto regio y el haber prestado enorme servicio espiritual a la empresa monárquica de la reconquista–, para obtener estos permisos con los cuales podrían nombrar agentes para incursionar en los mencionados territorios indianos, en donde perseguirían el rastro de sus imágenes. Esta serie de permisos y autorizaciones reales permitieron que arribaran a Indias para la segunda mitad del siglo XVI demandadores jerónimos con el título de procuradores del Monasterio de Nuestra Señora de Guadalupe con el fin de cobrar las limosnas a las cuales tenía derecho su corporación de manera privativa. Esto los llevó, finalmente, para la década de 1570, a incorporarse a las dinámicas políticas que ocurrían en los distintos lugares que visitaron, siendo los reinos del Perú y, especialmente, el de la Nueva España aquellos casos en los que concentraremos nuestra atención en el siguiente apartado.

CAPÍTULO 2. EL PRIMER CONFLICTO EN NUEVA ESPAÑA: 1572-1575

Ignacio Manuel Altamirano llegó a afirmar en un artículo de finales de siglo XIX que “el día en que no se adore a la Virgen del Tepeyac en esta tierra, es seguro que habrá desaparecido, no sólo la nacionalidad mexicana, sino hasta el recuerdo de los moradores del México actual”.¹ La historia del culto a la Virgen de Guadalupe, como queda visible en el pasado fragmento, ha tenido un lugar por demás privilegiado dentro de la historiografía mexicanista desde hace más de una centuria debido a su asociación casi automática con la identidad nacional mexicana. Motivado por la publicación de la carta del historiador Joaquín García Icazbalceta al entonces arzobispo de México Pelagio Antonio de Labastida,² surgió a finales del siglo XIX un conocido debate historiográfico acerca del origen histórico del culto a Nuestra Señora de Guadalupe en el cual participaron una gran cantidad de estudiosos cuyas posturas fueron resumidas en la conformación de dos opiniones divergentes y opuestas: el antiaparicionismo y el aparicionismo.

Varios años después de este acalorado debate comenzaron a surgir estudios mucho más concienzudos en la temática desde la perspectiva histórica, como el pionero de Francisco de la Maza, que tendrían como objetivo esclarecer muchas de las interrogantes que esta discusión planteó durante las primeras décadas del siglo XX. Luego, trabajos como los de Edmundo O’Gorman, Richard Nebel, Ernesto de la Torre Villar, Xavier Noguez y Francisco Miranda Godínez continuaron buscando, desde una perspectiva más moderna y menos politizada, contestar estas cuestiones entre las cuales seguía pendiente, principalmente, la

¹ Altamirano, Ignacio Manuel. *La fiesta de Guadalupe*, citado en Brading, David A. *La Virgen de Guadalupe: imagen y tradición*. México: Taurus, 2002, p. 9.

² *Carta acerca del origen de la imagen de nuestra Señora de Guadalupe de México, escrita por D. Joaquín García Icazbalceta al Hmo. Sr. Arzobispo D. Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos*, México, 1896. Consultado el 17 de febrero de 2014 en: <https://archive.org/details/cartaacercadelor00garc>.

siguiente: ¿cuáles fueron las evidencias documentales de la milagrosa aparición de la Virgen de Guadalupe? Con base en esta inquietante, como adelantamos en el capítulo introductorio de la presente investigación, esta historiografía guadalupana se avocó a la recopilación y análisis de fuentes de diversa naturaleza que se hallaron durante el primer siglo de conquista, ofreciendo correspondientemente dos grandes periodizaciones: el inicio ‘informal’ del culto,³ en algún momento de la década de 1530 luego del arribo de misioneros franciscanos a los pueblos de indios;⁴ y el inicio considerado ‘formal’ del culto hacia 1556,⁵ luego de que fuera impulsada la devoción de la virgen por el arzobispo fray Alonso de Montúfar.

Según este parecer, fue el 6 de septiembre de 1556 cuando el entonces recién incorporado arzobispo de México, fray Alonso de Montúfar, de la orden de predicadores, dio formalmente inicio al culto a Nuestra Señora Guadalupe en el Tepeyac⁶ luego de que pronunciara su reconocido sermón en la catedral de México que llevaría por título *Beati oculi qui vident quae vos videtis* ("Dichosos los ojos que ven lo que vosotros veis").⁷ La predicación de Montúfar, de acuerdo con esta historiografía, así como su previa apropiación de la ermita entre 1554 y 1555, serían el par de acciones que iniciarían el culto guadalupano tratando de atender con él al mismo tiempo los dos retos más importantes que enfrentaba en aquel entonces el episcopado: disminuir el enorme poderío político de la orden franciscana en la Nueva España y, asimismo, combatir el culto idolátrico de los indios hacia la antigua

³ O'Gorman, Edmundo. *Destierro de sombras: luz en el origen de la imagen y culto de nuestra Señora de Guadalupe de Tepeyac*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 2016 [1ª ed., 1986]

⁴ Nebel, Richard. *Santa María Tonantzín Virgen de Guadalupe, continuidad y transformación religiosa en México*, México, FCE, 1995. Esta idea coincide en esencia además con la clásica interpretación de Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México*. México: FCE, 2013 [1 ed., español, 1947].

⁵ Mayer, Alicia. *Flor de primavera mexicana. La Virgen de Guadalupe en los sermones novohispanos*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010; Reyes García, Luis. *¿Cómo te confundes? ¿Acaso no somos conquistados? Anales de Juan Bautista*. México: CIESAS, Biblioteca Lorenzo Boturini Insigne y Nacional Basílica de Guadalupe, 2001.

⁶ Maza, Francisco de la. *El guadalupanismo mexicano*. México, Distrito Federal: Fondo de Cultura Económica, 1981 [1 ed. 1953], p. 18. O'Gorman, *op. cit.*, p. 39. Mayer, Alicia., *op. cit.*, p. 21.

⁷ Mayer, *op. cit.*, p. 41.

diosa Tonantzin.⁸ Según esta interpretación, el prelado mexicano había dirigido su oratoria sagrada hacia el grupo que les brindaba mayor legitimidad a los padres seráficos y quienes, asimismo, cometían las ofensas derivadas de su gentilidad: los indios circunvecinos de la ciudad de México.⁹ Esto tenía la finalidad de que los naturales dirigieran su devoción, en lugar de a sus antiguas deidades, hacia el nuevo culto de Nuestra Señora de Guadalupe que se llevaba a cabo en el cerro del Tepeyac desde ya hacía varias décadas. A través de esta acción, continúa esta versión, el prelado había promovido entre los indios rendirle devoción a la Virgen de Guadalupe destacando su fama de ser muy milagrosa, por lo cual sugeriría seguir el ejemplo puesto por otros indios, confiarse al cuidado de esta divina señora y continuar con esta tradición; inaugurando de tal manera el flamante culto guadalupano en la Nueva España.¹⁰

Este planteamiento, empero, parece dejar de lado un par de eventos hasta ahora considerados como colaterales o inclusive contradictorios que, a pesar de lo anterior, están presentes en la documentación de la época.¹¹ Hablamos de las numerosas donaciones testamentarias de carácter obligatorio realizadas por parte de adinerados feligreses españoles hacia la nueva iglesia del Tepeyac, las acusaciones de recolección de limosnas por parte de la curia mexicana entre los pueblos de indios –que se hallaban dentro de la jurisdicción de los franciscanos–, y la posterior intervención de un actor aparentemente ajeno a la coyuntura: el demandador jerónimo del Monasterio de Nuestra Señora Guadalupe en Castilla fray Diego de Santa María.¹²

⁸ Nebel, *passim*. O’Gorman, *op. cit.*, p. 29. Mayer, *op. cit.*, p. 35.

⁹ Miranda Godínez, *op. cit.*, p. 284.

¹⁰ O’Gorman, *op. cit.*, p. 69.

¹¹ *Ibid.*, p. 59 .

¹² En este caso, el título “demandador” se deriva del poder que tenían estos agentes para cobrar las “demandas” que los fieles hacían a la Virgen de Guadalupe; Peterson, *op. cit.*, p. 41. Otros autores los señalan simplemente

En este capítulo atendemos cada uno de estos aparentemente aislados fenómenos y proponemos una nueva interpretación de los hechos ocurridos en 1556 a través de una lectura atenta a la documentación de la época y distanciada del paradigma nacionalista mexicano y del debate aparicionista expuesto antes. Creemos que nuestro análisis permitirá arrojar una nueva perspectiva con respecto al complejo inicio del culto guadalupano en la Nueva España y, asimismo, podrá ligarlo a la problemática trasatlántica de la jurisdicción de sus limosnas de patronato real a la cual hemos aludido en el capítulo primero de la presente investigación. Pensamos, como se verá a continuación, que esta serie de acontecimientos corresponden en su conjunto a una problemática histórica inscrita a un fenómeno de debate jurídico, fiscal y finalmente político, que formaba parte a su vez de un proceso más amplio de nivel continental: el asentamiento del episcopado en las Indias Occidentales; a través del cual el culto guadalupano hubo de tomar forma hacia la segunda mitad del siglo XVI y, especialmente, las primeras décadas del siglo XVII en la capital de la Nueva España.

2.1. INFORMACIONES DE 1556: LAS ACUSACIONES LEGALES DE BUSTAMANTE

como “organizadores de devociones y recolectores de limosnas” o agentes que “venían a recolectar limosnas y a fomentar la devoción hacia la virgen de Guadalupe de Extremadura”. Ver: Eichmann-Oehrli, Andrés. "La Virgen extremeña de Guadalupe en Charcas", en Ignacio Arellano y Eduardo Godoy (editores), *Temas del barroco hispánico*, Madrid, España, Universidad de Navarra, Iberoamericana, 2004. pp. 71-88. Consultado el 29 de enero de 2016 en <http://hdl.handle.net/10171/22491>, y Sigaut, Nelly. "Los cultos marianos locales en Hispanoamérica" en Óscar Mazín (editor), *Las representaciones del poder en las sociedades hispánicas*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2012, p. 444. Para otros casos de demanda de limosna y demandadores, ver: Moro Romero, Raffaele. "¿Una práctica poco visible? La demanda de limosnas ‘indígena’ en la Nueva España del siglo XVIII (Arzobispado de México)", *Estudios de Historia Novohispana*, 46, enero-julio 2012, pp. 115-172; y Barral, María Elena. "Limosneros de la Virgen, cuestores y cuestaciones: la recolección de la limosna en la campaña rioplatense, siglo XVIII y principios del XIX", *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana* "Dr. Emilio Ravignani", Tercera serie, núm. 18, 2do. semestre, 1998. pp. 7-33. Consultado el 8 de septiembre de 2016 en: https://www.academia.edu/19731697/_Limosneros_de_la_virgen_cuestores_y_cuestaciones_La_recolecti%C3%B3n_de_la_limosna_en_la_campa%C3%B1a_rioplatense_siglo_XVIII_y_principios_del_XIX

Pocas horas después de haber predicado el sermón *Beati oculi qui vident quae vos videtis* en la catedral metropolitana –cuya versión escrita no sobrevivió–, el arzobispo de México fray Alonso de Montúfar se vio inesperadamente como receptor de una serie de peligrosas acusaciones hechas por parte del provincial de la Orden de San Francisco, fray Francisco de Bustamante, de nueva cuenta en el escenario de la prédica sagrada. En efecto, el 8 de septiembre de 1556 –tan solo dos días después de la oratoria del dominico–, en otro sermón correspondiente al día de la festividad de la Natividad de la Virgen María,¹³ el padre Bustamante, frente a las autoridades civiles más importantes del virreinato, hizo serios alegatos contra el arzobispo y sus acciones realizadas en el Tepeyac y en el púlpito días antes. Entre estas deben destacarse las más graves: excitar a los indios a la idolatría, así como predicar y dar por ciertos milagros no comprobados o falsos.¹⁴

Merece la pena comenzar por analizar la acusación de Bustamante puesto que precisamente derivado de los temibles alegatos del provincial se desprendería el primer y más importante corpus documental que nos permite a los historiadores reconstruir esta controversia: las *Informaciones* de 1556, mandadas a levantar por el arzobispo Montúfar el 9 de septiembre siguiente –es decir, al otro día de la prédica hecha en la capilla de San Juan de los Naturales–. Efectivamente, a pesar de que el prelado secular se hallaba ausente al momento de la predicación del franciscano,¹⁵ pronto después de terminado el evento recibió la minuta de parte de un criado suyo. Le fue presentado que el provincial había realizado peligrosas acusaciones en contra de su persona y de sus iniciativas –con referencia a lo ocurrido en el Tepeyac–. Y quizás más importante aún, el arzobispo se enteró también que

¹³ O’Gorman, *op. cit.*, p. 50.

¹⁴ Miranda Godínez, *op. cit.*, p. 241.

¹⁵ O’Gorman, *op. cit.*, p. 83.

estos alegatos habían llegado a oídos de las autoridades seculares más importantes del reino: Luis de Velasco, el viejo, virrey, y varios “oidores de la Real Audiencia y mucha gente, así hombres como mujeres”,¹⁶ generando no poco escándalo.

Montúfar, luego de recibir la noticia, mandó levantar una serie de entrevistas a varias personas reconocidas de la capital novohispana, quienes habían sido testigos de ambas predicaciones; asimismo, se dirigió a la ermita del Tepeyac para remediar las confusiones que pudieran haberse generado entre los indios fruto de su prédica.¹⁷ La finalidad de la primera de estas acciones era inquirir jurídicamente si, como el franciscano había argumentado, el arzobispo Montúfar había incurrido en alguna falta al momento de su prédica o si, en realidad, se trataba de una serie de injurias hechas por el provincial que merecieran ser reprehendidas. En estas circunstancias, las *Informaciones* de 1556 nacieron como un documento de carácter jurídico y fueron redactadas como tal. Al principio del documento se presentan dos denuncias que trataron de condensar la controversia, tomando como punto de partida lo argumentado por Bustamante. Posteriormente, fueron enunciadas las catorce preguntas que buscarían esclarecer los escandalosos hechos ocurridos en la capital novohispana y, finalmente, las respuestas de los testigos.

Según los testimonios contenidos en la *Información*, en su predicación, organizada en dos partes, fray Francisco de Bustamante se encargó de elogiar a la Virgen María en su fiesta

¹⁶ *Informaciones* en Torre Villar, Ernesto de la, y Navarro de Anda, Ramiro. *Testimonios históricos guadalupanos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999. [1 ed. 1982], p. 43. *Información que el señor Arzobispo de México D. Fray Alonso de Montúfar mandó practicar sobre un sermón que el 8 de septiembre de 1556 predicó fray Francisco de Bustamante acerca del culto de nuestra señora de Guadalupe*, Versión paleográfica de Fray Fidel de Jesús Chauvet. Consultado el 4 de septiembre de 2017 en: http://www.proyectoguadalupe.com/documentos/infor_1556.html, f. 2a.

Se utilizan ambas versiones de los documentos para cotejar las paleografías. En las citas a pie de página haremos referencia a la que hayamos utilizado en el texto; la primera paleografía de Ernesto de la Torre y Ramiro Navarro cuenta con ortografía modernizada, la segunda de Fidel Chauvet respeta la ortografía original. En este caso, se respeta la versión de Ernesto de la Torre.

¹⁷ Mayer, *op. cit.*, p. 45.

de la Natividad, así como de condenar las acciones imprudentes de fray Alonso de Montúfar. El franciscano, atendiendo la primera parte, dio maravillosas dádivas hacia la Madre de Dios que deleitaron enormemente a su público, pero inmediatamente después pasó de una manera abrupta a la segunda parte de su prédica, de tal suerte que los espectadores notaron la gravedad de la situación. El predicador calló por un momento y cambió el tono de su voz, así como el tono de su piel, “mostrando el rostro atemorizado y parándose mortal”.¹⁸ A partir de este momento, el provincial afirmó que era su obligación dar razón de los atentados que estaban ocurriendo en contra de la población india y de su conversión, dirigiendo sus sanciones hacia Montúfar, la ermita del Tepeyac y su sermón del 6 de septiembre.

El provincial reprobó contundentemente las acciones del arzobispo y solicitó una reprimenda correspondiente al brazo seglar, puesto que el prelado, además de haber colocado una imagen “que pintó un indio”¹⁹ en el Tepeyac sin previa examinación,²⁰ había afirmado libremente ante los naturales que aquella imagen de la Virgen María era milagrosa. Dado que los indios eran neófitos en la fe cristiana, continuó el provincial, estas presunciones serían en extremo perniciosas para la labor misional franciscana (“y contra lo que ellos avian predicado”)²¹, ya que haría que los indios volvieran a confundir las imágenes cristianas con

¹⁸ *Información que el señor Arzobispo de México D. Fray Alonso de Montúfar mandó practicar sobre un sermón que el 8 de septiembre de 1556 predicó fray Francisco de Bustamante acerca del culto de nuestra señora de Guadalupe*, Versión paleográfica de Fray Fidel de Jesús Chauvet. Consultado el 4 de septiembre de 2017 en: http://www.proyectoguadalupe.com/documentos/infor_1556.html, f. 2a.

¹⁹ Idem.

²⁰ Esta alusión hacia la manufactura de un indio llamado Marcos de la pintura del Tepeyac en las *Informaciones*, a la cual historiadores antiaparicionistas han acudido como evidencia de la falsedad de la aparición, corresponde en su contexto más bien a una argumentación legal que buscaba poner en duda la calidad de la pintura y su ortodoxia puesto que había sido pintada por un indio “ayer”; es decir, recientemente; o, en su interpretación legal, sin las sentencias de revisión correspondientes a lo acordado en el Primer Concilio Provincial según su “Capítulo XXXIV. Que no se pinten imágenes, sin que sea primero examinado el pintor y las pinturas que pintare”, en *Concilios Provinciales, Primero y Segundo, celebrados en la muy noble y muy leal ciudad de México, presidiendo el Illmo. y Rmo. Señor D. Fr. Alonso de Montúfar, en los años de 1555 y 1565*. [...] México, en la Imprenta del Superior Gobierno, del Br. D. Joseph Antonio de Hogal, en la Calle de Tiburcio, año de 1769. Consultado el 2 de septiembre de 2017 en <https://archive.org/details/conciliosprovinc00cath>

²¹ *Información que el señor Arzobispo de México D. Fray Alonso de Montúfar mandó practicar sobre un sermón que el 8 de septiembre de 1556 predicó fray Francisco de Bustamante acerca del culto de nuestra*

los antiguos ídolos que antes veneraban; creyendo, pues, que la imagen, el objeto material, era el mismo dios que representaba (“e así que era dios”)²² y no su vehículo. Una queja de tono jurídico que, además, aparecería de nueva cuenta años después en las relaciones del también franciscano fray Bernardino de Sahagún: “y ahora [c. 1575-1577] que está allí edificada la iglesia de Nuestra Señora de Guadalupe también la llaman *Tonantzin*, tomada ocasión de los predicadores que a Nuestra Señora la Madre de Dios la llaman *Tonantzin*”.²³

La acción imprudente de Montúfar con los indios, según lo argumentado por el provincial Bustamante, terminaba por poner al arzobispo en abierto desacato a los postulados del Primer Concilio Provincial mexicano que se había llevado a cabo, por iniciativa del mismo prelado, tan solo un año antes, en 1555.²⁴ En especial, las acciones verbales de Montúfar atentarían contra dos de las ideas que se buscaban erradicar terminantemente en el nuevo mundo: la prédica de milagros no comprobados y la exaltación a la idolatría entre los naturales. De tal suerte, en la interpretación legal de Bustamante, la intervención del prelado granadino en la jurisdicción de los franciscanos a través de la ermita de Guadalupe en el cerro del Tepeyac demostraría tener no menos que perniciosas consecuencias entre los neófitos y, consecuentemente, también en la empresa de la conversión.

Por estas razones, el franciscano solicitó una reprehensión que remediase estos problemas por parte de las autoridades seculares en virtud del regio patronato (“el rrey es

señora de Guadalupe, Versión paleográfica de Fray Fidel de Jesús Chauvet. Consultado el 4 de septiembre de 2017 en: http://www.proyectoguadalupe.com/documentos/infor_1556.html, f. 2a.

²² Idem.

²³ Sahagún, Bernardino de. *Historia General*, III, p. 352. Citado en Noguez, Xavier. *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, 1995 [1993], p. 94. Itálicas en original.

²⁴ Mayer, Alicia. "El culto de Guadalupe y el proyecto tridentino en la Nueva España", *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 26, enero-junio, 2002, pp. 17-49.

patrón della y puede en lo uno y en lo otro hacer lo que le pareciere”).²⁵ Su sugerencia era, para quienes inventaran o difundieran tales historias milagrosas no comprobadas que exaltaban la idolatría, que se les dieran “cada [uno] dos(ciento)s azotes a su cuenta”.²⁶ De esta manera, la original jurisdicción misional volvería a ser respetada aun se opusiera Montúfar (“que no ostante que V(uestra) S(eñori)a es prelado de la ig(les)ia”).²⁷ A partir de esta bien elaborada argumentación legal conoceríamos, mediante las siguientes respuestas de los testigos de las *Informaciones*, el tono de la predicación original del arzobispo, sus acciones anteriores a 1556, el fundamento de la ermita del Tepeyac y, finalmente, su estado actual. En específico, interesa ahora ahondar sobre su estatuto jurídico y fiscal.

2.2. LA FISCALIDAD DEL CULTO GUADALUPANO: TESTAMENTOS DE ESPAÑOLES

A pesar de que los testimonios judiciales realizados en 1556 a varios testigos presenciales nos dan cuenta, a primera vista, de que el sermón del arzobispo Montúfar y sus acciones en el Tepeyac parecen haber estado dirigidos a promover la devoción indígena a la virgen, en realidad tales actos, especialmente la prédica sagrada, tuvieron como destinatarios tanto a españoles, criollos, como a otros ‘ricos hombres’ que se encontraban presentes al momento de la predicación. ¿Qué nos hace pensar que un acto multitudinario y solemnísimos,²⁸ como lo fue aquel sermón del 6 de septiembre de 1556 predicado en la catedral metropolitana, estaba dirigido solamente al sector indio de la población?

²⁵ *Información que el señor Arzobispo de México D. Fray Alonso de Montúfar mandó practicar sobre un sermón que el 8 de septiembre de 1556 predicó fray Francisco de Bustamante acerca del culto de nuestra señora de Guadalupe*, Versión paleográfica de Fray Fidel de Jesús Chauvet. Consultado el 4 de septiembre de 2017 en: http://www.proyectoguadalupe.com/documentos/infor_1556.html, f. 5a.

²⁶ *Idem.*

²⁷ *Idem.*

²⁸ Herrejón Peredo, Carlos. *Del sermón al discurso cívico: México, 1760-1834*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, El Colegio de México, 2003, p. 18; Mayer, *op. cit.*, p. 23.

Las circunstancias que nos han permitido reconstruir parcialmente la alocución de Montúfar se desprenden, recuérdese, de forma exclusiva de las *Informaciones*;²⁹ es decir, de un corpus documental jurídico que, en opinión de Edmundo O’Gorman, constituía una defensa legal preparada con anticipación por el arzobispo en el caso lejano, mas no improbable, de que las autoridades que escucharon las apelaciones de Bustamante buscaran actuar en contra suya.³⁰ De ello se deriva que los entrevistados, presentados como evidencia jurídica por una de las partes del conflicto, enfatizaran la alusión inocente a los indios en la prédica del arzobispo; mas esto no buscó afirmar que el culto a la Virgen de Guadalupe fuera principalmente indígena, y menos todavía que excluyera a los españoles de participar en el sostenimiento de esta devoción, más aún si consideramos que la ermita había sido construida y financiada, de acuerdo con los testigos, por las limosnas de devotos españoles, tal como lo afirmó el clérigo Antonio Freire o Freyre en las mismas *Informaciones*: “puede haber catorce años que fundó y hedificó el Ilustrísimo Señor Arçobispo [la ermita] con las limosnas que dieron los fieles xpianos”.³¹

Las acusaciones jurídicas de Bustamante tenían como punto central la actuación de Montúfar con respecto a los indios y, precisamente derivado de ello, la respuesta a estas acusaciones provocó que las entrevistas de las *Informaciones* dirigieran la atención principalmente a esta problemática denunciada; es decir, hacia Montúfar, el culto introducido en el Tepeyac y los indios. Las numerosas referencias a los naturales y a sus prácticas

²⁹ Mayer, *op. cit.*, p. 38.

³⁰ O’Gorman, *op. cit.*, p. 106.

³¹ *Descripción del arzobispado de México*, III, pp. 28-29, citado en 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, 1995 [1993], p. 93. Interpretamos la expresión “fieles cristianos” como una alusión a la devoción de los españoles puesto que en otras evidencias documentales se expresa que el primer mecenas del edificio del Tepeyac sería el mercader español Alonso de Villaseca.

devocionales heterodoxas postuladas por los preladados de la orden seráfica formaron parte, pues, de un argumento legal que no buscó describir la naturaleza del culto de Nuestra Señora de Guadalupe hacia 1556 en México, sino que buscó probar la perniciosa influencia del arzobispo sobre la jurisdicción misional; de tal suerte que éstos pudieran recobrarla y detener la autoritaria intervención del prelado secular.

En esta circunstancia, el culto guadalupano hacia el siglo XVI era, según las fuentes, uno especialmente importante entre la población española de la capital novohispana, y no solamente entre la india. Sirva destacar al respecto las respuestas de varios de los testigos de la *Información* quienes eran, efectivamente, además de españoles, prominentes devotos de la Virgen de Guadalupe. Uno de ellos, Francisco de Salazar, español, afirmó con contundencia hablando sobre el fundamento de la iglesia del Tepeyac que “estando este testigo en la dicha ermita *así españoles como naturales* ha visto entrar en ella con gran devoción”.³² Luego, cuestionado sobre las acciones del prelado, refrendó la actitud de Montúfar porque “habiendo su señoría reverendísima animado a la dicha devoción, como ordinariamente anima a la dicha ciudad, *viendo el buen principio que llevan los españoles*, y que de esta manera cree, este testigo, que redundará en pro y utilidad de los naturales”.³³ Es decir, el testigo afirmó en sus respuestas no sólo que el culto no era exclusivamente indígena (“así españoles como naturales”),³⁴ sino además que la alta afluencia devocional de los españoles derivada de la alocución de Montúfar “redundará en pro y utilidad de los naturales”³⁵ en consecuencia directa a la convivencia devota entre indios y españoles hacia esta advocación.

³² Ibid., p. 58.

³³ Ibid., p. 59. Énfasis nuestro.

³⁴ Idem. Énfasis nuestro.

³⁵ Idem.

De tal suerte, en nuestra opinión, la actitud de Bustamante de abierta desaprobación al culto guadalupano no puede calificarse como una simple búsqueda por desacreditar la devoción indígena de Guadalupe por idolátrica. En realidad, sus argumentos formaban parte de una contra iniciativa que pretendió limitar, en una primera instancia, los flujos monetarios que llegaban de parte de españoles devotos hacia la ermita del Tepeyac de jurisdicción secular, la cual por cierto, antes de la apropiación de Montúfar,³⁶ formaba parte también de la jurisdicción regular.³⁷ En consecuencia, para frenar el libre flujo de recursos hacia manos episcopales en su jurisdicción, el provincial buscó reprehender al iniciador de tal culto a través de hábiles acusaciones jurídicas con respecto a los indios, quienes –recordemos– gozaban de una categoría legal especial en las políticas de la corona. Más importante todavía, Bustamante cuestionó gravemente el fundamento de la devoción de Nuestra Señora de Guadalupe (“porque otras debociones que avia, como n(uest)ra Sra. de Lorito [*sic*] y otras, tenían grandes principios y que esta se levantó sin fundamentos”)³⁸, para que así mismo los españoles, conscientes de la falta de legalidad del culto, detuvieran su afluencia devocional y monetaria hacia la ermita de Guadalupe de México.

Empero, las amonestaciones verbales del provincial no tendrían los resultados esperados puesto que, como afirmó el testigo Francisco de Salazar, “aunque pese a Bustamante, hemos de ir a servir a nuestra Sra. dondequiera que su imagen esté, y contradiga él la devoción cuanto quisiere, que antes es dar a entender que *le pesa de que vayan españoles*

³⁶ Noguez, *op. cit.*, p. 93

³⁷ Miranda Godínez, Francisco. *Dos cultos fundantes: Los Remedios y Guadalupe (1521-1649). Historia documental*. México: El Colegio de Michoacán, 2001, p. 240.

³⁸ *Información que el señor Arzobispo de México D. Fray Alonso de Montúfar mandó practicar sobre un sermón que el 8 de septiembre de 1556 predicó fray Francisco de Bustamante acerca del culto de nuestra señora de Guadalupe*, Versión paleográfica de Fray Fidel de Jesús Chauvet. Consultado el 4 de septiembre de 2017 en: http://www.proyectoguadalupe.com/documentos/infor_1556.html, f. 5a.

allí, de aquí adelante, si íbamos una vez iremos cuatro”.³⁹ O bien, como lo sentenció el español Juan de Salazar, procurador de la Real Audiencia, mandado a compadecer por órdenes de Montúfar: que “ha oído decir [entre los presentes] que aunque los religiosos de las órdenes que residen en México, que son predicadores y han procurado de estorbar la dicha devoción, no les aprovechará nada, antes serán espuelas para que con más ardor visiten y sirvan a la dicha ermita”.⁴⁰ Confirmado esto último, además, por otro testigo, el vecino Juan de Messenger, quien afirmó que “por lo que el dicho Bustamante dijo contra la dicha imagen, no ha cesado la devoción, antes ha crecido más, y cada vez que va allá, este testigo, ve allá más gentes de las que solía”.⁴¹

Postulamos entonces que lo que el arzobispo Montúfar buscaba con su prédica no era convencer a los ‘manipulables’ indios –como argumentó Bustamante– de rezarle a la milagrosa Virgen de Guadalupe, sino que el prelado secular buscó promover esta devoción que se hallaba ahora bajo su cuidado, en primer lugar, entre la feligresía hispana. Esto significaba administrar las limosnas y legados forzosos testamentarios que desde la tradición medieval se realizaban a la advocación de Guadalupe –como vimos en el capítulo anterior–, y hacerlo además en una ermita que se hallaba justo en medio de la celosa jurisdicción misional franciscana. Esto le permitiría a la ermita de Guadalupe y a su capellán sustentarse con relativa holgura a través de las limosnas y legados forzosos de los devotos españoles de México y sus alrededores y, al mismo tiempo, formaría parte de una iniciativa más amplia que buscó, mediante la secularización de otras iglesias franciscanas, como afirmó Montúfar

³⁹ *Informaciones* en Torre Villar, Ernesto de la y Navarro de Anda, Ramiro. *Testimonios históricos guadalupanos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999. [1 ed. 1982], p. 60. Énfasis nuestro

⁴⁰ *Ibid.*, p. 51.

⁴¹ *Ibid.*, p. 71.

en una carta al Consejo de Indias el 15 de mayo de 1556,⁴² dar inicio al lento proceso de asentamiento de la autoridad episcopal en la Nueva España.

En ese sentido, si bien el desarrollo del culto a la Virgen de Guadalupe se insertó en medio de una disputa política entre los franciscanos y el clero diocesano, como han apuntado con agudeza varios historiadores, consideramos que el sermón del dominico y su iniciativa en el Tepeyac representaban, antes que nada, una estrategia legitimadora de recaudación entre los feligreses españoles, en una primera instancia, que después buscaría ampliarse con los indios, en una segunda etapa. De tal suerte, Montúfar y su capellán en el Tepeyac comenzaron a concentrar las limosnas de Guadalupe que de otra manera se podrían escapar hacia territorios castellanos, tal como dan evidencia las tempranas mandas de los españoles Bartolomé López (1537)⁴³ y María Gómez (1539).⁴⁴ El considerar este supuesto interpretativo ayuda a explicar los enormes favores económicos de las donaciones testamentarias de ricos españoles y de sus viudas en los años subsecuentes a 1555.⁴⁵ Estas no

⁴² Citado en Noguez, *op. cit.*, p. 93.

⁴³ Ambos documentos se encuentran extraviados, pero les sobreviven transcripciones publicadas en 1912. Testamento de Bartolomé López, español conquistador y vecino de Colima, ante el escribano Juan de la Torre, 15 de noviembre de 1537, "Item: Mando a nuestra Señora de Guadalupe, por mi ánima, cien Misas, e se paguen de mis bienes" e "Item: Mando que se diga en la Casa de Nuestra Señora de Guadalupe por mi ánima cien Misas, e se paguen de mis bienes", en Garibi Tortolero, Manuel. "Importantísimos Documentos Guadalupanos del siglo XVI, hasta hoy ignorados", *Restauración Social*. Boletín de la Semana Católico Social y Órgano de los Operarios Guadalupanos, nov. 1912, Guadalajara. Consultado el 5 de septiembre de 2017 en http://basilica.mxv.mx/web1/-apariciones/Documentos_Historicos/Espanoles/Testamento_Bartolome.html

⁴⁴ Pagaré de María Gómez, española viuda de Juan Pérez, ante el alcalde ordinario Juan Pinzón y el escribano de Su Majestad, Diego Hurtado, 18 de enero de 1539, "Iten Por descargo que pagó a la Casa de Nuestra Señora de Guadalupe veinte é cinco pesos de minas dio carta de pago dellos" e "Iten que pagó á la Casa de Ntra. Señora de Guadalupe é á su Procurador en su nombre ciento é un pesos de oro de minas dio carta de pago dello..." en Garibi Tortolero, Manuel. "Importantísimos Documentos Guadalupanos del siglo XVI, hasta hoy ignorados", *Restauración Social*. Boletín de la Semana Católico Social y Órgano de los Operarios Guadalupanos, nov. 1912, Guadalajara. Consultado el 5 de septiembre de 2017 en http://basilica.mxv.mx/web1/-apariciones/Documentos_Historicos/Espanoles/Pagares_Maria.html. Nótese especialmente aquí la mención a "la Casa de Nuestra Señora de Guadalupe", es decir, el Monasterio Real jerónimo de Castilla, y la segunda a "su procurador", es decir, hacia alguno de sus demandadores nombrados para cuestas limosna obligatoria entre los españoles devotos de Guadalupe.

⁴⁵ No se descarta en ningún momento las contribuciones económicas que seguramente habrán hecho sus varios devotos indios; sin embargo, recalcamos la donación de españoles porque fue la que se disputó en la década de 1570, cuando por primera vez se reclamó el derecho legal a las limosnas y la adjudicación al Monasterio de

pueden ser explicadas nada más como un ‘efecto colateral’ de la divulgación devocional de la Virgen de Guadalupe entre los naturales, sino que significó un auténtico triunfo de la estrategia del arzobispo para consolidar esta devoción entre la feligresía hispana que conocía de sobra –desde el siglo XIV– los milagros de la Virgen de las Villuercas.

En efecto, Montúfar había tomado a su favor que la Virgen de Guadalupe contaba con una presencia devocional de gran importancia entre la población española quienes, para 1541, eran en su mayor parte (88%) viajeros oriundos de la región andaluza, extremeña o castellana, es decir, lugares con alta presencia del culto a Guadalupe.⁴⁶ Asimismo, aprovecharía el dominico la limitada vigilancia que tenían para aquellos años los monjes jerónimos en las Indias para defender su jurisdicción fiscal sobre Guadalupe tomando las rentas de la ermita para sí. De tal manera, llegaron a la iglesia del Tepeyac de jurisdicción episcopal numerosas contribuciones de ricos españoles en forma de limosnas y mandas forzosas. Entre los testimonios tempranos contamos, primeramente, con el testamento de Alonso Montabte,⁴⁷ español, de padres originarios de Cádiz, quien en 1564 o 1574⁴⁸ mandó “dar a nra señora de guadalupe desta cibdad de mexico dos p[es]os de *tepuzque* en l[im]osna por que soy cofr[ad]e de su casa”.⁴⁹ Asimismo, contamos con la manda de Alonso Montes, español originario de

Extremadura de las rentas que generaba el culto del Tepeyac en el centro de la Nueva España, como veremos más adelante.

⁴⁶ López de Mariscal, Blanca. “Introducción” en Diego de Ocaña, *Viaje por el Nuevo Mundo: de Guadalupe a Potosí, 1599-1605*, Serie Biblioteca Indiana, 22, España: Universidad de Navarra, Iberoamericana, Vervuert, Bonilla Artigas, ITESM, 2010, p. 15.

⁴⁷ *Testamento q otorgo...Alonzo Montabte, fho en 6 de Jullio de dho año, por ante Diego Alvarez, escrivº de S. Mag.^d*, Archivo General de la Nación (en adelante AGN), Bienes Nacionales, vol. 391, exp. 10. Versión paleográfica en *Boletín Guadalupano*, Año III, Núm. 45, Septiembre 2004, Lic. Arturo Rocha Cortés. págs. 5, 6 y 7. Consultado el 5 de septiembre de 2017 en http://basilica.mxv.mx/web1/-apariciones/Documentos_Historicos/Espanoles/SEPTIEMBRE-%202004.pdf

⁴⁸ *Ibid.*, f. 4r. Existe en el margen superior derecho del documento una doble datación; primero: “testam[ent]º de al[ons]º de [...] montaute 1574”, y en la línea siguiente: “Alonso montabte. 1564”.

⁴⁹ Como veremos posteriormente, esta referencia a ‘ser cofrade de la casa de Guadalupe en México’ se refiere a una práctica común que consistía en el levantamiento de un libro donde se asentaban los cofrades de Nuestra Señora de Guadalupe y sus contribuciones; en este caso, este libro sería realizado por alguno de los capellanes del Tepeyac hacia la década de 1560 o 1570 y en él se incluían, según un denunciante jerónimo, alrededor de 400 cofrades, todos españoles. Esta práctica de levantar libros de cofrades para controlar sus contribuciones

Santiago en los reinos de Galicia, quien dejó en 1578 “yten mando a la obra de n[uestr]a señora de guadalupe de la çibdad de mex[i]^{co} vn marco de plata el qual se pague de mis bienes”.⁵⁰

Tenemos, igualmente, el testimonio de un tercer testamento hispano que confirma esta afluencia monetaria, el de Sebastián Lomelín o Tomelín, español natural de la villa de Guadalcanal, quien estando en la ciudad de los Ángeles de la Nueva España en 1572 mandó “ytt: mando a N. S.^a de Guadalupe de la Ciudad de Mex.^{co} diez pesos de oro comun los quales sepaguen de mis bienes”.⁵¹ Se encuentra, de la misma manera, un cuarto legado forzoso de parte de una española de nombre Elvira Ramírez quien, habitando la villa de Colima, mandó en 1577 “yten mando quen la ciudad de mexico en nra seño de guadalup[e] se digan tres mjsas rrezadas la vna a la enarnación y la otra a la consebbición de nra señora y la otra al espyritu santo y se pague la ljosna acostu[m]brada” y, de nueva cuenta, “yten mando que se digan en la mjsma casa de nra señora de guadalupe cinco mjsas rrezadas la vna al bjenaventurad[o santo] blas a santo antono y las tre[s] mjsas por las anjmas depurgatoryo / y sepaguen de mjs bienes”.⁵² Sirva destacar que esta “limosna acostumbrada” debió haber sido entregada con seguridad a uno de los capellanes seculares del Tepeyac que ahí daban misa –

obligatorias era común entre las formas de fiscalidad guadalupana de origen extremeña, tal como veremos en el capítulo tercero con el caso del demandador fray Diego de Ocaña en el Perú.

