

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE
MÉXICO

Facultad de Psicología.

**PSICOLOGÍA DE LA RELIGIÓN: EL MITO DE LA VIRGEN
DE GUADALUPE. UNA APROXIMACIÓN PSICOPOLÍTICA.**

**TESIS PROFESIONAL QUE PARA OBTENER EL GRADO
DE LICENCIADA EN PSICOLOGÍA PRESENTA:**

AZUCENA MARTÍNEZ SORIANO.

**Director de tesis.
Lic. Jesús Segura Hidalgo.**

**Revisor de Tesis.
Dr. José Francisco Fernández Díaz.**

Ciudad Universitaria México D. F., 2007.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos.

A Jesús Segura Hidalgo, mi director, por sus atinados consejos y su guía en el diseño y organización de este trabajo.

A José Francisco Hernández Díaz, mi revisor, por sus atinadas recomendaciones.

A Ignacio Ramos Beltrán, Rafael Luna Sánchez y Francisca Cruz Serrano, por los comentarios, aclaraciones y especificaciones que amablemente me hicieron.

A mi familia por su apoyo, Jaz Martínez, Cecilia Soriano, Víctor García, Mercedes Soriano, José Luis Santa María, María Durán y todos aquellos que de alguna forma me alentaron a continuar.

A Mahmoud por el tiempo que se tomó, sin ser psicólogo en escuchar mis ideas, entenderlas y darme su opinión para ser más clara en la redacción del trabajo.

A mis amigos, el orden no altera el afecto, Kika, Rossy, Ceci, Mixtli, Gaby, Elizabeth, Yolanda, Antonio, Gustavo, Fernando, Adolfo y todas las maravillosas personas que de alguna u otra forma han compartido tiempo conmigo.

Psicología de la religión: El mito de la Virgen de Guadalupe. Una aproximación psicopolítica.

Índice.

Introducción.

I. MARCO TEÓRICO.

1.1 La cultura.

1.1.2 La importancia de la Virgen de Guadalupe en la cultura mexicana.

1.1.3 Las apariciones.

1.1.4 La tradición oral.

1.2 La religión y la conquista espiritual.

1.2.1 La Fe.

1.2.2 La Conquista Espiritual.

1.2.3 Órdenes religiosas: Franciscanos y Jesuitas.

1.2.3.1 Los Franciscanos.

1.2.3.2 Jesuitas: orígenes y expulsión.

1.2.4 Las estructuras del poder de la religión.

2. Mito y realidad.

2.1 El mito, el milenarismo.

2.2 Dos posturas ante el fenómeno de las apariciones.

2.2.1 Visión aparicionista

2.2.2 Visión antiaparicionista.

2.3 Religión, poder y legitimidad.

2.3.1 La situación económica y política de España ante la colonización en América.

2.3.2 La vuelta de los dioses: un problema político y de legitimidad del gobierno mexicana.

2.3.3 Conflictos de poder entre las órdenes religiosas que llegaron a la Nueva España.

2.3.4 Emancipación espiritual de Nueva España y la aceptación

oficial del culto de la Virgen de Guadalupe.(1728-1759)

2.3.4.1 La economía de la iglesia, mito y legitimidad de la Virgen de Guadalupe.

3. Teorías psicosociales.

3.1 Representación social.

3.2 Memoria colectiva.

II. Metodología

2.1 Justificación

2.2 Definición del problema

2.3 Preguntas de investigación.

2.4 Definición conceptual.

2.5 Tipo de estudio.

2.6 Análisis de información.

2.7 Interpretación de resultados.

III. Conclusiones.

Anexos.

Anexo 1. Imágenes de la Virgen de Guadalupe, del Tepeyac y de Extremadura.

Anexo 2. Fragmento traducido del Nican Mopohua.

Anexo 3. Croquis de la repartición de las fundaciones conventuales (1570).

Bibliografía

Palabras clave: Virgen de Guadalupe, conquista espiritual, Nueva España, legitimidad, Hernán Cortés, Moctezuma, Tonatzin, mexicas, órdenes religiosas, franciscanos, jesuitas, mito, representación social, Mircea Eliade, Nican Mopohua, Tepeyac.

Introducción.

Uno de los fenómenos más reconocidos en la cultura mexicana son las supuestas apariciones de la Virgen de Guadalupe que han influido en la formación de la cultura nacional, ¿pero, en qué contexto se aparece la Virgen de Guadalupe?, y sobre todo, ¿qué mecanismos permiten que este mito siga vigente a casi quinientos años de su aparición? En la presente tesis se pretende dar un esbozo del contexto histórico guadalupano, para lo cual será necesario revisar las costumbres mexicanas, brevemente, en cuanto a religión se refiere, así como las creencias españolas, al momento del choque de ambas culturas, pues las raíces, los mitos tradicionales de las apariciones de la Virgen de Guadalupe, de Extremadura y del Tepeyac, se hayan en ambos pueblos.

El primer capítulo contiene brevemente una descripción de la importancia de la presencia de la Virgen de Guadalupe a lo largo de la historia de México, la constante de sus apariciones se haya de manera persistente en el imaginario cultural aunque hayan pasado 466 años desde que la tradición cuenta en el Nican Mopohua, como la Madre de Dios se le apareció al indio Juan Diego ofreciendo consuelo y protección a “(...) las gentes en todo mi amor personal, en mi mirada compasiva, en mi auxilio, en mi salvación”¹. En este capítulo también anotamos los mecanismos que facilitan a la cultura englobar mitos, tradiciones y leyendas así como resaltamos la relevancia de la tradición oral como transmisora de la historia de un pueblo.

En este mismo apartado, anotaremos los elementos que facilitaron la Conquista militar y que luego permiten una Conquista espiritual, de los españoles hacia el imperio “más poderoso” que se conocía hasta ese entonces, el mexica. Es necesario hacer una breve descripción de la función de la religión y de la importancia de la fe como punto fundamental en de la existencia de la misma. En esta trama, no se puede olvidar el importante papel que jugaron los frailes que llegaron a la Nueva España, a partir de 1524, pero sobre todo tomaremos en cuenta dos órdenes religiosas, franciscanos y jesuitas, que fueron personajes importantísimos en torno al mito de las apariciones de la Virgen de Guadalupe.

Se revisaron los mecanismos que permitieron una evangelización masiva de indígenas aunque poco efectiva, como veremos más adelante; por ejemplo, en varias ocasiones los franciscanos permitieron, que los indígenas asociaran nombres de dioses prehispánicos a los santos católicos, situación que facilitó un rápido conocimiento de la iconografía católica, pero no su apropiación por parte de los indígenas. En este sentido la fe en la religión juega un papel fundamental, al igual que el significado de los mitos, en cuanto a su función y relación con la religión. Hablaremos de la religión católica, practicada por los españoles, con el fin de establecer un marco para hablar de la visión evangelizadora que traen consigo los frailes franciscanos al llegar a América y

¹ Nican mopohua citado en MORALES Anguiano Juan P., (2002). Un santo mexicano, Juan Diego. La verdad tras el mito. México. Grupo editorial Tomo. Pág. 60

de los propósitos de los jesuitas al propagar el culto a la Virgen de Guadalupe.

El fervor con el que viven los franciscanos el proceso de evangelización los lleva a encontrar novedosos métodos para llegar a su fin, ganar gran número de fieles para la gloria de Dios y de la Corona Española, (por lo menos eso creían) como el uso de óleos en las iglesias o catedrales, a manera de códices, estas técnicas pretendían o intentaban propiciar procesos de sincretización. Pero aquí no termina la importancia de los franciscanos y de los jesuitas, los primeros son trascendentes porque bajo las órdenes de su padre provincial, Francisco Bustamante, protagonizaron el primer escándalo relacionado con la historia de la Virgen del Tepeyac, los segundos porque se convirtieron en los principales promotores de su culto e incluso son quienes proponen y pretenden justificar las raíces etimológicas en náhuatl del nombre Guadalupe.

Otro punto importante en este capítulo es la relación entre religión y poder, las estructuras del poder de la religión, se fundamentaban y ejercían a través de la política y de la economía.

El segundo capítulo habla sobre la estructura del mito, de acuerdo a Mircea Eliade, los mitos son historias sagradas que ocurrieron en el comienzo de los tiempos y que se transmiten por la tradición oral sostenida por la cultura. Es común encontrar el mito del milenarismo, entre las órdenes mendicantes que llegan a México. En general las culturas religiosas, conceden especial importancia al término de ciclos, el mito del milenarismo, de acuerdo a Mircea Eliade consiste en que cada cien años o cada milenio el hombre religioso espera cambios trascendentales en su vida, cualquier acontecimiento fuera de la norma constituye una señal del dios supremo, cada fenómeno natural por ejemplo o cada descubrimiento son pruebas de que el fin de los tiempos se encuentra cerca y que nos aproximamos a una época dorada, a la parousía. Los primeros franciscanos que llegaron a la Nueva España no escaparon a la influencia del milenarismo, de hecho ellos llegaron con la firme creencia de que la tierra recién descubierta era una prueba de Dios que anunciaba la segunda venida de Jesús y el inicio de una época dorada en la que la iglesia secular (la de las órdenes religiosas) tomaría el control de la evangelización. Como veremos el contexto en el que se vivió el descubriendo de América ofrecía una gama de señales que anunciaban un cambio inminente en la concepción del mundo.

Dos posturas se han formado en torno a la historia de las apariciones del Tepeyac, por un lado los aparicionistas fundamentan su visión en la gran cantidad de documentos escritos acerca de la Virgen de Guadalupe, como principal prueba de la veracidad del origen divino de la tilma de Juan Diego; es este mismo hecho, el que los seguidores de la corriente antiaparicionista cuestionan, para ellos, la tradición oral, la producción bibliográfica o los testimonios escritos acerca de las apariciones de la Virgen de Guadalupe no demuestran de manera objetiva la ocurrencia del milagro.

En este mismo capítulo, se profundiza en las relaciones que se establecieron entre poder, religión y legitimidad al momento de la Conquista, sobre todo en los mecanismos que utilizaron los españoles para legitimar su gobierno. En

caso concreto, mencionaremos la crisis de legitimidad que vivió Moctezuma a la llegada de los españoles, y que luego, se extendió por la clase noble mexicana en general, problema que es aprovechado por Hernán Cortés para legalizar su propio gobierno, independientemente de que sus razones fueran válidas o no.

Volveremos a insistir en la religión, es preciso además, recordar que entre las primeras órdenes llegadas a América, franciscanos, dominicos, agustinos e incluso jesuitas hubo enfrentamientos y diferencias profundas en cuanto al trato que se le debía dar a los indígenas o bien a los métodos usados para sembrar la nueva fe, estas diferencias se expresaron no solo en el campo teológico sino también en enfrentamientos con armas, por ejemplo, que llevaron a la Corona a establecer una distancia de seis leguas como mínimo entre un convento o misión y otra.

Así, el contexto de las apariciones de la Virgen de Guadalupe, no solo incluía el choque de dos culturas y la necesidad de controlar por parte de los españoles o de tener una madre, también incluye la adoración de los españoles a una Virgen de Guadalupe ya existente en Extremadura, España, con una tradición establecida mucho antes de la conquista, la adoración de una diosa-madre, Tonatzin, por los indígenas y las ideas de los frailes, tanto franciscanos como jesuitas en los años que siguieron a su llegada a la Nueva España.

Finalmente, la presencia de la Guadalupana en la cultura mexicana por un largo periodo de tiempo, no puede solo explicarse por las relaciones establecidas entre los españoles y los indígenas o por las técnicas eficaces de los frailes al momento de la evangelización, hay que mencionar entonces otros argumentos que expliquen esta "fecha central en el calendario emocional del mexicano"².

El tercer capítulo se aborda la teoría psicosocial, para tratar de dar cuenta de algunos de los procesos que llevan a la persistencia, imágenes y remembranza de las creencias acerca de la aparición de la Virgen de Guadalupe. De la teoría psicosocial se retoma a la memoria colectiva y a la representación social como elementos para fundamentar el como se fijan los recuerdos y se reiteran a través de las comunicaciones orales, las imágenes y la iconografía en general que van a contribuir a la construcción de las representaciones sociales; las cuales al paso del tiempo contribuyen a crear y establecerse como estructuras de los mitos.

² Octavio Paz, citado en CABALLERO Zamora, Carlos (2002) El lado oculto de la Guadalupana. México. Dabar. Pág. 17.

I. MARCO TEORICO

La cultura.

La cultura es una dimensión de la actividad humana que engloba mitos, tradiciones, costumbres y todo aquello que modifique al medio ambiente debiendo ser producida por el hombre, además esta dimensión rodea a un grupo humano en particular.

Vista de esta forma, la cultura es un elemento compositivo de la sociedad, según Boas F., citado en Whittaker J. (1993). es integrado por un acervo de habilidades, ideas o costumbres que se transmiten de una generación a otra y que asegura su continuidad gracias a la tradición. Cada grupo humano posee sus propios valores, símbolos, normas y creencias que los distinguen del resto, en este sentido la cultura se define como una “trama de significados”¹, dentro de la cual los seres humanos interpretan sus experiencias y existencia facilitándoseles su ubicación en tiempo y espacio, lo que origina la caracterización de una etapa en particular de desarrollo o bien un punto determinado de la historia. Lo anterior explica uno de los distintivos de la cultura, su capacidad integradora y continuadora aunque no por esto estática pues se encuentra siendo modificada constantemente viéndose inmersa en una invariable renovación.

Podemos entender a la cultura como un proceso social, integrado por la innovación y la comunicación, al involucrar comunicación, como parte de la cultura forzosamente ésta se integra símbolos y significados que pueden variar en los detalles aunque no en la esencia, respecto a la innovación, esos elementos nuevos que aparecen en la cultura, en realidad nunca es total o completamente nueva en realidad “lo nuevo” no siempre lo es, en otras palabras un elemento no debe ser inédito o literalmente recién aparecido en el contexto para ser acreedor a dicha etiqueta, basta con que el elemento presente una marca de nuevo o que alguien se la atribuya para que inmediatamente adopte una fuerza de legitimación entonces puede aparentar ser “lo nuevo” y lograr imponerse como tal. No podemos tener a la cultura inmersa en constantes innovaciones pues necesitamos la permanencia del pasado, un lazo con él, que nos permita el entendimiento del mismo y por consiguiente del presente. Éste papel lo representa la tradición, es ella el lazo con el pasado que debe soportar también los cambios asegurando la permanencia y autonomía de ciertas creencias básicas o elementales siendo al mismo tiempo flexible y susceptible a un proceso de sincretismo o fusión con otros, que son diferentes, de otro tiempo y cultura o avance tecnológico, elementos que se le presenten.

La cultura entonces, según Coon D. (2001), se entiende como un acervo de la civilización, se visualiza como el todo incluyente de las manifestaciones humanas así como el código que regula el comportamiento de los individuos

¹ GEERTZ, Clifford. (2003) La interpretación de las culturas. España, Gedisa Pag. 25

pertenecientes a un mismo grupo, que es determinado por este conjunto de significados que son utilizados para entender la realidad

La cultura se haya en constante movimiento y cambio, el ánimo de la cultura, lo que le da vida, es la dimensión relacionada directamente con los problemas invariables de la vida humana tales como la muerte, la enfermedad, el bien, el mal, la esperanza o el hambre que se explican o se racionalizan a través de la cultura, entendiendo ésta última como la entidad simbólica, de realidad dual, pues está presente en nuestro entorno y existiendo en la abstracción de nuestras conciencias. Es en este sentido que la cultura debe conferir orden y sentido a los fenómenos elementales y responder a otros imperativos que va dictando la especie humana.

El espejismo de la cultura consiste en ofrecer una misma solución vista desde diferentes perspectivas por lo que la idea de novedad es sólo en apariencia, en este ámbito los problemas fundamentales del hombre obtienen la misma solución aplicada por distintos observadores, así en esencia tendremos la misma respuesta con variaciones en los detalles, si el mito es una parte de la cultura entonces comparte su característica de mutabilidad.

Ya hemos anotado que la cultura es movimiento así la inquietud es el elemento crucial de la misma pero también deberá ser tranquilizadora, para los miembros del grupo, mediante la oferta de pautas de comportamiento susceptibles a variaciones pero sustancialmente similares, ésta misma particularidad innovadora es la fuente de constantes incertidumbres a las que el hombre debe enfrentarse para resolver.

Según Whittaker J. (1993), entre las diversas definiciones que se presentan para clarificar el concepto de cultura encontramos opiniones compartidas en ciertos aspectos como los que sostienen que ante todo la cultura debe ser un patrón de conducta implícita y explícita que contribuye a la organización de grupos así como a su identificación mediante la diferenciación de los mismos.

La cultura se encuentra compuesta por categorías que clasifican la realidad y permiten no confundirse, la clasificación se da por un código simbólico compartido para comunicarse pero este código es elegido y consensado por los mismos miembros del grupo por lo tanto es un sistema arbitrario.

Necesariamente compartida, la cultura es transmitida, para convivir en sociedad por lo que es un proceso de socialización en el que cada uno de sus componentes está interrelacionado con, y afectando a otros elementos constitutivos de la cultura como el lenguaje, la religión, la estructura social entre otros, dentro de esta dimensión integradora la cultura requiere ser adaptable y maleable pues si se conservara rígida se rompería pero a la vez debe mantener unidad mediante tradiciones, aunque no puede ser tan flexible porque carecería de unidad para no fragmentarse pues esto también lleva a la ruptura, además deberá conseguir la continuidad a través de individuos nuevos quienes irán aprendiéndola, viviéndola y modificándola, pues la cultura no puede quedarse en la idea misma sino existir en diferentes niveles de conocimiento implícito y explícito.

Aunque para entender plenamente lo que es la cultura debemos anotar los tres aspectos que la integran: comunión, innovación y dominio, que ya hemos descrito un poco. En esta dimensión de la actividad humana que incluye la creación de símbolos, valores, normas y creencias con un orden significativo de lenguaje, objetos y seres humanos, se entiende que la cultura es unión pero también originadora de conflictos, es decir, en las sociedades hay procesos de integración y procesos de conflicto.

La innovación es el aspecto más importante de la cultura, pues es la fuente de creación e incita a la perpetua producción humana y que no sólo incide en nuestra vida sino que además nos muestra, que ante un problema, las soluciones que ya han sido planteadas y utilizadas, se deben modificar por haberse tornado insuficientes debido al desgaste natural por su uso.

Por otro lado, la comunión cultural, es el proceso en virtud del cual los seres humanos se adhieren a lo sagrado, a los valores superiores que orientan sus vidas o bien, a aquéllos que son invocados como tales. Es también el proceso por el cual los hombres se identifican de un "otros" en un "nosotros", identificándose emotivamente con significados que los trasciendan. La comunión, abarca un campo tan amplio como la misma sociedad y se encuentra en procesos tales como la identificación mística con lo sobrenatural, la ideología, la lealtad a la tribu, a la nación, a la familia y hasta el fanatismo por un equipo; de la comunión emana la integración social así como la capacidad de altruismo.

El último proceso asociado a la cultura es la dominación cultural, por él, los hombres se oponen, combaten y subordinan entre sí a través de luchas para apropiarse significados, mitos valores, símbolos y conocimientos, el conflicto por lo tanto, es una de las categorías más amplias de acción humana. Su presencia se palpa no sólo en la formación de jerarquías verticales de honor y deferencia, sino también en la creación de colectivos antagónicos de enfrentamiento mutuo y la busca y captura de lealtad de hombres, así como de sus valores y esfuerzos.

La dominación se halla ligada a la clase, al poder político y económico y a la autoridad, pero el dominio no es sólo ideología aunque ésta sea su expresión más notable. Se halla presente cuando surge una manipulación cultural o cuando se produce un comportamiento instrumental en el mundo de los valores.

La tendencia universal de los humanos a categorizar, lo bueno – lo malo, lo bello – lo feo, engendra categorías de poder y autoridad, así como dominios culturales estructurados internamente según criterios de discriminación, segregación, subordinación y preeminencia. En este aspecto la cultura es dominio, es un proceso mediante el cual establecemos territorios de poder y nos distribuimos los bienes morales.

Por lo tanto, la cultura no es sólo dominio, innovación o comunión; es un proceso interminable que engloba los tres aspectos de la misma, y aunque

requiera coherencia y cohesión para suministrar identidad a los hombres entre sí, también expresa ideologías, jerarquías, poder así como el modo con que éstos impactan el mundo. La cultura es además creación, avance, exploración de soluciones a los problemas morales, económicos, estéticos y políticos que la misma vida va planteando.

En suma, la cultura consiste en la búsqueda y afirmación de un principio único que explique el orden de las cosas, la marcha del mundo y hasta los fines de la vida. Es un haz específico de actividades que en un determinado momento histórico, tiende a hacerse predominante y a estructurar a todos los demás, aunque no consiga dominarlos del todo, sin embargo, lo que influye en la creación de nuestro mundo.

1.1.2 La importancia de la Virgen de Guadalupe en la cultura mexicana.

La Virgen de Guadalupe es símbolo religioso y cultural de los mexicanos, ha sido estandarte y patrona por más de 400 años de un pueblo devoto que le rinde culto, sus apariciones han acompañado al pueblo de México durante 475 años de historia y contribuido a sentar las bases para la formación espiritual y nacional del modo de ser del mexicano.

La historia de la Virgen de Guadalupe está íntimamente ligada a la historia de México, sus sucesos se mezclan y no hay acontecimiento patrio del que la Guadalupana esté ausente. En sus grandes tragedias y en sus grandes triunfos ella está presente para los mexicanos. El año de las apariciones y el inicio de su culto es, en el tiempo histórico, el del mestizaje mexicano y el inicio de la formación de la actual nación. La devoción a la Virgen y el desarrollo de su culto corren parejos con la creación de la sociedad mexicana y la formación de su conciencia nacional.

Su culto, localizado en un principio en el valle de México, más tarde se extendió por todo el vasto territorio de la Nueva España y aún más allá. De una devoción circunscrita, en sus inicios, a los naturales, pasó a ser la de los mestizos y los criollos y españoles. Todo ello testimoniado por las muchas reproducciones de su imagen, por los templos y altares que se le levantaron, por las obras devotas, teológicas, históricas y literarias que a ella se dedicaron.

Como sostiene Jorge Erdely², el guadalupanismo, después del siglo XVII, intenta ser manejado por la jerarquía católica, como un elemento que define la identidad nacional. Es una estrategia que han seguido las religiones, digamos de estado en algunos países y en otros las religiones mayoritarias. Se busca definir la identidad nacional a través de la creencia o la veneración a un símbolo. Quien no se une a esas expresiones de fervor popular, puede ser excluido, pues no es católico ni es nacionalista.

² SÁMANO Chong Javier (1992), Nueva historia temática de México.

Pero, ¿cómo surge esta interrelación entre la historia mexicana y el hecho guadalupano? Para dar respuesta haremos una breve exposición sobre la vida religiosa de los antiguos mexicas desde la perspectiva de Miguel León-Portilla, para luego describir los elementos que en este sentido aportaron los españoles a su llegada. Finalmente haremos una breve revisión sobre la importancia de la Virgen de Guadalupe a lo largo de nuestra historia.

Mucho se ha mencionado que la vida de los antiguos mexicas estaba permeada por la religión, vida y religión se entrelazaban en un entramado inseparable donde lo sagrado significaba la vida por completo. Son ciertamente muchos los testimonios al alcance que nos lo hacen ver. En sus creencias, ritos y ceremonias encontraban los mesoamericanos el sentido de su existencia en todo momento, a lo largo de sus varios ciclos calendáricos.

Cuantiosos eran los rituales de los que hacían uso los mexicas, como los ritos de paso que se referían a acontecimientos como el nacimiento, la muerte, imposición de nombre, matrimonio, ingreso a la escuela, pubertad, embarazo, enfermedad crónica, muerte, exequias, en fin cada acontecimiento importante que consideraban en su vida. Las referencias que tenemos para establecer el lugar preponderante que la religión ocupaba en la vida de los mexicas son las crónicas narradas por los mismos frailes evangelizadores, Fray Bernardino de Sahagún por ejemplo, y los códices se han conservado hasta el momento como el grupo de códices Mendoza, el Florentino o el Borgia.

Existieron también rituales utilizados para el ámbito doméstico y particular como los que propiciaban la fertilidad de la tierra, algunos otros relacionados con el culto a los dioses específicamente o bien ofrendas que pretendían consagrar el lugar donde se construía la casa como por ejemplo las Tlamanalitztli, ofrendas de flores, animales y alimentos como tortillas de maíz que, de madrugada, debían hacer las niñas delante de las efigies de los dioses que había en el hogar. A su vez, los hijos varones participaban en las Tlenamaquilitztli, ofrendas de fuego, con un sahumador que se dirigía sucesivamente hacia los cuatro rumbos del mundo.

Otra categoría donde se agrupan rituales utilizados por los mexicas es la de rituales utilizados en circunstancias específicas por un número determinado de personas, por ejemplo, los agricultores al comenzar la siembra o recoger las cosechas; los mercaderes o pochtecas al emprender sus viajes comerciales o llegar a sus destinos; diversos grupos de artistas y artesanos para propiciar a los dioses patronos de sus respectivos oficios entre otros.

Finalmente anotaremos un último grupo de rituales que corresponden a las grandes ceremonias y fiestas a lo largo del año donde toda la comunidad participaba, es importante señalar que cada fiesta culminaba con un ritual específico determinado con la liturgia del año.

Con apoyo en este caudal de testimonios, a los que podrían añadirse las múltiples alusiones a algunas de estas fiestas en otras varias crónicas, es posible asomarse al universo de las celebraciones mexicas y sus complejos rituales. Ahora que podemos apreciar los restos del Templo Mayor de

Tenochtitlan, nuestra imaginación podrá ubicar un poco mejor los relatos y representaciones pictóricas que nos hablan del esplendor del culto religioso que ahí se desarrollaba, de acuerdo con las divisiones del tiempo y una compleja liturgia.

Para acercarse al gran conjunto de los rituales de los mexicas y otros pueblos nahuas y en general mesoamericanos, debe tenerse presente que sus celebraciones estaban siempre normadas en función de las distintas medidas del tiempo. Las creencias, los preceptos, los ritos, las fiestas, el espacio y el tiempo sagrados existían así integrados como elemento primordial en la antigua cultura con arreglo a su concepción de un tiempo cíclico y sagrado. Como decía fray Bartolomé de las Casas acerca de la religiosidad de los mexicas y otros mesoamericanos, nunca hemos encontrado pueblos tan religiosos, nunca hemos encontrado gente tan devota y preocupada ni con tanto cuidado al culto de sus dioses.

Dentro de los dioses que adoraban los mexicas es preciso hacer mención de Tonatzín, nombre náhuatl, diminutivo, cariñoso de la gran Tona, es decir, al Espíritu de la Madre Tierra, es un apelativo que los pueblos nahuas dan a la Madre de Dios y Madre Tierra, posteriormente, luego de la evangelización se le identifica con la Virgen de Guadalupe, los mecanismos que facilitaron su identificación se estudiarán más adelante.

El sitio de adoración a Tonatzín fue el Tepeyac que literalmente en náhuatl significa "en la nariz del cerrito", en sentido religioso, Tepeyac, es la cumbre de la montaña donde se alcanza el tercer cielo, es la representación de la comunión humana con la pareja divina -Ometéotl aunque ya desde tiempos anteriores- en este cerro había rendido culto por los texcocanos, a la dualidad masculina y femenina, representada en Mixcoatl y Xochiquetzal, antes que los nahuas adoraran a Tezcatlipoca-Tonatzin. En sentido antropológico, de acuerdo a Mircea Eliade (1976) el cerro es el centro del mundo, cada cultura funda su ciudad sagrada en el centro del mundo, por lo que hay varios centros. La importancia del centro reside en que es el punto donde se puede entrar en contacto directo con la divinidad o bien es el lugar donde han estado los dioses en la tierra, al principio de los tiempos. Esta referencia nos remite a una relación con la memoria colectiva la cual requiere de lugares físicos para fijarse, para evocar la reconstrucción de un evento, por eso es que regularmente observamos que una cultura que vence o domina a otra levanta sus lugares sagrados sobre las ruinas de la vencida.

Tonatzín es en realidad una de las diversas advocaciones de Cihuacóatl, las otras advocaciones de Cihuacóatl son: Toci "nuestra madrecita", Coatlicue "falda de serpientes", Huitzilincuatec "cabeza cortada de colibrí", Cozcamaiah "collar de espigas" y Tlazoltecotl "diosa de la inmundicia. Todas las diosas anteriormente citadas comparten la maternidad de los dioses y por tanto de los hombres pero que se distinguen de acuerdo a sus atributos. Tlazoltecotl, es la diosa que vive en cavernas y se representa en ríos que se encuentran cerca de montañas pues de sus bocas nacieron, es ella quien pide corazones para comer.

Cihuacóatl es la concentración de los poderes femeninos y quien acoge a las mujeres muertas en el trabajo de parto, es ella quien anuncia, de acuerdo a los presagios narrados por los informadores de Sahagún, que el fin del Imperio Azteca está cerca, “Sexto presagio funesto: muchas veces se oía: una mujer lloraba; iba gritando por la noche; andaba dando grandes gritos: -¡Hijitos míos, pues ya tenemos que irnos lejos! Y a veces decía: -Hijitos míos, ¿a dónde os llevaré?”³. El anuncio que hace la Cihuacóatl del fin de los aztecas también queda registrada en la Historia de Tlaxcala, escrita en castellano por Muñoz Camargo: “(...) y señal fue que muchas veces y muchas noches, se oía una voz de mujer que a grandes voces lloraba y decía, anegándose con mucho llanto y grandes sollozos y suspiros: ¡oh hijos míos! Del todo nos vamos ya a perder e otras veces decía: oh hijos míos, ¿a dónde os podré llevar a esconder?”⁴

Coatlicue, la diosa madre-protectora, es la autora de los presagios que Moctezuma I recibe de los chamanes donde afirma que después de la llegada de la “gente extraña” Huitzilopochtli será echado y se irá con ella. Coatlicue era el vínculo directo entre lo natural y lo divino representado en los ritos y en el acabado de su figura y lo terrenal, asimismo entre lo físico, lo material y lo intangible como factor que hacía posible la interacción entre los propios sujetos. Esta diosa era una especie de madre engendradora, de madre protectora principalmente en lo que refiere a los temores religiosos y a lo desconocido.

Tonatzin, nuestra madre.

En el primer libro de su Historia General, sobre las divinidades de los antiguos mexicanos, Sahagún dedica los capítulos VI a XII a las diosas. El sexto capítulo es dedicado a Tonatzin, madre de los aztecas quien representaba la fertilidad, a la Madre Tierra, conocida como la diosa del maíz tierno que simbolizaba la dualidad masculino – femenino. Para Sahagún Tonatzin es muy importante porque “(...) la llamaban Tonatzin que quiere decir nuestra madre”⁵. Entre los atributos de esta diosa, Sahagún nos dice que “(::) esta diosa daba cosas adversas como la pobreza, abatimientos, trabajos; (...) dicen que también traía una cuna a cuestas, como quien trae a su hijo con ella.”⁶. por lo demás nos dice que los antiguos mexicanos tenían la costumbre de celebrar solemnes sacrificios en tres o cuatro lugares cercanos a los montes y precisa: “El uno de estos es aquí en México, donde está un montecillo que se llama Tepeaca (...) en este lugar tenían un templo dedicado a la madre de los dioses que llamaban Tonatzin, que quiere decir nuestra madre (...) y venían ellos de muy lejanas tierras”⁷. Estas indicaciones se encuentran mencionadas también por Fray Juan de Torquemada, que escribe: “Y en otro lugar que está a una legua de

³ LEÓN _ PORTILLA, Miguel. (1984) Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista. México, UNAM. Pag. 4

⁴ Idem, Pág. 9

⁵ Fray Bernardino de Sahagún, citado por LAFAYE Jaques (2002) Quetzalcóatl y Guadalupe, la formación de la conciencia nacional. México, FCE. Pág. 285.

⁶ Idem, Pág. 285-

⁷ Idem, Pág. 285.

esta ciudad de México, a la parte norte, hacían fiesta a otra diosa, llamada Tonan, que quiere decir nuestra madre, cuya devoción de dioses prevalecía cuando nuestros frailes vinieron a esta tierra, y a cuyas festividades concurrían grandísimos gentíos de muchas leguas a la redonda.”⁸.

En el siglo XVIII, el jesuita Clavijero, cuando catalogó a las divinidades mexicanas, dice de Tonatzin que, a su modo de ver, es la misma que la diosa Cintéotl y que su templo estaba en un monte a tres millas de México, hacia el norte, y a él acudían “en tropel los pueblos a venerarla con un número extraordinario de sacrificios”⁹. He citado a tres misioneros y sus testimonios concuerdan, en lo esencial, Tonatzin era una divinidad mayor, su principal santuario se encontraba en el cerro del Tepeyac, en el norte de la ciudad de México y a él acudían peregrinos de todo el país.

Si bien hay una ligera discrepancia entre Clavijero y Sahagún, hemos de fiarnos más del testimonio de Sahagún, pues fue él quien vivió más cerca de la época prehispánica. En varias ocasiones Sahagún hace referencia a que Tonatzin se identificaba con Cihuacoatl, dice de ella que “sus atavíos con los que aparecía esta mujer eran blancos”¹⁰ lo que corresponde con la descripción que Fray Diego Durán hace, “La diosa Cihuacóatl tenía (...) un hábito de mujer, todo blanco de enaguas, camisa y manto”¹¹. Teniendo en cuenta la importancia de la simbología de los colores para los mexicas, es improbable que dos divinidades hubieran aparecido vestidas del mismo color.

Sahagún relata también que Cihuacoatl–Tonatzin, desaparecía entre las mujeres, abandonando en la cuna de su niño un pedernal de hierro con lo que ellos mataban a los que sacrificaban. Esta indicación también la hace Durán, “los endemoniados sacerdotes de este templo (...) si veían que se pasaban los ocho días que no sacrificaban ninguno, buscaban una cuna de niño y echaban en ella el cuchillo de pedernal con que sacrificaban, al cual llamaban “el hijo de Cihuacóatl””¹². Durán agrega que la fiesta de la diosa Cihuacoatl era en huey tecuilhuitl, la gran fiesta de los señores, a que esta diosa también era llamada hermana de Huitzilopochtli. Sahagún al respecto señala a propósito de esta fiesta, que era hecha en honor de la diosa llamada Xilonen. Durán nos explica más al respecto, dice que, unos días antes de iniciada la fiesta, se compraba una esclava a quien vestían de blanco, una vez vestida, la esclava representaba a Cihuacoatl o la diosa pedernal. Esta esclava llamada Xilonen, la diosa de los xilotes, las espigas de maíz aún tierno, representaba la encarnación de la misma Cihuacoatl – Tonatzin, de acuerdo al mismo Durán, la Xilonen representaba, “(...) un poco como Jesús fue mutatis mutandis la encarnación de uno de los elementos de la Santísima Trinidad; el hijo”¹³.. Podemos entonces admitir, siguiendo a Sahagún que huey tecuilhuitl era la fiesta de Xilonen, misma que se identificaba con Cihuacoatl, que es a la vez identificada con Tonatzin y Centeotl, según los informantes de Sahagún, con

⁸ Idem, Pág. 285.

⁹ Idem, Pág. 286.

¹⁰ Idem, Pág. 286.

¹¹ Idem, Pág. 296.

¹² Idem, Pág. 286

¹³ Idem, Pág. 287.

Teoinnan (según la misma fuente), la madre de los dioses o de los mexicanos. También resulta que Xilonen llevaba atavíos idénticos a los de Chicomecóatl, diosa de los víveres así como llevaba atavíos muy semejantes a los de Chalmecacíhuatl, patrona de Chalma, hermana de Yacatecuhtli (una de las advocaciones de Quetzalcóatl) y Tonatzin.

Para entender mejor estas relaciones entre Cihuacoatl, Tonatzin, Teoinnan, entre otras diosas, hagamos una similitud con la Virgen María y sus distintas advocaciones, así como la Virgen de la Caridad del Cobre posee atributos específicos y es importante para Cuba, ésta no deja de ser la Madre de Dios, la Virgen María, de la misma forma, es la Virgen de Guadalupe, la Virgen de San Juan de los lagos y la Virgen de Zapopan que no dejan de ser ellas mismas, con sus diferencias pero al mismo tiempo no dejan de ser todas, representaciones de la Madre de Dios.

La Virgen de Guadalupe: Extremadura, España.

Por otra parte los conquistadores al llegar a la Nueva España, también traían una representación de su madre, esta representación era la Virgen de Guadalupe, tal como se le conocía a la imagen prodigiosa localizada en una ermita situada en Cáceres, provincia de Extremadura, España de donde procedían la mayoría de los conquistadores. Se dice que Colón oró en la ermita antes de salir en el viaje que le llevaría a encontrar América, también se dice que Cortés al desembarcar en Veracruz traía consigo una réplica de la talla extremeña.

Para aclarar los fuertes lazos que logró formar la Virgen de Guadalupe aparecida en el Tepeyac con los españoles y criollos, comenzaremos refiriendo la historia milagrosa de dicha talla, posteriormente haremos una descripción de la misma así como incluiremos una breve mención de los santuarios fundados bajo el nombre de Guadalupe con el fin de enlazar las similitudes de la Guadalupe Americana con la Española para finalmente mencionar el papel de los conquistadores españoles como importadores de este culto.

De acuerdo al sitio oficial en Internet del Santuario de la Virgen de Cáceres en Extremadura, España, los jerónimos fueron los principales tutores de la imagen, desde 1389 y hasta 1835, junto con los franciscanos (desde 1908 a la fecha), fueron los promotores y tutores de uno “de los tesoros más sorprendentes de la cultura española”, según los mismos creadores del sitio.

La historia de la Guadalupe extremeña, cuenta la tradición, fue tallada por San Lucas, una vez muerto el evangelista en Acaya (Asia Menor), fue enterrada con él y luego fue trasladada junto al cuerpo, a mediados del siglo IV a Constantinopla. El rastro de la talla se pierde hasta 590 cuando reaparece en el oratorio del papa Gregorio Magno, quien era devoto de la imagen. Pues fue él quien presenció el primer milagro de la imagen al hacer una procesión por Roma y descubrir que al paso de la imagen la epidemia de peste¹⁴ iba

¹⁴ Nótese que la Virgen de Guadalupe de Cáceres, España, también triunfa contra la peste. Es el mismo atributo que la Guadalupana de México.

desapareciendo.

Gregorio Magno la envió al arzobispo de Sevilla, Leandro de Sevilla, por medio de su hermano Isidoro que se encontraba entonces en Roma, luego la imagen fue colocada en la iglesia principal para su veneración, hasta el comienzo de la invasión árabe.

Hacia el año 714 unos clérigos que huían desde Sevilla del peligro sarraceno, trajeron consigo la imagen que escondieron en las márgenes del río Guadalupe y que de ahí tomó su nombre, una vez que fue desenterrada.

Otra versión sostiene que la talla procede del siglo XI o XII, en lo que sí concuerdan ambas versiones es en que un vecino de Cáceres de nombre Gil de Santa María también llamado Gil Cordero, perdió una vaca y salió a buscarla, cuando la encuentra, ya estaba muerta por lo que procedió a despellejarla para aprovechar de ella aunque fuera la piel. Le hizo con el cuchillo una cruz en el vientre, al momento se dio cuenta que la vaca estaba viva e incorporándose y comprobó que no tenía rastro de la cicatriz, que el cuchillo afilado le había producido. Estando en este asombro fue cuando oyó la voz de la Virgen que le habló diciendo que al regresar notificara a los clérigos lo que había sucedido y que en aquel lugar se le erigiera una casa donde se le adorara, y que escarbaran donde la vaca había yacido muerta porque encontrarían allí su imagen.

Sigue diciendo la historia, según el sitio del Monasterio de Cáceres, se cuenta que cuando llega a Cáceres, el hijo de este hombre llamado Gil Cordero había muerto, pero que a su llegada, invocó a la Virgen de Guadalupe y acto seguido, revivió, fue esto motivo de que aquellos clérigos le reconocieran como visionario y que acudieran al lugar para desenterrar a la imagen que estaba acompañada con documentos que atestiguaban su procedencia.

Hasta aquí la leyenda, la historia dice que el monasterio de Cáceres, Extremadura fue primero una ermita que posteriormente se convirtió en templo, el rey Alfonso XI en su primera visita a Guadalupe en el año 1330, contempló esta primera iglesia en estado ruinoso, entonces ordenó ensancharla. A finales de 1336 quedó convertido en un gran templo.

Más tarde tomando posesión los jerónimos se convirtió en Real Monasterio de la orden, siendo testigo de las visitas de los reyes católicos, Cristóbal Colón, Hernando Cortés y prácticamente todos los conquistadores del Nuevo Mundo, ya que era lugar de reposo y descanso en los viajes de Sevilla a Madrid.

La Virgen procedente de Cáceres en Extremadura, España, es catalogada entre el grupo de las Vírgenes Negras de la Europa occidental de los siglos XI y XII. Durante ese periodo se le atribuía a la Virgen el protagonismo de uno de los himnos procedentes del Cantar de los Cantares donde se hacía alusión a una mujer que canta explicando que su tez morena y hermosa es resultado del

bronceado que el sol le ha dado¹⁵. Por esta razón los artistas medievales ennegrecían con betún las tallas de las vírgenes una vez terminadas.

La talla tiene un rostro más negro que moreno¹⁶. Viste túnica de color verde oliva, con vueltas en rojo bermellón, sobrecuello imitando bordado en hilo, puños de la manga dorados y manto color ocre-marrón. Ostenta un velo o toca de color blanco, con vueltas de color bermellón. Como decoración de sus vestiduras, cuatro flores tetralobuladas, dos en el pecho y una debajo de su mano derecha, símbolo de su triple virginidad: Antes del parto, en el parto y después del parto; y la cuarta en la parte inferior de su túnica, signo de su poder celestial. El Niño es una talla sedente del mismo estilo, mide veintitrés centímetros de largo y pesa doscientos gramos.

Con el paso del tiempo fama del monasterio se extendió por toda España y por todo el mundo. Desde el siglo XVI los españoles que fundaron los cuatro virreinos, una vez conquistado el territorio en América y la fuerte evangelización llevada lograron ejercer gran influencia y transmitir la devoción guadalupana que en ese tiempo era la más extendida y fomentada en España.

Durante los siglos XV, XVII y XVIII, fueron las demandas o facultad de pedir limosna para el santuario por todas partes una muestra de la devoción a la Virgen. Las personas de Castilla y de Portugal daban donativos que se invertían en el sostenimiento de peregrinos pobres y en la asistencia de enfermos en los cuatro hospitales que el monasterio. Desde el siglo XV hasta el XVIII el santuario disfrutó del privilegio de la manda forzosa.