⁵⁰ *Autos fijos sobre el cumplimiento.^{to} de el Testamento de Alonzo Monte Vamonde: fho en 30 de octu.^e de 1578, por ante Pedro Moran escrivano Publico*, AGN, Bienes Nacionales, vol. 391, exp. 16. Versión paleográfica en *Boletín Guadalupano*, Año III, Núm. 46, Octubre 2004, Lic. Arturo Rocha Cortés. págs. 5, 6 y 7. Consultado el 5 de septiembre de 2017 en http://basilica.mxv.mx/web1/-apariciones/Documentos_Historicos/Espanoles/Alonso_Montes.html

⁵¹ *Testamento simple copia de Don Sebastián Tomelín hecho en Puebla a 4 de abril de 1572 ante el escribano Hernán Sánchez*, Archivo Histórico de la Basílica de Guadalupe (AHBG), Testamentarias, Caja 1, vol. 1, compilación 1», n° 5, pp. 13-16. Consultado el 4 de septiembre de 2017 en http://www.cegupaep.org/consulta/contenido/LVG123_testamento_tomelin.pdf

⁵² *Testamento de Elvira Ramírez (Villa de Colina de Nueva España, 30 de abril de 1577)*, Archivo General del Estado de Colima (AGEC), Sección Documental de la Colonia, Caja 4, exp. 10: “Registro de escrituras públicas ante el escribano Francisco López [Avecilla] [1577], s.f., [f. 1r]. Versión paleográfica en *Boletín Guadalupano*, Año IV, Núm. 54, Junio 2005, Lic. Arturo Rocha Cortés. págs. 5, 6 y 7. Consultado el 5 de septiembre de 2017 en http://basilica.mxv.mx/web1/-apariciones/Documentos_Historicos/Espanoles/JUNIO-%202005.pdf

puestos por el arzobispo Moya de Contreras hacia 1570– quienes, como veremos adelante, para aquellos años ya se enunciaban en plural.⁵³

En conjunto, estos legados testamentarios de españoles demuestran la alta presencia devocional de fieles hispanos a Nuestra Señora de Guadalupe quienes continuaban el tradicional envío de legados forzosos y limosnas a su ermita como desde épocas anteriores. Luego, la libre administración de estos recursos haría que el arzobispado mexicano, agrupado alrededor de la figura autoritaria de Alonso de Montúfar, lograra armarse de un capital económico que lo colocó en una posición mucho más favorable en comparación con la que había arribado a territorio indiano. Sin embargo, esta no sería la única estrategia de jurisdicción fiscal que los administradores seculares tendrían con la introducción del culto guadalupano. Efectivamente, aprovechando una laguna legal en la legislación indiana, el arzobispo Montúfar comenzaría a percibir donaciones voluntarias en los pueblos de indios que se encontraban fuera de su jurisdicción y se hallaban precisamente bajo la tutela espiritual del clero regular franciscano.

2.3. LAS LIMOSNAS EN LOS PUEBLOS DE INDIOS

No resulta sorprendente que los testigos de la *Información* de 1556 al momento de ser entrevistados pusieran sobre la mesa el tema de las limosnas tanto de españoles como de indios, y que aludieran incisivamente a su paradero, tomando como referencia lo argumentado por fray Francisco de Bustamante: “mejor se serviría nuestra Señora, con que el tomín y candela que allí le ofrecen, se diese a pobres necesitados y no ofrecerlo donde sabe Dios en qué se gasta”.⁵⁴ En efecto, una segunda serie de acusaciones que Bustamante realizó

⁵³ Archivo General de Indias (en adelante AGI), Audiencia de México, 19, N. 159 f. 1-6v

⁵⁴ *Informaciones*, *op. cit.*, p. 44.

en su sermón del 8 de septiembre tendrían como objetivo cuestionar la recepción de limosnas que la ermita del Tepeyac realizaba entre los pueblos de naturales, ya que, como veremos a continuación, tal acción invadía la jurisdicción fiscal de los regulares con los indios.

Como es conocido, hasta antes de la llegada de los primeros obispo y arzobispo de México, la labor de conversión –que formaba parte de la justificación legal de la conquista de las Indias y su incorporación a la Monarquía Hispánica–⁵⁵ había sido realizada de manera casi exclusiva por las órdenes religiosas; en especial, la franciscana, dominica y agustina. Esta circunstancia generó que cada una de estas órdenes se repartiera y tomara bajo su jurisdicción los vastos territorios indios para su tarea, alcanzando una peligrosa autonomía en los obispados de México, Puebla y Michoacán que no pocos calificaron como autárquica. Este repartimiento jurisdiccional, efectivamente, estaba sustentado por las numerosas bulas papales emitidas a favor de los regulares que “permitían a los religiosos comportarse en calidad casi de obispos”.⁵⁶

Consecuentemente, los frailes y su organización misional no solamente tendrían la capacidad de escapar la vigilancia doctrinal del clero diocesano, sino que durante la primera mitad del siglo XVI gozaron asimismo de una política de exención con respecto a su régimen de rentas en los pueblos de indios, los cuales se hallaban dentro de su exclusiva jurisdicción espiritual. Durante las primeras décadas posteriores a la conquista, este régimen de rentas del clero regular se había fincado en el tributo entre los pueblos de indios, “originalmente

⁵⁵ Mazín, Óscar. “Introducción” en *Gestores de la Real Justicia: procuradores y agentes de las catedrales hispanas nuevas en la corte de Madrid. II. El ciclo de las Indias: 1632-1666*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, Red Columnaria, 2017, pp. 13-40.

⁵⁶ González González, Enrique. “La ira y la sombra. Los arzobispos Alonso de Montúfar y Moya de Contreras en la implantación de la Contrarreforma en México” en Martínez López-Cano, María del Pilar y Cervantes Bello, Francisco Javier (coords.), *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas; BUAP, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades 'Alfonso Vález Pliego', 2005.

arraigado al sistema de encomiendas o directamente dependiente de la Real Hacienda”.⁵⁷ Es decir, recibiendo como pago por los servicios sacramentales una cantidad en especie o metálico de parte de los pueblos de naturales que se hallaban bajo su jurisdicción, de tal manera que les permitiera continuar con su labor misionera y de erradicación del paganismo indiano.

Este sistema prontamente permitió que los padres comenzaran a conmutar o negociar con el mismo fin con los señores indios el que, en lugar de percibir tributo, los religiosos comenzaran a recibir servicios personales de parte de los naturales.⁵⁸ Con esta maniobra, los regulares lograban evitar la carga fiscal de la limosna sobre sus bienes con respecto al tributo de indios, trayendo como consecuencia la enorme molestia del episcopado liderado por Montúfar. En respuesta a esta problemática, el arzobispo Montúfar tomó una postura agresiva en contra de estas prácticas, pues en su opinión “los religiosos ejercían por entonces sus ministerios sobre numerosas aglomeraciones de indios como si las tuviesen en propiedad y vasallaje”,⁵⁹ violando de tal suerte las primeras disposiciones de la corona y atentando contra los derechos de los naturales como vasallos del monarca hispano. Antes que defender a los indios, empero, el arzobispo mexicano buscó con estas denuncias justificar sus pretensiones para percibir rentas de parte de esta población por encima de los primeros privilegios papales cedidos a los regulares tal y como insistió con la problemática del diezmo indígena.

En efecto, como parte importante del proceso de asentamiento del poder episcopal en la Nueva España, el arzobispo Montúfar por aquellos años había promovido en distintas instancias la iniciativa de que los indios dejaran de tributar a los padres y comenzaran a pagar

⁵⁷ Mazín, *op. cit.*, p. 17.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 64. Esta circunstancia, como argumenta el autor, tenía como fin principal el evadir el pago de diezmo, que se fincaba precisamente en la producción agrícola, de parte de las propiedades del clero regular.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 69.

diezmo a las catedrales, cuyos clérigos debían tomar consecuentemente a su cargo el adoctrinamiento misional. De tal manera, las rentas destinadas a la cura de almas india debían ser administradas en su totalidad por el clero diocesano quien, a su vez, se auxiliaría durante la transición de los religiosos, especialmente en cuestiones de la lengua. Siendo así, los franciscanos y el resto de las órdenes podrían volver de nueva cuenta a sus labores contemplativas y conventuales en las cuales se habían fundado, y los seculares se encargarían en adelante del sustento y edificio de los mendicantes, “lo cual significaba claramente invertir los papeles”⁶⁰ vigentes en el ordenamiento eclesiástico de la Nueva España.

Esta cuestión sobre los diezmos de los naturales, como es conocido, fue enormemente debatida con destreza jurídica por padres como el dominico fray Alonso de la Veracruz, quien argumentó que “al no tener los indios costumbre de diezmar –aspecto en el que discrepa el arzobispo–, el derecho positivo de la Iglesia no les puede obligar como a cristianos viejos. De manera que sólo están obligados al tributo al rey, que incluye una porción decimal para sustentos de los ministros de lo sagrado”.⁶¹ No obstante las temibles represalias que enseguida tomó el también inquisidor Montúfar para quienes no compartieran su posición al respecto de los diezmos,⁶² el enorme poderío de las órdenes religiosas logró evitar de forma relativamente efectiva que el clero secular comenzara a percibir diezmos por la vía directa de parte de la población india.⁶³

En consecuencia, el prelado secular habría determinado continuar con sus pretensiones de fiscalidad india, esta vez, por la vía de la ambigüedad legal. En efecto, dado que la

⁶⁰ Ibid., p. 72.

⁶¹ Ibid., p. 73.

⁶² González González, *op. cit.*, p. 103.

⁶³ Estos conflictos promovidos por el arzobispado no tendrían una resolución clara durante esta época, sino que se trasladarían hacia polémicas legales menos perjudiciales pero igualmente delicadas, como el diezmo indirecto que las órdenes religiosas debían pagar a las catedrales, que se habrían de librar en otros espacios de poder. Ver Mazín, *Gestores de la real justicia...* vol. I, *passim*.

iniciativa de Montúfar de cobrar diezmo a los naturales se había visto constantemente frustrada, la compensación a tal impedimento la hallaría en la introducción de un culto como el guadalupano y de otras numerosas ermitas de renovado control episcopal que se situaban precisamente en medio del territorio y jurisdicción franciscana, y que podían comenzar a percibir ingresos directos de la población india aprovechando un hueco en la legislación indiana. Tal como evidencian las declaraciones del provincial Bustamante en la *Información*, esta percepción de limosnas no forzosas entre los indios había sido la inmediata consecuencia fiscal que la ermita del Tepeyac había traído para el episcopado, motivo por el cual haría en numerosas ocasiones hincapié en el misterioso paradero de éstas: “la limosna que se daba fuera mejor darla a pobres vergonzantes que hay en esta ciudad, y aún que no se sabía en qué se gastaba”.⁶⁴

Así lo dejó saber también el testimonio del visitador en las *Informaciones*, quien dijo con respecto a la alusión del provincial que “había otros males de ir allá con comidas y limosnas que daban, que sería mejor darlas al hospital de las bubas o a otras personas”;⁶⁵ o bien, el del procurador de la Real Audiencia, Juan de Salazar, quien dio cuenta de la acusación del franciscano de la forma siguiente: “las limosnas que allí se daban sería mejor convertirlas en pro de los hospitales de esta ciudad, mayormente en el de las bubas, por haberle quitado la mayor parte de la renta que él tenía; y que las dichas limosnas que se daban en la dicha ermita de Guadalupe, no sabía en qué se gastaban ni consumían, y que para remediar de esto, y para que no fuese adelante, el remedio de ello tocaba al sor. visorrey y toda la audiencia, que estaba presente”.⁶⁶

⁶⁴ Testimonio del Bachiller Francisco de Salazar, Abogado de la Real Audiencia, *Información*, fol. 14rv, Proyecto Guadalupe.com. Disponible en línea (consultado el 14 de abril 2016): http://www.proyectoguadalupe.com/PDF/infor_1556.pdf

⁶⁵ *Informaciones* en Torre Villar y Navarro de Anda, *op. cit.*, p. 45.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 49-50.

Efectivamente, la estrategia de recaudación piadosa ‘no forzosa’ a una devoción como la Virgen de Guadalupe promovida entre los indios vendría a solventar de cierta manera el déficit que dejaba tras sí la frustrada iniciativa de hacer diezmar a los naturales, asegurándole al mismo tiempo al granadino Montúfar una mayor presencia entre aquel sector que los frailes mantenían tan cuidadosamente bajo su tutela. De tal suerte, el arzobispo pudo comenzar a percibir contribuciones de parte de los indios de la jurisdicción franciscana de la doctrina de Santiago Tlatelolco,⁶⁷ y de otras doctrinas vecinas, sin necesariamente invadir o traspasar la jurisdicción vigente. Esto queda patente al analizar el testamento de un indio cacique de nombre Francisco Verdugo Quetzalmamalitzin, quien en 1563 dejaría “yn iccetlamatli ynic nitlanahuatiya ytla onechmohui- [sic] quili y t[otecuio] dios. y nica tlalticpac. ma nima mocahuatiuh huetzintli yn õpan ychatzincon tzinhuapilli sãta maria guada lope nahui pesus yc nopampa quimitalhuiz misan yn aq’[?] onca motlapialita p[adr]° &”; o en su traducción, “yten mando que si Dios me llebare desta presente vida que luego se llebe de limosna a n[uest]rã S[eñor]ª de gu[a]dalupe quatro pesos para que por el padre que [allá] tiene cargo se digan de misas”.⁶⁸

Dicho de otra forma, Montúfar a través de la apropiación de la ermita del Tepeyac tomaba una laguna legal a su favor para poder recibir limosnas no forzosas, servicio personal u otros bienes de los indios devotos de Guadalupe, puesto que –recuérdese– las contribuciones forzosas le estaban negadas al clero secular. De tal manera, el clero diocesano podría beneficiarse del servicio personal de los indios sin transgredir las legislaciones

⁶⁷ Montes González, Francisco. *Sevilla guadalupana. Arte, historia y devoción*. Sevilla: Diputación de Sevilla, 2015, p. 50.

⁶⁸ *Testamento de Francisco Verdugo Quetzalmamalitzin* (2 abr. 1563), AGN, Vínculos, vol. 232, 1ª pte., exp. 1, f. 11r., citado en *Boletín Guadalupano*, Año III, Núm. 47, Noviembre 2004, Lic. Arturo Rocha Cortés. págs. 5, 6, 7, 8 y 9. Consultado el 11 de septiembre de 2017 en http://basilica.mxv.mx/web1/-apariciones/Documentos_Historicos/Mestizos/NOVIEMBRE-%202004.pdf

eclesiásticas protegidas por disposiciones reales, justo en un momento en que este servicio de indios era motivo de grandes debates y conflictos. En esta circunstancia, como hemos anticipado, los argumentos reprobatorios de Bustamante con respecto a la imagen de Guadalupe no buscaron solamente desprestigiar el culto del Tepeyac, sino antes que nada promovieron, mediante las sanciones solicitadas al brazo secular, recuperar el efectivo control de su espacio de jurisdicción con los naturales de la provincia de Santiago Tlatelolco, que además comenzaba a trascender a otros pueblos y doctrinas de indios. Empero, la iniciativa de Montúfar no sólo habría de continuar en los años venideros, sino que se beneficiaría además de las numerosas contribuciones mencionadas de devotos hispanos e indios, expandiendo lenta pero eficientemente la capacidad fiscal de este culto ahora bajo su control.

2.4. EL DEBATE INTERNO POR LA ADMINISTRACIÓN DE LAS LIMOSNAS, 1562

Ahora bien, pocos años después de este par de triunfos contra los regulares, la ermita de Guadalupe y la administración de las limosnas habían de ser motivo de una segunda controversia. Esta vez, empero, la disputa legal se desarrollaría no entre el arzobispo Montúfar y los franciscanos, sino entre éste y su propio cabildo catedralicio.⁶⁹ En efecto, en 1561 y 1565 “los capitulares escribieron al Consejo de Indias y al rey, respectivamente, unas cartas donde acusaban al arzobispo de vejarlos”.⁷⁰ Razón por la cual el rey y su Consejo, una vez leídas las peticiones, respondieron a las denuncias solicitando que se levantaran

⁶⁹ Ruiz Medrano, Ethelia. "Los negocios de un arzobispo: el caso de fray Alonso de Montúfar", *Estudios de Historia Novohispana*, número 12, 1992, pp. 63-83. Consultado el 8 de septiembre de 2017 en <http://www.revistas.unam.mx/index.php/ehn/article/view/3365>

⁷⁰ *Ibid.*, p. 64.

informaciones con este respecto por parte del virrey Luis de Velasco, el viejo, y el oidor más antiguo de la Real Audiencia, el doctor Ceinos.

En estas nuevas informaciones, varios testigos, mandados a declarar esta vez por las autoridades seculares, dieron cuenta del estado y administración de las rentas que llevaba a cabo el arzobispo Montúfar en la ermita del Tepeyac hacia el año de 1562 –motivo secundario del informe– y de los numerosos abusos que supuestamente realizaba el prelado en su calidad de cabeza del episcopado en México. Las dieciséis preguntas en las cuales se concentraron las inquisiciones centraban la atención, efectivamente, hacia una serie de supuestas actitudes reprehensibles que fray Alonso de Montúfar habría tenido con respecto a la administración de los sacramentos de los indios –en específico, la confirmación–, sus numerosos y poco transparentes negocios personales que había llevado a cabo valiéndose de su autoridad, y finalmente la cuestionable administración que tendría de las rentas de la ermita de Guadalupe.

Los miembros del cabildo catedralicio, quienes tenían ya un historial de roces con el dominico, y secundados por varios testigos, informaron que Montúfar no sólo eludía la visita a los pueblos de indios bajo su cuidado, sino que tampoco confirmaba a los naturales a menos que éstos se hallaran en pueblos ricos y le pagaren una cantidad al granadino o sus agentes.⁷¹ En segundo lugar, se dio razón de una serie de acciones que Montúfar habría hecho para enriquecerse personalmente, destacando aquí el libre uso de su investidura eclesiástica y real; entre ellas, comprar minas y comerciar “como cualquier lego”,⁷² favorecer a ciertos clérigos a través de sobornos o préstamos anticipados, castigar injustamente a numerosos españoles con tal de quedarse con los dividendos que le correspondían como juez eclesiástico, aprovechar diez mil ducados “so color que tiene en Corte un solicitador sobre los diezmos,

⁷¹ AGI, *Justicia*, 279, f. 3-4. Citado en Apéndice 1, Ruiz Medrano, *op. cit.*

⁷² *Ibid.*, f. 2.

al cual no se le dan más de cuatrocientos ducados”,⁷³ así como varias acusaciones de favorecer a sus allegados, especialmente sus familiares, dentro de la corporación diocesana en detrimento del resto del clero novohispano.

A pesar de que estas acusaciones resultan relevantes para dar cuenta del perfil del iniciador y primer administrador del culto a Nuestra Señora de Guadalupe, lo que aquí merece la pena destacar para nuestro análisis es, nuevamente, el estado legal y fiscal en que el culto a Nuestra Señora de Guadalupe se encontraba pasado poco más o menos seis años de su adscripción formal a las rentas de la diócesis. En efecto, las preguntas 7, 8 y 11 de este informe legal buscaron indagar las serias acusaciones sobre el uso de las rentas de la ermita como se enuncian a continuación:

7. Si saben que [el arzobispo] se aprovecha de mucha cantidad de dineros de una ermita que se dice nuestra señora de Guadalupe, do se hacen muchas e diversas limosnas [...] Y se ha aprovechado en más cantidad de diez mil pesos, e para ello los toma del mayordomo de la dicha ermita sin saber quien le pida cuenta, y por mano del dicho mayordomo trata las dichas limosnas llevándolas... a las minas, y de ello no se acude con cosa alguna a la dicha iglesia.

8. Yten, si saben que en la dicha ermita no se ha hecho edificio de cien pesos, ni se convierte en beneficio de ella las limosnas que se dan. [...]

11. Si saben que para aprovechar el beneficio de las dichas minas ha dado azogue a mineros ricos, a quintal [d]e a dos, para que lo beneficien so color que era para pro de la dicha ermita y hacer la custodia del santísimo sacramento.⁷⁴

Los capitulares realizaron estas y otras múltiples denuncias hacia el granadino en el marco de un solo proceso complejo: la disputa por el control político al interior de la

⁷³ Idem.

⁷⁴ Ibid., f. 2-3.

corporación diocesana; y en este caso específico, por el manejo y administración de las rentas de las iglesias y ermitas sufragáneas. En primer lugar, debe destacarse que según las denuncias citadas, el arzobispo gozaba para aquellos años de la libre disposición de las rentas de la ermita de Guadalupe, “do se hacen muchas e diversas limosnas”⁷⁵ tanto de españoles como de indios; y que las tomaba además “del mayordomo de la dicha ermita”⁷⁶, puesto por el mismo Montúfar para oficiar misa y recibir las mandas, con el fin último de transferir estas ganancias devotas de jurisdicción secular a sus negocios particulares en minas.

De acuerdo con los capitulares denunciantes, en estos negocios, por si fuera poco, el arzobispo solicitaba numerosos descuentos de azogue a ricos mineros españoles para generar más ganancias en su hacienda, utilizando el argumento de que tales beneficios irían en pro de Nuestra Señora de Guadalupe; es decir, haciendo uso –aunque indebido– del discurso de las mandas forzosas que todo español debía hacer desde tiempos medievales a esta advocación. Finalmente, los manejos del arzobispo de estas rentas y beneficios resultaban del todo oscuros para la corporación que ostentaba su jurisdicción, el episcopado, puesto que de ninguna de estas cuestiones la ermita o la Iglesia se beneficiaba en lo más mínimo. Ayudaba a esta acusación el público y notorio conocimiento de que para aquellos años “en la dicha ermita no se ha hecho edificio de cien pesos, ni se convierte en beneficio de ella las limosnas que se dan”,⁷⁷ así como el deplorable estado en el que se sostenía su culto en aquel espacio sagrado.

Conocemos, además, que buena parte de estas acusaciones serían refrendadas no sólo por varios testigos de la capital, sino hasta por el mismísimo arzobispo Montúfar a través de

⁷⁵ Idem.

⁷⁶ Idem.

⁷⁷ Idem.

testimonios como el del maestrescuela Sancho Sánchez de Muñón.⁷⁸ El 10 de abril de 1562, este maestrescuela del cabildo catedralicio y de la universidad de México a partir de 1560,⁷⁹ y posteriormente primer procurador enviado a abogar por la catedral de México a la Corte de Madrid,⁸⁰ al responder a la pregunta siete, había contestado que efectivamente “en la ermita de nuestra señora de Guadalupe se hacen muchas y grandes limosnas, tanto que cree este testigo que hay más de diez mil pesos allegados, porque habrá seis o siete días que tratando de esta ermita con el dicho arzobispo le dijo a este testigo, el dicho arzobispo, que de las limosnas de los años atrás que es la cantidad de los dichos diez mil pesos, antes más que menos”.⁸¹

Sánchez de Muñoz abonó además en su testimonio que los supuestos abusos en la administración del granadino de las rentas del Tepeyac eran verdaderos: “tiene por cierto este testigo que el dicho arzobispo se ha aprovechado de ello, porque facilísimamente e sin contradicción ninguna el dicho arzobispo los puede tomar del mayordomo pues él sólo [*sic*] toma la cuenta y no otro alguno”.⁸² Sentenciando, finalmente, que esta considerable cantidad de dinero tan sin contradicción administrado por el arzobispo no iban hacia la ermita “porque en la dicha ermita hay tan ruin y bajo edificio, y tan poco costoso que es de muy poco valor, y lo que está hecho por ser como es casi todo de adobes e muy bajo”.⁸³ Argumentos refrendados también por el canónigo Francisco Rodríguez Santos, quien afirmó que “en la

⁷⁸ AGI, *Justicia*, 279, f. 15v-16, respuesta a la pregunta núm. 7, del maestrescuela Sánchez de Muñón. Citado en Apéndice 2, Ruiz Medrano, *op. cit.*

⁷⁹ González González, Enrique. “Memorial del maestrescuela Sánchez de Muñón sobre el estado del clero secular en el arzobispado de México (1568)”, *Estudios de Historia Novohispana*, número 24, enero-junio 2001, p. 141. Consultado el 13 de septiembre de 2017 en <http://www.revistas.unam.mx/index.php/ehn/article/view/3534/3089>

⁸⁰ Mazín, *op. cit.*, pp. 57-59.

⁸¹ AGI, *Justicia*, 279, f. 15v-16, respuesta a la pregunta núm. 7, del maestrescuela Sánchez de Muñón. Citado en Apéndice 2, Ruiz Medrano, *op. cit.*

⁸² *Idem.*

⁸³ *Idem.*

dicha ermita de Guadalupe no se ha hecho edificio ninguno costoso, porque no se ha hecho sino ha sido una capilla de adobes y una sacristía con un aposento encima, en lo cual se puede haber gastado poco, y las limosnas que ahí se han dado, y dan, por toda la tierra para la dicha ermita, así en esta ciudad y en las minas y estancias de ganados son muchas”.⁸⁴

A través de este segundo cuerpo de informes legales podemos conocer entonces que el administrador y primer impulsor del culto guadalupano, fray Alonso de Montúfar, desde 1556 había recolectado del beneficio de las limosnas forzosas a españoles a través de sus testamentos, y de los indios a través de sus donaciones voluntarias, la nada despreciable cantidad de por lo menos 10 000 pesos hasta 1562. Y esto lo hacía, en efecto, con el auxilio de un capellán, administrador o mayordomo permante en la ermita de Nuestra Señora de Guadalupe; es decir, un clérigo de su elección, quien debía coleccionar las mencionadas limosnas y tenerlas a disposición del arzobispo cuando éste las requiriera y sin ofrecer oposición a su voluntad.

En un principio, como argumenta la historiadora Ethela Ruiz, los capellanes del Tepeyac habrían sido el tesorero Rafael de Cervantes y el canónigo Pedro de Nava, “para que tuviesen cargo y fuesen como diputados e mayordomos de ella”.⁸⁵ Empero, dado que estos clérigos veían que el prelado se quedaba con el dinero de las limosnas de la ermita, decidieron renunciar al cargo posteriormente.⁸⁶ Quizá sería en esta circunstancia que aparecería el primer vicario definitivo conocido del santuario, el clérigo Antonio Freire (o Freyre) quien, según testimonio del antes citado maestrescuela Sánchez Muñoz, por su mano

⁸⁴ Ruiz Medrano, *op. cit.*, p. 80.

⁸⁵ *Idem.*

⁸⁶ *Idem.*

“trataba en vino e aceite el dicho arzobispo con el dinero de la dicha limosna de la dicha ermita, enviándolo a vender a las minas comarcanas”.⁸⁷

De tal suerte, con la complicidad del administrador Freire, Montúfar iría habitualmente durante aproximadamente un año y medio, de forma recurrente, a tomar para sí las limosnas que generaba el culto de Guadalupe en el Tepeyac. Años después, debido a que la administración de las limosnas forzosas de los españoles de la capital hacia Guadalupe eran bastante concurridas, se habría tomado la decisión de facilitar la administración de estos legados testamentarios mediante la creación de una cofradía española de Nuestra Señora de Guadalupe “con sus diputados”,⁸⁸ mediante la cual disminuiría la recurrente participación física del arzobispo y seguramente de su mayordomo en la toma de estas rentas. Así, para los años 1562, fue fundada una corporación mediante la cual serían concentradas las demandas de limosna hispanas de carácter obligatorio a la Virgen de Guadalupe; y tiempo después, la cifra de cofrades pertenecientes a esta agrupación alcanzaría la cantidad de 400,⁸⁹ y su beneficio sería de no menos de 4 000 pesos anuales –2 000 en rentas y 2 000 en limosnas–.⁹⁰

De nueva cuenta, merece la pena destacar que mediante estos testimonios de carácter legal conoceríamos que la ermita de Guadalupe no solamente formaba parte de una iniciativa del clero secular para remediar las limitantes fiscales que le imponían los franciscanos, sino que además la iglesia del Tepeyac era para 1562 una buena fuente de recursos y rentas poco vigiladas, tanto así que se terminarían integrando al círculo de negocios privados del arzobispo Montúfar. En otras palabras, pues, según el análisis de ambas *Informaciones* de

⁸⁷ AGI, *Justicia*, 279, f. 15v-16, respuesta a la pregunta núm. 7, del maestrescuela Sánchez de Muñón. Citado en Apéndice 2, Ruiz Medrano, *op. cit.*

⁸⁸ Ruiz Medrano, *op. cit.*, p. 80.

⁸⁹ AGI, Audiencia de México, 19, N. 159 f. 1-6v

⁹⁰ AGI, Documento México, no. 69, en Cuevas, Mariano. "Apéndices" en *Historia de la Iglesia en México. Libro Segundo: los elementos regeneradores. 1572-1600*. México: Imprenta del Asilo "Patricio Sanz", 1922. Consultado el 23 de junio de 2016 en: <https://archive.org/details/historiadelaigne02cuev>, p. 493-494

1556 y 1562, el culto guadalupano no sería motivo de controversias solamente por su deliberada inclinación hacia el idolatrismo entre los indios, como argumentaban los franciscanos en su testimonio legal de 1556, sino por su efectiva forma de cobrar contribuciones voluntarias entre indios y de recibir legados testamentales obligatorios entre españoles en un espacio fiscal tremendamente controvertido, o sea, justo en medio de la jurisdicción misional. Esta cuestión se llevaba a cabo gracias a una considerable laguna legal, razón por la cual el culto y la fiscalidad guadalupana habría sido motivo de la controversia legal de 1562 por parte del resto del clero secular, quienes no buscaban como los franciscanos limitar su jurisdicción, sino ser partícipes en los grandes y crecientes beneficios económicos que esta devoción mantenía pocos años después de su primer impulso y que sólo eran efectivas para el arzobispo Montúfar.

Empero, la actitud del arzobispo hacia los alegatos jurídicos de los miembros de su corporación no fue menos terminante que su respuesta hacia los franciscanos. Montúfar mantuvo un control efectivo de la administración de la ermita del Tepeyac, y asimismo continuaría afirmando su autoridad al interior de su corporación promoviendo a aquellos clérigos que fortalecieran su figura. Empero, esta actitud no sería nada más, como afirmaron muchos de sus detractores, una muestra de terminante intransigencia y codicia personal; sino que al mismo tiempo que realizó estas acciones, y quizá precisamente a través de estos métodos poco mesurados, el arzobispo dio inicio al proceso de asentamiento de la autoridad episcopal en la Nueva España. En efecto, como argumenta Enrique González, el arzobispo granadino y su sucesor Pedro Moya de Contreras, “cada uno en su estilo, fueron capaces de cumplir sus cometidos”;⁹¹ es decir, ambos arzobispos permitieron el asiento de la autoridad

⁹¹ González González, “La ira y la sombra...”, *op. cit.*, p. 96

episcopal y regalista de la iglesia hispánica en los territorios indianos del septentrión mediante la ejecución de numerosos golpes de autoridad que terminarían remodelando la figura decaída de arzobispo en la Nueva España. Especialmente, el arzobispo Montúfar sentó las bases de este complejo, tardado y dificultoso proceso “actuando con firmeza, y miras bien definidas, procediendo sin miramientos cuando lo creían necesario”.⁹²

2.5. LA DIMENSIÓN TRASATLÁNTICA: FRAY DIEGO DE SANTA MARÍA

Esta circunstancia, sin embargo, no busca afirmar que las acciones legales de los detractores del arzobispo Montúfar quedaran solamente en fútiles intentos locales de desacreditación. En efecto, los procesos legales y las controversias en medio de las cuales se erigió el culto guadalupano generaron un cuerpo documental invaluable para los historiadores, pero que fue especialmente útil también en aquellos años para los agentes que tenían el legítimo control jurisdiccional del culto a Guadalupe en la Monarquía Hispánica: los monjes jerónimos en Castilla.

Hemos visto anteriormente que para estos años el Monasterio Real de Nuestra Señora de Guadalupe mantenía aún por privilegio regio la jurisdicción privativa sobre todas las imágenes y reproducciones de la Virgen de Guadalupe en la monarquía así como la administración de sus bienes sagrados y que, asimismo, habían intervenido ante el Consejo de Indias y ante el monarca castellano con el fin a velar tales prebendas en forma de licencias y expedición de cédulas reales en varias ocasiones hacia el año de 1550.⁹³ A este tiempo se suscitaría que las numerosas quejas de los capitulares sobre la opaca administración de rentas de la iglesia de Guadalupe de parte del arzobispo, como vimos con anterioridad, fueran

⁹² *Idem.*

⁹³ Véase: AGI, Indiferente, 424, L.22, ff. 114-114v, ff. 264v-265, ff. 274v-275.

escuchadas por una enorme cantidad de oficiales reales de alta dignidad tanto en Indias como en la península y que, por lo tanto, no tardara en responder esta corporación desde Castilla. Sirva destacar para ilustrar tal idea el que la controversia de 1562 haya sido atendida personalmente no sólo por el miembro más antiguo de la Audiencia, el doctor Ceinos, y del virrey de la Nueva España, Luis de Velasco, el viejo, sino por el Consejo de Indias y por la Real Majestad en persona. Esto ocurría en un tiempo en el cual, recordemos, el monarca Felipe II continuaba sus estrechos vínculos con la orden jerónima y específicamente con los padres del monasterio de Guadalupe, como lo deja ver la participación de esta corporación durante la larga construcción monumental del monasterio, residencia y mausoleo real, El Escorial.⁹⁴

Precisamente luego de conocer estas polémicas a través de sus extensos vínculos comunicativos, los monjes jerónimos buscaron hacerse presentes en la Nueva España para hacer valer sus antiquísimas prerrogativas reales. Una vez conocida en la Corte la existencia de una advocación guadalupana en el centro del virreinato novohispano, y especialmente las numerosas acusaciones de malos manejos y hasta defraudaciones derivadas de su falta de supervisión, los monjes del Monasterio de Guadalupe solicitaron numerosas licencias al rey Felipe II para poder intervenir en los territorios en conflicto en donde eran violadas sus regalías con el fin de solicitar las informaciones y resoluciones correspondientes. Así lo demuestra la cédula real emitida por este último el 26 de mayo de 1572, anexa en la petición de otro fraile: “de aquí adelante tuviese de especial cuidado de cobrar lo que se mandase a la dicha casa y enviarlo a la casa de la Contratación de Sevilla para que de allí se le acudiese

⁹⁴ Parker, Geoffrey. *Imprudent King: A New Life of Philip II*. New Haven and London: Yale University Press, 2014, p. 101.

con ello o entregásedes a fray Diego de Santa María procurador del dicho monasterio que a eso va a esas provincias con mi especial cédula”.⁹⁵

En esta circunstancia fue que arribó con licencia real a finales de la década de los sesenta y principio de los setenta del siglo XVI un procurador y fraile jerónimo nombrado por el monasterio extremeño con la misión de indagar todas las cuestiones relacionadas con las rentas, donaciones y limosnas que se dieran a nombre de Nuestra Señora de Guadalupe por parte de sus devotos españoles en el reino de la Nueva España. El fraile jerónimo de nombre Diego de Santa María se incorporaba, pues, a territorio novohispano justo en una coyuntura política enormemente compleja, es decir, pocos años después de que el arzobispo Montúfar demostrara su autoridad episcopal una vez más ante el aún presente debate político con los franciscanos, quienes tuvieron que silenciar ante la quietud de las autoridades temporales todas sus quejas con respecto al establecimiento del culto en el Tepeyac en medio de su jurisdicción espiritual, so pena de ex comunión,⁹⁶ así como con los miembros de su propia corporación eclesiástica.

A pesar de lo anterior, luego de la muerte del prelado en la década de 1570, el fraile jerónimo comenzó a rendir informes al rey Felipe II que dieron cuenta de la gravísima serie de incumplimientos en los que habían incurrido algunas personas y autoridades en el arzobispado de México, cuestión que formó parte, en efecto, de su estrategia por retomar el control de las limosnas y en general de la jurisdicción del culto a Nuestra Señora de Guadalupe en la Nueva España. Esta serie de transgresiones, que abordaremos a continuación, justificaban la intervención del Monasterio en territorio novohispano pues, en su opinión, atentaban tanto contra el Monasterio de Guadalupe, del cual el rey era patrón,

⁹⁵ AGI, Indiferente, 2104, N.61.

⁹⁶ O’Gorman, *op. cit.*, p. 71.

como contra la misma devoción a la Virgen María de parte de sus fieles cristianos en el nuevo mundo.⁹⁷ Esto se ve especialmente claro en el inicio de su queja, en carta fechada el 12 de diciembre de 1574, en donde el fraile dio cuenta del origen fraudulento que la ermita del Tepeyac tendría cuando, aproximadamente hace unos doce años (1562) “un hombre con un poder falso de nuestro Monasterio de Nuestra Señora de Guadalupe [...] recogió muchas limosnas y, manifiesta la falsedad de poder, se huyó”.⁹⁸

A este agravio el fraile añadió en su misiva que la iglesia fundada en el Tepeyac se mantuvo, luego de aquel fraude, en manos de ciertos mayordomos –seguramente aludiendo a Antonio Freire, mencionado en las *Informaciones* de 1562– quienes, conociendo la fama portentosa de la Virgen, habían comenzado a administrar sus rentas y solicitar demandas forzosas defraudando y entibiando “la devoción que a aquella casa [el santuario y Monasterio Real de Guadalupe en Castilla] solían tener los vecinos de esta provincia”.⁹⁹ La cantidad defraudada, además, de acuerdo con sus indagaciones durante aquellos años ascendía a no menos de 100 000 pesos: “porque como hay hombres muy ricos y muchos de ellos sin hijos ni parientes, dan lo que tienen facilísimamente a monasterios y casas pías, lo cual se ha visto y gozado por los Teatinos que, en poco más de dos años que ha que vinieron a esta ciudad sin principio alguno, ya tienen sobre cien mil pesos, y de una sola manda de un [Alonso de] Villaseca, cincuenta mil pesos de oro”.¹⁰⁰ En otras palabras, según la argumentación del demandador Santa María, los mayordomos del Tepeyac se apropiaban por aquellos años de

⁹⁷ AGI, Documento Mexicano 69, n° 3. Citado en Cuevas, *op. cit.*

⁹⁸ Idem. A pesar de que historiadores como Edmundo O’Gorman han calificado esta aproximación temporal como imprecisa, hay que destacar aquí que el año referido, 1562, puede hacer referencia a la fecha del informe de las quejas y testimonios legales hechos por parte del cabildo eclesiástico metropolitano en contra de Montúfar que terminó en el escritorio del rey Felipe II y de su Consejo.

⁹⁹ Idem.

¹⁰⁰ IX, Carta de fray Diego de Santa María. Citado en Cuevas, *op. cit.*, pp. 494-495.

forma ilegal de las aportaciones obligatorias que los devotos españoles tenían con la Virgen de Guadalupe, evadiendo la antigua legislación castellana que favorecía la jurisdicción exclusiva de los monjes jerónimos sobre el culto.

La larga serie de denuncias que el fraile Santa María realizó en sus cartas al monarca hispano apelaban, como se puede anticipar, no a un intento egoísta para desvirtuar el milagro mexicano –como lo caracterizó en su momento la historiografía aparicionista–, sino a una serie de normas jurídico-canónicas que el Monasterio y sus agentes sabían invocar para que la corona les asignase las prerrogativas que ellos necesitaban para llevar a cabo el sostenimiento del culto a Guadalupe. Implícitamente, el discurso de fray Diego de Santa María hacía referencia a una tradición legal de patronazgo regio en donde se podía acusar al monarca de incumplimiento de las obligaciones de velar por el culto a la Virgen de Guadalupe y su sostenimiento, cuya restitución debía ser urgentemente remediada, de acuerdo con el fraile, con el otorgamiento de concesiones y privilegios en México a favor de los monjes jerónimos que permitieran la restauración del orden natural y justo de las cosas.

Correspondientemente, en la interpretación legal del demandador, la denuncia del fraude de fundación y al que ocurría en ese momento debían ser solucionados sólo si “su Majestad tomase a bien que, por parte de la casa de Guadalupe, se tomase la cuenta a los administradores y personas que han tenido cargo de esta casa [...] y lo pusiese en el concierto y orden que Vuestra Majestad fuese servido”.¹⁰¹ Posteriormente, el mismo fraile haría formal solicitud de “que se quite el nombre de Nuestra Señora de Guadalupe, o que se traslade esta casa a otra parte y [...] trasladándola a buen sitio, se podría hacer un monasterio de la Orden”.¹⁰² Este argumento se vería expuesto de manera mucho más explícita en una segunda

¹⁰¹ Idem.

¹⁰² Idem.

misiva, fechada el 24 de marzo de 1575, en donde menciona: “estos daños y abusos no veo cómo se pudiesen remediar, sino siendo Vuestra Majestad de hacer merced al monasterio de Nuestra Señora Santa María de Guadalupe, de la administración de esta ermita, mandando que se sustente en el estado que ahora está o siendo servido mandar que la levante el monasterio la Orden del glorioso nuestro padre San Jerónimo”.¹⁰³

Esta serie de denuncias legales recibieron la pronta respuesta de Felipe II, quien el 15 de mayo de 1575 emitió una real cédula junto con su Consejo de Indias como respuesta a estas quejas, dirigida al virrey Martín Enríquez, para que este último diera seguimiento a tales problemas y los reportase o resolviere con prontitud en virtud del regio patronato. El virrey, atendiendo la solicitud del monarca, realizó primeramente una breve pesquisa, para luego proseguir con una visita a la ermita del Tepeyac en compañía del recién arribado sucesor de fray Alonso de Montúfar, el arzobispo Pedro Moya de Contreras, quien ostentaba ahora la administración de la ermita del Tepeyac. El virrey Enríquez rindió su informe correspondiente en una carta fechada el 23 de septiembre de 1575.¹⁰⁴ En ella, al hacer referencia a la administración de las rentas de aquel templo, el *alter ego* del rey afirmó que las cuentas de la ermita “siempre se ha hecho por los prelados”,¹⁰⁵ es decir, por parte del clero secular, ya que “allí se fundó una cofradía en la cual dicen habrá cuatrocientos cofrades, y de las limosnas se labró una iglesia”,¹⁰⁶ es decir, la famosa ermita Montúfar.

Este informe del virrey Martín Enríquez se hallaba, cabe recordarlo, en concordancia con las ordenanzas y disposiciones del Primer Concilio Provincial, según el cual se estipulaba la prohibición de la edificación de nuevas iglesias, monasterios y ermitas sin licencia del

¹⁰³ Ibid., p. 495.

¹⁰⁴ AGI, Audiencia de México, 19, n. 158.

¹⁰⁵ Ibid., f. 3.

¹⁰⁶ Ibid., f. 3v. Recordemos que las cofradías estaban bajo jurisdicción, mediante licencia, de los obispos y del clero regular en todas las parroquias (incluyendo las de las órdenes religiosas).

ordinario.¹⁰⁷ Por esta razón, y a pesar del desdén que siempre manifestó hacia el arzobispo Pedro Moya de Contreras, el virrey no pudo dar un parte favorable a la solicitud promovida por fray Diego de Santa María para fundar un convento jerónimo en tal sitio, esgrimiendo que a su juicio “para asiento de Monasterio no es lugar muy conveniente por razón del sitio y hay tantos en la comarca que no parece ser necesario”.¹⁰⁸ El virrey, aunque sobre el papel debía ser principal aliado del demandador en virtud del real patronato sobre el culto a Nuestra Señora de Guadalupe, no quiso tampoco concretar las intenciones del viajero de tomar cuenta y jurisdicción de la ermita del Tepeyac de Guadalupe, puesto que en su lugar utilizaría su posición para esgrimir una propuesta que favoreciera sus intereses personales y la de sus aliados políticos; es decir, el clero regular, aun esta vejara al demandador Santa María.

En efecto, la visita del virrey Enríquez y el arzobispo Moya de Contreras al Tepeyac no sólo dio razón de un proceso administrativo menor, sino que mostró la capacidad recaudatoria del culto guadalupano hacia la década de 1570, y permitió entrever los roces que se volverían recurrentes entre el arzobispo Pedro Moya y el virrey Martín Enríquez, autoridades máximas del virreinato novohispano. Como hemos mencionado con anterioridad, la ermita y culto secular de Nuestra Señora de Guadalupe en el Teyecac se beneficiaba de la ambigüedad en la legitimidad de la jurisdicción eclesiástica ya presente en el conflicto entre el arzobispo Montúfar y los franciscanos, y posteriormente entre el mismo arzobispo y su capítulo, y que había logrado pasar jurídicamente al sucesor de Montúfar, el arzobispo Pedro Moya de Contreras. En esta ocasión, empero, esta circunstancia de

¹⁰⁷ “Capítulo XXXV. Que ninguno edifique Iglesia, Monasterio ni Ermita sin licencia ni en esta tierra haya ermitaños”, en *Concilios Provinciales, Primero y Segundo, celebrados en la muy noble y muy leal ciudad de México, presidiendo el Illmo. y Rmo. Señor D. Fr. Alonso de Montúfar, en los años de 1555 y 1565*. [...] México, en la Imprenta del Superior Gobierno, del Br. D. Joseph Antonio de Hogal, en la Calle de Tiburcio, año de 1769. Consultado el 2 de septiembre de 2017 en <https://archive.org/details/conciliosprovinc00cath>

¹⁰⁸ AGI, Audiencia de México, 19, n. 158.

ambigüedad jurídica no se mantuvo todo el tiempo a favor del episcopado, sino que mostró su doble filo al ser utilizada ahora en contra de los intereses del arzobispo por parte del virrey Enríquez. Especialmente notorios son los argumentos y propuestas resolutivas que el virrey postuló concernientes a la administración de las rentas y limosnas que producía este culto. En efecto, de acuerdo con el informe rendido por Martín Enríquez, él buscó aprovechar para sí y para sus allegados la situación ambigua con el fin a disminuir la injerencia que comenzaba a tener el arzobispo de México en especial en contra de los franciscanos y su jurisdicción misional.

Inmediatamente después de la respuesta negativa a los intereses de los jerónimos con respecto a fincar un monasterio en aquella comarca, el virrey promovió ante el rey y el arzobispo una iniciativa para aprovechar los mencionados ingresos, que él consideraba estaban yéndose hacia obras innecesarias como lo era la fundación de otra parroquia que perpetuaba la ambigüedad de la jurisdicción recaudatoria “como el prelado quería, ni para españoles ni indios”.¹⁰⁹ El virrey sugirió a este respecto, entonces, para paliar esta irregularidad, que al ser las limosnas un vehículo del bien común, así como de patronato real, se deberían emplear en obras piadosas de ayuda a los “pobres del hospital de los indios que es el que mayor necesidad tiene, que por tener nombre de Hospital Real nadie se aplica a favorecerle con un real pareciéndoles que basta estar a cargo de Vuestra Majestad, y que si esto no le pareciese se aplicase para casar huérfanas”.¹¹⁰ Una sugerencia que, no por coincidencia, resonaba en gran medida las sugerencias que había realizado tiempo atrás el

¹⁰⁹ Idem.

¹¹⁰ Idem. Véase: Torre Villar y Navarro de Anda, *op. cit.* Cabe destacar que no aparece la oración “nadie se aplica a favorecerles con un real” en la edición modernizada de Torre Villar y Navarro de Anda de la carta de Martín de Enríquez, pero en la revisión del documento de archivo que utilizamos para el presente análisis sí. Por tal razón, en el presente análisis la incluimos.

provincial franciscano Bustamante: “la limosna que se daba fuera mejor darla a pobres vergonzantes que hay en esta ciudad”.¹¹¹

Este oportunismo jurídico del virrey con respecto al destino las limosnas de la ermita de Guadalupe, como se puede anticipar, dañaba en gran medida los intereses del arzobispo Moya de Contreras quien, honrando la actitud de su predecesor, dejó saber contundentemente al virrey que aquella polémica percepción de rentas y limosnas no podía salir ni saldría de su jurisdicción bajo ningún motivo. Para ello, el arzobispo recurrió nuevamente a una estrategia que legitimaba la administración de los recursos de este culto. Como narra Martín Enríquez en el citado reporte: “el Arzobispo ha puesto ya dos clérigos y si la renta creciese más también querrán poner otro, por manera que todo venía a reducirse en que coman dos o tres clérigos”.¹¹² Resulta evidente que el prelado Moya de Contreras estaba defendiendo su jurisdicción recaudatoria del culto guadalupano a través de esta colocación de nuevos capellanes en la ermita del Tepeyac. Una estrategia que, por cierto, ya había sido vislumbrada por el demandador Santa María, quien desde su segunda misiva al rey anticipó que el punto en discordia era el arzobispo, por ostentar la ambigua jurisdicción sobre las limosnas, y éste podía “contradecir y será posible que lo haga, porque parece interesado en alguna manera su oficio y dignidad”.¹¹³

Es muy significativo resaltar que, en todo momento, los testimonios documentales muestran un conflicto principalmente jurisdiccional sobre la recaudación de limosnas –y no espiritual o doctrinal–. Y que, en suma, la combinación entre la hostilidad y el recelo mostrado por el arzobispo Pedro Moya de Contreras, quien aseguró para sí la jugosa

¹¹¹ Testimonio del Bachiller Francisco de Salazar, Abogado de la Real Audiencia, *Información*, fol. 14rv, Proyecto Guadalupe.com. Consultado el 14 de abril 2016 en: http://www.proyectoguadalupe.com/PDF/infor_1556.pdf

¹¹² Idem.

¹¹³ AGI, Documento Mexicano 69, n° 3, en Cuevas, *op. cit.*, p. 496.

administración de la ermita heredada de Montúfar, y la fallida gestión del virrey Martín Enríquez para aprovechar las limosnas en nombre del patronato real, provocó que la empresa del demandador Santa María tuviese que ser meramente furtiva y frustrada para esta década del siglo XVI.

En consecuencia a tales resultados, los monjes desistieron de continuar enviando demandadores de manera directa a la Nueva España. En su lugar, los sucesores de fray Diego de Santa María fueron enviados a otras partes de las Indias en donde no enfrentarían tan arduo panorama, y en donde también tendrían acceso a información con respecto al establecimiento de otras devociones guadalupanas fuera de su jurisdicción, como veremos más adelante. Así, por ejemplo, el padre fray Diego de Losar, profeso de Guadalupe desde 1563, fue enviado al virreinato del Perú alrededor del año de 1587,¹¹⁴ y fray Diego de Ocaña y fray Martín de Posada le seguirían hacia el año de 1599.

Resulta interesante destacar, para concluir, que los testimonios que hemos dado cuenta hasta el momento muestran un panorama sumamente alejado al proceso identitario de criollismo o indigenismo descrito en buena parte de la historiografía clásica. En efecto, los factores de adhesión que hasta este momento en el tardío siglo XVI han determinado las distintas posturas con respecto a la administración de las limosnas del culto a Nuestra Señora de Guadalupe en el Tepeyac han sido, queda claro, políticos y económicos más que, por decir, culturales o identitarios. Asimismo, lejos de insertarse solamente en un proceso de controversia idolátrica con respecto a la población indígena del arzobispado de México, hemos podido constatar que el culto generó más bien preocupaciones y conflictos por su

¹¹⁴ Peña, Beatriz Carolina. *Images of the New World in the travel narrative (1599–1607) of friar Diego de Ocaña*. Ann Arbor, MI: City University of New York, UMI, 2007. Consultado el 24 de junio de 2016 en: <http://search.proquest.com/docview/304888439> p. 39.

ambigüedad jurídica y fiscal tanto entre indios como, especialmente, españoles. Una cuestión que era empleada de acuerdo con los intereses de sus administradores en turno pero que, empero, podría ser utilizada en contra suya.

Esto nos permite afirmar también que, más que ser parte de una unificada iniciativa en contra del clero regular de parte del clero secular, el culto guadalupano estuvo durante el complejo proceso de su establecimiento en la Nueva España en el siglo XVI sujeto a conflictos también al interior del episcopado, en especial con relación a su administración fiscal, manifestada en la oposición frontal del capítulo eclesiástico ante su arzobispo Alonso de Montúfar. Finalmente, el desarrollo del culto a Nuestra Señora de Guadalupe en Nueva España durante estos años muestra que su control y fundamento lejos estuvieron de ser una problemática de alcances exclusivamente locales o regionales. Gracias a la intervención de agentes sumamente móviles, asociados asimismo con grupos de poder distantes pero presentes en la realidad local a través de distintos mecanismos, como fray Diego de Santa María y el Monasterio Real de Guadalupe, hemos podido constatar que el debate por las limosnas de la ermita de Guadalupe tuvo para estas décadas del siglo XVI un alcance netamente imperial. Y que, lejos de perjudicar la devoción a la virgen, estas controversias y conflictos por el culto del Tepeyac fomentaron el impulso de la devoción a través de la articulación de alianzas políticas que se hicieron manifiestas en los círculos cercanos de su administrador, el arzobispo Pedro Moya de Contreras en este caso, y que terminaron ayudando al crecimiento de la devoción guadalupana durante estas décadas. Ejemplo de ello lo da la colocación de nuevos capellanes en la ermita original para administrar sacramentos y, más importante, recibir limosnas derivadas de su devoción.

Por esta razón, luego de estos triunfos sobre la fiscalidad del culto de Nuestra Señora de Guadalupe de parte de la prelación secular encabezada por Montúfar y Moya de Contreras,

no es de sorprender que esta advocación mantuviera su lento pero estable curso de crecimiento devocional en el centro del virreinato novohispano durante las décadas de 1580 y 1590. Bajo la administración ambigua del clero episcopal, el culto guadalupano se mantuvo alejado de amenazas de apropiación jurisdiccional que no volverían a hacerse presentes sino hasta la llegada del nuevo siglo, cuando la irrupción de un segundo demandador volviese a poner en disputa a las autoridades eclesiásticas y reales en una dimensión, empero, completamente distinta, que analizaremos en los capítulos siguientes.

CAPÍTULO 3. LA DEMANDA DE LIMOSNA EN PERÚ: 1599-1605

A menudo, un factor que es pasado por alto en el estudio de las devociones en Nueva España es la perspectiva trasatlántica. Como vimos en el segundo capítulo de la presente investigación, buena parte de la historiografía mexicanista dedicada al estudio del culto guadalupano ha abordado su análisis tomando como ejes transversales los fenómenos inmediatos que le circunscribieron; el conflicto con el clero regular, el combate a la idolatría entre los indios y los diversos golpes de autoridad del arzobispo Montúfar son todos ejemplos de ello.¹ Esta circunstancia ha dado como resultado una gran cantidad de estudios con una marcada perspectiva localista, en donde el interés principal de los historiadores ha sido explicar teleológicamente cómo las condiciones del pasado han permitido entender el presente en tal o cual región. O bien, en aras de incorporar antecedentes peninsulares a su análisis, la imposición de un paradigma historiográfico que se volvió, más temprano que tarde, la premisa *de facto* para explicar todas las relaciones de los reinos de las Indias Occidentales con Europa: el modelo centro-periferia.²

A pesar de lo anterior, la aparición de una renovada historiografía en las últimas décadas ha logrado poner en duda tales perspectivas clásicas. En específico, las corrientes de historia comparada, historia trasatlántica e historia interconectada han vuelto con sus análisis “más compleja la vieja oposición mecánica entre centro y periferia”.³ Al dirigir la mirada hacia problemáticas novedosas, como los cambios en las fronteras territoriales y el traspaso

¹ Miranda Godínez, Francisco. *Dos cultos fundantes: Los Remedios y Guadalupe (1521-1649). Historia documental*. México: El Colegio de Michoacán, 2001, pp. 235-288.

² Fazio Vengoa, Hugo. "La historia global y su conveniencia para el estudio del pasado y del presente", en *Historia Crítica*, 2009, pp. 300-319.

³ Idem.

de jurisdicciones,⁴ la historiografía global ha dinamizado las antiguas relaciones entre Europa y América, o bien, las diversas negociaciones y movilizaciones de actores situados en reinos y provincias indianas entre sí.

La perspectiva policéntrica,⁵ así como las diversas miradas trasatlánticas derivadas del método de la historia comparada,⁶ nos ha permitido a los historiadores incorporar al panorama historiográfico el estudio de diversos agentes cuya aparente individualidad los había mantenido fuera del marco de estudio tradicional, pero que en sus tiempos se situaron justo en las intermediaciones de las relaciones de poder entre los reinos indianos y la corona española.⁷ Este es el caso que plantean los demandadores jerónimos. En efecto, esta corporación no solamente se hallaba enormemente diversificada en el reino hispánico peninsular, como vimos en el capítulo primero. Al tener una cercanía envidiable con el monarca castellano, a los jerónimos les fue permitido acceder a Indias de mano de sus diversos agentes o procuradores durante el siglo XVI y primeros años del siglo XVII. Este fue el caso que revisamos de fray Diego de Santa María en Nueva España en el capítulo segundo, pero lo fue también el de otros enviados jerónimos hacia otras latitudes occidentales. Como señala el padre Arturo Álvarez, “conocemos los nombres del ya citado fray Diego de Santa María, en Nueva España; a fray Diego del Losar [en Perú]; y a fray Pedro

⁴ Carzolio, María Inés. "La articulación territorial peninsular como problema en la historiografía europea" en Emir Reitano, Osvaldo Víctor Pereyra y Julián Carrera (coords.), *Actas de la Jornada de Historia Moderna. Articulación territorial en los espacios plurales de las Monarquías Ibéricas (Siglos XVI-XVIII)*. La Plata: Universidad de la Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2015. Consultado el 19 de agosto de 2016 en: <http://libros.fahce.unlp.edu.ar/index.php/libros/catalog/book/60>

⁵ Cardim, Pedro; Herzog, Tamar; Ruiz Ibáñez; José Javier and Sabatini, Gaetano. *Polycentric Monarchies. How did Early Modern Spain and Portugal Achieve and Maintain a Global Hegemony?* Brighton: Sussex Academic Press, 2012.

⁶ Elliott, John H. "La historia comparativa", *Relaciones. Revista de Historia y Sociedad*, número 77, vol. XX, invierno 1999. pp. 229-248.

⁷ Mazín, Óscar. "Introducción" en *Gestores de la Real Justicia: procuradores y agentes de las catedrales hispanas nuevas en la corte de Madrid. I. El ciclo de México: 1568-1640*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2007.

del Puerto, que moraba en el Monasterio de Sevilla y entre los años 1612 y 1623 recorrió el Nuevo Reino de Granada y el virreinato del Perú. Asimismo, tenemos noticia de fray Manuel de Rojas, fray Antonio Medel, fray Francisco de San Miguel y fray Diego de Cisneros, que en el Perú visitaron varias encomiendas concedidas por Felipe IV al monasterio de El Escorial”.⁸ Interesa en el presente capítulo, primeramente, analizar el papel que los distintos monjes jerónimos enviados a Indias tendrían una vez arribasen a los reinos del Perú durante las últimas décadas del siglo XVI; así como, en segundo lugar, mostrar las estrategias de recaudación piadosa que ejercería cada uno en sus respectivas misiones, destacando desde ya aquella que nos es de mayor interés: la demanda de limosnas. Empezaremos por el primero conocido: fray Diego de Losar; para continuar después con el análisis caso con mayor documentación al respecto: la misión de fray Diego de Ocaña.

3.1. DEL FRACASO A LA OPORTUNIDAD: FRAY DIEGO DE LOSAR

Luego de la fallida misión de fray Diego de Santa María en la Nueva España entre las décadas de 1560 y 1570, el monasterio desistió de enviar procuradores a los territorios septentrionales durante los últimos decenios del siglo XVI. En cambio, el prior y los frailes del Monasterio Real eligieron una dirección distinta a la de la Nueva España, pero que se fincaba en la misma red de informantes jerónimos extendida a lo largo de la monarquía hispánica que les había permitido dar con la existencia de imágenes y culto de Nuestra Señora de Guadalupe fuera de su control en 1562. En efecto, los monjes tomaron razón de la presencia de imágenes de la Virgen de Guadalupe fuera de su control fiscal de una forma similar a la ocurrida en la

⁸ Álvarez, Arturo. “Introducción” en Ocaña, Diego de. *A través de la América del Sur*. Edición de Arturo Álvarez. España: Historia 16, Serie Crónicas de América 33, 1987, p. 12. Agradecemos a Werner Thomas y Lidia E. Gómez García las facilidades para acceder a este material.

Nueva España, es decir, en medio del escenario de diversos conflictos de jurisdicción. Ocurrió, pues, cuando Francisco Pérez Lazcano (o Lezcano), un encomendero de origen castellano fincado en el Perú, “mandó tallar [en España] una copia fiel de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe de Extremadura en pago a una promesa”.⁹ Hemos visto ya que no tenía nada de raro este tipo de reproducciones; una porción mayoritaria de conquistadores del nuevo mundo era proveniente de alguna región ibérica en donde el culto a Nuestra Señora de Guadalupe estaba fuertemente afianzado,¹⁰ de tal manera que muchos de ellos ante los éxitos intermediados por esta advocación regresaron a la península con el fin de cumplir las diversas promesas que habían hecho a la Virgen de Extremadura, entre las cuales se hallaba efectivamente la divulgación de su culto en los territorios conquistados.

Lo significativo de este ejemplo radica en que la imagen de bulto del capitán Pérez en su momento fue motivo de grandes controversias con el monasterio jerónimo de Guadalupe. Como informa Susana Aldana, el capitán Pérez mandó tallar una imagen idéntica a la del santuario de Nuestra Señora de Guadalupe hacia finales de la década de 1550 con el fin de traerla al Perú; empero, los jerónimos que regentaban dicho santuario “se negaron a entregarle la imagen una vez culminada”.¹¹ Resulta evidente que los monjes buscaban ejercer con sumo escrutinio en este caso como en otros el privilegio real que les aseguraba el control absoluto sobre toda reproducción de esta advocación. Como lo informa la historiadora peruana, “se sabe que ya antes de salir para España [a finales de la década de 1550], el

⁹ Aldana Rivera, Susana. "Entre obreros del señor: conflicto y competencia por el control del santuario de Nuestra Señora de Guadalupe". *Histórica*, Volumen XXX, Número 2, Pontificia Universidad Católica del Perú. Consultado el 15 de febrero de 2016 en <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/historica/article/download/355/344>, p. 48.

¹⁰ López de Mariscal, Blanca y Madroñal, Abraham. “Introducción” en Ocaña, Diego de, *Viaje por el Nuevo Mundo: de Guadalupe a Potosí, 1599-1605*. Edición de Blanca López de Mariscal y Abraham Madroñal, Serie Biblioteca Indiana, 22. España: Universidad de Navarra, Iberoamericana, Vervuert, Bonilla Artigas, ITESM, 2010, p. 15.

¹¹ Aldana Rivera, *op. cit.*, p. 50.

encomendero había mandado construir una ermita mejor y más grande donde colocar la imagen, guardada en un arca de cuero labrada, forrada en finas telas holandesas y brocados”.¹² Sin lugar a dudas, la intransigencia del monasterio guadalupano se debió entonces al temor de que dicha imagen fungiera, como estaba planeado, como instrumento de propagación del culto a Nuestra Señora de Guadalupe en diversas partes del nuevo mundo, y que ésta fuera luego copiada y reproducida en incontables ocasiones; acciones en las cuales los monjes jerónimos no podrían tener mediación alguna.

Para la resolución del conflicto librado en la península por la imagen de bulto “tuvo que intervenir el nuncio del Papa para poder vencer la resistencia de los frailes”.¹³ Luego de la victoria legal, a su retorno en 1561, el avante Francisco Pérez trajo consigo “la reconfirmación real de la encomienda de Chérrepe y Moromoro, la imagen [de la Virgen de Guadalupe] y una bula papal que lo hacía dueño indiscutible de la misma”.¹⁴ La imagen, a pesar de la resistencia cenobial, terminó siendo la pieza central de una ermita y culto guadalupanos en el nuevo pueblo de Guadalupe, Perú. Vino esta reproducción, como el resto de sus imágenes, con una enorme fama taumatúrgica que le valió posteriormente el favor del virrey Francisco de Toledo, a quien de acuerdo con los testimonios la virgen había salvado junto con toda su flotilla en medio de una tormenta en el año postrero de 1568. Debe destacarse que desde el 6 de junio de 1563, había sido fundado un convento de la orden de San Agustín en el valle de Pacasmayo, cuya advocación principal era “la virgen de Guadalupe, por lo que *Guadalupe* fue el nombre que recibió el asiento de españoles establecido alrededor de la casa de los agustinos”.¹⁵ Poco tiempo después de su segundo

¹² Ibid., p. 48.

¹³ Idem.

¹⁴ Ibid., p. 48.

¹⁵ Ibid., p. 49.

desembarque, el capitán Francisco Pérez donó la imagen y la ermita a esta casa agustina, “asegurándoles además rentas suficientes para que se mantuviera la capilla, la cual –por pedido expreso de los agustinos– había sido mudada a un lugar más conveniente dentro de la ermita y vuelta a construir bajo los oficios del encomendero”.¹⁶

Ante esta serie de acuerdos que habrían vejado al monasterio extremeño, parece sorprendente que algunos años después se suscitara una disputa interna con consecuencias casi catastróficas. Empero, como en el caso novohispano, prontamente se hicieron presentes conflictos entre clero secular y regular, los cuales tomaron como pretexto el control de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe y su iglesia. A pesar de las precauciones legales de Francisco Pérez luego de la donación de la imagen, tanto el encomendero como los frailes agustinos pasaron por alto “solicitar la licencia respectiva” de establecimiento de la ermita “al arzobispo de Lima, el férreo don Jerónimo de Loayza, y ni siquiera tuvo permiso del vicario de Trujillo”.¹⁷ Esta circunstancia provocó, en resumidas cuentas, que se sobrepusieran las jurisdicciones que tenía con respecto a la región y sus iglesias el vicariato de Trujillo *de jure* y las que existían de parte de los frailes agustinos *de facto*. En resolución, las autoridades seculares “iniciaron un juicio a Pérez Lezcano y a los agustinos (1565)” y para ello “utilizaron el argumento de que el encomendero había erigido la ermita sin permiso, por lo que esta no estaba oficialmente bajo la jurisdicción de la Iglesia y, por lo tanto, no podía tener cura doctrinero ni dar doctrina”,¹⁸ tal como se llevaba a cabo hasta entonces. Iniciado el proceso, dos clérigos seculares, Francisco Sánchez y Francisco Ruiz, se presentaron en Guadalupe “para llevarse la imagen de la Virgen” de manos de los regulares

¹⁶ Idem.

¹⁷ Ibid., p. 50.

¹⁸ Ibid., p. 52.

“aunque fuera a la fuerza”.¹⁹ En un episodio por lo más escandaloso, “acompañados por un negro y dos mozos con sable en mano, trataron de echar fuera de la ermita al agustino fray Luis López Calderón y tomar posesión de la imagen”,²⁰ a lo cual el fraile respondió encerrándose en la ermita a piedra y lodo. Los clérigos trataron, ante la intransigencia del encargado, de traer leña “para prenderle fuego al lugar y así sacar a la Virgen”, atentando de paso contra la vida del religioso, contra la integridad del templo y quizá de todo el pueblo. Afortunadamente para los implicados, la feligresía detuvo prontamente a los iracundos clérigos en fecha probable de 7 de diciembre de 1565.²¹ Años después, “cuando el prior agustino estaba a punto de ceder y entregar la imagen a las autoridades religiosas, se retractó el vicario de Trujillo y se levantó el juicio”,²² dejando, aunque sin razón evidente, para los años postreros la administración del culto a los frailes. No sería descabellado, en este caso, especular que la intercesión de la virgen con el virrey Toledo mencionada con anterioridad sería un factor que inclinaría la balanza hacia los regulares.

En fin, este sabroso acontecimiento no sirvió, empero, nada más como combustible de los murmullos de los habitantes del valle de Pacasmayo. La magnitud del conflicto en la puebla de Guadalupe en Perú debió provocar, de la misma manera que el expediente del capítulo eclesiástico en contra de Montúfar en 1562, que los monjes jerónimos en Extremadura confirmaran sus anteriores sospechas: existía, efectivamente, un culto a la Virgen de Guadalupe en el Perú fuera de su tan celoso control. Esta sería seguramente la razón por la cual mandarían en hacia el año 1587, es decir unos quince años después del

¹⁹ Ibid., pp. 52-53.

²⁰ Ibid., p. 53.

²¹ Idem.

²² Ibid., p. 57.

fracaso de Santa María en Nueva España, al demandador fray Diego de Losar con dirección a los reinos peruanos.

Diego de Losar, natural de Puente del Arzobispo, en Toledo, había sido monje profeso del Monasterio Real de Guadalupe desde el año 1563,²³ y sería hacia finales de la década de 1580 que hizo aparición en los reinos indianos. Existe poca información con respecto a la misión del padre fray Diego de Losar. En realidad, la mayor parte de los datos que tenemos de él se derivan de lo contenido en el diario de otro monje jerónimo que también sería enviado a los reinos del Perú, fray Diego de Ocaña, de quien nos ocuparemos más adelante. Interesa destacar ahora, pues, que fray Diego de Losar sería uno de los primeros enviados del monasterio a las Indias Occidentales y, por lo que conocemos hasta el momento, sería también el primer procurador enviado directamente al reino del Perú.

Con base en lo documentado en diversas licencias reales, las acciones del fraile Diego de Santa María en Nueva España y, finalmente, las menciones que hizo constantemente de él su sucesor fray Diego de Ocaña, podemos dar un panorama general de lo que el padre Losar realizaría en su travesía. En primer lugar, como mencionamos en el capítulo primero, los monjes de Extremadura habían ganado por cédula de 1550 el derecho de acudir a Indias y cobrar con las autoridades reales cualesquier tipo de bienes que de la devoción a Nuestra Señora de Guadalupe fueran derivados. Así lo muestra la cédula de 26 de marzo de 1550, en donde les fue ordenado a las justicias en los reinos trasatlánticos que cobrasen “bienes, dineros y otras cosas que perteneciesen al dicho monasterio, y le hiciédeses acudir con todos ellos a que compeliédeses y apremiádeses a los escribanos y otras cualesquier personas en

²³ Peña, Beatriz Carolina. *Images of the New World in the travel narrative (1599–1607) of friar Diego de Ocaña*. Ann Arbor, MI: City University of New York, UMI, 2007. Consultado el 24 de junio de 2016 en: <http://search.proquest.com/docview/304888439>, p. 39.

cuyo poder estuviesen cualesquier escritura, testamentos, mandas [...] tocantes y pertenecientes al dicho monasterio”.²⁴ Se entiende, pues, que los monjes en un principio tendrían la posibilidad de recolectar el dinero de parte de los oficiales reales, ya oidores, ya gobernadores o alcaldes, quienes previamente debían haber tomado cuenta para remitir los dineros a su destino natural; es decir, al monasterio de Guadalupe en los reinos de Castilla. Valiéndose de tal manera de la potestad real, no tendrían que pagar por tales bienes recogidos “derechos de almojarifazgo”,²⁵ en el entendido que no podrían vender ni trocar estos bienes so pena de pagar los impuestos correspondientes (“e que si lo vendiese o parte de ello [...] nos pague los dichos derechos”).²⁶

Empero, de acuerdo con los informes posteriores de fray Diego de Santa María en Nueva España, esta medida habría resultado insuficiente en las Indias: “yo he visto algunos de ellos [alcaldes mayores y corregidores de nueva escribanía] en los negocios de Nuestra Señora de Guadalupe porque no hallo muchos testamentos en que dejaron a Guadalupe”.²⁷ Previendo la ineficacia de las autoridades reales, los frailes y prior del monasterio vieron necesario tempranamente que fueran los propios monjes quienes tomasen cuenta de todos los bienes que le correspondieran a la Virgen de Guadalupe. Esto motivó que en 1551 fueran exhortados los jueces reales a “que dejásedes [...] que las personas que tuviesen poder del dicho monasterio cobrase cualesquier donaciones e mandas e limosnas que hasta agora se

²⁴ AGI, Indiferente, 424, l.22, ff. 114-114v.

²⁵ Idem. “Almojarifazgo” es definido en el Diccionario de Autoridades como el “derecho que se pagaba por los géneros o mercaderías que salían del reino, por los que se introducían en él, o por aquellos con que se comerciaba de un puerto a otro dentro de España”. Diccionario de la Real Academia de la Lengua, consultado el 23 de marzo de 2018 en <http://dle.rae.es/?id=201Iz3V>

²⁶ Idem.

²⁷ AGI, Documento México, no. 69, nro. 3 en Xavier Noguez, "Apéndice VI", *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, 1995 [1993], pp. 229-236.

hubiese mandado y hecho o de aquí adelante cualesquier personas hiciese”.²⁸ Con tales privilegios, como Santa María, fray Diego de Losar tendría la obligación de tomar cuenta personalmente, y no sólo con base en lo reportado por las justicias, de todos los negocios que correspondieran al culto a Nuestra Señora de Guadalupe en el Perú.

El fraile, empero, debió haberse encontrado por estas décadas con la problemática de que la puebla de españoles Guadalupe, en el valle de Pacasmayo, que resguardaba la iglesia de Nuestra Señora de Guadalupe, era una población devota bajo jurisdicción de los frailes agustinos por lo menos desde la década de 1560. Resulta incierto qué tipo de iniciativas específicas tomaría a este respecto el padre Losar, pero podemos especular que éste aprovecharía los privilegios reales que dieron pie a su misión y tomaría cuenta y remitiría el dinero que se realizaba a nombre de Nuestra Señora de Guadalupe en ciudades de españoles más alejadas de la puebla de Guadalupe, como Lima. Esto lo podemos inferir del valioso aunque sucinto testimonio de fray Diego de Ocaña, sucesor de la misión del padre Losar hacia 1599, quien hablando del panorama de la misión recolectora en la Ciudad de los Reyes, se refirió a lo hecho por su hermano de la manera siguiente: “en volviendo las espaldas todo se deja y se acaba, como se olvidó lo que el padre fray Diego de Losal hizo”.²⁹

En efecto, parece ser que el ordenamiento que tendría el padre Losar con respecto al dinero y bienes derivados de la devoción de Nuestra Señora de Guadalupe en el Perú había sido si no infructuoso, por lo menos sí limitado y superficial. De acuerdo con su sucesor, “luego como se fue el padre fray Diego de Losar se había olvidado todo”;³⁰ es decir, que inmediatamente después que el padre Losar tomase cuenta y remitiese las donaciones,

²⁸ AGI, Indiferente, 424, l.22, ff. 264v-265.

²⁹ Ocaña, Diego de. *Viaje por el Nuevo Mundo: de Guadalupe a Potosí, 1599-1605*. Edición de Blanca López de Mariscal y Abraham Madroñal, Serie Biblioteca Indiana, 22. España: Universidad de Navarra, Iberoamericana, Vervuert, Bonilla Artigas, ITESM, 2010, p. 109.

³⁰ *Ibid.*, p. 110.

testamentos y limosnas de Guadalupe en los territorios andinos, sus medidas serían ignoradas y pasadas por alto, quizá debido al *statu quo* que los frailes agustinos mantenían en el valle de Trujillo. Este presupuesto puede confirmarse si tomamos en consideración que, de acuerdo con Beatriz Peña, durante los años de la misión del sucesor de fray Diego de Losar “la situación económica del monasterio se encontraba en declive”,³¹ por lo cual su actuar no había logrado revertir tal tendencia.

Es probable que las acciones del natural de Puente del Arzobispo, como relató fray Diego de Ocaña rememorando el obrar de hace “doce años”,³² fueran eficaces solamente en el corto plazo; empero, debido a las limitantes que tendría este primer enviado y la crisis económica que enfrentaba el monasterio, sería necesario que fuera designado un segundo grupo de demandadores jerónimos listos para preparar una mejor diseñada estrategia que les permitiera combatir a las élites consolidadas que habrían impedido anteriormente el obrar del procurador de la orden de San Jerónimo. Esta medida, además, se vería aún más necesaria luego de que se vislumbrara la muerte del monarca que tanto los había favorecido, Felipe II, quien para el 13 de septiembre de 1598 dio su último suspiro en el Monasterio de San Lorenzo el Real de El Escorial. La pérdida del favor real “y la necesidad de incrementar las donaciones en caída estrepitosa en la Península”³³ determinaron, entonces, un cambio de fondo en las estrategias futuras de los prior y frailes del Monasterio de Nuestra Señora de Guadalupe con respecto al ordenamiento de las limosnas en el Perú.

3.2. NUEVOS RETOS: LA LLEGADA DE FRAY MARTÍN DE POSADA Y FRAY DIEGO DE OCAÑA

³¹ Peña, *op. cit.*, p. 40.

³² *Ibid.*, pp. 39-40.

³³ *Idem.*

Esta es la circunstancia que explica la llegada de dos nuevos demandadores hacia 1599. De acuerdo con el padre Arturo Álvarez, “en el Archivo General de Indias existen al menos cinco Reales Cédulas de Felipe III³⁴ autorizando que vayan al Nuevo Mundo los monjes jerónimos fray Martín de Posada y fray Pedro de Valencia”, todas ellas fechadas “en San Lorenzo el Real los días 22 y 23 de julio de 1598”.³⁵ Estas licencias nos dan cuenta de que a los frailes les fue autorizado el paso a Indias hacia finales de siglo llevando “enseres personales por valor de 300 ducados, varios criados, los libros necesarios para su estudio y *quantos volúmenes de la historia de la dicha imagen y fundación de su Casa* [creyeren necesarios...] que el año anterior había dado a la estampa el prior”.³⁶ Ítems por los cuales, recuérdese, no tendrían que pagar derecho alguno. La inclusión, empero, del personaje que nos ocupa con más apremio, fray Diego de Ocaña, no se haría presente en la documentación sino hasta las licencias finales concedidas a los procuradores jerónimos hacia 1599.

Como el lector podrá haberse percatado, en las cédulas de julio de 1598 quienes aparecen autorizados como procuradores del monasterio enviados a Indias son los frailes

³⁴ De acuerdo con Beatriz Peña, las licencias fueron concedidas por Felipe II y no por Felipe III, discrepando también en su fecha de emisión: 1597. Cfr., Beatriz, *op. cit.*, pp. 40-41. Nosotros nos inclinamos por la aseveración del padre Álvarez en cuanto a las fechas, puesto que hemos dado con el expediente que mandó fray Martín de Posada que originó la emisión de tales reales cédulas. En el expediente fray Martín solicita le sean expedidas una real cédula para su pase a Indias y la de su acompañante, licencias reales para que éstos llevaran algunos ducados y libros de la Historia de Nuestra Señora de Guadalupe consigo sin pagar derechos sobre ellos, así como una solicitud para poder llevar más criados casados de los que originalmente les habían sido permitidos. Las fechas inscritas al margen derecho del primer folio y las del folio final del expediente, que corresponden a la orden para el escribano Juan de Ibarra, coinciden temporalmente con las propuestas del padre Álvarez: 12 y 11 de julio de 1598, respectivamente. Sin embargo, nos inclinamos a creer en la posibilidad de que hayan sido signadas por Felipe II, tal como afirma Beatriz Peña, y no por su sucesor, dado que las provisiones del monarca están contenidas en el lateral izquierdo, como era la costumbre de Felipe II. Empero, de acuerdo con Carlos Villacampa en el apéndice de *La Virgen de la Hispanidad*, citado en Beatriz, *op. cit.*, pp. 40-41, la licencia real final en donde se sellaría el pase para fray Diego de Ocaña y fray Martín de Posada sería, correctamente, firmada de manos de Felipe III en 9 de febrero de 1599. En ella, se deliberaría también sobre los criados solicitados por fray Martín de Posada en 1598 con una resolución idéntica a lo contenido en el expediente referido. Véase al respecto: AGI, Indiferente, 2104, n.61.

³⁵ Álvarez, *op. cit.*, p. 12.

³⁶ *Ibid.*

Martín de Posada, autor de la solicitud formal enviada al monarca,³⁷ y Pedro de Valencia. Los motivos que hicieron que se enviara a fray Diego de Ocaña en lugar de fray Pedro de Valencia como segundo en el cargo de procurador a Indias son inciertas. Fray Diego de Ocaña, de aproximadamente 28 o 29 años de edad,³⁸ se desempeñaba para finales de siglo en la casa de Guadalupe en labores de oficios menores.³⁹ Mientras que, según Carlos Villacampa, el nombre de fray Pedro de Valencia aparecería “en el necrologio del monasterio, junto con la indicación de su muerte el 13 de septiembre de 1605, mientras se desempeñaba como Rector del Colegio de Salamanca”.⁴⁰ Por tal razón es posible especular, como lo hizo Beatriz Peña, que fray Pedro de Valencia enfermara en 1598 o diera “señales de una salud precaria, lo cual podría ratificarse con su muerte en España siete años después”,⁴¹ motivo por el cual podría ser sustituido meses después por el joven Ocaña.