Aunque según el sitio del Real Monasterio de Cáceres¹⁷ a partir de 1530, y hasta 1707, el Monasterio sufrió una crisis económica muy severa de la que ya no se pudo recuperar, las limosnas y donaciones bajaron de manera alarmante sobre todo a partir de 1557, año que coincide con la publicación del Nican Mopohua en México, pero de este punto hablaremos mas adelante.

Desde su fundación, el principal ingreso del Monasterio se debía a las peregrinaciones y a las donaciones hechas por los españoles que eran atraídos por la popularidad de la Virgen de Guadalupe extremeña, ahí encontrada.

¹⁵ "*Nigra sum, sed formosa*" "Tengo la tez morena, pero hermosa, muchachas de Jerusalén,/ como las tiendas de cadar, los pabellones de Salomón/ no se fijan en mi tez oscura,/ es que el sol me ha bronceado:/ enfadados conmigo, mis hermanos de madre/ me pusieron a guardar sus viñas;/ y mi viña, la mía, no la supe guardar." Extraído de Cantar de los Cantares. SCHÖEKEL, A. (1982) (Revisada) La Sagrada Biblia. España. Cristiandad. Pag. 945.

¹⁶ Véase anexo 1, figura 1 de este trabajo.

¹⁷ Revisado por Fray Sebastián García editor de la revista Guadalupe y autor de libros como Guadalupe, siete siglos de fe y cultura, Los Miniados de Guadalupe y EL Monasterio de Guadalupe, centro de fe y cultura. El texto relacionado con las actividades económicas del monasterio ha sido adaptado de un excelente trabajo realizado por Enrique Llopis Agelán que investigó en la documentación y códices del monasterio. Se trata de una tesis sobre empresa que administraron los monjes Jerónimos; la página se encuentra alojada en el servidor de la Universidad Complutense de Madrid, en la Facultad de Económicas. Enero 20 2006 [en red] Disponible en: <http://www.ucm.es/BUCEM/cee/doc/03010010.htm> .

Con la disminución de las limosnas, los intentos del monasterio por mantener las transferencias de rentas de los fieles fracasaron: el flujo de limosnas y mandas disminuyó a medida que se redujo el papel del santuario dentro de las prácticas religiosas de los ibéricos, también empeoró la imagen de los jerónimos de Guadalupe, proceso al que contribuyeron las pérdidas de presencia e importancia de la orden, esto tuvo impacto social, otro efecto que contribuyó fue la Reforma protestante pero también la conducta de todos los monacales aunado al volumen de riquezas acumulado por la orden, además la menor influencia en la corte, la caída de la renta real de amplios sectores de la población castellana y el desarrollo generalizado del culto a la Virgen de Guadalupe (Extremeña) en otros centros religiosos (como en el Tepeyac) aceleraron el descenso de las limosnas y mandas recolectadas por los procuradores del monasterio. En definitiva, la irreversible crisis de las limosnas fue consecuencia de la pérdida de popularidad y protagonismo del centro mariano y del descenso del valor atribuido por los españoles, especialmente por los castellanos y los radicados en la Nueva España, al papel de los jerónimos de custodios y administradores del santuario

En España son numerosos los santuarios dedicados a la Virgen de Guadalupe (la española), además de los de Extremadura, destacan los de Hondarribia (antes Fuenterrabía), Guadalupe (Murcia), Rianxo (La Coruña), Gavellar (Ubeda), además de las eremitas diseminadas por toda España.

Fuera de España, hay santuarios en Portugal, Polonia, Rio-Muni, y en especial en América y filipinas, donde más de 600 lugares llevan el nombre de Guadalupe, y en donde destacan los santuarios de Sucre y en Mizque (Bolivia); Pascamayo, Nespeña, Balsas, Nasca y Ayquina (Perú); de Quito (Ecuador); de Quinche (Quito-Ecuador); Santa Fe de Bogotá (Colombia); y la catedral de Basse-Terre y Point-à-Pitre (Antillas) en la isla que, descubiertas por Colón el 4 de noviembre de 1493, recibió el nombre de Guadalupe, y por supuesto el Santuario del Tepeyac en México.

La procedencia de los conquistadores españoles explica porque fue la Guadalupe de Extremadura quien tuvo mayor fama una vez conquistado el territorio, pues los principales conquistadores procedían de dicha provincia. Así tenemos que Hernán Cortés, nació en Medellín (Extremadura), Francisco Pizarro quien conquistó Perú, nació en Trujillo. (Extremadura), Vasco Nuñez de Balboa nació en Jerez de los Caballeros, Extremadura; Hernando de Soto que se adueñó de la Florida, al igual que Sebastián de Bacalcázar quien conquistó Ecuador, procedía de Bacalcázar por entonces pueblo bajo la jurisdicción de Extremadura, Pedro de Alvarado fue oriundo de Badajoz y finalmente Pedro de Valdivia quien conquistó Chile y provenía de Villa Nueva de la Serena ambos pueblos pertenecientes a la ya citada Extremadura.

En síntesis, por un lado tenemos a un pueblo sumamente religioso y atento a realizar ritos y celebraciones en acuerdo aun calendario establecido, un pueblo que valoraba por encima de todo el papel de lo sagrado en la vida cotidiana. En el otro lado nos encontramos con españoles acostumbrados a presenciar milagros y también sumamente devotos. La relación de estos dos elementos marcará la historia mexicana con la presencia de la Virgen de Guadalupe que

en todos los acontecimientos importantes se encontrará presente. Una revisión rápida de la historia mexicana mostrará la constante presencia guadalupana.

Durante la época de la Colonia la devoción a la Virgen de Guadalupe no era muy popular o bien no era completamente aceptada, sobre todo por los frailes franciscanos, quienes en voz de Francisco de Bustamante rechazaron el milagro de la imagen por considerarla una pintura hecha por el indígena Marcos Cipac, aunque para 1550 ya contase con una iglesia dedicada a ella construida por orden del Obispo Alonso de Montúfar. Aunque no es sencillo encontrar el origen de la devoción guadalupana, en palabras de Gruzinski (2001), es probable que la intervención del arzobispo Montúfar fuera decisiva para el desarrollo del culto en el Tepeyac, él mismo sostuvo que había ordenado un trabajo inspirado en un modelo europeo a un pintor nativo, Marcos, que fue pintado al modo nativo, entregándose a Montúfar, quien después discretamente lo puso en un lugar cercano a la imagen que ya se veneraba en la ermita. La sustitución tuvo lugar en 1555 y fue aparentemente inofensiva, pero tuvo una consecuencia significativa puesto que la misteriosa sustitución, le dio al manto un “aura” de misterio, a partir de esto, el arzobispo acreditó los milagros que se asociaban a la imagen.¹⁸

A lo largo de los casi tres siglos que duró la Colonia, ésta se caracterizó por las resoluciones del Concilio de Trento como respuesta al movimiento iniciado por Lutero, en este contexto la imagen de la Virgen de Guadalupe, uno de los varios elementos sagrados presentes en la memoria colectiva que fue utilizada como uno de los modelos para transmitir mensaje de la evangelización, un elemento que el propio Alonso de Montúfar no estaba dispuesto a desperdiciar..

El culto a la Virgen de Guadalupe en la Nueva España se liga íntimamente con una tradición indígena y criolla que con el paso de los años se convirtió en un símbolo de identidad asociado a un proceso de nacionalismo aunque no por ello su devoción fue una práctica constante durante este periodo. En ese tiempo quien tenía mayores devotos era la Virgen de los Remedios, también traída desde España aunque para el siglo XVIII, el milagro del Tepeyac no era totalmente aceptado por la Iglesia que aún tenía dudas; como respuesta a las dudas planteadas, el jesuita Juan Antonio de Oviedo sostenía que la aparición de la Virgen, por sí misma, había dejado una prueba irrefutable de su milagroso poder.

De acuerdo con David Brading, citado por Gámez (2007), de 1648 a 1747 es el periodo sugerido como florecimiento del culto guadalupano. La advocación guadalupana se impuso desde el siglo XVII aunque los orígenes de la devoción

¹⁸ Traducción, cita original: “(...) its probable that the intervention of the arzobispo Montúfar was decisive. The arzobispo was said to have ordered a work inspired by a European model from a native painter, Marcus; it was painted on a native made backing that Montúfar then discreetly had put in the place of (next to) the primitive image. The substitution took place in 1555 and was apparently harmless, but it had a significant consequences. Its surreptitious installation gave it an aura of mystery, and (...) since the prelate accredited the associated prodigies to the image”. Gruzinski S. (2001) Trad. Heather Madean. Images at War – CL: Mexico form Columbus to Blade Runner (1492-2019). Duke University Press. Estados Unidos. Pág. 99.

se sitúen a finales del siglo XVI. Paralelamente al desarrollo del culto guadalupano encontramos devociones como la de la Virgen de los Remedios, Nuestra Señora de los Dolores o la Annunciata por mencionar algunas, que adquirieron poderosa fuerza política y devocional en la Ciudad de México así como en las principales comunidades indígenas de reino aunque con el tiempo Guadalupe se convirtió en la más arraigada y preferentemente piadosa de tal forma que en 1737, se declara que la Virgen de Guadalupe es patrona de la Ciudad de México.

Para 1810, el culto hacia la Virgen de Guadalupe era totalmente aceptado y difundido por todos los estratos sociales por lo cual no es de extrañarse que el movimiento de independencia de México tuviera como primer estandarte la Virgen de Guadalupe. En su camino de Dolores a San Miguel el Grande Miguel Hidalgo y Costilla se detuvo a orar en la iglesia de Atotonilco (Guanajuato) mientras sus 600 hombres esperaban en el atrio. Al salir enarboló la única Imagen capaz de unir al pueblo y darle mayor fuerza a la insurrección.

El 11 de marzo de 1813, desde Ometepec (Guerrero), expide José María Morelos un decreto exaltando a la Guadalupana, "para que sea honrada y todo varón declare ser devoto de la Santa Imagen, soldado y defensor de la Patria"¹⁹, dicho decreto se haya inscrito en "Sentimientos de la Nación". Dos años después pidió como última concesión ir a orar a la virgen antes de ser ejecutado en Ecatepec en 1815.

La respuesta española fue inmediata, el virrey Francisco Xavier Venegas mandó por la imagen de la Virgen de los Remedios para resguardarla de los insurgentes, pero sobre todo para enarbolarla como bandera de los ejércitos realistas.

Las medidas del virrey llegaron demasiado lejos. A la virgen de los Remedios se le dio grado militar y desde entonces se le conoció como "la generala". Las monjas del convento de San Jerónimo la vistieron con los blasones y la banda correspondiente y el niño Jesús --que cargaba en sus brazos-- también fue vestido según la usanza. En procesión, la imagen, recorrió la ciudad de México, mostrando su bastón de mando en una de sus manos y en la otra la figura de Jesús niño con un sable.

Una vez finalizados los actos públicos, la virgen fue colocada en el altar principal de la Catedral de México con un motivo oculto, delatar insurgentes. De todos era sabido que los revolucionarios eran guadalupanos. Aquellas personas que luego de escuchar misa en Catedral no hicieran la reverencia correspondiente ante la virgen de los Remedios, seguramente lo hacían ante la Guadalupana, por tanto eran insurgentes. De ese modo, mucha gente fue falsamente acusada de rebeldía.

Durante el mismo movimiento de Independencia, Manuel Félix Fernández acampaba a un lado del arroyo en la Sierra Mixteca. Uno de sus hombres se

¹⁹ ROSAS, A. (2005). La Virgen en pie de guerra. Enero 22 2006. [en red] Disponible en: <http://www.presidencia.gob.mx/mexico/sabiasque/?contenido=22376&pagina=1>

atrevió a bajar hasta el agua y fue abatido por los arcabuces enemigos. El bravo general arrojó su sable a la otra orilla y gritó: "Va mi espada en prenda, voy por ella"²⁰. Toda la tropa lo siguió hasta la victoria y él cambió su nombre por Guadalupe Victoria en agradecimiento a la Virgen por la victoria concedida.

A partir de este momento la Virgen de Guadalupe fue considerada símbolo de unidad entre todos aquellos que se sentían originarios de una misma tierra y que por tanto compartían un pasado mestizo.

Ignacio Manuel Altamirano en su libro: Pasajes y leyendas y costumbres de México, cuenta que era obligatorio hacer peregrinación al santuario del Tepeyac, el día de su rezo. Según Altamirano en el libro antes mencionado, "los mexicanos adoran a la Virgen de consumo [de Guadalupe], (juntamente, de común acuerdo). Los que profesan las ideas católicas, por motivos de religión, los liberales, en recuerdo de la bandera de 1810, los indios porque es su única diosa; los extranjeros, por no herir el sentimiento nacional, y todos la consideran como un símbolo esencialmente mexicano."²¹

Así aunque el licenciado Benito Juárez, presidente de la República, fue liberal y precursor de las leyes de Reforma, él, expide un decreto el 11 de agosto de 1859 por el que se declara día festivo el 12 de diciembre, y Sebastián Lerdo de Tejada, Ministro de Justicia, Relaciones y Gobernación, comenta este hecho llamando "intocable" a la fecha guadalupana.

1.1.3 Las apariciones

Historia de las apariciones de la Virgen

Todo empezó en el cerrito del Tepeyac, cuando a un indígena de Cuautitlán, se le apareció la Virgen de Guadalupe y le pidió que fuera el portavoz de su deseo; la edificación de un templo donde se le adorara. Son muchos los documentos controvertidos que se han escrito sobre este suceso. El primer documento que apareció sobre el tema es conocido como Nican Mopohua atribuido a Don Antonio Valeriano, un noble indígena, colaborador principal de Sahagún y destacado alumno del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. En esta obra se han basado narraciones posteriores del suceso así como historiadores para fundamentar su relato. El origen del manuscrito se sitúa a mediados del siglo XVI probablemente hacia 1556 pero que no salió a la luz hasta 1649 por Luis Lasso de la Vega, capellán de la eremita de Guadalupe quien se ostentó como autor del relato en un principio.

²⁰ ROSAS, A. (2005). La Virgen en pie de guerra. Enero 22 2006. [en red] Disponible en: <http://www.presidencia.gob.mx/mexico/sabiasque/?contenido=22376&pagina=1>

²¹ CABALLERO Zamora, Carlos (2002) El lado oculto de la Guadalupana. México. Dabar. Pág. 50

Antonio Valeriano ha sido identificado como el más probable autor del texto; así lo han sostenido Edmundo O'Grman y otros estudiosos. Miguel León Portilla apoya ésta hipótesis y aporta argumentos que tienen que ver con el estilo utilizado en la composición, llena de los procedimientos estilísticos más refinados del náhuatl y que sólo un gran conocedor de la lengua pudo haber empleado, también toma en cuenta para reforzar su aseveración, los diversos conocimientos que Antonio Valeriano pudo haber adquirido en el Colegio Santa María de la Cruz sobre los cuadros en los que la Virgen María se apareció en distintos lugares de la Nueva España a personas sencillas para llevar su designio o mensaje.

El relato de las apariciones Guadalupanas se sitúa en 1531 bajo el obispado de Fray Juan de Zumárraga religioso de la Orden Franciscana. El protagonista es indígena converso de nombre Juan Diego a quien se le aparece una "Noble Señora" en el lugar al que antes acudían los indígenas a adorar a Tonatzín (Nuestra Madrecita)

"(...) Era sábado, muy de madrugada, y venía en pos del culto divino y de sus mandados. Al llegar al cerrito llamado Tepeyac, amanecía; y oyó cantar arriba del cerrillo; semejaba a un canto de pájaros preciosos; callaban a ratos las voces de cantores; y parecía que el monte les respondía.(...) Estaba viendo hacia el oriente, arriba del cerrillo, de donde procedía el preciso canto celestial, y así que cesó repentinamente y se hizo el silencio, oyó que le llamaban de arriba del cerillo y le decían: "Juanito, Juan Dieguito". Luego se atrevió a ir donde lo llamaban (...) Cuando llegó a la cumbre vio a una hermosa señora (...) Ella le dijo "Juanito, el más pequeño de mis hijos ¿a dónde vas?". Él respondió; "Señora y Niña mía, tengo que llegar a casa de México Tlatelolco, a seguir las cosas divinas, que nos dan y enseñan nuestros sacerdotes delegados de Dios." Ella luego le descubrió su voluntad: "Sabe y ten entendido que yo soy la siempre Virgen Santa María, Madre del verdadero Dios por quien se vive, del creador que sabe donde esta todo; Señor del cielo y de la tierra. Deseo vivamente que se me erija aquí un templo para en él demostrar y dar todo mi amor (...)"²²

Juan Diego se presenta ante el obispo Zumárraga con la imagen de la Virgen plasmada en su tilma acompañada de flores imposibles de cultivar en el terreno pedregoso de ese cerro, rosas de castilla. Los que presencian la escena están de acuerdo en que se trata de un milagro y queda justificada la insistencia del indio sobre la construcción de una capilla en ese cerro. Después de este suceso los indígenas acuden al cerro en el que antes veneraban a Tonatzín, parte de su culto idolátrico, a venerar a la Madre del "Único y verdadero Dios" quien recurrió a un indígena macehual para que fuera su emisario.

En total, las apariciones de la Virgen de Guadalupe son cinco, comenzando el

²² Extraído de Nican Mopohua, publicado en Nueva Historia Temática de México. SÁMANO Chong Javier (1992), Nueva historia temática de México. Tomo I: Prehispánico, Conquista y Colonia. México, Planeta. Pag. 30

9 de diciembre de 1531 y terminando el 12 de diciembre del mismo año, según sostiene la tradición; cuatro de las apariciones son a Juan Diego en el cerrito del Tepeyac y una más al tío enfermo de éste, Juan Bernardino, en su casa, a quien le reveló el nombre que había elegido, Santa María de Guadalupe.

La imagen de la Virgen de Guadalupe duró en su primera ermita desde el 26 de diciembre, 1535 hasta el año de 1622. En este año se construyó la segunda iglesia que ocupó el mismo lugar donde se encuentra hoy la Basílica. Esta duró hasta 1695. Unos pocos años antes fue construida la llamada Iglesia de los Indios junto a la primera ermita, la cual sirvió entonces de sacristía para el nuevo templo. En 1695, cuando fue demolido el segundo templo, la imagen fue llevada a la Iglesia de los Indios donde se quedó hasta 1709 fecha en que se dedicó otro templo, conocido hoy como la Basílica vieja, ahí estuvo la imagen hasta que se le construyó el actual templo donde se encuentra la tilma de Juan Diago pues a la antigua Basílica se le ha sometido a trabajos de remodelación debido al deterioro causado por el hundimiento de la ciudad.

1.1.4 La tradición oral.

La tradición constituye la base de la cultura de un pueblo, es la herencia que una generación entrega a la que le sucede, asegurando así la continuidad en el tiempo del pasado. La tradición descansa en la variedad de los mínimos elementos que la conforman y hasta en la contradicción de éstos y elabora a partir de ellos un estilo que se trasmite. La cultura de un pueblo viene orientada por fuerzas permanentes que vienen de su pasado y que influyen en su porvenir, admitiendo y adoptando las innovaciones que nacen de los sectores universales.

La característica fundamental de la tradición es su oralidad, una tradición se trasmite o comunica por la palabra, así es la historia que la gente cuenta en voz baja y que es verídica, es la historia de un pueblo y parte integral de “el ánimo” de la cultura.

En la literatura de tradición oral se designa a la palabra como vehículo de emociones, motivos, temas en estructuras y formas recibidas oralmente por una cadena de transmisores, depositarios y a su vez re-elaboradores de la historia. “Sus características generales: pertenecer a un contexto cultural del que son producto, haber sido transmitido este producto oralmente en varias generaciones, ciñéndose a temas y técnicas reiteradas, y a su vez introduciendo variantes” (Pelegrín, 1997).

Desde distintas perspectivas se ha abordado el estudio del origen de la comunicación oral, atendiendo al principio de necesidad. A principios del siglo XX Weber llamó la atención sobre los fenómenos de la Comunicación, en tanto podía arrojar luz, ayudar a comprender la forma en que se organizaban las sociedades.

La comunicación social obedece a dos elementos, por una parte, se trata de una necesidad de supervivencia. El individuo estable mantiene una relación social por la vía de la Comunicación, con un semejante, porque necesita garantizar su supervivencia en cooperación con él, y por otra, el sujeto es un extraño hostil que sobrevive a partir del entorno gracias a la comunicación de la propia experiencia y a la información del semejante, ellos nos transmiten sus experiencias. El hombre se hace hombre a través de la comunicación. El lenguaje es un elemento asociado al desarrollo del pensamiento abstracto.

Cuanto más participan los individuos en la comunicación, mayor es su interacción y por tanto la integración y permanencia del grupo.

Entre las formas de comunicación básicas se encuentra la comunicación oral definida como el depósito de la tradición popular en las sociedades tribales de carácter patriarcal y en las sociedades pre-industriales. Tiene un valor de uso pero no de cambio, lo que sucede en la comunicación escrita (yo pienso y otros me transmiten lo que piensan porque lo veo, hay intercambio). En el oral prevalece la comunidad de bienes o en cualquier caso si se percibe una comunidad de intereses. Las sociedades orales no están ligadas a la competencia sino a la cooperación. Respecto al contenido de las sociedades pre-industriales se engloban a los mitos (que describen el origen del grupo, el pasado de la comunidad), los ritos donde la participación del individuo en actos colectivos que derivan del más allá, de la religión. según Durkheim : "el ritual afianza la relación del grupo. También se incluyen los usos y costumbres, los refranes que indican la norma de lo socialmente aceptable de lo inaceptable, explica el comportamiento humano y lo que sucede en el entorno más cercano así como los proverbios y augurios

La tradición oral siempre manifiesta pretensiones de dar respuesta a todo, pero al mismo tiempo evita el cuestionamiento puesto que cuestionar alguna de las creencias de la tradición oral significa correr el riesgo de desintegrar el grupo.

A la historia oral, dice Aceves, J. (1996): "le interesa los hechos y eventos sociales donde intervienen instituciones e individuos en determinados procesos económicos, políticos y simbólico - culturales. Le interesa producir conocimientos y no sólo ser un canal de exposición oral de testimonios".

Según Ong, W. (1996), los pueblos orales tienen formas de recordar sucesos y reproducirlos. Así la historia de comunidades sin escritura no se pierde. Según Ong, una fórmula es recordar hechos memorables y asociar otro tipo de sucesos con ello. En las pláticas con campesinos será entonces común escuchar "el año del temblor", "cuando vino el huracán", "cuando hubo pleito con el pueblo vecino", etc. La oralidad será acumulativa, copiosa y redundante, conservadora, empática, participante y situacional.

La tradición oral funciona como transmisora de la memoria colectiva pues rememora la historia del pueblo y sirve como fijadora de los recuerdos que distinguen al grupo en particular al que pertenecemos.

La oralidad es un proceso socio-histórico de evolución humana. El lenguaje y su libre expresión es lo que hace al hombre. Sin lenguaje no existiría gran parte de nuestra cultura e identidad como humanos. No habría posibilidad de socialización, ni educación, y mucho menos sociedad entendiéndola como una estructura construida en base a relaciones generadas por el habla.

El lenguaje escrito no existiría si previamente, no existiera lo hablado. Lo escrito depende del habla, con esto, no quiero negar la importancia de la escritura en la historia de las civilizaciones, es verdad que la escritura desarrolla las comunicaciones y expande la sociedad, esto es las hace más complejas; desde esta visión la escritura hizo progresar a muchos pueblos, tan es así que se usa como criterio para dividir a la historia de la prehistoria pero no olvidemos que el lenguaje escrito en cierta forma permitió el olvido, porque, a lo largo de la historia, sólo escribieron los poderosos, y reflejaron la voz del vencedor así el saber escrito siempre fue "poder", y el poder no está en manos de todos en cambio la tradición oral es popular y puede usarlo cualquiera que sepa hablar. La tradición oral recoge la complejidad de la comunicación, las vivencias, las emociones y las expectativas sociales del pueblo, ahí radica su fuerza y su poder.

La oralidad es importante y valiosa, es parte integrante de nuestra memoria, como bien lo demuestran miles de culturas universales con riquísimas tradiciones orales, desde los mitos de Mesopotamia hasta los mitos americanos, programas de narración actuales y hasta grupos de cuentacuentos que trabajan en la actualidad, hoy por hoy.

Los grupos populares memorizan hablando y repitiendo, no escribiendo. Se memoriza contando, diciendo, y se aprende mejor de la palabra hablada que del texto, el habla, permite una riqueza de expresión que queda muy limitada en la palabra escrita, como sostenían los griegos. El valor de la tradición oral, reside entonces en el reconocimiento de la cultura propia, de la memoria grupal e individual.

1.2 La religión y la conquista espiritual.

La humanidad ha aparecido en la historia frecuentemente vinculada a la idea de Dios y por lo tanto de la religión; el vehículo que expresa esta concepción es la fe, la cual es un proceso psicosocial, de creencias, sentimientos y valores culturales que orienta las pautas de comportamiento, implica una concepción en la existencia de un mundo sobrenatural, un mundo invisible formando un sistema de descripciones y explicaciones que intenta aclarar la cuestión del origen de la vida y la muerte; así como las causas y razones de la existencia.

La religión, por su universalidad y evolución a través de los tiempos y culturas, es un concepto polisémico, difícil de abarcar en una sola definición. Para fines prácticos podemos agruparlas en tres grandes categorías: históricas, teológico-filosóficas y antropológicas.

En el primer grupo las interpretaciones de la religión se perciben como

explicación racional de los misterios de la naturaleza, es la religión animista, también se ha visto en lo religioso una forma de controlar los fenómenos a través de la magia, o como respuesta a los sentimientos de soledad ante los fenómenos de la naturaleza o el misterio de la muerte. Durkheim concibe la religión como inseparable de la organización social. Cada época o entorno sociocultural hace un enfoque conceptual diferente del término religión. Para la cultura occidental hay religiones primitivas o politeístas y religiones monoteístas o “de libro”, por alusión a que se ha recogido en escrituras los dogmas de fe y de la moral.

Entre las definiciones teológico-filosóficas existe una larga lista de filósofos, teólogos y estudiosos que enfocan la religión de forma esencialista. Tratan de definir lo religioso por su contenido, sus dogmas y como un sistema de creencias, sin embargo, este tipo de definición al no llegar a explicar conceptos como lo sagrado, el misterio o lo absoluto dejan la puerta abierta a otro tipo de explicaciones.

Las definiciones antropológicas son funcionalistas, se fijan en la acción, la estructura social y los aspectos pragmáticos. Frente a la relación de lo sagrado y lo profano como explicación del mundo, se oponen la interpretación de las creencias y ritos como elementos activos de control, o la religión como una estructura social.

En los pueblos primitivos, la religión constituye el principal entramado social que brinda estabilidad y afán de supervivencia al grupo a través del mito. Estos grupos se sienten descendientes de un dios, semidiós o héroe y con un cometido místico. En las sociedades modernas, la religión ha perdido importancia en estas funciones pues ya no representa la única forma de moral, luego del desarrollo del Derecho; y las instituciones del Estado que desempeñan gran parte de las funciones que tradicionalmente venía realizando la religión.

Las funciones más elementales de la vida religiosa se pueden resumir en estas:

- Cosmovisión o interpretación del mundo: origen, sentido, destino, salvación, etcétera.
- Estabilidad social, dirigida al grupo como tal, a través de la sacralización de la familia y el trabajo, de la moral y la autoridad, instituciones, ritos de paso y de sacrificio, etc.
- Función económica y de control.
- Función psicológica, de estabilidad emocional, dirigida al individuo: sentido a la vida, salvación individual mediante la gracia, integración en la comunidad celeste mediante la salvación.

En la definición etimológica, tampoco hay acuerdo, pues unos la hacen derivar de la palabra latina religere en el sentido de preocupación, de prestar atención, de práctica intimista; del término relegere como actividad social y legal perteneciente a lo público y a la esfera del Estado; y de religere como atadura y unión con lo divino a través de la moral, de acuerdo a San Agustín.

Existen varias formas de aproximarse a la religión entre ellas, la teología que se define como la ciencia sobre Dios integrada por el carácter científico de la misma que expresa un conocimiento firme, la fe, que sostiene creencias y la razón que siempre esta encaminada a comprender, y no cuestionar, mejor lo que se cree.

Durante el siglo XIX se trató de buscar el origen de las religiones, con esto surge la ciencia de las religiones, durante esa misma época se acuerda que la religión surgió con el mismo hombre. Existen cuatro interpretaciones sobre el origen de la religión que anotaré brevemente:

En primer lugar se encuentra el positivismo, derivado de la teoría de Augusto Comte quien explica a la religión como algo propio del estadio primitivo del ser humano. Según esta teoría, los hombres primitivos interpretaban los fenómenos naturales como debidos a la intervención de dioses. Según Comte, la moderna etapa científica de la humanidad conducirá poco a poco a la desaparición de la religión.

Otra teoría, el evolucionismo, que alcanzó gran apogeo con las teorías y descubrimientos científicos de Charles Darwin, sostiene que el hombre del salvaje paleolítico poco a poco se fue haciendo más religioso a medida que fue evolucionando por lo tanto la religión vendría a ser la expresión de la plena racionalidad y humanidad así como el momento culminante del proceso evolutivo, incluso algunos radicales evolucionistas sostienen que el alma humana sería el último paso en la evolución de la materia.

Por otra parte, el racionalismo, que se desarrolla a partir de la Ilustración, explica a la religión como un producto creado por la propia razón humana, que se ve obligada a buscar una explicación a los misterios de la vida humana y del más allá como la muerte, la enfermedad, etcétera. Sin embargo el positivismo aceptaba que la existencia de la religión estaba grabada en el alma de los hombres, es decir todos nacíamos ya con el “software” de una religión. Este fondo o noción religiosa fue llamada “religión natural”

Finalmente el Marxismo también dio su opinión al respecto. Fundado por Carlos Marx, da una interpretación muy distinta a las anteriores. Para el marxismo la religión es una “superestructura” del capitalismo con el fin de dominar a la clase proletaria con la promesa de una vida feliz en el cielo, los detentadores del capital explotan a los obreros en su propio beneficio. Según la tesis de Marx, la Iglesia, aliada del capitalismo, alienta la llama religiosa para defender los intereses de la burguesía. Esta actitud llevó al marxismo – comunismo a una actitud de repulsa y de persecución contra todas las religiones.

No existe ningún pueblo ni periodo de la humanidad conocido, sin religión o elementos de la misma. Hacia el siglo VI a. C. existió una extraordinaria multiplicación de las religiones, según Manuel Guerra, durante ese siglo, en diferentes zonas geográficas las religiones fluyeron a borbotones como resultado de una corriente misteriosa así el budismo, zoroastrismo, taoísmo,

pitagorismo entre otras se practicaron. Con la irrupción del cristianismo, se supone una transformación de la forma de percibir la realidad más no la negación de la existencia de la religión. Durante siglos lo “normal” era ser creyente, y toda cultura estaba impregnada de un sentido religioso. Hasta tiempos relativamente recientes, el fenómeno del ateísmo ha dejado de ser algo inusual, un signo de rebeldía o algo marginal.

La negación de Dios y por tanto de la religión corresponde a algunos autores contemporáneos han hablado de su desaparición o inexistencia, entre ellos están Nietzsche quien afirmó la muerte de Dios sosteniendo que Dios es una objeción contra la vida, Buber quien sostuvo el eclipse de Dios, Marx quien afirmó que la religión es el opio de los pueblos y sostuvo que la religión refleja la impotencia del hombre frente a las fuerzas de la naturaleza y Heidegger quien habló de la falta de Dios.

Entre las funciones de la religión se encuentran la legitimación social donde se sitúa la parte conservadora de la misma, coadyuvar a la realización de formas sociales, servir como dispositivo inicial de una crítica radical pero la más sobresaliente es su capacidad integradora que forma un “sujeto colectivo” donde un grupo de personas unidas en entorno a un determinado aglutinante funciona como unidad. En este contexto las imágenes religiosas son expresiones culturales simbólicas con la función de protección frente a condiciones de amenaza así el símbolo protector se convierte en mecanismo de cohesión y unión.

Pero en un sentido más profundo, las creencias, rituales y preceptos de carácter moral, en estrecha relación como aspectos de una misma realidad, están en el centro de toda religión. Las creencias pertenecen al ámbito del pensamiento y en muchas culturas en función de ellas se ha desarrollado la propia visión del mundo.

Los rituales de adoración, petición, sacrificios y ofrecimientos a los seres divinos, son acciones que se practican en determinados tiempos y lugares. Los preceptos o mandamientos se dirigen a establecer un orden moral y asimismo a normar los actos rituales.

Las creencias pueden considerarse como sistemas conceptuales, estructurados en distintos grados según las religiones. Son asimismo objeto de la especulación de sacerdotes y sabios, responsables en última instancia de su transmisión y enseñanza a la comunidad. Los rituales, aunque también ostentan estructuras y ordenamientos que deben aprenderse y atenderse, rebasan lo meramente conceptual y constituyen manifestaciones de la religiosidad. Las formas más íntimas de esas manifestaciones pueden identificarse en los actos personales de oración, sacrificio y adoración practicados en el hogar o en otros lugares, incluyendo las escuelas y los templos. Desprovistos en general tales actos de solemnidad, muchos de ellos se producen de acuerdo con ciertas normas y en determinados momentos. Como ejemplo pueden aducirse las oraciones y ofrecimientos que en el seno de la familia se hacen al levantarse, al tomar los alimentos y al acostarse.

A diferencia de tales prácticas, las manifestaciones de la religiosidad asumen con frecuencia un carácter público y solemne, integran entonces los rituales sagrados que, siempre en tiempos y ubicaciones determinadas y en cumplimiento de lo prescrito, se celebran con la participación de muchos. Su carácter comunitario puede abarcar en determinados contextos desde la familia extensa, en rituales como los de la imposición del nombre al recién nacido, el matrimonio, la consagración de la casa, las exequias, hasta gran parte del pueblo precedido por el sacerdocio y los otros dignatarios del gobierno. Ello ocurre en las fiestas que se celebran con la liturgia que, en concordancia con determinados preceptos, corresponde a los distintos tiempos en función de los cómputos calendáricos.

A la luz de esto se comprenderá mejor por que al estudiar los rituales de una religión, debe atenderse a la ubicación de estos en el tiempo, acompañado siempre de una coordenada espacial.

1.2.1 La Fe.

La mayoría de las religiones consideran las historias descritas en sus libros sagrados como pruebas de la existencia de Dios. Para ellos «tener fe en Dios» significa conocer la existencia de Dios. La mayoría de los creyentes religiosos emplean el término «fe» para referirse a la afirmación de una creencia para la que no tienen ninguna evidencia, pero que se considera verdadera, por esto las religiones se basan en dogmas.

La fe es una adhesión personal del hombre a Dios, es un diálogo entre Dios y el hombre. La fe entonces consiste en tener la certeza de que algo pasará sin exigir pruebas tangibles de lo se esperan.

Como sostiene Gonzalo L., citado por Fernández A. (1999), “El origen y fundamento del hecho religioso (se debe poner) en la racionalidad humana, capaz de conocer las realidades que están más allá de los sentidos. Esta observación viene corroborada por el hecho de que, entre los seres vivos dotados de un elemento material, como los vegetales y los animales, sólo el hombre es capaz de dar sentido religioso a su vida.”

La fe es la base de la religión, es el rasgo fundamental del concepto de religión, es el componente mínimo de todas las religiones registradas a través de los tiempos con las grandes diferencias de las que cada una está compuesta. La fe implica tener la certeza sin necesidad de la experiencia o pruebas, es una suerte de conocimiento a-priori. La fe entonces crea una ilusión de conocimiento y de realidad de aquello que fue concebido por la fantasía, así la fe lleva a otros fenómenos psicológicos como la sugestión, el contagio psíquico y a la imitación de estructuras con elementos de irracionalismo.

Como en cualquier emoción, cuando el sentimiento de fe llega al nivel de arrebatado, toma la forma de éxtasis religioso, que se encuentra con más frecuencia en grupo que individualmente. Aunque al hablar de éxtasis religioso suele sólo llamársele éxtasis debe hacerse la precisión de que no sólo dentro

de la religión sino también en el amor o el goce estético pueden llevar también al éxtasis independientemente de la religión. El éxtasis también puede producirse o integrar su estructura con manifestaciones como la histeria que en una u otra medida incluye cierto tipo de sentimiento sexual.

El éxtasis religioso también puede tomar la forma de fanatismo religioso, el cual se haya arraigado en las guerras y luchas religiosas interrelacionándose con otros fenómenos psico-sociales.

Los actos religiosos.

Existe una relación entre lo sagrado y la pureza, la relación de ambos conceptos dan lugar a los hechos o actos religiosos. En esta relación existen contrastes binarios, como lo sagrado y lo profano, lo limpio y lo sucio, así como el proceso de pureza – contaminación. En este contexto lo sagrado corresponde a lo especial, lo apartado, mientras que lo profano corresponde a lo ordinario o común; la pureza se constituye como un ideal, es lo limpio, lo que se desea disfrutar, mientras que lo impuro o sucio es lo contaminado, lo indeseable y desagradable.

Los actos religiosos en conjunto forman la conciencia religiosa son variados y van desde oraciones, sacrificios y hasta confesiones y aunque en esencia se parezcan a lo que se denomina “falsa fe”, es decir la superstición, la creencia en corazonadas y los actos vinculados con los prejuicios religiosos, éstos actos son reconocidos como verdaderos dentro de la religión dogmática pues se encuentran basados en la fe.

En realidad el conjuro y la súplica subyacen en los orígenes de la oración como actividad psíquica y que en un origen tuvieron la virtud milagrosa de actuar sobre otros hombres, animales, espíritus e incluso dioses. Esta fuerza otorgada a la oración se establece en cuanto el hombre tiene conocimiento de la fuerza que tienen las palabras en la comunicación verbal, creyó entonces que con sus palabras no sólo podía protegerse de los que lo atacaban sino también de los espíritus. Después la súplica se volvió agradecida y peticionante. La súplica entonces se transformó en oración, que frecuentemente incluye la petición de que suceda un milagro, la cual puede ser dicha en grupo o individualmente.

El sacrificio es uno de los actos religiosos más antiguos e implica un intercambio entre pago y gracia alcanzada, dentro del sacrificio se ilustra una forma de comunicación y de la ayuda recíproca humana, en este sentido el sacrificio implica la posibilidad de redimirse o saldar una cuenta a través de cirios ante un ícono o una promesa difícil de cumplir, todo lo cual se apoya en la fe.

La confesión como actitud psíquica tiene en su estructura mucho en común con la oración y los sacrificios. En realidad al confesar los pecados, el creyente además al pedir perdón cree que al hacer bien su ruego, éste le será concedido. Hacer el inventario de las faltas cometidas se vive como un sacrificio que debe ser compensado. La confesión además es un acto social, donde el creyente descarga “el peso de su conciencia sobre el confesor” al

tiempo que disminuye el dolor causado por las faltas al momento de compartirlas.

Los ritos.

Los ritos religiosos son procesos en los que las personas, objetos, tiempo, espacio o eventos son vueltos sagrados, limpios y puros. A través del rito todas estas cosas con la divinidad. Sus características incluyen que siempre es colectivo y está regulado por normas preceptivas, se explica a través de nociones místicas pues no hay ningún nexo objetivo entre el comportamiento y el acontecimiento que se pretende causar.

Según Marcell Mauss, los ritos se dividen en positivos, cuando intentan introducir en otro nivel al aspirante, y negativos, cuando pretenden prohibir. También existen ritos periódicos y no periódicos. Van Gennep añade, los ritos de paso que contienen aquéllos que sirven de introducción de un status a otro como los que corresponden al nacimiento, al matrimonio o a la muerte. Su planteamiento es que los ritos surgen cuando el hombre se enfrenta a un punto conflictivo en su existencia o bien cuando hay que afrontar nuevos o distintos compromisos.

La superstición.

Son fenómenos grupales y suelen ser vestigios de antiguas religiones aunque en ocasiones son creencias nuevas, muy próximas a los mecanismos psíquicos de la neurosis de los estados obsesivos por lo que resulta inoperante desmenuzarlas mediante la persuasión, lo que explica la escasa eficacia de la lucha esclarecedora contra las supersticiones así como su existencia entre ateos, por ejemplo.

Aunque las supersticiones son condenadas por la religión dogmática su estructura difiere poco de ésta fe y sólo se encuentra en su componente ideológico que define su contenido. En realidad, varias formas de superstición se funden con los prejuicios, por esto en ocasiones se confunden. Dentro de la estructura de la superstición existe la fe, que no sólo se sobrepone al pensamiento, sino que además lo frena, lo que implica que en la superstición haya más bien sentimiento de justificación o “comprensión” que reduzca o elimine la incertidumbre y el temor.

El prejuicio es un fenómeno derivado de una visión equivocada y negativa del mundo en cuya estructura psíquica prevalece un componente del pensamiento erróneo que generalmente ha sido inculcada y aprendida socialmente. El prejuicio esta muy relacionado con la superstición que siempre interviene como parte de su estructura psíquica además de que ambos fenómenos son pertenecientes a la conciencia grupal.

Los prejuicios religiosos son sólo uno de los tipos de prejuicios aunque son los más evidentes y tienen la mayor significación social. Los prejuicios se basan en respaldar y conciliar todo aquello que una vez se ha cumplido olvidando lo que

no se ha obtenido, por ejemplo, si un enfermo se encomienda a la Virgen y se salva, entonces la Virgen será milagrosa, si no, entonces fue la culpa del médico o ya “estaba de Dios” pero la Virgen sigue siendo milagrosa.

La fe en los presentimientos es una superstición muy común y entre los elementos que le sirven como base se encuentra la suposición por el presentimiento. La suposición es la admisión de un hecho que todavía no se conoce que hace uso de la habilidad de conjeturar, lo cual es una propiedad de la mente que implica el manejo de posibilidades. La combinación de una suposición con el intento de una expectativa inquietante se vive como un presentimiento, así en el curso de los acontecimientos, si éstos no ratifican al presentimiento, éste se olvida, pero si por el contrario se verifican entonces se recuerda y se transforma en la convicción supersticiosa que lleva al prejuicio.

1.2.2 La Conquista Espiritual

Con la llegada de los españoles y la caída de la gran Tenochtitlan concluye un episodio conocido como conquista militar, es el tiempo desde que los españoles llegaron a las costas de Veracruz hasta que logran sitiar y apoderarse de Tenochtitlan en 1521, pero la fase denominada como conquista espiritual es mucho más larga y lenta, básicamente consiste en un proceso de evangelización y castellanización paulatina dicha expresión fue acuñada por Robert Ricard en uno de sus libros clásicos de historiografía sobre México, es la expresión de una crisis de conciencia así como la oportunidad de los hombres para reinterpretarse.

Debemos tener presente también que el inicio de la Conquista en territorio americano se registra escasos tres años después de la Reforma Protestante emprendida por Martín Lutero y pronto se ve inmersa en la Contrarreforma, llevada a cabo por la iglesia católica para frenar el avance del protestantismo que se extendía rápidamente por Europa y que amenazaba con llegar a extenderse por Hispanoamérica por lo que se tomaron varias medidas tanto en Europa como para los territorios de la Corona Española.