Se puede conjeturar también que hubiese, para 1598, “la necesidad de un rector para la institución salamantina [...] mientras realizaban los preparativos para el viaje”,⁴² y por tal razón las autoridades del monasterio terminarían sustituyéndolo. Una última posibilidad, que no por ello niega las anteriores, es que “los religiosos consideraran a posteriori que un dúo de apoderados de edades diferentes, donde uno desempeñaba el rol del mentor experimentado, mientras el otro con energías jóvenes se ocupaba más bien de la parte operativa, sería la combinación más efectiva para la misión”.⁴³ A lo cual habría que agregar, como informó Jeanette Peterson, la enorme capacidad artística bajo la cual habría sido

³⁷ AGI, Indiferente, 2104, N.61.

³⁸ Peña, *op. cit.*, p. 517.

³⁹ *Ibid.*, pp. 40-41.

⁴⁰ *Idem.*

⁴¹ *Idem.*

⁴² *Ibid.*, pp. 41-42.

⁴³ *Idem.*

formado fray Diego de Ocaña en su juventud en el monasterio,⁴⁴ y que tan buenos resultados le traería en su empresa en Perú como veremos a continuación. Lo cierto es que, finalmente, fue fray Gabriel de Talavera, prior del Monasterio, quien, en Capítulo, acordó que “con consulta y licencia del Rey nuestro señor y señores de su Real Consejo de Indias, de enviar a ellas a los dichos padres Fray Martín de Posada y Fray Diego de Ocaña [...] van allende del dicho poder general, les damos a cada uno in solidum todo nuestro poder cumplido”.⁴⁵ De tal manera, el 3 de enero de 1599, los frailes se despidieron de sus hermanos en el convento de Extremadura y tomaron rumbo a la ciudad de Sevilla “por el viejo camino de Zalamea de la Serena”.⁴⁶

Como hemos adelantado, fray Diego de Ocaña es un personaje de sumo interés en la presente investigación. Su actuar ha sido bien documentado en la historiografía sudamericana, en especial del Perú y Chile,⁴⁷ aunque no ha gozado la misma suerte en la mexicana.⁴⁸ Este demandador, a diferencia de sus predecesores fray Diego de Losar en Perú o fray Diego de Santa María en Nueva España, elaboró un diario manuscrito, sin título, en donde registró los pormenores de lo ocurrido en cada una de las ciudades que recorrió. El diario está resguardado con la nominación *Relación del viaje de Fray Diego de Ocaña por el Nuevo Mundo* en la Universidad de Oviedo,⁴⁹ manuscrito digitalizado por la misma institución y del cual existen ya dos trabajos paleográficos modernizados. El primero es del

⁴⁴ Peterson, Jeanette Favrot. *Visualizing Guadalupe: from black madonna to queen of the Americas*. Austin: University of Texas Press, 2014, p. 49. Agradecemos a Bárbara Mundy y Savannah Esquivel las facilidades otorgadas para acceder a este material.

⁴⁵ Hemos quitado las itálicas del original. Álvarez, *op. cit.*, p. 13.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 14.

⁴⁷ Álvarez, *op. cit.*, pp. 8-9.

⁴⁸ Conocemos solamente los trabajos de Blanca López de Mariscal y Abraham Madroñal, *op. cit.*, y un artículo en solitario de Blanca López de Mariscal sobre fray Diego de Ocaña: López de Mariscal, Blanca. “Sonetos, letanías y alabanzas en tres estas en honor de la Virgen de Guadalupe (1601-1602)”, *Hipogrifo*, 1.1, 2013 (pp. 11-23). Consultado el 15 de marzo de 2018, DOI: <http://dx.doi.org/10.13035/H.2013.01.01.03>

⁴⁹ *Relación del viaje de Fray Diego de Ocaña por el Nuevo Mundo (1599-1605)*. Consultado el 27 de enero de 2016 en: <http://hdl.handle.net/10651/27859>

padre Arturo Álvarez, quien hizo pública la relación hacia mediados del siglo pasado con el nombre *A través de la América del Sur*, mientras que el segundo es una edición crítica, corregida y aumentada hecha por Blanca López de Mariscal y Abraham Madroñal que fue revelado en 2010. Esta última es la versión que utilizamos en el transcurso del presente texto. Cabe destacarlo desde ahora: fray Diego de Ocaña fue un personaje que logró realizar hazañas formidables en su corta estancia en el virreinato peruano, y no obstante la distancia, las acciones de este fraile en el reino del Perú son determinantes para comprender las realizadas en Nueva España.

Hemos visto ya que, como en el caso de sus predecesores, la empresa de los frailes Martín de Posada y Diego de Ocaña estuvo enormemente influenciada por las circunstancias que atañían en aquellos momentos al Monasterio de Guadalupe en España. En efecto, ambos demandadores al salir de su casa en 1599 no tenían nada más la misión de recolectar las mandas forzosas de Guadalupe para remitirlas a la península, como habían hecho —o intentado hacer— fray Diego de Losar o Santa María. Debido a la profunda crisis financiera que su casa hogar enfrentaba,⁵⁰ era también la responsabilidad de ambos procuradores tomar regla de la jurisdicción de los centros devocionales que la Virgen extremeña tenía en Indias, difundir su culto y, especialmente, establecer instituciones debidamente ordenadas, como cofradías, para que las rentas de esta Virgen pudieran llegar de forma regular a Castilla, sin la necesidad de enviar periódicamente a sus costosos agentes a nuevo mundo. Como muestra de ello está el hecho de que los frailes, encabezados por fray Martín de Posada y recordando los permisos previos de fray Diego de Santa María, hubieran solicitado con anticipación “a los Sumos Pontífices diesen licencia para ello y que se pudiesen escribir por cofrades del

⁵⁰ Peña, *op. cit.*, p. 40.

dicho monasterio”,⁵¹ con el fin de que pudieran remitirse las limosnas a su casa en Cáceres, en la cual tantos “sufragios o misas y sacrificios y oraciones [...] se hacen por sus bienhechores”.⁵² De la misma manera, amparados por el inmemorial patronazgo del rey a Guadalupe (“como los reyes nuestros progenitores de gloriosa memoria por la gran devoción que tuvieron con la dicha casa y monasterio”),⁵³ los frailes tendrían la facultad de solicitar apoyo y la no intromisión de las justicias reales, tanto civiles como eclesiásticas en virtud del regio patronato en Indias, para el cumplimiento cabal de tal empresa. Amparados, entonces, con cédulas reales, licencias del sumo pontífice y poderes de su monasterio, los frailes Martín de Posada y Diego de Ocaña arribaron a Indias por primera vez, de acuerdo con el testimonio de fray Diego de Ocaña, en las costas de Puerto Rico en “víspera de nuestra Señora de marzo”⁵⁴ del año 1599.

Dado que a partir de las siguientes páginas nos valdremos primordialmente de la información del diario del fraile manchego, es pertinente dedicar aquí algunas líneas sobre su formato y organización. De acuerdo con el análisis lingüístico e histórico de Beatriz Peña, fray Diego de Ocaña escribió e ilustró su *Relación* “articulada a partir del itinerario del viaje”; es decir, que “el criterio fundamental de organización textual es el geográfico y no el cronológico”.⁵⁵ Esta opinión es secundada por Blanca López de Mariscal y Abraham Madroñal, quienes consideran que el diario “no es el manuscrito primero, más bien parece una copia en limpio de lo que fray Diego iba escribiendo”⁵⁶ a su paso por las ciudades indianas. De esto ofrece prueba el uso de ciertos tiempos verbales y adverbios de tiempo

⁵¹ AGI, Indiferente, 2104, n.61.

⁵² Idem.

⁵³ Idem.

⁵⁴ Ocaña, *op. cit.*, p. 73.

⁵⁵ Peña, *op. cit.*, p. 517.

⁵⁶ López de Mariscal y Madroñal, “Introducción”, *op. cit.*, p. 15.

pretérito a lo largo del texto, los cuales dan clara alusión a que el autor se planteó durante la redacción una tarea principalmente retrospectiva. A través del rastreo de pistas textuales, Beatriz Peña ha considerado “que la redacción del códice en su forma actual se inició en 1604 y continuó, al menos, hasta 1607”.⁵⁷ Esto indicaría que el proceso de organización del relato “comenzó en Lima, durante la segunda estancia de Ocaña en 1604”,⁵⁸ mientras que, en 1605, “aprovecharía la quietud e independencia concedidas por la ermita de Santa María de Guadalupe que fundó en las afueras de la misma ciudad para continuar la composición”.⁵⁹ Finalmente, poco antes de marcharse de Lima, fray Diego “debió redactar el relato del viaje a Ica, del cual escribió unos ocho folios, colocados al final de la obra”.⁶⁰

Ahora bien, el texto no fungiría nada más como una herramienta mnemotécnica cuyo único espectador sería su mismo autor. Más bien, consideramos que el texto tendría como principal público el grupo conformado por las autoridades de su monasterio y, después, las justicias reales de la península con el fin de solicitar mayores concesiones a la causa guadalupana en Indias. Coincide con esta opinión Beatriz Peña, quien asevera desde el punto de vista lingüístico que “el monje aspiraba a una audiencia española amplia. Esto lo prueban, entre otros elementos, el empleo de vocablos castellanos en los procedimientos de incorporación de los indigenismos léxicos y la inclusión de otras referencias humanas, geográficas o paisajísticas de Castilla-La Mancha y España, usadas como términos de comparación con la realidad americana”.⁶¹ Este último punto lo confirman también Blanca López de Mariscal y Abraham Madroñal, quienes observan que la información y el orden en que son presentadas las poblaciones indianas coinciden, efectivamente, con las instrucciones

⁵⁷ Peña, *op. cit.*, p. 518.

⁵⁸ *Idem.*

⁵⁹ *Idem.*

⁶⁰ *Idem.*

⁶¹ *Ibid.*, p. 520.

giradas por el virrey Antonio de Mendoza al fraile Marcos de Niza, al cual se le ordenó “informase si los indios están en paz o en guerra "los unos indios con los otros"; observar la cantidad de gente que hay en los poblados: "si es mucha o poco o si están derramados o si viven juntos"; informar sobre la calidad y fertilidad de la tierra: "si es áspera o llana, los ríos si son grandes o pequeños, y las piedras y metales que hay en ellos; dar noticia sobre las costas del mar”⁶², y un largo etcétera.

Esto nos lleva a afirmar que el diario de fray Diego constituye, desde un punto de vista político, un memorial de méritos tanto de su persona como de quienes colaboraron en obediencia a la orden real, lo que era una estrategia conocida por los oficiales reales por ser un recurso legal importante para solicitar con posterioridad nuevas prebendas. Muestra de ello es el hecho de que el mismo Ocaña demandara reiteradamente mayores atribuciones jurídicas con respecto a los indios en retribución al servicio que prestaba, con informes detallados sobre la situación que éstos guardaban zonas tremendamente conflictivas y disputadas en las fronteras del Imperio. A las cuales, sin embargo, la corona se mostró siempre cautelosa.

De acuerdo con la información del diario de fray Diego de Ocaña, la pareja de demandadores hizo un primer recorrido desde las costas de Puerto Rico, a finales de marzo de 1599, pasando por Cartagena, Portobelo y Panamá para llegar juntos finalmente a Paita.⁶³ Desde entonces, fray Diego de Ocaña comenzó a dar muestra de su gran iniciativa al dar a conocer la obra milagrosa de Guadalupe y asentar por cofrades de Nuestra Señora a todos los habitantes de las ciudades de españoles por las cuales él y su acompañante pasaban. De ello da testimonio de la forma siguiente: “por espacio de tres meses que estuve en Panamá los

⁶² López de Mariscal y Madroñal, *op. cit.*, p. 18.

⁶³ Álvarez, *op. cit.*, pp. 14-16.

ocupé en asentar por cofadres [*sic*] de nuestra Señora a toda la gente de la ciudad. La limosna que dieron fue dos mil reales; la mitad dejé allí para que lo enviasen a España y lo demás iba gastando con médicos y en las demás cosas necesarias para nuestra embarcación”.⁶⁴ La anterior cita nos da muestra también del primer gran reto que debió enfrentar fray Diego en su viaje al nuevo mundo. Su mentor, fray Martín de Posada, durante el periodo de tiempo de marzo a septiembre de 1599 requirió de numerosos cuidados y gastos médicos. Los malestares físicos causados por el terrible viaje habían mermado a ambos demandadores, pero el mayor de ellos, Martín de Posada, sufriría las consecuencias más severas.

Poco después, el 11 de septiembre de 1599,⁶⁵ en Paita, fray Diego de Ocaña dio cuenta del fallecimiento de su mentor fray Martín de Posada, a quien dio cristiana sepultura el 14 siguiente.⁶⁶ Los gastos que implicaron los tratamientos de las enfermedades de fray Martín – sangrías y gallinas– a lo largo del viaje y aquellos socorridos en su entierro terminaron sumiendo a fray Diego en una enorme crisis que lo mantuvo al borde del fracaso. Sin embargo, para solventar esta circunstancia vino a colación su capacidad de negociación con las élites locales y, posteriormente, su capacidad artística que había adquirido en el Monasterio Real, pero que siempre atribuyó a la voluntad de la Virgen de Guadalupe.

3.3. LA MISIÓN ¿SOLITARIA? FRAY DIEGO DE OCAÑA Y LAS ALIANZAS EN PERÚ

Después de asumir el futuro de la misión por propia cuenta, fray Diego de Ocaña dio pie a una estrategia que le sería sumamente benéfica ante el aparentemente desolador panorama que tenía enfrente hacia finales de 1599. En efecto, el demandador dejó de limitar su obra a

⁶⁴ Ocaña, *op. cit.*, p. 93.

⁶⁵ Álvarez, *op. cit.*, pp. 14-16.

⁶⁶ Ocaña, *op. cit.*, p. 105.

inscribir cofrades y cobrar limosnas por sí mismo –aunque con segura ayuda de sus criados– como lo mencionó en su breve estancia en Panamá. En su lugar, comenzó a establecer alianzas con ciertos grupos de poder locales. De esto da cuenta, en una primera instancia, de la forma siguiente: “en esta ciudad [Piura] dejé nombrados por mayordomos, y con los poderes que traía, para que si mandasen algo a Nuestra Señora de Guadalupe acudiesen con ello a Pedro Díaz de Argüelles y a Bartolomé Sánchez, naturales del mismo [*sic*] pueblo de Guadalupe de España”.⁶⁷ Como se puede ver, el fraile manchego logró relacionarse con individuos de gran peso que le ayudaron en el desarrollo de su misión gracias a diversas afinidades y, por supuesto, los poderes reales con que venía acreditado. En este caso, hallaría pronto auxilio con los habitantes de Piura, oriundos de Guadalupe, Pedro Díaz y Bartolomé Sánchez, a quienes dejó nombrados con poderes suficientes para recibir las limosnas correspondientes de Nuestra Señora de Guadalupe. Aunque descrita de forma escueta, con estas acciones el fraile formalizó un primer vínculo político con grupos de poder local. Legalmente, esto se vio traducido en el nombramiento de mayordomos de la Virgen de Guadalupe en Perú, cuya labor original sería fungir como depositarios de los dineros que pertenecieran al monasterio.

Empero, esta aparentemente simple estrategia parece haberse modificado luego de que fray Diego se topase con la segunda gran limitante de su viaje: el control jurisdiccional que ejercía sobre el culto el convento agustino de Guadalupe. Hemos visto antes que, a través de un disputado proceso de establecimiento devocional, los monjes agustinos habían asegurado para sí el control de la iglesia de la Virgen de Guadalupe en el valle de Pacasmayo. Derivado de ello, la puebla de Guadalupe que se agrupó alrededor del santuario y del convento que lo

⁶⁷ Ocaña, *op. cit.*, p. 106.

protegía habían quedado *de facto* bajo la jurisdicción de esta corporación regular, motivo por el cual ante la llegada de fray Diego de Losar hacia la década de 1580, sería esta misma corporación quien revertiría luego de su partida las diversas medidas de control que habría tomado el primer enviado. Este sería, pues, el panorama que encontraría el segundo enviado, fray Diego de Ocaña, tal como lo relata el mismo:

está este pueblo de Saña cuatro leguas de Nuestra Señora de Guadalupe, convento de frailes de San Agustín [*sic*], con quien todo el pueblo tiene mucha devoción. Y así no pude hacer nada en este pueblo [Saña] más de dejar poder a dos personas para que si alguno mandase alguna cosa, por testamento o por otra manera cualquiera que fuese para nuestra Señora de Guadalupe de los reinos de España que hubiese quien acudiese a recogello. Porque otra cosa no se pudo hacer por tener, como dije, tan cerca la casa de Guadalupe con quien los frailes tienen recurso.⁶⁸

Este panorama adverso provocó que fray Diego de Ocaña volviera a su primera estrategia de toma de control devocional –la asociación con grupos de poder local–, ahora, con tramas mucho más elaboradas. Tal como escribe: “ésta fue una de las causas que me movió, dejadas otras muchas, para edificar en Lima”, adonde se movilizó después, “y en las demás partes, ermitas: para con esta ocasión quitar a la gente que no acudiesen a aquella casa con sus limosnas, sino a las que yo fundaba y a las imágenes [*sic*] que hacía para que no se perdiese la memoria y devoción de la casa de España”.⁶⁹ Como se puede ver, el fraile

⁶⁸ *Ibid.*, p. 109. Es de destacar que el fraile hiciera durante esta parte de su narración una separación tácita entre ‘dos vírgenes’ –la agustina y la jerónima–, o más bien dicho, dos jurisdicciones; señalando pertinentemente que se hicieran llegar a España las limosnas de ‘su virgen’ –es decir, la de Extremadura– que fuesen destinadas al monasterio de Castilla. Esto denota con mayor claridad el panorama inicial que debió paliar a lo largo de su misión de retomar el orden de los cobros de limosnas y poner en concierto bajo una misma causa todas las representaciones de Guadalupe; es decir, bajo su jurisdicción. Agradecemos el atento comentario a Alejandro Julián Andrade Campos.

⁶⁹ *Idem.*

procedió a partir de este momento, además de nombrar a distintos apoderados con el título de mayordomos, a fundar y establecer ermitas de Nuestra Señora de Guadalupe en ciudades cercanas que estarían, a pesar de la segura molestia de los agustinos, bajo su pleno control.

Como se puede anticipar, para la realización de esta empresa no sólo le fue imperativo al fraile fortalecer y ampliar su asociación con diversas corporaciones locales, sino que además fue de enorme utilidad emplear uno de sus mejores talentos que durante todo el viaje le aseguraría exitosas empresas: la creación de pinturas de la Virgen de Guadalupe (“y a las imágenes que [yo] hacía”).⁷⁰ Estas imágenes resguardadas en estos templos de Guadalupe cumplían una labor fundamental: servir como nuevo punto de referencia para la antigua devoción de los españoles del Perú. Lo deja saber claramente el manchego: “habiendo en Lima ermita de Nuestra Señora de Guadalupe, los que hacían promesa de visitar la imagen de los frailes agustinos visitan la de Lima y la limosna que habían de dar acullá, danla acá”.⁷¹ En este contexto, un factor que ayudaría a que sus reproducciones gozaran de mayor fama por encima de las que tenían los agustinos sería el de la originalidad. Efectivamente, en opinión del fraile “convenía dejar memoria viva; y ninguna mejor que las imágenes con las cuales tienen grandísima devoción, así por habellas hecho un fraile de la propia casa como por ser parecidas a la de España”.⁷²

Empero, hay que recordar que toda reproducción sin autorización expresa del monasterio de Nuestra Señora de Guadalupe, como vimos anteriormente, estaba por entonces penada con diversas y pesadas multas, así como con la capacidad de ejercer censura sobre las obras ya creadas. Como se puede advertir, dado que ni entre los permisos de fray Diego

⁷⁰ Idem.

⁷¹ Idem.

⁷² Ibid., p. 110.

ni en los de su compañero estarían el de pintor autorizado del monasterio, se puede inferir que esta prohibición incluiría también las copias hechas por el demandador manchego (“entiendo que en España habrá habido pareceres de que no habría sido acertado haber hecho estas imágenes”).⁷³ Esto permite entender, entonces, por qué el fraile dedicó un apartado solamente para explicar la calidad y pertinencia de sus reproducciones más adelante en la *Relación*, en donde se justifica de la forma siguiente: “Y así para quitar todo esto [la jurisdicción agustina] fue necesario y convino que yo hiciese una imagen del mismo tamaño que la de España y más linda y rica que las que acá estaban hechas”.⁷⁴ En este punto hace hincapié también la historiadora del arte Jeanette Peterson, quien explica que para justificar su poco ortodoxo obrar “Ocaña deems his images permissible for several reasons. First, the friar artist argues that as an official representative of the motherhouse he is credentialed to produce not mere copies or "portraits" (*retratos*) of the Virgin, but "real originals" (*verdadero originales*)”.⁷⁵

Para abonar a tal interpretación, el fraile no dudó en reiterar en el texto asimismo que sus pinturas no serían obra exclusiva de su pincel, sino que en ellas intervendría la voluntad expresa de la Virgen de Guadalupe, motivo por el cual sus trabajos y pinturas contarían “con tanta perfección [*sic*]”⁷⁶ a pesar de que él fuera supuestamente tan poco diestro en el arte y la pintura. Así lo explica Peterson: “Ocaña attributes his ability to make these originals of Guadalupe "so perfectly" to the Virgin herself [...]. Thus Ocaña was merely the mechanical instrument through which the Virgin Mary was acting”.⁷⁷ La insistencia del fraile en la categoría de “originales” y no “copias” para sus imágenes se deriva del argumento de que en

⁷³ Ibid., p. 306.

⁷⁴ Ibid., p. 305.

⁷⁵ Peterson, *op. cit.*, p. 51.

⁷⁶ Ocaña, *op. cit.*, pp. 229-230.

⁷⁷ Peterson, *op. cit.*, p. 51.

su realización intercedió la voluntad de la Virgen, interpretación con la cual “Ocaña sidestepped the dangers of being an idol maker and promoted his painted icons as divinely inspired”.⁷⁸ Luego, los milagros que se suscitarían posteriores a la realización de sus pinturas ayudarían a corroborar tal proceso de intercesión santa.⁷⁹

Ahora bien, la creación de imágenes en el nuevo mundo, notó fray Diego de Ocaña, resultarían insuficientes para la propagación del culto a Nuestra Señora de Guadalupe si no eran acompañadas de un ritual y adornos espectaculares, dignos de la grandeza del renombre de su advocación. Esto lo aprendió desde el momento en que visitó la casa de los monjes agustinos en la puebla de Guadalupe. Ahí fue testigo de primera mano de todo el ceremonial y adornos con que los regulares realizaban la presentación de su imagen en compañía de los devotos de Nuestra Señora, gracias a lo cual acrecentaban la devoción entre los presentes y, en consecuencia, aseguraban una mejor recolecta de limosnas. Así lo describe el manchego: “para quitarle y correr los velos salen de la sacristía los frailes [agustinos] con ciriales encendidos y vestidos de [d]almáticas y el preste con capa; y mientras quitan los velos, tañen los indios la[s] chirimías y repican las campanas y el preste inciensa la imagen con mucha devoción”.⁸⁰

Esta valiosa estrategia de promoción no la empleó, sin embargo, con inmediatez; antes debió pasar por el pueblo de Trujillo para constatar, con mucha preocupación, que sus tácticas anteriores y el breve tiempo que pasó allí podrían ser poco efectivas en comparación con la parafernalia casi permanente con que envolvían su culto los agustinos: “estuve siete días, en los cuales asenté por cofrades a toda la ciudad [de Trujillo]. La limosna no se recogió por

⁷⁸ Idem.

⁷⁹ Ocaña, *op. cit.*, p. 247.

⁸⁰ Ibid., pp. 117-118.

entonces y no sé cuánta fue ni pude volver por ella; y los mayordomos que allí dejé, no sé si la enviaron a Castilla según la orden que les dejé”.⁸¹ Esta preocupación explica, entonces, que luego de su arribo el 23 de octubre de 1599 a la ciudad de Lima el fraile se dio a la tarea de “hacer una imagen de Nuestra Señora de Guadalupe para que lo comenzado [asiento de cofrades] fuese adelante de continuo [*sic*] con la devoción”.⁸² Para realizar y colocar esta imagen bellamente adornada, el fraile se valió de los dineros y “los ánimos de dos personas, marido y mujer, [...] a su costa, [labré] una iglesia, en que gastaron diez mil pesos”.⁸³ Lejos de ser esta una cuestión única, a partir de este momento fray Diego de Ocaña continuó perfeccionando su método de adorno y presentación de sus pinturas de tal manera que pudiera “espantar” a quienes las viesan; generando, pues, una impresión súbita que posteriormente haría que los observadores sintieran mayor devoción (“a todos cuantos la ven espanta, y yo también estoy espantado de mí mismo”).⁸⁴

En donde mejor se pudo ver este proceso fue en la villa rica del Potosí. En efecto, algunos días después de su arribo en el convento dominico potosino, el fraile comenzó “a hacer una imagen y retrato de nuestra Señora de Guadalupe, porque había comenzado a asentar por cofrades a la gente de la villa de Potosí y veía a la gente con mucha tibieza, y que mandaban limosnas muy cortas”.⁸⁵ Y, ciertamente, luego de finalizada esta “imagen con tanta perfección, del mismo alto y tamaño que la d[e] España, [...] toda la villa se movió a mucha devoción”.⁸⁶ Empero, para llevar a cabo esta como las anteriores obras, fray Diego de Ocaña no pudo ser en ningún momento un agente solitario. Vimos ya cómo en Lima el

⁸¹ Ibid., p. 125

⁸² Ibid., p. 143

⁸³ Ibid., p. 143

⁸⁴ Ibid., p. 319.

⁸⁵ Ibid., p. 229.

⁸⁶ Ibid., pp. 229-230.

procurador se valió de la generosa donación de diez mil pesos de Alonso Ramos Cervantes y Elvira de la Serna, un matrimonio español rico. En este caso, fray Diego se apoyó de sus credenciales y de la élite benemérita de la villa del Potosí. Así lo expresa Ocaña: “ayúdame con todo el gasto della el 24 Juan Díaz de Talavera, regidor del Potosí, al cual yo había nombrado por mayordomo. Este, y otro 24 que se llama Diego de Albiz, a quien el cabildo también nombró por mayordomo conforme al tenor de la cédula del rey [...] comenzaron a juntar muchas perlas entre las mujeres de Potosí, y esmeraldas, y otras piedras”.⁸⁷ No sólo esto, sino que luego de terminar la ricamente adornada imagen (“la hice pintada [...] con tantas perlas y piedras de oro sobrepuestas, que es más curiosa que si fuese de bulto”),⁸⁸ fray Diego decidió entablar ahora una segunda alianza que le permitiría organizar una parafernalia devocional tanto o más espectacular como la que había observado en los valles de Trujillo. Eligió para ello al convento de San Francisco de Potosí.

Los motivos que ofreció con respecto a esta elección son explícitos: “porque me dieron el lugar de la capilla mayor sobre el sagrario y porque en este convento hay más devoción que en los demás, y porque estos frailes no pueden tener rentas; y porque si yo hiciera capilla particular, gastara toda la limosna”.⁸⁹ Empero, existió en esta alianza un acuerdo monetario que merece la pena destacar. De acuerdo con Ocaña, los beneficios que percibirían los frailes franciscanos al delegarles la administración de esta imagen sería solamente “la limosna de algunas misas que mandan decir algunas personas devotas, las cuales así [*sic*] como así nunca iban a España”;⁹⁰ mientras que las mandas y limosnas serían reservadas a la jurisdicción original: “se enviará todo con mucha cuenta y razón”.⁹¹ No obstante, el fraile

⁸⁷ Ibid., p. 229.

⁸⁸ Ibid., pp. 230-231

⁸⁹ Ibid., p. 230.

⁹⁰ Idem.

⁹¹ Idem.

no tomó como único garante la palabra de los franciscanos para hacer respetar tal acuerdo. Como explica el mismo, “yo hice con el convento una escritura [*sic*] para que en ningún tiempo pudiesen quitar la imagen de allí ni tomar limosna ninguna”.⁹² Resulta evidente que fray Diego, aunque con sus reservas, vio mucho más benéfica la alianza y el ejercicio indirecto de la fiscalidad de las limosnas antes que los posiblemente fútiles golpes de autoridad. Efectivamente, el enviado contuvo bajo control en la medida de lo posible las amenazas de pérdida de jurisdicción y las fugas económicas que tales alianzas podrían traer consigo, tal como explicó en su diario, a cambio de que sus aliados percibieran perpetuamente los dineros que de otra manera no llegarían jamás a la península.

La coyuntura que pone en evidencia clara el éxito inmediato del fraile derivado de sus alianzas políticas fue la fiesta que envolvió la colocación de la imagen de la Virgen de Guadalupe en su nuevo santuario en el Potosí. En efecto, luego de aseguradas las medidas de control expuestas arriba, se dio principio a los preparativos de la liturgia de su traslado, colocación y develación. Primero “se pr[e]gonó la fiesta para el domingo infraoctavas de la Natividad de nuestra Señora, que fue el mes de septiembre de 1601. Mandose por el pregón, que compusiesen y adornasen las calles [...] como si fuera día del Corpus”.⁹³ No parece exagerado el símil que hizo fray Diego con una de las fiestas más importantes del calendario litúrgico cristiano; la nueva fiesta de Guadalupe en el Perú tenía la intención de ser no menos que espectacular. Luego del pregón y de haberse adornado las calles de la rica villa del Potosí, se dio inicio a la liturgia guadalupana. Su comienzo fue el siguiente sábado. “Se llevó la imagen al convento de Sancto [*sic*] Domingo, para desde allí llevalla otro día en procesión a

⁹² Idem.

⁹³ Ibid., p. 233

San Francisco”.⁹⁴ Después, en el convento franciscano fue enunciada “una salve con su letanía, con gran solemnidad de música de canto de órgano, a la cual acudió todo el pueblo; y aquella noche, hasta la media noche no se cerró la iglesia [...] encendieron las luminarias de las torres, y las del cabildo y plaza, que eran muchas”.⁹⁵

La continuación aguardó hasta la mañana siguiente, domingo 11 de septiembre. Ese día, “acudieron por devoción muchos clérigos y frailes de todas órdenes a decir misa delante de la sancta imagen hasta la hora de la misa mayor; a la cual llegada, el prior de Santo Domingo, por la bula apostólica que tienen para bendecir imágenes, salió vestido de alba y capa, estando presente el cabildo de Potosí y todo el pueblo. Y bendijo la imagen”.⁹⁶ Después del oficio, llegó la hora de escuchar el sermón que para ese día de júbilo había preparado “el muy reverendo padre fray Tomás Blanes, prior del mismo convento”.⁹⁷ A las dos de la tarde, las campanas “comenzaron a repicar en la iglesia mayor, y vino la cruz de la matriz a Sancto Domingo; vinieron todas las demás de todas las parroquias y todas las cofradías, así de indios como de españoles, con los santos en las andas, y con su cera porque así lo había mandado el vicario la tarde antes, debajo de pena de excomuniación”.⁹⁸ Finalmente, en el momento estelar, haría su entrada la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe a la plaza, que la alegraba toda; y puesta a la puerta de la iglesia mayor, se detuvo allí, y fueron llegando las danzas; [...] entretuvieron la procesión hasta que llegó la otra procesión que venía de San Francisco, en la cual venían cinco cofradías de españoles [*sic...*] y por este orden llegaron los demás santos, inclinándose todos a la imagen”.

⁹⁴ Idem.

⁹⁵ Idem.

⁹⁶ Ibid., pp. 233-234.

⁹⁷ Ibid., p. 234.

⁹⁸ Ibid., p. 235.

Era por demás evidente el mensaje que se estaba dando en el escenario de esta liturgia: las corporaciones y los grupos de poder locales estaban todos recibiendo simbólicamente a su señora natural, la reina de los cielos, de la misma manera como un reino recibe a su rey y señor natural, “que pues la Reina de los ángeles venía a quedarse con ellos en su villa desde Guadalupe [España] a Potosí”.⁹⁹ Símbolo igualmente indiscutible de esta alianza sería el acto continuo: “abrieron el sagrario y los frailes cantaron el verso de *monstrate esse Matrem*, y la imagen hizo al Sanctísimo Sacramento tres humillaciones, una luego como entró, y otra en medio de la iglesia, y otra en la capilla mayor”, a lo cual le seguiría, una vez congregado todo el pueblo, la entrada “a la capilla mayor, por la puerta de la sacristía, [de] doce españoles de máscara, con hachas de cera encendidas, danzando la hacha”.¹⁰⁰

En medio de numerosas celebraciones, los ocho días siguientes fueron todos motivo de misa y admiración de los adornos maravillosos que habían decorado los templos y las calles. Cuán benéfico no resultó esta celebración entramada y tremendamente cargada de simbolismos, puesto que, gracias a la participación activa de todas y cada una de las corporaciones de la rica villa del Potosí en ella, durante los días postreros fray Diego de Ocaña pudo continuar con su labor original de asiento de cofrades y cobro de limosnas, obteniendo en aquellos ocho días la impresionante cantidad de “cuatro mil pesos de plata corriente”,¹⁰¹ nada más de limosnas de españoles. Es decir, sin contar que de haber podido recibir las estampas que había solicitado con apremio a su monasterio, en opinión del propio fraile, se podrían haber sumado otros “veinte mil a treinta mil”¹⁰² pesos de a ocho reales de la participación activa de los indios. Esto pues, cabe recordar, la corona se mostró siempre

⁹⁹ Ibid., p. 234.

¹⁰⁰ Ibid., pp. 240-241.

¹⁰¹ Ibid., p. 241.

¹⁰² Ibid., p. 242.

cautelosa al otorgar poderes a la empresa de recolección y asiento de cofrades entre los indios, cuestión que atenderemos en el capítulo siguiente.

3.4. NUEVO SIGLO, NUEVOS DEMANDADORES: FISCALIDAD INDIRECTA EN PERÚ

Por lo visto hasta ahora, resulta claro que la misión de fray Diego de Ocaña en Perú no se pudo entender sin el apoyo y alianza de las diversas élites locales. Es pertinente, por esta razón, dirigir la atención hacia la participación de estas élites; en específico, a los mayordomos que el fraile fue nombrando con los poderes que traía consigo a lo largo de su trayecto. Esto nos arrojará luz sobre esta poco conocida práctica de fiscalidad eclesiástica y, al mismo tiempo, nos permitirá entender el complejo actuar de fray Diego de Ocaña en Nueva España.

En primer lugar, hay que recordar que fray Diego de Ocaña, aún en compañía de fray Martín de Posada, al llegar a Panamá comenzó con la primera de sus misiones: “asentar por cofrades de Nuestra Señora a toda la gente de la ciudad”,¹⁰³ recordando su estatuto de obligatoriedad (“más aún como deuda y legado forzoso”).¹⁰⁴ Luego la muerte de su hermano de hábito, el solitario demandador comenzó a poner en acción una estrategia que ya hemos repasado: el nombramiento de mayordomos. Éstos, no obstante, en una primera instancia se habían limitado a la llana tarea de recibir las mandas, limosnas y donaciones que alguna ánima devota quisiera dejar a la Virgen de Guadalupe, con el fin de redireccionarlas a su casa en España; es decir, ejerciendo una fiscalidad pasiva del culto. Este fue el caso de los

¹⁰³ Ocaña, *op. cit.*, p. 93.

¹⁰⁴ Talavera, Gabriel de. *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe consagrada a la Soberana Majestad de la Reina de los Ángeles, milagrosa patrona de este Santuario*. Toledo: en la casa de Thomas de Guzmán, 1597, f. 452v. Consultado el 24 de junio de 2016 en <https://play.google.com/store/books/details?id=emE8AAAAcAAJ>. Citado en Peña, *op. cit.*

mencionados Pedro Díaz de Argüelles y Bartolomé Sánchez en Piura,¹⁰⁵ de otros dos mayordomos de la ciudad de Saña, cuyos nombres no fueron especificados (“[dejé] poder a dos personas para [...] que hubiese quien acudiese a recogerlo”),¹⁰⁶ y lo fue también de otros mayordomos en Trujillo, cuyo nombre y número no aparecen registrados (“los mayordomos que allí dejé”).¹⁰⁷ Podemos afirmar, debido al patrón de pares hasta ahora visto y a que el sustantivo y artículo aparecen en plural, que en Trujillo el fraile también dejaría nombrados a por lo menos dos mayordomos para los efectos señalados anteriormente; haciendo, pues, un total de cuando menos seis mayordomos receptores.

Empero, la llegada de fray Diego de Ocaña a la Ciudad de los Reyes, como mencionamos, cambió las circunstancias anteriores. Aquí, en lugar de nombrar de propia mano a los mayordomos, utilizó los poderes reales con que venía acreditado, y la virtud del patronazgo regio, para realizar los respectivos nombramientos y elevar las responsabilidades de estos agentes. En efecto, fray Diego de Ocaña al llegar a la capital del reino acudió inmediatamente con la autoridad temporal máxima: “fui luego a presentarme con el virrey don Luis de Velasco y le besé las manos y me recibió muy bien”,¹⁰⁸ para luego continuar su visita “al señor arzobispo don Toribio Alfonso Mongovejo y a los inquisidores y a los oidores y a otras dignidades”,¹⁰⁹ en lo cual tardaría, en conjunto, seis días. Pasadas estas formalidades primeras, el fraile se presentó en sesión de real acuerdo, y ante la Real Audiencia y el virrey realizó una solicitud del todo relevante para su causa pues, ciertamente, la copió *in extenso* en su *Relación*. Esta petición comienza, como de costumbre, enunciando los poderes con que vino acreditado y continúa de la forma siguiente: “Pido y suplico a vuestra alteza que,

¹⁰⁵ Ocaña, *op. cit.*, p. 106.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 109.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 125.

¹⁰⁸ *Ibid.*, pp. 141-142.

¹⁰⁹ *Idem.*

conforme al tenor de la dicha cédula, haga el nombramiento de la persona que tiene de pedir la tal limosna y la mande poner en cabeza del libro donde los tales cofadres [*sic*] se tienen de asentar”.¹¹⁰

A pesar de que no se halla transcrita en el diario, la cédula a la cual hace referencia el fraile la hemos podido localizar en acervos mexicanos. Fechada en Madrid el 17 de enero de 1596, en ella se extendió permiso a los procuradores del Monasterio para no solamente acudir a cobrar limosnas a Indias –permiso otorgado desde 1551–, o asentar cofrades de Nuestra Señora –otorgado desde 1572–, sino además poder nombrar a “una persona honrada y de mucha confianza a quien se acuda con las limosnas y mandas que se hicieren a la dicha casa de Nuestra Señora de Guadalupe, ordenando a las tales personas pidan la dicha limosna y asienten los cofrades y tengan libros y razón de todo lo que recibieren”.¹¹¹ Luego de revisada esta petición, el real cuerpo colegiado deliberó y decidió proveer a fray Diego con lo que solicitaba, para lo cual en Lima “salió nombrado por mayordomo de nuestra Señora de Guadalupe Blasco Fernández de Toro, hidalgo conocido, natural de Trujillo de Extremadura, muy rico”.¹¹²

Es pertinente detenernos aquí para analizar este nombramiento pues, en nuestra opinión, éste marca un momento coyuntural en el actuar de fray Diego. Como hemos visto, hasta antes de su arribo a Lima, el fraile manchego había sido quien de propia cuenta nombró a los seis mayordomos receptores de Guadalupe en Piura, Saña y Trujillo, con el propósito expreso aunque limitado de recibir y redirigir los dineros de la Virgen de Guadalupe a la península. Parece ser que, al no hallar a las máximas justicias reales en estos primeros pueblos

¹¹⁰ Idem.

¹¹¹ Archivo General Municipal de Puebla (en adelante AGMP), Actas de Cabildo, Volumen 14, ff. 45v-46v.

¹¹² Ocaña, *op. cit.*, p. 142.

con quienes acudir, el fraile tendría que esperar hasta su arribo a la capital para poder solicitar el cumplimiento de la ordenanza real citada anteriormente y, consigo, implementar una táctica de recaudación más compleja que las precedentes. En contraste con los mayordomos anteriores, el nuevo agente en Lima Blasco Fernández del Toro contaría con nombramiento y poderes derivados de las autoridades reales locales (virrey y Audiencia) para cobrar limosnas y asentar cofrades de Nuestra Señora de Guadalupe; haciendo de tal forma, entonces, a este mayordomo no sólo depositario de las rentas de Guadalupe, sino un demandador que podría ejercer de manera activa el cobro de limosnas y donaciones a nombre de Nuestra Señora (“tiene de *pedir* la tal limosna”).¹¹³ Es decir, el mayordomo Blasco Fernández del Toro tuvo a partir de este momento una fiscalidad activa del culto.