Según Navarro (2000), la Reforma despertó un espíritu crítico al papado, sobre todo en Alemania, debido a los excesos cometidos por el papado, por esta razón, el Concilio de Trento (1543 – 1563) se convocó con la intención de renovar el catolicismo, proteger el dogma y orientar a la iglesia hacia la disciplina interna a la vez que se seguían los cánones establecidos mientras rescata elementos medievales como el culto a los santos y la devoción popular. Se esforzaron por conservarse ortodoxos, perseguir las herejías así como por la expansión militante y vigorosa de las órdenes religiosas.

En la Nueva España, el proceso de implantar el catolicismo se orientó en la renovación interna y no en la persecución de la herejía pues la distancia que separaba a los continentes y la vigilancia que ejercía Felipe II en sus dominios permitieron que la tesis de Martín Lutero no fuera conocida en América.

En este contexto el problema de la inclusión de los indígenas en el esquema de salvación del catolicismo y la lucha contra la idolatría fueron fundamentales en el siglo XIV pues la necesidad de uniformar la fe fue el objetivo a alcanzar para el siguiente siglo.

Los españoles también enfrentaron el problema de la cristianización y castellanización de los indígenas que estuvo ligado también a la necesidad de justificar la expansión española a estas tierras pues respuestas a preguntas como ¿qué derecho tenía España para someter los nuevos territorios a su dominio? o la justificación de la guerra de conquista serán la base de toda la acción colonizadora de España en América.

Dentro de la tradición occidental parecía justo que un príncipe cristiano reconquistara las tierras que se habían perdido contra los infieles y que las retenían de manera ilegítima, como había ocurrido con los moros, pero ante esta nueva situación los indígenas no podían considerarse infieles en el mismo sentido que los árabes en Tierra Santa aunque tampoco podían considerarse como gentiles, pues en esta condición gozaban legítimamente de la posesión de sus tierras por lo tanto la guerra que les hacían era injustificable. En este contexto, el descubrimiento de las tierras americanas no se ajustaba a la concepción que se tenía en occidente hasta ese entonces por lo que produjo grandes polémicas sobre la condición de estos hombres. Si los indígenas eran considerados infieles entonces ocupaban ilegítimamente sus territorios, si por el contrario eran gentiles, entonces eran los dueños legítimos de los mismos y España no tenía ningún derecho para despojarlos. Por otro lado, si se les consideraba bárbaros, como consideraba Aristóteles, su dominio no sólo era justo sino necesario pues eran siervos por naturaleza, hecho que no resultaba justificable si se les consideraba iguales a los cristianos como en el caso de llamarlos gentiles.

Estas ideas se discutieron en los primeros años que siguieron al descubrimiento de América y a la caída de Tenochtitlán pero conforme pasó el tiempo dejaron de hacerse mientras que se consolidó la concepción de los indígenas como bárbaros.

Aún cuando en la historia las fechas nunca señalan los acontecimientos definitivos tomaré puntos de referencia para hablar sobre la conquista espiritual. El primer periodo de dicha conquista abarcaría desde la llegada de la primera orden franciscana en 1523 hasta mediados del siglo. El segundo periodo cubre los años que siguieron a 1555, fecha en que se reúne el Primer Concilio Mexicano y empieza a definirse la situación que prevalecerá durante el resto de la época colonial.

La primera etapa tiene características bien definidas como la labor libre e independiente de los misioneros durante esos años. Se ensayan diversos métodos de evangelización, nacen instituciones originales como respuesta concreta al problema de evangelización de los indígenas. En este periodo se piensa que el mismo indígena debe ser el instrumento para la conversión por lo que la labor de los misioneros se centra en educar a jóvenes indígenas para enviarlos posteriormente a evangelizar su propio mundo. Se cree abiertamente

que el indígena debe ser preparado para ejercer actividades sacerdotales por lo que se acepta que el indígena reciba sacramentos y los imparta. Durante esos primeros años se estudian y conservan las lenguas indígenas a las que se traducen los textos fundamentales del cristianismo, en resumen se cree que los indígenas de América pueden restituirle a la cristiandad su carácter original y puro, América y en específico el mundo indígena apareció ante los misioneros como el paraíso perdido constituyendo la materia para realizar las utopías soñadas en Europa.

Durante el segundo periodo de la llamada Conquista Espiritual, a partir del medio siglo, se redefinen radicalmente las posiciones antes sostenidas y de manera sistemática poco a poco se inicia el proceso de centralización de decisiones en manos de la corona española con lo que los misioneros tuvieron que someterse a la autoridad de los obispos.

Durante esta segunda etapa se implanta el catolicismo reformado, se convocan a tres concilios, los dos primeros llamados por Alonso de Montúfar con la finalidad de traducir las resoluciones del Concilio de Trento a la Nueva España. Las disposiciones de Trento incluyeron entonces el uso de pinturas e imágenes para predicar, la exaltación de los sacramentos y las obras piadosas, la construcción de templos con adornos y obras de arte con el fin de glorificar a María que junto con la obra de los jesuitas dará como resultado en el siglo XVII, La Primavera Indiana, inicio del surgimiento del patriotismo criollo que luego retomaré.

Muchas instituciones que florecen durante el siglo XVI desaparecen cuando cae el apoyo que recibían de las autoridades otorgado antes de la centralización, las actitudes cambian, ahora el indígena que antes fue sacerdote no puede llegar siquiera a estudios superiores. Las lenguas indígenas antes mantenidas vigentes comienzan a borrarse, los indígenas son hispanizados progresivamente.

Este cambio de actitud se explica en parte debido a la situación que Europa vivía en ese momento, al asumir la corona Felipe II, España se convierte en una defensora de la ortodoxia cristiana amenazada por el cisma luterano (1517). Pero este cambio en la ideología obedeció también al mismo proceso de conquista por lo tanto a mediados del siglo quedarán definidas las principales estructuras de dominación colonial y desde ese momento la evangelización e hispanizaron de los indígenas se volverá asunto del Estado, lo que también estaba encaminado a restar el poder que había adquirido la iglesia hasta esos momentos. Para lograr tales fines España tendrá que diseñar una situación de dependencia colonial no sólo económica sino administrativa y religiosa. En este periodo la organización social quedará polarizada por dos fuertes influencias, la República de Españoles y la República de Indios.

En este sentido, más que una crisis de conciencia, la conquista espiritual es una parte integral del proceso de dominación colonial del siglo XVI y fue más radical que la militar. Para construir las estructuras cristianas los conquistadores espirituales, los misioneros, se esforzaron por romper cualquier lazo con el pasado prehispánico destruyendo las bases de todas las relaciones

espirituales en un mundo donde la realidad era completamente religiosa asegurando la completa occidentalización de las tierras descubiertas.

Técnicas para evangelizar.

El enfrentamiento al problema de la conversión masiva de los indígenas y con ello justificar la conquista, produjo la creación de instituciones originales así como la aplicación de métodos y técnicas desconocidas en Occidente. Gran parte de estas nuevas instituciones se produjeron por la observación y estudio de las actividades prehispánicas como por ejemplo, la capacidad nemotécnica que habían logrado desarrollar los indígenas gracias a la estructura de sus códices. En ellos una imagen asociaba todo un conjunto de conocimientos por lo que los cuadros religiosos adornaron completamente las iglesias siendo concebidos más como instrumento de enseñanza que como decoración de las iglesias. En este método de enseñanza, el misionero se detenía junto al cuadro o imagen y comenzaba a exponer toda una serie de conocimientos asociados a la misma, explicando cada uno de los símbolos presentes en la imagen estudiada para que fueran aprehendidos por los recién conversos.

Los rasgos de las nuevas técnicas evangelizadoras están presentes también en la arquitectura, con un elemento nuevo, la capilla abierta. En este nuevo estilo de construcción los fieles se podían congregarse en el atrio del convento y escuchar misa, lo que les permitía recibir a un mayor número de fieles que en el interior de las iglesias. Esta misma necesidad evangelizadora masiva, llevó a los misioneros del siglo XVI a revivir el bautismo por inmersión, una práctica casi olvidada en Europa.

Concretamente, los catecismos en lenguas indígenas de México comenzaron muy pronto a componerse y publicarse, además del compuesto por fray Pedro de Gante, se publicó la Doctrina cristiana breve (1546), de fray Alonso de Molina, y la Doctrina cristiana (1548), más larga, del dominico Pedro de Córdoba, estos últimos impresos ya en México a instancias del obispo Zumárraga, que en 1539 consiguió de España una imprenta, solicitada por él en 1533.

Las escuelas fundadas por los misioneros también tuvieron antecedentes en las antiguas escuelas existentes en la tierra conquistada, citando ejemplos, el Colegio de la Santa Cruz o bien el Colegio de San José de los Naturales, siguieron la costumbre prehispánica, el primero educaba a los hijos de los nobles sobrevivientes al proceso de conquista, en esta escuela se enseñaba el castellano y el náhuatl, por lo que a los egresados de este colegio se les llamó nahuatlatoles, pues eran los encargados de hacer traducciones de importantes documentos además de que estudiaban literatura o ciencias, de entre los más famosos se encuentran Fernando de Alva Ixtlilóchitl; por el contrario en el Colegio de San José de los Naturales se educaba a los hijos del pueblo en general, en esta escuela se les enseñaba además del castellano el catecismo.

1.2.3 Órdenes religiosos: Franciscanos y Jesuitas.

Unificar a la población después de la Conquista bajo un mismo credo fue una de las consignas iniciales del proceso evangelizador llevado a cabo por los órdenes religiosos pero también lo fueron las políticas aplicadas por la Corona y por la iglesia novohispana pues llegado el siglo XVII se procuró una reforma en las costumbres religiosas, la organización del culto, la lealtad a la iglesia y la exaltación de los valores que perdurarían por generaciones.

Las primeras Órdenes que evangelizaron a la Nueva España fueron los franciscanos (1523), los dominicos (1526) y los agustinos (1533). El clero diocesano se estableció posteriormente. En la capital funcionó la Real y Pontificia Universidad de México desde 1553. En el interior del país hubo dos más.

La conquista espiritual ofrece diversidades regionales que nacen de los distintos tiempos de penetración de las órdenes religiosas en nuestro territorio. Los franciscanos siendo los primeros en llegar, se establecieron en el centro de México (ver anexo 3), en algunas zonas de Michoacán, más tarde se extendieron hacia la Huasteca y el Pánuco. Los dominicos, por su parte, se extendieron sobre la zona de Oaxaca; la Mixteca, la zapoteca y el reino de Tututepec. Por otro lado los agustinos se establecieron de manera dispersa, ocupando en el centro de México las zonas otomíes y matlaltzincas, también se extendieron rumbo a Puebla y en algunas zonas de Michoacán no ocupadas por los franciscanos.

Los religiosos franciscanos, sentaron las bases de la evangelización. Debido a su organización, presencia y número, se instalaron en el centro, norte y sur del país llegando hasta la Alta California. En la Nueva España, se fundaron diócesis al aumentar el número de conversos, así se establece la autoridad de los obispos, la primera fue fundada en Tlaxcala y después se trasladó a Puebla.

Después de los franciscanos, destacó la orden de los predicadores, a la que perteneció Alonso de Montúfar, conocida como dominicos, encargados del cumplimiento, observancia y vigilancia de los cánones de la Iglesia Católica esto es, eran los facultados para administrar las sanciones a través de la Inquisición

Cabe mencionar que las acciones de los conquistadores, ante los señoríos mesoamericanos, siempre estuvieron acompañadas de la ejecución de un ritual religioso. El ejemplo más palpable es la erección de capillas acompañadas del levantamiento de cruces en los sitios donde antes habían existido templos paganos, es más, las poblaciones eran cambiadas de nombre. Es probable que los indígenas percibieran que estas acciones eran un ritual pues la destrucción de templos también incluía la destrucción de ídolos

1.2.3.1 Los Franciscanos.

Su origen data de 1209 con San Francisco de Asís, un burgués de origen italiano, quien funda dicha orden religiosa con el objetivo de apegarse a los votos de castidad, pobreza y obediencia; el movimiento franciscano se extiende rápidamente, al ofrecer a las clases desfavorecidas una vía de salvación y gracia divina.

Los Franciscanos en la Nueva España.

Para la primera misión que se dirigió a las indias, es elegido fray Martín de Valencia como dirigente del grupo de evangelizadores que por su número fueron llamados los “Doce”, ellos fueron Francisco de Soto, Martín de Jesús (o de la Coruña), Juan Suárez, Antonio de Ciudad Rodrigo, Toribio de Benavente (Motolinía), García de Cisneros, Luis de Fuensalida, Juan de Ribas, Francisco Jiménez, y los frailes legos Andrés de Córdoba y Juan de Palos. Aunque ya en 1523 habían llegado tres frailes, Juan de Tecto, Juan de Ayora y Pedro de Gante.

Los religiosos fueron quienes más escribieron crónicas del mundo indígena, por ejemplo, Fray Bartolomé de las Casas, Vasco de Quiroga, Fray Bernardino de Sahagún, fray Toribio de Benavente, Motolinia, nombre que tomó del idioma de los nativos tlaxcaltecas y que significa “pobre”. En 1528 llega Fray Juan de Zumárraga acompañando a la primera audiencia.

Según Bernal Díaz del Castillo en cuanto supo Cortés que los franciscanos estaban en el puerto de Veracruz, mandó que por donde viniesen barrieran los caminos, y los fueran recibiendo con campanas, cruces, velas encendidas, de rodillas, besándoles las manos y los hábitos. Los frailes, por su parte, se pusieron en marcha hacia México a pie y descalzos, los indios, que presenciaban su llegada se asombraban pues habían sido prevenidos para recibir a tan importantes personajes, y como estaban acostumbrados a la arrogancia de los españoles, no salían de su extrañeza al ver a aquel grupo de miserables, tan afables y humildes.

Los franciscanos se caracterizaron por su deseo de proteger a los indígenas de los abusos españoles, por lo que se les conoció como los protectores de los indios. Fueron además entusiastas evangelizadores con características muy particulares debido a sus creencias escatológicas y milenaristas heredadas de su fundador quien las toma del abad Joaquín de Fiore como ideales para fundar su orden religiosa. Este tema se ampliará más adelante.

No se puede negar la rápida expansión de las misiones franciscanas, según Caballero (2002) a la llegada de Alonso de Montúfar, inquisidor en España y posteriormente en la Nueva España, el “imperialismo franciscano estaba en la cúspide”²³, con 380 frailes, 139 fundaciones, enormes logros en el campo lingüístico, al menos en las quince lenguas indígenas más importantes, y una larga lista de publicaciones, tales como vocabularios, gramáticas, sermones,

²³ CABALLERO Zamora, Carlos (2002) El lado oculto de la Guadalupana. México. Dabar. Pág. 91.

catecismos, etcétera, su fuerza era considerable, aunque cabe destacar que Alonso de Montúfar llegó “con la consigna ineludible (de la corona) de meter en cintura a las órdenes religiosas”²⁴. Así en 1555, organizó el primer Concilio con el propósito de dar por terminada la primera etapa de la evangelización, por lo que imponía severas limitaciones a los frailes, tales como enseñar la religión en las leguas indígenas, a partir de ese año se hacía obligatorio evangelizar en castellano, también se anunciaba la prohibición de ordenar indios y negros como sacerdotes y se privilegiaba al clero secular, esto es a la jerarquía eclesiástica. Esto contribuyó a acelerar las diferencias y resentimientos entre órdenes religiosas.²⁵

De entre los primeros doce franciscanos, uno de ellos es de vital importancia para el presente trabajo, Fray Toribio de Benavente, también conocido como Motolinía, fue uno de los principales evangelizadores de la Nueva España. Fray Toribio de Benavente desembarcó en 1524, procedente de la provincia de Extremadura. Como más adelante anotaremos los doce primeros soñaban con la construcción de una nueva humanidad a través de América, libre de los excesos de Europa. Al llegar Motolinía, consideró que los indios, habían sido escondidos por la verdad divina, eran por lo tanto, según Ricard (1995), la más clara y fundada esperanza de una renovación cristiana. Al respecto Fray Toribio escribió: (sic) “Estos indios casi no tienen estorbo que les impida para ganar el cielo, de los muchos españoles que tenemos y nos tienen sumidos, porque en su vida se contentan con muy poco y tan poco, que apenas tienen con que se vestir y alimentar. Su comida es muy paupérrima, y lo mismo es el vestido. Para dormir, la mayor parte de ellos no alcanza una estera sana, no se desvelan por alcanzar estados ni dignidades. Con su pobre manta se acuestan, y en despertar están aparejados para servir a Dios, son pacientes, sufridos sobremanera, mansos como ovejas”.²⁶

Fray Toribio de Benavente, fue amigo de Hernán Cortés, además dominaba el náhuatl, no así Hernán Cortés. Al regresar Cortés de España en 1530, después de que Nuño de Guzmán lo traicionara confiscándole sus bienes y solicitando que se le iniciara juicio en España, fija su residencia en Cuernavaca. Al enterarse Motolinía cambia su residencia al convento franciscano del lugar.

En los meses siguientes, tanto Hernán Cortés como Motolinía hacen poco ruido, las noticias de sus actividades escasean, según Caballero (2002), sólo se registra un recordatorio de la Corona Española sobre el inicio de la exploración del Mar del Sur, cosa que al parecer Cortés había dejado de lado.

Al mismo tiempo, de acuerdo a Caballero (2002), durante los últimos meses de 1531, las autoridades españolas exigen la presencia del Obispo Zumárraga en España para que responda a los cargos hechos por la Primera Audiencia aunque por exigencias de su trabajo episcopal retrasa su salida hasta principios de 1532, es decir, solo poco meses después de lo ocurrido en el

²⁴ Ídem, Pág. 91

²⁵ Véase en este mismo trabajo 2.3.3 Conflictos de poder entre las órdenes religiosas que llegaron a la Nueva España. Pág. 94

²⁶ Citado por CABALLERO Zamora Carlos (2002). El lado oculto de la guadalupana. Dabar, México. Pág. 85.

Tepeyac. Después de la salida de Zumárraga, ni los historiadores de la época, ni sus biógrafos posteriores dan cuenta de las apariciones del Tepeyac, también Fray Toribio de Benavente, Motolinía, el franciscano más influyente del momento, provincial de los franciscanos también guardó silencio ante el milagro. Este evento es esencialmente significativo porque Zumárraga, Cortés y Motolinía estaban unidos por una estrecha amistad.

Como punto adicional mencionaremos que, de acuerdo a Eduardo Merlo Juárez en su libro *Algunas preguntas y respuestas de la Virgen de Guadalupe*, citado por Caballero (2002), existe una carta guardada en el arzobispado de Puebla donde, el obispo Zumárraga agradece a Motolinía por los bautismos masivos y los liga a las apariciones de la Virgen de Guadalupe.

1.2.3.2 Jesuitas: orígenes y expulsión.

La Compañía de Jesús (en latín: *Societas Iesu*) es una orden religiosa de la Iglesia Católica en servicio directo al Papa para aconsejarlo en la toma de decisiones. Su estricta formación de más de 10 años (estudian filosofía, teología, realizan "prácticas" en muy diversos ámbitos y estudian varios idiomas) los convirtió durante más de cuatro siglos en los líderes intelectuales del catolicismo. Fundados por San Ignacio de Loyola su orden fue aprobada en 1540 en la Bula de Paulo III.

En un origen los jesuitas tenían la finalidad de luchar contra los turcos y ayudar a extender la fe cristiana, luego su objetivo fue convertir a los moros de España, y finalmente al llegar a América se convirtieron en entusiastas evangelizadores, quienes finalmente identificaron en su imaginario a los indígenas como moros.

Expulsión de los Jesuitas.

En 1752, la influencia de los jesuitas en la vida de la Nueva España era notable, como ejemplo baste decir que la Universidad Real y Pontificia de México reconoció a San Luis de Gonzaga como su patrono, por un juramento público de fidelidad; este acto tiene gran valor, significó que los jesuitas se habían adelantado a los dominicos y a los franciscanos en la enseñanza superior y que sustentaban la mayoría en el colegio, de los profesores.

Hacia 1760, los jóvenes jesuitas de la Nueva España le perdieron el cariño a la Madre Patria y le cobraron interés a México. Dejan de sentirse hijos de una tierra y comienzan a considerarse hermanos de los indígenas, se dicen orgullosos descendientes del Imperio Azteca. Pedro José de Márquez defiende la tesis de que la filosofía verdadera "no reconoce la incapacidad en hombre alguno, o porque haya nacido negro o blanco, o porque haya sido educado en los polos o en a zona tórrida"²⁷, mientras que el Padre Francisco Xavier

²⁷ Citado en COSÍO Villegas Daniel et - al, (1994) *Historia mínima de México*. El Colegio de México, México. Pág. 82

Clavijero sostiene que los indios son capaces para el estudio de las ciencias como cualquier europeo.

Además, los jesuitas se expresan de la Nueva España, como una fuente de eterna juventud, el cuerno de la abundancia o bien el mejor país que existía, les brotó el amor por México. Aún los que reconocían el subdesarrollo de México, como el padre Juan Luis Maneiro, cantaban orgullosamente, "Yo cedo por tacaba pueblo inmundo / Roma, famosa capital del mundo"²⁸. Sumado a este movimiento patriótico naciente, este grupo de religiosos se transformaron en liberales intelectuales dispuestos a buscar la verdad en todas las cosas, idea que no sólo desarrollaron sino que pusieron en práctica al momento de ejercer el magisterio.

El triunfalismo criollo que se vivía a mediados del siglo XVIII, se fundaba sobre la riqueza mineral de la Nueva España, el desarrollo urbano, la supremacía del intelecto, real o supuesta, sobre el sentimiento carismático del pueblo elegido. La Virgen de Guadalupe, viene a mostrar que la Nueva España era el pueblo elegido, pues en ninguna otra nación, la Virgen, había plasmado su imagen. Los fundamentos de la dominación de España sobre la Nueva España eran de esencia trascendente y precisamente misionera así que hasta que la Nueva España renueva su expansión misionera, la Nueva España, logró liberarse de esta tutela. Esta ruptura, supuso una profunda adhesión; la competencia en la búsqueda de la gracia de María, se parece a un periodo en la España del medioevo, donde la Virgen de la Covadonga, la del Pilar y la de Guadalupe de Extremadura, compartían el fervor de los cristianos españoles.

En este contexto, la Virgen de Guadalupe, la española, apareció según su cronista más antiguo para "esforzar los corazones de los cristianos para que tornasen a cobrar las fuerzas que habían perdido. Y así fue que cobraron mucha fuerza"²⁹. De la misma manera, la Guadalupe mexicana, desempeñó el mismo papel ante los indios, que habían sufrido epidemias, excesos de trabajo forzados y desamparados por el hundimiento de la sociedad indígena.

El sentimiento que tenían los mexicanos del siglo XVIII de que el mundo era, como las escrituras, un conjunto de signos a descifrar, no podía sino favorecer la ansiosa espera del fin de los tiempos.

La continuidad en los puestos eclesiásticos se oponía a la gran inestabilidad de los virreyes pero sobre todo a los fenómenos naturales, como sismos, cometas y epidemias que fueron interpretados como signos sobrenaturales. Las grandes pestes, la de 1725 y la de 1736, fueron registradas con terror, no olvidemos que gracias a la Virgen de Guadalupe, la última epidemia cesó. El eclipse de sol de 1752, seguido por la erupción del volcán Jorullo en 1758, el cometa de 1742 y el terremoto de Guatemala en 1751 trajeron gran inquietud en los habitantes novohispanos. El martirio de numerosos misioneros en las provincias del norte, arrasados por los levantamientos de los indios junto con los fenómenos antes mencionados, evocaban al Apocalipsis, tanto el de Isaías

²⁸ IDEM, Pág. 83

²⁹ Citado por LAFAYE Jaques (2002) Quetzalcóatl y Guadalupe, la formación de la conciencia nacional. México, FCE. Pág. 149

como el de Juan.

A los criollos mexicanos, les era preferible pensar en un porvenir parousiaco que en un presente próspero. A decir del jesuita Francisco Xavier Carranza, “en esta tela divina, la imagen del Tepeyac, la sabiduría de Dios ha insinuado la trama delicada de los más altos decretos de la predestinación de este Nuevo Mundo (...) cuando el sacrificio de la misa haya desaparecido de este mundo, seguirá siendo celebrado en el Tepeyac”³⁰ El mesianismo expansionista mexicano de siglo XVIII, sostenido en parte por hombres que se habían conocido en el Colegio de San Ildefonso, y al que sostenían los mineros con su poder económico, tenían garantías proféticas. La interpretación bíblica y el acto de fe tienen dudosas tradiciones milagrosas que lejos de ser tomadas obligatoriamente del grupo dominante, son inseparables de ellas. La fe religiosa y la fe nacional se confundían, ambas se servían, la primera a la segunda de garantía metafísica, mientras que la segunda es el soplo que anima a la primera, por lo tanto, la religión de la nación dominante no podía arraigarse verdaderamente en México hasta después de haber sido asimilada y mexicanizada. Por supuesto, la preeminencia de la Nueva España sobre la vieja, en el sector de la riqueza en metales preciosos, en el siglo XVIII, asociada a la certidumbre carismática fundada sobre una nueva epifanía (la Imagen del Tepeyac) hicieron posible que los mexicanos escapáramos a ser “cristianos hechos a punta de lanza” y a ser unos bárbaros ante los ojos de los europeos “civilizados”.

Carlos III, en medio de todo este movimiento, decreta la expulsión de los jesuitas de todos sus dominios, en 1767. En la Nueva España, el marqués de Croix, llama a su presencia al impresor Antonio de Hogal, lo conduce al balcón del palacio, y le entrega allí los originales de un bando mientras dice “este bando se imprime ahora mismo en la casa de usted, bajo el concepto de que si se divulga su contenido antes de su publicación el día de mañana, lo mando colgar en este mismo balcón”³¹. El bando ordenaba la inmediata expulsión de los jesuitas y esta firmado con la siguiente frase: “De una vez por lo venidero deben saber los súbditos del Gran Monarca que ocupa el trono de España que nacieron para callar y obedecer y no para discutir y opinar en los altos asuntos del gobierno”³²

El frenar el movimiento intelectual iniciado por los jesuitas no tuvo el efecto que se esperaba, sino el contrario, sirvió para acelerar el ansia de independencia presente ya entre la juventud criolla; es claro que los jesuitas no fueron el único factor que apresuró el proceso de independencia, hubo otras causas como la hambruna periódica, en especial la de 1786, la desigualdad social, la explotación deshumanizada en las minas y en los obrajes, el despotismo ilustrado y claro, el imaginario y las expectativas sociales que generaba la Revolución Francesa, que junto con sus ideales y consecuencias, fue difundida sobre todo por los jesuitas.

³⁰ Idem Pág. 150.

³¹ Citado en COSÍO Villegas Daniel et - al, (1994) Historia mínima de México. El Colegio de México, México. Pág. 83.

³² Idem, Pág. 84

A pesar de la expulsión de los jesuitas varios de los alumnos que tenían continuaron con sus enseñanzas a la difusión del sustento intelectual de nuestra independencia. De entre ellos uno de los precursores más sobresalientes fue sin duda Fray Servando Teresa de Mier y Terán, quien en un sermón, sostuvo que la Virgen de Guadalupe se había aparecido en la capa del apóstol Santo Tomás, quien había venido a América propagando el evangelio de Jesús.

“Los RR. PP. Jesuitas, puestos a los pies de V. Ex., le suplican les permita su venia para que, pasando por Nuestra Señora de Guadalupe, se encomienden y despidan de esta divina Señora.”³³ Este ruego fue dirigido al Marqués de Croix, por los últimos grupos de jesuitas desde el exilio.

Sigo recalcando el papel desempeñado por los jesuitas en el desarrollo de la devoción a la Virgen de Guadalupe y todavía muy recientemente, en el reconocimiento de la tradición de los ritos. El triunfalismo criollo mexicano del siglo XVIII se confundió con la apoteosis de la Compañía, según nos muestra la literatura devota. Recordemos los elocuentes títulos de sermones y novenas como Novena de la triunfante Compañía de Jesús, o El cielo puesto en nuestras manos por las de San Ignacio y las de su Compañía. Las condiciones eran, óptimas para que apareciera y comenzara a desarrollarse un mito de la edad de oro jesuítica, después de su expulsión. En ese tiempo los jesuitas eran aproximadamente 700, y muchos de ellos ocupaban posiciones eminentes en la sociedad.

Aunque la expulsión de los jesuitas no concluyó inmediatamente como pudiera pensarse, pues unos tres años después de expedida la orden aún se encontraban en los caminos jesuitas, fueron forzados a abandonar sus parroquias y a viajar siendo custodiados por los soldados, por supuesto, sin sus pertenencias. Las pertenencias de los jesuitas fueron repartidas entre las otras órdenes religiosas y aunque los franciscanos habían sufrido un problema similar, no fue en la proporción de los jesuitas, ellos también fueron forzados a abandonar sus parroquias a principios del 1700 y fueron recluidos en conventos, como parte de proceso de sustitución en las iglesias de párrocos por frailes.

El clima de esos tres años decisivos para el futuro de la nación mexicana se desprende por sí mismo de los acontecimientos, tal como fueron transmitidos por las minutas de los procesos diarios de viaje y panfletos. Las reacciones populares debido a la expulsión de los jesuitas fueron diversas, las más violentas provinieron de los indios, de entre ellas, sobresale la de los indios de San Luis de la Paz, quienes por la fuerza impidieron el desalojo de los frailes. Las consecuencias no se hicieron esperar, los principales líderes fueron condenados a muerte y sus cabezas fueron colocadas en picotas para que sirvieran de ejemplo a los que pretendieran levantarse en el futuro. La lección previno nuevos choques, pero también prolongaron el choque causado por la expulsión de los jesuitas, estos indígenas convirtieron un episodio sencillo en un momento decisivo pues ahora, lo importante era morir por ellos.

³³ Citado por LAFAYE Jaques (2002) Quetzalcóatl y Guadalupe, la formación de la conciencia nacional. México, FCE. Pág. 151

1.2.4 Las estructuras del poder de la religión.

La política ha existido desde hace mucho, esto no implica que permanezca igual en todas las épocas o lugares, por el contrario, no deja de transformarse o modificarse, así que, en primera instancia, se debe establecer lo que se entiende por política, de acuerdo a Simmel (1981), en su acepción más fuerte, la política, determina la vida social a la que limita, restringe y permite existir al mismo tiempo. Tal vez por esta razón, la conducta donde unos se someten a otros pocos, aceptan jefes o los buscan ha sobrevivido por tanto tiempo e incluso se vuelve necesaria. Estas expresiones de sometimiento son múltiples y cíclicas, de tal forma que pareciera que existe una ley natural en este tema.

Una de las características de la política es la coacción que no siempre es física y con mucha frecuencia es moral o simbólica. Según Durkheim, citado por Maffesoli (1992), hay un problema esencial entre las modalidades de coacción exterior y las diferentes formas de autoridad moral que les corresponden, que se expresan en la presión social.

Se habla de una fuerza, “imaginal”³⁴, que funda a lo político, por medio de historias humanas, que le sirve de certidumbre y de legitimación al mismo tiempo. Otros autores como Max Weber, no mencionan a lo “imaginal” como base de la política sino de “dominación legítima”, de tipo carismática, tradicional o racional. De acuerdo a lo anterior, la aceptación de un grupo que domina al resto, se legitima a través de una idea fundadora, la aceptación general de este grupo, funda diversas estratificaciones sociales, las clases o las castas hablan de su origen en una idea fundadora. Esta idea puede ser un mito, según Maffesoli (1992), historia racional o hecho legendario; lo importante es que sirve de cimiento social y de sustrato a la dominación legítima del Estado.

Esta idea fundadora, de acuerdo al mismo autor, permite y justifica la violencia que se ejerce entre grupos, la violencia entre entidades diferenciadas, así la guerra sagrada llevada a cabo por el Estado–Nación, la lucha de clases y los diversos conflictos de honor, encuentran su apología en el mito fundacional.

Esta violencia justificada por la idea fundadora es todo menos racional, por el contrario se halla impregnada de afecto ya que la política tiende a definirse en pro o en contra, por lo que se estructura en base a la simpatía o antipatía que obtiene de las pasiones que el poder genera, así el líder no puede gobernar a menos que cuente con el afecto del pueblo o que pueda influir en sus deseos y sentimientos, a decir de Maffesoli, en el imaginario colectivo para legitimarse. La política entonces consiste en “gestionar las pasiones”³⁵, de una manera consciente o inconsciente. Para reconocer esto hay que recordar que la construcción de la sociedad es en buena medida simbólica y que revitaliza la importancia de la acción en el curso de la historia. Pero las pasiones no

³⁴ MAFFESOLI Michel (1992). La política y su doble. México, UNAM. Pág. 4

³⁵ Idem, Pág. 5

constituyen completamente a la política, son sólo un elemento importante de la misma.

Volviendo a la importancia del mito fundacional, el poder en un origen al igual que el orden social forman parte del orden cósmico, y no se comprende más que en cuanto a tal, así la cosmogonía sirve de base teórica para la realeza. Con frecuencia al morir los reyes se volvían padres fundadores, sirviendo con ello a las raíces del conjunto social, mediante su muerte y posterior contacto con la divinidad, los reyes permitían que el grupo se incorporara en un lugar determinado y que éste se convirtiera en un vínculo con la divinidad.

En esta línea, el jefe es señalado como el responsable de las hambrunas y calamidades que pueden sobrevenir, “esta responsabilidad se les asigna debido a su identificación, a nivel primitivo con el dios.”³⁶ Así de acuerdo con Maffesoli (1992), el espacio donde vive la comunidad es un nicho, un refugio, y la jefatura tiene el papel de asignar un buen funcionamiento al mismo. El papel del gobernante es asegurar un equilibrio entre el medio social y el medio natural en el que se desenvuelve la comunidad, por lo tanto el jefe se haya al servicio de la sociedad. Esta idea, donde el jefe está al servicio de la sociedad, se ilustra mejor en el Imperio Romano, donde el César vivía para su pueblo pero además él era el representante de la grandeza de Roma, Roma era grande porque estaba gobernada por una divinidad. Esta idea se reforzaba por la cantidad de altares erigidos en honor a César en cada ciudad. Posteriormente tanto la organización romana así como su idea del representante casi divino, es del Imperio Romano de donde retoma la Iglesia católica, su jerarquía, precisamente a raíz de la unificación Roma–Cristianismo, con el emperador Dioclesiano. Esta perspectiva, tomada del derecho romano nos recuerda que la autoridad es un servicio, “es lo que hace creer”³⁷. Santo Tomás de Aquino y luego por Joachim de Flore³⁸ retoman esta concepción para justificar el derecho a insurreccionarse en apoyo a la libertad cristiana cuando la autoridad deja de asumir su papel, el de servir, en consecuencia, el poder justifica la sumisión a quien sirve a la sociedad. De cualquier manera, existe en el origen del poder público la necesidad de asegurar una protección, de permitir el buen funcionamiento y un crecimiento social regular.

La característica esencial del jefe es la de ser responsable del equilibrio, eso engendra la sumisión fatalista o más aún, esta pasividad de la masa que habrá de buscarse o temerse, según los regímenes. En la base de la pasividad está el hecho de que se cede a otros el cuidado de asegurar la tranquilidad del conjunto por lo que el que responde a los demás y por los demás en la armonía natural o social, tiende a demandar o a imponer la servidumbre.

De acuerdo a la Boétie, citado por Maffesoli (1992), la servidumbre que impone quien ejerce el poder es voluntaria. La coacción moral o la protección impuestas por el jefe, la pasión común o el arraigo cósmico que utiliza, todo es

³⁶ Idem, Pág. 7

³⁷ Idem, Pág. 7

³⁸ Joachim de Flore o Joaquín de Flore es autor de una teoría milenarista que proponía 3 edades históricas que se relacionaba con una lectura simbólica del Apocalipsis para apoyar su propuesta. Se hablará de manera más amplia en el siguiente capítulo.

causa y efecto de esta “fuerza imaginal” necesaria para toda la vida en sociedad. En otros términos, no hay política sin religión, de acuerdo a Maffesoli (1992), en sentido más estricto, lo que vincula a la gente que comparte un conjunto de supuestos comunes. Esto se puede expresar en otras palabras, para Durkheim, citado por Maffesoli (1992), la política es lo “social divino”, para Marx, Maffesoli (1992), la política es la forma profana de la religión. Para Maffesoli (1992), toda vida social descansa en una necesidad fatal, la de despojarse de sí mismo, de someterse y de rendirse a los demás, pero tal despojo necesita de una legitimación, que habrá de encontrar en Dios o el Estado.

Lo sagrado ocupa un lugar privilegiado en la fundación de los imperios, los mitos sirven como base fundacional de los imperios por lo que lo sagrado tiene un status favorecido en la estructura política. Lo sagrado se sitúa al lado del jefe, él es el centro, es la unión entre lo social y lo natural aunque lo sagrado domina igualmente a los depositarios del poder pues éstos no son dueños de disponer o no de él sino que están obligados a ejercerlo, así que el grupo en su totalidad participa en menor o mayor medida de lo sagrado.

Durante buena parte de la edad antigua, los poderes del rey y del sacerdote se hallaban en la misma persona, es hasta la unificación de Roma con el cristianismo cuando los poderes del rey y del sacerdote se separan. Sin embargo, esta separación es aparente y difícil pues en varias ocasiones el capellán era el doble del rey por lo que el buen estado del reino depende del equilibrio de poder entre ambos a decir de G. Dumezil, citado por Maffesoli (1992).

Es importante recordar que hay un paralelo entre el rey y el sacerdote, entre religión y política, aunque los nombres que asuman los protagonistas cambien con el tiempo, ya sea que de un lado esté el presidente, emperador, burócrata, etcétera y por el otro un clérigo, científico, sabio, intelectual, etcétera. La estructura permanece inalterada, se trata de asegurar la mediación entre la realidad visible del mundo social y la invisible o inmaterial del flujo vital que permite que éste perdure. El flujo es el mito fundador aunque puede ser también una imagen omnipresente, por ejemplo, el ejército romano causaba tal efecto en sus adversarios, por su organización, vestimenta, etcétera, que en varias ocasiones la batalla se hallaba casi ganada antes de comenzar o por lo menos, su imagen los colocaba en una posición privilegiada. En todos los casos, el mito fundador cobra forma en el campo de fuerza de lo religioso.

Es probable que la conquista espiritual de América se haya legitimado también por el sentimiento religioso que suscitaron los frailes, fue la sensación de pertenencia a la comunidad humana y civilizada lo que permitió que los frailes perduraran en su intento. Desde este punto de vista, ser católico era sinónimo de pertenecer al mundo civilizado. Uno de los elementos en la construcción simbólica de esta realidad son los altares, iglesias, conventos o cruces que se erigieron una vez que se había conquistado militarmente la región aunque esta acción va mas allá como ya veremos en el apartado de memoria colectiva. En este contexto es posible que los frailes ya no hayan sido vistos como individuos sino como representantes de la religión y de la salvación que entrañaba la fe

católica.

La dominación es vista entonces como legitimada por la sensación de pertenencia a algo mejor. Conquistar al Nuevo Mundo, triunfar sobre un imperio ya establecido y en una civilización organizada implicaba más que el uso de la fuerza, la motivación de un temor religioso y el reemplazo de imágenes locales adoradas por otras católicas que se revelaban más eficaces, eso fue en esencia la conquista espiritual, así la edificación de la cruz en el Templo Mayor y más significativo, la sincretización de Tonatzin–Guadalupe, con el Tepeyac como escenario, fueron más eficaces que varios ejércitos. Este ejemplo nos muestra la necesidad del grupo de organizarse ante una imagen común. El jefe puede suscitar adhesión en torno a una imagen, emoción o una idea porque el pueblo necesita estar en confianza (reliance, según Durkheim) o con una sensación de seguridad ante la incertidumbre del vivir.

Según Maffesoli (1992), la política posee un principio, la religión, este principio de reliance se trata de la pulsión que empuja a buscarse, a ensamblarse y a rendirse al Otro. La noción de efervescencia de Durkheim, característica de las épocas creativas o revolucionarias, presente en periodos de cambios de valores, es lo que hace que una idea, imagen, o fantasma, se vuelvan cosa sagrada y “objeto de verdadero culto”³⁹. Puede ser que esta imagen sea completamente nueva o bien que se emplee una vieja figura sagrada que se daba por rebasada, lo importante es que se trate de una creación continua que regenere a la sociedad. Según Durkheim, citado por Maffesoli (1992), esto es la aptitud de la sociedad para erigirse en dios o crear dioses. En su aspecto religioso “lo político” asegura por un lado, a través del jefe, el vínculo con el entorno natural y por el otro reafirma la vida social mediante el sentimiento colectivo y la emoción compartida.

Cuando la política parece perder sentido, es importante resaltar su principio, este principio religioso, según Maffesoli (1992), descansa en una coacción aceptada a partir del momento en que se comparte una idea o una pasión común, que se proyecta ésta en un jefe carismático, o se reconoce con él.

Maffesoli (1992), subraya la similitud entre política y religión, sosteniendo que así como el politeísmo divide el poder de la divinidad, el monoteísmo lo unifica, por lo tanto entre mayor es la protección que ofrece el Estado, mayor es el grado de sumisión exigida y el poder ejercido. La política, en su similitud con la religión, tiene la misma función de la religión que es asegurar la cohesión del conjunto.

En ocasiones pareciera que la religión le ha dejado su lugar al Estado sin embargo la política utiliza elementos de la religión para legitimarse, esta tendencia no es propia de la modernidad sino que es un mecanismo que resurge a lo largo de la historia del hombre. La religión cede su lugar a diferentes instituciones o entidades que saben diferenciar el bien y el mal o lo verdadero y lo falso, actuando en consecuencia. Al hacerse profana una figura mítica, por ejemplo, el fundador de una ciudad deja de ser representante de los

³⁹ MAFFESOLI Michel (1992). La política y su doble. México, UNAM. Pág. 11

dioses y se convierte en un héroe nacional, justifica ya no el apego a la religión sino el nacionalismo o la lealtad al gobernante que es heredero del puesto de ese héroe. Entonces la política toma el lugar de la religión y se hace cargo de la totalidad de la existencia social. Al sentirse desposeído progresivamente de su poder sobre la vida pública, el ciudadano transmite sus poderes a especialistas elegidos o autodesignados.

A su manera Durkheim, citado por Maffesoli (1992), establece una relación entre lo político y el devenir económico, para él “la política es la ciencia de la producción”⁴⁰. Lo político se reduce al espíritu de los intereses económicos. Se reconoce ahí el mismo proceso que había efectuado lo religioso, el cual se había transfigurado en político por una racionalización extraña. La producción es la realidad, hasta que la ley de la saturación produce otra realidad a la que la “realidad “ verdadera había negado.

Relación económica establecida entre España y Tenochtitlan, una vez consumada la Conquista.

La América colonial, fue un producto organizado si se tiene en cuenta lo descomunal de sus dimensiones. Por necesidad política, por voluntad de dominio, por resultado secular en cualquier clase, las tierras de la actual Iberoamérica, contaron entre los siglos XVI y XIX con una articulación espacial jerarquizada, cuyas secuelas persisten aún en el mapa político actual tanto en la homogeneidad o desequilibrio de los territoriales nacionales, de sus redes internas y de sus sistemas de interrelación.

El Nuevo Mundo contó desde el segundo tercio del siglo XVI con una básica división territorial que pese a su apariencia sencilla, encerraba complejos orígenes y realidades. El Virreinato de la Nueva España creado en 1535, con capital en la Ciudad de México, comprendía los actuales territorios del Sur de Estados Unidos, México, Centroamérica a excepción de Panamá, las Antillas y parte de las costas de Venezuela. Posteriormente se fundan los virreinos de Perú, Nueva Granada y Río de la Plata.

Cuando Hernán Cortés parte de la isla de Cuba hacia las costas del Golfo de México, el gobierno establecido en Cuba, no estaba legitimado, aunque se habían dispuesto jueces de apelación en Audiencia con poder de gobernar desde Santo Domingo, la situación no era oficial. En estas condiciones de crisis de legitimidad se realiza el encuentro con el Imperio Azteca.

En la segunda de las cartas de relación enviadas por Cortés a Carlos I, según Vives (2004), el conquistador describió al mundo mexicana como todo un imperio perfectamente comparable al de Alemania. Esta referencia nos ayuda a comprender la situación de los pueblos sometidos bajo el dominio azteca, pero nos indica más, la comparación facilitaba la conquista de América por el imperio español, pues para ellos estaban en su derecho, la comparación

⁴⁰ Idem, Pág. 27

América–Alemania, ofrecía la oportunidad de conquistar a un imperio en igualdad de circunstancias a los europeos por lo que su conquista ocultaba un problema de abuso de poder. Fue Hernán Cortés quien sentó las bases para que se diera un salto cualitativo en la comprensión del nuevo Mundo y quien impulsó la vía de la legitimación de la conquista y soberanía española sobre América de acuerdo a las fuentes de derecho usadas en ese entonces. De ahí que el mundo azteca y sus territorios vecinos pasaran a llamarse enseguida la Nueva España y que a partir de 1525 – 1530 se generalizara el uso del término Reinos de Indias, para referirse a lo americano.

De acuerdo a Vives (2004), poco después de la consumación de la Conquista de Tenochtitlán, el imperio español realiza la colonización de las tierras recién descubiertas gracias a la ayuda de grupos españoles que toman parte en la empresa comercial, ya que el Reino de Castilla tenía pocos recursos para iniciarla. La colonización se inició, entonces, con el establecimiento de villas o ciudades, y a la par se constituyó un aparato de sujeción y gobierno. En las capitulaciones quedaron las primeras normas: al jefe de la expedición correspondía fundar ciudades en determinado tiempo y se le facultaba para repartir tierras y solares. Al respecto no habría una legislación general sino hasta 1573.

La dominación política y económica de América y la instauración posterior de un gobierno español legítimo, empezó en Tabasco, donde Cortés luego de vencer al cacique del lugar, recibió a la Malinche, junto con otras esclavas, ella se convirtió en su traductora trilingüe y en pieza fundamental para comunicarse en el Nuevo Mundo. Cortés inició su empresa de conquista, en 1521, tras la caída de Tenochtitlan, fue sencillo someter a los pueblos que estaban bajo el dominio azteca, Huaxyácac, Tecuantepec, Xoconochco entre otros, además de los señoríos independientes.

Como justificación a la conquista material que se estaba llevando a cabo en las tierras recién descubiertas, como Vives (2004) señala, fue imprescindible para la Corona la ayuda y participación de órdenes religiosas que se dedicaran a enseñar a los indígenas la religión católica. Amparados bajo la idea de que los indios eran semisalvajes e idólatras, los conquistadores encontraron en la evangelización el pretexto para intervenir en sus vidas e imponer la cultura española.

Según Gibson (1967), con la conquista española, el equilibrio entre la población y los recursos naturales cambió de manera desigual, inmediata y drástica, por un lado, los conquistadores talaron grandes cantidades de árboles para utilizar su madera en la construcción así como combustible. Además sus arados penetraban más profundo que los instrumentos indígenas y el ganado, dejaba desnudo el terreno e invadía las tierras indígenas constantemente, motivo de descontento entre los naturales que comenzaron a organizar revueltas contra los españoles. Los nuevos sistemas de riego, y molinos harineros concentraban o redistribuían el agua. Estos procedimientos en sí no eran desastrosos pero combinados, al paso de los años provocaron una disminución acelerada del terreno agrícola.

La economía estuvo controlada complemente por los españoles, no así la religión, aunque la Corona trató de sujetar de manera estricta a la Iglesia, quizá más que cualquier otra monarquía europea, bajo el Patronato Real en realidad fueron las órdenes mendicantes quienes a principios de la colonia controlaban las cabeceras municipales y se habían establecido libremente y ganado terreno al clero secular, como veremos más adelante. En el contexto de la época, la Iglesia hispanoamericana, quedó ligada a Roma a través de tenues lazos dentro de la órbita del Consejo de Indias, creada después de la Casa de Contratación de Sevilla, y no del papado romano. Sin embargo, fue una institución poderosa en la Nueva España, gozó de fuero especial y conformaría uno de los sectores conservadores de México. Su fuerza fue evidente en lo espiritual pero también en lo material; su poder se extiende en asuntos de justicia y gobierno, y domina los ámbitos ideológico, político, económico y social de la época; en sus manos quedan la mayor parte de la educación e importantes ramos de la economía.

Actividades económicas de la Nueva España.

Las actividades económicas que se realizaron en la Nueva España fueron varias, de entre ellas, la que más aportó fue la minería, el atractivo de los metales preciosos fue un factor importante en la conquista de la nueva España, se fueron descubriendo las grandes minas de plata. Zacatecas, Durango, Guanajuato.

El minero se enfrentó a muchos problemas en el siglo XVII, la escasez de mano de obra indígena se resolvió tratando de equilibrar las demandas de los mineros con las necesidades de los pueblos de indios en 1631, se autorizó un repartimiento limitado al 4% de los varones indígenas de un pueblo mayores de 18 años para las minas; también se facilitó la obtención de negros esclavos; trató de atraerse a las minas trabajadores asalariados ofreciendo un jornal de cuatro reales diarios, superior al pagado por muchos agricultores.

La principal actividad económica fue la agricultura, dividida en dos sectores, uno que satisfacía las necesidades de los indígenas y que siguió cultivando sus productos tradicionales, el otro constituido por la siembra de productos traídos de España, por los indígenas, para consumo español.

La necesidad de asegurar el consumo de los productos españoles cultivados por los indígenas así como el deseo por parte de los españoles de hacerlos trabajar largas jornadas obligó a que los españoles instituyeran un impuesto a los indígenas, per cápita. Otras instituciones que ayudaron a ejercer control en los indígenas fueron las encomiendas que tenían el propósito de asignar una porción de tierra junto con una cantidad de indígenas otorgados en custodia, con el propósito de evangelizarlos. Durante esta época todos los españoles, incluyendo a los frailes, poseerán encomiendas así como una gran cantidad de indígenas puestos bajo su tutela. La obligación de los encomenderos consistía en mantener a los frailes asignados para las mismas, la red de relaciones iglesia- encomienda se cerraba en cada señorío con el cacique y la institución

religiosa correspondiente. Su adhesión a la vida cristiana, estaba destinada a mostrar un patrón de comportamiento a los indígenas encomendados y lograr así su inserción en la doctrina, para tal efecto, las autoridades civiles, debían asistir a actividades públicas como la misa, las limosnas, enviar a sus hijos a la instrucción religiosa, la edificación de iglesias, entre otras. Un punto importante en este contexto fue lograr la recomposición de la vida familiar monogámica, según el modelo cristiano, lo cual se hizo con apoyo de las instituciones civiles. Esta red, operó ejerciendo presión en los antiguos sacerdotes indígenas, así como clausurando los templos prehispánicos, por el contrario, a los que cooperaban se les hacían concesiones y se les daban privilegios. Así caciques, encomenderos y doctrineros (frailes y religiosos evangelizadores⁹), lograron una tríada estrecha.

Al respecto de la agricultura, salvo las tierras comunales de los indígenas, las tierras en un principio pertenecieron a la Corona Española, quien las obtuvo como concesión del Papa Alejandro VI, quien se apoyaba en el Derecho Divino, para respaldar su decisión.

Otras actividades fueron la ganadería, los obrajes, donde se produjeron telas como el algodón, lino e incluso durante un corto periodo, la seda. Respecto al comercio, éste estuvo restringido al control de la corona española. España era quien abastecía con productos como la seda, a la Nueva España, por lo tanto el comercio se realizaba al interior, y de la Nueva España a España y después al resto de lo

2. Mito y realidad.

2.1 El mito, el milenarismo.

El mito

En el comportamiento del hombre religioso, existen dos concepciones que se muestran en su comportamiento diario el ser y la realidad. Según Escamilla (2006), la realidad es lo cotidiano, la cotidianidad es el tiempo que transcurre día a día desde nuestro nacimiento hasta la muerte, es el devenir constante. Lo cotidiano nos lleva a pensar sobre cosas cercanas que determinan un sin fin de actividades que realizamos a lo largo del día; en cambio el ser implica una dimensión más compleja, es la existencia de diferentes categorías, los dioses, héroes, hombres, cosas, etcétera. El tiempo que utilizan ambas dimensiones es diferente, mientras que la realidad utiliza un tiempo finito e irreversible, el ser hecha mano del tiempo sagrado, del que es reversible cada que se realiza un rito y que por supuesto es infinito.

Las sociedades arcaicas o premodernas se conocen también como primitivas, de acuerdo a la concepción europea, durante una buena parte de nuestra historia, se han considerado a las sociedades de América, Asia y África como primitivas, pues los criterios que se usaban para categorizar a estas sociedades provenían de la cultura occidental, particularmente Europa. Es importante destacar que esta visión teórica occidental también es válida para Europa y Occidente en general.

El símbolo, el mito y el rito, a diferentes niveles y con sus propios medios expresan un sistema de afirmaciones sobre la realidad última de las cosas, por lo tanto su sistema puede considerarse en sí mismo, metafísico y racista.

Lo importante es comprender el sentido de esos mitos y ritos de las culturas arcaicas, negados generalmente en la cultura occidental, es decir, se deben adaptar a la concepción habitual de su cosmovisión científica y entender como se ubican en el cosmos y en consecuencia en su realidad a pesar que en sus lenguas no existan referentes de estos mitos, en varias ocasiones, no significa que no existan en su cosmovisión sino que se revelan de una manera distinta y coherente, a través de sus propios símbolos, mitos y ritos.

De acuerdo con Mircea Eliade (1985), si observamos el comportamiento general del hombre arcaico, los objetos del mundo exterior así como los actos humanos no tienen un valor por sí mismos sino que lo adquieren, y por tanto llegan a ser "reales", porque participan de una u otra forma en la realidad que los trasciende. Una piedra, se convierte en sagrada, por su contacto con la divinidad y por lo tanto se constituye totalmente de ser, se convierte en una hierofanía, pues conmemora un "acto mítico". El objeto se convierte entonces en un receptáculo de "una fuerza extraña" que lo distingue de su medio y le da "sentido y valor". La fuerza que lo posee puede ser en su sustancia o en su

forma, en este momento la roca ordinaria deja de serlo para convertirse en una hierofanía¹, una representación de lo sagrado en la tierra o bien porque representan la morada de los antepasados o bien porque es una teofanía² y será convertida en un objeto muypreciado en virtud de su sola forma simbólica o de su origen además de impregnarla de una fuerza mágica o religiosa. La hierofanía, en virtud de su contacto con lo sagrado, se convierte en invulnerable, es resistente al tiempo, “es lo que el hombre no es.”³

Los actos humanos, adquieren su significación no en virtud a una valía física sino en la calidad que se les da por ser la reproducción de un acto primordial y por tanto la repetición de un acto mítico. En su comportamiento, el hombre primitivo, no reconoce ningún acto que no haya sido realizado anteriormente por “otro que no era un hombre”⁴, así lo que él hace, ya fue hecho, entonces su vida es una repetición de gestos ya hechos por otros. Esta repetición consciente de gestos, le permite regresar a la acción primordial; el gesto no tiene sentido ni existe, sino en la medida en que renueva una acción primordial.

De acuerdo a Mircea Eliade (1985), existen tres clases de elementos que nos ayudan a comprender como y porque el hombre premoderno estructura su realidad. Estos grupos son:

- Los elementos cuya realidad es función de la repetición, de la imitación de un arquetipo celeste.
- Los elementos tales como ciudades, casas, templos, cuya realidad es dependiente del simbolismo del centro supraterrrestre que los asimila como suyos y los transforma en “centros del mundo”.
- Los rituales y los actos profanos significativos, que solo poseen el sentido que se les da porque repiten deliberadamente tales hechos planteados “ab origen”⁵ por dioses, héroes o antepasados.

De acuerdo a lo anterior, el mundo en el que vivimos, con sus montañas, ríos y demás recursos naturales fecundos, tienen un prototipo extraterrestre⁶, concebido como un plano existente a un nivel cósmico superior. Pero no todo el mundo que nos rodea tiene su prototipo extraterrestre, como ya dije, sólo son las regiones que sean fecundas, entonces los desiertos, por ejemplo, no tienen un arquetipo celeste pues son regiones habitadas por monstruos, son mares desconocidos, regiones salvajes, reservadas para representar al caos existente antes de la creación. Es por eso que cuando se toma posesión de un territorio, se realizan ritos que recuerdan simbólicamente a la creación por lo que la zona inculta primero es “cosmizada”⁷, y después habitada, en otras palabras, el

¹ Hierofanía: manifestación de lo sagrado por medio de un objeto, una piedra es una hierofanía en tanto nos recuerda el contacto con la divinidad, así la piedra es sagrada no por su condición sino por lo que simboliza.

² Teofanía: contacto de lo sagrado por medio de los hombres o con los hombres.

³ Eliade Mircea (1985), El mito del eterno retorno. México. Alianza Pág. 14

⁴ Idem Pag. 15

⁵ Idem, Pag. 16

⁶ Prototipo extraterrestre: es una región celeste que se intenta reproducir por los hombres, en la tierra, en una región terrestre, por medio de los ritos.

⁷ Eliade Mircea (1985), El mito del eterno retorno. México. Alianza Pag. 19

mundo que nos rodea, no adquiere mayor validez, que la concebida al prototipo extraterrestre que le sirvió de modelo.

El establecimiento en una región nueva, en una región terrestre, desconocida, equivale a un acto de creación, a la repetición de un acto primordial y por lo tanto a la transformación del caos en cosmos. Lo mismo ocurre en el caso de una conquista territorial, lo que explica los rituales de toma de posesión, así recordamos que “los conquistadores españoles y portugueses también, tomaban posesión, en nombre de Jesucristo, de las islas y los continentes que descubrían y conquistaban. La instalación de la cruz equivalía a la justificación y consagración de la religión y a un nuevo nacimiento.”⁸

Generalmente se concibe al mito como algo que no corresponde al ámbito de lo real o que es falso y fantástico. Esta concepción del mito tuvo su origen con los griegos quienes enfrentaron al mito con la razón. A raíz de las primeras interpretaciones de los mitos por los griegos, fueron encontrados como irracionales o derivadas de la ignorancia para comprender la realidad. Pero la validez del mito no se debe a si éste es verdadero o falso, su comprensión no puede ser entendida desde el juicio verdadero-falso, sino desde la importancia que el mito tiene para una cultura, entonces, el significado del mito es importante no por su certeza o falsedad sino por el horizonte de imaginarios que posee y su influencia en la interpretación de la realidad en cuando a su capacidad de comprender a la vida cotidiana y dotarla de sentido.

Mircea Eliade (1983), señala que, aunque es común escuchar que el mito se entiende como una historia falsa o de ficción y por lo tanto no real, pero desde hace medio siglo, esta afirmación ha cambiado, al menos en los estudiosos del tema que lo consideran por su aspecto sagrado y significativo como una historia verdadera. Por ello para Eliade es importante estudiar al mito en un contexto original, con el fin de entender el significado que tienen los modelos ejemplares de conducta y como única realidad para las sociedades religiosas.

El mito, para las sociedades primitivas, cuenta una historia sagrada que relata acontecimientos que han tenido lugar en el tiempo primordial y fabuloso de los comienzos. En efecto, son los dioses y héroes quienes crearon a la humanidad junto con todas las instituciones.

En la concepción de las religiones, existen dos realidades en las que se desenvuelve el ser humano, por un lado, está lo sagrado, es el mundo de los dioses, héroes míticos y también es el tiempo en el que la divinidad ha creado el universo, esta realidad se puede contactar mediante los ritos y su historia es contada a través de los mitos. La otra realidad, la representada por el mundo cotidiano es lo profano, es el mundo en el que se desenvuelve el hombre y que no entraña trascendencia, lo profano es el tiempo lineal que no se puede modificar pero además es aquél en el que transcurre lo común y lo finito.

Hasta ahora hemos mencionado lo profano y lo sagrado, los acontecimientos se desarrollan en dos clases de tiempo para estas sociedades. El tiempo

⁸ Idem, Pag. 20

profano que se caracteriza por ser ordinario, continuo, es en el que se viven los actos que no tienen significación religiosa alguna. Por otro lado, el tiempo sagrado, es el más importante para estos pueblos, es el tiempo que se puede recuperar, es reversible mediante el rito, es eternamente y periódicamente retornable y se reintegra en la vida cotidiana de los pueblos.

El mundo mítico no pertenece sólo a la religión, su existencia se encuentra en varias formas del pensamiento contemporáneo. Los mitos perduran, porque perdura la necesidad del hombre por vincularse a una naturaleza que lo trasciende y que da sentido a su existencia, es por eso que el mito se reactualiza, se adapta y se amolda a las nuevas circunstancias que presenta la realidad. Esta vinculación entre el mito y la realidad, se expresa a través del símbolo, que cambia y varía a través del tiempo aunque la forma mítica de aprehender la realidad no desaparece.

El simbolismo del “centro.”

Junto con la creencia en los arquetipos celestes de las ciudades y los templos, es la investidura de prestigio del centro. Su simbolismo arquitectónico, según Mircea Eliade, puede formularse así:

- La montaña sagrada, donde se reúnen el cielo y la tierra, hallándose en el centro de la tierra, lo que la convierte en una zona de intersección de los mundos, por lo tanto, el punto más alto de la montaña cósmica, es el punto más alto de la tierra y por tanto, es el punto donde la creación comenzó: el ombligo del mundo.
- Todo templo o palacio, y por ende, la ciudad sagrada o residencia real, equivale a una montaña sagrada, por lo tanto, se transforma en el centro.
- Siendo un Axis Mundi, la ciudad o el templo sagrado es considerado como un punto de encuentro con la tierra y el infierno. Lo que nos recuerda que en el centro del cosmos, ya sea el templo o la ciudad sagrada, son siempre el encuentro de tres regiones cósmicas, el infierno, la tierra y el cielo.

El simbolismo del centro es muy complejo, por lo pronto recordemos que hasta la Edad Moderna, el templo se concebía como una imagen del mundo (imago mundi), el santuario en sí, reproduce en su esencia el universo, en el caso de la religión católica la Catedral reproduce el modelo de la celestial Jerusalén.

En el tema que nos ocupa, el simbolismo del centro se haya presente en el cerro del Tepeyac, que literalmente significa en la nariz del cerro; este cerro fue el hogar en primer lugar de la dualidad masculina y femenina representada en Mixcoatl y Xochiquetzal, quienes fueron adorados por los texcocanos, después fue el hogar de Tezcatlipoca-Tonatzin, quienes fueron adorados por los nahuas. Una vez que llegaron los españoles y se estableció la religión católica como la oficial, el Tepeyac fue el lugar donde se apareció la Virgen de Guadalupe. El Tepeyac es entonces la montaña sagrada, el lugar de contacto con la divinidad, independientemente de la advocación que ahí se adorara, ése

fue el lugar de contacto con la divinidad, una hierofanía⁹ que fue sede de una teofanía¹⁰.

Repetición de la cosmogonía.

El centro se entiende como la zona de lo sagrado por excelencia, es la zona de la realidad absoluta. Todos los demás símbolos de realidad absoluta, convergen en el centro, ahora para llegar a él, uno debe enfrentar siempre un camino difícil, lleno de peligros porque de hecho, es un rito, un paso de lo profano a lo sagrado, de lo efímero a lo ilusorio, de la muerte a la vida y del hombre a la divinidad. El acceso al centro equivale a una consagración o iniciación que lo llevará a una existencia real, nueva y duradera.

Mediante el acoto de la creación se pasa del caos a lo creado y este paso se da en el centro y por lo tanto, los objetos solo pueden alcanzar su paso de lo inanimado a lo viviente alcanzado su existencia en la zona sagrada por excelencia, aquí precisamente radica la importancia de la ciudad sagrada, sus ritos en su construcción y los mitos alrededor de ellas. En torno a las ciudades sagradas hay dos propuestas muy importantes, la primera, toda creación, repite un acto cosmogónico, la creación del mundo; la segunda propuesta, en consecuencia todo lo fundado, lo “es” en el centro del mundo.

Los ritos de construcciones como imitaciones del acto cosmogónico, pueden resumirse de la siguiente manera, “nada puede durar si no está “animado”, si no está dotado, por sacrificio de un “alma”; el prototipo del rito de construcción es el sacrificio que se hizo al fundar el mundo”¹¹. De hecho hay varios pueblos que explican el nacimiento del mundo a través del sacrificio de un dios, antepasado o héroe, frecuentemente, luego de la lucha con el monstruo primordial. Para asegurar la realidad y la duración de una construcción se repite el acto divino de la construcción ejemplar. Previamente el terreno adquiere el estatus de perteneciente a la realidad por la consagración del terreno (todo espacio consagrado es distinto al espacio profano), es decir, por su transformación en un centro, luego la validez del acto de construcción se confirma mediante el sacrificio divino. Debido a la singularidad del rito, todo espacio consagrado coincide perfectamente con el centro del mundo, es así como durante un ritual, el espacio que se está consagrando coincide con el centro mítico primordial (ab origine) y no solo eso sino que además coincide con el tiempo mítico del principio (in illo tempore).

Modelos divinos de los rituales.

Todo ritual tiene un modelo divino, un arquetipo, “(...) así lo hicieron los dioses, así lo hacen los hombres”¹², para el hombre de las sociedades premodernas, los actos religiosos han sido fundados por los dioses, héroes civilizados o

⁹ Objeto en el que se representa lo sagrado..

¹⁰ Manifestación de lo sagrado ante los hombres.

¹¹ Ídem; Pág. 27

¹² Idem, Pág. 28

antepasados míticos, de hecho entre los hombres “primitivos”, no solo los rituales tienen su modelo mítico, sino en general, cualquier acción humana adquiere su eficacia en la medida en que se repite exactamente una acción llevada a cabo en el comienzo de los tiempos. El ritual entonces, visto desde esta perspectiva, proyecta al hombre a la época mítica del comienzo.

El mito cosmogónico sirve de modelo a otros mitos, entre ellos a los ritos matrimoniales que simbolizan la unión entre el cielo y la tierra, en suma, el mito cosmogónico es ejemplo de cualquier otra ceremonia que tenga como objetivo restaurar la plenitud integral, por eso se narra el mito de la creación del mundo cuando se trata de ceremonias de curación, alumbramiento, trabajos agrícolas, fecundidad, etcétera.

Es difícil establecer la relación temporal entre mitos y ritos, es decir, no es sencillo anotar si el mito precede al rito ni en que medida uno explica al otro, lo importante es que el ritual imita actos divinos, o ciertos episodios del drama cósmico, lo importante es que los humanos legitiman sus actos a través de un modelo extrahumano; el que el mito haya seguido al rito no hace disminuir el carácter sagrado del ritual. El mito es tardío solo en su fórmula pero en cuanto a su contenido es arcaico y se refiere a sacramentos, es decir, a actos que presuponen una realidad absoluta y extrahumana.

Arquetipos de las actividades profanas.

El mundo arcaico en general, ignora las actividades profanas, toda acción dotada de un sentido preciso como la caza, pesca, agricultura, sexualidad, etcétera, participa de un modo u otro en lo sagrado; las actividades profanas son solo aquellas que no tienen significación mítica, es decir, que carecen de modelos ejemplares. En este sentido, cada actividad responsable y con una finalidad definida, constituye para el mundo arcaico un ritual.

La danza por ejemplo, fue creada in illo tempore, por un antepasado, un dios, un animal totémico o un héroe. La coreografía tiene su modelo fuera de lo profano, los pasos de la danza constituyen rituales por sí mismos, siempre un arquetipo mítico conmemora un momento mítico, en este sentido, es una repetición, y por consiguiente una reactualización de ese tiempo.

Las luchas, conflictos, guerras, tienen también, la mayor parte de las veces una causa y una función ritual, estos enfrentamientos, siempre conmemoran un episodio del drama cósmico y divino. Hocart, citado por Mircea Eliade¹³, señala el papel ritual de las hostilidades, pues su repetición es la repetición del modelo arquetípico, la lucha entre la creación y el caos, aquí está la clave del significado del sacrificio al momento de construir, este sacrificio es la imitación en el plano humano del sacrificio primordial, en medio de esta lucha, para dar nacimiento al mundo.

En cuanto al valor curativo de las plantas, también tiene su origen en un prototipo celeste de la planta o al hecho de que ésta fue cogida por primera vez

¹³ Ídem, Pág. 35

por un dios. Ninguna planta cura por sí misma, de acuerdo a la concepción de estos pueblos, la planta es medicinal sólo por su participación en el arquetipo o por la repetición de ciertos ademanes y palabras que consagran a la planta.

Los mitos y la historia.

Debido a que un objeto o un acto no es real más que en la medida en que imita o repite un arquetipo, la realidad se adquiere sólo por este medio, todo lo que no tiene un modelo ejemplar no tiene sentido, carece de realidad. El hombre de las culturas antiguas, no se reconoce en la medida en que deja de ser él mismo y repite los actos de otro, así, el hombre premoderno, no se reconoce como real, como él mismo, en la precisa medida en que deja de serlo. La imitación del hombre lo proyecta a la época mítica en que los arquetipos fueron revelados por vez primera.

Pero el reconocimiento del hombre premoderno como él mismo a través de la repetición no es todo el objetivo del rito, por la repetición de los gestos ejemplares hay abolición implícita del tiempo profano, de la duración y por lo tanto de la historia. La abolición del tiempo profano y la proyección del hombre en el tiempo mítico no se reproducen naturalmente, sino a intervalos esenciales, es decir, en el momento de los rituales o de los actos primordiales. El rito también sirve como puente de regreso al mundo profano, pues hay ritos que tienen por objetivo la desacralización y reintegración del sacrificante al tiempo profano.

Según Mircea Eliade (1983), una acción real cualquiera de un gesto arquetípico, suspende la duración, excluye el tiempo profano y participa en el mítico, esta necesidad de congelar el tiempo profano obedece a una necesidad por anular la historia de manera periódica. El hombre arcaico para poder soportar la historia, crea mitos que le dan significado a los acontecimientos incluyéndolos en un modelo atemporal mítico, así la memoria popular aplica una articulación y una interpretación análoga a los acontecimientos y personajes históricos. En esta transmisión, los hechos o personajes históricos que son elevados a la categoría de arquetipo, en la cual ya no se habla de sus hazañas auténticas, históricas, sino que se les confiere una biografía mítica que incluye hierofantas, teofanías, luchas con el monstruo reptil (en el caso de los personajes, que luego son vistos como héroes).

Por esta razón surgen poemas o narraciones que cuentan una historia real plagada de acontecimientos poco probables, como luchas con dragones o rescates de princesas de una alta torre, y aunque el carácter histórico de los personajes no se ponga en duda, su mitificación se hace a imagen y semejanza de los héroes antiguos. Todos se parecen pues todos tienen nacimientos milagrosos y por lo menos uno de sus padres es un dios, todos emprenden un viaje al cielo o bien descienden al infierno; ocurre que su historicidad no se resiste mucho tiempo a la acción de la mitificación. El acontecimiento histórico en sí mismo, sea cual sea su importancia, no se conserva en la memoria popular y su recuerdo sólo alimenta la imaginación

poética en la medida en que ese acontecimiento mítico se acerque más al modelo mítico.

De acuerdo a Mircea Eliade, el recuerdo de un acontecimiento histórico o de un personaje auténtico no subsiste más de un siglo en la memoria colectiva. Esto se debe al hecho de que la memoria popular retiene difícilmente acontecimientos individuales y figuras auténticas, aunque actualmente ya no aplica por completo esta idea pues los medios de comunicación, así como la difusión de textos, es decir, el lenguaje escrito en sí, desplaza a la tradición oral.. La memoria funciona por medio de estructuras diferentes que llamaremos categorías, en lugar de guardar acontecimientos y de arquetipos en lugar de personajes históricos; dicho personaje histórico es asimilado a su modelo mítico, mientras que el acontecimiento se incluye en la categoría de las acciones míticas, en este sentido, aunque los relatos contengan una “verdad histórica”, esa verdad, no tiene relación con los protagonistas del mismo en sí, sino que se relaciona más con instituciones, costumbres o a formas tradicionales de la vida social y política, es decir, corresponde a arquetipos.

La memoria colectiva, de la que se hablará ampliamente en otro capítulo, es ahistórica, es por eso frecuente que los acontecimientos históricos y los personajes sean modificados al cabo de dos o tres siglos a fin de propiciar que el recuerdo ingrese en la memoria arcaica, que sólo conserva lo ejemplar. Esa reducción de acontecimientos a categorías y de personajes a arquetipos, los reconstruye y los re-significa como modelos a seguir por los miembros de la sociedad. Después de este proceso de re-significación, el mito, es el que realmente cuenta la historia verdadera, mientras que la verdad es tomada como un engaño; el mito es cierto en tanto que proporcione a la historia un sentido dramático o más cargado de significado.

Año, Año Nuevo, cosmogonía.

En la mayor parte de las sociedades arcaicas, el año nuevo equivale al levantamiento tabú de la cosecha, que de tal modo, es proclamada como comestible e inofensiva para consumo de la comunidad.

En todas partes existe una concepción del fin y del comienzo de un período temporal, fundado en la observación de los ritmos biocósmicos que se encuentran en un sistema más complejo, el de las purificaciones periódicas, como los ayunos, la confesión de los pecados, pero sobre todo, la regeneración periódica de la vida. Una regeneración periódica del tiempo presupone, una creación nueva, una repetición del acto cósmico y dentro de esta concepción, una creación periódica, es decir, la regeneración cíclica del tiempo de donde proviene toda la importancia de todas las series de ceremonias periódicas de regeneración del tiempo. Que se han clasificado en dos grupos:

- La expulsión anual de los demonios, enfermedades y pecados, que consiste en los siguientes elementos: ayuno, abluciones y purificaciones, extinción del fuego así como su reanimación ritual, expulsión de los

demonios por medio de ruidos, gritos o golpes, seguida de la persecución de los mismos a través del pueblo.

- Los rituales de los días que preceden y siguen al año nuevo.

Pero lo significativo de las ceremonias del Año Nuevo, como la de cada uno de sus elementos constitutivos, es su capacidad de regenerar el tiempo transcurrido así como la abolición del año anterior. Esta regeneración implica un nacimiento, así la expulsión de los demonios, pecados y enfermedades, es en realidad una tentativa de restauración, aunque sea momentánea del tiempo mítico primordial, del tiempo puro y preciso de la creación. Por lo tanto, todo Año Nuevo implica volver al comienzo y por ende, a una repetición de la cosmogonía.

En la mayor parte de las sociedades arcaicas, el año Nuevo, equivale al levantamiento de la cosecha y de su proclamación como comestible e inofensiva. En todas partes existe una concepción del fin y del comienzo de un periodo temporal, fundado en la observación de los ritmos biocósmicos, que se enmarcan en un sistema más vasto, el de las purificaciones periódicas así como de la regeneración periódica de la vida. Esa misma regeneración periódica del tiempo, presupone una creación nueva y por tanto una repetición del acto cosmogónico. Esta repetición del acto cosmogónico nos lleva a la abolición de la historia, para lo cual existen ritos que regeneran el tiempo y se clasifican en dos grupos:

- Expulsión anual de los demonios, enfermedades y pecados, que incluyen ayuno, abluciones, purificaciones así como extinción y regeneración del fuego.
- Rituales de los días que preceden y siguen al año nuevo, que incluyen por ejemplo, ceremonias de iniciación de jóvenes.

El significado, en general, de estas ceremonias tiene un solo fin, asistir a una abolición del año pasado y del tiempo transcurrido en el momento justo en que se hace un corte en el tiempo que señala el año nuevo.

La regeneración del tiempo implica un nuevo nacimiento, por lo tanto, los elementos¹⁴ que preceden al año nuevo, son un intento, de restablecer, de restaurar el tiempo mítico primordial, aunque sea por un momento, se pretende volver al tiempo puro, en otras palabras, al instante de la creación. Todo año Nuevo, implica volver al comienzo, a una repetición de la cosmogonía, a una conmemoración de la creación y por lo tanto a una reactualización del acto cósmico mediante los rituales y las fórmulas mencionadas durante la ceremonia.

La naturaleza misma para las sociedades arcaicas es una hierofanta, mientras que las leyes de la naturaleza son la revelación de la existencia divina, en consecuencia, su regeneración y la de la vida misma dependen de la repetición del acto cosmogónico con el que la divinidad dio origen a la creación mediante ritos que permiten que el pasado y el presente coexistan en un mismo

¹⁴ La expulsión de los demonios, los ayunos, las abluciones, las confesiones de los pecados, el chivo expiatorio, entre otros.

momento. Estos ritos que permiten reactualizar la creación fueron instaurados por los seres míticos e inmortales que habitaron la tierra antes que los humanos y que ejecutaron por vez primera estas ceremonias que ahora llevan a cabo los mortales.

Regeneración continua del tiempo.

Existen diferencias considerables entre las diversas ceremonias periódicas sin embargo los pueblos antiguos registraron sus propios ritos para uso de sus sucesores, con sus consabidas transformaciones. Estos mismos pueblos buscaron regenerarse aboliendo periódicamente el pasado y reactualizando la cosmogonía. En estas sociedades de figuras arquetípicas, el tiempo sólo está registrado biológicamente sin que se le permita transformarse en historia que conllevaría a la revelación de la irreversibilidad de los acontecimientos que se regeneran periódicamente por la explosión de los demonios y la confesión de los pecados. Estas sociedades buscan constantemente anular la historia puesto que saben de la irreversibilidad de los acontecimientos que ésta trae consigo. Aún en las más simples sociedades humanas, la memoria histórica, el recuerdo de los acontecimientos que no deriva de ningún arquetipo “es insoportable”¹⁵, así en la confesión de los pecados está la concepción mágica de la eliminación de la falta por un medio físico, ya sea la palabra, la sangre, etcétera, por lo tanto, no interesa el procedimiento en sí, sino la necesidad de estas sociedades para liberarse del recuerdo del pecado y en consecuencia de una serie de acontecimientos personales cuya suma constituye la historia.

Además de las ceremonias que rodean al año nuevo, las sociedades tradicionales, conocían y aplicaban otros medios para lograr la regeneración del tiempo, como los ritos del comienzo de construcción de una casa. Para el hombre tradicional, la imitación de un modelo arquetípico, es una reactualización del momento mítico, en el arquetipo fue revelado por vez primera, por lo tanto, esos ceremoniales que no son ni periódicos ni colectivos, suspenden el transcurso del tiempo profano, la duración y proyectan al que los celebra en un tiempo mítico, in illo tempore. Todos los rituales indican un arquetipo divino y su reactualización mítica ocurre en el mismo instante mítico atemporal. Sin embargo, los ritos de construcción nos descubren algo más que la imitación, son también la reactualización de la cosmogonía, representan una nueva era, un comienzo absoluto, consecuentemente, tienden a restaurar el instante inicial, la plenitud de un presente que no tiene historia.

También la elección de un nuevo rey se considera como la regeneración de la historia del pueblo e incluso de la historia universal. Con cada nuevo soberano, comienza una nueva era, los ritos que rodean su entronización, aunque diversos en sus formas, tienden hacia la misma meta, amular el tiempo transcurrido, abolir la historia mediante un regreso al acto cosmogónico.

Las curaciones son motivo para recordar que la vida no puede ser reparada, sino recreada mediante la repetición de la cosmogonía, esto se ve claramente en los rituales de curación. Muchos pueblos tradicionales, tienen como método

¹⁵ Ídem, Pág. 74

de curación la narración del mito cosmogónico ya que a través de la actualización de la creación cósmica, modelo ejemplar de toda Vida, se espera la restauración de la salud física y la integridad espiritual del enfermo por medio de un retorno simbólico atemporal a la plenitud primordial.

Colectivos o individuales, periódicos o esporádicos, los ritos de regeneración incluyen siempre en su estructura y significación un elemento de regeneración por repetición de un acto arquetípico, la mayoría de las veces, el acto cosmogónico. La principal característica en estos sistemas es su intención ahistórica, su negativa a conservar memoria del pasado y por ende la oposición del hombre tradicional a ser un hombre histórico, a conceder valor a la memoria y por consiguiente a los acontecimientos inusitados, que no contienen modelo arquetípico y que constituyen la duración concreta. En síntesis, la intención de esos ritos y de esas actitudes es la voluntad de desvalorizar el tiempo. Llevados a estos límites, todos los ritos y todas las actitudes del hombre tradicional, llevan un mensaje, si al tiempo no se le concede atención, entonces el tiempo no existe y si por alguna razón se hace perceptible, como por los pecados, debido a que el hombre se aleja de los arquetipos, entonces el tiempo puede ser anulado.

La vida del hombre tradicional, aunque se desarrolla en el tiempo, no lleva la carga de éste, su vida consiste en una repetición de arquetipos y registra categorías no en acontecimientos, por lo tanto el hombre tradicional, no registra la irreversibilidad de la historia, el hombre religioso vive en la repetición de las acciones que OTRO ha realizado y debido a esta repetición vive en un presente atemporal que la mismo tiempo revela un “eterno retorno”.¹⁶

Las concepciones cíclicas en la cosmovisión del hombre tradicional han hallado su base en las fases lunares, sobre todo, a este respecto, encontraremos concepciones análogas en los Apocalipsis; el diluvio o la inundación dan fin a una humanidad pecadora y al mismo tiempo dan origen a una humanidad regenerada que nace, por lo general, de un antepasado mítico salvado de la catástrofe o de un animal lunar. El ritmo lunar, no sólo revela intervalos de tiempo, como el mes o la semana sino que sirve como arquetipo para duraciones considerables como el nacimiento de una humanidad, su crecimiento o su decaída. Esta asimilación, nos revela un fin optimista, pues así como la desaparición de la luna nunca es definitiva, tampoco lo es la definición de la humanidad. Esta concepción cíclica de la humanidad se ha conservado incluso en culturas históricas. Dentro de esta concepción lunar, tanto la muerte del hombre como la muerte de la humanidad son necesarias, del mismo modo que son necesarios los días oscuros, previos a la reaparición de la luna; la muerte del hombre y la humanidad son indispensables para que éstos se regeneren.

Una forma, sea cual fuere, por el hecho de existir, se debilita y se gasta; para retomar su vigor es necesario que sea absorbida en lo amorfo, aunque sea en un instante, debe ser reintegrada a la unidad primordial de la que salió; en otras

¹⁶Ídem, Pág. 83

palabras, debe volver al caos (plano cósmico), a la orgía (plano social), a las tinieblas (para las simientes), al agua, etcétera.

El común denominador de las anteriores concepciones es el eterno retorno, la repetición del arquetipo. Ese eterno retorno, muestra una ontología no contaminada por el tiempo y el devenir, la forma del hombre religioso para anular la irreversibilidad de la historia. En cierto sentido, nada nuevo se produce en el mundo pues es una constante repetición, que actualiza el momento mítico en que el gesto arquetípico fue revelado, manteniendo sin cesar al mundo en el mismo instante del comienzo. No existe ninguna influencia decisiva sobre esa existencia, pues él mismo se regenera sin cesar.

A pesar de la constante repetición, ésta tiene un sentido, sólo ella confiere realidad a los acontecimientos porque imita un arquetipo, al acontecimiento ejemplar. Además, a causa de la repetición, el tiempo está suspendido o por lo menos disminuye sus efectos.

Mediante diversas fórmulas el hombre religioso trata de regenerar el tiempo que se ha desgastado, su meta es anular el tiempo transcurrido y abolir la historia mediante un regreso constante al *illo tempore*, por la repetición del acto cósmico. Para estas sociedades, la vida no puede ser reparada, sino sólo recreada mediante la repetición de la cosmogonía que se puede apreciar en los actos de curación, sobre todo. Para muchos pueblos primitivos, la curación implica como elemento esencial la narración del mito cosmológico pues a través de la actualización de la creación cósmica, modelo ejemplar de toda vida, se espera la restauración de la salud física y la integridad espiritual del enfermo; por medio de un retorno simbólico al instante atemporal de la plenitud primordial se espera llegar a la realización perfecta de cada situación crítica en la vida de las sociedades antiguas.

Pero, ¿por qué el hombre tradicional rechaza a la historia?, es probable que el hombre de estas sociedades la rechace y se una a una repetición indefinida de arquetipos, por su sed de realidad y su terror a perderse si se deja invadir por la insignificancia de la existencia profana. Lo importante de su comportamiento es que está dominado por la creencia en una realidad absoluta que se opone al mundo profano de lo irreal y que no constituye un mundo propiamente dicho sino que al contrario representa a la nada, en resumen, el hombre tradicional, lucha contra la historia y su irreversibilidad por un esfuerzo de no perder contacto con el ser.

El hombre arcaico para poder soportar la historia, crea mitos que le den significado a los acontecimientos incluyéndolos en un modelo atemporal mítico, así la memoria popular aplica una articulación y una interpretación análoga a los acontecimientos y personajes históricos, en el momento en que sus autoridades para ellos “divinas” lo observan, practican e inducen. Después de la conquista, los mexicas buscaron medios para interpretar la destrucción de su cultura y la implantación – aceptación de una nueva religión traída por los españoles, el catolicismo, en esencia monoteísta. En este contexto encontramos los presagios que Moctezuma Xocoyotzin recibe previo a la caída de Tenochtitlan, es por eso que encontramos numerosos avisos del fin de una

era y el inicio de otra. Huitzilopochtli sería echado de tierra azteca y nunca más volvería. Estos presagios fueron la forma encontrada para amortiguar el dolor provocado por la conquista de Tenochtitlan.