De tal suerte, los mayordomos nombrados por las autoridades reales e incluso, posteriormente, aquéllos que nombrara fray Diego en ciudades postreras se convertirían tanto *de facto* como *de jure* en demandadores de la Virgen de Guadalupe (“los mayordomos que yo dejo, que son como demandadores”),¹¹⁴ con la capacidad de pedir y cobrar limosna obligatoria a todos los habitantes españoles de su localidad y otras vecinas, bajo la licencia expresa del arzobispo: “mandó [el prelado] que en todo su arzobispado se pidiese la limosna de nuestra Señora de Guadalupe; y el comisario general de la Santa Cruzada hizo lo mismo”.¹¹⁵ Ahora bien, a pesar de que la real cédula que le permitió a fray Diego de Ocaña solicitar estos nombramientos fue emitida en 1596 –por lo cual estaría vigente al momento del arribo de ambos demandadores–, el fraile manchego no la emplearía para sus recolecciones sino hasta llegar a Lima, como mencionamos. Con este respecto, explica que

¹¹³ Ibid., pp. 141-142. Énfasis nuestro.

¹¹⁴ Ibid., p. 306.

¹¹⁵ Ibid., p. 142.

fue a partir de su obrar individual que tales permisos pudieron ejercerse; lo expresa de la forma siguiente: “Y todo esto fue por peticiones mías”. Esto permite entender, entonces, por qué pondría tanto empeño en copiar de inicio a fin la mencionada solicitud en su *Relación*.

Volviendo al tema que nos ocupa, las autoridades reales y las élites locales respaldaron la misión devota del jerónimo pues ésta se veía favorecida por la obligación y lealtad que le tenían al patrono de tal culto: el rey. Esto es visible cuando nos encontramos con que, inmediatamente después de los nombramientos reales, aparecieron brillantes gestos de lealtad y adhesión a la merced del monarca, encarnada en el culto a Nuestra Señora de Guadalupe, tal como dio primer ejemplo el demandador limeño Blasco Fernández del Toro, “el cual acudió a esto y me ayudó con mucho cuidado y puntualidad, dando él primero, de limosna, doscientos ducados de Castilla”.¹¹⁶ En un tenor idéntico, el arrojó a la empresa del fraile se mostró con las primeras autoridades que habían dado parte a la solicitud del fraile: el virrey y la Real Audiencia. Así lo expone:

tomé el libro con el mayordomo nombrado [Blasco Fernández del Toro] y fui al Virrey y pedíle que se asentase por cofrade de Nuestra Señora para que los demás miembros fueran siguiendo a la cabeza, como lo hicieron. Y luego por su orden y antigüedad fui asentando a todos los oidores, y todos lo fueron firmando y rubricando; y lo mismo hizo el arzobispo y los inquisidores.¹¹⁷

Resulta por demás evidente que Luis de Velasco, como vicepatrono de Guadalupe en el reino del Perú, así como el resto de cuerpos reales afines, como la Real Audiencia y el arzobispo –en virtud del regio patronato–, realizaron estas manifestaciones públicas de

¹¹⁶ Idem.

¹¹⁷ Idem.

adhesión puesto que las interpretaban como un símbolo de su lealtad real, así como de su devoción y piedad católicas.

Involucrar a la potestad real en su recolección le aseguró a fray Diego triunfos también fuera de la Ciudad de los Reyes. De ello da muestra el caso de la villa de Potosí. Aquí, como vimos, el fraile recibió apoyo de parte del cabildo de españoles, quienes como representantes de la ciudad nombraron a los regidores Juan Díaz de Talavera, Diego de Albiz y Martín Pérez de Gallate como mayordomos de Nuestra Señora de Guadalupe para apoyar a fray Diego en la construcción de su imagen juntando “muchas perlas entre las mujeres de Potosí, y esmeraldas, y otras piedras”,¹¹⁸ así como demandando las limosnas correspondientes a su devoción; siendo todos ellos “hombres muy ricos y muy honrados”.¹¹⁹ Como en el caso limeño, el demandador manchego solicitó con la autoridad eclesiástica, en este caso el obispo de Charcas asentado en Chuquisaca, licencia ordinaria para poder recolectar limosnas y asentar cofrades tanto en la villa como en el resto del obispado, “la cual licencia me despachó luego, porque era de Extremadura y muy devoto de nuestra Señora”.¹²⁰

En segunda oportunidad, esta vez en la ciudad de Chuquiabo, el fraile asentó cofrades, cobró limosnas y nombró además a otro mayordomo, perteneciente también al cabildo de españoles, de nombre Diego de Ávalos y Figueroa.¹²¹ Dos mayordomos más fueron nombrados, ahora en la ciudad de Cusco, con las mismas responsabilidades; lugar en el cual, sin embargo, el fraile no registró sus nombres sino solamente su número (“dos mayordomos muy honrados”).¹²² Este fue también el caso de la ciudad de Porco, en donde dejó a un

¹¹⁸ Ibid., p. 229.

¹¹⁹ Ibid., p. 304.

¹²⁰ Ibid., pp. 229-230.

¹²¹ Ibid., p. 441.

¹²² Ibid., pp. 467-468.

mayordomo nombrado,¹²³ el de la ciudad Guamanga, en donde el fraile mencionó el nombramiento de otros mayordomos, sin número, nombre u ocupación, los cuales “quedaron [...] con cuidado de recogerlos los demás pesos”,¹²⁴ el de Chuquisaca donde pendientes “quedaron los mayordomos a cobrallo [las limosnas de Guadalupe]”,¹²⁵ y el de Chucuito donde “quedó a cobrallos la persona a quien yo dejé mi poder”.¹²⁶

Continuando con su viaje, y en una tónica muy similar a la narrada en Lima con respecto a la competencia de los frailes agustinos, el demandador manchego se encontró con otra devoción a Nuestra Señora de Guadalupe en el valle de Ica, a manos esta vez de una cofradía de indios.¹²⁷ Para no variar, fray Diego organizó una procesión y colocación solemne como la hecha en Potosí y en medio de las festividades nombró a otro grupo de mayordomos, cuyo nombre o número no son explicitados, pero que se encargarían de “recoger las limosnas para España”.¹²⁸ De esta suerte, si tomamos en consideración el mismo criterio de pares y de correspondencia gramatical empleado para designar el número posible de mayordomos nombrados en Trujillo, podemos afirmar que, cuando menos, fray Diego de Ocaña de acuerdo con su diario nombraría en los reinos del Perú desde su llegada hasta su partida, es decir en unos seis años, a un total de 21 mayordomos de Nuestra Señora de Guadalupe; 6 de los cuales, anteriores a las deliberaciones de la Real Audiencia y el virrey del Perú, tendrían atribuciones de fiscalidad pasiva, mientras que el resto, 15, ejercerían dicha fiscalidad con el nombramiento de las autoridades reales y locales de manera activa.

¹²³ Ibid., pp. 251-252.

¹²⁴ Ibid., p. 480.

¹²⁵ Ibid., p. 426.

¹²⁶ Ibid., p. 451.

¹²⁷ Ibid., p. 497.

¹²⁸ Ibid., p. 498.

Estos 15 demandadores peruanos tuvieron bajo su encargo, como hemos venido señalando, no solamente recibir las donaciones voluntarias de los devotos de Nuestra Señora de Guadalupe de sus respectivos pueblos. Como deja ver la *Relación* de fray Diego, tendrían todos y cada uno de estos mayordomos la facultad de cobrar y demandar limosnas como auténticos procuradores nombrados del Monasterio Real. En efecto, Blasco Fernández del Toro, el primero en recibir tal beneficio luego de la deliberación del real acuerdo limeño, acompañaría en primera instancia al fraile manchego a lo largo de “toda la ciudad de casa en casa, asentándolos a todos por cofadres”.¹²⁹ Pero no sólo esto, sino que luego de la partida de fray Diego de Ocaña también tuvo este demandador la facultad de pedir limosna “todos los días [...] por las calles para nuestra Señora de Guadalupe, y toda esta limosna es para España; y de la que dan en la iglesia donde está la imagen se hacen 3 partes: y la una se envía a Castilla y con las dos se sustenta lo necesario”.¹³⁰

Este patrón se muestra similar en la villa de Potosí: los tres mayordomos regidores tuvieron la capacidad de pedir limosna “para nuestra Señora de Guadalupe el sábado de cada semana, y cada vez que piden juntan diez ducados, de suerte que toda esta limosna que se junta entre año, todo es para España”.¹³¹ De esta cita se puede entender que el proceso de cuesta de limosna se haría de mano de los mayordomos de forma periódica (“el sábado de cada semana”)¹³² y se llevaría a cabo durante periodos determinados para asegurar en la medida de lo posible su contabilidad (“se junta entre año”)¹³³. En este caso particular, además, el fraile detalló la forma en la cual luego del proceso de recolección se movilizarían “para España” todas estas limosnas: “al fin todo se pide entre año, todo se junta y se guarda

¹²⁹ Ibid., p. 142.

¹³⁰ Ibid., p. 143.

¹³¹ Ibid., pp. 230-231.

¹³² Idem.

¹³³ Idem.

en depósito, y las Justicias quedan encargadas para hacer que les tomen cuentas a los tales mayordomos, para que despachen a España todo lo que tuvieren, conforme al tenor de la cédula real, de la cual queda un tanto en todos los cabildos, para este efecto”.¹³⁴

Con lo hasta aquí señalado, es posible afirmar que la práctica de demanda de limosnas de Nuestra Señora de Guadalupe en Perú sería ejercida de forma regular durante estos años y los inmediatos siguientes por una serie de agentes locales nombrados por las justicias reales, civiles y eclesiásticas de una región, en asociación con agentes peninsulares quienes representaban los intereses del Monasterio de Guadalupe, que mantendría la jurisdicción privativa sobre todas las reproducciones de la Virgen de Guadalupe con privilegio real. Los mayordomos peruanos nombrados en este proceso realizarían los cobros en una jurisdicción determinada –derivada generalmente de las autoridades que los nombraban u otorgaban licencia para ello–, con una periodicidad y duración también determinadas; aunque, como es posible ver, la periodicidad podría variar de acuerdo con la voluntad del demandador o demandadores –mientras en Lima Blasco Fernández del Toro pudo salir a las calles a cuestas “todos los días”, los regidores de Potosí irían casa por casa “el sábado de cada semana”–. Con estas medidas, los frailes y Monasterio Real de Nuestra Señora de Guadalupe –quienes, insistimos, mantenían jurisdicción privativa sobre el culto a la Virgen de Guadalupe por privilegio real– gozaron de una fiscalidad y administración de las limosnas indirecta en la parte sur del continente.

Ahora bien, esta práctica de demanda de limosnas en Perú tendría, por lo menos, tres partes sustanciales. La primera de ellas es el proceso de asentamiento de cofrades, que en las más de las veces, como hemos señalado, debido al estatuto de obligatoriedad del culto regio,

¹³⁴ Ibid., p. 231.

sería la totalidad de la población de españoles de una ciudad; con restricción absoluta sobre los indios (“los obispos no me daban licencia para que asentase indios”).¹³⁵ En efecto, al estar inscritos en una colectividad debidamente ordenada como lo era una cofradía,¹³⁶ los cofrades se reconocían tácitamente como beneficiarios de las intercesiones celestiales de la virgen (“que venía a hacelles los mismos favores que hace con España”)¹³⁷ y, por lo tanto, se adscribían implícitamente al compromiso de sostener esta devoción, no obstante intermediara una corporación con derechos privativos sobre ella como el Monasterio Real de Nuestra Señora de Guadalupe de Castilla. Aprobados por las autoridades romanas y también reales, estos cofrades quedarán sujetos a la obligación de mantener el culto a Guadalupe en sus ciudades desde el momento en que asienten sus nombres en los libros correspondientes que los mayordomos habrán de guardar con todo orden; en donde, además, se deberá registrar la cantidad que cada cofrade ofrezca según su calidad en limosna con fines a asegurar su contabilidad.

En segundo lugar, lo que complementa el asiento de cofrades será el cobro periódico de limosnas de parte de los demandadores nombrados. Hemos visto ya sucintamente el proceso de nombramiento de mayordomos; empero, merece la pena señalar aquí nuevamente cada una de sus partes. Primeramente se debía presentar ante la autoridad local correspondiente –real o civil– un representante autorizado directamente por la corporación que tenía jurisdicción privativa sobre el culto, el Monasterio Real de Guadalupe; en este caso tal papel lo llenaba fray Diego de Ocaña. Éste solicitaba fuera leída ante las justicias y copiada en los libros correspondientes las licencias con que venía acreditado, que incluían la

¹³⁵ Ibid., p. 242.

¹³⁶ Carbajal López, David. *Cuerpos profanos o fondos sagrados. La reforma de cofradías en Nueva España y Sevilla durante el Siglo de las Luces*. México: Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Los Lagos, 2015.

¹³⁷ Ocaña, *op. cit.*, p. 332.

real cédula que autorizaba el nombramiento de nuevos mayordomos –demandadores– bajo potestad real. Las justicias hacían el acto protocolario de recepción de tal cédula real – colocación sobre sus cabezas y ósculo–, para después proceder a su cumplimiento. Los mayordomos eran entonces propuestos y nombrados, y si se encontraban en la sesión de acuerdo, aceptaban por lo general la responsabilidad con públicas manifestaciones de honra, a partir de cuando se convertían en demandadores de Nuestra Señora de Guadalupe. Los escribanos de cabildo o de real audiencia registraban el proceso en sus libros y copiaban, por solicitud del representante del monasterio, asimismo las cédulas con la finalidad de supervisar el obrar de estos mayordomos, o bien, sustituirlos en caso de ausencia.

Los mayordomos luego de su nombramiento acudirían con los cofrades de Nuestra Señora de Guadalupe, en el entendido del compromiso previo asumido al momento de su asentamiento, para que éstos entregasen una cantidad de dinero o de bienes que asegure el sostenimiento del culto. Este recurso, como detallamos anteriormente, tendrá una periodicidad determinada impuesta por el mismo mayordomo o mayordomos, quienes gozarán asimismo de un margen de maniobra sumamente flexible, debido a que ni los métodos ni las cuentas serán supervisadas mientras se lleven a cabo las recolecciones luego de partido el representante del Monasterio, sino sólo hasta momentos muy puntuales – anualmente, antes de enviarlas en la flota a Castilla– por las autoridades eclesiásticas, civiles o reales quienes permitieron el nombramiento y las licencias para recolectar. Este beneficio que les aseguraba una posición honorífica en su ciudad, además, lo podrán ejercer los demandadores de forma perpetua, dado que solamente en el momento en que se vieran imposibilitados por alguna enfermedad o por muerte serán éstos sustituidos por otros mayordomos nombrados, de nueva cuenta, por las autoridades locales (“cuando falten algunas personas que al presente quedan nombradas para pedir las limosnas, las mismas

Justicias puedan nombrar otras conforme al tenor de las letras reales”).¹³⁸ Todo esto hacía, pues, del oficio de demandador, como ha señalado Beatriz Peña, uno muy deseado y solicitado “por los amigos y criados del Monasterio”.¹³⁹

Para finalizar, la tercera parte fundamental del proceso de demanda de limosna será la supervisión de cuentas y el envío de dinero contante y sonante a España de parte de las autoridades locales. Como detalla fray Diego de Ocaña, al finalizar el año, los mayordomos debían acudir con las justicias reales y civiles con la finalidad de entregar el dinero que juntaran a lo largo de sus cuestaciones semanales o diarias en el año. Las autoridades, en virtud del patronazgo real, por su parte, debían asegurarse en la medida de lo posible que los mayordomos de Nuestra Señora de Guadalupe entregaran lo correspondiente y no defraudaran sobre los bienes recolectados. Finalmente, estas autoridades tendrían también la obligación de enviar tales cantidades de efectivo a la península en la flota correspondiente, a partir de cuando la responsabilidad sobre los dineros la tendría el capitán de la embarcación, y luego de su arribo a la península, finalmente, la Casa de Contratación de Sevilla, en donde todas las mercancías de Indias eran concentradas.¹⁴⁰ Dado que los mayordomos podían y solían recibir otros tipos de bienes que no fueran líquidos, es muy probable que fuera en esta tercera etapa de supervisión cuando se sometiera a pública venta este tipo de bienes recolectados, con el fin de que fueran manejados y contabilizados de mejor forma por parte

¹³⁸ Ibid., p. 439.

¹³⁹ Peña, *op. cit.*, p. 43.

¹⁴⁰ Elliott, John H. "España y América en los siglos XVI y XVII" en Leslie Bethell (ed.), *Historia de América Latina. 2. América latina colonial: Europa y América en los siglos XVI, XVII y XVIII*. Cambridge: University Press/Crítica, Barcelona, 1990, pp. 3-44.

de los capitanes de flotas y los oficiales de la Casa de Contratación, como se hacía en el caso de los bienes de difuntos.¹⁴¹

A grandes rasgos, esta es pues la forma en la cual estos quince demandadores con capacidad de fiscalidad activa actuarían. Aunque contamos con menos información al respecto, podemos inferir que el resto de mayordomos nombrados antes de la deliberación del Real Acuerdo de Lima, los seis de Piura, Saña y Trujillo, operarían de una forma similar a la descrita con anterioridad. Empero, dado que éstos solamente serían receptores del dinero que voluntariamente los cofrades de Nuestra Señora de Guadalupe ofrecieran, no habrían de realizar demanda o cuestura diaria o semanal en las calles o en las casas de los cofrades de sus ciudades. En cambio, habrían de estar a la espera de la llegada de las mandas y últimas voluntades de los cofrades de Guadalupe, o bien a sus donaciones en vida, para remitirlas a las autoridades locales quienes las redirigirían, como señalamos anteriormente, a su natural destino a Castilla.

3.5. “QUITARLES EL COMER”: LA COMPETENCIA JURISDICCIONAL DE FRAY DIEGO DE OCAÑA

Para finalizar este capítulo, es pertinente analizar la estrategia que consideramos fundamental de la misión de fray Diego de Ocaña: la competencia jurisdiccional en aras del control del culto a Nuestra Señora de Guadalupe. En efecto, el procurador manchego tuvo como principal cometido recolectar y enviar las limosnas de Nuestra Señora de Guadalupe de los reinos del Perú a España, y esta fue una cuestión que, como hemos visto anteriormente, no estaría exenta de problemáticas. En específico, una de las situaciones más complejas que el

¹⁴¹ García López, María Belén. “Los Autos de Bienes de Difuntos en Indias”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Guía del investigador americanista, En línea el 30 mayo 2010, consultado el 8 de noviembre 2017 en <http://journals.openedition.org/nuevomundo/59829> ; DOI : 10.4000/nuevomundo.59829

fraile tuvo que sortear sería el anterior control que ejercían sobre distintas reproducciones de la virgen corporaciones como la cofradía de indios del valle de Ica o el convento de San Agustín en el valle de Trujillo.

La primera vez que fray Diego de Ocaña se enfrentó ante esta problemática fue cuando arribó al pueblo de Guadalupe, lugar de asiento del convento de San Agustín, a cuatro leguas del pueblo de Saña. Aquí fue, en primera instancia, donde el fraile reconoció la enorme problemática a la que se enfrentaría. En efecto, los frailes no solamente tenían bajo su control una copia de bulto de Nuestra Señora de Guadalupe, sino que además ejercían *de facto*, ante la ausencia de supervisión del Monasterio, las antiguas prerrogativas de cobro de limosnas reservadas para la jurisdicción jerónima; cuestión que influía, para mayor enojo del fraile, en la gran devoción que tendrían con este culto los españoles e indios de los alrededores del convento agustino. Efectivamente, para el momento de inicio de su viaje fray Diego se reconocía como un agente con muy poca capacidad de acción, debido a que no había hallado todavía el apoyo de las autoridades reales, que le esperarían en Lima, ni había establecido alianzas con las élites locales civiles, que le aguardarían hasta su llegada a Potosí.

En esta circunstancia fue, precisamente, que fray Diego de Ocaña optó por la poderosa estrategia de la competencia corporativa, litúrgica y discursiva para contrarrestar los efectos negativos de la administración de los padres agustinos y, posteriormente, también de los cofrades indios en Ica. En efecto, así lo relata el mismo procurador: “ésta fue una de las causas que me movió [...] para edificar en Lima y en las demás partes, ermitas: para con esta ocasión quitar a la gente que no acudiesen a aquella casa con sus limosnas, sino a las que yo fundaba”.¹⁴² Es importante señalar que la elección de Lima como primera sede de la

¹⁴² Idem.

construcción de las ermitas de Guadalupe no fue en ningún momento inocente. Como se desprende de la cita anterior, la ubicación de las nuevas iglesias de Nuestra Señora de Guadalupe jugaría un papel fundamental, principalmente en dos niveles.

En primer lugar, por su cercanía con el punto de competencia, las ermitas de fray Diego de Ocaña cumplirían con el objetivo de atraer a los antiguos devotos de Guadalupe, en este caso del convento de Guadalupe agustino, hacia locaciones igualmente próximas pero que estarían bajo control del Monasterio de Guadalupe de Extremadura. Ya lo hemos señalado antes, pero valga la pena recordarlo de nueva cuenta: en palabras del propio Ocaña, al haber iglesias de Guadalupe en la ciudad de los Reyes “los que hacían promesa de visitar la imagen de los frailes agustinos visitan la de Lima y la limosna que habían de dar acullá, danla acá”.¹⁴³ En segundo lugar, los sitios designados debían cumplir con la importante facultad de no solamente estar próximos a los viejos sitios de devoción, sino que además necesitarían estar fuera de la jurisdicción de las antiguas corporaciones que ejercían su administración, y bajo la potestad de otra jurisdicción aliada a los intereses del demandador manchego.

La fundación de las ermitas de Guadalupe en posiciones estratégicas, empero, no sería la única vía a través de la cual fray Diego emplearía su argumento de competencia jurisdiccional en el Perú. Como adelantamos, estas ermitas de Guadalupe e imágenes que las protagonizaban “para que lo comenzado fuese adelante de contino con la devoción”¹⁴⁴ estarían bajo el cuidado de corporaciones afines a la misión de fray Diego de Ocaña, del Monasterio de Guadalupe y de la voluntad regia; los cuales bajo su respectiva jurisdicción se asegurarían del cuidado de la devoción. El objetivo de todo ello era muy claro para fray

¹⁴³ Idem.

¹⁴⁴ Ibid., p. 143.

Diego: que “se olvidase [la devoción] con la que había en los valles de Trujillo”.¹⁴⁵ En el caso de Lima, las jurisdicciones que mantendrían a raya la posible influencia de los padres agustinos sería la real, de mano del virrey y la Real Audiencia, y la eclesiástica, de mano del arzobispo. Esta jurisdicción real en conjunción con el representante del Monasterio, fray Diego de Ocaña, sería la potestad que permitiría designar a un hombre honrado y de buena reputación como mayordomo de Nuestra Señora de Guadalupe, que en este caso terminó siendo Blasco Fernández del Toro.

Casos similares se presentaron en Potosí, en donde su imagen y culto quedaron bajo la jurisdicción tanto del cabildo de españoles de la villa así como del convento franciscano, en cuyo altar mayor se celebraba el culto a Nuestra Señora de Guadalupe de potestad jerónima, así como bajo la jurisdicción ordinaria del obispo de Charcas. O bien, el caso de Cusco, en donde la estrategia de competencia corporativa y jurisdiccional de fray Diego, al manifestarse tan exitosa luego de su alianza con los máximos poderes del reino y las diversas élites locales, pudo hacerse presente de manera más contundente puesto que, en lugar de colocar una imagen y ermita en una ciudad vecina, el fraile lo hizo más aún en la misma ciudad en donde se hacía competencia por la devoción de Nuestra Señora de Guadalupe. Así lo explica el demandador:

en la ciudad del Cuzco [*sic*] hallé, en la iglesia de San Francisco, una capilla de nuestra Señora de Guadalupe con una imagen y una lámpara de plata. Y en la misma ciudad, en la parroquia de San Blas de los indios, otra imagen con título de nuestra Señora de Guadalupe, y con cofradía de indios [...] Para quitar todo esto, hice otra imagen esta ciudad; y púsela en la misma capilla [de la iglesia

¹⁴⁵ Idem.

de San Francisco] por tener lámpara dotada, y el dueño de la capilla que es don Melchor Inga quedó con su patronazgo; y los mayordomos [nombrados] por señores de todas las limosnas.¹⁴⁶

Un último ejemplo de esta manifiesta voluntad de fray Diego de Ocaña de competencia jurisdiccional en búsqueda del control de la devoción de Nuestra Señora de Guadalupe se dio en la villa de Ica. Aquí, el demandador encontró “en la iglesia mayor otro altar con una imagen pequeña y morena, con título de Nuestra Señora de Guadalupe” y para no variar, “aquí hice otra imagen con quien tomaron más devoción; y en todas partes le hacían grandes fiestas”.¹⁴⁷ Finalmente, sentencia fray Diego sus acciones sistemáticas de la forma siguiente: “Y así *hice estas imágenes adonde había otras*, porque las limosnas no se perdiese, y se diesen a las otras”.¹⁴⁸

Resulta evidente que fray Diego de Ocaña con esta serie de actuaciones estableció distintas instancias de negociación con sus aliados políticos en los reinos peruanos, a quienes asimismo asignó las comisiones necesarias para generar en conjunto imágenes más famosas y milagrosas en ciudades y centros de culto aledaños, o inclusive una vez fortaleciera su posición política, dentro de la misma ciudad de sus competidores –aunque bajo la protección de la jurisdicción de otra corporación–. Con ello, fray Diego y sus aliados lograron de una manera menos desgastante y más eficaz ‘quitarles de comer’ a los frailes agustinos y a otras corporaciones quienes administraban otras reproducciones de bulto de la Virgen de Guadalupe, calificadas por él mismo como menos milagrosas. Así lo expresa el fraile: “Ha sido de suerte que *les he quitado a los frailes agustinos, como ellos dicen, el comer*, porque

¹⁴⁶ Ibid., p. 306.

¹⁴⁷ Ibid., p. 307.

¹⁴⁸ Idem. Énfasis nuestro.

los que iban de Lima en romería a los valles de Trujillo a Guadalupe, como tienen en la ciudad la imagen en una ermita que yo hice, vienen aquí y dan sus limosnas”.¹⁴⁹

Fue solamente así, mediante la alianza y la asociación con distintos grupos de poder locales, como fray Diego de Ocaña logró llevar a mejor puerto lo que sus antecesores fray Diego de Losar y fray Diego de Santa María habían intentado y fracasado: tomar el control y la regla del culto a Nuestra Señora de Guadalupe en los reinos indios. En efecto, desde esta posición de tabula rasa y alianza, el demandador manchego logró luego asestar golpes de autoridad contra los antiguos administradores del culto a Nuestra Señora de Guadalupe, en este caso los padres agustinos en el valle de Trujillo, a quienes les logró quitar por completo su antigua facultad de pedir limosnas (“les quité las limosnas, que era lo que yo pretendía”).¹⁵⁰

Este apartado es de suma relevancia para la presente investigación. Luego de que fray Diego llevara a cabo su tan exitosa recolección y toma de control de limosnas de Nuestra Señora de Guadalupe en los reinos andinos, pasaría a los territorios septentrionales con el objetivo de repetir exactamente tales maniobras en búsqueda de nuevas rentas y limosnas en un reino que poco a poco iba siendo reconocido por los integrantes del primer imperio global por su gran capacidad económica que comenzaba a compararse con la joya de la corona, que entonces era el virreinato del Perú. En efecto, el viaje que fray Diego de Ocaña emprendería a la ciudad de México y luego a la ciudad de los Ángeles de la Nueva España se puede entender solamente si comprendemos antes el proceso mediante el cual intervino este demandador, a pesar de su limitada capacidad de actuación, en los territorios andinos con público y notorio éxito. La negociación y alianza con actores locales poderosos, como en

¹⁴⁹ Ibid., p. 305. Énfasis nuestro.

¹⁵⁰ Ibid., p. 306.

Perú, a quienes delegará las responsabilidades de cuestas y enviar las limosnas de Nuestra Señora de Guadalupe como mayordomos demandadores, así como su estrategia de competencia jurisdiccional y corporativa ante las posibles adversidades, serán las piezas clave que nos ayudarán a descifrar su proceder en el centro del virreinato novohispano entre 1606 y 1608; cuestión que atenderemos en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO 4. LA DEMANDA DE LIMOSNA EN NUEVA ESPAÑA: 1606-1607

El diario que redactó fray Diego de Ocaña desde su llegada al nuevo mundo, en 1599, y hasta su salida de Perú, en 1605, ha brindado información invaluable para los historiadores. Permite conocer, hasta de forma ilustrada, las circunstancias en que vivían los reinos hispánicos del cono sur y sus fronteras. Por esta razón, fray Diego de Ocaña, como vimos en el capítulo anterior, ha sido un personaje que no ha pasado desapercibido en la historiografía americanista, especialmente la sudamericana. En su diario encontramos descritas costumbres, sociedad y geografía de grupos étnicos peruanos como los llamados ‘ingas’ (incas), mapuches, entre otros, a poco menos de un siglo después de la conquista. Por lo narrado en su paso por las provincias de Tucumán, Paraguay y Buenos Aires, por ejemplo, con respecto a los sistemas de alianza indígena,¹ la *Relación* de fray Diego es pertinente para un análisis desde una perspectiva etnohistórica. El impacto que tuvieron sus iniciativas de promoción del culto a Nuestra Señora de Guadalupe en Sudamérica, cuya devoción hasta hoy en día se mantiene viva en ciudades como Chuquisaca (hoy Sucre, Bolivia), ha despertado

¹ "Hay otra costumbre entre esta mesma gente, más bestial que ésta: y es, que cuando algún cacique o algún indio principal y valiente que ellos llaman capitanes, cuando quiere casar alguna hija con otro indio principal, da aviso por todos aquellos pueblos como la hija de tal cacique se quiere casar, que para tal luna acudan allá; y a ella la ponen en una casa hecha de esteras, con indias que la sirven, y no sale de allí; y mientras vienen los indios de los pueblos de alrededor, los padres cogen mucho pescado y caza, y hacen mucha chicha de maíz para celebrar la boda y dalles de comer. [128] Y el estar la hija en aquella casa de esteras, es para que cuantos indios vienen de los pueblos, gocen della como de una mujer pública de las mancebías de España, la cual admite a todos y no ha de desechar a ninguno, y los ha de recibir una vez a cada uno, y todos le van ofreciendo de lo que llevan, que son: unos, pellejos de nutrias y otros arcos y flechas, y sargas de cascabeles que son como listones para la cabeza. Y dura el estar allí todo el tiempo que [es] menester, para que cada uno llegue a ella una vez. Y estas tales hijas de caciques no se casan sino ya grandes, de 20 años para [a]rriba; y el último de todos que entra es el que está concertado para ser marido, el cual no la conoce antes ni le consienten que llegue a ella hasta entonces; y aquello que los otros indios le han dado, recoge todo para él, que [e]s el ajuar que le dan con la señora. Y con esto queda muy honrado y rico, que tal sea su salud como es su costumbre". Ocaña, Diego de. *Viaje por el Nuevo Mundo: de Guadalupe a Potosí, 1599-1605*. Edición de Blanca López de Mariscal y Abraham Madroñal, Serie Biblioteca Indiana, 22. España: Universidad de Navarra, Iberoamericana, Vervuert, Bonilla Artigas, ITESM, 2010, p. 209. Esta es la versión que utilizamos a lo largo de la investigación.

por otro lado el interés de historiadores de la iglesia sudamericana.² Asimismo, recientemente han comenzado a figurar las acciones del fraile en historiografías externas al cono sur como, por ejemplo, la del arte, como hemos visto con el análisis de la estadounidense Jeanette Peterson, o bien, de la historiografía de viajeros del nuevo mundo, como hemos repasado con los trabajos de Blanca López de Mariscal, Abraham Madroñal y Beatriz Peña.

A pesar de lo anterior, debido a la escasa información hallada sobre fray Diego de Ocaña fuera de su propio diario, o quizá incluso por la pingüe cantidad de información que, en contraste, entrega su manuscrito, poco se ha llegado a conocer sobre el devenir del demandador jerónimo después de 1605, fecha en que terminan las acciones narradas en su *Relación* y abandona Perú con destino a la ciudad de México.³ Gracias a historiadores modernos del Monasterio de Guadalupe, conocemos que el manchego falleció algún día del año 1608 en los reinos septentrionales. Una placa en el antiguo cenobio de Extremadura cita específicamente el 17 de noviembre de 1608 como la fecha en que se conoció su muerte “en Indias”; además que se hizo “por él oficio de presente, septenario, treintanario y cabo de Año”.⁴

Cabe advertir con lo hasta aquí mencionado, pues, que el margen temporal dentro del cual fray Diego de Ocaña pudo haber realizado otro tipo de acciones fue relativamente reducido: poco menos de tres años. Por esta razón, y a pesar de que advierte al final de su

² Eichmann-Oehrli, Andrés. "La Virgen extremeña de Guadalupe en Charcas" en Arellano, Ignacio y Godoy, Eduardo (editores), *Temas del barroco hispánico*. Madrid, España: Universidad de Navarra, Iberoamericana, 2004. Consultado el 29 de enero de 2016 en <http://hdl.handle.net/10171/22491>, pp. 72-74.

³ Al final de su relación sitúa su embarque en el año 1604; sin embargo, su descripción de un auto inquisitorial celebrado el año siguiente prueba que esto se trata de un error. Por lo anterior, no pudo haber salido del virreinato peruano sino hasta 1605. Ante el desconocimiento del verdadero día de su salida, se mantiene la noción temporal de “pascua de navidad” que cita en el mismo diario para dar al lector un margen cronológico con el cual ubicar al viajero.

⁴ Álvarez, Arturo. “Introducción” en Ocaña, Diego de. *A través de la América del Sur. Edición de Arturo Álvarez*. España: Historia 16, Serie Crónicas de América 33, 1987, p. 26. Agradecemos a Werner Thomas y Lidia E. Gómez García las facilidades para acceder a este material.

diario que se dirige “a México”, es decir, a la capital del reino de la Nueva España, poco se ha podido indagar sobre el porqué tomaría esta poco después fatídica decisión; o bien, sobre su actuar durante su estancia en territorios novohispanos y las consecuencias que ello tendría para el desarrollo del culto guadalupano en la ciudad de México. Merece la pena, por estas razones, dirigir en el presente capítulo la atención hacia los motivos que orillaron a fray Diego de Ocaña a viajar a la Nueva España, modificando así sus planes originales de retorno a España, y luego atender las acciones que tomó el fraile al llegar a las ciudades de México y posteriormente Puebla. Como veremos a continuación, estas acciones estarían encaminadas hacia la difusión del culto a Nuestra Señora de Guadalupe y retomar la administración de sus limosnas en los reinos del septentrión, utilizando para ello los métodos antes probados como exitosos en los reinos meridionales.

4.1. “NO TRATARA DELLO SINO QUE LO CALLARA”: LOS FRACASOS DE LA MISIÓN EN PERÚ

Hay que comenzar recapitulando que durante la segunda mitad de 1603 y durante el año de 1604, el fraile se encontraba en un precario estado de salud a consecuencia del peligroso y desgastante viaje que había realizado a varios pueblos de la frontera sur del virreinato del Perú (“me dio una enfermedad que me puso en extremo de la vida, porque los grandes soles que pasé me hicieron mucho daño”).⁵ Por tal razón, fray Diego de Ocaña hizo un largo reposo en la ciudad de los Reyes entre 1604 y 1605, periodo en el cual de acuerdo con Beatriz Peña el manchego realizó la mayor parte de las correcciones de su diario.⁶ Parece lógico que, luego de tan peligroso trayecto y después que presentara leves mejorías en su estado de salud, aún

⁵ Ocaña, *op. cit.*, pp. 498-499.

⁶ Peña, Beatriz Carolina. *Images of the New World in the travel narrative (1599–1607) of friar Diego de Ocaña*. Ann Arbor, MI: City University of New York, UMI, 2007. Consultado el 24 de junio de 2016 en: <http://search.proquest.com/docview/304888439>, p. 518.

estando en Lima, el desgastado fraile quisiera embarcarse de vuelta a Castilla, como expresó en su momento en su *Relación*. Empero, para el año de 1605, fray Diego de Ocaña señaló: “voy embarcando mi ropa para caminar a México. Dios me lleve con bien”;⁷ tomando la decisión de dirigirse a la ciudad de México, como advertimos, que al final, debido a sus muchas enfermedades, terminó cobrando su vida en 1608.

Parecen opacos a primera vista los motivos que orillaron a fray Diego de Ocaña a cambiar sus planes originales de viaje y tomar la decisión de emprender camino a la ciudad de México; sin embargo, podemos analizar algunas circunstancias que bien pudieran iluminarnos al respecto. Primeramente, hay que tomar en consideración el hecho de que fray Diego de Ocaña en su breve estancia en Perú se vio frecuentemente limitado en su empresa de asiento de cofrades y recolección de limosnas con respecto a la población indígena; le estaba prohibido realizar ambas acciones con este sector de la sociedad. En efecto, un duplicado de la cédula real de 1598, otorgada a fray Diego de Santa María en 1572, con la cual fray Diego de Ocaña arribó a Perú y luego a Nueva España, muestra explícitamente esta limitante legal: “les dejéis coger las limosnas que se dieren y ofrecieren para la dicha casa *con tanto que no se entienda ahora con los indios sino solamente con los españoles*”.⁸

Dado que por mandato real los indios se hallaban exentos de toda forma de exacción obligatoria más allá del pago del tributo al rey, las autoridades reales al momento de librar las autorizaciones a los frailes jerónimos para su recolección de limosnas en Indias –que eran, recordemos, obligatorias para todos los cofrades de Guadalupe– se aseguraron de mencionar explícitamente que los privilegios que les eran concedidos a los procuradores del monasterio

⁷ Ocaña, *op. cit.*, pp. 503-504.

⁸ Archivo General de la Nación (en adelante AGN), Reales Cédulas Duplicadas, vol. D5, exp. 269, ff. 68v-69. Énfasis nuestro.

estaban entendidos solamente y sin excepción con los súbditos españoles. Por lo tanto, ni fray Diego de Santa María en la década de 1570, ni fray Diego de Losar en la de 1580 y ciertamente ni fray Diego de Ocaña ni fray Martín de Posada podrían asentar por cofrades de Nuestra Señora de Guadalupe a los indios y, con ello, tampoco podrían demandarles a estos últimos las limosnas que les fueran debidas como sus devotos reconocidos.

Esta prohibición complicó las misiones de los frailes jerónimos, puesto que la población indígena durante estos años y a pesar de la debacle demográfica continuaba siendo abrumadoramente superior a la española. Fray Diego de Ocaña en especial se quejó de tal limitante a lo largo de su *Relación*. En Potosí, por ejemplo, dio cuenta el procurador manchego que “los obispos no me daban licencia para que asentase indios”.⁹ Resulta claro que ante la prohibición explícita de asentar a indios como cofrades y demandarles limosnas de Nuestra Señora de Guadalupe, los obispos harían valer la voluntad real con eficacia en Perú cuidando así no conceder licencia alguna a fray Diego de Ocaña con este fin.

La opinión del procurador con respecto a tal limitante, por supuesto, era de abierta oposición: él consideraba y daba a entender a sus lectores que los indios estaban en suma gustosos por contribuir al sostén del culto a Nuestra Señora de Guadalupe por voluntad propia, tal como dejaba en testimonio la relación de la procesión de su imagen durante la colocación en la iglesia de San Francisco, en Potosí, donde las cofradías de indios se hacían presentes con mucha honra y autoridad,¹⁰ y donde los indios tuvieron además una presencia notoria pues su número según el fraile se estimaba “de solos indios más de cien mil”.¹¹ Abona

⁹ Ocaña, *op. cit.*, p. 242.

¹⁰ *Ibid.*, p. 235.