Se ha hablado mucho de la actitud pesimista de Moctezuma frente a la amenaza de los españoles por su temor por el regreso de Quetzalcóatl, en sí, los temores de Moctezuma no se fundaban en el miedo por la vuelta de los dioses (Cortés y sus soldados), sino en el temor de recibir el reclamo de los dioses por haber cambiado la historia. En efecto, los aztecas como otros pueblos, habían cambiado los inicios de su historia para legitimarse como descendientes de los toltecas y reforzar la idea de que ellos eran el pueblo elegido para gobernar.

El mito sirve para justificar la fundación de ciudades o para legitimar el dominio de un pueblo sobre otro, en este sentido, encontramos la figura de Guadalupe, identificada con Tonatzin.

La Virgen de Guadalupe ofrecía una transición más sencilla entre el politeísmo prehispánico y el catolicismo que los españoles pretendían implantar. Su figura era el puente entre una religión en esencia monoteísta, traída por los conquistadores y una religión politeísta prehispánica que llevaba una larga tradición de práctica. Por otro lado, la Virgen de Guadalupe, la del Tepeyac, no sería una imagen ajena a los españoles, acostumbrados a venerar distintas advocaciones de la Virgen, recordemos que en España había una larga tradición de apariciones marianas como la Virgen de la Macarena, la del Pilar, de Montserrat y por su puesto la de Guadalupe, Extremadura, entre otras.

Para la élite azteca, la transformación de Tonatzin en Guadalupe tampoco entrañó grandes problemas pues la nobleza azteca ya había hecho una transmutación previa a la llegada de los españoles. Ya desde tiempos anteriores, en el Tepeyac, se había rendido culto a la dualidad masculina y femenina representada en Mixcoatl y Xochiquetzal por los texcocanos, pero con la dominación oficial de los aztecas en el lago de Texcoco, luego de la formación de la Triple Alianza, las cosas cambiaron, se siguió adorando a una pareja divina pero ya no eran Mixcoatl y Xochiquetzal, ahora la pareja divina se llamaba Tonatzin – Tezcatlipoca. Así a la llegada de los españoles y con su deseo de implantar la religión católica para terminar de dominar al pueblo no fue difícil hacer el cambio de Tonatzin a Guadalupe no era cosa nueva para los nobles aztecas y tampoco para los dirigentes españoles.

EL MILENARISMO.

Este es un aspecto importantísimo porque la evangelización del Nuevo Mundo llevó unas connotaciones muy específicas de los Franciscanos, quienes imbuidos en sus creencias milenaristas y escatológicas encontraron en el Nuevo Mundo el espíritu de humildad y pobreza que encajaba perfectamente en sus ideales.

Orígenes del milenarismo franciscano.

En el mundo judeocristiano, la historia es considerada un vector¹⁷, que guía a los fieles al día del juicio que traerá una recompensa para los justos y un castigo para los malvados. La base para la mayoría de los movimientos milenaristas es esta lucha del bien contra el mal y el consiguiente castigo a los malvados. Algunos movimientos milenaristas radicales se nutren de individuos descontentos con un estado de cosas que quieren cambiar, son intentos de revoluciones que atentan contra el poder de las iglesias y de todo tipo de gobierno, es por eso que estos poderes tratan de someter dichos movimientos al grado de desaparecerlos de la memoria colectiva. Delumeau citado por Carvajal [en red], considera dos motivos para el resurgimiento de la escatología del apóstol San Juan en las ideas de Flore: en primer lugar anunciaba que la iglesia de los clérigos iba a ser sustituida por la de los contemplativos –monjes pobres-, esto asestaría un golpe a la iglesia como institución en sus funciones de poder y control social, económico y político, el segundo motivo es que utilizó la fórmula evangélica "los últimos serán los primeros", esto explica el papel desempeñado por los franciscanos enamorados de la pobreza en la difusión de las ideas Joachimistas, también explica, que espíritus menos sublimes que el de Joaquín de Flore hubiesen transformado su pensamiento en un milenarismo radical y violento.

Es importante conocer el contexto histórico de Europa del S. XIII al S. XVI donde ocurrieron hechos decisivos en la conformación del pensamiento escatológico de los europeos de ese tiempo. Hubo un conjunto de desgracias que marcaron este periodo; la más significativa fue la peste negra en el año de 1348, un verdadero desastre demográfico, donde, aproximadamente una tercera parte de la población europea pereció en un periodo de 3 a 4 años, en segundo lugar el cisma eclesial de 1378 a 1417, con dos y a veces tres Papas rivales. La guerra de los 100 años entre los reinos de Francia e Inglaterra, la conquista de Constantinopla en 1453, la conquista de Asia menor y de una gran parte de los Balcanes por el Imperio Turco, el protectorado Otomano que se extendió por todo el norte de África, el resurgimiento en el S. XVI de las guerras de religión principalmente en lo que hoy es España. En este dramático contexto se cultivaron las esperanzas y los temores del fin del mundo, signos que fueron interpretados como apocalípticos. América dio un nuevo impulso a la esperanza milenarista, los europeos renacentistas consideraban que su civilización era vieja y se acercaba a su fin. "Cristóbal Colón escribió en el año de 1500 que el fin del mundo llegaría con mucho al cabo de 150 años, Lutero afirmó que se había llegado al tiempo del caballo macilento del Apocalipsis y que este mundo no duraría más de un centenar de años. Los primeros franciscanos que llegaron a México entre los que se encontraban Motolinia y Mendieta tenían una fuerte influencia de las ideas de Joachim de Flore, como

¹⁷ Delumeau citado por Carvajal, [en red] afirma que [...] hay una diferencia importante entre la tradición judeocristiana y otras tradiciones, por ejemplo el hinduismo, seguido por el budismo, creen en una especie de curso cíclico de las cosas. Se llega finalmente al cabo de cierto número de siglos o de periodos al punto de partida, los griegos tenían también esa concepción [...] (1999:71). En las culturas mesoamericanas también se ha estudiado la presencia de una concepción circular del tiempo.

ya he mencionado, creían próxima la última era del viejo mundo -Europa-, y tenían la esperanza que el nuevo continente, sería el lugar ideal para forjar los mil años de felicidad. De un modo más general el nacimiento y desarrollo del protestantismo permitió a las corrientes milenaristas manifestarse más amplia y abiertamente que antes.

De acuerdo a San Agustín de Hipona, el tiempo es el lugar de la inseguridad, es peligroso porque ofrece a la vez la posibilidad de mejoría y corrupción, es el lugar en el que todo puede suceder, pero una vez que el tiempo se haya detenido y la historia terminado, ya no hay posibilidad de pecar, ni de hacer el mal, ni de redimirse, el tiempo es sustituido por la eternidad. En la perspectiva del creyente el fin de los tiempos que permite el paso de lo limitado a lo eterno, se considera como una esperanza y no como una espera de angustia.

En la historia humana el bien y el mal están totalmente implicados y esta dialéctica sólo estará terminada el día del juicio final. Jesús inaugura el fin de los tiempos. Para los autores del nuevo testamento, Cristo inicia el cumplimiento de las promesas escatológicas. La fórmula los tiempos se han cumplido significa que la humanidad ha entrado en el último periodo de su aventura, el fin está muy cerca. El resurgimiento de esta escatología milenarista suscitó con el tiempo una actitud revolucionaria, a veces de manera violenta.

Este es un ejemplo de cómo el hombre religioso trata de regenerar el tiempo que se ha desgastado, el deseo de anularlo encuentra al "mito del eterno retorno"¹⁸ la forma de lograrlo. Esto es lo que encierran las creencias milenaristas, la abolición de la historia por un regreso constante al *illo tempore*, por la repetición del acto cósmico porque para el hombre religioso, la vida no puede ser reparada, sino sólo re-creada mediante la repetición de la cosmogonía.

La importancia de esta creencia es que el comportamiento está dominado por la certeza de una realidad absoluta que se opone al mundo profano de lo irreal, que no es el mundo en sí, por el contrario es la nada, por lo tanto para no perderse en la nada, el hombre religioso crea mitos que le den significado a los acontecimientos incluyéndolos en un modelo atemporal mítico.

Como ya se había mencionado antes, Joaquín de Fiore (1130-1202), influye profundamente en los ideales que Francisco de Asís persigue al fundar su orden religiosa, las obras de Joaquín de Fiore son obras de carácter escatológico y eran sumamente exitosas en su época. Hijo de un notario, Joaquín de Fiore fundó una nueva orden religiosa, San Juan de la flor, que se caracterizaba por una defensa enérgica de la regla monástica en su pleno vigor y una insistencia excepcional en la virtud de la pobreza y humildad, recibiendo la aprobación de Celestino III en el año 1196.

La idea principal de los escritos de este Abad consiste en demostrar las correspondencias (con números simbólicos) entre los acontecimientos de las

¹⁸ Término acuñado por Eliade Mircea (1983) ampliando en Eliade Mircea (1985)

tres etapas de la humanidad que él mismo propone. Escribió varios libros pero los más relevantes son "Novi Ac Veteris Testamenti", donde expone su idea principal comparando diversos libros de la Biblia y mostrando la simbología de los versículos y capítulos que usó para mostrarla relación entre los acontecimientos citados en la Biblia y los tres estados de la humanidad delineado por él mismo. En otra de sus obras, "Liber introductorius in expositionem im apocalipsim", Joaquín describía históricamente el Apocalipsis y amplía sus aseveraciones sobre las mencionadas tres etapas de la humanidad que son: El tiempo de la letra del Antiguo Testamento, El tiempo de la letra del Nuevo Testamento y finalmente El tiempo de la comprensión espiritual que iniciaría por la venida del Espíritu Santo.

Estas edades, en otros términos, correspondían primeramente a la época de Dios Padre, que iba de Adán a Cristo, la segunda edad correspondía al tiempo de la iglesia secular que iba de Cristo a 1260, llamado también el tiempo del Dios hijo y de la iglesia de los sacerdotes, y finalmente, el tiempo del Espíritu Santo, que estaba por venir y que podía comenzar en 1260 y sería el de la iglesia de los religiosos, en otras palabras sería el tiempo de las órdenes religiosas, este tiempo también aboliría a la iglesia terrenal.

La idea de Fiore era que la tercera edad debía ser abierta por un nuevo Cristo, fundador de una orden monástica precisamente, al que Joaquín de Fiore identificaba con San Benito. Este punto no carece de importancia en la exposición pues ya que más tarde es San Francisco de Asís el que será identificado como Mesías, como el segundo Cristo portador de los nuevos tiempos, por algunos de sus correligionarios.

La Destrucción de la nueva Babilonia, de la iglesia sacerdotal y jerárquica que fue instituida por Jesús en el periodo que precede al milenio, en espera de la parousia o parusia¹⁹, sigue siendo un punto fundamental de la lectura. He de subrayar que estaba destinada a dejar paso, después de la conversión de los judíos y de los gentiles y la eliminación de los infieles, a la iglesia de los religiosos, al reinado monástico de la caridad pura. Los sacramentos, la misma

¹⁹ Para los cristianos, es la Segunda Venida de Cristo a la tierra, en toda su gloria. En griego parousia significa "presencia," y en la época de los primeros cristianos, se usaba para referirse a la presencia de visitantes en misión oficial o de la realeza. La manifestación inicial de su presencia sería mostrada con la destrucción del templo (devastado por Tito durante el gobierno del emperador Trajano en el año 70) como símbolo del fin del pacto del Antiguo Testamento, y más plenamente durante su presencia final concerniente a la consumación y fin del orden mundial.

Para unos, Jesús predicó claramente que la generación que lo vio morir sería la misma que lo vería volver, y así fue efectivamente debido a su Resurrección al tercer día. Para otros, el Redentor estaba hablando en ese momento en el contexto de las señales del Fin de los Tiempos. De cualquier manera, la parusía se refiere su venida en el fin de los tiempos: el tan temido Fin del Mundo, aunque este fin será el principio definitivo.

El estudio y uso del término parousia fue revivido a finales del siglo XIX con el desarrollo del preterismo y la publicación de la obra de J. Stuart Russell La Parousia, Doctrina de la segunda venida del Señor. En la Época Contemporánea, los milenaristas (antecesores de los adventistas del Séptimo Día) anunciaron la Segunda Venida numerosas veces, datándola desde 1844 a 1914. Los testigos de Jehová aseguran que en 1914 Jesucristo fue entronizado como rey en los cielos para gobernar sobre la tierra.

letra de las Escrituras, debían desaparecer para dejar subsistir solamente una inteligencia espiritual, una adoración puramente interior, la del espíritu en el evangelio eterno, del que Juan habla en el Apocalipsis 14:6, “(...) vi un ángel volando en medio del cielo, que tenía el evangelio eterno (...)”²⁰, según Joaquín lo que se encuentra en este evangelio es todo lo que va más allá del Evangelio de Cristo y que debe ser predicado a todos los habitantes de la tierra.

De este modo, la esperanza milenarista que en sus análisis de las escrituras encontró Joaquín de Fiore mostraban también una esperanza revolucionaria antiromana, una oposición a la iglesia material representada por Roma, que debía de ser destruida al tiempo que se instituía la iglesia espiritual por los religiosos. El Milenio, reino de la caridad pura e igualitaria, pertenecía con toda naturalidad a los pobres, a los mas humildes, a los últimos de todo. La nueva Jerusalén solo podía ser construida por los pobres, fuera de toda institución jerarquizada (y por lo tanto, fuera de la iglesia sacerdotal preparousiaca) y los religiosos, quienes eran los más pobres, eran los instrumentos elegidos para dirigir el fin del mundo. Ahora entendemos con que intensidad Francisco de Asís pudo ser seducido por estas perspectivas.

Al sentirse en ruptura con las tradiciones de su familia que, incluso le procesó, rechazando las normas de una existencia dentro de la nobleza italiana, al descubrir entre los mas miserables, el amor de los humildes, es posible que San Francisco viviera de alguna manera el anticonformismo fundamental que los escritos del cisterciense²¹ Joaquín basaban en las sagradas escrituras. En la lógica de su fe, San Francisco encontraba en ella los fundamentos de una crítica global contra el orden feudal que se construía basado en la jerarquía y en la desigualdad y de allí sacaba las consecuencias escatológicas que justificaban y ampliaban sus propias acciones. En este sentido la vida de San Francisco de Asís y de sus discípulos, de la edad media hasta la época de los descubrimientos, es una ilustración bastante buena de las convicciones milenaristas. Pero San Francisco de Asís no franqueo jamás los límites de la ortodoxia. Su ímpetu profético termina por institucionalizarse en las estructuras clericales de la orden que había fundado y cuya regla definitiva fue aprobada por Honorio III en Noviembre de 1223. Este no será siempre el caso de sus correligionarios.

En efecto, un debate permanente caracterizará la historia de la orden y la concepción absoluta del ideal de pobreza y su apego a los evangelios. Esta estructura se encontrara confrontada, de ahora en adelante de forma regular, con las necesidades y las estructuras de una institución monástica clericalizada que, poco a poco tendera a alinearse con las ordenes tradicionales. Poco antes de su muerte ocurrida en 1226, San Francisco de Asís en su testamento expresaba nostalgia de la primera época del Franciscanismo, de los años de 1209 al 1217 y proclamaba su tristeza al ver degradarse el ideal primitivo. La lucha por la salvaguardia de los ideales del fundador, acompañada con una

²⁰ Tomado de VALERA, C. (1602) (Revisada). La Santa Biblia, antiguo y nuevo testamento Ed.1960. México. Sociedades Bíblicas Unidas.

²¹ Orden religiosa fundada en Cistercium, provincia de Dijon, España. Fundada en 1098 por el Abad Roberto, tuvo por objeto practicar reglas disciplinarias más rígidas, por lo tanto la orden Cisterciense apareció como una estricta reforma de la orden Benedictina.

vuelta a la meditación de las “lecturas” milenaristas de Joaquín de Flore, caracteriza entonces las oposiciones periódicas, incluso las revueltas aquí y allí, teniendo que actuar en varios procesos la inquisición con algunas ejecuciones.

En este contexto, la dinámica de los Frailes Menores del siglo XIII al XVI, tiene una historia larga y va desde reformas que poco a poco adquirirán derecho de ciudadanía, hasta las rebeliones que llevarán a la herejía y a la persecución.

Encontramos en esta historia la persona del franciscano reformador Fraile Juan de Guadalupe, que nació en el año 1450 y religioso de la orden desde 1491. El padre Juan de Guadalupe, soñaba como tantos otros con una vuelta a las fuentes Franciscanas más puras, aprovechando el capítulo General de Toulouse en 1496, el padre Guadalupe viaja a Roma para obtener del papa Alejandro VI la bula “sacrosantae militantis ecclesiae” que planteaba los principios de una vuelta al franciscanismo más absoluto, autorizando por este medio la fundación de una casa espiritual en Granada, España. En dicha bula se les conceden varios privilegios como el de construir y fundar monasterios o bien eremitas sin necesidad de pedir una licencia previa a Roma, además obtuvieron la libertad de llevar el mismo modo de vida que San Francisco de Asís así como utilizar las mismas ropas que él. Inmediatamente después de la publicación de esta Bula papal, los franciscanos modificaron sus hábitos a la forma que usaba su fundador, se descalzaron, utilizaron cuerdas, en fin, buscaron adherirse al estilo de vida de los primeros cristianos, y en ocasiones los superaron, con todo el rigor que su regla se los permitió.

Con estos antecedentes, podemos comprender la tenaz oposición de una parte importante de los frailes franciscanos ante toda innovación que alejara a los indígenas de las enseñanzas del evangelio así como de todo riesgo de sincretización, además, con el descubrimiento del Nuevo Mundo, los frailes vieron cristalizada la oportunidad de acceder a una tierra virgen, donde sus habitantes trabajaban para obtener lo necesario para comer, vestían de manera sencilla, no mostraban la ambición de los españoles por el oro y por si fuera poco, oraban a sus dioses en todo momento; este modo de vida, dentro de la visión franciscana, les ofrecía la oportunidad de regresar a la pureza del cristianismo primitivo, en un momento crítico para la Iglesia católica.

2.2 Dos posturas ante el fenómeno de las apariciones.

2.2.1 Visión aparicionista

En el sitio de Internet de la Basílica de Guadalupe, al respecto de las apariciones de la Virgen, uno encuentra las siguientes palabras: “Los apologistas de la Aparición quieren que se presenten todos los documentos de tan larga época, para convencerse de que el silencio es universal; pretensión inadmisible, porque de esa manera jamás se escribiría historia, en espera de documentos que pudieron existir y que pudieran hallarse”. Este es un

argumento frecuentemente usado como introducción a la lista de pruebas que ofrece la corriente aparicionista, en principio para justificar la falta de registros probatorios, durante la época colonial, o por lo menos alrededor de la fecha de las apariciones guadalupanas.

La corriente aparicionista ha intentado legitimar la originalidad y la mexicanidad de la Virgen de Guadalupe, por tal motivo existen varias palabras indígenas a las que se les ha querido atribuir el origen del nombre de Guadalupe. Como en el caso de los jesuitas quienes sostienen que “El culto a la Virgen de Guadalupe (del mexicano Cuatlalopeuh o Cuatlaxopeutl) fue extendiéndose lentamente a lo largo de nuestro territorio. A partir de fines del siglo XVI y durante toda la época colonial los jesuitas lo impulsaron con notable fervor, desarrollando con ello la conciencia mexicana”.²²

No hay que olvidar que el nombre de Guadalupe, ha atormentado a los autores y apologistas. Como dice Becerra y Tacó, “El motivo que tuvo la virgen para que su imagen se llamase de Guadalupe (escribe Becerra Tanco), no lo dijo y así no se sabe, hasta que Dios sea servido de declarar este misterio”²³. Realmente es extraordinario que la Virgen, cuando se aparecía a un indio para anunciarle que favorecería especialmente a los de su raza, eligiese el nombre ya famoso, del santuario español, nombre que ninguno de sus favorecidos podía pronunciar por carecer de las letras d y g el alfabeto mexicano. Así es que fue preciso encontrar un nombre similar entonces Becerra Tanco sostiene que la Virgen dijo Tecuatlanopeuc, esto es, “la que tuvo origen de la cumbre de las peñas” o Tecuantlaxopeuh, “la que ahuyentó o apartó a los que nos comían”.

Son varios los documentos que se citan para probar la veracidad de las apariciones de la Virgen de Guadalupe, he decido anotar las obras más sobresalientes en este tema, a saber, en primer lugar, el “Pregón del Atabal” (1531), consiste en un poema náhuatl que fue cantado en 1531 o 1533, se le atribuye a Francisco Plácido, señor de Atzcapotzalco, quien lo canto durante la procesión que llevó a la imagen del Tepeyac de la Catedral a su actual recinto. En concreto dicho poema no menciona ninguna vez el nombre de Guadalupe aunque sí hace alusión a una imagen, “(...) tu alma está como viva en la pintura(...) nuevamente [Dios] te hizo nacer, pintándote en el obispado”²⁴.

La “Relación Primitiva” de las apariciones. (1541-1545)

Son manuscritos que se hayan en la Biblioteca Nacional de México donde existe una relación publicada por el P. Mariano Cuevas, en el Álbum histórico guadalupano del IV centenario. De acuerdo al P. Ángel María Garibay, al estilo es anterior a la publicación del Nican Mopohua y parece haber sido escrita por un español aunque con buen dominio del náhuatl.

²² Sitio web Jesuitas. <http://www.sjmex.org/index.php?accion=3>

²³ Citado por De la Torre Villar Ernesto (1982) Testimonios históricos guadalupanos. FCE, México. Tomado de la obra BECERRA Tanco (1666) “Origen milagroso del Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe”. Pág. 645

²⁴ DE LA TORRE Villar Ernesto (1982) Testimonios históricos guadalupanos. México. FCE. Pág. 23

Dicha Relación Primitiva, es un relato corto acerca de una aparición prodigiosa con la consiguiente impresión de la imagen de la “niña Reina”²⁵ sin embargo nuevamente encontramos que no se menciona el nombre de Guadalupe o Juan Diego si bien dice: “(...) lo que tendréis noticia, lo que escucharéis, en que milagrosa manera quiso que se le edificara una casa, en la que establecería una habitación que llamarían Reina Santa María en el Tepeyac”²⁶ y más adelante anota “(...) ahí se convirtió en señal – retrato la Niña Reina en forma prodigiosa”²⁷

“Nican Mopohua”²⁸, Historia de las apariciones de Nuestra Señora de Guadalupe. (1552-1550?)

Escrito por Antonio Valeriano, quien fue discípulo de Francisco de Bustamante y Juan de Gaona, así como colaborador de F. Bernardino de Sahagún. En el Nican Mopohua aparecen por primera vez los nombre de Juan Diego así como de “la siempre Virgen Santa María (...) en el Tepeyac, que se nombra de Guadalupe”²⁹.

La Relación o historia de las apariciones de Nuestra Madre Santa María de Guadalupe, ha sido atribuida a Antonio Valeriano, noble emparentado con Moctezuma, sin embargo a su muerte, sus papeles pasaron a manos de Fernando de Álva Ixtlixóchilt, alumno del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco y tataranieta del rey Ixtlixóchilt de Texcoco. De Alva, completó esta obra escribiendo la “Relación de los milagros”, a su vez, los papeles de De Alva Ixtlixóchilt, pasaron a manos de Carlos Sigüenza y Góngora, quien confesó que la primera parte del Huei tlamahuizoltica proceden de la Relación de Valeriano. Así la Relación original de las apariciones de la Virgen de Guadalupe, se debe a Antonio Valeriano, quien se considera como la fuente primordial guadalupana. Posteriormente “El gran acontecimiento con que se apareció la Señora Reina del cielo, Santa María”, que es la relación sobre la aparición guadalupana, fue publicada por Luis Lasso de la Vega, capellán de la eremita de Guadalupe.

Informaciones de 1556.

Tienen su origen en un sermón predicado por el provincial de los franciscanos, F. Francisco de Bustamante, quien ante el virrey y miembros de la audiencia, así como demás personas notables de la sociedad novohispana, asegura que la imagen del Tepeyac fue pintada por el indio Marcos Cipactli o Cipac. Las informaciones de 1556, son documentos que mandó practicar Alonso de Montúfar, segundo obispo de México, perteneciente a la orden de los dominicos, constan de un interrogatorio diseñado con catorce preguntas que fueron contestadas por Juan de Salazar, Juan Mecí, Marcial de Contreras,

²⁵ Ídem, Pág. 25

²⁶ Ídem, Pág. 25

²⁷ Ídem, Pág. 25

²⁸ Véase, Anexo 2. Extracto del Nican Mopohua, en náhuatl y en castellano.

²⁹ DE LA TORRE Villar Ernesto (1982) Testimonios históricos guadalupanos. México. FCE. Pág. 27

Gonzalo de Alarcón, entre otros. El propósito de las informaciones era revocar lo que en el sermón había predicado el f. Bustamante, con el fin de desacreditar el culto a la Virgen de Guadalupe.

La discrepancia de opiniones entre el obispo Montúfar y Bustamante se atribuye a que el primero sustrajo de la jurisdicción de los franciscanos la administración de la eremita del Tepeyac, según se publica en el sitio de la Basílica de Guadalupe. Actualmente no existe el original de estas informaciones sin embargo se hallan copias proporcionadas por el P. Fr. Domingo Guadalupe Díaz.

“Sobre Supersticiones” (1576).

Es un capítulo dedicado a la adoración de la Virgen del Tepeyac, o Tepeaquilla como los españoles decían, fue escrito por Fray Bernardino de Sahagún y es parte de su obra “Historia general de las cosas de la Nueva España” (1565). Es considerado prueba de la existencia de una tradición antigua de adoración de la Virgen de Guadalupe pues muestra que desde antes de la aparición del Nican Mopohua, los indígenas acudían al Tepeyac a adorar a Tonatzin, a quien identificaban con la Virgen de Guadalupe.

“Grandezas de la Nueva España” (1560-1568).

Escrito por Bernal Díaz del Castillo, es el título del capítulo 210, de la “Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España”, constituye también una prueba de la antigua tradición de la Virgen de Guadalupe debido a que menciona la existencia de un santuario en le Tepeyac así como habla de los milagros que concede dicho santuario, sin embargo no habla de ninguna imagen.

Carta al rey Felipe II (1575).

Escrita por el cuarto virrey de la Nueva España, Martín Enríquez de Almanza, habla de la fundación de la eremita de nuestra Señora de Guadalupe, sostiene que dicha eremita ya existía por lo menos desde 1555 y que cobra fama porque un ganadero cobró salud yendo a aquélla eremita a rezarle a la imagen que ahí estaba expuesta³⁰. También menciona que a la imagen se le ha dado en nombre de Guadalupe por el parecido que tiene con la Guadalupe de España.

“Canción a Nuestra Señora” (1577)

Poema escrito por Fernán González de Eslava, a quien se le ha reconocido como el primer dramaturgo mexicano. Su poema ha sido entendido como dedicado a la Virgen de Guadalupe porque contiene expresiones como “Sois hermosa, aunque morena,(...) al sol, morena, anduvisteis, (...) sois morena en la apariencia (...) decid morena graciosa; Negra soy, más hermosa, hijas de

³⁰ Recordemos la similitud que tiene este informe con la historia de la Virgen de Guadalupe, la española. Ver en este mismo trabajo, La Virgen de Guadalupe: Extremadura, España.

Jerusalén”³¹ aunque cabe señalar que la tradición de vírgenes morenas se hallaba presente desde la Edad Media y se apoyaba en el protagonismo que se le atribuía a la Virgen, en uno de los himnos procedentes del Cantar de los Cantares donde se hacía alusión a una mujer con tez morena y hermosa, resultado del efecto del sol sobre su piel.

“Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe”. (1648)

Escrito del Padre Miguel Sánchez, es la primera obra impresa directamente relacionada con la Virgen de Guadalupe y se fundamentó con la Relación del P. Valeriano. Es también una obra impregnada de un sentimiento nacionalista criollo que se basaba en los valores del pasado indígena y que culminaba en el reconocimiento de que criollos como Santa Rosa de Lima o San Felipe de Jesús fueran exaltados en los altares. En esta obra se presenta también una relación entre la imagen de la mujer en el ayate y la descrita por el evangelista Juan en el Apocalipsis. Según el libro del Padre Miguel Sánchez, los elementos más que se relacionan son una mujer por dar a luz así como la luna, sobre la que se haya parada la imagen del Tepeyac, otros elementos relacionados son las estrellas, aunque adicionadas posteriormente, de acuerdo al Apocalipsis representan los siete obispos de las primeras iglesias de Asia, también el sol a sus espaldas tiene analogía con la mencionada visión de Juan.

Sin embargo aunque se ha comparado a la Virgen de Guadalupe con la mujer del apocalipsis, la imagen de la primera dista mucho de la descripción hecha en este libro de la Biblia. En primera instancia la Virgen de Guadalupe, aunque está embarazada según la tradición, no parece una mujer con dolores de parto, como se menciona en el Apocalipsis, el pasaje al que se hace alusión es el siguiente, “Y una gran señal apareció en el cielo; una mujer vestida de sol, y la luna debajo de sus pies, y sobre su cabeza una corona de doce estrellas (...) Y estando preñada clamaba de dolores de parto y sufría tormentos por parir”.³² Debemos notar que la Virgen de Guadalupe no tiene al sol como su vestido sino que está detrás de ella, además las estrellas están en su manto, no sobre su cabeza como lo sugiere el texto bíblico.

Posteriormente apareció “Relación de la milagrosa aparición de Nuestra Señora de Guadalupe de México”, escrito por el P. Mateo de la Cruz, quien escuchando al obispo Juan García de Palacio, tomó el libro del P. Sánchez y lo limpió de toda disgresión teológica para hacerlo de lectura más sencilla.

En su libro del P. Sánchez establece una clara relación entre la mujer del Apocalipsis, visión de Juan el Evangelista, y la Virgen de Guadalupe, así lo hace notar cuando en su libro dice: “Siempre que contemplaba la santa imagen de la siempre Virgen Maria Madre de Dios de Guadalupe (...) [en] mi corazón se me representaba la imagen, que el Evangelista San Juan, en el capítulo

³¹ DE LA TORRE Villar Ernesto (1982) Testimonios históricos guadalupanos. México. FCE., Pág. 151

³² VALERA CIPRIANO, (1602) (Revisada). La Santa Biblia, Antiguo y Nuevo Testamento. Ed. 1960. México. Sociedades Bíblicas Unidas. Pág. 224

doce de su Apocalipsis vio pintada en el cielo”³³. Es decir, en el siglo XVII, la imagen del Tepeyac era plenamente identificada con la mujer que Juan ve por parir como la describe en el Apocalipsis, ambas imágenes comparten varios detalles como la luna a los pies, el ángel que sostiene a María Guadalupe y que se haya presente en la visión evangélica, las estrellas que se aumentaron a la primera imagen, probablemente para hacer coincidir más a la imagen del Tepeyac con la mujer del Apocalipsis, ya que la opinión del P. Sánchez no era exclusiva, así las estrellas representarían las 7 iglesias primitivas de Asia. También señala una correspondencia entre el sol a espaldas de la guadalupana y el sol que envuelve a la mujer de la Isla de Patmos.³⁴

Cabe destacar que originalmente la imagen del Tepeyac tenía corona³⁵ y precisamente esta corona la identificaba también con la mujer del Apocalipsis, las doce estrellas a que hacía alusión la corona, representaron las doce tribus de Israel pero también los doce primeros frailes franciscanos que llegaron a evangelizar la Nueva España.

“Huei tlamahuizoltica Omonoxtli ilhuicac tlatoca ihwapilli Sancta Maria” (1649)

El gran acontecimiento con que se le apareció la Señora Reina del Cielo Santa María, se escribió por el P. Luis Lasso de la Vega en 1646, pero lo imprimió en 1649 con el título “Totlaconatzin in Nican huei altepenahuac Mexico Itocayocan Tepeyacac”, que traducido es El gran acontecimiento con que se le apareció la Señora Reina del cielo Santa María nuestra querida María de Guadalupe aquí cerca de la Ciudad de México, en el lugar nombrado Tepéyacac.

Esta obra fue publicada originalmente en náhuatl por el licenciado Primo Feliciano Velásquez fue el encargado de traducirla a instancia del P. Jesús García Gómez, quien escribió el prólogo.

“Origen milagroso del Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe” (1666)

Obra escrita por Luis Becerra Tanco, quien después la reimprimió con la adición de Felicidad Mexicana en el título. En dicha obra Becerra Tanco, hace referencia a una tradición oral así como documentos que dice haber hallado y copiado, pero que por desgracia al momento de la edición de su libro se hallaban perdidos por una persona ya difunta para esa fecha. Sin embargo sostiene que pudo observar documentos originales fieles que probaban el milagro. Participó en las Informaciones de 1666 donde prestó juramento como testigo.

“Primavera Indiana” (1662)

Primer poema donde se resalta el orgullo criollo, escrito por Carlos de Sigüenza y Góngora quien perteneció a la orden de los Jesuitas. El título completo de

³³ DE LA TORRE Villar Ernesto (1982) Testimonios históricos guadalupanos. México. FCE. Pág. 157

³⁴ Isla donde se cree que fue hecha la revelación al Evangelista Juan.

³⁵ Véase Álbum Conmemorativo del 450 aniversario de las apariciones de Nuestra Señora de Guadalupe. Págs. 51, 52, 68, 105, entre otras así como la portada del mismo.

dicho poema es: “Primavera Indiana, poema sacro-histórico. Idea de María Santísima de Guadalupe de México, Copiada de Flores.” Es el primer poema que claramente hace alusión a la Virgen de Guadalupe. A partir de este escrito, la producción literaria entorno al tema de la Guadalupana, aumenta considerablemente.

“La estrella del Norte de México” (1688)

Fue escrita por el P. Francisco de Florencia, S. J., sacerdote jesuita, quien tituló originalmente a su obra “La estrella del Norte de México, aparecida al rayar la luz evangélica en este Nuevo Mundo, en la cumbre del cerro del Tepeyacác orilla del mar Tezcucano, a un natural recién convertido; pintada tres días después milagrosamente en su tilma o capa de lienzo, delante de el obispo y de su familia en su casa obispal; para luz en la fe de los indios; para rumbo cierto de los Españoles en la virtud; para serenidad de las tempestuosas inundaciones de la laguna”

“Cartas para la coronación de la Virgen de Guadalupe” (1738-1742) y “Catálogo de obras guadalupanas”

Compilados por Lorenzo Boturini Benaducci, italiano de nacimiento, se propuso promover el culto a la Virgen de Guadalupe y la coronación de la misma, además de investigar la historia antigua de México, para lo cual reunió códices, manuscritos, pinturas y libros que expuso en su Museo Indiano.

Boturini aporta como pruebas del milagro guadalupano las siguientes, en primer lugar el libro del P. Miguel Sánchez, una diminuta novena de la que no cita ningún dato, la historia del bachiller Lasso de la Vega, la versión de Antonio Valeriano, el testamento de Francisco Verdugo Quetzalmamalitzin, quien pidió se le mandasen decir misas en su nombre en el santuario de Guadalupe, la obra impresa por Becerra Tanco aunque reconoce que Becerra no cita los documentos que utilizó en la redacción de su obra, un libro escrito por Francisco de Florencia, jesuita, quien hizo uso de la tradición para fundamentar su obra y de quien no se duda por su condición de religioso, cita además una obra de un canónigo poblano de quien no recuerda más datos, en la misma circunstancia se encuentran un verso en castellano de un sacerdote jesuita, una poesía castellana de otro clérigo, un relato de las apariciones en latín así como unos versos castellanos mandados a hacer por un arzobispo de México que se encontraban en malas condiciones debido a los ratones. También habla de una obra impresa en Roma por Anastasio Nicoselli quien la escribe basándose en la tradición.

“Escudo de armas de México” (1746)

Escrita por el clérigo Cayetano de Cabrera y Quintero, tuvo la intención de limpiar la historia de cosas ficticias y recopilar todos los documentos que hablaran acerca de la aparición de la Virgen de Guadalupe. El título original de su obra es: “Escudo de armas de México; celestial protección de esta nobilísima Ciudad, de la Nueva España, y de casi todo el Nuevo Mundo, María Santísima, en su portentosa imagen del Mexicano Guadalupe, milagrosamente

aparecida en la palacio arzobispal el año de 1531, y jurada su principal patrona el pasado 1737. En la angustia que causó la pestilencia que cebada con mayor rigor en los Indios, mitigó sus ardores al abrigo de tanta sombra...” Aunque la Virgen de Guadalupe ya había sido jurada patrona de la Nueva España a raíz de la peste, el culto aún no se hallaba aprobado por la Iglesia, la cual fue aprobada hasta 1757 por Benedicto XV.

“Panegírico de la Virgen de Guadalupe” (1756). Obra redactada por el clérigo Juan José Eguiara y Eguren. En esta obra se nota un carácter nacionalista así como un guadalupanismo fervoroso.

“Maravilla Americana”. Otra obra importante durante el siglo XVIII, es “Maravilla Americana”, escrita por Miguel Cabrera quien fue el pintor más famoso de la época colonial, produjo varias obras al óleo y sobre todo por encargo. Su participación en el tema que nos interesa consiste en que él junto con José de Ibarra, Manuel de Oso y José Ventura, entre otros, fueron llamados por el abad de la Colegiata³⁶, a examinar el lienzo guadalupano y emitir un dictamen desde el punto de vista artístico, pero señalando las características del material y técnica pictórica empleadas en el mismo. Un estudio similar ya se había hecho de manera previa por Juan Salguero y otros artistas.

Después de un riguroso examen, Miguel Cabrera, escribió su opinión en la obra “Maravilla Americana”, en 1756. esta obra representa un rico testimonio tanto desde el punto de vista artístico porque refleja las técnicas empleadas en su época como también el pensamiento creyente que se refleja a lo largo de toda la obra.

“Baluartes de México” por Mariano Fernández Echeverría y Veyta (1775 – 1779). Fue amigo de Boturini, en esta obra se describen las cuatro imágenes de la Virgen veneradas en ese momento en la Ciudad de México, éstas eran, la imagen de Guadalupe, la de la Virgen de los Remedios, la de la Piedad y la Virgen de la Bala.

“Breve noticia sobre la prodigiosa y renombrada imagen de Nuestra Señora de Guadalupe”, escrita en 1782 por Francisco Javier Clavijero quien perteneció a la Orden de los Jesuitas.

Otro escrito es “Manifiesto satisfactorio u opúsculo guadalupano”, escrito por José Ignacio Bartolache y Díaz de Posadas en 1790. Fue estudiante en el Colegio de San Ildefonso y estudió en el seminario, aunque después lo abandonó. Este escrito sobre la Virgen de Guadalupe, donde su aparición sigue siendo relacionada con la mujer mencionada en el Apocalipsis así como refuerza la historia del Padre Miguel Sánchez. Este libro pretende ser una cronología de los escritos existentes sobre la Virgen de Guadalupe, entre las opiniones vertidas en ese libro hay una muy importante donde Bartolache dice sobre las circunstancias del milagro de la aparición de la Virgen de Guadalupe, en el ayate o tilma de Juan Diego, en que se estampó la imagen, no es de hilo o pita de magüey, sino de palma. Desde luego esta opinión pareció arbitraria e

³⁶ Nombre con el que también se le conocía a la Capilla construida en el Cerro del Tepeyac, correspondiente a la Basílica Antigua.

improbable por lo que su autor tuvo muchas impugnaciones como la de don Francisco Sedano.

“Memoria sobre las apariciones y el culto de Nuestra Señora de Guadalupe”, escrito en 1794 por Juan Bautista Muñoz. Fue filósofo, teólogo y preceptor del infante español Francisco Javier.

“Impugnación a la memoria de D. Juan Bautista Muñoz”, escrito por Luis G. Duarte en 1892, que es una réplica tardía al escrito de J. B. Muñoz,

“Sermón Guadalupano”, escrito por Fray Servando Teresa de Mier, alumno de los jesuitas, en 1797. Este escrito es particularmente importante pues es una transcripción de un sermón dado por Mier donde se plantea por primera vez, de manera pública la idea de independencia. Fray Servando hace una propuesta escandalosa, sostiene que la Virgen de Guadalupe en realidad se apareció sobre la capa del Apóstol Santo Tomás quien había venido previamente a América bajo la forma del dios Quetzalcóatl, el dios civilizador, tan presente en las culturas prehispánicas.

El propósito de identificar al Dios civilizador, Quetzalcóatl y a Tonatzin, madre de todos los dioses, con Santo Tomás y la Virgen de Guadalupe, respectivamente, son los pilares de la formación de la conciencia mexicana. Estos pilares son construidos por jesuitas básicamente, como Tovar, Sigüenza y Góngora, Clavijero, Sor Juana Inés, Fernández de Lizardi y por supuesto, Fray Servando Teresa de Mier. Aunque hay que destacar que la identificación de Santo Tomás con Quetzalcóatl es una idea escandalosa de Fray Servando. Ahora bien, el culto a la Virgen de Guadalupe, no es de origen jesuita, pues los dominicos y algunos franciscanos son también impulsores del culto a la Guadalupana aunque sus principales difusores fueron los jesuitas.

Otro documento importante es el “Sermón de Nuestra Señora de Guadalupe”, escrito en 1820 por José Miguel Guridi y Alcocer. El autor figura entre los eclesiásticos más distinguidos de principios del siglo XIX, junto con Fray Servando Teresa de Mier, igualmente interesado en la historia de la Virgen de Guadalupe. Guridi y Alcocer, fue un nacionalista ferviente y guadalupano convencido, fue de los impugnadores más serios y firmes de Juan Bautista Muñoz. Su obra refuta de manera seria lo expresado por bautista, en ella habla de las apariciones de la Virgen en el Tepeyac, del milagro de las rosas así como de la grandeza del suelo mexicano representada por el favor que del cielo le había sido concedido a Juan Diego quien representó a los mexicanos.

Otro documento del mismo autor es “Apología de la aparición de Nuestra Señora de Guadalupe de México” en respuesta a la disertación que la impugna”, escrita en 1819, aquí también se habla de la grandeza mexicana pero también de las rosas del milagro.

Joaquín Fernández de Lizardi en “Auto mariano para recordar la milagrosa aparición de Nuestra Madre y Señora de Guadalupe”, escrito entre 1812 y

1817, impresa por las religiosas del convento de nuestra Señora de Baviera, habla ya de una tradición profundamente Guadalupana arraigada en los mexicanos. Su escrito es una representación de las apariciones de la Virgen de Guadalupe al Indio Juan Diego y además dice al final de su Auto, “aunque en Extremadura hay una imagen también conocida como la advocación de Guadalupe (...) es diferentísimo a la nuestra, pues aquella es un bulto con un niño en brazos; ésta pintada y sin niño, aquélla es hecha según noticia, por el apóstol San Lucas, ésta, o por sí misma o por los ángeles”³⁷.

Carlos María de Bustamante, ferviente guadalupano, en “Elogios y defensa guadalupanos”, escrita entre 1831 y 1843, anota copiosamente fundamentos de las apariciones de la Virgen de Guadalupe, tomados sobre todo a partir de 1648, estos Elogios, incluyen ensayos y versos dedicados a la Virgen de Guadalupe y a lo milagroso de sus apariciones.