¹¹ *Ibid.*, p. 242.

a esto que los indios tuvieran ya, de acuerdo con el fraile, un nombre cariñoso para referirse a tal virgen como lo fue el de “la gran chapetona, que quiere decir Señora nueva en la tierra”.¹²

No sólo eran los indios quienes manifestaban su voluntad por participar en la fiesta y devoción de Nuestra Señora de Guadalupe en Perú. En opinión de fray Diego de Ocaña, parecía ser que hasta la propia virgen mostraba a través de intercesiones celestiales esta intención. Luego de concluida la fiesta de Guadalupe con motivo de la colocación de su imagen, la virgen hizo dos milagros de gran fama y reputación. El primero de ellos fue con un niño “de en casa del mayordomo Juan Díaz de Talavera”,¹³ quien luego de nueve días durante los que dejó de comer se le creyó por muerto, pero que sanó en cuanto fue llevado y encomendado a la Virgen de Guadalupe en su capilla en San Francisco. El segundo de los milagros, de mayor notoriedad en la *Relación* de fray Diego de Ocaña, es relatado de la forma siguiente:

El otro segundo milagro fue con unos indios: que estando trabajando en el cerro, se cayó un pedazo de mina, y cogió debajo a seis indios; y fue tanta la tierra y piedras que cayó sobre [e]llos, que en cinco días no los pudieron descubrir. Luego como cayó la mina, vino el minero a San Francisco y mandó decir una misa a nuestra Señora de Guadalupe, para que le guardase aquellos indios, porque si mueren los tiñe que pagar el minero y da un tanto por cada indio, a la mujer cuyo marido murió. Y al cabo de los cinco días, dejándolos por muertos, vinieron las indias, mujeres de aquellos que estaban encerrados, con otras muchas indias, todas llorando y dando gritos a nuestra Señora de Guadalupe, pidiéndole que les guardase y diese vivos a sus maridos; y el corregidor movido por nuestra Señora, mandó que volviesen al cerro y que cavasen de nuevo. El minero estaba retraído en San Francisco y no quiso ir porque no le prendiesen. Yo le dije que fuese y que, pues los había encomendado a nuestra Señora desde el día que cayeron, que ella los guardaría; y al fin fue otro

¹² Idem.

¹³ Ibid., p. 247.

amigo suyo. Y luego como llegaron al lugar donde los indios estaban, comenzaron los que estaban enterrados a dar grandes voces desde allá dentro de la mina, a sus mujeres, lo cual en todos los cinco días antes habían hecho ni habían hablado; y así los tenían ya por muertos. Y lo que decían en su lengua a las mujeres fue esto:

–Id a San Francisco y rogad [a] aquella Señora chapetona que nos saque de aquí, que ella ha estado con nosotros y nos dio de beber de un porongo de agua.

Llamábanla los indios chapetona, que quiere decir imagen nueva en la tierra; y como yo la pinté un poquito morena, y los indios lo son, decían que aquella Señora era más linda que las otras imágenes, y la querían mucho porque era de su color. Con esto, y como sacaron los indios luego sanos y buenos, fue tanto lo que los indios se movieron, que no podíamos estar en San Francisco.¹⁴

Esta sucesión divina, de acuerdo con fray Diego de Ocaña, demostraba que la Virgen de Guadalupe tuvo una profunda predilección por sus nuevos devotos indios, a quienes procuró siempre gracias a su gran devoción. Ejemplo de esto daba el que los indios atrapados en la mina solicitaran a sus mujeres que pidieran a “aquella Señora chapetona que nos saque de aquí”,¹⁵ así como que ella hubiera estado procurando su supervivencia durante su prisión dándoles “de beber de un porongo de agua”;¹⁶ cuestión que, por cierto, había presenciado asimismo “don Luis de Quiñones Osorio Tesorero del Rey nuestro Señor en aquel Reino como testigo de vista, que se halló a todo”.¹⁷ Por estas razones, no parece atrevido que el fraile especule con sus lectores que la limitante de no poder asentar a los indios por cofrades de Nuestra Señora de Guadalupe vaya en contra del mejor interés tanto de los indios como de la voluntad de la propia virgen, tal como se puede deducir de su notorio tono de

¹⁴ Ibid., pp. 247-248.

¹⁵ Idem.

¹⁶ Idem.

¹⁷ Montalvo, Diego de. *Venida de la soberana virgen de Guadalupe a España, su dichosa invención y de los milagrosos favores, que ha hecho a sus devotos*. Tomo Primero. Lisboa: por Pedro Craesbeeck, f. 309v.

desaprobación al mencionar en su *Relación* que “Y al fin, como yo no podía asentellos por cofrades, se quedó esto desta manera”.¹⁸

La limitante legal con los indios, en fin, tuvo serias consecuencias económicas que el fraile no obstante trató de paliar aprovechando los huecos que halló en la legislación indiana vigente. En efecto, aunque no podía asentar por cofrades de Nuestra Señora de Guadalupe a los indios de Perú ni podía cobrarles limosnas forzosas, fray Diego de Ocaña ingenió otras formas de obtener dinero y contribuciones de los devotos indios de la virgen. Una de estas vías alternas de recolección piadosa era procurar que los religiosos franciscanos, quienes tenían por su calidad de misioneros potestad fiscal con los indios, difundieran los muchos milagros de la Virgen de Guadalupe en su nuevo templo en San Francisco, Potosí, y lo hicieran además en su misma lengua, tal como encargó al “muy reverendo padre fray Luis de Oree, predicador del orden de San Francisco, el cual todos los domingos que predicaba a los indios, les contaba algún milagro de los que estaban en el libro de nuestra Señora de Guadalupe”.¹⁹ Al quedar bajo el cuidado mixto de los religiosos franciscanos en Potosí y los monjes jerónimos en Extremadura la imagen e iglesia de Guadalupe, parte del dinero que se ofreciera a la Virgen de Guadalupe se quedaría en manos de los propios padres –lo correspondiente a misas–, pero el resto –correspondiente a limosnas voluntarias– sería redirigido a Castilla, a la casa jerónima y Monasterio de Nuestra Señora de Guadalupe.

Por esta razón podemos especular que buena parte de las limosnas que los naturales ofrecieran de propia voluntad, luego de recibir noticia a través de sermones de los milagros de la virgen entre los cuales se contaban los brindados a los de su calidad en 1601, terminarían llegando aunque de forma disminuida hasta las arcas de los monjes de las Villuercas. Esta

¹⁸ Ocaña, *op. cit.*, pp. 248-249.

¹⁹ *Idem.*

limosna se aumentaría si consideramos que el fraile tuvo a bien pintar su imagen de Nuestra Señora de Guadalupe de un color más claro que el trigüeño original, para que de tal suerte se asemejara más a los indios y ellos la adorasen más por encima del resto de advocaciones de la región (“como yo la pinté un poquito morena, y los indios lo son, decían que aquella Señora era más linda que las otras imágenes, y la querían mucho porque era de su color”).²⁰ Parece ser, pues, que esta forma de recaudación indirecta con los indios no estaría penada por los obispos ni por las autoridades temporales de la región, dado que no incurriría necesariamente en el asiento de cofrades ni en la demanda obligatoria de limosna.

El fraile, de la misma manera, halló una segunda forma de burlar las restricciones impuestas por la autoridad regia y veladas por los obispos de las Charcas y de Lima: la venta de pequeñas estampas o impresiones de Nuestra Señora de Guadalupe. Fray Diego de Ocaña luego de la solemne colocación de su imagen de la virgen en el templo de San Francisco informó de una manera reprehensible que su monasterio parecía haberse olvidado de él (“no hacían caso de lo que yo trabajaba”),²¹ puesto que cayeron en el descuido de no enviarle “algunas cosas que yo envié a pedir, en particular las estampas [de Nuestra Señora de Guadalupe]; que si a esta sazón tuviera yo en Potosí, sobre la mesa donde estaba veinte mil a treinta mil estampas, todas las gastara, porque cada uno la llevara para tenella en su aposento; y por cada una lo menos que podían dar era un peso de plata, que son ocho reales”.²²

Es de destacar aquí el hecho que no sólo el monasterio jerónimo parece no haber podido establecer comunicación con su procurador, quien tuvo la sensación de un abierto abandono (“no recibí [sic] una carta de mi convento”),²³ sino especialmente que el fraile había

²⁰ Ibid., pp. 247-248.

²¹ Ibid., p. 242.

²² Idem.

²³ Idem.

encontrado una forma de recolectar una enorme cantidad de dinero de parte de los indios de Perú, en este caso de Potosí, sin transgredir las disposiciones reales ni diocesanas sobre el asiento de cofrades o demanda de limosna indígena; es decir, a través de la venta de pequeñas estampas de Nuestra Señora de Guadalupe con valor de un peso de a ocho reales cada una (“los indios que no se asentaban por cofrades, porque me lo defendían los obispos, llevaran a lo menos la estampa”).²⁴ Si tomamos en cuenta que en esta procesión el fraile dio cuenta de la asistencia de alrededor de 100,000 indios de diversas locaciones, y que el monasterio contaba en Extremadura con la capacidad de imprimir a través de su propia imprenta muchas imágenes del tipo referido con anterioridad para su venta –algunas de las cuales ya traía consigo el fraile para entonces–, no parece sino escatimada la cifra de 20,000 o 30,000 pesos de plata que el fraile presume pudo haber recolectado entre los indios de villa potosina.

No obstante, debido a la imposibilidad de vender estas estampas de la Virgen de Guadalupe entre los indios, así como ante la insatisfacción que le causaba seguramente tener que dejar el cobro de limosnas voluntarias en administración de terceros –los padres franciscanos–, no resulta sorprendente que el fraile manchego comunicara con sus lectores que en su opinión deberían levantarse estas restricciones con respecto a los indios que habían complicado en gran medida su misión. En efecto, fray Diego de Ocaña mencionó con claridad a esta razón lo siguiente: “si como la cédula del rey decía que el asentar cofrades se entendiese solo con los españoles, *no tratara dello sino que lo callara*, fuera más la limosna de los naturales, que la de los españoles”.²⁵ A pesar de esta apelación, las restricciones se mantuvieron para los años siguientes de la misión ante la ausencia de respuestas de parte de sus superiores en Castilla. Esto provocó que el procurador manchego considerara emprender

²⁴ Idem.

²⁵ Idem. Énfasis nuestro.

un viaje más largo y engorroso por diversos pueblos del virreinato peruano con miras a recolectar los pesos de limosnas que no pudo cobrar con los indios de Lima ni de Potosí.

De esta manera, el fraile afirma haber planeado visitar algunas poblaciones rurales del virreinato peruano en donde tenía conocimiento de la existencia de vasallos españoles, a quienes a diferencia de los indios sí podía asentar por cofrades de Nuestra Señora de Guadalupe y demandar periódicamente limosna forzosa para su causa. Empero, fray Diego de Ocaña tuvo que cambiar este parecer puesto que vino a su experiencia que estas ciudades rurales, especialmente a comparación de los grandes centros urbanos del virreinato peruano, eran en sumo ‘pobres de plata’. Así lo expresa el mismo fraile:

me pareció convenía, pues había de andar toda la tierra firme, comenzar desde lo más apartado, para después ir bajando, y llegándome a España por el Nuevo Reino de Granada y venir a Cartagena, adonde había comenzado. Aunque *después mudé de parecer de ir por México, por ser de más interés* que no bajar por el Reino, como lo hice por ser toda aquella tierra pobre de plata.²⁶

Resulta claro, pues, que el fraile decidió saltar su viaje por las poblaciones rurales del virreinato del Perú para en su lugar emprender su misión en México dado que los territorios septentrionales eran de ‘más interés’ que las tierras pobres del sur. A sabiendas, entonces, de que el fraile tuvo grandes limitantes en su misión al no poder cobrar limosna con los indios por las restricciones mencionadas con anterioridad, parece factible especular que el fraile emprendiera su nuevo viaje hacia Nueva España con el objetivo principal de asentar a más españoles y cobrar más limosnas forzosas en territorios con buena población española y de conocida riqueza como lo era, en este caso, la ciudad de México.

²⁶ Ibid., p. 159. Énfasis nuestro.

4.2. NUEVA MISIÓN, VIEJAS ALIANZAS

La nueva misión que emprendió fray Diego de Ocaña hacia la Nueva España en 1605, empero, no tendría necesariamente que comenzar desde cero, como en 1599. El demandador manchego aprovecharía para esta travesía algunas de las alianzas que forjó durante su estancia en los territorios del cono sur para tratar de asegurar su éxito. En efecto, hay que recordar que en el virreinato del Perú fray Diego tuvo a un poderosísimo aliado, quien inmediatamente antes de conocerlo había ejercido el máximo puesto de representación regia en la Nueva España: el virrey Luis de Velasco, hijo. Fue precisamente el Marqués de Salinas la primera figura de autoridad que reconoció los poderes otorgados a fray Diego y también quien ordenó su acatamiento. Asimismo, por propia iniciativa este poderoso personaje se incorporó a la cofradía de Guadalupe que había iniciado fray Diego de Ocaña en Lima.²⁷ Y bien, para el tiempo en que fray Diego de Ocaña tomó la decisión de continuar su misión en Nueva España, no por coincidencia, este poderoso aliado había recibido la orden de trasladarse de nueva cuenta a los reinos septentrionales al recibir el nombramiento de virrey para un segundo periodo, que terminó comprendiendo los años de 1607 a 1611, habiendo de ser sustituido en el virreinato de Perú por el Conde de Monterrey, anterior virrey de la Nueva España.

En su diario, fray Diego de Ocaña registró, aunque de forma escueta y a pesar de su convalecencia, su presencia durante la entrada del nuevo virrey Gaspar de Zúñiga y Acevedo: “Yo vi cuando entró el conde de Monterrey”.²⁸ Este testimonio resulta de interés, ya que de la misma manera en que hizo acto de presencia ante Luis de Velasco en 1599, “besándole las

²⁷ Ibid., p. 242.

²⁸ Ibid., pp. 153-154.

manos”,²⁹ el fraile debió realizar contacto protocolario con el recién nombrado virrey Gaspar de Zúñiga y Acevedo, Conde de Monterrey, a quien, asimismo, debió solicitar la ratificación de los poderes que ya habían sido reconocidos por su predecesor. Lo relevante es que el Conde de Monterrey, en su periodo como virrey novohispano, había sido protagonista de otra querrela de un tono similar a la que se había vivido con el demandador fray Diego de Santa María en 1575.

Gaspar de Zúñiga conoció de primera mano la problemática de las limosnas de Guadalupe en la ciudad de México pues dio respuesta a una serie de órdenes que el rey le había encomendado en un corpus de reales ordenanzas en donde se incluía atender tal tarea. A través de una misiva, el virrey mandó informar al rey Felipe II que acató su voluntad con respecto a estas ordenanzas y que con respecto al conflicto de limosnas nombró a un miembro de la Real Audiencia “para tomar cuentas de la hacienda que acá [México] tiene el Monasterio de Nuestra Señora de Guadalupe y dar orden en que se vendan los bienes como convenga. Y en que el dinero procedido se recoja y envíe”.³⁰ Aunque hasta el momento se desconocen las consecuencias de tal medida, esta circunstancia hace del virrey Conde de Monterrey un personaje con conocimientos previos concernientes a la demanda de limosnas en la ciudad de México de suma valiosos y que determinaron quizá la dirección de fray Diego específicamente hacia esta ciudad, toda vez que su anterior aliado, Luis de Velasco, se encontraba en camino para encabezar nuevamente el gobierno de la Nueva España.

Hay que sumar a lo anterior otra conjetura relevante. Cuando fray Diego de Ocaña conoció al Conde de Monterrey en Perú, el recién incorporado arzobispo de México era nadie menos que uno de sus hermanos de hábito, el jerónimo profeso de San Bartolomé Lupiana,

²⁹ Ibid., pp. 141-142.

³⁰ Archivo General de Indias (en adelante AGI), Audiencia de México, 23, n. 65.

fray García de Santa María Mendoza.³¹ Arzobispo de México de 1600 hasta su muerte en 1606, García de Santa María fue quien dio inicio de acuerdo con Arturo Álvarez a la construcción del nuevo templo de Nuestra Señora de Guadalupe en las afueras de la ciudad de México durante su traslado,³² misma que tiempo después fue bendecida por el arzobispo Juan de la Serna.³³ Esta conjetura viene a colación pues el arzobispo García de Santa María y Mendoza pudo haber ofrecido sus vínculos a fray Diego de Ocaña al arribar éste a la ciudad de México en 1606, lo que probablemente lo llevaría a incursionar en una ciudad hasta ahora fuera del panorama del fraile: la Puebla de los Ángeles, como veremos más adelante.

La llegada del fraile manchego a la Nueva España, como mencionamos, debió ocurrir en algún momento del año 1606. Tenemos por cierto que el fraile salió durante la navidad de 1605 de Perú con destino a la ciudad de México, y que en la capital del virreinato novohispano se presentó ante el virrey Montesclaros en el palacio virreinal el 21 de octubre de 1606;³⁴ empero, es posible aseverar que el procurador debió haber arribado con mucha anterioridad y reposado varias semanas o meses antes de su presentación, a razón del cansado viaje al reino septentrional y su delicado estado de salud. No obstante lo anterior, fue el 21 de octubre de 1606 cuando fray Diego de Ocaña se presentó ante el entonces virrey Juan de Mendoza y Luna, Marqués de Montesclaros, para solicitar el cumplimiento y acatamiento de las dos células que le permitían la recolección de limosnas en este territorio. Como en la ciudad de los Reyes, el virrey de la Nueva España acató, mandó cumplir y, por supuesto,

³¹ Álvarez, *op. cit.*, pp. 11-12. El arzobispo Pedro Moya de Contreras falleció en 1591, pero había dejado vacante la silla episcopal varios años antes con su partida para asumir la dirección del Consejo de Indias.

³² *Ibid.*, p. 25. La primera piedra fue colocada por el arzobispo Guerra, sucesor de García de Santa María, de acuerdo con Torre Villar, Ernesto de la y Navarro de Anda, Ramiro. *Testimonios históricos guadalupanos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999. [1 ed. 1982], p. 91.

³³ Mayer, Alicia. *Flor de primavera mexicana. La Virgen de Guadalupe en los sermones novohispanos*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, p. 38.

³⁴ AGN, Reales Cédulas Duplicadas, Volumen D5, Expediente 267, ff. 68-68v.

copiar en sus libros de forma protocolaria estas reales ordenanzas, cuyo contenido analizamos a continuación.

En la primera de las cédulas reales que presentó fray Diego de Ocaña al virrey Marqués de Montesclaros, fechada el 17 de enero de 1596 en Madrid, se hizo al comienzo una relación de las quejas que habrían originado la emisión de esta nueva ordenanza y el mandato que debían acatar sus justicias reales al respecto. Fue ordenado que los jueces reales en los reinos de ultramar nombrasen a una “persona honrada y de mucha confianza”³⁵ para que ésta recogiera las limosnas que los devotos hacían a la Virgen de Guadalupe y las remitieran a su casa, el Monasterio de Guadalupe en los reinos de Castilla, por estar estos últimos en graves problemas económicos debido a los enormes gastos que tenían “con la hospitalidad y otras obras pías que en ella se hacen”.³⁶

En la cédula real se hace mención luego que ya se había autorizado con anterioridad el paso de religiosos demandadores a la Nueva España para que cobraran las limosnas y asentaran por cofrades a los españoles que así lo desearan “por otra mi cédula fecha en veinte y seis de mayo del año pasado de mil y quinientos y setenta y dos”.³⁷ Empero, continúa la real ordenanza, “ahora por parte del prior y frailes del convento de la dicha casa se me ha hecho relación que por no haber en esos reinos el orden que en éstos en recoger las limosnas y mandas que hacen a aquella casa, no sólo no le son de provecho, pero algunas personas y comunidades *sin tener poder ni orden de ella recogen las dichas limosnas y se quedan con ellas*”.³⁸ Este testimonio parece resonar las quejas que durante la década de 1570 realizó fray Diego de Santa María en sus dos cartas enviadas al rey Felipe II, que dieron pie a la

³⁵ Idem.

³⁶ Idem.

³⁷ Idem.

³⁸ Idem. Énfasis nuestro.

introducción de nuevos agentes a territorio peruano. En efecto, en estas misivas se había dado a conocer que hacía doce años (1562) en la ciudad de México “un hombre con un poder falso de nuestro Monasterio de Nuestra Señora de Guadalupe [...] recogió muchas limosnas y, manifiesta la falsedad de poder, se huyó”.³⁹ Motivos por los cuales, regresando a la real ordenanza, era mandada esta nueva cédula para, esta vez, asegurar el correcto ordenamiento de las limosnas de Guadalupe en “esos reinos”, los de Indias, bajo la supervisión de uno de los procuradores del monasterio con poder cumplido, como lo era fray Diego de Ocaña.

Esta resolución con respecto a las limosnas debía ser cumplida, como se mostró en el capítulo anterior, a través de tres medidas: la toma de asiento de cofrades de Guadalupe y el cobro de limosnas obligatorias por parte de los mayordomos nombrados, la supervisión de las rentas recolectadas por parte de los jueces y audiencias reales y, finalmente, la emisión de informes minuciosos realizados por ambas partes que serían enviados a los religiosos del monasterio extremeño y, en este caso, vistas de primera mano por su procurador en la ciudad de México, fray Diego de Ocaña. Así lo da a entender el contenido de la cédula real de 1596, en donde se solicita que los mayordomos nombrados “tengan libros y razón de todo lo que recibieren”,⁴⁰ a las justicias “proveer y hacer que luego que las dichas limosnas se recogieren los envíe cada flota, registrado en cabeza del dicho convento”; y, finalmente, que dieran conjuntamente “con relación particular” el aviso y notificación “de las personas que se hubieren encargado de esta obra para que los religiosos [del monasterio jerónimo] tengan

³⁹ Idem. A pesar de que historiadores como Edmundo O’Gorman han calificado esta aproximación temporal como imprecisa, hay que destacar aquí que el año referido, 1562, puede hacer referencia a la fecha del informe de las quejas y testimonios legales hechos por parte del cabildo eclesiástico metropolitano en contra de Montúfar que terminó en el escritorio del rey Felipe II y de su Consejo, cuestión que analizamos en el capítulo segundo de la presente investigación.

⁴⁰ Idem.

cuidado de rogar a Dios por ellos y por los otros bienhechores que hubieren dado las limosnas y asentándose por cofrades”.⁴¹

La segunda cédula real, fechada el 26 de mayo de 1572 en San Lorenzo el Real, fue también presentada por fray Diego de Ocaña al virrey Marqués de Montesclaros el 21 de octubre de 1606. Ésta se hallaba, como se ha señalado, inserta en la primera y había sido mandada sacar entre los libros de ordenanzas en 1598, es decir, un año antes de la partida de los demandadores de la península. Aquí se señalaban las irregularidades que habían existido en el cobro de limosnas desde la década de 1570 y asimismo se confirmaban los permisos que tenían los frailes jerónimos con respecto al asiento de cofrades de Guadalupe en los reinos de las Indias. Una vez leídas ambas ordenanzas, el demandador Ocaña haría una solicitud similar a la realizada en la ciudad de los Reyes para que no interrumpiesen las autoridades la labor de recolección de limosnas y el asiento de cofrades en los reinos de Indias, así como que el virrey nombrase en real acuerdo a un mayordomo o demandador con poderes amplios para auxiliarlo en su empresa ahora en el virreinato novohispano. En obediencia a estas reales cédulas y a las solicitudes que el procurador Ocaña realizó, el virrey Juan de Mendoza y Luna, Marqués de Montesclaros, ordenó el nombramiento de un mayordomo honrado quien realizaría la percepción de limosnas en la ciudad de México; por lo cual “nombraba y nombró para los efectos [...] a Alonso Días de la Barrera, correo mayor de esta Nueva España, y así lo proveyó y firmó su excelencia”.⁴²

Hemos analizado las implicaciones de esta real ordenanza en el capítulo anterior, empero es relevante recordar que lo contenido en esta cédula permitió que fray Diego de

⁴¹ Idem.

⁴² AGN, Reales Cédulas Duplicadas, Volumen D5, Expediente 268, f. 68v. Véase también: Sesiones del 31 de julio y 5 de agosto de 1604, en Actas de Cabildo de México (en adelante ACM), Libro XV.

Ocaña nombrase con ayuda de las autoridades reales y civiles de Perú a agentes locales con el título de mayordomos que contarían con los poderes suficientes para convertirse en demandadores de la Virgen de Guadalupe (“los mayordomos que yo dejo, que son como demandadores”);⁴³ es decir, en agentes con la capacidad de cobrar limosna obligatoria a todos los habitantes españoles de su localidad y otras vecinas, siempre que contasen con la correspondiente licencia del arzobispo. Este fue precisamente el caso, ahora en Nueva España, de Alonso Días de la Barrera.

4.3. NUEVOS DEMANDADORES, VIEJAS ESTRATEGIAS

Alonso Días de la Barrera era un vecino de solar conocido de la ciudad de México, casado con Doña Ana de San Pedro.⁴⁴ Obtuvo el puesto de correo mayor de la Nueva España desde 1604 mediante real almoneda, luego de que la vacante dejada por Martín de Olivares a su muerte diera lugar a la venta del oficio. Alonso Días ofreció para comprar tal puesto de la administración virreinal a la Real Hacienda la impresionante cantidad de 58,000 pesos de oro común.⁴⁵ Con la compra de este oficio, Días de la Barrera obtuvo el puesto perpetuo de correo mayor de la Nueva España y de sus provincias. Por solicitud suya, habría obtenido además con esta compra que se modificasen las antiguas potestades del puesto y le fuera concedido en adición un asiento en el cabildo de la ciudad como regidor; cuestión que terminó consiguiendo no obstante las repetidas quejas que interpuso el cuerpo cabildante ante el virrey.

⁴³ Ocaña, *op. cit.*, p. 306.

⁴⁴ AGI, Indiferente, 201, N.104.

⁴⁵ Sesión del 13 de septiembre de 1604, ACM, Libro XV, años de 1602-1604.

Para el tiempo en que conoció a fray Diego de Ocaña, Alonso Días de la Barrera no era entonces solamente un agente con jurisdicción amplia –toda la Nueva España– como correo mayor, sino que además como parte del ayuntamiento tenía una importante injerencia local en la ciudad de México y en especial con sus élites, pues había recibido algunos meses antes el nada despreciable nombramiento de obrero mayor del agua y el de propios de la ciudad.⁴⁶ No obstante la oposición inicial del ayuntamiento, la familia Días de la Barrera contaba ya con un prestigio social notorio, cuestión que se vería reflejada en la brillante incursión de dos de sus hijos en la vida pública novohispana. Primeramente, Pedro Días de la Barrera consiguió heredar el puesto de correo mayor y regidor de la ciudad de su padre algunos años después, y desde ahí ejerció con público decoro ambas facultades al dar su voto “para la iniciativa de la unión de Armas y acrecentamiento del dos por ciento en las alcabalas y en el ofrecimiento de doscientos mil pesos por el consumo de la plaza de Corregidor de México donde también ha sido alcalde ordinario en diferentes ocasiones”.⁴⁷

Por su parte, Juan Días de la Barrera tuvo una brillante carrera eclesiástica obteniendo la tonsura desde 1631 como bachiller en artes, cánones y leyes por la Real Universidad de México, así como luego el título de licenciado y doctor en cánones por la misma universidad. En esta institución fue “Consiliario y sustituido la Cátedra de Decreto en cinco años continuos desde San Juan a Vacaciones”,⁴⁸ ejerciendo luego las Cátedras “de Código y Instituta y la de prima de Cánones”;⁴⁹ Días de la Barrera “hizo dos oposiciones a la sustitución de la Cátedra de Prima de Leyes y a la de sexto y leyó y entró en votos”.⁵⁰ Fue

⁴⁶ Ver sesiones del 18 de enero y 19 de mayo de 1606, ACM, Libro XV.

⁴⁷ AGI, Indiferente, 201, N.104.

⁴⁸ Idem.

⁴⁹ Idem.

⁵⁰ Idem.

asimismo “cura en ínterin de la parroquia de la Vera Cruz de esta Ciudad”⁵¹ y “opositor a la canonjía doctoral el año de [1]642”⁵² obteniendo ese mismo año “la canonjía doctoral de la Iglesia de Michoacán y en 17 de junio de [1]665 la tesorería de ella”.⁵³ Concluyó su sobresaliente carrera eclesiástica en el arzobispado de México, siendo chantre de la Catedral Metropolitana desde el 15 de marzo de 1666 hasta su muerte en 1678.⁵⁴

Ahora bien, como Blasco Fernández del Toro en Lima, Alonso Días de la Barrera en la ciudad de México contó a partir de 1606 con nombramiento y poderes suficientes, derivados de las autoridades reales locales (virrey y Audiencia), para cobrar limosnas y asentar por cofrades de Nuestra Señora de Guadalupe a todos los habitantes de la capital novohispana en el entendido de que fueran todos vasallos españoles. De tal manera, este personaje se volvió desde el 21 de octubre de 1606 no sólo un depositario de las limosnas de la virgen de Guadalupe, sino un demandador en la ciudad de México y con jurisdicción en todo el reino como correo mayor quien podría ejercer de manera activa el cobro de limosnas y donaciones a nombre de Nuestra Señora (“tiene de *pedir* la tal limosna”).⁵⁵

Debido a la gran similitud que guarda este proceso jurídico de nombramiento de mayordomo en la Nueva España con lo vivido en Perú, podemos especular que tal como el resto de demandadores en aquel virreinato a partir de Blasco Fernández del Toro, Alonso Días de la Barrera habría acompañado durante aproximadamente siete meses –de octubre de 1606 hasta aproximadamente abril de 1607– al fraile manchego en su empresa de asiento de cofrades y demanda de limosnas obligatorias en la ciudad de México, “de casa en casa,

⁵¹ Idem.

⁵² Idem.

⁵³ Idem.

⁵⁴ Idem.

⁵⁵ Ocaña, *op. cit.*, pp. 141-142. Énfasis nuestro.

asentándolos a todos por cofadres”.⁵⁶ Pero no sólo esto, sino que luego de la partida de fray Diego de Ocaña también tendría Alonso Días de la Barrera, como el resto de demandadores nombrados en el cono sur, la facultad de pedir limosna “todos los días [...] por las calles para nuestra Señora de Guadalupe”.⁵⁷

Aunque no contamos hasta el momento con testimonio del propio Alonso Días de la Barrera o de fray Diego de Ocaña con respecto a la cantidad de dinero de limosnas recolectado en la ciudad de México durante los últimos meses de 1606 y primeros de 1607, sirve como referencia recordar que de acuerdo con fray Diego de Santa María en su primera misiva, los capellanes de la ermita de Guadalupe percibían anualmente en la ciudad de México para 1574 la nada despreciable cantidad de 4,000 pesos de rentas entre limosnas forzosas, legados testamentarios, donaciones y misas,⁵⁸ con lo cual sabemos que la capital contaba con una importante presencia devocional hacia la advocación de Guadalupe –situada en el Tepeyac– y que se reflejaba en sus numerosas contribuciones piadosas. Hay que contemplar asimismo que fray Diego de Ocaña, en el Potosí, en tan solo ocho días, fue capaz de recolectar en esta rica ciudad más de 4,000 pesos de limosnas,⁵⁹ con lo cual estaría de sobra probada su capacidad de agencia para recolectar limosnas de Nuestra Señora de Guadalupe en tiempos reducidos. Ciertamente, durante este tiempo ambos demandadores lograron asentar cofrades y obtener demandas suficientes para continuar con su empresa en una ciudad vecina en apogeo altamente conocida por su comunidad española: la Puebla de los Ángeles.

⁵⁶ Ibid., p. 142.

⁵⁷ Ibid., p. 143.

⁵⁸ Cuevas, Mariano. "Apéndices" en *Historia de la Iglesia en México. Libro Segundo: los elementos regeneradores. 1572-1600*. México: Imprenta del Asilo "Patricio Sanz", 1922. Consultado el 23 de junio de 2016 en: <https://archive.org/details/historiadelaigne02cuev>, p. 493-494

⁵⁹ Ocaña, *op. cit.*, p. 241.

La obra de fray Diego de Ocaña en la ciudad de México, aunque aún opaca a falta de una relación como la descrita en Perú, contó como vimos en un principio con el apoyo del virrey de la Nueva España, Marqués de Montesclaros, y durante varios meses también con el particular auxilio del correo mayor y regidor de la ciudad Alonso Días de la Barrera, un personaje con amplias atribuciones, poderío y prestigio consolidados a nivel local y regional. Sin embargo, debe recordarse que la ciudad de México ya contaba para aquellos años con una devoción a la Virgen de Guadalupe y que la administración de sus rentas se encontraba bien defendida y aprovechada por el clero secular, que en ese momento estaba encabezado por un arzobispo jerónimo, antes General de la orden en 1591,⁶⁰ como lo era fray García de Santa María.

Sin lugar a dudas, como en Perú, fray Diego de Ocaña –y quizá los propios devotos de Nuestra Señora de Guadalupe de la ciudad de México– entendía esta imagen de la virgen resguardada en la capilla del Tepeyac no como una devoción del todo distinta a la de Extremadura, sino más bien –cuando menos jurídicamente– como una representación terrenal más de la misma advocación de las Villuercas (“que significan lo mismo”).⁶¹ Con este presupuesto, parecería plausible pensar que la posición que gozaba su hermano de hábito como arzobispo de México y asimismo como nuevo administrador del culto del Tepeyac sería una coyuntura favorable a la labor del demandador de poner en orden las limosnas de Nuestra Señora y enviarlas a su Monasterio; empero, en el año de arribo de fray Diego de Ocaña a la ciudad de México, el prelado García de Santa María murió, precisamente el 6 de

⁶⁰ Sosa, Francisco. *El Episcopado Mexicano*. México: Editorial Innovación, 1978 [1877], p. 44.

⁶¹ Montalvo, *op. cit.*, f. 18v.

octubre de 1606,⁶² es decir, quince días antes de que se presentase el fraile manchego en el palacio virreinal (21 de octubre de 1606).

No obstante esta circunstancia, como hemos mencionado con anterioridad, es muy probable que, en efecto, fray Diego de Ocaña llegase a la ciudad de México con antelación a la muerte del prelado y hermano de hábito, reposando del cansado viaje y enfermedades que lo acompañaban, o bien, cuando menos, que el fraile esperase tal como esperó en Perú a que se convocara real acuerdo en la capital novohispana para hacer su presentación y solicitud con el virrey Marqués de Montesclaros (“aguardé que hubiese acuerdo en el cual presenté las letras y cédulas reales y el poder de mi convento”).⁶³ Por tal razón, no es descabellado especular que el procurador manchego hubiese llegado a conocer al arzobispo García de Santa María antes de su muerte, presentándose probablemente ante su dignidad eclesiástica y luego con la civil, encarnada en el virrey, tal como hizo en Lima (“visité al señor arzobispo don Toribio Alfonso Mongovejo y a los inquisidores y a los oidores y a otras dignidades, en que gasté cuatro días”).⁶⁴

Empero, aun esta suposición fuera acertada, la relación que guardó este arzobispo con su cuerpo capitular fue bastante ríspida de acuerdo con Antonio Cano.⁶⁵ Efectivamente, “las vacantes prolongadas de las sedes episcopales en las diócesis de la Nueva España”, en este caso la larga vacancia entre Pedro Moya de Contreras y García de Santa María en el arzobispado de México, “contribuyó a reforzar el poder de los cabildos y a fortalecer su

⁶² Mazín, Óscar. *Gestores de la Real Justicia: procuradores y agentes de las catedrales hispanas nuevas en la corte de Madrid. 1. El ciclo de México: 1568-1640*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2007, p. 169

⁶³ Ocaña, *op. cit.*, pp. 141-142.

⁶⁴ *Idem*.

⁶⁵ Cano Castillo, Antonio. *El clero secular en la diócesis de México (1519-1650). Estudio histórico-prosopográfico a la luz de la legislación regia y tridentina*. México: El Colegio de Michoacán, Universidad Pontificia de México, 2017, p. 463.

independencia de la autoridad episcopal”.⁶⁶ Incluso el mismo arzobispo García de Santa María denunció en dos cartas dirigidas al rey Felipe III esta cuasi autarquía en la que se hallaba su cabildo eclesiástico, que había gobernado la arquidiócesis de 1586 hasta 1600, es decir, durante más de catorce años.⁶⁷ Por estas razones, la conjetura que pudo haber beneficiado a fray Diego de Ocaña en aras de tomar control de las limosnas de Nuestra Señora de Guadalupe en México debe tomarse con ciertas reservas.

En realidad, lo que arrojan las fuentes es que, más que un espacio de oportunidad para fray Diego de Ocaña, el deceso de fray García de Santa María en el año 1606 terminó convirtiéndose en la primera y quizá más grande limitante de su empresa novohispana. En efecto, inmediatamente después de la muerte del arzobispo García de Santa María “los miembros del cabildo convocaron una reunión en la sala capitular, el 6 de octubre de 1606, para proceder a las nominaciones de los clérigos que deberían asumir las diversas tareas de gobierno” de la arquidiócesis en general y de la ciudad de México en particular.⁶⁸ Ante el fallecimiento del quizá único posible aliado de fray Diego de Ocaña al interior del clero, el cabildo eclesiástico tomó las riendas de la administración de la ermita de Guadalupe en el Tepeyac con un gran celo.

Como Alonso de Montúfar en 1556 y Pedro Moya en 1575, el cabildo metropolitano mostró en 1606 una actitud defensiva con respecto a las rentas de la iglesia del Tepeyac y de su jurisdicción secular sobre ellas, cuestión que se manifestó en el nombramiento de mayordomos y capellanes encargados de administrar y velar cuidadosamente los negocios concernientes a la ermita situada a extramuros de la ciudad de México. Así lo deja ver el

⁶⁶ Ibid., p. 507.

⁶⁷ Idem.

⁶⁸ Ibid., p. 502.

acuerdo hecho el 14 de octubre de 1606, es decir siete días antes de la presentación de fray Diego de Ocaña en palacio, para que el bachiller Juan Gutiérrez fungiera como mayordomo de la ermita, a quien recomendaron especialmente “tratar las denuncias eventuales y de realizar todo para el bien de esta obra [la reconstrucción de la ermita]”.⁶⁹ El mismo día, a tan solo una semana del deceso del arzobispo García de Santa María, Pedro de Aguilar y Acebedo fue elegido asimismo por el capítulo “para visitar la ermita y encargarse de las cuentas”.⁷⁰ Finalmente, como última medida administrativa el 19 de octubre de 1606, tan solo dos días antes del nombramiento de Alonso Días de la Barrera como demandador de Nuestra Señora de Guadalupe en la ciudad de México, pidieron los miembros del cabildo eclesiástico que se advirtiera a Alonso Arias “con el fin de revisar los planos hechos para la construcción del templo de la Virgen”.⁷¹

En nuestra opinión, resulta evidente que esta serie de medidas administrativas y organizativas no fueron una llana coincidencia temporal. Es en suma factible que, como en 1575, fueran todas ellas una respuesta defensiva por las rentas y jurisdicción del culto en el Tepeyac de Nuestra Señora de Guadalupe ante el peligro que representaba la presencia de un actor como fray Diego de Ocaña quien buscaba apropiarse de las que consideraban sus limosnas y finalmente su jurisdicción sobre el culto. En tal consideración, parece evidente que la situación del convaleciente fraile era en suma adversa y que, por lo tanto, habría de recurrir a sus viejas estrategias de competencia devocional y jurisdiccional que tanto bien le habían asegurado en los reinos del cono sur. La primera de estas tácticas, como vimos, fue el establecimiento de alianzas con agentes locales poderosos que le ayudasen al desarrollo de

⁶⁹ Ibid., pp. 499-500.

⁷⁰ Idem.

⁷¹ Idem.

su empresa recolectora ofreciéndoles a cambio, como en Lima, amplias concesiones que traía consigo el cargo de demandador; alianza que, en este caso, se aseguró con el correo mayor de la Nueva España y regidor de la ciudad de México, Alonso Días de la Barrera.

No obstante, ante la posición defensiva que mostró el cabildo eclesiástico con respecto a la administración de las rentas de la ermita de Guadalupe en el Tepeyac, el fraile notó pronto que esa sola estrategia no habría de ser lo suficientemente efectiva pues, al fin y al cabo, los mayordomos y capellanes del templo extramuros, así como los canónigos catedralicios, tendrían una injerencia local mucho más tangible a comparación de la que podría ejercer el demandador y su mayordomo Días de la Barrera, quienes estaban a merced de la jurisdicción arzobispal. Ante tal circunstancia, fray Diego de Ocaña determinó acudir a una ciudad vecina a la de México con el objetivo de, como en Perú, “quitar a la gente que no acudiesen a aquella casa con sus limosnas, sino a las que yo fundaba y a las imágenes que hacía para que no se perdiese la memoria y devoción de la casa de España”.⁷² Este fue el panorama que finalmente atrajo la misión del manchego a la ciudad de los Ángeles.

4.4. “NOMBRÉIS UNA PERSONA HONRADA Y DE MUCHA CONFIANZA”: LA COMPETENCIA JURISDICCIONAL DE FRAY DIEGO DE OCAÑA

De nueva cuenta, los vínculos que habría podido conseguir el fraile al principio de la nueva travesía se manifestaron en su auxilio; en este caso, la plausible relación establecida con el arzobispo García de Santa María. En efecto, las relaciones que a su vez este arzobispo jerónimo había fincado con generosos devotos en la capital novohispana algunos años antes del arribo de su hermano de hábito pudieron haber conducido a que fray Diego de Ocaña

⁷² Ocaña, *op. cit.*, p. 109.

decidiera seguir su labor en la Puebla de los Ángeles. A este presupuesto nos conduce la incursión en el escenario de Melchor de Cuéllar, regidor de la ciudad de los Ángeles desde 1601, quien en el año de 1605 había patrocinado en las cercanías de la ciudad de México el santuario del Desierto de los Leones de los Carmelitas Descalzos, durante la administración del propio arzobispo jerónimo García de Santa María.⁷³ En efecto, de acuerdo con Francisco Sosa, Melchor de Cuéllar “fue el mayor entre los bienhechores de aquel instituto [el santuario del Desierto de los Leones], ofreció y dio para el mismo lo más lucido de su hacienda que era numerosa”.⁷⁴

No parece coincidencia que al presentar fray Diego de Ocaña las reales cédulas que le acreditaban como procurador del Monasterio Real de Nuestra Señora de Guadalupe ante el cabildo de la ciudad de los Ángeles fueran nombrados en sesión del 30 de junio de 1607 como mayordomos para acudir con la misión de asiento de cofrades y recolección de limosnas el mismo regidor Melchor de Cuéllar, citado anteriormente, y Nicolás de Villanueva.⁷⁵ La presencia del regidor Melchor de Cuéllar en la política poblana es singular, ya que el mismo cabildo angelopolitano, en una solicitud que externaron hacia el virrey, había propuesto que fuese él nombrado como nuevo regidor por su enorme riqueza y méritos, ocupando el puesto dejado por el fallecido Alonso Gómez.⁷⁶ Con tales virtudes, Melchor de Cuéllar juró como regidor perpetuo de la ciudad, puesto por el cual realizó un pago en las arcas reales de la ciudad de México por 5,000 pesos de oro común.⁷⁷ Por su parte, Nicolás de Villanueva fue incorporado al cuerpo cabildante de la ciudad de los Ángeles en 1575

⁷³ Sosa, *op. cit.*, p. 46.

⁷⁴ *Idem.*

⁷⁵ Archivo General Municipal de Puebla (en adelante AGMP), Actas de Cabildo, Volumen 14, ff. 45v-46v.

⁷⁶ Sesión del 8 de diciembre de 1601, AGMP, Actas de Cabildo, Volumen 13, f. 169.

⁷⁷ Sesión del 20 de diciembre de 1601, AGMP, Actas de Cabildo, Volumen 13, ff. 172-172v; y AGI, Patronato, 293, N. 24, ff. 7-7v.

tomando el lugar que había vacado su padre, el regidor Diego de Villanueva, pagando por tal derecho la cantidad de 2,000 pesos a la Real Hacienda.⁷⁸

Con esta serie de nombramientos dio comienzo, en nuestra opinión una compleja estrategia de competencia corporativa que el jerónimo fray Diego de Ocaña ya había ejecutado exitosamente en Trujillo, y con la cual intentaría al parecer quitarle “de comer” esta vez no a los frailes agustinos sino a los capellanes que administraban las rentas de la ermita de Guadalupe en el Tepeyac bajo la jurisdicción del arzobispado mexicano. Recordemos, pues, que este panorama lo había enfrentado ya el procurador manchego con el convento agustino de Trujillo, quienes no solamente tenían bajo su control una copia de bulto de Nuestra Señora de Guadalupe, sino que además ejercían *de facto*, ante la ausencia de supervisión del Monasterio, las antiguas prerrogativas de cobro de limosnas reservadas para la jurisdicción jerónima. Consciente, de nueva cuenta, de la poco favorable posición desde la que partía contra el clero secular en el arzobispado de México, como en Perú contra los agustinos, fray Diego de Ocaña optó entonces por la poderosa estrategia de la competencia corporativa y, en segunda instancia, litúrgica para contrarrestar los efectos negativos de la administración de los mayordomos y capellanes de la ermita del Tepeyac (“porque otra cosa no se pudo hacer por tener, como dije, tan cerca la casa de Guadalupe con quien los frailes tienen recurso”).⁷⁹

El escenario que se planteó fray Diego de Ocaña entre 1606 y 1607 en el centro del virreinato novohispano se asemeja en gran medida a lo ocurrido algunos años antes, como hemos mencionado, entre Trujillo y Lima. Por esta razón, es pertinente recordar sus estrategias anteriores. En efecto, la elección de Puebla como sede de la nueva competencia

⁷⁸ Sesión del 28 de noviembre de 1575, AGMP, Actas de Cabildo, Volumen 10, f. 186-186v

⁷⁹ Ocaña, *op. cit.*, p. 109.

devocional no fue en ningún momento inocente, como tampoco lo fue la de Lima. En primer lugar, jugaba un papel fundamental la ubicación de esta ciudad con considerable población de españoles pues cumplía con el objetivo de atraer a los nuevos devotos que pudieran surgir de Guadalupe en las inmediaciones de la ciudad de México, esta vez hacia una ubicación igualmente próxima pero que estaría bajo el control del Monasterio de Guadalupe de Extremadura a través de sus nuevos agentes Melchor de Cuéllar y Nicolás de Villanueva. Consecuentemente, “la limosna que habían de dar acullá, danla acá”.⁸⁰

En segundo lugar, y quizá más importante, la ciudad de los Ángeles, sede episcopal, cumplía con la invaluable facultad de no solamente estar en cercanía al antiguo sitio de devoción de la ciudad de México, sino que además contaba con una jurisdicción propia en la cual no podrían intervenir los argumentos y reprimendas de los anteriores administradores de las rentas de Guadalupe; protegidos, pues, por la jurisdicción episcopal y la del cabildo civil de la ciudad de los Ángeles. Aliado a esta corporación mediante agentes locales poderosos, como lo eran los regidores Melchor de Cuéllar, Nicolás de Villanueva, pudo gozar teóricamente a partir de este momento el monasterio castellano y su procurador Ocaña de la administración de las limosnas que los cofrades asentados en Puebla hiciesen durante los años postreros. Asimismo, se establecería un juego político con el cual se buscó competir por las limosnas que se hallaban fuera de su jurisdicción y la de su orden.

La estrategia de fray Diego de Ocaña en Puebla consistió en difundir un culto simultáneo a la Virgen de Guadalupe que, ante los ojos de sus devotos, tendría muchos más grandes y efectivos poderes al estar más próxima a la manifestación celestial (*vera efigies*) que cualquier otra reproducción.⁸¹ La devoción que Ocaña proponía difundir en la ciudad de

⁸⁰ Idem.

⁸¹ Ibid., p. 110.

los Ángeles gozaba de una mayor fama tanto por este factor de originalidad en su calidad de ‘vera imagen’⁸² como por la capacidad de difusión simbólica que el mismo fraile podía transmitir a través de magníficas pinturas o de pequeñas estampas, tal como hizo en Perú.

Significativo para entender la enorme capacidad de difusión del fraile resulta el que hubiese elaborado, además de las estampas e imágenes famosas de Nuestra Señora de Guadalupe, una comedia sobre la Virgen de Guadalupe con la cual representaba en una forma entretenida el origen de la virgen y los muchos milagros que realizaba con sus fieles.⁸³ A pesar del convaleciente estado de salud en el que debió haber estado, no puede descartarse la posibilidad de que fray Diego de Ocaña pudiera haber realizado una de sus famosas pinturas guadalupanas en la ciudad de los Ángeles con el apoyo de alguno de sus opulentos mayordomos, Melchor de Cuéllar, Nicolás de Villanueva o Alonso Días de la Barrera, para impulsar su empresa recolectora y de competencia devocional en Nueva España, acompañándola quizá asimismo de una pieza teatral como la descrita con anterioridad.

Resulta claro, no obstante, que fray Diego de Ocaña para llevar a buen puerto esta estrategia estableció distintas instancias de negociación con sus aliados en la ciudad de México y en la de los Ángeles, a quienes dejó aún después de partir las comisiones y autorizaciones necesarias para incentivar recolecciones piadosas que le disputaran importancia devocional a las ermitas competentes, en este caso la del Tepeyac. Con esto, fray Diego buscó como en Perú de una manera más eficaz ‘quitarles de comer’ a los capellanes de Guadalupe en la ciudad de México, en el entendido que aquella imagen y culto serían considerados muy seguramente por él como menos milagrosos y, con certeza, de naturaleza

⁸² Peterson, Jeanette Favrot. *Visualizing Guadalupe: from black madonna to queen of the Americas*. Austin: University of Texas Press, 2014, p. 51.

⁸³ Ocaña, *op. cit.*, pp. 247-248.

ilegítima, tal como deja ver lo contenido en las cédulas reales que presentó en el palacio virreinal en 1606 y luego en la ciudad de los Ángeles en 1607.

4.5. ESTRATEGIA FALLIDA, ¿RESPUESTA EXITOSA?

La riesgosa empresa que había emprendido el fraile manchego en búsqueda de aumentar las rentas indianas para su monasterio en crisis, empero, pronto manifestó su alto costo. Fray Diego de Ocaña falleció de acuerdo con su relación de bienes de difuntos en la Nueva España el año siguiente, 1608 –aunque desconocemos todavía en qué ciudad, si en la de México o en Puebla–.⁸⁴ Las noticias de su fallecimiento llegaron a su monasterio como vimos antes, en 1608, seguramente con motivo del pregón acostumbrado para notificar el arribo de bienes de difuntos de las Indias a la Casa de Contratación.⁸⁵ Parece ser, no obstante, que con la muerte del procurador se abandonaría también la iniciativa de competencia devocional de la ciudad de los Ángeles, cuando menos en lo concerniente a la recolección, supervisión y envío de limosnas de parte de los procuradores nombrados.

En las actas de cabildo de la ciudad de los Ángeles no aparece mención alguna, hasta donde hemos podido consultar, en los años siguientes a 1607 de bienes recolectados por Nicolás de Villanueva o Melchor de Cuéllar por concepto de limosna para ser contabilizados por el cuerpo cabildante. En efecto, estos regidores sólo aparecerán nuevamente juntos como comisionados de una empresa importante para el cabildo hasta el año siguiente a su

⁸⁴ AGI, Contratación, 282A, n.1, r.11. En una parte del expediente, aunque de forma poco legible, se hace referencia a que sus bienes se resguardaron durante algún tiempo en la casa arzobispal. Por esta razón es probable que falleciera en México. No obstante, no se descarta en ningún momento que falleciese quizá en la ciudad de los Ángeles, en medio de sus impulsos para competir con la devoción del Tepeyac, y que lo trasladasen luego al arzobispado a espera de los dictámenes correspondientes para dar dirección a sus bienes intestados.

⁸⁵ García López, María Belén. “Los Autos de Bienes de Difuntos en Indias », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Guía del investigador americanista. En línea el 30 mayo 2010, consultado el 8 de noviembre 2017. URL : <http://journals.openedition.org/nuevomundo/59829> ; DOI : 10.4000/nuevomundo.59829

nombramiento como mayordomos de Guadalupe, 1608, cuando obtuvieron la comisión de recibir al nuevo obispo de Puebla a quien, por cierto, dedicaron una comedia en honra del Santísimo Sacramento en la catedral angelopolitana.⁸⁶ Este hecho no puede negar, no obstante lo anterior, la latente posibilidad de que ambos regidores y procuradores de Nuestra Señora de Guadalupe hicieran válidas sus facultades fiscales por propia cuenta, es decir, sin rendir cuentas al cabildo ante la pérdida de supervisión luego del fallecimiento de fray Diego de Ocaña ese mismo año.

Resulta difícil poder afirmar con seguridad que la iniciativa de fray Diego de Ocaña para recolectar y enviar limosnas de los devotos de la Nueva España al monasterio de Extremadura, o la de competencia devocional y jurisdiccional en una ciudad vecina a la de México, hayan sido infructuosas en su totalidad. El único documento que hemos podido localizar que puede darnos pistas en cuanto a la eficiencia o ineficiencia de su misión en Nueva España es la relación de bienes de difuntos que llegó a la casa de contratación el 26 de noviembre de 1608 “en los galeones de la armada general don Jerónimo de Portugal y Córdoba”.⁸⁷ Gracias a ésta sabemos que fray Diego de Ocaña falleció en algún momento de entre junio de 1607, fecha en que se presentó ante el cabildo poblano, y noviembre de 1608, cuando llegaron sus bienes a la ciudad de Sevilla. Conocemos además que el manchego murió en la Nueva España intestado, y por lo tanto que la muerte debió tomarlo por sorpresa, motivo por el cual además se hizo un litigio jurídico para atribuir la potestad y herencia de sus bienes por parte del Monasterio a través de un procurador suyo en la Casa de la Contratación de nombre Pedro Lozano Salgado.⁸⁸ Finalmente, y a reserva de un mucho más minucioso

⁸⁶ Sesión de 18 de abril de 1608, AGMP, Actas de Cabildo, vol. 14, ff. 72v-73v.

⁸⁷ AGI, Contratación, 282A, n.1, r.11, f. 3r.

⁸⁸ AGI, Contratación, 282A, n.1, r.11, f. 7r.

análisis de tan sugerente expediente, conocemos también que los bienes de difuntos de fray Diego de Ocaña al momento de su muerte en Nueva España ascendía a la cantidad de dos mil quinientos y ocho pesos de oro común y un tomín,⁸⁹ los cuales descontando los costos de transporte y demás cargas a los dichos bienes de difuntos, terminarían siendo “dos mil y trescientos y ochenta y dos pesos y cinco tomines del dicho oro común en reales”⁹⁰ efectivos para su monasterio.

Podemos suponer con relativa seguridad que estas cantidades de dinero eran en su totalidad o en parte mayoritaria bienes obtenidos de la demanda de limosnas, tal como dejó testimonio en innumerables otras ocasiones; pero ¿de qué misión? ¿de la de Perú o la de Nueva España? ¿de México o de Puebla? Sabemos asimismo que fray Diego de Ocaña al final de su empresa peruana en la ciudad de Lima, es decir, justo antes de embarcarse a México, contaba “con la limosnas que me dieron en Pisco y en Ica y lo de las tierras, montó dos mil y nueve cientos pesos”;⁹¹ una cifra que bien podría corresponder con lo transportado a la Casa de la Contratación en 1608. Empero, cabe recordar que entre los cuatro meses de espera antes de partir a Nueva España desde Lima, el fraile enfrentó una terrible enfermedad, como vimos, que lo mantuvo al borde de la muerte y que, muy seguramente, obligó al fraile a gastar parte importante de tal hacienda para sus remedios y tratamientos antes de partir a los reinos de septentrión. Una cuestión que se aumentaría, luego, con el viaje a México en la navidad de 1605, y con el resto de gastos que debió hacer luego su arribo en 1606 a la capital de la Nueva España.

⁸⁹ Ibid., f. 3r

⁹⁰ Idem.

⁹¹ Ocaña, *op. cit.*, p. 498.

No podemos ignorar tampoco las contribuciones que debió haber recibido el manchego de sus aliados inmediatos, quienes iban desde el virrey Marqués de Montesclaros, hasta sus subordinados Alonso Días de la Barrera en México y Melchor de Cuéllar y Nicolás de Villanueva en Puebla, todos ellos reconocidos vecinos españoles de gran caudal; sin olvidar que uno de sus aliados más potentes en Perú y primer cofrade de renombre de la cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe de Lima, Luis de Velasco, hijo, había llegado a territorio novohispano en 1604 y acababa de ser nombrado a sus setenta años como virrey de la Nueva España para un segundo periodo que comprendió de 1607 a 1611, periodo durante el cual obtuvo además el marquesado de Salinas del Río Pisuegra.

No obstante, el hecho de que la empresa de toma de control de la jurisdicción del culto a Nuestra Señora de Guadalupe mediante la competencia no tuviera los fines que el fraile se planteó, dado que se interrumpió por la insospechada muerte, no implica, empero, que su travesía haya pasado desapercibida por completo. En efecto, la llegada a la ciudad de Puebla de los Ángeles de fray Diego de Ocaña representa un momento de gran relevancia en la cronología de la devoción guadalupana en la Nueva España. Esta acción es, en nuestra opinión, aquella que va a marcar punto y aparte en el desarrollo del culto en la ciudad de México y especialmente en el Tepeyac.

Debe recordarse que hasta este punto –primeros años del siglo XVII– habían pasado varias décadas durante las cuales el culto a la Virgen de Guadalupe, según consenso de numerosos historiadores, se había mantenido en la ciudad de México como una devoción importante pero cuyo alcance no contaba ni mucho menos con la misma magnitud que tendría años después, especialmente luego de 1629 y durante el siglo XVIII. La explicación a este aparente estatismo responde, en nuestra opinión, al contexto de conflicto con el cual habría nacido este culto en 1556 y que luego se habría de manifestar de nueva cuenta en 1575; esto

es, a la seguridad que les brindaba a los administradores de las rentas de la ermita del Tepeyac, los capellanes seculares, estar circunscritos a la jurisdicción episcopal y específicamente bajo la protección celosa del arzobispo en turno.

Con la combinación de ambas circunstancias, como vimos en el capítulo segundo, podían tener los capellanes y mayordomos de Nuestra Señora de Guadalupe en el Tepeyac control efectivo de sus rentas, legados testamentarios y limosnas, tanto voluntarias como obligatorias, les pareciera o no a sus rivales, ya franciscanos, ya jerónimos. De otra forma, un crecimiento descontrolado de la devoción en otras jurisdicciones, ajenas a la arzobispal, implicaría quizá para los capellanes de la ermita el peligro constante de una nueva disputa jurídica, como la vivida en 1575 con el virrey Martín Enríquez y el demandador fray Diego de Santa María; en la cual, sin embargo, a diferencia de las libradas con anterioridad, no podrían tener las condiciones favorables una vez se disputase fuera de las demarcaciones diocesanas. Por supuesto, en ese caso hipotético, también dejarían al azar las rentas que percibían de manera efectiva entre la población española, como vimos en su momento, a través de los legados testamentarios y entre los indios a través de sus limosnas voluntarias. Evidentemente, este era un riesgo que bajo ningún criterio lógico valía la pena tomar, y menos aún si eran conscientes de que los criterios jurídicos y la tradición legal podrían favorecer a los monjes jerónimos, al tener el apoyo del monarca quien era patrono y principal benefactor del culto.

Sin embargo, la irrupción de fray Diego de Ocaña entre 1606 y 1607 en el panorama novohispano llevó este caso hipotético a la concreción. Esta segunda disputa por las limosnas de la Virgen de Guadalupe en la ciudad de México se colocó de nueva cuenta sobre la mesa, como en 1575, pero esta vez mediante estrategias renovadas que podían favorecer al monasterio extremeño. Con el apoyo de poderosos aliados locales y bajo la protección de una

jurisdicción nueva, como la que ofrecía Puebla, en donde el arzobispado de México no tendría la injerencia jurídica que tendría propiamente en su jurisdicción, las circunstancias de este conflicto se prestarían para un resultado cuando menos distinto a lo ocurrido con fray Diego de Santa María a finales del siglo pasado.

Puebla, en estas circunstancias, se había convertido en el escenario alterno de promoción de un culto guadalupano más cercano a los intereses del rey y de los jerónimos y, como era de esperarse, el arzobispado de México bajo ninguna circunstancia podría permitir que la administración de limosnas de la ermita y el control sobre el culto rebasara su ámbito de jurisdicción. Resulta cuestionable a la luz de este contexto considerar que fueron llanas coincidencias el que, justamente el año en que llegara el fraile a Nueva España, 1606, se diera la primera reproducción plástica de la Virgen de Guadalupe del Tepeyac de mano del pintor Baltasar de Echave y Orio,⁹² y que se dieran asimismo los nombramientos del bachiller Juan Gutiérrez como mayordomo de la ermita del Tepeyac, de Pedro de Aguilar y Acebedo como visitador de la obra y sus cuentas, y finalmente que se encargara a Alonso Arias de nueva cuenta por el cabildo eclesiástico del arzobispado supervisar el progreso de la reconstrucción del inmueble, todos el mismo año.

Por si no fuera esto suficiente, el 25 de enero de 1608, mismo año de la muerte de fray Diego de Ocaña, el cabildo catedralicio encargó al canónigo Antonio de Salazar, administrador del diezmo, “adquirir lo más pronto posible las cosas necesarias para la construcción de la ermita de Guadalupe”, para lo cual “donaron además 100 pesos de oro común al padre José Méndez, vicario de la ermita, por su labor en la construcción de la

⁹² Montes González, Francisco. *Sevilla guadalupana. Arte, historia y devoción*. Sevilla: Diputación de Sevilla, 2015, p. 53; González Fernández, Fidel. *Guadalupe: pulso y corazón de un pueblo*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2004. Consultado el 19 de marzo de 2017 en https://books.google.com.mx/books?id=IoKPFQ7dUCMC&dq=primera+reproduccion+guadalupe&source=gs_navlinks_s, p. 327. Agradecemos esta referencia a la pintura a Iván Escamilla González.

obra”;⁹³ mientras que el 28 de febrero del mismo año, tan solo un mes después, el capítulo eclesiástico eligió a otro administrador de la iglesia del Tepeyac: “[nombró] al canónigo Alonso López de Cárdenas, solicitador de las querellas y de los asuntos de la catedral, administrador de la ermita, con todas sus rentas y posesiones”.⁹⁴

No parece aventurado especular que el arzobispado hubiese implementado todas estas acciones administrativas con respecto a la ermita del Tepeyac, que merecerán en su momento un análisis aparte, como una respuesta a las acciones que promovió fray Diego de Ocaña al llegar a la ciudad de México y luego en la ciudad de los Ángeles. En efecto, parecían manifestar todas ellas el ejercicio de autoridad y jurisdicción sobre esta iglesia y devoción que, por ya más de medio siglo, había estado asociada a su corporación. Luego, parece plausible también que se desarrollara inmediatamente después de la muerte del fraile, y ante el peligro de la divulgación de otra devoción guadalupana en Puebla de mano de los procuradores Melchor de Cuéllar y Nicolás de Villanueva, una estrategia de difusión en la ciudad de México de la imagen del Tepeyac que, no obstante la discusión jurisdiccional, mantenía diferencias iconográficas con el resto de manifestaciones de la virgen de Extremadura.

La estrategia de divulgación a la que nos referimos es a la realización de la antes citada pintura de Echave y a la difusión de la imagen que se adoraba en el Tepeyac a través de estampas devotas y de una placa realizada en la década de 1610 por el flamenco Samuel Van der Straet, conocido por su apellido latinizado Stradanus, con motivo de la reconstrucción del tercer santuario mariano inaugurado unos años después con cesión de indulgencias por el obispo fray Juan de la Serna. En adición, el 27 de marzo de 1612, el racionero de la catedral

⁹³ Cano Castillo, *op. cit.*, pp. 499-500

⁹⁴ *Idem.*

Fabián Gutiérrez “fue nombrado mayordomo de la ermita de Guadalupe, con la consigna de tener las cuentas de todos los pesos de oro que el [sic] recibía, así que los ingresos, *limosnas*, *legados* que pertenecían a la ermita”.⁹⁵ Sirva para abonar a esta idea el que en este fragmento se aluda específicamente a los legados testamentarios que, recordemos, todos los devotos de Nuestra Señora de Guadalupe desde tiempos medievales y aún en 1612 en el arzobispado de México debían dar “más aún como deuda y legado forzoso en las disposiciones y últimas voluntades de los difuntos”.⁹⁶

Aún hace falta indagar cuánta influencia ejercerían estos procesos de disputa por el control de las limosnas de la Virgen de Guadalupe en el centro de la Nueva España al desarrollo consecuente del culto en la ciudad de México. Empero, resulta sugerente el hecho de que, incluso varias décadas después de la muerte de fray Diego de Ocaña, siguiera resonando aún en la ciudad de los Ángeles el eco de la devoción extremeña hasta el punto en que llegó a ser necesario que el jesuita Mateo de la Cruz, al dar a conocer el milagro del Tepeyac a pedido de Juan García de Palacios en la catedral poblana, insistiera encarecidamente en las diferencias entre una y otra virgen.⁹⁷ O bien, la latente posibilidad de

⁹⁵ Idem. Énfasis nuestro.

⁹⁶ Gabriel de Talavera, *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe consagrada a la Soberana Majestad de la Reina de los Ángeles, milagrosa patrona de este Santuario*, Toledo, en la casa de Thomas de Guzmán, 1597, f. 452v. Consultado el 24 de junio de 2016 en <https://play.google.com/store/books/details?id=emE8AAAACAAJ>. Citado en: Beatriz Carolina Peña, *Images of the New World in the travel narrative (1599–1607) of friar Diego de Ocaña*. Vol. 1. Ann Arbor, MI: City University of New York, ProQuest Dissertations Publishing 2007. Consultado el 24 de junio de 2016 en: <http://search.proquest.com/docview/304888439>. Énfasis nuestro.

⁹⁷ “Este es el Guadalupe Extremeño, cotéjese al Mexicano: aquella imagen fabricó San Lucas, esta o la Pintó Dios, o se pintó la misma Virgen, o por lo menos la pintaron los Ángeles: Allí de roma se la Enviaron a un Arzobispo de Sevilla; aquí del Cielo a un Arzobispo de México: allí estuvo soterrada seiscientos años, como sembrada para venir en su vocación doscientos años después de descubierta allá, a florecer como nacida acá, más de tres mil y cuarenta leguas: allá se apareció a un pobre Vaquero, acá a un Indio pobre; allá, y acá pidió templo; allá, y acá se le fabricó frecuentado, y devoto allá de Reyes, acá de Virreyes, y en ambas partes de frecuentes piadosos concursos de personas varias: allá y acá tiene tabernáculo fabricado de plata, y en ambas partes con jubileo plenísimo se celebra la fiesta titular, y en ambas partes se llama de *Guadalupe*”, Cruz, Mateo de la. *Relación de la Milagrosa Aparición de la Santa Imagen de la Virgen de Guadalupe de México, Sacada de la Historia que compuso el Bachiller Miguel Sánchez*. Puebla de los Angeles: en la Imprenta de la Viuda de Juan de Borja, y Gandía, 1660, f. 13.

que el eco de tales disputas se hubiera hecho presente incluso en la tradición de la aparición milagrosa del Tepeyac contenida en el *Nican mopohua*, especialmente con respecto a la elección del nombre de esta advocación en el suelo mexicano (“que se quite el nombre de Nuestra Señora de Guadalupe, o que se traslade esta casa a otra parte”);⁹⁸ cuya respuesta sería “no es título, y vocación, que alguna persona por su devoción le pusiese; sino que la misma Santísima Virgen envió a decir al Obispo, que se llamase su Santuario: *Santa María Virgen de Guadalupe*”).⁹⁹

No obstante la anterior especulación, que a falta de documentación sustanciosa se debe tomar con cierto grado de escepticismo, lo cierto es que fray Diego de Santa María y luego fray Diego de Ocaña introdujeron a finales del siglo XVI y principios del siglo XVII en el centro de la Nueva España una dinámica política de gran relevancia con respecto a la jurisdicción de las limosnas y demás rentas del culto a la Virgen de Guadalupe, administrada por el clero secular. Esta serie de estrategias involucró un grado y nivel de agencia de gran interés que no solo muestran los intereses que tenían cada uno de los personajes involucrados, sino que asimismo develan las formas en las cuales la política y lo político se ejercían en el Antiguo Régimen tanto en el ámbito de lo sagrado como de lo profano –fronteras que aquí, por cierto, se ven cada vez más desdibujadas–.

En efecto, la capacidad de acción de agentes poderosos como Alonso Días de la Barrera, Nicolás de Villanueva y Melchor de Cuéllar, así como probablemente el arzobispo García de Santa María, y especialmente los propios demandadores fray Diego de Ocaña y fray Diego de Santa María, al final trajeron consigo la respuesta de otros agentes, esta vez del clero secular metropolitano, quienes efectivamente terminaron llevando a cabo cambios

⁹⁸AGI, Documento Mexicano 69, n° 3. Citado en Cuevas, *op. cit.*

⁹⁹ Cruz, *op. cit.*, f. 12v. Itálicas en el original.

y determinaciones organizativas que dieron forma al culto guadalupano en la ciudad de México. Por estas razones, la historiografía guadalupana debe, en nuestra opinión, voltear a ver nuevamente con una mirada crítica y con mucho más detenimiento la problemática relación que tuvo la Virgen de Guadalupe del Tepeyac con su contraparte extremeña y, en especial, a las batallas jurídicas que esta compleja vinculación ocasionó a finales del XVI y principios del siglo XVII.

CONCLUSIONES

Con lo argumentado en el transcurso de la presente investigación no hemos querido sumarnos en ningún momento a las acaloradas discusiones pertenecientes al debate aparicionista. Tampoco hemos pretendido agotar las posibilidades de interpretación de un fenómeno tan complejo como lo fue el desarrollo histórico del culto guadalupano en Nueva España. Nuestro objetivo central ha sido analizar, aunque de forma sucinta, un par de aspectos por lo general poco atendidos por la historiografía mexicanista con respecto a este fenómeno devocional, como lo fueron los caracteres jurídicos y económicos del establecimiento del culto a la Virgen de Guadalupe durante la segunda mitad del siglo XVI y los primeros años del siglo XVII.

A lo largo de estas páginas hemos postulado que la recaudación de limosnas era un aspecto fundamental para el sostenimiento de todas las devociones de la monarquía católica. Nuestra contribución específicamente al debate historiográfico guadalupano ha sido argumentar que fueron una serie de conflictos de jurisdicción recaudatoria sobre las limosnas un parteaguas para el desarrollo y establecimiento del culto a Nuestra Señora de Guadalupe en el centro de la Nueva España. Incluso, la aparición de estos conflictos llevaría a la reorganización y difusión de la devoción como respuesta inmediata del arzobispado de México ante estas coyunturas.

La agencia ejercida por los procuradores jerónimos del Monasterio Real de Nuestra Señora de Guadalupe de Castilla, entre 1574-1575 y luego entre 1606-1607, terminó modificando el curso del desarrollo histórico del culto guadalupano. En especial, la intervención de un personaje de quien poco se había conocido en la historiografía

guadalupana mexicanista sino hasta años recientes, fray Diego de Ocaña, marcó, como hemos podido constatar, un momento clave en el proceso de organización y estructuración del culto en la ciudad de México; cuestión que perfilaría pocas décadas después su expansión y la difusión de su milagro de aparición a mediados del siglo XVII.

CONTEXTOS LOCALES, CONTEXTOS IMPERIALES

Para ofrecer una lectura novedosa de los testimonios de este proceso, hemos ponderado a lo largo de la presente investigación la perspectiva global y policéntrica de análisis. Como han demostrado numerosos historiadores, la monarquía hispánica no era entendida por sus integrantes solamente como un conglomerado de territorios periféricos ligados bilateralmente hacia un ‘centro’ de poder, desplegados en un patrón radial.¹ Existía ciertamente una relación jerárquica de carácter desigual, comprendida por todos los miembros de los reinos adscritos o conquistados por la corona castellana;² empero, esto no implicaba necesariamente que asumiesen en automático el papel de ‘periferia’ de la monarquía.

En realidad, cada una de las entidades políticas que conformó la monarquía hispánica se consideró en su momento a sí misma un ‘centro’ de la política imperial; en el entendido de que eran capaces de establecer diálogos y negociaciones con su señor natural, el rey, pero,

¹ Cardim, Pedro; Herzog, Tamar; Ruiz Ibáñez, José Javier y Sabatini, Gaetano. *Polycentric Monarchies. How did Early Modern Spain and Portugal Achieve and Maintain a Global Hegemony?* Brighton: Sussex Academic Press, 2012, pp. 3-4.

² Mazín, Oscar y Ruiz Ibáñez, José Javier. "Estudio introductorio" en *Las Indias Occidentales. Procesos de incorporación territorial a las Monarquías Ibéricas*, México, El Colegio de México, Red Columnaria, 2012, pp. 11.

al mismo tiempo, con otros miembros de este gran imperio planetario del cual se sabían parte –y parte central–, conocido en la historiografía como Monarquía Hispánica.³

El reconocimiento de múltiples centros de poder distribuidos, aunque con relación desigual, a lo largo de la vasta realidad imperial de la primera monarquía global de la historia moderna dotó a cada uno de los vasallos del rey hispano de una alta capacidad de movilidad. Poder incursionar en distintos puntos geopolíticos de la monarquía ofrecía la latente posibilidad de obtener premios y recompensas que podían suplir de alguna manera los siempre presentes riesgos de toda misión que implicaba el traslado.

Sin embargo, la móvil realidad de los vasallos hispánicos y la promesa de un futuro próspero no eran suficientes para asegurar el éxito. Todos los miembros de esta entidad política imaginaria se valían en la medida de sus posibilidades de un sistema de sociabilidad también jerárquico en donde las redes y circuitos relacionales jugaban un rol central. En el marco de estas relaciones dispares, ninguna era más preciada y valiosa para los vasallos del rey de España que el propio cobijo y protección de su señor natural. El prestigio que traía consigo compartir causa con los intereses del monarca, defensor de la verdadera fe y “alférez de dios”,⁴ permitía que ciertas corporaciones gozaran de una serie de privilegios y prerrogativas que, en las más de las ocasiones, permitían llevar a buen puerto toda iniciativa en búsqueda de cambio o de permanencias.

El Monasterio Real de Nuestra Señora de Guadalupe, asociado desde épocas tardo

³ Cardim; Herzog; Ruiz Ibáñez y Sabatini, *op. cit.*, p. 4.

⁴ Rodríguez Salgado, María José. "¿Carolus Africanus?: el Emperador y el turco" en José Martínez Millán (coord.), *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*. Madrid: 2001, vol. 1, pp.487-531.

medievales a los religiosos de la Orden de San Jerónimo, fue, como vimos, el vivo ejemplo de ambos fenómenos. Se trató de una colectividad que gozó, desde muy temprano, del favor y cobijo real y que aprovechó asimismo la plausible espacialidad que esto implicaba. Como repasamos en el primer capítulo, esta corporación y la devoción guadalupana se volvieron parte importante del discurso de legitimación de (re)apropiación de los territorios antes ocupados por los musulmanes hacia finales del siglo XIV.

El servicio que brindó en lo espiritual para asegurar el éxito de la empresa de la reconquista le valió a este monasterio una serie de privilegios perpetuos que le permitieron convertirse en un centro de comercio y de devoción de gran prestigio. Entre las prebendas estaban el otorgamiento de una feria franca en cada año de celebración de la fiesta de Guadalupe, así como la jurisdicción privativa sobre el culto de Nuestra Señora de Guadalupe. El culto guadalupano nació, en este contexto, en asociación con el discurso político de ocupación de los territorios musulmanes de la península ibérica.

La jurisdicción privativa que se les concedió a los monjes jerónimos del Monasterio Real de Guadalupe incluyó una serie de privilegios fiscales que aseguraron el sostenimiento del culto. La jurisdicción especial de los jerónimos sobre Guadalupe se hacía notoria desde el privilegio de contar con imprenta y talleres de arte del más alto nivel, y se extendía hasta la posibilidad de recolectar limosnas y legados testamentarios, o ‘mandas’, en todos los hogares de los vasallos que se reconocieran como favorecidos.

Aunque se sucedieron, luego de la conquista de las Indias, múltiples instancias en donde la alta movilidad superó la capacidad de supervisión del monasterio, pronto intervino el favor real para paliar estas circunstancias. Fue permitida la intervención de numerosos

representantes de esta corporación a los nuevos territorios conquistados con el fin de volver a hacer valer las prerrogativas que inmemorialmente habían gozado. La posibilidad de cambiar y revertir la realidad que enfrentaban hizo de estos sujetos auténticos agentes,⁵ quienes hicieron aparición en distintas partes de las Indias a lo largo del siglo XVI y XVII.

No obstante, la obtención de privilegios reales y jurisdicción sobre determinados cultos no eran fenómenos que solo gozaran los jerónimos. En un contexto de permanentes negociaciones entre los centros de poder del imperio hispánico, casi la totalidad de asociaciones buscaban de una manera u otra acercarse a los intereses del rey con el fin de obtener diversas prerrogativas que les aseguraran prevalecer en sus respectivos circuitos. De tal manera, tanto miembros del clero secular como regular, pueblos de españoles como de indios, beneméritos y burócratas, y un largo etcétera, buscaron todos en medio de sus conflictos apelar a su adhesión a la empresa monárquica con el fin de obtener diversos privilegios con los cuales enfrentar sus conflictos internos.

Cada corporación bajo la ley cristiana tuvo un espacio jurisdiccional desde donde podía ejercer con autorización real sus privilegios históricos, reales o pontificios.⁶ Nueva España no era la excepción. Tal como han expuesto Óscar Mazín, Jorge Traslosheros y Carmen Val Julián, el despliegue de instituciones y hasta toponímicos en nuevo mundo, antes que innovación, implicó el traslado de las preexistentes formas de organización de la realidad que

⁵ Ema López, José Enrique. "Del sujeto a la agencia (a través de lo político)", *Athenea Digital*, número 5 primavera, 2004, p. 4. Consultado el 14 de marzo de 2018 en <http://www.raco.cat/index.php/Athenea/article/viewFile/34133/33972>

⁶ Sobre el concepto de ley cristiana, véase: Rucquoi, Adeline. "*Cuius Rex eius religio*: ley y religión en la España medieval", en Mazín, Óscar (editor), *Las representaciones del poder en las sociedades hispánicas*. México: El Colegio de México, 2012, pp. 163-174.

se habían ejercido desde la tradición hispánica jurídica de tiempos medievales.⁷

Por esta razón, desde el momento mismo en que arribaron los primeros adelantados de la conquista, se comenzó asimismo un reparto jurisdiccional en donde cada asociación pudo hacer válidas sus prebendas siempre y cuando no invadieran las de otro grupo en su respectiva jurisdicción.⁸ De tal manera, todo reino hispánico pero en especial los de las Indias Occidentales se convirtieron efectivamente en un océano de jurisdicciones,⁹ aunque plagadas de islotes de ambigüedad jurídica, en donde los conflictos por jurisdicciones –es decir, por las prerrogativas y los espacios de ejercicio de ellas– se hallaban siempre a la orden del día.¹⁰

Al crearse nuevas prerrogativas, siempre al margen de las preexistentes, se creaba asimismo el escenario para que entraran en conflicto en numerosas ocasiones dos contextos distintos pero complementarios: el global y el local.¹¹ Si bien todos los actores sociales de la monarquía hispánica se sabían parte de una amplia realidad imperial, no por ello eran menos conscientes de los retos que debían afrontar en sus propios contextos. En este sentido,

⁷ Mazín, Óscar. *Gestores de la Real Justicia: procuradores y agentes de las catedrales hispanas nuevas en la corte de Madrid. 1. El ciclo de México: 1568-1640*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2007; Val Julián, Carmen. "Entre la realidad y el deseo. La toponimia de descubrimiento en Colón y Cortés" en Oscar Mazín (editor), *México en el mundo hispánico*, Volumen 1. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, 2000, pp. 265-279; Traslosheros, Jorge E. "Orden judicial y herencia medieval en la Nueva España" en *Historia Mexicana*, vol. LV, núm. 4, abril-junio, 2006, pp. 1105-1138. Consultado el 20 de octubre de 2016 en <http://www.redalyc.org/pdf/600/60055402.pdf>. Una interesante reflexión sobre la forma en que se ejerce el gobierno entendido como *imperium* romano, la ofrece Rucquoi, Adeline. "Tierra y gobierno en la Península Ibérica medieval" en Mazín, Óscar y Ruiz Ibáñez, José Javier (eds.), *Las Indias Occidentales. Procesos de incorporación territorial a las Monarquías Ibéricas*, México, El Colegio de México, Red Columnaria, 2012, pp. 43-67.