Joaquín García Icazbalceta escribió en 1883 una “Carta acerca del origen de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe”, gracias a él tenemos la más amplia, ordenada y comentada visión de los tres siglos de nuestra época colonial. La obra antes citada en realidad corresponde a la publicación de una carta que el mismo Joaquín García redactó como respuesta a la solicitud hecha por el arzobispo de ese entonces, Antonio de Labastida y Dávalos, quién pretendió que García probara mediante documentos históricos la veracidad de las apariciones de la Virgen de Guadalupe. Este documento ha sido usado tanto por los aparicionistas como por los antiaparicionistas, como prueba de la existencia y de la no existencia de la Virgen. Los aparicionistas citan esta carta como referencia porque constituye un documento que registra una gran cantidad de referencias acerca de las historias de las apasiones aunque a juicio de los aparicionistas “(su carta) revela lo que sabía hasta ese momento y está redactada leal y verazmente, pero es indudable que a él escaparon numerosos testimonios de gran valor”³⁸. Esta referencia es hecha a propósito de que García Icazbalceta declara que no hay elementos que sostengan la veracidad de las apariciones, “De todo corazón quisiera yo que uno tan honorífico para nuestra patria fuera cierto, pero no lo encuentro así; y si estamos obligados a creer y pregonar los milagros verdaderos, también nos está prohibido divulgar y sostener los falsos (...) y para quitármelas acudí a las apologías; éstas convirtieron mis dudas en certeza de la falsedad del hecho [las apariciones].”³⁹

Ignacio Manuel Altamirano escribió en 1884, “La fiesta de Guadalupe”, en su obra anota el origen y desarrollo del culto guadalupano haciendo referencia a fuentes históricas que lo sustenta. Es considerado uno de los testimonios más valiosos y ricos del guadalupanismo escrito por un liberal. La obra es una rica descripción de la celebración de las apariciones de la virgen de Guadalupe, nos relata con detalle como era la celebración, quienes asistían, cual era el clima que rodeaba el lugar con tal maestría que al leerlo nos transportamos a ese lugar, nos narra la importancia de la celebración para los mexicanos de ese entonces, “la gente se desparrama de los veinte vagones que constituyen cada

³⁷ DE LA TORRE Villar Ernesto Et – Al (1982) Testimonios históricos guadalupanos. México, FCE. Pág. 1006

³⁸ Ídem Pág. 1092

³⁹ Ídem, Pág. 1126.

tren, al llegar a la villa de Guadalupe. Es la ciudad de México entera que se traslada al pie del santuario.”⁴⁰

Agustín de la Rosa escribió “La aparición de María Santísima de Guadalupe” y “Defensa de la aparición de Nuestra Señora de Guadalupe”, en 1887 y 1896, respectivamente. El escritor se caracterizó por su guadalupanismo pues escribió varias obras al respecto. Defensa de la aparición de Nuestra Señora de Guadalupe, es una refutación a la carta escrita previamente por el historiador Joaquín García Icazbalceta aunque el autor de la impugnación duda que haya sido García Icazbalceta el verdadero autor. La objeción se hizo después de la muerte del historiador, la refutación a manera de carta fue publicada en El Universal en 1896; la impugnación inicia diciendo que ante todo se debe reconocer el decreto del Papa Urbano VIII, quien ya había reconocido de manera oficial el milagro de las apariciones. Agustín de la Rosa contesta punto por punto las réplicas de García ante el milagro, aunque en ocasiones no cita las fuentes o los documentos sino que se fía de la palabra o juramento de terceras personas como ocurre con respecto al silencio que guardó Fernando de Alva Ixtlixóchitl, cronista nahuatlato, dice de la Rosa, “D. Fernando Cortés; dice: “digo y juro que esta relación [respecto a las apariciones de la Virgen de Guadalupe] hallé entre los papeles de D. Fernando de Alva que tengo todos, y que es la misma que afirma vio el Lic. Luis Becerra en su poder”⁴¹, sin embargo nadie más que ellos vio o supo los papeles hasta la publicación de la obra de Antonio Valeriano o las referencias hechas de Luis Becerra y Tanco.

Al final de la obra se anota el Edicto de los venerables prebostes del Concilio Provincial Mexicano, que juzgando un deber pastoral tranquilizar las conciencias, declararon que “la maravillosa aparición, sin ser dogma de fe, como pudiera interpretarse por la sencilla devoción de algunas almas piadosas, es una tradición antigua, constante, y universal en la nación mexicana, revestida de tales caracteres y apoyada en tales fundamentos, que no sólo autorizan a cualquier católico para creerla, sino que ni aún le permiten contradecirla sin mayor o menor temeridad.”⁴²

Vicente de Paula Andrade en su “Estudio Histórico sobre la leyenda Guadalupeña”, escribió en 1908, acerca del lugar de procedencia de Juan Diego, él dice que tomando en cuenta a Lasso de la Vega y Boturini, Juan Diego procedía de Quahutitlán aunque también escribe que otros aseguran que Juan Diego era de Tolpetlac. En general, De Paula anota con detalle la lista los documentos que avalaban las apariciones hasta el momento.

En 1981 se publicó un “Álbum Conmemorativo de las Apariciones de la Virgen de Guadalupe”, el álbum contiene impresiones de pinturas relacionadas con la Virgen de Guadalupe, testimonios importantes así como una narración de las apariciones.

2.2.2 Visión antiaparicionista.

⁴⁰ Ídem, Pág. 1129.

⁴¹ Ídem, Pág. 1246.

⁴² Ídem, Pág. 1279.

Hasta 1648, año en que el bachiller Miguel Sánchez escribió el primer relato sobre la Virgen de Guadalupe, nadie había tomado en serio el tema. Los argumentos escritos que se contraponen a la veracidad de las apariciones son varios, de entre ellos en primer lugar se encuentra Fray Bernardino de Sahagún quien señala que al predicar el evangelio en náhuatl los religiosos utilizaban como traducción el nombre Tonantzin, para referirse a la madre de Cristo, pero tal nombre, para los indígenas, era el de una diosa madre. A Sahagún le resulta del todo inconveniente el culto guadalupano, ya que, en su opinión cuando los indígenas escuchaban a los frailes referirse a Tonantzin, pensaban en la diosa y no en la Guadalupe hispana. Dice fray Bernardino sobre la Guadalupana que parece "una invención satánica para paliar la idolatría"⁴³, pues "los indios vienen de muy lejos, tan lejos como de antes, la cual devoción también es sospechosa, porque en todas partes hay muchas iglesias de Nuestra Señora, y no van a ellas, y vienen de lejanas tierras a esta Tonantzin, como antiguamente"⁴⁴.

Por otro lado, Fray Juan de Zumárraga, ante quien, ocurrió el prodigio y cayó de rodillas ante la imagen estampada en la tilma de Juan Diego, sostiene en un catecismo llamado Regla Cristiana, compilado por él y editado en 1547, apenas dieciséis años después del gran milagro que había presenciado: "Ya no quiere el Redentor del mundo que se hagan milagros, porque no son menester"⁴⁵. Joaquín García Icazbalceta, biógrafo de fray Juan de Zumárraga y estudioso de la Guadalupana, se pregunta espantado: "¿Cómo decía eso el que había presenciado tan gran milagro?"⁴⁶. En este punto añadiré un comentario, aunque la corriente aparicionista sostiene que Zumárraga era obispo de México en 1531, no existen datos que apoyen tal información lo que sí resalta es que su nombramiento como obispo ocurrió hasta 1534. A pesar de esta discrepancia, Richard, sostiene que el desarrollo de la devoción a la Virgen de Guadalupe se inició bajo los arzobispados de Zumárraga y Montúfar, en su introducción al libro *La Conquista Espiritual de México*, anota que "En referente a Nuestra Señora de Guadalupe ocupó solo cuatro páginas en mi libro, y comprendo que parezca poco (...) examino preferentemente la actividad de los frailes, y creí haber demostrado que la devoción Guadalupana no fue obra de ellos; *nació, creció y triunfó bajo la impulsión del episcopado (Zumárraga y Montúfar), en medio de la indiferencia de los dominicos y agustinos, y a pesar de la inquietud adversa de los franciscanos* (...) en cuanto a la historicidad de las apariciones, (...) estimé que no tenía relación con mi estudio."⁴⁷ (las cursivas son nuestras)

⁴³ GARCÍA Icazbalceta Joaquín (1883). *Juan Diego y las apariciones del Tepeyac*. Un estudio científico por el máximo erudito en historia colonial mexicana. Publicado por Centro de Información sobre Sectas, Religiones y Nuevas Movimientos Intelectuales. Diciembre 2 2005 [en red] Disponible en: <http://www.sectas.org/Catalogo/textocompleto.htm>

⁴⁴ Ídem.

⁴⁵ Ídem

⁴⁶ Ídem

⁴⁷ RICARD Robert (1986) *La Conquista Espiritual de México*. México. Fondo de Cultura Económica. Pág. 298.

El 8 de septiembre de 1556, ante la Real Audiencia y el virrey, fray Francisco de Bustamante, provincial de la orden franciscana, pronunció un vehemente sermón contra el arzobispo de México⁴⁸, pues "la devoción de esta ciudad ha tomado en una ermita en casa de Nuestra Señora que han intitulado de Guadalupe, es un gran perjuicio de los naturales porque les da a entender que hace milagros aquella imagen que pintó el indio Marcos(...) La devoción que ha crecido en una capilla dedicada a Nuestra Señora, llamada de Guadalupe, en esta ciudad es en gran manera dañina para los nativos, pues les hace creer que la imagen pintada por Marcos el indio es de alguna forma milagrosa"⁴⁹. Ese día, el provincial de los franciscanos había censurado públicamente al arzobispo Montúfar (sucesor de Zumárraga) por tolerar la adoración de la Virgen de Guadalupe y agregaba que "Quien sostenga que la virgen del Tepeyac hace milagros, debe ser castigado con cien azotes; y quien perseverare en ese error, deberá recibir doscientos"⁵⁰.

La intención del provincial de los franciscanos es clara, lo importante era la supresión de esa devoción que consideraba idolátrica, esta solicitud se la hizo al virrey y amenazó con renunciar si su petición no era atendida, Ricard (1995), señala que suponer la aversión al culto guadalupano por parte de los franciscanos naciera solo de un conflicto entre diezmos y privilegios regulares habría de mostrar un espíritu muy ruin en los franciscanos. "*Debieron tener motivos de mayor valía* y no pensamos que Bustamante y sus hermanos de hábito hablaran de mala fe *cuando traían a colación el espantajo de la idolatría.*"⁵¹ (las cursivas son nuestras).

El arzobispo, fray Alonso de Montúfar⁵², se defendió en términos que no favorecen nada la leyenda de las apariciones. Respondió a la acusación franciscana dando a entender que no se hacía reverencia a la tabla ni a la pintura, sino a la imagen de Nuestra Señora por razón de lo que representa. Pero además, abrió un proceso contra el Padre Bustamante, se llamaron testigos, aunque esas declaraciones consignadas muestran que Bustamante no estaba solo en su orden, según Richard (1986), uno de los testigos dijo que el Santuario del Tepeyac⁵³, era muy frecuentado, pero que algunos indios habían disminuido su devoción porque los frailes se los habían mandado. Otros testigos hablaron de sus conversaciones con los frailes Antonio de Huete y Alonso de Santiago, así como con otros miembros de la misma orden. Ambos

⁴⁸ Un día antes, según Richard (1986), el arzobispo Montúfar había predicado a favor de la devoción a la Virgen de Guadalupe.

⁴⁹ GARCÍA Icazbalceta Joaquín (1883). Juan Diego y las apariciones del Tepeyac. Un estudio científico por el máximo erudito en historia colonial mexicana. Publicado por Centro de Información sobre Sectas, Religiones y Nuevas Movimientos Intelectuales. Diciembre 2 2005 [en red] Disponible en: <http://www.sectas.org/Catalogo/textocompleto.htm>

⁵⁰ Ídem

⁵¹ RICARD Robert (1986) La Conquista Espiritual de México. México. Fondo de Cultura Económica. Pág. 298.

⁵² Según Richard (1986), en varios documentos Montúfar aparece como fundador y patrono del primer santuario dedicado a la Virgen de Guadalupe. En un documento de Velásquez y otro de López de Velasco, ambos citados por Richard (1986), se indica que el arzobispo Montúfar fue quien mandó construir ese Santuario.

⁵³ Según Richard (1986), a partir de 1533, la imagen de la Virgen de Guadalupe fue trasladada a una ermita construída para tal efecto, pagada en parte por Hernán Cortés.

testigos sostuvieron que los franciscanos se mostraron hostiles a la devoción y que incluso Fray Alonso dijo que la devoción a “Nuestra Señora de Guadalupe” era peligrosa, pues los indios creían que la imagen del Tepeyac era la imagen misma de la Virgen y la adoraban como a un ídolo.

Debemos agregar que de acuerdo a Fray Torquemada, Caballero (2002), la devoción del Tepeyac se origina bajo la protección de Motolinía y Montúfar, al mismo tiempo liga la construcción de la ermita del Tepeyac con Motolinía. En los inicios de la devoción a la Virgen de Guadalupe debemos recordar lo siguiente, a finales de 1531 y principios de 1532, Zumárraga salió de la Nueva España, pues es requerido para que enfrente los cargos que la Primera Audiencia ha formulado en contra de él, estos cargos se referían entre otras cosas a la cercanía que tenía con los indígenas, cercanía incluso mal vista por los españoles más devotos. Así según Zamora (2002), el Obispo Zumárraga, permanecería al menos tres años y medio en España, esto es, su regreso se fija en 1535, hasta su muerte en 1548, aquí vendría otra temporada sin obispo, pues Alonso de Montúfar llega hasta 1554 con la orden expresa de delimitar y controlar las libertades que se habían tomado los frailes franciscanos.

Tampoco debemos olvidar que Motolinía fue el franciscano con mayor eficacia y profundidad dedicado a la propagación de la doctrina cristiana, pues utilizó a fondo las prerrogativas concedidas por el papa a su orden. Ejerció las funciones de Obispo en ausencia de Zumárraga, fue provincial de su orden, lo que sumado a su amistad con Hernán Cortés lo convertía en el franciscano de más influencia a la llegada del segundo virrey, Luis Velasco en 1551.

Existen varios testimonios que sostienen las amplias facultades de las que gozó Motolinía, por ejemplo, según el obispo Sebastián Ramírez Fuenleal, presidente de la segunda Audiencia, Zamora (2002), en una carta al emperador Carlos V, fechada en 1532, dice que los religiosos de éstas órdenes, de Santo Domingo y de San Francisco, tienen una breve del papa Adriano por lo que los frailes han pretendido ser obispos e incluso pontífices y utilizando la misma, han procedido en casos de herejía, juzgando y desempeñando los cargos de inquisidores, además, han dado sentencias e incluso han condenado a la hoguera.

Sin embargo la presencia de Motolinía en el Tepeyac viene respaldada por los relatos de varios cronistas, especialmente Fray Juan de Torquemada, quien ubica la construcción del Tepeyac y su administración bajo la dirección de dicho fraile.

En este punto podemos recordar que efectivamente los franciscanos estuvieron en contra de esta devoción pero solo una parte, para 1556, hablamos de una fractura dentro de la orden, por un lado se encontraban los franciscanos milenaristas, que esperaban la segunda venida de Cristo y el establecimiento del reinado de las órdenes mendicantes, por otro, los frailes que ya habían dejado de lado esta postura y que señalaban los peligros de continuar evangelizando a la ligera, es decir, sin procurar que los indígenas comprendieran de fondo la teología cristiana.

Los aparicionistas sostienen que gracias a la aparición de la Virgen en el Tepeyac, los bautizos aumentaron de manera sorprendente para 1535, esto solo nos muestra que la imagen del Tepeyac contribuyó a atraer más files indígenas, pero no por convicción y conversión sino por un trato que se debió establecer entre Hernán Cortés, la nobleza indígena y Motolinía.

Motolinía debió haber participado en la creación del mito de las apariciones pero debió hacerlo al margen de su orden pues de hacerlo hecho junto con ellos el resultado habría sido la eliminación del culto una vez que los franciscanos antimilenaristas, como el padre Bustamante hubieran detentado el poder.

Así Motolinía debió involucrar a la mayor cantidad de fieles, no solo indígenas sino también criollos, pues para 1556, los principales defensores de la imagen de la Virgen de Guadalupe fueron los criollos quienes la habían adoptado como una imagen más de todas las milagrosas que habían en ese tiempo. Motolinía se apoyó en la fama de la Virgen de Extremadura, y aunque en 1556, parte del secreto de los orígenes llegó a los superiores franciscanos, enemigos de cualquier intento de sincretización, la fama de la Virgen del Tepeyac ya estaba extendida por lo que sólo quedó a la orden imponer un castigo a Motolinía, mutilar su obra histórica y buscar los medios para dar el “acta de nacimiento” a esta nueva fe dentro del conjunto de advocaciones marianas. Dicha acta fue el Nican Mopohua, escrita por otro franciscano brillante. Fray Bernardino de Sahagún.

En la introducción bibliográfica que hace O’Gorman de la Historia de los indios, señala que en 1556, Motolinía deja Tlaxcala y a partir de ese momento se pierde toda huella de él. Recordemos lo siguiente, en 1556 es el año en el que surge la pugna entre franciscanos y el arzobispo Montúfar, la cual fue un gran escándalo. Otra cita importante, del mismo autor, es la que indica la encarcelación o al menos la reclusión de Fray Toribio de Benavente (Motolinía), esto se constata en el Archivo de Indias, No. 2978, citado por O’Gorman, a su vez retomado por Caballero (2002), esta referencia hace alusión a una carta fechada en México, el 4 de febrero de 1551, misma en la que se señala que Fray Toribio de Benavente y Fray Alonso de Santiago habían sido reducidos a prisión, a causa de dos cartas que escribían al rey de España.

Según Caballero (2002), hay un elemento que cabe resaltar, para 1556, se discute aún sobre la legalidad de imponerles el diezmo a los indígenas, los opositores a esta disposición eran los franciscanos y el mismo virrey, es en este punto clave en el que la presencia de Motolinía se hacía necesaria y provechosa. En este contexto pudo Motolinía ser un gran apoyo y ayuda para la causa, su experiencia como evangelizador, sus conocimientos sobre la Nueva España así como su capacidad oratoria nos sugieren que debió existir un grave conflicto que provocara que los franciscanos se privaran de tan valiosa ayuda. Por si esto fuera poco, al momento de la muerte del último de los doce (Motolinía), según Gerónimo de Medieta en su obra Historia eclesiástica Indiana, citado por Caballero (2002), nos refiere que, lisiado y arrastrándose, dijo su última misa, antes de morir y fue enterrado sin ninguna ceremonia el mismo día en que muere.

A la muerte de Motolinía, Sahagún expresa un amargo sentimiento contra la ingenuidad de uno de los doce, aunque no menciona su nombre, al respecto, anotamos dos citas, ambas de G. Baudot, citado por Caballero (2002), la primera de ellas dice: (sic) "Apuntamos en el segundo folio del Prólogo, el reproche contra los doce primeros... por falta de prudencia de no haber entendido bien la tradición sincrética de la religión mexicana"⁵⁴. Continuando, el mismo autor cita a Baudot nuevamente, y dice: "En la misma línea, recalamos la embestida contra los mismos frailes primeros, especialmente uno, acusado de elogiar con palabras y escritos el demoníaco Tonalamatl"⁵⁵, por carecer de perspicacia y conocimientos, cuando este fraile primero es uno de sus maestros y guías más respetado."⁵⁶

Si observamos, el antiguadalupanismo de Sahagún, las dos citas previas y relacionamos el fin nada halagüeño que tuvo Motolinía, bien podemos sugerir la participación de este fraile en la creación de las supuestas apariciones del Tepeyac. Finalmente la obra de Motolinía, "Historia de los indios de la Nueva España", fue editada en 1858, en fragmentos y nunca completa; habría que recordar que para esas fechas solamente existían tres imprentas, dos en manos del clero y una en manos de una particular. Aunque para 1555, el propio Motolinía había afirmado que ya la tenía escrita totalmente.

Después del escándalo de 1556, protagonizado por el padre Francisco Bustamante y su ala de franciscanos antimilenaristas, dejó el cargo de provincial franciscano por su propia "voluntad", sin haber terminado el periodo acostumbrado de 3 años, aunque poco tiempo después regresaría a ocupar el mismo cargo.

Al dejar su puesto, el padre Bustamante se establece en el convento franciscano de Cuernavaca, donde había vivido Motolinía en 1531, muchos correligionarios interpretaron ese retiro silencioso como una actitud de meditación y hasta de arrepentimiento y penitencia, el hecho es que el enfrentamiento entre el padre Bustamante y el arzobispo Montúfar había tenido graves consecuencias, incluso la pérdida de la supremacía que había obtenido la orden desde su llegada a la Nueva España.

Después del duro ataque franciscano, el culto continuó con más fuerza, ahora ya contaba con la bendición del episcopado. Aunque solo faltaba, para

⁵⁴ CABALLERO Zamora Carlos (2002) El lado oculto de la Guadalupana. México, Dabar. Pág. 95

⁵⁵ Tonal-matl. o "papel de los días". Consignaba un lapso de 260 días, dividido en 20 partes de 13 días cada una, (treceñas). Los Tonalámatl eran libros de guía para los sacerdotes, y estaban elaborados en papel amate o higuera silvestre (ficus), aunque existen algunas copias en papel europeo. Se les llamaba también Cemilhuitlapohualiztli, "cuenta de fiestas o de días rituales". Consistían en una tira de papel que se preparaba con una base de cal y agua para pintar sobre ella, y se doblaban a manera de biombo, para facilitar su manejo. Por lo regular, cada semana era plasmada en dos páginas. Un gran dibujo policromado representaba la divinidad que regía la semana y otras muchas figuras representaban dioses secundarios y objetos relacionados con su culto. El resto del espacio se dividía en rectángulos, en los que se pintaban los 13 nombres y números de los días (treceña). También se pintaban las deidades asociadas con el dios regente y hasta sus nahuales, en forma de pájaro u otro animal que los dioses podían asumir.

⁵⁶ CABALLERO Zamora Carlos (2002) El lado oculto de la Guadalupana. México, Dabar. Pág. 96.

acreditar completamente el origen milagroso de la imagen, una leyenda piadosa, que la respaldara. Esta leyenda vino a plasmarse en un documento conocido como Nican Mopohua, el paralelismo que la historia de la Virgen aparecida en el Tepeyac tiene con la Virgen de Cáceres, Extremadura, es evidente, como ya se ha señalado con anterioridad. Así el paralelismo se ajustó lo más posible a la leyenda extremeña para atraer a sus numerosos devotos asentados en la Nueva España. La historia al mismo tiempo debía reunir varias características, como servir para cristianizar más y mejor a los indígenas, así que su lenguaje, debía ser lo más parecido al utilizado por sus antiguos sacerdotes, pero además la trama debía ser atractiva, finalmente este documento, debía elaborarse en náhuatl (como sucedió), actualmente podemos resaltar el esmero y la perfección de la lengua utilizada, en síntesis, el documento debía presentarse como huehuetlatolli⁵⁷, fórmula muy utilizada por Fray Bernardino de Sahagún, y por último, pero no menos importante la palabra Tonantzin debía ser eliminada por completo.

El Nican Mopohua, debería servir también como material de apoyo e inspiración para los frailes, que adoctrinaban a los indígenas, este documento tenía la función de (sic)“(...) lograr una mutación espiritual; y por eso ha sido considerado (con posteridad como el “evangelio guadalupano” por excelencia.”⁵⁸ Su versión al español se conoció hasta 1926, pero sin que se haya conocido de manera directa el nombre de su autor.

Sugeriremos que Fray Bernardino de Sahagún fue el autor del Nican Mopohua, las pruebas son circunstanciales, como diría un abogado. Fray Bernardino de Sahagún, fue reclutado por fray Antonio de Ciudad de Rodrigo, uno de los primeros doce. Fue un fraile graduado de Salamanca, la mejor universidad de España en su tiempo. Posteriormente Fray Bernardino sería un miembro fundamental del Colegio de la Santa Cruz, Tlatelolco, que fungía como centro de educación para la nobleza indígena, esta escuela sería la mezcla de un calmecac y un seminario menor español.

Una característica fundamental del pensamiento de Sahagún, fue su lucha contra la idolatría, él consideraba que la idolatría había sido la causa de hambres, guerras y de pobreza entre los aztecas, y por eso mismo dios había enviado a los cristianos para que acabasen con los falsos dioses, y enseñaran la verdadera religión. Pero volviendo al autor del Nican Mopohua, hasta antes de 1793, se consideraba que este documento había sido elaborado después de 1556, en el Colegio de la Santa Cruz, porque solo ahí había las condiciones necesarias para ello, un conocimiento del náhuatl culto y de la mariología española, y bajo la dirección de Fray Bernardino de Sahagún, aún el mismo Luis Becerra Tanco, un fuerte defensor de la tradición Guadalupana, había

⁵⁷ Huehuetlatolli, ("la antigua palabra") son discursos que los viejos decían a los jóvenes, los maestros a los estudiantes y los padres a los hijos, con la finalidad de aconsejar y educar. Éstos se transmitían de generación en generación dentro de la cultura azteca. Los huehuetlatolli contienen las normas de conducta, la visión moral y las creencias de ese pueblo, así, su importancia radica tanto por su valor literario como por su valor histórico. Desde una perspectiva literaria, su carácter eminentemente pedagógico define a estos textos como retóricos, es decir, persuasión a través de un lenguaje poco común.

⁵⁸ CABALLERO Zamora Carlos (2002). El lado oculto de la Guadalupana. México, Dabar. Pág. 99

atribuido a los franciscanos la autoría de este documento; pero el descubrimiento de su “Historia General de las cosas de la Nueva España”, vino a demostrar su antiguadalupanismo, por lo que muchos investigadores lo descartaron y aún rechazaron sin más la posibilidad de la participación de Sahagún en el Nican Mopohua.

Después de 1793, la autoría del Nican Mopohua se atribuyó a Antonio Valeriano, un discípulo de Sahagún, aunque recientemente, algunos autores han pretendido replantear esta suposición, entre ellos Noguez, citado por Caballero (2002), quien señala que en el caso del Nican Mopohua, se podría replantear la hipótesis del padre Garibay, sobre la existencia de un equipo literario dirigido por Sahagún.

En la introducción al libro sexto de la “Historia General de las cosas de la Nueva España”, Fray Bernardino de Sahagún, el padre Garibay anota, “es ante todo, un libro aparte que acaso Sahagún escribió antes de haber resuelto la obra magna en su totalidad, un dato que se haya en su grafía primitiva”, a continuación anota, “Fue traducido en lengua española por el dicho padre Fray Bernardino de Sahagún; después de treinta años que se escribió en lengua mexicana este año de mil quinientos setenta y siete”⁵⁹

Según lo anterior, la fecha en que inicia su Historia General fue en 1547, año en el que Motolinia era el viceprovincial de los franciscanos y estaba al frente de su orden. Pero al leer un poco más adelante, Sahagún escribe algo que lo contradice: (sic)“Por mandato del muy reverendo padre Fray Francisco del Toral, provincial de esta provincia del Santo evangelio, y después obispo de Campeche y Yucatán, escribí doce libros de las cosas divinas, o por mejor idólatras y naturales de esta Nueva España”⁶⁰. Lo que cita Fray Bernardino es inexacto, porque para 1547, el provincial es Motolinia. Según Mendieta (1980), citado por Caballero (2002), Fray Francisco del Toral inicia su mandato en 1557, unos meses después del escándalo. Cabe señalar que dicho choque tuvo sus consecuencias, como ya hemos señalado en líneas anteriores, según Montúfar, en una cita tomada de Baudot, por Caballero (2002), (sic) “A los tales (frailes) no los tengo por hermanos ni por religiosos, especialmente en la manera que acá tienen de vivir, que cada día se van reformando con suma libertad y mando tienen... y en otro proceso entiendo ahora, si pudiese porque es tanto el poder, favor y mando de los religiosos en estas partes que puede y vale más un fraile lego que un arzobispo de México.”⁶¹

En otra cita Fray Bernardino de Sahagún nos dice, (sic)“Como en otros prólogos, de esta obra he dicho, a mí me fue mandado hacer por santa obediencia de mi prelado mayos, que escribiese en lengua mexicana lo que me pareciese ser útil para la doctrina, cultura y manutencia de la cristiandad de estos naturales de esta Nueva España y para ayuda de los obreros y ministros

⁵⁹ SAHAGÜN Fray Bernardino de, (1992). Historia Verdadera de las cosas de la Nueva España. México, Porrúa. Introducción.

⁶⁰ Ídem. Introducción.

⁶¹ CABALLERO Zamora Carlos (2002). El lado oculto de la Guadalupana. México, Dabar. Pág. 104

que los doctrinan (...) cuando el capítulo donde cumplió su hebdómada⁶² el padre Fray Francisco del Toral, el cual me impuso esta carga me mudaron de Tepeatlco⁶³ (Hidalgo). El lugar en el que se instala Sahagún es Tlatelolco, en el Colegio de la Santa Cruz, justo donde tiene a su valioso equipo de ayudantes.

Por lo tanto lo que escribe a partir de 1547, con Motolinia no son sus doce libros sino algo que tiene que ver con la cultura de los indígenas, algo necesario para ayudar a los ministros que los adoctrinan. Podemos sugerir que el autor del Nican Mopohua, fue Fray Bernardino de Sahagún, su razón fue porque crear un documento que borrara lo idolátrico en la Virgen de Guadalupe del Tepeyac era lo menos que podía hacer a esas alturas pues el culto ya era popular. Fue Sahagún quien dirigió a su grupo de estudiantes en la creación del manuscrito.

Pero las citas anteriores no son pruebas contundentes, hay que recordar el contexto, justamente entre 1555 y 1558. La Nueva España estaba en plena época colonial, dependía directamente de la “Madre Patria”, que dictaminaba las disposiciones que debían cumplirse. En España, ocurrió algo de gran trascendencia para los frailes milenaristas, quines creían que España se consolidaría como la monarquía universal de la que hablaba la Biblia y que marcaba el fin de los tiempos, la parousia; Carlos V abdicaba, su reino, en el que el sol no se ponía se dividía, la reforma protestante avanzaba y las esperanzas milenaristas desaparecían mientras se enfrentaban con enemigos como Alonso de Montúfar. Por lo tanto, en este clima de agitación sería muy difícil que un alumno, de manera independiente, como Antonio Valeriano, tuviera éxito en la creación y conservación del Nican Mopohua, esta acción sería impensable cerca del gran defensor de la fe, Fray Bernardino de Sahagún y su gran rechazo a la idolatría.

Por otra parte, tampoco podemos considerar que Sahagún y Valeriano actuaron solos, por mucho poder e influencia que tuviera Sahagún, se hubiera encontrado la manera de detenerlo o reprenderlo, talo como ocurrió con Motolinia, así que cabe pensar que Sahagún y su equipo actuaron con el apoyo de una asociación que los protegía. Pero Montúfar también debió unirse a esta asociación, aunque por motivos distintos, él representaba a la jerarquía católica con fuertes intereses Contrarreformistas así que no despreciaría una imagen que atrajera fieles y limosnas aunque tuviera un origen idolátrico.

Existe otro documento, “el testamento de una parienta de Juan Diego” donde se menciona (según Boturini, único que lo vio) una aparición en estos términos: “En sábado se apareció la muy amada Señora Santa María, y se avisó de ello al querido párroco de Guadalupe”⁶⁴. La traducción es de Boturini, pues el original estaba en náhuatl, y según García I., la palabra teopixque no corresponde exclusivamente a la de párroco, sino que significa padre o

⁶² Periodo de siete años.

⁶³ SAHAGÜN Fray Bernardino de, (1992). Historia Verdadera de las cosas de la Nueva España. México, Porrúa. Prólogo Segundo.

⁶⁴ DE LA TORRE Villar Ernesto Et – Al (1982) Testimonios históricos guadalupanos. México, FCE. Pág. 37

sacerdote en general; pero es inadmisibles sostener que este nombramiento pueda ser atribuible a Zumárraga pues los indígenas, en náhuatl, llamaban al obispo Hueytopixqui (sacerdote mayor ó principal). Lo que dice el mencionado texto es que la Virgen se apareció en sábado, y que se dio aviso del suceso al sacerdote (capellán o vicario) que estaba en la ermita de Guadalupe por lo que es más lógico suponer que esta aparición ocurrió después de 1531 ya que la ermita en honor de Guadalupe fue levantada por disposición de la misma Virgen.

El Padre Sahagún quien llegó en 1529 debió estar bien enterado de la historia de la Aparición, si ésta hubiera acontecido dos años después. Nadie como él trató con los indios: pudo conocer perfectamente a Juan Diego y demás personas que figuraron en el negocio. A pesar de todo, dice terminantemente que "no se sabía de cierto el origen de aquella fundación"⁶⁵; y por los dos pasajes citados se advierte con toda claridad que le desagradaba la devoción de los indios, teniéndola por idolátrica, y deseaba verla prohibida. Uno de sus fundamentos es que allí acudían en tropel los indios como de antes, mientras que no iban a otras iglesias de Nuestra Señora. De haber sido real la Aparición, ninguna extrañeza podía causar a Sahagún que los indios prefiriesen el lugar en que uno de los suyos había sido tan singularmente favorecido por la Santísima Virgen.

El Padre Fray Martín de León, dominico, imprimió en 1611 su Camino del Cielo, en lengua mexicana, y en el folio 96 casi reprodujo e hizo suyo, el segundo texto de Sahagún donde explica que los indígenas acostumbraban asociar los nombres de antiguas deidades con el de los santos o imágenes sacras recientemente dadas por los españoles, así los nombres que los indígenas daban a la imagen de Juan Bautista, por ejemplo, en Tianguismanalco no correspondían a raíces latinas sino a valores propios de significación indígena. En este mismo libro cita el caso de la Guadalupeana y dice: "(...) en el cerro donde está Ntra. Sra. de Guadalupe, adoraban un ídolo de una diosa que llamaban Tonantzín, que es nuestra Madre, y ese mismo nombre dan a Ntra. Sra., y ellos siempre dicen que van a Tonantzín, y muchos lo entienden por lo antiguo y no por lo moderno"⁶⁶. Cabe notar que cuando estos antiguos misioneros tratan de las idolatrías encubiertas de los indios, sacan a cuento la devoción a Ntra. Sra. de Guadalupe.

Fray Luis de Cisneros, de la orden de la Merced, imprimió en 1621 su Historia de Ntra. Sra. de los Remedios donde dedica un capítulo a los orígenes milagrosos de las advocaciones de la Virgen María en Europa y de Guatemala pero no menciona la de Guadalupe, aunque se refiere a ella en otro capítulo mencionando los milagros que ha hecho la imagen mas no menciona su origen prodigioso.

Así las cosas, en 1648, el jesuita Miguel Sánchez publicó el libro "Imagen de la

⁶⁵ Ídem, Pág. 39

⁶⁶ GARCÍA Icazbalceta Joaquín (1883). Juan Diego y las apariciones del Tepeyac. Un estudio científico por el máximo erudito en historia colonial mexicana. Publicado por Centro de Información sobre Sectas, Religiones y Nuevas Movimientos Intelectuales. Diciembre 2 2005 [en red] Disponible en: <http://www.sectas.org/Catalogo/textocompleto.htm>

Virgen María, Madre Guadalupana de Dios", relato que intentaba darle sustento histórico a una veneración ya presente, devoción que se había acrecentado después del sermón pronunciado por Francisco de Bustamante, el 8 de septiembre de 1556.

Desde la colonia y hasta fines del siglo XIX siguió habiendo resistencia dentro de la propia jerarquía eclesiástica, contra la leyenda de las apariciones. Doscientos años después del sermón de fray Francisco de Bustamante, uno de los precursores de la independencia de México, fray Servando Teresa de Mier, llama a las apariciones leyenda piadosa. En 1794, el mismo Mier trató de modificar la tradición guadalupana. En un sermón público, ante el arzobispo de México, Alonso Núñez de Haro, el alto clero y lo más significado de la sociedad, aseveró, entre otras cosas, que la Virgen se había aparecido en la capa del Apóstol Santo Tomás y no en la de Juan Diego.

Debido a estas afirmaciones, fue arrestado en el convento de su Orden; privado de sus libros, papel y tinta. Núñez de Haro entabló luego una campaña de desprestigio desde todos los púlpitos del país así como publicó un edicto condenatorio para él, no se le permitió defensa alguna en el juicio que se había emprendido en su contra, se le condenó a diez años de reclusión en el Convento de las Caldas, cerca de Santander, así como se le prohibió enseñar, predicar y confesar a lo que se sumaba la privación del título de doctor.

Aunque la Inquisición veía con sospecha las intenciones de coronar la imagen, ésta se realiza en 1895, enseguida, el obispo de Tamaulipas, monseñor Eduardo Sánchez Camacho, renuncia a su diócesis en protesta, pues considera que el culto guadalupano "constituye un abuso en perjuicio de un pueblo crédulo y en su mayoría ignorante"⁶⁷.

Tras la coronación, que tuvo lugar durante el porfiriato, Sánchez y Camacho sufrió un acoso por parte de sus compañeros de vocación. Jesús Amaya refiere que los jefes católicos solicitaron el apoyo del dictador Díaz para silenciar al prelado de Tamaulipas; "Perseguido entonces por las autoridades civiles y eclesiásticas, 'renunciado', se retiró casi en la miseria a su 'Quinta del Olvido'"⁶⁸

Desde el lugar de su retiro, Sánchez y Camacho escribió una carta al periódico "El Universal", el 23 de agosto de 1896, rebatiendo al obispo de Yucatán Crescencio Carrillo y Ancona y al periodista Trinidad Sánchez Santos, según, Leoncio Garza-Valdez: "Los primeros, los indios, siempre han de buscar a su Tonantzin, madre de Huitzilopochtli, no a la madre de Jesucristo: los demás que no saben leer, tampoco saben la doctrina cristiana y seguirán yendo donde vaya la gente. ¿Se escandalizan los que, siendo ilustrados, tienen miedo al Clero, o viven del Clero?... ¿Se escandalizan los que no creen en la aparición?"

⁶⁷ GONZALEZ DE ALBA Luis, LA VIRGEN GUADALUPANA, Contradicción Permanente La Iglesia contra el culto guadalupano. Diciembre 15 2005 [en red] Disponible en: <http://amer.humanists.net/virgen.html>

⁶⁸ GARCÍA Icazbalceta Joaquín (1883). Juan Diego y las apariciones del Tepeyac. Un estudio científico por el máximo erudito en historia colonial mexicana. Publicado por Centro de Información sobre Sectas, Religiones y Nuevas Movimientos Intelectuales. Diciembre 2 2005 [en red] Disponible en: <http://www.sectas.org/Catalogo/textocompleto.htm>

Estos se escandalizan de ver lo que me ha pasado y lo peor que me espera. Juzgo que hay un corto número que cree sinceramente en la aparición del Tepeyac y debe respetarse su candor y sencillez?"⁶⁹

Aunque ciertos escritores católicos han señalado que en el ocaso de su vida, el obispo tamaulipeco reconoció su error públicamente, Pablo G. Macías afirma que "jamás se retractó de sus escritos"⁷⁰. Este autor sostiene que en los últimos días de su vida se le oyó decir a menudo: "Nunca como hoy estoy más seguro del engaño y explotación que sufre mi pueblo, a causa de la farsa guadalupana"⁷¹.

Desde que aparecieron como referencia y hasta nuestros días continúan las dudas acerca de la existencia o del valor de los documentos que en 1662 el Canónigo D. Francisco Siles, hizo que se solicitara a la Silla Apostólica la concesión de fiesta y rezo propio para el día 12 de Diciembre, y en vez de remitir, los papeles que el Padre Sánchez aseguró haber consultado, sólo envió papeles relacionados con testimonios de una creencia tradicional, como resultado se envió de Roma un interrogatorio por el cual fueron examinados los defensores del milagro. Antes de que llegara, preparó el Canónigo lo necesario para recibir la información, que en efecto se hizo a fines de 1665 y principios de 1666. El documento se perdió en Roma y nunca se ha publicado su texto; estas son las famosas informaciones de 1666.

La información se hacía ciento treinta y cuatro años después de la fecha que se asigna al suceso, y claro es que no podían ya quedar testigos de la vista. Pero se encontraron oportunamente indios octogenarios y aún más que centenarios, que alcanzaron a padres o abuelos igualmente longevos, de manera que con dos vidas bastó para remontarse a 1531 y más allá.

Sin embargo el caso se vio congelado y parece que la devoción mexicana volvió a enfriarse un poco, porque el expediente se quedó en Roma unos ochenta años hasta se perdieron las informaciones de 1666. Pero un acontecimiento como la peste de 1737 revivió el fervor y así, la ciudad quiso jurar por su patrona a la Stma. Virgen de Guadalupe, y con tal motivo se renovaron en Roma las instancias con grandísimo empuje. El resultado fue la concesión del rezo el 25 de Mayo de 1754.

Para 1787 se hizo una inspección de la imagen por pintores quienes sostuvieron que ya no se trataba de un ayate sino una fina manta de la palma iczotl. Para este momento ya se había hecho referencia a la particularidad de los pigmentos utilizados en el ayate para plasmar a la Virgen, sin embargo, si se recuerda que los indígenas utilizaban pinturas vegetales desconocidas por los europeos del siglo XVI y XVII, los pigmentos usados en el ayate no parecen tan extraños.

Frecuentemente los aparicionistas hacen hincapié en la tradición para mostrar la certeza existencia del lienzo pero los hechos contradicen esta postura;

⁶⁹ Ídem

⁷⁰ Ídem

⁷¹ Ídem

partiendo desde el sermón predicado por el Padre Bustamante podemos sostener que no había una creencia tan fuertemente sostenida pues de haberla habido el mencionado sermón donde se niega la divinidad de la imagen hubiera encendido un clamor generalizado y más escándalo hubiera causado señalar al indio Marcos Cipac como autor de la imagen. No había tampoco tradición en 1575 cuando el virrey Enríquez escribía su carta no saber el origen de aquel culto, tampoco en 1646, porque los capellanes mismos del santuario o ermita la habían ignorado e ignoraban.

Ninguno de los distinguidos escritores de la época hacen referencia a la tradición del Tepeyac, a no ser por una mención en un soneto de Sor Juana Inés de la Cruz, ¿cómo fue posible entonces que no hablase más de la Guadalupana si su “tradición” estaba ya extendida?

Como sostiene J. García Izcalbaceta a este respecto, el escrito tiene más bien pruebas en contra, en tiempos del arzobispo Montúfar, y al cabo de más de un siglo de silencio, aparece por primera vez con asombro general en las páginas de Sánchez para levantarse luego tan grande, universal y no interrumpida en las declaraciones de los ancianos de 1666, que hasta entonces habían callado como muertos y dejando perder el culto de la imagen aparecida, finaliza su contrargumentación a la tradición de la adoración de la Guadalupana con un agudo comentario, “Si esto debe entenderse por tradición, no habrá fábula que no pueda probarse con ella.”⁷²

Respecto a Juan Diego, quién más habla de su vida es Luis Becerra Tanco, quien dice que Juan Diego era un indio recién convertido. Nuevamente encontramos algunas discrepancias pues durante los primeros años de la evangelización sólo se le suministraba el bautismo a los pequeños, rara vez se hacía con los adultos a menos que dieran señales extraordinarias de su fe, o se hallaran en artículo de muerte y aún en esta última instancia por lo general la extrema unción y la penitencia no les era suministrada, entonces ¿por qué Juan Diego acudió a Tlatelolco para solicitar extrema unción para su tío Bernardino?

Otra contradicción encontrada en el relato de las apariciones es cuando se narra que el indio Juan Diego quiso entrar a la presencia del Sr. Obispo, pero se lo impedían los familiares y le hicieron aguardar largo tiempo, aunque no hay registros que constaten la presencia de familiares del Obispo en la Nueva España en 1531, igualmente, es dudoso que los indios encontraran dificultades para acercarse a un prelado que siempre andaba entre ellos, al extremo de que algunos españoles lo tomaban a mal.

Una vez que se presenta Juan Diego con las rosas después de la última aparición milagrosa se narra que el Obispo Zumárraga “como cosa celestial, le desató al indio el nudo de la manta, y la llevó a su oratorio”⁷³. Según esto, ligero en creer era el Sr. Zumárraga, lo cual no puede estar más alejado de su carácter escrupuloso y severísimo sobre todo al reconocer un milagro. Los autores Guadalupanos discrepan sobre cuándo se pintó la imagen; aunque

⁷² Ídem

⁷³ Ídem.

todos coinciden en que al soltar Juan Diego la tilma ya apareció pintada. Este fue el gran prodigio; lo que no le constaba al Obispo Zumárraga pues si decimos que al retirarla estuvo blanca la manta y enseguida apareció la Santa Imagen, el prodigio habría sido evidente, y como obrado a su vista, no podía ponerlo en duda, pero esto no sucedió, en realidad el obispo Zumárraga tenía mucho de donde desconfiar, con muy buenos fundamentos del origen de la pintura pues el indio se había ofrecido animosamente a traerle la señal que él pidiese repentinamente muestra una imagen pintada en su tilma. Lo que hubiera dado a pensar al obispo que el indio se había proveído la imagen de alguna forma. En todo caso, bien valía la pena ser cauto, Zumárraga hubiese averiguado muy detenidamente de dónde venía la pintura, en vez de arrodillarse ante ella tan pronto como la vió, quitarla desde luego de los hombros del indio con sus propias manos y exponerla inmediatamente al culto público en su oratorio. Ningún obispo procedía tan a la ligera.

Otra circunstancia que debió aumentar su justa desconfianza era que la imagen está pintada en una manta fina de palma, y no en un ayate de maguey, y que era la materia de que usaban en sus tilmas los macehuales o plebeyos, como Juan Diego.

A lo largo de nuestra historia han sido variadas las voces que han sostenido la falsedad del llamado Milagro del Tepeyac, la voz más escuchada durante el siglo XX ha sido Guillermo Schulemberg, ex abad de la Basílica de Guadalupe, quien reavivó la controversia con motivo de la inminente canonización de Juan Diego. Schulemberg públicamente declaró que no se debía canonizar a Juan Diego pues era un símbolo, dicha declaración trajo dos implicaciones graves, la primera quitaba la vestimenta de realidad al indígena protagonista de las apariciones y en segundo ponía a la luz la posibilidad de la falibilidad del Papa, como era de suponerse las reacciones no se hicieron esperar y el abad en ése entonces fue forzado a renunciar en 1996.

Pero volviendo al papel importante que jugó Schulemberg en los argumentos contra la verdad de la Guadalupana, se descubrió en un estudio recomendado por el mismo ex-abad de la Basílica, en el prólogo del libro "La tilma de Juan Diego, ¿técnica o milagro?" de Phillip Serna y Jody Smith, hecho con un análisis de la imagen a la luz infrarroja, que permite determinar los materiales empleados y observar partes ocultas, con resultados desalentadores: los rayos son de oro y se están cayendo, la orla del manto también es de oro y la guía de pintura negra puesta para colocar el oro está descubierta en algunos lugares porque "el artista falló"⁷⁴, dicen los autores. Las manos están repintadas para hacerlas más cortas e indígenas. El moño negro y el pelo del ángel son óxido de hierro muy deteriorado, "juzgo que el oro y el borde- negro del manto azul, así como los estrellas doradas, fueron añadidos por manos humanas hacia fines del siglo XVI o principios del XVII. Tales decoraciones son típicas del estilo gótico español..."⁷⁵, dice uno de los autores del libro recomendado por la Basílica.

⁷⁴ GONZALEZ DE ALBA Luis, LA VIRGEN GUADALUPANA, Contradicción Permanente La Iglesia contra el culto guadalupano. Diciembre 15 2005 [en red] Disponible en: <http://amer.humanists.net/virgen.html>

⁷⁵ Idem

En el mismo libro del clérigo Olimón⁷⁶, otro representante de esta corriente, se describe el estudio de la imagen por un experto restaurador de arte, hecho en 1982, José Sol Rosales, quien determinó que la imagen fue realizada utilizando variantes de la técnica que hoy se conoce como (template painting) pintura de plantilla. Los pigmentos son una mezcla de extracto de cactus cacti, sulfato de calcio y hollín, usado comúnmente en el siglo dieciséis.

Ante los hechos anteriores podríamos preguntarnos si la propia Basílica de Guadalupe niega el milagro, la respuesta es No. Luego de señalar los errores de la pintura añadida, la torpeza del bordado que no sigue los pliegues, que toda la porción inferior es una añadidura gótica del siglo XVII, que los brazos del ángel son burdos y desproporcionados, que las manos de la Virgen "son la parte más alterada de la pintura", se destaca que aún resta una imagen llamada con insistencia "inexplicable", constituida por el rostro, las manos, la túnica sin el bordado y el manto sin las, estrellas. Esta es la imagen milagrosa. o sea, ante el evidente, deterioro de la imagen, se decidió reconocer los elementos más dañados o plásticamente más torpes, como añadidos humanos para así salvar el resto como una esencia milagrosa.

El indio Juan Diego.

Para comenzar con este apartado diré que mucho se ha tratado de comprobar la existencia del indio Juan Diego, originario de Cuautitlán como algunos dicen o de Tlaxiaco como otros sostienen. Entre los primeros intentos por probar su existencia, se encuentra el del Obispo de la Ciudad de México durante el siglo XIX, Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, quien mandó hacer una investigación encabezada por Joaquín García Icazbalceta, historiador y devoto católico, antes mencionado, quien escribió un reporte confidencial al obispo, en el que claramente refutaba la existencia de Juan Diego. Pese a las constantes contradicciones, Juan Diego fue hecho santo en 2002, precisamente durante este evento tuvo lugar otro escandaloso acontecimiento, el clérigo Miguel Olimón mencionó otra investigación donde también debatía sobre la existencia de Juan Diego quien es mencionado por primera vez por Miguel Sánchez, una vez que la historia oficial de las apariciones es publicada en 1648.

2.3 Religión, poder y legitimidad.

En el pasado, la tradición, la religión y el derecho divino proporcionaban legitimidad a los reyes. Max Weber presentó tres categorías de autoridad, el primero, es la autoridad tradicional donde el sistema político se basa en la tradición, las costumbres y las prácticas aceptadas, como en el caso de la monarquía.

⁷⁶ Miguel Olimón fue sacerdote e historiador de la Universidad Pontificia de México, él hizo otra investigación sobre Juan Diego, donde insinuó que Juan Diego no había existido. Fue censurado.

Otro caso es el de la autoridad legal-racional donde el poder es legitimado por la ley. En estos sistemas los ciudadanos obedecen no a una persona, sino a principios racionalmente concebidos. El poder pertenece al cargo, no al individuo. Cuando es obvio que un gobernante se excede en el empleo del poder inherente a su cargo, su autoridad es ilegítima.

El tercer tipo de autoridad es la carismática. En la autoridad carismática el poder se legitima por medio de las extraordinarias características personales que el pueblo ve en un individuo y por ser tan personal, tiene que buscar la manera de perpetuar su legitimidad por otros medios o muere con el individuo que la posee.

La autoridad por sí misma no puede sostenerse en un gobierno, necesita además legitimarse, el mismo Weber señala que las fuentes fundamentales de legitimidad pueden ser por hechos y resultados, por costumbre o bien por razones étnicas.

La legitimación por hechos y resultados deriva por proveer al pueblo de lo que quiere. Cuando el gobierno puede proveer, su legitimidad crece; cuando no puede, disminuye a los ojos del pueblo. Por ejemplo, desde la fundación del Estado Mexica, los pipiltin (nobles), reforzaron la idea de que estaban predestinados a liberar a su pueblo y gobernarlo. Recordemos que no siempre los mexicas fueron un pueblo libre, de hecho aún bajo el dominio de los tecpanecas, los macehualtin (plebeyos), estaban sometidos a reglas muy rígidas que imposibilitaban su ascensión como pipiltin aunque era probable que un noble se convirtiera en plebeyo debido a las leyes de sucesión que facilitan a un pipiltin alejarse de la familia noble y por tanto volverse macehualtin. En 1426, tras el asesinato de Chimalpopoca, los mexicas fundan la Triple Alianza, con lo que consiguieron derrotar a los tecpanecas, es decir, lograron la libertad del pueblo y le proveyeron de un Estado independiente. Al enfrentarse los mexicas a los tecpanecas, los macehualtin, con una actitud pesimista hacia el resultado de la guerra, hicieron un pacto con los pipiltin, si éstos perdían la guerra los pipiltin dejarían el poder, pero si la ganaban, entonces los macehualtin se veían obligados a obedecer a los pipiltin incondicionalmente.

Por costumbre: La legitimidad también se puede derivar de la costumbre. Si un gobierno ha estado mucho tiempo en el poder, normalmente el pueblo lo acepta, a no ser que aparezca una alternativa más atractiva.

Por razones étnicas, históricas o religiosas: Si un pueblo se identifica con el gobierno por razones étnicas, históricas o religiosas, este hecho también puede otorgarle legitimidad. Para este caso, los mexicas, ennoblecieron su pasado y lo vincularon con linajes históricos de prestigio, de esta forma una parte de la nobleza mexica emparentó con el linaje de los culhuas a través de matrimonios, así la nobleza Mexica pudo reclamar la herencia de Quetzalcoatl y el linaje de los toltecas.

En épocas recientes hablamos de otra forma es la legitimidad procesal que obtiene en un gobierno por haber seguido una serie de procedimientos

confiables durante su fundación. Los procedimientos electorales en las democracias son, en gran parte, lo que otorga al gobierno legitimidad.

Pero volviendo a la legitimidad por razones históricas, el mito fundacional de los mexicas donde se identifican como pueblo elegido, Huitzilopochtli, de acuerdo a la profecía, convertiría a su pueblo, los mexicas, en el más poderoso que se hubiera conocido.

En la actualidad, existen gobiernos autoritarios donde los problemas de legitimidad varían según su naturaleza, por ejemplo, donde el socialismo y su sistema de partido único fueron impuestos por fuerzas externas, los regímenes pudieron utilizar la ideología, pero el nacionalismo fue una fuente constante de inestabilidad. La apelación a la ideología comenzó a entrar en crisis cuando la burocracia del Estado se estancó, la economía, producto de la aplicación de modelos ajenos a la realidad de esos países, comenzó a declinar y entró en franco retroceso.

Regresando a la situación de la Nueva España, después de la conquista, se impuso un nuevo orden de gobierno, ley y religión, que precisamente buscó legitimarse con la misma religión traída por los españoles, este punto explicaría porque la naciente ideología pretendió unificar los estratos sociales de la época, bajo la oferta de símbolos comunes, entre ellos, el más importante fue la Virgen de Guadalupe, que no tomó fuerza de manera inmediata sino en los siglos XVII y XVIII donde se encuentran los escritos más significativos sobre la aparición y milagros de la Virgen de Guadalupe, esto evidencia la intención de forjar una identidad para la Nueva España a partir de ella.

Los siglos XVII y XVIII son los siglos donde hay más escritos guadalupanos, editados por la iglesia católica, en particular por los jesuitas quienes fueron los más entusiastas propagadores del culto a la Virgen de Guadalupe. En los escritos que se publican en estos siglos son en donde se habla más de una aparición con características tales que no se repiten en otro país, al tiempo que se fortalecen las bases de un movimiento independentista.

La pretensión deliberada de la iglesia católica por buscar una unificación o un camino que le permitiera a la corona gobernar las tierras descubiertas sin conflictos, aunque en la práctica esto no sucedió, ya que los levantamientos fueron sistemáticos en la conquista, en varios lugares, como en el norte de la República, donde los pueblos seminómadas constantemente atacaban los pueblos y caravanas españolas que cruzaban por la zona.

La monarquía absolutista española, gobernaba a través de la religión apelando al Derecho Divino, por lo tanto la religión era en la práctica el ejercicio real del poder, es por eso que la administración de la Nueva España, estaba fincada en la imposición de la religión y el control de producción a través de las iglesias, parroquias y templos que a su vez estaban dirigidos por las diferentes órdenes que llegaron a partir de 1523. En este mismo sentido, se sentaron las bases para fundar la autoridad en la Nueva España.

2.3.1 La situación económica y política de España ante la colonización en América.

Para entender la motivación de España por conquistar Tenochtitlan y el resto de los territorios que luego pertenecieron a España por casi 3 siglos hay que revisar la situación previa al encuentro con el Nuevo Mundo, tanto en lo político, económico pero sobre todo anotar el imaginario del que los españoles disponían para explicarse la presencia inesperada de América en el mapa.

Una vez anotados aspectos, hay que recordar la relación económica entre España y Tenochtitlan. El poder que adquiere España sobre los territorios recién descubiertos no se basa solamente en una dependencia de gobierno legitimada por la fuerza primero y luego ratificada por la religión, el dominio que establece España, también se haya relacionado directamente con las características económicas que se establecen entre los virreinos y la metrópoli, como la encomienda o las restricciones derivadas de la práctica mercantilista vigente en la época y reforzada por la conveniencia que aportaba tener controlada la producción de las diversos manufacturas del Nuevo Mundo.

En primer lugar, hay que recordar que a finales de la Edad Media, el territorio gobernado por los reyes católicos de España, Fernando e Isabel, comprendía tres cuartas partes de la península Ibérica y contaba con 9 millones de habitantes aproximadamente. De estos habitantes, el ochenta por ciento pertenecía al campesinado, trece a la menestralía, tres a la medianía, uno al clero, uno a la nobleza mayor y los dos restantes a la nobleza menor.

El campesinado se dividía en dos grupos, un grupo reducido de agricultores ricos, mientras que el otro, era un nutrido grupo de pobres, a este último grupo pertenecían un reducido número de campesinos libres. De los españoles pertenecientes a la menestralía, una parte estaba formada por jornaleros sin oficio ni beneficio y por artesanos ricos que preferían “que ninguno entre ellos fuese rico a que alguno pudiese padecer pobreza”⁷⁷ y que compartía con el campesinado el analfabetismo.

La medianía estaba compuesta por mercaderes, corredores, burócratas, artistas, patronos industriales, todos ellos luchando por encumbrar a sus hijos. Este estrato se redujo considerablemente por la expulsión de ciento cincuenta mil judíos en 1492. También el clero sufrió bajas pues una buena parte de sus frailes, quinientos mas o menos, prefirió convertirse al Islam y no ejercer la vida cristiana que quiso imponer el confesor de la Reina, el cardenal Cisneros. Pese a esta baja, el grueso del clero aumentó nuevamente, debido a las órdenes mendicantes, que habían cobrado auge, sobre todo la de los franciscanos, fundada a principios del 1200.

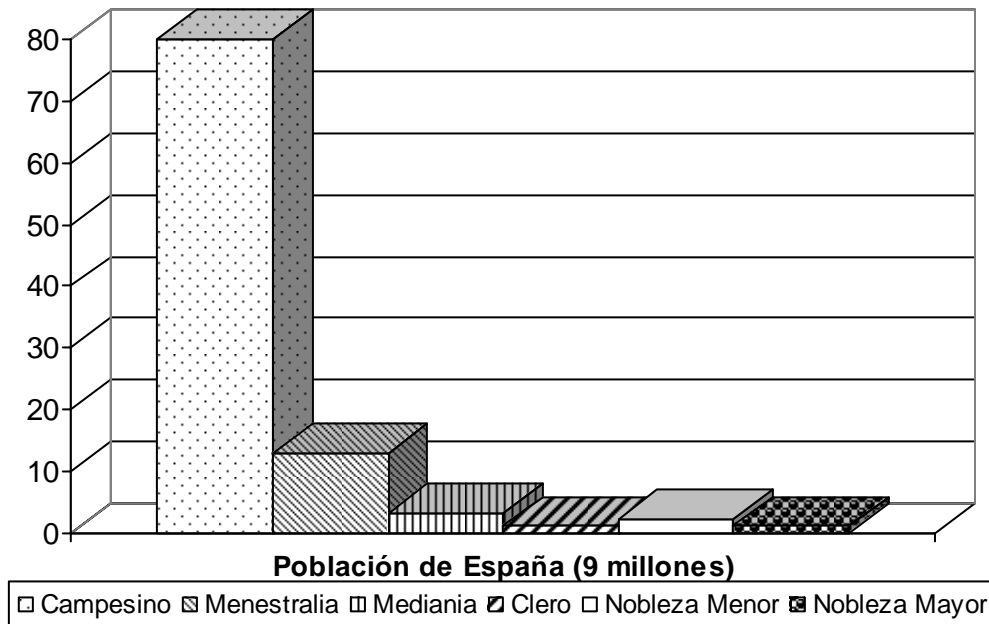
La gran nobleza estaba integrada por los hijos de los ricos integrantes de la medianía y de las 300 familias que provenían de la organización feudal. Estos integrantes ricos de la medianía, mediante la compra de tierras y por contratos nupciales ventajosos habían conseguido hacerse de un linaje. Ambos grupos

⁷⁷ Citado en GONZÁLEZ Luis (1984), El entuerto de la Conquista. México, SEP. Pág. 11

poseían una gran cantidad de criados, cultura y grandes extensiones de tierra.

La otra nobleza, la menor, era integrada por hidalgos quienes no tenían propiedades ni grandes cantidades de siervos, solo apellido pero además, compartían con los Reyes Católicos y con las órdenes mendicantes, el entusiasmo para combatir a los infieles y convertirlos al cristianismo; mientras que con la gran nobleza el amor a la fama, la guerra y el oro.

Porcentaje de la Ocupación de la población Española
(En 1520)



Todas estas aspiraciones fueron expresadas y avivadas en la novela de caballerías Amadís de Gaula, una serie de libros que narran las aventuras de un joven hidalgo que se debe a Dios, su rey y su dama, se hacen practicables gracias a una triple coyuntura, los inventos técnicos a finales de la Edad Media, la necesidad de explorar nuevas rutas que llevaran a la India debido al cierre de los sarracenos que provocó el cambio drástico en la preparación de la comida europea y el accidental descubrimiento de Colón.

En 1493, el papa español Alejandro VI, cedió a España los territorios descubiertos que no estuvieran bajo el dominio de ningún reino europeo mediante una Bula así "todas las islas y tierras firmes que se descubrieran hacia el Occidente y Mediodía (...) [para reducir] a los habitantes y naturales

de ellas a la fe católica”⁷⁸

Los primeros reportes de Cristóbal Colón acerca de las tierras recién descubiertas, las muestran como tierras de rica flora y fauna, hogar de múltiples maravillas nunca antes vistas ríos de oro y además amazonas, sirenas, antropófagos y posibles monstruos. No es que las sirenas o los ríos de oro existieran sino que fue la forma que encontró Colón, así como sus hombres, para explicarse el mundo completamente nuevo que había encontrado, es decir, hicieron uso de sus referentes que no necesariamente correspondían a la realidad de lo visto, sino todo lo contrario. El encuentro con América, ofreció la posibilidad de traer a la realidad toda clase de figuras imaginarias.

Después de recibirse en España las noticias de Colón, fluyó una gran cantidad de hidalgos y gente menuda (el pueblo en sí), deseosos de enriquecerse y que una vez instalados en las Antillas, en 25 años, acabaron con la población familiar. Esta situación siguió hasta que a fines de 1511, en Haití, un fraile hizo una pregunta fundamental a los españoles, “¿Con qué derecho y con que justicia tenéis tan cruel y horrible servidumbre a estos indios?”⁷⁹. Con esta pregunta, la situación de los habitantes, no cambió pero sí repercutió en los integrantes de la corona española pues la búsqueda de una justificación, sobre todo ante el resto de los países europeos, estuvo presente por lo menos durante todo el siglo XVI. Baste recordar la justificación vino con la declaración española de que los indios eran bárbaros, carentes de espíritu que necesitaban estar bajo tutela tanto moral como económica, lo que implicó la legalización del despojo al que fueron sometidos los habitantes de América.

El éxodo de los colonos antillanos, ante la necesidad de encontrar más nativos que pudieran servirles como fuerza de trabajo, coincidió con la primera época del reinado de Carlos V y precedidos por la exploración y rapiña que se hacía conforme a las Capitulaciones de Santa Fe. Los lugartenientes más famosos que capitanearon expediciones autorizadas por Diego Velásquez, gobernador de Cuba, fueron Francisco Hernández de Córdoba, Juan de Grijalva y Hernán Cortés, quienes trazaron su ruta de acuerdo a la trayectoria solar.

Hasta aquí lo acontecido entre España y los territorios descubiertos en América, pero volviendo a la situación española es necesario anotar que la población poseía una admirable credulidad junto con un comportamiento sumamente piadoso, éstas dos conductas eran aceptadas en cuanto redundara en la gloria de Dios como verdad incuestionable, por ejemplo, el jesuita Román de la Higuera llenó por largo tiempo la historia de España con sus falsos cronicones, a esta facilidad para revestir de milagroso cualquier hecho, se le llama tradición piadosa, así que de tradición piadosa estuvieron llenas las relaciones españoles..

Aquellas falsificaciones tenían por objeto completar los pasajes históricos trancos de muchas sedes españolas; probar la venida de Santiago y de varios discípulos de los Apóstoles a España; dar santos a diversas ciudades que no los tenían, y en suma: acrecentar glorias a la Iglesia de España. Los habitantes

⁷⁸ Ídem, Pág. 13.

⁷⁹ Ídem, Pág. 13

de la época se ciñeron, cada uno a su ignorado obispo o a su nuevo santo, sin que hubiese modo de hacérselos soltar, por esta razón las historias de las ciudades se formaron sobre mentiras piadosas.

El empuje popular era irresistible, y costó mucho tiempo y trabajo limpiar la historia civil y eclesiástica de España. Era una época de misticismo, en que el espíritu público estaba dispuesto a acoger y apoyar cuanto se refiriera a comunicaciones o manifestaciones sobrenaturales; cualquier forma, en fin, de milagro. La característica central era la excepción a las reglas naturales por la intervención divina, en este contexto los milagros debían obrarse casi siempre por medio de las imágenes, que eran todas de origen milagroso también. De aquí tantas historias por ejemplo, de como dos ángeles en figura de indios dejaban en la portería de un convento una estatua de la Virgen o de algún santo; o la imagen que se renovaba por sí misma; o bien la que se hacía tan pesada en el lugar donde quería quedarse por lo que no era humanamente posible moverla de allí, así como la que salía de España a medio hacer, y llegaba aquí concluida; o la que se volvía varias veces al lugar de donde la habían quitado, o la que hablaba, pestañeaba o sudaba. Tan decidida era la afición a los milagros, que aun hechos notoriamente naturales eran tenidos y jurados por prodigiosos.

En terreno tan propicio cayó el libro del P. Sánchez (sobre la Virgen de Guadalupe), y así fructificó. A nadie le ocurrió preguntarle de dónde había sacado la historia: su libro fue sencillamente aprobado como cualquier otro, por un procedimiento enteramente opuesto al natural y debido, en vez de exigirle las pruebas de aquella historia y de los milagros que contaba, se dirigió todo el empeño a procurarle los fundamentos que no tenía. Hasta antes de la publicación del libro del P. Miguel Sánchez, en 1648, nadie había hablado de la Aparición de manera tan elocuente.

2.3.2 La vuelta de los dioses: un problema político y de legitimidad del gobierno mexicana.

Pero volviendo al momento de contacto entre españoles y mexicas, anotaré que con Moctezuma Xocoyotzin II, la expansión del imperio había alcanzado su máximo, la Triple Alianza controlaba la mayoría de los centros políticos del Valle de México, en realidad era el Señor de Tenochtitlán, los centros que incluían eran Chalco, Amecameca, Cuicahuac, Xochimilco, Coyoacán y Culhuacán. Fuera del valle de México controlaban, lo que hoy es, Morelos, Hidalgo, Guerrero, Puebla, Veracruz, Oaxaca y algunas regiones de Tabasco y Chiapas. La Triple Alianza desde su formación inició una política agresiva de expansión que escondía una debilidad, la inconformidad de los pueblos dominados y el peligro de que éstos buscaran una oportunidad de independizarse pues hay que recordar que en 1517 el Imperio Mexica, era un imperio joven en términos históricos, en proceso de legitimar su dominio.

En particular uno de los problemas que enfrentaba la Triple Alianza⁸⁰ al momento de la llegada de los españoles fue asegurarse de la lealtad de los pueblos sojuzgados. Este aspecto fue de gran conflicto para los mexicas pues no tuvieron éxito debido a que apelaron más al terror que a la conciliación aunque en las zonas cercanas al centro del imperio, a la expansión siguió la eliminación de la élite local de los pueblos conquistados o bien la degradación de rango. En las áreas más alejadas al imperio, la política de alianzas o eliminación de élites locales, dependiendo si éstas aceptaban o no la dominación. A los pueblos rebeldes se les imponían cuantiosos tributos, ya sea en especie o en seres humanos, lo que no sería olvidado.

Entre las razones que explican la conquista de Tenochtitlán se encuentra el carácter supersticioso de Moctezuma, así como su concepción fatalista de la vida que le hacía concebir al tiempo y la historia mexicana como cíclica, ciclo que llegaba a su fin con la llegada de esos seres extraños, ésta es una de las formas e las que Moctezuma encuentra una explicación a la llegada de los españoles, sin embargo por sí sola no basta para aclarar como fue la caída de un imperio tan poderoso como el mexicano. Aunque existen otras causas que facilitaron la conquista de Tenochtitlan, el encuentro con el otro, con esa entidad desconocida, provoca que Moctezuma apele a la concepción de un destino trágico de la humanidad al tiempo que pone en duda la legitimidad de su reinado, hecho que nota Cortés y que aprovecha hábilmente, así Moctezuma II se apoya en la profecía del retorno de Quetzalcoatl para explicar la presencia de los españoles.

Para los mexicas, habían existido cuatro eras previas o “soles” donde cada uno había sido destruido y construido mediante el sacrificio de un Dios que exigía una compensación, por lo tanto, y de acuerdo con esta visión, el quinto sol, también llegaría a su fin.

Mientras que Cortés hacía alianzas con los enemigos de los mexicas usando la manipulación psicológica, a los mexicas les hacía creer que era el portador de un mensaje divino muy importante, de esta forma Moctezuma II no protestó en lo que claramente era una intromisión a los asuntos de su imperio. En suma Hernán Cortés actuó legitimando su autoridad desde el primer momento en que pisó tierras mexicanas, según Bernal Díaz del Castillo, tras su llegada a Veracruz, Cortés recibió las vestiduras de Quetzalcoatl, aunque nunca confirmó ser el dios esperado. En otra ocasión, los señores de Cempoala y Quiahustla se quejaron de los impuestos que Moctezuma les había impuesto a raíz de que éstos señores habían recibido sin autorización de Moctezuma a Cortés, lo que representaba un claro ejemplo de problemas de gobernabilidad, Cortés inmediatamente, detiene a los delegados mexicas, ante la sorpresa de los indígenas, y luego les ofrece, en secreto claro, una disculpa.

Hernán Cortés era un hombre del Renacimiento y aunque no terminó sus estudios de bachiller, sabía que todos los estados de su época tenían fracturas

⁸⁰ Formada por Tenochtitlan, Texcoco y Tlacopan o Tacaba, durante el reinado de Izcoatl, para liberarse de los Tepanecas. A partir de este momento los aztecas comenzaron su expansión, aunque según Gibson (1967), a pesar del poder que tuvo Moctezuma II, el territorio que éste conquistó era pequeño debido a que fueron los últimos en establecerse en el Valle de México.

y tensiones internas. Conocía que en la política los gobernantes toman las decisiones por motivos estratégicos pero también son impulsados por la vanidad y el egoísmo. Explotar las debilidades humanas y manipular voluntades era la especialidad de los gobernantes de su época, así que Cortés tenía gran habilidad política ello. Él estuvo consciente que el éxito de su empresa dependía de la comprensión de las fuerzas observadas. Debía alterar el equilibrio del Imperio Azteca y esto fue lo que hizo aunque no sabía a quien se enfrentaría o como serían sus enemigos, sí estaba seguro de que ellos no se le enfrentarían si sabían quien era él.

Entonces para el momento de la Conquista de Tenochtitlán, tenemos por un lado a Cortés que trata de respaldar y legitimar todas sus acciones, ya sea sobre verdad o sobre una mentira, y por otro a Moctezuma, al frente de un imperio joven que enfrentaba una fractura por su reciente expansión y los problemas de gobernabilidad que conlleva esta situación. Por lo tanto es muy probable que los españoles hayan sido acogidos como una oportunidad de liberarse de los mexicas pues que riesgo representaban este pequeño grupo de españoles cuyo rey se hallaba tan lejos. Con las alianzas, especialmente la de los tlaxcaltecas, Cortés se volvió el juez en las disputas locales y con ello la legitimidad del poder de Moctezuma se vio afectada y minada cuando más la necesitaba.

El episodio conocido como la Matanza de Cholula muestra como el Imperio Mexica se estaba debilitando a la par que el poder de Hernán Cortés crecía. Según cuentan fuentes españolas, en Cholula, los españoles mataron a más de seis mil personas, muchos de ellos integrantes de la nobleza argumentando que se estaba planeando una conspiración en contra de los españoles, además de haber destruido el templo al dios Quetzalcóatl, y por si fuera poco darse el lujo de nombrar al sucesor del tlatoani cholulteca muerto por sus órdenes, de hecho este derecho estaba restringido sólo a Moctezuma, miembro y dirigente de la Triple Alianza, estaba claro que esos hombres no eran dioses y sin embargo Moctezuma no les declaró la guerra hecho que explicamos en parte porque Moctezuma no tenía la certeza de que todos sus súbditos lo secundara en el intento, es decir, Moctezuma estaba consciente de la crisis de legitimidad a la que se enfrentaba su gobierno, en parte también porque la nobleza mexica enfrentaba profundas divisiones cuyos problemas se recrudecieron con la llegada de los españoles, así no todos los nobles obedecían a Moctezuma y no todos estaban de acuerdo con el trato que los españoles estaban recibiendo.

El encuentro entre Hernán Cortés y Moctezuma se produjo en Noviembre de 1519, quien junto con una comitiva de señores nobles mexicas, intercambió collares y otros obsequios con el español. Luego de intercambiar palabras corteses, Moctezuma le aseguró a Cortés que él había “ejercido el trono por un breve espacio de tiempo y que en breve, Cortés lo ocuparía, según anticipaban los relatos antiguos”⁸¹. Posteriormente los españoles fueron hospedados en el Palacio Real, pero pese a este recibimiento Moctezuma rechazó convertirse, él y su pueblo, a la religión que profesaban los españoles; aunque poco a poco el

⁸¹ GABINO Carlos Everardo, (2005) Cuahutémoc. México, Editores Mexicanos Unidos. Pág. 34.

emperador fue haciendo concesiones y Cortés para evitar roces excesivos hizo lo suyo, por ejemplo, Moctezuma solicitaba autorización para celebrar ritos importantes mientras Cortés se hacía de la vista gorda al ver que aún se practicaba el canibalismo ritual que el emperador había prometido no practicar.

Hay varios detalles a considerar, entre ellos, los mexicas no reforzaron las medidas de seguridad para proteger a Moctezuma, la entrada a los palacios no estuvo restringida a Cortés o a sus acompañantes y aunque Moctezuma fue hecho prisionero de Cortés so pretexto de ser el autor de una conspiración en Nautla, Veracruz, el emperador no dio órdenes a los guardias aztecas para que lo defendieran u organizaran su defensa.

2.3.3 Conflictos de poder entre las órdenes religiosas que llegaron a la Nueva España.

Claro está que los misioneros eran una pequeña minoría entre los europeos que llegaron al nuevo continente. Conforme a una práctica ya habitual alrededor del Mediterráneo, los reyes de España pidieron a la Santa Sede un patronazgo regio efectivo sobre las iglesias del Nuevo Mundo, que incluyó el derecho de nombramiento de los clérigos y la regulación de los asuntos eclesiásticos; en compensación de esas ventajas, facilitarían material y administrarían el trabajo apostólico de los misioneros.

La actuación y desarrollo de cada uno de los virreinos, audiencias y capitanías generales está marcada por la fundación de diócesis, la organización de su administración y la celebración de concilios que determinan las prácticas y ritos del pueblo aunque muchas veces, estas resoluciones atendían más a los privilegios de la Corona que a las decisiones pontificias.

De entre las congregaciones que llegaron a la Nueva España habría que distinguir, como mínimo, cuatro grupos básicos en el conjunto de las órdenes mendicantes: por un lado, los proyectos femeninos de vida conventual, orientados al ascetismo y la vida contemplativa, fundamentalmente; por otro, el de los franciscanos y dominicos, básicamente volcados en la enseñanza y predicación, los agustinos y carmelitas, de presencia más tardía y menos frecuente en nuestras tierras, centrados en la vida contemplativa más que en la actividad pastoral, y, en fin, los trinitarios y mercedarios, a caballo entre los monjes y los mendicantes, en el primer caso, y entre los caballeros y el convento, en el segundo, cuya misión se orienta básicamente hacia la redención de cautivos.

Los autores barrocos del siglo XVII escribieron sobre toda clase de maravillas y milagros en la escritura que registró la vida monástica, según Lavrin (2005), protegidos por su protesta de decir verdad y los "censores" que cumplían con su deber y aprobaban obras en las cuales podían ocurrir los incidentes más imaginativos y los hechos más super-humanos personificados por los beatíficos porta-estandartes de un nuevo reino cristiano en el nuevo mundo. Es dentro de

este marco que debemos entender la vida monástica y en específico de las órdenes mendicantes además de considerar que tanto las crónicas y las vidas reflejaban la creencia que Dios había asignado a las órdenes mendicantes la oportunidad de cambiar el destino de la humanidad.

Según Knighth (1999), la vida del perfecto mendicante tendría que establecer un balance entre lo espiritual y lo temporal. Los frailes no hacían voto de enclaustración y por lo tanto tenían el deber de involucrarse en actividades que hablarían del servicio a Dios en un mundo lleno de las hostilidades. Los frailes se centraban en la sociabilidad de un hombre al servicio de Dios en el mundo y cuyo propósito era recordarle a esa sociedad, cuales eran las verdaderas miras de la vida humana. Aprender cuál era el buen gobierno de su orden y defender sus intereses, era parte de sus deberes, pero siempre respetando las jerarquías de la religión. Los hermanos legos, por ejemplo, de acuerdo a Lavrin (2005), eran elogiados por su humildad y la simplicidad con que cumplían sus obligaciones y nunca por otras aspiraciones intelectuales o espirituales que pertenecían los profesos en más altos grados. El martirio era un aspecto especial de la vida perfecta, pero no necesariamente su objetivo. El martirio que algunos sufrieron servía para recordar a los miembros de las órdenes que ese había sido un aspecto ejemplar de los fundadores de la religión, pero no un requerimiento para quienes volvían a imitar su ejemplo en otro tiempo y otro continente y que se cumpliría en México, en las provincias del norte sobre todo, donde habitaban indígenas semi-nómadas que no fácilmente aceptaron la nueva religión y el nuevo orden político, al contrario hay registros que establecen las constantes rebeliones y saqueos.⁸²

Establecida en Nueva España en 1571, la Inquisición, tuvo como primer inquisidor fue Alonso de Montúfar, de la orden de los dominicos. Aunque antes de la elección de Montúfar Zumárraga había actuado como inquisidor y en ausencia de él, Motolinía, éste no había tenido el nombramiento oficial del cargo. La elección de Montúfar se explica en parte como un intento por restar el poder que habían alcanzado los franciscanos en la Nueva España pues a pocos años de haberse establecido en el nuevo continente, los franciscanos se habían instalado en gran parte de la Nueva España así como habían fundado varias parroquias pues como excepción, éstos habían recibido la libertad del papa de fundar y establecer parroquias, confesionarios y demás instancias religiosas para la atención de los indios sin previo consentimiento del pontífice.

El deseo de poder en las órdenes es quizá una de las motivaciones más frecuentes detrás de todos los eventos históricos. En la Nueva España la lucha por el poder entre los hombres de Dios fue multifacética y complejísima. Esta lucha envolvió a órdenes contra órdenes, órdenes contra el episcopado y la Corona, y criollos contra gachupines dentro de cada orden.

Cuando las órdenes mendicantes llegaron a Nueva España en las décadas de 1520 y 1530, la tarea evangelizadora les fue asignada por una excepcional decisión papal. En Europa las órdenes no estaban a cargo de esta tarea, pero el descubrimiento del nuevo mundo ofrecía la renovación de las premisas de la

⁸² Para mayor información véase Del Río Enrique (2004) y Lafaye Jaques (2002)

primitiva cristiandad. Además, para muchos religiosos y seculares en general, el fin del tiempo y la llegada del reino de Dios estaban más cerca de lo que se esperaba y había que acelerar la incorporación de las almas antes del juicio final. Aunque esta visión no era la de todos los cristianos, la expulsión de los musulmanes de España, significó para muchos de sus habitantes la decisión de Dios de hablar a la humanidad con la voz del Catolicismo. El proceso de conversión obligatoria de los musulmanes que quedaron en la península estaba ocurriendo dentro de España y la apertura de los nuevos territorios no podía indicar otra cosa que la voluntad del creador.

Carlos V envió un grupo de hombres inspirados por una visión casi utópica de su destino a cristianizar a los indígenas de Nueva España, donde se ensayaría un proceso después repetido en otros lugares del continente. Pero cuando Felipe II ascendió al trono en 1556 sus objetivos eran los de restablecer el modelo español en el cual la Corona y la iglesia episcopal serían los principales entes de gobierno en el imperio. Nombró obispos y arzobispos con amplias facultades y jurisdicciones para que establecieran la supremacía de la iglesia secular sobre las órdenes. Para 1580, después de 30 años de monopolio virtual del proceso de evangelización por las órdenes mendicantes, la hegemonía de éstos comenzó a desmoronarse lentamente. Este proceso no terminaría sino hasta mediados del siglo XVIII y aún entonces, los frailes siguieron conservando su autoridad en las zonas lejanas y poco pobladas del imperio. La fecha decisiva para la terminación de la hegemonía mendicante fue 1749, año en que Fernando VI autorizó a los obispos y arzobispos a tomar posesión de todas las parroquias gobernadas por los regulares o frailes y transferirlas *ipso facto* al clero secular.

Para dar un ejemplo, según Gibson (1967), para 1570, los franciscanos habían establecido doctrinas en las que se atendían a 45 550 individuos mientras que el clero secular atendía sólo a 22 150 fieles, nótese que solo hemos mencionado a los franciscanos, los agustinos y dominicos, juntos atendían a 27 600, estas cifras nos dan una idea del poder que tenían las órdenes mendicantes frente al clero secular, este poder no se limitaba al espiritual sino que redundaba en económico también pues cada doctrina contribuía con el diezmo que se había ordenado pagaran poco después de 1557.

Gibson (1967), también señala que para 1557, se produjo en Teotihuacan un enfrentamiento entre indígenas y autoridades, los indígenas fueron castigados con azotes, cárcel, exilio e incluso amenazas de horca, de hecho para tal efecto se mandó construir una horca en esa ciudad. Pero todas estas medidas no fueron suficientes para convencer a los indígenas de abandonar la resistencia. El motivo que originó tal demostración de partidismo indígena fue el cambio de orden, por disposiciones del clero, ahora ya no serían los franciscanos quienes atendieran la misión de Teotihuacan sino los agustinos, esto fue lo que desencadenó la resistencia aunque en años posteriores los indígenas dejaron de tomar partido pues “el temprano amor que los indígenas sintieron por los frailes en palabras de un autor franciscano de fines del siglo XVIII “han sido transformadas en odio por sus descendientes.”⁸³ La comunidad

⁸³ GIBSON Charles (1967) Los aztecas bajo el dominio español 1519 – 1810. México, Siglo Veintiuno. Págs. 114

indígena mantuvo su resistencia con extraordinaria perseverancia, ayudaron a los prisioneros a escapar, destruyeron la imagen de San Agustín, saquearon la iglesia, e incluso impidieron que los agustinos entraran al pueblo durante un año hasta que se permitió el regreso de los franciscanos.

Incidentes como el antes descrito contrastan con las condiciones del periodo posterior al siglo XVI, cuando las relaciones entre indígenas y frailes comenzaron a caracterizarse por el alejamiento, en palabras de Gibson, “en el siglo XVIII, inclusive las disputas entre regulares y seculares ya no servían para lograr el apoyo indígena. Las poblaciones indígenas no ponían objeciones a la secularización de las parroquias porque, como declaró el virrey en 1755, odiaban a los frailes”⁸⁴.