⁸ Rojas, Beatriz. *Las ciudades novohispanas: siete ensayos. Historia y territorio*. México: Instituto Mora, El Colegio de Michoacán, 2016, pp. 20-21.

⁹ Herzog, Tamar. *Frontiers of Possession. Spain and Portugal in Europe and the Americas*. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, 2015. Tomamos esta analogía del capítulo cuarto, "Moving Islands in a Sea of Land: 1518-1864". Agradecemos a Gibrán Bautista y Lugo las facilidades para acceder a este material.

¹⁰ Cardim; Herzog; Ruiz Ibáñez y Sabatini, *op. cit.*, p. 5.

¹¹ Fazio Vengoa, Hugo. "La historia global y su conveniencia para el estudio del pasado y del presente", en *Historia Crítica*, 2009, pp. 300-319.

analizar un fenómeno histórico tomando en cuenta exclusivamente la perspectiva global puede devenir en la superficialidad si no contemplamos también los distintos factores locales y regionales. Ha sido nuestro objetivo, por tal razón, ofrecer un enfoque dinámico entre ambas perspectivas a lo largo la presente investigación.

De tal manera, a lo largo de estas páginas vimos cómo la jurisdicción real jerónima, de alcances globales, se enfrentó en reiteradas ocasiones a las distintas jurisdicciones que en nuevo mundo coexistían de forma local. En Nueva España el alcance jerónimo imperial tuvo que sortear, como vimos, las jurisdicciones misionales, episcopales, civiles y hasta reales; al tiempo que en Perú también se enfrentaría, además de todas las anteriores, a las particularidades de las zonas del vigente conflicto militar.

CAMBIOS Y PERMANENCIAS

Por la forma en que se ejercía el poder en la monarquía hispánica, tanto a nivel local como a nivel imperial, no debe sorprender la existencia de numerosos conflictos de jurisdicción al momento de examinar también la historia del culto guadalupano. Hemos argüido a lo largo de este trabajo que los debates y disputas legales por la administración de la iglesia y de sus rentas era un asunto más bien recurrente en el desarrollo histórico del culto a Nuestra Señora de Guadalupe, así como en otras devociones en Nueva España, puesto que ‘la Iglesia’ no era un cuerpo unificado y libre de conflicto de intereses.¹²

¹² Lempérière, Annick. *Entre Dios y el rey: la república. La ciudad de México de los siglos XVI al XIX*. México: Fondo de Cultura Económica, 2013, pp. 49-50.

Fueron los momentos coyunturales que hemos analizado en los capítulos segundo y cuarto los que, en nuestra opinión, introdujeron cambio y transformación al desarrollo histórico de las devociones. Empero, los conflictos o, más bien dicho, las coyunturas no conllevaban necesariamente la carga negativa que históricamente le hemos impuesto. Ambas instancias no pueden considerarse, por tal razón, como evidencia de un proceso de decrecimiento o estancamiento devocional. En realidad, la introducción de cambios como fruto de estos conflictos y coyunturas específicas condujeron, como hemos argumentado en el transcurso de estas líneas, al reordenamiento y en ocasiones a la expansión misma de los cultos que se hallaban inmersos en tales problemáticas.¹³ Este fue el caso del culto guadalupano entre mediados del siglo XVI y principios del siglo XVII.

En esta investigación hemos buscado dirigir la atención hacia los factores coyunturales antes que a los estructurales o de larga duración. Como vimos en el capítulo segundo, el contexto de conflicto marcó el proceso de establecimiento devocional del culto guadalupano, primeramente a nivel regional y luego en un nivel imperial. El primero de los debates guadalupanos se suscitó en 1556 y tuvo como trasfondo el tortuoso proceso de asentamiento de la autoridad episcopal en Nueva España. Aquí demostramos que el culto a Nuestra Señora de Guadalupe debió su introducción a mediados del siglo XVI no sólo a la iniciativa de paliar el virtual poder autárquico que tenían los franciscanos. Antes fungió como una eficaz forma de acumulación de capital político y económico para el clero secular liderado por el autoritario Alonso de Montúfar en medio de un proceso de superposición de jurisdicciones

¹³ El culto guadalupano en especial no estuvo exento de este tipo de fenómenos aún en periodos tardíos. Véase: Escamilla González, Iván. "Reformar la reforma: Juan Pablo Zetina Infante y la polémica litúrgica e histórica por la jura del Patronato Guadalupano en Nueva España, 1737-1746" en Ma. del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coord.), *Reformas y Resistencias en la Iglesia novohispana*. México: UNAM, 2014.

entre los pueblos de indios y españoles.

El conflicto no se ciñó solamente al año de 1556. Algunas décadas después, luego de una pugna al interior del clero secular, se volvió a hacer manifiesta una querrela por jurisdicciones ahora a escalas globales. Intervino en el panorama regional un demandador trasatlántico, fray Diego de Santa María, quien argumentó hábilmente poseer derecho inmemorial y jurisdicción sobre el culto de Nuestra Señora de Guadalupe, incluido el que se celebraba en el Tepeyac bajo auspicio secular. La resolución del nuevo arzobispo Pedro Moya de Contreras, como vimos, no fue distinta a la de su antecesor. Haciendo valer su investidura, colocó a dos nuevos capellanes permanentes en la ermita de Guadalupe quienes continuaron recibiendo y administrando las limosnas forzosas de españoles y voluntarias de los indios en la ermita, aun pesare al jerónimo y al virrey Martín Enríquez.

Finalmente, décadas después, esta pugna resurgió con nuevos aires. Con la entrada en escena de otro procurador jerónimo en los albores del siglo XVII, ahora con estrategias más elaboradas, el culto guadalupano en la ciudad de México enfrentó por tercera ocasión un conflicto de jurisdicciones. Esta vez, empero, esta coyuntura involucró a nuevos agentes quienes residían en otras ciudades y otros obispados; es decir, en sitios con fronteras jurisdiccionales mucho más claras que aquellas que coexistían en la capital del reino y que, por lo tanto, elevarían la complejidad del fenómeno.

La iniciativa interrumpida de fray Diego de Ocaña, como pudimos constatar, obtuvo una respuesta idéntica a la anterior, aunque así mismo más elaborada, de parte del arzobispado, sede vacante: revitalizar el culto y perpetuar la jurisdicción secular de la ermita. Se inició la reconstrucción de la iglesia, fueron nombrados nuevos capellanes y mayordomos,

se hizo por primera vez una reproducción fiel a la imagen original y se promovió la difusión masiva del culto a través de estampas con otorgamiento de indulgencias; todo durante las décadas en que se desarrolló el conflicto, o bien, en los decenios inmediatamente posteriores.

Como se ha podido observar, los distintos procesos coyunturales a nivel local e imperial de disputa por las limosnas y jurisdicción introdujeron cambios y reacomodos en el desarrollo histórico del culto a Nuestra Señora de Guadalupe en la Nueva España. Conllevaron todos, aunque en distintos niveles, el despliegue de elaborados argumentos jurídicos, la confrontación de autoridades y de potestades, así como la implementación de estrategias en ocasiones novedosas, en otras mesuradas, y en otras simple y llanamente pertenecientes a la tradición jurídica hispánica, que determinaron en nuestra opinión el devenir de la devoción.

El común denominador de cada una de estas coyunturas fue que todas provocaron la respuesta de un clero secular, a veces unificado, a veces dividido, con respecto a la administración del culto del Tepeyac que se hizo manifiesto a través de la reorganización y difusión del culto. Una cuestión que, en nuestra opinión, resultó de vital importancia para entender el largo proceso de expansión devocional durante los siglos XVI y especialmente XVII del guadalupanismo en la Nueva España, así como el tortuoso y conflictivo fenómeno de establecimiento del poder episcopal en las Indias Occidentales.

A MANERA DE EPÍLOGO

Como apuntamos al comienzo, con lo argumentado en estas páginas no hemos sugerido haber agotado todas las posibilidades de interpretación de un fenómeno tan interesante como lo fue

el culto guadalupano en Nueva España. Nuestra intención en todo momento ha sido poner en relieve la información y los testimonios que, hasta hace poco, habían sido poco atendidos en la historiografía mexicanista. Esta investigación, antes que nada, pretende que surjan nuevas preguntas, debates e investigaciones con metodologías novedosas que permitan cambiar la narrativa localista y nacionalista que ha prevalecido hasta hace algunas décadas. Todo ello en aras de renovación historiográfica que, no obstante, está ocurriendo al mismo tiempo en que redactamos estas breves líneas.

Como ejemplo de ello, hemos sugerido al final del capítulo cuarto que estos conflictos jurídicos y de potestad sobre las limosnas de Nuestra Señora de Guadalupe pueden despertar nuevas perspectivas con respecto al análisis de la complejidad discursiva que la apologética guadalupana implementó a partir de mediados del siglo XVII. En otro lugar hemos postulado ya que, en nuestra opinión, pudieron incluso haber sido estos conflictos por la jurisdicción del culto a Guadalupe grandes detonantes del discurso aparicionista que, en consecuencia, fungiría quizá como contrargumento de separación del culto de Tepeyac con respecto a su homónimo de Extremadura.¹⁴ Los argumentos planteados a lo largo de esta investigación pueden ofrecer quizá sugerentes aproximaciones con miras a retomar este interesante debate apologético de los siglos XVII y XVIII, alejados esta vez de agendas predeterminadas. Resulta imperativo aún continuar cuestionando y hacer nuevas críticas a la documentación y a los testimonios presentados en este trabajo para llevar a buen puerto tales posibilidades.

No obstante, en nuestra opinión resulta claro que el culto guadalupano y el debate suscitado con motivo de la recaudación de sus limosnas, por más local que fuese, se insertó

¹⁴ Gómez García, Lidia E. y Ángel Cruz, Eduardo. “El discurso de la desunión. El conflicto jurisdiccional por las limosnas de la Virgen de Guadalupe en Nueva España, 1572-1607”, (en prensa).

en una coyuntura de alcances globales. Más aún, consideramos que el estudio del culto guadalupano en la Nueva España aún requiere analizar con mayor detenimiento su relación con la contraparte extremeña, y sobre todo, continuar cuestionando la administración de sus rentas y limosnas en épocas posteriores, puesto que el oficio de demandador guadalupano se habría vuelto, de acuerdo con testimonios tardíos del siglo XVII, un oficio rentable y hasta cotidiano para los habitantes de Nueva España, incluso los de menor calidad.¹⁵

Para finalizar, quizá ameritaría preguntarse cuánto crédito debemos a la injerencia del joven fray Diego de Ocaña y de sus predecesores jerónimos el complejo desarrollo histórico del culto guadalupano en la Nueva España durante los primeros decenios del siglo XVII y sus prácticas devocionales posteriores. Cuestiones que, finalmente, terminaron llevando al culto a Nuestra Señora de Guadalupe, una centuria más tarde, al sitio de mayor preminencia política y también al más concurrido de todo el reino del septentrión hispánico.

¹⁵ El esclavo Domingo Suárez, esposo de Catarina de San Juan, la china poblana, puede dar ejemplo de ello. Ante las sofocantes deudas y sin nuevos fiadores, Suárez decidió dedicarse a demandar limosna de la Virgen de Guadalupe en Veracruz, donde finalmente murió: “no hallando quién le fiase, escogió ser demandante de Nuestra Señora de Guadalupe, y corriendo con su demanda hasta la Veracruz, murió en ella”. Véase: Wobeser, Gisela von. "Estudio introductorio" en Alonso Ramos, *Los prodigios de la Omnipotencia y milagros de la gracia en la vida de la venerable sierva de Dios Catarina de San Juan*, Tomo I, edición de Gisela von Wobeser (coord.), México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2017, pp. 23-72, especialmente, p. 47.

FUENTES CONSULTADAS

SIGLAS

AGI	Archivo General de Indias
AGN	Archivo General de la Nación
AGMP	Archivo General Municipal de Puebla
AHBG	Archivo Histórico de la Basílica de Guadalupe
AHCM	Archivo Histórico de la Ciudad de México
BHJML	Biblioteca Histórica “José María Lafragua”
BP	Biblioteca Palafoxiana

FUENTES

*Autos fhos sobre el cumplimim.^{to} de el Testaento de Alonzo Monte Vamonde: fho en 30 de octu.^e de 1578, por ante Pedro Moran escrivano Publico, Archivo General de la Nación, Bienes Nacionales, vol. 391, exp. 16. Versión paleográfica en *Boletín Guadalupano*, Año III, Núm. 46, Octubre 2004, Lic. Arturo Rocha Cortés, pp. 5-7. Consultado el 5 de septiembre de 2017 en http://basilica.mxv.mx/web1/-apariciones/Documentos_Historicos/Espanoles/Alonso_Montes.html*

A[?]ris Variorum D. Iurisdictione Principum Suprema de [?] um Regalibus et Facultate Suprema ad impositionem Tributorum. Pars [ilegible], Madrid, 1620, ff. 651-652v.

Carta acerca del origen de la imagen de nuestra Señora de Guadalupe de México, escrita por D. Joaquín García Icazbalceta al Hmo. Sr. Arzobispo D. Pelagio Antonio de

Labastida y Dávalos, México, 1896. Consultado el 17 de febrero de 2014 en:

<https://archive.org/details/cartaacercadelor00garc>.

Concilio de Trento, Sesión V, celebrada el 17 de junio de 1546, Capítulo II. De los predicadores de la palabra divina, y de los demandantes. Consultado el 13 de abril de 2018 en http://www.intratext.com/IXT/ESL0057/_PB.HTM.

Concilios Provinciales, Primero y Segundo, celebrados en la muy noble y muy leal ciudad de México, presidiendo el Illmo. y Rmo. Señor D. Fr. Alonso de Montúfar, en los años de 1555 y 1565. [...] México, en la Imprenta del Superior Gobierno, del Br. D. Joseph Antonio de Hogal, en la Calle de Tiburcio, año de 1769. Consultado el 2 de septiembre de 2017 en <https://archive.org/details/conciliosprovinc00cath>

Descripción del arzobispado de México, III, pp. 28-29, citado en Noguez, Xavier.

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, 1995 [1993], p. 93.

Escudo de Armas de México escrito por el presbítero Cayetano Cabrera y Quintero para conmemorar el final de la funesta epidemia de matlazáhuatl que asoló a la Nueva España entre 1736 y 1738. Ed. Facsimilar. México: IMSS, 1981.

Información que el señor Arzobispo de México D. Fray Alonso de Montúfar mandó practicar sobre un sermón que el 8 de septiembre de 1556 predicó fray Francisco de Bustamante acerca del culto de nuestra señora de Guadalupe, Versión paleográfica de Fray Fidel de Jesús Chauvet. Consultado el 4 de septiembre de 2017 en: http://www.proyectoguadalupe.com/documentos/infor_1556.html

Informaciones en Torre Villar, Ernesto de la y Navarro de Anda, Ramiro. Testimonios históricos guadalupanos. México: Fondo de Cultura Económica, 1999. [1 ed. 1982]

Relación del viaje de Fray Diego de Ocaña por el Nuevo Mundo (1599-1605). Consultado el 27 de enero de 2016 en: <http://hdl.handle.net/10651/27859>

Testamento de Elvira Ramírez (Villa de Colina de Nueva España, 30 de abril de 1577), Archivo General del Estado de Colima (AGEC), Sección Documental de la Colonia, Caja 4, exp. 10: “Registro de escrituras públicas ante el escribano Francisco López [Avecilla] [1577], s.f., [f. 1r]. Versión paleográfica en *Boletín Guadalupano*, Año IV, Núm. 54, Junio 2005, Lic. Arturo Rocha Cortés, pp. 5-7. Consultado el 5 de septiembre de 2017 en http://basilica.mxv.mx/web1/-apariciones/Documentos_Historicos/Espanoles/JUNIO-%202005.pdf

Testamento de Francisco Verdugo Quetzalmamalitzin (2 abr. 1563), Archivo General de la Nación, Vínculos, vol. 232, 1ª pte., exp. 1, f. 11r., citado en *Boletín Guadalupano*, Año III, Núm. 47, Noviembre 2004, Lic. Arturo Rocha Cortés, pp. 5-9. Consultado el 11 de septiembre de 2017 en http://basilica.mxv.mx/web1/-apariciones/Documentos_Historicos/Mestizos/NOVIEMBRE-%202004.pdf

Testamento q otorgo...Alonzo Montabte, fho en 6 de Jullio de dho año, por ante Diego Alvarez, escritº de S. Mag.^d, Archivo General de la Nación, Bienes Nacionales, vol. 391, exp. 10. Versión paleográfica en *Boletín Guadalupano*, Año III, Núm. 45, Septiembre 2004, Lic. Arturo Rocha Cortés. pp. 5-7. Consultado el 5 de septiembre de 2017 en http://basilica.mxv.mx/web1/-apariciones/Documentos_Historicos/Espanoles/SEPTIEMBRE-%202004.pdf

Testamento simple copia de Don Sebastián Tomelín hecho en Puebla a 4 de abril de 1572 ante el escribano Hernán Sánchez, Archivo Histórico de la Basílica de Guadalupe, Testamentarias, Caja 1, vol. 1, compilación 1», n° 5, pp. 13-16. Consultado el 4 de

septiembre de 2017 en

http://www.cegupaep.org/consulta/contenido/LVG123_testamento_tomelin.pdf

Cruz, Mateo de la. *Relación de la Milagrosa Aparición de la Santa Imagen de la Virgen de Guadalupe de México, Sacada de la Historia que compuso el Bachiller Miguel Sánchez*. Puebla de los Ángeles: en la Imprenta de la Viuda de Juan de Borja, y Gandia, 1660

Montalvo, Diego de. *Venida de la soberana Virgen de Guadalupe a España, su dichosa invención y de los milagrosos favores, que ha hecho a sus devotos*, Tomo Primero. Lisboa: en la Imprenta de Pedro Craesbeeck, 1631.

Ocaña, Diego de. *Viaje por el Nuevo Mundo: de Guadalupe a Potosí, 1599-1605*. Edición de Blanca López de Mariscal y Abraham Madroñal, Serie Biblioteca Indiana, 22. España: Universidad de Navarra, Iberoamericana, Vervuert, Bonilla Artigas, ITESM, 2010.

Talavera, Gabriel de. *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe consagrada a la Soberana Majestad de la Reina de los Ángeles, milagrosa patrona de este Santuario*, Toledo, en la casa de Thomas de Guzmán, 1597. Consultado el 24 de junio de 2016 en <https://play.google.com/store/books/details?id=emE8AAAACAAJ>

Sahagún, Bernardino de. *Historia General*, III, p. 352. Citado en Noguez, Xavier. *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, 1995 [1993]

BIBLIOGRAFÍA

- Alberro, Solange. "Remedios y Guadalupe: de la unión a la discordia" en García Ayuardo, Clara y Ramos Medina, Manuel (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*. México: UIA, Servicios Condumex, INAH, 1997.
- Aldana Rivera, Susana. "Entre obreros del señor: conflicto y competencia por el control del santuario de Nuestra Señora de Guadalupe", *Histórica*, Volumen XXX, Número 2, Pontificia Universidad Católica del Perú. Consultado el 15 de febrero de 2016 en <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/historica/article/download/355/344>
- Álvarez, Arturo. "Introducción" en Ocaña, Diego de. *A través de la América del Sur*. Edición de Arturo Álvarez. España: Historia 16, Serie Crónicas de América 33, 1987.
- Ávila, Alfredo "La crisis del patriotismo criollo: el discurso eclesiástico de José Mariano Beristáin" en Mayer, Alicia y Torre Villar, Ernesto de la (editores), *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*, México, UNAM, 2004.
- Barral, María Elena. "'Limosneros de la Virgen, cuestores y cuestaciones': la recolección de la limosna en la campaña rioplatense, siglo XVIII y principios del XIX", *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"*, Tercera serie, núm. 18, 2do. semestre, 1998. pp. 7-33. Consultado el 8 de septiembre de 2016 en: https://www.academia.edu/19731697/_Limosneros_de_la_virgen_cuestores_y_cuestaciones_La_recolecci%C3%B3n_de_la_limosna_en_la_campa%C3%B1a_rioplatense_siglo_XVIII_y_principios_del_XIX
- Brading, David. *La Virgen de Guadalupe: imagen y tradición*, México, Taurus, 2002. [1 ed. inglés, 2001].

- ____. "Patriotismo y nacionalismo en la historia de México", *Actas XII*, AIH, 1995. Consultado el 11 de julio de 2014 en: http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/12/aih_12_6_005.pdf, pp. 1-18.
- Calvo, Thomas. "El Zodiaco de la Nueva Eva: el culto Mariano en la América septentrional hacia 1700" en García Aylluardo, Clara y Ramos Medina, Manuel (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*. México: UIA, Servicios Condumex, INAH, 1997 Consultado el 19 de junio de 2017 en: https://www.academia.edu/13425774/El_Zodiaco_de_la_Nueva_Eva_El_culto_Mariano_en_la_Am%C3%A9rica_Septentrional_hacia_1700
- Cano Castillo, Antonio. *El clero secular en la diócesis de México (1519-1650). Estudio histórico-prosopográfico a la luz de la legislación regia y tridentina*. México: El Colegio de Michoacán, Universidad Pontificia de México, 2017.
- Carbajal López, David. *Cuerpos profanos o fondos sagrados. La reforma de cofradías en Nueva España y Sevilla durante el Siglo de las Luces*. México: Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Los Lagos, 2015.
- ____. "Entre la utilidad pública, la beneficencia y el debate: la limosna en Orizaba, 1700-1834", *Estudios de Historia Novohispana*, número 43, julio-diciembre 2010, pp. 127-128.
- Cardim, Pedro; Herzog, Tamar; Ruiz Ibáñez, José Javier y Sabatini, Gaetano. *Polycentric Monarchies. How did Early Modern Spain and Portugal Achieve and Maintain a Global Hegemony?* Brighton: Sussex Academic Press, 2012.
- Carzolio, María Inés. "La articulación territorial peninsular como problema en la historiografía europea" en Reitano, Emir; Pereyra Osvaldo, Víctor; y Carrera, Julián (coordinadores), *Actas de la Jornada de Historia Moderna. Articulación territorial*

- en los espacios plurales de las Monarquías Ibéricas (Siglos XVI-XVIII)*. La Plata: Universidad de la Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2015, pp. 23-24. Consultado el 19 de agosto de 2016 en:
<http://libros.fahce.unlp.edu.ar/index.php/libros/catalog/book/60>
- Cuadriello, Jaime. "Cifra, signo y artilugio: el "ocho" de Guadalupe", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. XXXIX, Núm. 110, 2017, pp. 155-204. Consultado el 3 de enero de 2018 en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=36950565006>
- _____. "Del escudo de armas al estandarte mexicano" en *Los pinceles de la historia . De la patria criolla a la nación mexicana. 1750-1860*. México, Museo Nacional de Arte-UNAM, 2000.
- Cuevas, Mariano. "Apéndices" en *Historia de la Iglesia en México. Libro Segundo: los elementos regeneradores. 1572-1600*. México: Imprenta del Asilo "Patricio Sanz", 1922. Consultado el 23 de junio de 2016 en:
<https://archive.org/details/historiadelaigle02cuev>, pp. 493-494
- Eichmann-Oehrli, Andrés. "La Virgen extremeña de Guadalupe en Charcas", en Arellano, Ignacio y Godoy, Eduardo (editores), *Temas del barroco hispánico*. Madrid, España: Universidad de Navarra, Iberoamericana, 2004. pp. 71-88. Consultado el 29 de enero de 2016 en <http://hdl.handle.net/10171/22491>
- Elliott, John H. "Una Europa de Monarquías Compuestas" en *España, Europa y el mundo de ultramar (1500-1800)*. España: Taurus Historia, 2009.
- _____. "La historia comparativa", *Relaciones. Revista de Historia y Sociedad*, número 77, vol. XX, invierno 1999. pp. 229.248

- ____. "España y América en los siglos XVI y XVII" en Leslie Bethell (ed.), *Historia de América Latina. 2. América latina colonial: Europa y América en los siglos XVI, XVII y XVIII*. Cambridge: University Press/Crítica, Barcelona, 1990, pp. 3-44.
- Ema López, José Enrique. "Del sujeto a la agencia (a través de lo político)", *Athenea Digital*, número 5 primavera, 2004, p. 4. Consultado el 14 de marzo de 2018 en <http://www.raco.cat/index.php/Athenea/article/viewFile/34133/33972>.
- Escamilla González, Iván. "Reformar la reforma: Juan Pablo Zetina Infante y la polémica litúrgica e histórica por la jura del Patronato Guadalupano en Nueva España, 1737-1746" en Martínez López-Cano, Ma. del Pilar y Cervantes Bello, Francisco Javier (coords.), *Reformas y Resistencias en la Iglesia novohispana*. México, UNAM, 2014.
- ____. *Los intereses malentendidos. El Consulado de Comerciantes de México y la monarquía española, 1700-1739*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011.
- ____. "La piedad indiscreta: Lorenzo Boturini y la fallida coronación de la Virgen de Guadalupe" en Cervantes Bello, Francisco Javier (coord.), *La Iglesia en la Nueva España. Relaciones económicas e interacciones políticas*: BUAP, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vález Pliego", 2010. pp. 229-255.
- ____. "Máquinas troyanas: el guadalupanismo y la Ilustración novohispana", *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 21, primavera, 2000. Consultado en línea el 21 de octubre de 2014 en: <http://www.redalyc.org/html/137/13708209/>
- Fazio Vengoa, Hugo. "La historia global y su conveniencia para el estudio del pasado y del presente", *Historia Crítica*, 2009, pp. 300-319. Consultado el 15 de febrero de 2015 en <http://revistas.uniandes.edu.co/doi/pdf/10.7440/histcrit39E.2009.15>

Fernández Sánchez, Teodoro. *Guía para visitar los santuarios marianos de Extremadura*, Madrid: Ediciones Encuentro, 1994

Foucault, Michel. *Microfísica del poder*. Seseña, Madrid: La Piqueta, 1979. Consultado el 18 de abril de 2018 en <http://www.pensamientopenal.com.ar/system/files/2014/12/doctrina39453.pdf>

Fuentes Nogales, María del Carmen. "Santa María de Guadalupe, cien años como patrona de Extremadura", *CAURIENSIA*, Vol. III, 2008, pp. 508-509. Consultado el 28 de septiembre de 2015 en http://dehesa.unex.es/bitstream/handle/10662/2215/1886-4945_3_507.pdf?sequence=1

García López, María Belén. "Los Autos de Bienes de Difuntos en Indias", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Guía del investigador americanista, En línea el 30 mayo 2010, consultado el 8 de noviembre 2017 en <http://journals.openedition.org/nuevomundo/59829> ; DOI : 10.4000/nuevomundo.59829

Garibi Tortolero, Manuel. "Importantísimos Documentos Guadalupanos del siglo XVI, hasta hoy ignorados", *Restauración Social*. Boletín de la Semana Católico Social y Órgano de los Operarios Guadalupanos, nov. 1912, Guadalajara. Consultado el 5 de septiembre de 2017 en http://basilica.mxv.mx/web1/-apariciones/Documentos_Historicos/Espanoles/Testamento_Bartolome.html ; y http://basilica.mxv.mx/web1/-apariciones/Documentos_Historicos/Espanoles/Pagares_Maria.html

Garriga, Carlos. "Orden jurídico y poder político en el antiguo régimen", *Istor*. Historia y derecho, historia del derecho, Año IV, n. 16, pp. 13-44.

- Gil Pujol, Javier. "Notas sobre el estudio del poder como nueva valoración de la historia política", *Pedralbes: revista d'història moderna*, 1983, Núm. 3, pp. 61-88 consultado el 20 de agosto de 2016 en <http://www.raco.cat/index.php/Pedralbes/article/view/100417/151538>
- Goddard Adame, Jorge. "Significado de la Coronación de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe en 1895" en Sigaut, Nelly (coord.), *La Iglesia católica en México*. Zamora, El Colegio de Michoacán, 1997, pp.187-210.
- Gómez García, Lidia E. "La devoción guadalupana de los nahuas poblanos, siglos XVII-XX" en Pérez Torres, Dulce María Judith (compiladora), *Del imaginario social a la fe: Guadalupe*. Puebla: UPAEP, 2015, pp. 51-85
- Gómez Izquierdo, Jorge y Sánchez Díaz de Rivera, Ma. Eugenia. *La ideología mestizante, el Guadalupanismo y sus repercusiones*. Puebla: Universidad Iberoamericana de Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2011.
- González Fernández, Fidel. *Guadalupe: pulso y corazón de un pueblo*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2004. Consultado el 19 de marzo de 2017 en https://books.google.com.mx/books?id=IoKPFQ7dUCMC&dq=primera+reproduccion+guadalupe&source=gbs_navlinks_s
- González González, Enrique. "La ira y la sombra. Los arzobispos Alonso de Montúfar y Moya de Contreras en la implantación de la Contrarreforma en México" en Martínez López-Cano, María del Pilar y Cervantes Bello, Francisco Javier (coords.), *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas; BUAP, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades 'Alfonso Vélaz Pliego', 2005.

- ____. “Memorial del maestrescuela Sánchez de Muñón sobre el estado del clero secular en el arzobispado de México (1568)”, *Estudios de Historia Novohispana*, número 24, enero-junio 2001, p. 141. Consultado el 13 de septiembre de 2017 en <http://www.revistas.unam.mx/index.php/ehn/article/view/3534/3089>
- Hernández Roldan, José de Jesús. *El culto guadalupano en Puebla de los Angeles (1531-1738)*. Tesis para obtener el título de Maestro en Historia, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélez Pliego", Puebla, Febrero 2016.
- Herrejón Peredo, Carlos. *Del sermón al discurso cívico: México, 1760-1834*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, El Colegio de México, 2003.
- Herzog, Tamar. *Frontiers of Possession. Spain and Portugal in Europe and the Americas*. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, 2015.
- Lafaye, Jacques. *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Landero Quesada, Miguel-Ángel. *Las ferias de Castilla, siglos XII a XV*. Madrid: Comité Español de Ciencias Históricas, 1994. Consultado el 14 de abril de 2018 en <http://www.medievalistas.es/?q=node/1805>.
- Lempérière, Annick. *Entre Dios y el rey: la república. La ciudad de México de los siglos XVI al XIX*. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- López de Mariscal, Blanca. “Sonetos, letanías y alabanzas en tres fiestas en honor de la Virgen de Guadalupe (1601-1602)”, *Hipogrifo*, 1.1, 2013, pp. 11-23. Consultado el 28 de agosto de 2017 en DOI: <http://dx.doi.org/10.13035/H.2013.01.01.03>
- López de Mariscal, Blanca y Madroñal, Abraham. “Introducción” en Diego de Ocaña, *Viaje por el Nuevo Mundo: de Guadalupe a Potosí, 1599-1605*, Serie Biblioteca Indiana,

22, España: Universidad de Navarra, Iberoamericana, Vervuert, Bonilla Artigas, ITESM, 2010.

Martínez Baracs, Rodrigo. "La aparición del *Nican mopohua*", en Máynez, Pilar; Reyes Equiguas, Salvador; y Villavicencio Zarza, Frida (coords.), *Contactos lingüísticos y culturales en la época novohispana. Perspectivas multiculturales*. México: CIESAS, UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 2014, pp. 369-396. Consultado el 16 de junio de 2017 en

https://www.academia.edu/22499188/La_aparici%C3%B3n_del_Nican_mopohua

Mayer, Alicia. *Flor de primavera mexicana. La Virgen de Guadalupe en los sermones novohispanos*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010

_____. "El culto de Guadalupe y el proyecto tridentino en la Nueva España", *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 26, enero-junio 2002, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, pp. 17-49.

Maza, Francisco de la. *El guadalupanismo mexicano*. México, Distrito Federal: Fondo de Cultura Económica, 1981 [1 ed. 1953]

Mazín, Óscar. *Gestores de la Real Justicia: procuradores y agentes de las catedrales hispanas nuevas en la corte de Madrid. I. El ciclo de México: 1568-1640*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2007.

_____. *Gestores de la Real Justicia: procuradores y agentes de las catedrales hispanas nuevas en la corte de Madrid. II. El ciclo de las Indias: 1632-1666*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, Red Columnaria, 2017.

Mazín, Oscar y Ruiz Ibáñez, José Javier. "Estudio introductorio" en *Las Indias Occidentales. Procesos de incorporación territorial a las Monarquías Ibéricas*. México: El Colegio de México, Red Columnaria, 2012.

- Miranda Godínez, Francisco. *Dos cultos fundantes: Los Remedios y Guadalupe (1521-1649). Historia documental*. Zamora: El Colegio de Michoacán, 2001.
- Montes González, Francisco. *Sevilla guadalupana. Arte, historia y devoción*. Sevilla, Diputación de Sevilla, 2015.
- ____. "Una guadalupana inédita de Juan Correa en el convento de San José del Carmen de Sevilla", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. XXXIII, NÚM. 99, 2011. Consultado el 4 de septiembre de 2015 en <http://www.analesiie.unam.mx/index.php/analesiie/article/view/2391/2574>
- Moro Romero, Raffaele. "¿Una práctica poco visible? La demanda de limosnas 'indígena' en la Nueva España del siglo XVIII (Arzobispado de México)", *Estudios de Historia Novohispana*, 46, enero-julio 2012, pp. 115-172.
- Nebel, Richard. *Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe, continuidad y transformación religiosa en México*. México: FCE, 1995.
- Noguez, Xavier. *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, 1995 [1era. ed., 1993].
- O'Gorman, Edmundo. *Destierro de sombras: luz en el origen de la imagen y culto de nuestra Señora de Guadalupe de Tepeyac*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 2016 [1ª ed., 1986]
- Otero, Hernán. "La historia global y la historia de la población" en *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos* [En ligne], Débats, mis en ligne le 27 janvier 2014, consulté le 15 janvier 2015. URL : <http://nuevomundo.revues.org/66184> ; DOI : 10.4000/nuevomundo.66184

- Pagden, Anthony. "Dispossessing the Barbarian: Rights and Property in Spanish America" en *Spanish Imperialism and the Political Imagination*. New Haven and London: Yale University Press, 1990, pp. 13-35.
- Parker, Geoffrey. *Imprudent King: a new life of Philip II*. New Haven and London: Yale University Press, 2014.
- Peña, Beatriz Carolina. *Images of the New World in the travel narrative (1599–1607) of friar Diego de Ocaña*. Ann Arbor, MI: City University of New York, UMI, 2007.
- Consultado el 24 de junio de 2016 en:
<http://search.proquest.com/docview/304888439>
- Peterson, Jeanette Favrot. *Visualizing Guadalupe: from black madonna to queen of the Americas*. Austin: University of Texas Press, 2014.
- Pueyo Colomina, Pilar. "Licencias para pedir limosnas, con o sin indulgencias, otorgadas por los arzobispos de la diócesis de Zaragoza en la segunda mitad del siglo XIV", *Aragón en la Edad Media*, número 16, 2000, pp. 683-708. Consultado el 22 de agosto de 2016 en <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/108612.pdf>
- Reyes García, Luis. *¿Cómo te confundes? ¿Acaso no somos conquistados? Anales de Juan Bautista*. México: CIESAS, Biblioteca Insigne y Nacional Basílica de Guadalupe Lorenzo Boturini, 2001.
- Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México*. México: FCE, 2013 [1 ed., español, 1947].
- Rodríguez Salgado, María José. "¿Carolus Africanus?: el Emperador y el turco" en José Martínez Millán (coord.), *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*. Madrid: 2001, vol. 1, pp. 487-531.

- Rojas, Beatriz. *Las ciudades novohispanas: siete ensayos. Historia y territorio*. México: Instituto Mora, El Colegio de Michoacán, 2016.
- Rucquoi, Adeline. "Cuius Rex eius religio: ley y religión en la España medieval", en Mazín, Óscar (editor), *Las representaciones del poder en las sociedades hispánicas*. México: El Colegio de México, 2012, pp. 163-174.
- _____. "Tierra y gobierno en la Península Ibérica medieval" en Mazín, Óscar y Ruiz Ibáñez, José Javier (eds.). *Las Indias Occidentales. Procesos de incorporación territorial a las Monarquías Ibéricas*. México: El Colegio de México, Red Columnaria, 2012, pp. 43-67.
- Ruiz Ibáñez, José Javier. "Las jurisdicciones de la Monarquía: la resistencia de la actuación inquisitorial en Murcia (1622)", *Revista de la Inquisición*, número 4, 1995, págs. 249-262. Consultado el 17 de mayo de 2017 en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=157788>
- Ruiz Medrano, Ethelia. "Los negocios de un arzobispo: el caso de fray Alonso de Montúfar", *Estudios de Historia Novohispana*, número 12, 1992, pp. 63-83. Consultado el 8 de septiembre de 2017 en <http://www.revistas.unam.mx/index.php/ehn/article/view/3365>
- Semboloni, Lara. *La construcción de la autoridad virreinal en la Nueva España. 1535-1595*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2014.
- Sigaut, Nelly. "Los cultos marianos locales en Hispanoamérica" en Mazín, Óscar (editor), *Las representaciones del poder en las sociedades hispánicas*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2012, pp. 437-458.
- Sosa, Francisco. *El Episcopado Mexicano*. México: Editorial Innovación, 1978 [1877].

- Torre Villar, Ernesto de la y Navarro de Anda, Ramiro. *Testimonios históricos guadalupanos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999. [1 ed. 1982]
- Traslosheros, Jorge E. "Orden judicial y herencia medieval en la Nueva España", *Historia Mexicana*, vol. LV, núm. 4, abril-junio, 2006, pp. 1105-1138. Consultado el 20 de octubre de 2016 en <http://www.redalyc.org/pdf/600/60055402.pdf>
- _____. "Señora de la historia, Madre mestiza, Reina de México. La coronación de la Virgen de Guadalupe y su actualización como mito fundacional de la patria, 1895", *Signos Históricos*, núm. 7, enero-junio, 2002, pp. 105-147, México.
- _____. "Santa María de Guadalupe: hispánica, novohispana y mexicana. Tres sermones y tres voces guadalupanas. 1770-1818", *Estudios de Historia Novohispana*, Vol 18, Núm. 18, 1998, UNAM. Consultado el 18 de agosto de 2014 en:
<http://www.revistas.unam.mx/index.php/ehh/article/view/3465>
- Val Julián, Carmen. "Entre la realidad y el deseo. La toponimia de descubrimiento en Colón y Cortés" en Mazín, Oscar (editor), *México en el mundo hispánico*, Volumen 1. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, 2000, pp. 265-279.
- Valladares Ramírez, Rafael. "No somos tan grandes como imaginábamos. Historia global y Monarquía Hispánica", *Espacio, tiempo y forma*. Serie IV, Historia moderna, Núm. 25, 2012 (Ejemplar dedicado a: Las Monarquías Ibéricas (1580-1715): Barroco y globalización), págs. 57-115. Consultado el 25 de agosto de 2016 en
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4661252>
- Wobeser, Gisela von. "Estudio introductorio" en Alonso Ramos, *Los prodigios de la Omnipotencia y milagros de la gracia en la vida de la venerable sierva de Dios Catarina de San Juan*, Tomo I, edición de Gisela von Wobeser (coord.), México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2017, pp. 23-72.

____. "Antecedentes iconográficos de la imagen de la Virgen de Guadalupe", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, Vol. XXXVII, núm. 107, 2015, pp. 173-227.

Consultado el 19 de junio de 2017 en

<http://www.analesiie.unam.mx/index.php/analesiie/article/view/2558/3111>