Así, entre 1580 y 1749, el clero secular y las órdenes mendicantes mantuvieron una lucha por el poder que implicaba el control de los cuerpos y las almas de los indígenas. Esta lucha estuvo caracterizada por toda clase de actividades de dudosa ejemplaridad religiosa en las cuales estos hombres se enfrentaron unos a otros con una animosidad inusitada. Los ejemplos son varios, los incidentes se basaban en la lucha por la posesión de territorios o bien por la fundación de iglesias de una orden en la región de otra, la recolección de diezmos, los derechos que se pagaban por la impresión de una estampa con una imagen religiosa a la orden que tenía a su cargo la custodia del santuario, entre otras cosas. Así en 1549, “para evitar continuos enfrentamientos entre las órdenes religiosas por sus territorios, los reyes autorizárosles que se levantaran iglesias y monasterios siempre y cuando estuvieran por lo menos a seis leguas del otro”⁸⁵. Así encontramos en los registros que los franciscanos Juan Quijano y Francisco de Ribera “echaron abajo las iglesias de San Pedro y San Pablo -en Calimaya y Tecamachalco- porque no eran de su orden (...) en desquite cristiano, los curas de Michoacán invadieron Nueva Galicia y quemaron las iglesias franciscanas por Chapala (1553)”⁸⁶. Otros problemas se suscitaron en Puebla donde los miembros del clero secular, saquearon la Iglesia de Santo Domingo, o bien se registró que en 1565, los agustinos “armados se parapetaron en una casa de Guadalajara queriendo fundar un convento, a lo que se oponían los franciscanos a balazos”⁸⁷. Aunque en general no se denunciaban estos enfrentamientos, hubo algunos religiosos que intentaron alertar a la corona y al papado de los conflictos que se estaban suscitando en la Nueva España, de entre ellos Vasco de Quiroga que en 1561 anota “de lo tocante a hacer edificios y casas e iglesias de monasterio han sucedido mayores escándalos que ninguna otra cosa. Muchas veces han venido a las manos de los frailes y prelados, los unos para ocupar más tierra y los otros para echarlos de ella.”⁸⁸

⁸⁴ Ídem, Pág. 114

⁸⁵ DEL RÍO GARCÍA Eduardo (2004) *Quinientos años fregados pero cristianos*. Grijalbo, México. Pág. 218.

⁸⁶ IDEM, Pág. 219

⁸⁷ IDEM, Pág. 219

⁸⁸ Vasco de Quiroga citado por DEL RÍO GARCÍA Eduardo (2004) *Quinientos años fregados pero cristianos*. Grijalbo, México, Pág. 224.

La Corona misma era partidaria en esta lucha porque también el rey estaba empeñado en rescatar su propia autoridad y patronato real sobre las actividades de la iglesia, independiente de que rama de la iglesia se tratara. Sin embargo la Corona no llegó a expresar este deseo de recobrar su autoridad claramente sino hasta las últimas décadas del siglo XVII y aun más, durante el siglo XVIII.

Uno de los episodios más prolongados y aún pintorescos de este conflicto entre la autoridad episcopal y las órdenes fue el creado por el obispo de Puebla, Juan de Palafox y Mendoza con la Compañía de Jesús. Palafox fue brevemente virrey de Nueva España en 1642, durante su tenencia obispal también involucró a los franciscanos en su deseo de reducir la autoridad de los regulares. En 1640 Palafox sacó a los franciscanos de 34 doctrinas, dejándoles sólo siete que, de acuerdo con las alegaciones de la orden, estaban en las áreas más pobres del obispado. Los agustinos y dominicos también perdieron doctrinas, pero en menor número. Su objetivo fue reducir el poder de los franciscanos, que habían ocupado el área de Puebla desde 1603. En 1641 la orden franciscana comenzó una litigación jurídica contra el obispo, contando con el apoyo de la Audiencia. Se trataba de una lucha entre hombres que tomó tintes muy personales. Una vez que fueron expulsados de sus doctrinas, los franciscanos enviaron a sus representantes a la corte, el sucesor de Palafox, el obispo Diego Osorio y Escobar, se empeñó en demostrar la pobre administración de almas y fondos de la orden, y envió visitadores para comprobar irrefutablemente ambos cargos y la decadencia moral de la orden. El abuso de los tributos que imponían a los indígenas por ofrecer sus servicios espirituales fue un punto álgido en la investigación. También los acusó de no hablar las lenguas regionales y, por ende, no poder evangelizar adecuadamente. Este asunto de las lenguas indígenas fue uno de los argumentos que las iglesias metropolitanas continuaron usando en su lucha contra los frailes hasta el final de la contienda secularizante.

En 1659 la Corona ordenó al obispo de Puebla que visitara a los franciscanos y los examinara en lenguas. Como todos los franciscanos, excepto uno, se resistieron a obedecer la orden real, el obispo procedió a expulsarlos de sus parroquias y reemplazarlos con clérigos seculares. El obispo también colectó una serie de testimonios en las doctrinas de indios, en las cuales tanto indígenas como españoles testificaban sobre la "rapacidad" de los franciscanos en extorsionar servicios y tributos de sus doctrinas. Los franciscanos fueron acusados de mantener obrajes en sus conventos, todos a cargo de mano de obra indígena. Los frailes ni siquiera usaban sus hábitos: usaban ropa secular, se desplazaban a caballo y algunos mantenían relaciones con mujeres públicamente. En su informe al rey, el obispo también envió noticias sobre las transgresiones morales de dominicos y agustinos. Entre estos últimos se destaca la historia de uno que había encerrado a una joven india en su casa, de la cual ella se escapó por una ventana. Enfurecido, el fraile llamó a la madre a la iglesia, donde le propinó una paliza. Las dos mujeres se fugaron del pueblo. No hay que fiarse de que todos los cargos fueran ciertos, pues en estas contiendas se buscaban testigos favorables, pero no olvidemos que la conducta de los frailes y de los clérigos en general dejaba mucho que desear aunque hubo sus excepciones.

La larga lista de cargos y contra-cargos y las declaraciones de los testigos nos hablan de una complejísima historia de rivalidades entre seculares y regulares que se puede ampliar si incluyéramos otras provincias eclesiásticas. El concepto que formó la base de este enfrentamiento entre obispos y regulares fue el de “desacato” a la autoridad episcopal, base de la lucha por el poder bajo la pretensión del orden social y beneficencia para los indios. El obispo Osorio argüía que los franciscanos estaban en desacato de la autoridad real, del Concilio de Trento, de su propia orden y de su autoridad. Esta letanía de jerarquías legitimaba su postura. Entre estos hombres de Dios, era esencial que cada quien y cada grupo comprendiera cuáles eran las fuentes de su poder pues el mantenimiento de la jerarquía era la forma más eficaz y directa de establecer su propia identidad contra otras fuentes rivales de autoridad.

En estos conflictos la Corona favorecía al arzobispo y las autoridades seculares tratando de fortalecer sus derechos de patronazgo, mientras que el virrey y las autoridades locales debilitaban la política real favoreciendo a las órdenes. Por ejemplo, después de la orden de expulsión de los franciscanos dada por Palafox, los mismos retuvieron muchos de sus edificios por el apoyo ofrecido por los virreyes Duque de Escalona y Conde de Salvatierra. Y así la historia se alargó por décadas. Hubo intermedios de mutuo entendimiento y cooperación, como la cesión voluntaria de las doctrinas dominicas en el istmo de Tehuantepec en 1712, otras veces la autoridad episcopal evadió fricciones, como cuando el arzobispo José Lanciego y Eguilaz (1717-1728) decidió que los frailes podrían permanecer en sus doctrinas en el arzobispado porque los clérigos seculares no llenaban sus requerimientos en cuanto a eficiencia en la administración de las parroquias indias.

Así, la transferencia final fue demorada hasta mediados del siglo XVIII, cuando la monarquía borbónica, alentada por sus ministros, decidió reiniciar el proceso de crear una iglesia aliada y al servicio de sus intereses, respetando la independencia de la autoridad espiritual de los ministros de Dios. La confrontación que comenzó en el siglo XVI terminó oficialmente con la aprobación de las cédulas de 1749 y 1753, que establecían que todas las parroquias a cargo de los regulares pasaran a manos de clérigos seculares. Esta disposición fue el ensayo de otro acto de aserción de autoridad y poder: la expulsión de los jesuitas en 1767. El arzobispo de México en 1749, Manuel Rubio y Salinas, no se tomó el trabajo de notificar con anticipación a los mendicantes aún en posesión de sus doctrinas. Simplemente envió pelotones de soldados para tomar iglesias y conventos bajo órdenes estrictas de que los frailes abandonaran los edificios en 24 horas, llevando consigo sólo sus posesiones personales, y dejando intactos todo el menaje de las iglesias y claustros, que servirían, de entonces en adelante, a sus futuros ocupantes: el clero secular.

La secularización fue testigo de algunas demostraciones de protesta contra los soldados a cargo de ejecutarla. En Cupulac, una doctrina agustina, el capitán a cargo de su ejecución tuvo que sacar a relucir sus armas de fuego. Esta fue una de las pocas doctrinas en las cuales un fraile tuvo la iniciativa de organizar una protesta entre los indios del lugar, o, como fue descrito en un informe,

intentó “la seducción” de los mismos, metáfora de carácter sexual muy apropiada para describir a un elemento feminizado, el indígena, disputado por dos facciones de hombres conteniendo por su posesión. En pago de su incitación, el fraile fue enviado prisionero a Veracruz con órdenes de ser deportado a España.

El virrey Revillagigedo no solo prestó oídos sordos a las súplicas de los regulares, sino que escribió largos y detallados informes a la corona en apoyo de la secularización, en los cuales invitaba a los frailes a retornar “a la santidad de su destino”, en su proceder demostró total falta de interés por los frailes, pero una complacencia en el ejercicio de su autoridad sobre el destino de los regulares. Así, bajo su disciplina, el orden, la obediencia y el respeto, los obispos y arzobispos, con la ayuda del virrey, procedieron a poner las cédulas en efecto, usando el código de honor personal y espiritualidad de las órdenes. Y para remachar la situación, el rey prohibió cualquier demanda ante las autoridades seculares que se opusiera a la orden de secularización.

Los edictos reales reconocían los esfuerzos y el trabajo que los indios habían puesto en la construcción de los templos en el pasado, en adelante, los templos serían de los indígenas, para disfrutarlos bajo la guía de sus verdaderos pastores, el clero secular. El golpe a las órdenes no podía haber sido más duro, porque envolvía acusaciones de falta de respeto a sus propias Reglas y la explotación de la mano de obra indígena. Esta manipulación de los indígenas por las órdenes, la iglesia, el virrey y aún la corona misma, es la expresión de un juego de poder entre hombres en el cual se le pretendía dar un boleto de entrada a un nuevo elemento étnico.

2.3.4 Emancipación espiritual de la Nueva España y la aceptación oficial del culto de la Virgen de Guadalupe. (1728-1759)

El clima espiritual y las preocupaciones intelectuales de cada generación resultan de la interferencia de una educación y de una experiencia comunes. Los criollos mexicanos nacidos en los alrededores de 1700, que habían abrazado la carrera profesional o pronunciado los votos de una orden religiosa o incluso elegido el sacerdocio en el clero secular constituyen un medio notablemente homogéneo. En la medida en la que podemos hablar de una conciencia colectiva es esta sociedad tan diferente a la nuestra, puede decirse, que ésta generación expresó a través de la pluma su inquietud escatológica, su fervor religioso y sus aspiraciones patrióticas.

Los primeros 30 años del siglo XVIII, corresponden a los de la emancipación espiritual de la Nueva España que fueron anteceditos por dos siglos de reivindicaciones criollas sin el resultado esperado. Estos años corresponden a los de una generación que avivan el fervor devoto y despiertan la inquietud escatológica de los habitantes de la Nueva España, ahora se reconocen así mismos como “americanos”, ya no son más españoles a quienes peyorativamente llamaban gachupines.

La vacante de la sede arzobispal de México, en 1728, seguida de la elección como arzobispo de un criollo, ex-alumno del colegio jesuita de San Ildefonso, Juan Antonio de Vizarrón y Eguiarreta, la apertura de arcos de triunfo delante de la iglesia de los jesuitas así como la procesión que siguió al nuevo prelado nos hacen pensar que los jesuitas habían alcanzado un puesto de suma importancia en la sociedad novohispana.

A la muerte del arzobispo Vizarrón y Eguiarreta, en 1747, Manuel Rubio y Salinas se tomó en serio los intereses espirituales americanos mandando edificar la nueva colegiata de Guadalupe y terció ante la Santa Sede para obtener la aprobación pontificia del patronato de Nuestra Señora de Guadalupe sobre la América Septentrional. El papa Benedicto XIV aprobó el patronato universal del a Guadalupana en 1757.

La unanimidad y la paz espiritual que parece existía en la época no es del todo cierta, existían pugnas entre jesuitas y franciscanos, dominicos y agustinos. Sin embargo, más allá de las disputas eclesiásticas, los religiosos criollos se unieron para mostrar las grandezas de su América, la América septentrional, dentro de una común aspiración de gracia inmediata que debía lavar a su pueblo de pecado, prometiéndole un destino de elección. Esta generación criolla, tuvo como móvil hacer que la autoridad pontificia y la real reconociesen la evidencia de que el cielo había favorecido a los mexicanos, ellos eran el nuevo pueblo elegido.

El clima espiritual de la época no solo incluye las aspiraciones de los criollos, también las de los indios en encomienda, al centro y sur del país, así como los objetivos de los indios en libertad, situados al norte, protagonistas de luchas, matanzas de misioneros, fugas y constantes rebeliones. Las castas, por su parte, compuestas por diferentes mestizos de blancos y de indios, con un elemento negro, no significativo a excepción de Veracruz influyeron en este periodo. Este trabajo refleja sobre todo las aspiraciones de los criollos, en particular los religiosos, precisamente porque fueron ellos quienes a lo largo del siglo XVI y XVII llevan a la nación a su emancipación espiritual, antecedente de la independencia política. Es claro que la generación del 1730 no pretendía independizarse por las armas, aunque muchos sacerdotes aspiraban a una completa autonomía administrativa con respecto a España, con la cual la Nueva España sólo estaría ya ligada por el gobierno de un mismo soberano.

Los sentimientos de los criollos fueron plasmados en todos los escritos producidos de la época, diarios íntimos, libros de cuentas y otras formas de confesiones, no obstante, imprimir un libro en 1700 no era cosa fácil, en primer lugar, cada escrito era sometido a una cuádruple o quíntuple censura, antes de su impresión y difusión o eran expuestos a un secuestro posterior, por si fuera poco, las impresas eran escasas, aunque se tiene noticia que por lo menos desde 1542 ya existía una imprenta en la Nueva España, para 1700, había sólo dos, esto hacía que la distribución de libros en la Nueva España fuera muy difícil y que su costo fuera elevado. Con todo, a partir de 1748, comienza a funcionar la imprenta del Colegio de San Ildefonso, por lo que los libros publicados a partir de esa fecha tienen básicamente una fuerte influencia jesuita. En 1753, d. Juan José Eguiarra y Eguren instala una “nueva imprenta”

así que para 1753, en México habían cuatro imprentas, lo que habla de un relativo éxito y apertura en cuanto a la distribución de libros en esos años.

El relativo crecimiento acelerado en la distribución de libros no significa que la cantidad de lectores se hubiera incrementado, lo que ocurrió fue que los tirajes se agotaban debido a que el autor hacía regalos de su obra, como ocurrió con Escudo de armas de México, celestial protección..., escrito por Cayetano Cabrera y Quintero, estos regalos se hacían a instituciones educativas, funcionarios, religiosos y civiles, una parte era destinada a las compras obligatorias de los ciudadanos bien acomodados del momento y finalmente, las obras eran adquiridas por el interés de los contemporáneos del escritor. Muchas de las obras fueron impresas con los medios de las órdenes religiosas a la que pertenecía el autor o bien por la hermandad religiosa a la que pertenecía, otros autores, buscaban un mecenas, que podía ser un terrateniente, un minero o a veces un oficial.

Las obras que se imprimían en la Nueva España, eran novenas, tradiciones milagrosas, historias de santos o vírgenes, en suma eran obras encaminadas a agrandar la devoción cristiana. Es este aspecto la Virgen María gozaba de un lugar privilegiado. Las obras que se reimprimían se lo debían a su significación en la historia de la espiritualidad novohispana que en su mayoría eran escritas por jesuitas. Para darnos una idea de la importancia de las obras dedicadas a aumentar la devoción de los habitantes de la Nueva España baste con anotar que del total de las obras publicadas 829 eran de autores seculares de las cuales 470 eran autores anónimos pero hay que considerar que muchas veces los autores anónimos eran religiosos o mujeres que pertenecían a órdenes religiosas. Los autores eclesiásticos sumaron 2351 obras de las cuales 925 correspondían a autores de las órdenes mendicantes, 900 al clero secular y 375 a autores jesuitas.⁸⁹

Durante este periodo los sermones y ejercicios devotos estaban consagrados por lo general a la Virgen María, en sus advocaciones de la Luz, del Carmen, de Guadalupe, de los Remedios, de Loreto, etcétera. Respeto a esta última y a la de la luz, fueron cultos alentados por los jesuitas. Con todo, la Virgen de Guadalupe fue quien conquista el primer lugar, en cuanto a publicaciones devotas dedicadas a ella se refiere, lo logró en sólo 30 años. Los santos Ignacio de Loyola, Francisco Javier y Luis Gonzaga aparecían también con frecuencia en los sermones o ejercicios entregados a la oración, cabe destacar que estos santos fueron jesuitas.

La devoción tardía por la Virgen de Guadalupe tiene varios aspectos, baste con decir por el momento que en 1730, hubo una epidemia de peste, se sacó en procesión a la Virgen de Loreto, que años antes había triunfado contra el sarampión, pero esta vez no funcionó; fue entonces cuando se decidió sacar en procesión a Nuestra Señora de los Remedios, y luego sucesivamente todas las imágenes de santos de la ciudad pero no tuvieron el efecto esperado. Sin embargo, de acuerdo a Francisco Javier Alegre, jesuita, "reservaba el Señor esta gloria para su Santísima Madre, en la milagrosa imagen de Guadalupe del

⁸⁹ Según autores inventariados por Beristáin, tomado de LAFAYE Jaques (2002) Quetzalcóatl y Guadalupe, la formación de la conciencia nacional. México, FCE. Pág. 134.

Tepeyac⁹⁰. Desde que se tomó la decisión de reconocer mediante un juramento solemne el patronato de la Virgen de Guadalupe sobre la Ciudad de México, pareció, según el cronista jesuita que “(...) el ángel exterminador no esperaba más que (...) esta resolución para envainar (...) su espada”⁹¹. En la competencia devota, que enfrentaba a las advocaciones marianas y a las de los Santos Cristos, la de Nuestra Señora de Guadalupe se aseguró la ventaja. Después de la ciudad de San Luis Potosí, la ciudad de Valladolid declaró a la Guadalupe principal protectora contra las epidemias.

A pesar de la popularidad alcanzada de manera casi inmediata por la Virgen de Guadalupe a raíz de su éxito frente a la epidemia, hubo voces en desacuerdo, como lo atestigua un tratado anónimo de 1741, titulado, El patronato disputado, diserción apologética por el voto, elección y juramento de Patrona a María Santísima, venerada en su imagen de Guadalupe de México, este panfleto está dirigido contra el maestro de ceremonias de la catedral de Puebla, que había rehusado extraer las consecuencias del patronato de la Guadalupe en los oficios, dando luego amplia difusión a su decisión.

Al año siguiente, se publica Eclipse del Sol divino, causado por la interposición de la Inmaculada Luna María Señora Nuestra, venerada en su sagrada imagen de Guadalupe. Este título es como el acta de bautismo de la mariología mexicana, a decir de Lafaye j (2002). El Sol es Dos mismo, y María, identificada entonces por los exegetas de entonces con la mujer del Apocalipsis, de la cual, se consideraba a la imagen del Tepeyac como su réplica, reforzada en este caso por una tradición remotamente venida de Qumran⁹² a través del Antiguo Testamento.

La importancia del Sol y de la Luna en el panteón de los antiguos mexicanos está todavía atestiguado en las pirámides del sol y de la luna, Tonatiuh y Teteoinnanm, doble de Tonatzin. El padre Sahagún nos dice que en tiempos del Imperio Azteca, Tonatzin tenía un santuario en el Tepeyac. El padre Sahagún refiere que en tiempos del Imperio Azteca, Tonatzin tenía un santuario en el Tepeyac al que acudían gran cantidad de indios. La imagen de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac conjunta en ella un puñado de creencias, unas salidas de la tradición judeocristiana, otras del politeísmo mexicano, que iban a asegurar, en la espiritualidad de Nueva España, un esplendor que pronto eclipsaría a las demás imágenes milagrosas.

⁹⁰ LAFAYE Jaques (2002) Quetzalcóatl y Guadalupe, la formación de la conciencia nacional. México, FCE. Pág. 136.

⁹¹ Ídem, Pág. 136.

⁹² Qumrán, nombre árabe dado a las ruinas donde habría habitado una comunidad de la secta judía de los esenios, situadas en una terraza a cerca de dos kilómetros del Mar Muerto y a 13 km al sur de Jericó, cerca del oasis de Ayin Feshja. Cerca de estas ruinas, se encuentra un conjunto de cuevas, donde en 1947 se descubrieron rollos (libros) con textos religiosos. Excavaciones arqueológicas realizadas desde 1950 en once cuevas, han permitido encontrar diversos manuscritos sobre la historia, tesis, estatutos y reglamentos de la Comunidad que habitó el sitio; libros apócrifos; y versiones de libros de la Biblia, en hebreo y arameo, más antiguas que se conocen.

Este último avatar de Tonatzin nos da una gran idea de la espiritualidad de los criollos del siglo XVIII mexicano. La Virgen María, en su imagen de Guadalupe, aparecida a los mexicanos representados por un humilde indígena dotó a los americanos de un nuevo carisma. La identificación de María con la mujer del Apocalipsis, al referirse a las profecías atribuidas al apóstol san Juan, dejan ver en la mariofanía del Tepeyac, el anuncio del fin de los tiempos o por lo menos de la Iglesia de Cristo, a la cual sustituiría la Iglesia parusiaca de María. Del mismo modo que Dios había elegido a los hebreos para encarnarse en Jesús, su hijo, María, la redentora del final de los tiempos, la que iba a triunfar sobre el Anticristo, había elegido a los mexicanos. Esta última idea está expresada sin equívocos en un sermón pronunciado el 12 de diciembre de 1749, titulado; La celestial concepción y nacimiento mexicano de la imagen de Guadalupe. Es aquí cuando Guadalupe, la Virgen María Madre de Cristo, "ES" mexicana. Es en este punto que se realiza la antigua esperanza de los franciscanos joaquinistas, de quien más adelante se hablará, triunfa tardíamente, bajo los rasgos de devoción por Guadalupe, tan enérgicamente combatida por los mismos franciscanos. En palabras de Fray Bartolomé de Felipe Ita y Parra, censor del Santo Oficio, "en esto no sólo a Israel, a todas las naciones del mundo excede y se adelanta el Indiano"⁹³, no sólo él, sino los demás censores de la Inquisición, compartían el entusiasmo guadalupano.

Obispos, virreyes, alentados por clérigos, profesores, confesores y predicadores criollos, fueron animados a adherirse al culto naciente, que ya englobaba a los indios y a las castas, todos ellos, demostraron su fervor, en 1750 se construyó una nueva colegiata en el Tepeyac, en 1754, se llevó a cabo una verdadera campaña, por los jesuitas, ante la Santa Sede logrando el reconocimiento pontificio del patrocinio de Guadalupe sobre la Nueva España o como se le llamaba en ese entonces, la América Septentrional. Finalmente el 12 de diciembre, un oficio vino a rematar esta efervescencia fervorosa, con un renglón tomado del Salmo 147, que quedó ligada completamente a la imagen de la Guadalupe, Non fecit taliter ovni nationi. (No hizo nada semejante para ningún otro pueblo.)

El traslado de la Virgen María bajo los rasgos de la Imagen del Tepeyac, era la garantía trascendente de las aspiraciones nacionales mexicanas. La rivalidad en la búsqueda de la gracia entre España y la Nueva España tiene representantes, por ejemplo, el criollo Agustín de Bengoechea, al maestro Ita y Parra, profesor de teología en la Universidad de México y otros muchos predicadores. Contra la devoción de la Virgen de Guadalupe, respondió un dominico catalán, a favor de la Virgen del Pilar, antes favorita para la tutela de la nueva España, quien fue precedido por el agustino Fray Pedro de San Francisco, que había predicado en México un sermón panegírico de La Reina de la América, Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza, en 1739.

El papa Benedicto XIV, en 1754, dio un nuevo impulso al culto guadalupano, ya no solo América había roto la dependencia espiritual con España, en palabras

⁹³ Citado por LAFAYE Jaques (2002) Quetzalcóatl y Guadalupe, la formación de la conciencia nacional. México, FCE. Pág. 138.

de Ita y Parra, “América ya no teme que se enrostre su idolatría”⁹⁴, los religiosos ahora habían transformado su devoción en un mesianismo conquistador. El jesuita Carranza, uno de los grandes impulsores del guadalupanismo, había predicado el sermón, El traslado de la iglesia a Guadalupe, sin esperar la bendición papal; el archidiácono de la Catedral, por su parte, pronunció el sermón, La cátedra de san Pedro, en México, ahora la ciudad imperial, podía ser una nueva Roma. Esta transferencia geográfica de Roma, cabeza de la cristiandad, a México, le aseguraba la preeminencia espiritual a la Nueva España sobre España: este cambio de Roma y la Nueva España, interpuso a la Nueva España como mediadora de Guadalupe, como expresó el franciscano criollo Fray Joaquín de Osuna, en 1744, en su sermón El lirio celeste de las católicas Españas, la Aparición y el Patrocinio de Nuestra Señora de Guadalupe.

Una gran cantidad de sermones criollos escritos durante la época van encaminados a mostrar a su patria como la tierra de la elección de María, se proponían mostrar al país como el único lugar de la cristiandad donde se buscaría asilo en el fin de los tiempos, el Tepeyac, sería el refugio al cual huir por las persecuciones del Anticristo. La identificación de la Guadalupe del Tepeyac con la mujer del Apocalipsis dan la justificación a la búsqueda de la independencia espiritual de la Nueva España; en palabras del jesuita Carranza, “La imagen de Guadalupe será, a fin de cuentas, la Patrona de la Iglesia universal, porque es en el santuario de Guadalupe donde el trono de san Pedro vendrá a hallar refugio al final de los tiempos...”⁹⁵.

Pero, no sólo las ansias de independencia de la Nueva España sostenían esta traslación de la capital de la cristiandad, de Roma a México, otra creencia esta presente en el ambiente. La venida del Anticristo tendría lugar cuando se predicara en todos los lugares de la tierra, esta idea era una respuesta a los problemas espirituales que habían sido planteados por el descubrimiento de América. Para el siglo XVIII; la expansión misionera se había extendido por casi todo el continente, este hecho se tradujo en la creación de misiones tanto jesuitas como franciscanas. Esta expansión religiosa pudo hacer pensar que la posibilidad de la llegada del Anticristo estaba próxima. Esta misma perspectiva explica que uno de los censores de la inquisición haya escrito, para mostrar su fervor guadalupano, “Tu eres, oh mi reina y mi dama, nuestra esperanza, spes mostra, y ya estaba a punto de llamarte mi diosa, oh Virgen Inmaculada”⁹⁶. Guadalupe, es en este punto, la madre de los indios, la reina de los mexicanos, aunque el temor a la herejía frenara la última aseveración.

Como México no hay dos.

Guadalupe, antiguamente combatida por los franciscanos, era el objeto de una creciente devoción popular y lograba casi la unanimidad de las órdenes religiosas que por lo demás estaban divididas. Sobre todo, el Tepeyac estaba muy cerca de la ciudad de México y su santuario era un lugar de paseo para

⁹⁴ Ídem, Pág. 139.

⁹⁵ Ídem, Pág. 140.

⁹⁶ Ídem, Pag 141.

los habitantes de la capital, desde el siglo XVI. La capital había adquirido una gran importancia, pues no solo era el centro económico de la Nueva España sino que también era el lugar favorecido por la Virgen de Guadalupe. Pero también pesaron en el mismo sentido el monopolio jesuita de las imprentas, el fervor que los integrantes de esta misma congregación sentían por Guadalupe contribuyeron en gran medida a la difusión de la tradición.

Desde el punto de la mística nacional mexicana, la elección por la Virgen María del Valle de México como residencia era el inseparable destino imperial de la Ciudad de México. La historia, tal como podían concebirla los religiosos de la época, llenos de profetismo judeocristiano, aparecía como una proyección de los designios de la divina providencia, llena de milagros que anunciaban la segunda venida de Cristo entre los hombres. Por una analogía, los nuevos prodigios debían acompañar a la evangelización del Nuevo Mundo y la fundación de una nueva iglesia. Esta nueva iglesia sería la de María, con su sede en México, específicamente en el Tepeyac.

El halo de mitología grecolatina y de mitología mexicana que circulaba en el clima que he querido retratar, hizo posible que surgieran textos como en escrito por un mercedario rectore del Colegio de San Ramón Nonato, de México: “Minera emigró del Cielo a la ciudad de Troya (...) María ha querido que la tierra celebre ese trofeo y ha descendido del Cielo, por una traslación aparentemente sobrenatural, hasta la bienaventurada México, émula de la antigua Troya”⁹⁷. La capital de México, en pleno progreso, en pleno desarrollo permitía que los criollos vieran en la prosperidad económica otra señal del favor divino.

El impulso urbano de México durante todo el siglo XVIII y de otras ciudades de la Nueva España, alimentaba en los mexicanos la admiración por sí mismos. Por un lado se le ve como “la Roma del Nuevo Mundo”⁹⁸, un mercedario declara que “quedé arrobado por el dulce amor de la patria, deleitándome en la pintura de México”⁹⁹. Para mediados de siglo la admiración no solo era de los mexicanos, el barón de Humboldt anota: “Ninguna ciudad del nuevo continente, sin exceptuar las de los Estados Unidos, ofrecen establecimientos científicos tan grandes y sólidos como la capital de México (...) ¡Qué hermosos edificios encontrados ya en México, e incluso en ciudades de provincia, en Guanajuato y en Querétaro! Esos monumentos, que a menudo cuentan un millón y medio de francos, podían figurar en las más hermosas calles de Berlín o de Petersburgo”¹⁰⁰. Si la monarquía española decidió fundar en Madrid, en 1740, una congregación de Guadalupe, cuyo tutor fue el rey, no lo hizo por devoción, sino, como dice Fray Servando Teresa de Mier “por amor a los pesos duros”¹⁰¹. Podemos preguntarnos si la consideración de las limosnas y de los legados no influyó también en la actitud de la Santa Sede, que se había mostrado hasta ese entonces inflexible al respecto del tema de la tradición Guadalupana.

⁹⁷ Ídem, Pág. 145.

⁹⁸ Carranza citado por LAFAYE. Ídem, Pág. 147.

⁹⁹ Ídem, Pág. 147.

¹⁰⁰ Ídem, Pág. 147.

¹⁰¹ Ídem, Pág. 147.

El vuelco del estatuto de dependencia espiritual, que ligaba a España con la Nueva, se efectúa en los años en que España apelaba cada vez más al sostén de los ingresos por monería que le daba la nueva España, para llevar a cabo sus guerras en Europa, de modo que la vieja España aparecía como tributaria de la Nueva. En el dominio intelectual, la Universidad de México y los colegios jesuitas y franciscanos aseguraban a la élite criolla una excelente formación. El entusiasmo de los criollos estaba en su plena expresión y era contagioso, tan es así que el italiano Lorenzo Boturini se dispuso a rescribir la historia de la Nueva España donde haciendo uso de algunos documentos quiso comprobar la existencia de una tradición Guadalupana que se remontaba a 1531.

2.3.4.1 La economía de la iglesia, mito y legitimidad de la Virgen de Guadalupe.

Siguiendo el mismo tema, podemos preguntarnos si mantener la tradición Guadalupana hasta nuestros días no obedece, entre otros factores a los ingresos que la Basílica de Guadalupe obtiene año con año. La Basílica de Guadalupe recibe a unos 18 millones de feligreses año con año, las autoridades del lugar calculan que sus ingresos llegan a 30 millones de pesos por año entre limosnas y donativos, sin embargo, según aseguran otros, la cantidad debe ser muy superior pues después de la Catedral de San Pedro del Vaticano el Santuario de la Virgen de Guadalupe es el más visitado en todo el mundo. Sin embargo no existe un registro oficial de los ingresos que obtiene año con año pues las finanzas eclesiásticas están fuera de todo control oficial que da pie a especulaciones sobre el monto y uso de recursos.

Aún cuando la Basílica recibe muchos peregrinos y creyentes cada año, los especialistas consideran que los ingresos ascienden a millones de dólares. Las primeras especulaciones vinieron luego de las declaraciones del ex abad Guillermo Schulenburg Pardo a raíz del proceso de canonización de Juan Diego. En junio de 2002 el rector de la Basílica del Tepeyac, Diego Monroy Ponce, hizo públicas por primera vez las cifras del dinero que recibe, según él, el santuario recibe ingresos anuales de “entre 25 y 30 millones de pesos”¹⁰². Datos oficiales estiman que la Basílica recibe diariamente 20 mil personas entre semana y 170 mil en temporada vacacional, tanto que en fines de semana se incrementan más del 100% de lo ordinario. El recinto incrementa el flujo de ingresos durante el 11 y 12 de diciembre, toda vez que en el santuario recibe aproximadamente 100 mil feligreses por hora —de acuerdo con cálculos de autoridades de la Basílica—, lo que daría en el año alrededor de 18 millones

¹⁰² AGUILAR CESAR. Un misterio las finanzas de la Basílica. El segundo templo católico más visitado “va al día” en gastos. Revista Vértigo. Octubre 5 2006 [en red] Disponible en: <http://www.revistavertigo.com/historico/18-12-2004/reportaje6.html>

de personas, aunque hay quienes dicen que son más de 20 millones

Diego Monroy Ponce calcula que el ingreso anual de la Basílica “es de alrededor de 20 millones de pesos”. Explicó que los ingresos crecen de septiembre a enero, por ser los meses cercanos a la celebración de las apariciones de la Virgen de Guadalupe, el 12 de diciembre, pero “hay otros meses muy flojos en los que apenas alcanza para el sostenimiento”¹⁰³.

En junio de 2002 por primera vez un responsable de la administración de la Basílica —antes con la figura de abad y hoy rector— reveló que los ingresos anuales son de entre 25 y 30 millones de pesos los que, según el religioso, apenas cubren la nómina de 400 trabajadores —incluidos los sacerdotes— y los cuantiosos gastos de mantenimiento del inmueble, dejando poco dinero para las obras asistenciales que atiende la Basílica. Aunque otros aseguran que la Basílica de Guadalupe, en 1996, recaudaba sólo de limosnas la cantidad de 10 millones de dólares anuales¹⁰⁴.

Pero a la fecha no se descubren los ingresos y egresos por la nula transparencia de los recursos que generan las limosnas, donativos, rentas de locales comerciales, peregrinaciones, cuotas de vendedores ambulantes, estacionamiento e inmuebles alrededor del santuario, venta masiva de artículos religiosos y criptas. La Subsecretaría de Población, Migración y Asociaciones Religiosas de la Secretaría de Gobernación tiene registradas a seis mil 249 de estas entidades, y hasta 2001 más de 80 mil inmuebles religiosos que son propiedad de la nación, pero de ellos la mayoría son católicos, por su evidente preeminencia en el país sobre otras religiones.

¹⁰³ Ídem.

¹⁰⁴ Impacto, núm.2414 ,9 de Junio de 1996 pág. 27.

3. Teorías psicosociales.

3.1 Representación social.

La representación social es el proceso por medio del cual se afirma la primacía de lo social sobre lo individual. Las representaciones sociales son conciencias elementales de las que está hecha la sociedad. Éstas se llaman y se excluyen, se fusionan las unas con las otras o se distinguen.

La representación social es un proceso de construcción de lo real, actúa simultáneamente sobre el estímulo y la respuesta, en la medida en que la respuesta modela al estímulo. Pero además, la representación social traza de manera diferente el problema de relación entre el campo psicológico y el social. Su estudio plantea el estudio de una modalidad de conocimiento en particular, una expresión específica de conocimiento social, así su noción de representación social manifiesta un esfuerzo por reintroducir, frente a las pretensiones de la universalidad de las “leyes” psicosociológicas, la diversidad de objetos, de condiciones y de situaciones sociales particulares.

La representación social implica en un principio una actividad de reproducción de las propiedades de un objeto, efectuándose a un nivel concreto, frecuentemente metafórico y organizador alrededor de una significación central. Esta reproducción no es el reflejo en el espíritu de una realidad externa perfectamente acabada, sino un remodelado, una verdadera construcción mental del objeto, concebido como no separable de la actividad simbólica del sujeto, solidaria en ella misma con su inserción en el campo social. Esta concepción se opone a la que subtiende frecuentemente el uno por el otro, y al uso de los términos de representación e imagen designando sin distinción, el contenido mental fenomenológico asociado a un objeto cualquiera. El uso del concepto representación también implica concebirla como imagen simple, sin embargo el estudio del concepto requiere de varios elementos los cuales debe asumir, para poderse explicar, como el lenguaje, las categorías o las metáforas de los sujetos en los cuales se expresa.

Una representación social es la reconstrucción de lo real, la representación se da por una percepción, por lo que a la representación se le ha dado un papel de mediación entre actividades cognoscitivas y perceptivas, en este sentido el producto de una representación social se presenta como un dato perceptivo.

Según Herzlich (1975), la naturaleza de la representación social consiste en cumplir una función específica mediante la actualización en una organización psicológica particular. Moscovici, citado por Herzlich (1975), sostiene que, esta función específica, en primer lugar, contribuye a definir un grupo social en su especificidad, el cual es uno de sus atributos esenciales, por lo tanto, la representación no se confunde con una superestructura ideológica traspasando un sujeto social, imponiéndose a él sino que admite la relación bilateral entre un grupo y su representación social.

La otra función consiste en que la representación es uno de los instrumentos gracias al cual el individuo o el grupo aprehende su entorno, uno de los niveles donde las estructuras sociales le son accesibles, así dicha representación desempeña un papel en la formación de las comunicaciones y de las conductas sociales. El concepto de representación social también es susceptible a la experimentación por lo que, en este caso, su función es la elaboración de los comportamientos, que son el área de investigación.

Antes de abordar las condiciones de emergencia de una representación social hay que anotar que ésta designa a la vez, un proceso y un contenido, en cualquier caso la representación es mediatizada por el lenguaje lo que nos lleva a dos problemas, el primero, la aprehensión social de un objeto es inseparable de la formación de un lenguaje que le concierne; el segundo, son las condiciones que afectan a la formación, es decir, a la emergencia la representación como tal. En este último punto Herzlich (1970) señala que Moscovici habla de tres condiciones para la emergencia, dos de ellas se refieren a la accesibilidad misma del objeto, a su significación para con el sujeto, individual o colectivo, que se expresa con respecto a él, pues siempre existe dispersión de la información y desfase entre la efectivamente presente y la que sería necesaria para construir el fundamento sólido del conocimiento. Otro aspecto implica, que el grupo o el individuo están decisivamente focalizados sobre ciertos objetos o ciertos problemas que varían de acuerdo al grado de interés o implicación. También habrá que tomar en cuenta la presión a la inferencia que existe en todo grupo social pues las circunstancias y las relaciones sociales obligan al individuo o al grupo, en todo momento, a la capacidad para estimar o comunicar.

Las tres condiciones antes citadas determinan necesariamente la naturaleza de la organización cognoscitiva que es una representación social en estilo y cualidades formales, las tres condiciones, por lo tanto, reflejan la situación social en la cual se forma la representación, su grado de estructuración y su existencia.

Las representaciones sociales responden simultáneamente a una universalización y diferenciación de los grupos humanos, es decir, responden a las mismas situaciones, como establecer un concepto de lo sagrado, pero con las respectivas diferencias que cada grupo otorga a esta dimensión y aún dentro de un mismo grupo existirán diferencias en la concepción de lo sagrado de acuerdo a los estratos sociales en los que se forma dicha representación, así, esta representación dará prueba del impacto de la ideología dominante o de las posibilidades de distancia con respecto a ella, al igual que, constituirá el esfuerzo por compartir una experiencia extraña o bien mantener una distancia y conservar la autonomía de la visión propia.

Según Herzlich, la dispersión de la información, desigualdad de la focalización, la presión más o menos grande a la inferencia traducen esta disparidad de posiciones frente a un objeto socialmente significativo, aprehendido en un contexto siempre móvil y marcado por el carácter conflictivo de las relaciones sociales. Este esfuerzo por aminorar las deficiencias de la experiencia, la asimilación de experiencias extrañas, el propósito por unir ciencia y sentido

común así como la misma transformación de la experiencia directa en una representación social, constituye para cada grupo la apropiación del mundo real y la posibilidad de encontrar un sentido a la propia acción.

El contenido de una representación social constituye un conjunto de opiniones y creencias constituidas como organizaciones duraderas de percepciones y de conocimientos relativos a un cierto aspecto del mundo de los individuos. Una representación social es analizable según varias dimensiones, las cuales son: la actitud, la información y el campo de representación.

La información se refiere a la suma de conocimientos poseídos en torno a un objeto social, a su cantidad y a su calidad, puede ser trivial, estereotipada u original. La noción de campo de representación expresa la idea de organización de contenido, es decir, nos habla de una unidad jerarquizada de elementos, aunque también abarca, además del contenido, las propiedades cuantitativas e imaginativas de la representación pero sobre todo, los factores ideológicos son sobresalientes en la estructuración del mismo.

El otro elemento, la actitud, expresa la orientación general, positiva o negativamente, frente al objeto de la representación. La actitud es el elemento más independiente y rudimentario, entre los tres, en el sentido de que puede existir aunque el sujeto tenga poca información o bien, su campo de representación esté poco organizado.

La utilidad de un análisis no sólo va en el sentido de evidenciar la estructuración del contenido de la representación y las relaciones entre sus diferentes dimensiones sino que además, posibilita estudios comparativos interculturales en función de la misma representación social de cada grupo sobre un mismo objeto así como establecer las dimensiones que contribuyen para definir a cada cual.

Asumimos que una “representación” es una creación cultural que intenta proyectar imágenes deseables de un sujeto, un evento o una cultura. La representación no es una construcción fiel de la realidad, pero su reconstrucción a través de las conversaciones crea la percepción de consenso sobre la realidad. Es una proyección imaginaria pero necesaria para aglutinar voluntades y crear un imaginario social que sirva de emblema a un grupo o una sociedad. La representación sirve para dirigir la memoria en cierta dirección y hacia objetivos prefijados. Por ejemplo, la creación de un fraile observante y ejemplar fue un elemento esencial en la construcción de la memoria histórica de cada orden, en busca de la aprobación social de su comportamiento y la reafirmación de su identidad como ente corporativo. La representación podríamos decir, opera como una herramienta pedagógica para sus propios miembros, un medio de propaganda para consumo de la Corona y de la feligresía y un argumento más para legitimar la conquista y la conversión de los indígenas al cristianismo.

En este sentido la Virgen de Guadalupe viene a representar la imagen de una madre protectora, a quien se puede recurrir, que es sólo mexicana y que no está presente en ninguna otra cultura, en la medida en la que ninguna otra

nación tiene una imagen de la Madre de Dios plasmada de manera divina, esta representación implícitamente contribuye a disminuir la sensación de orfandad dejada por la conquista.

Podemos sugerir que la representación de la Virgen de Guadalupe, para los criollos fue uno de los motivos más importantes que justificó el movimiento de emancipación espiritual de España y que posteriormente motiva e impulsa la independencia mexicana.

3.2 Memoria colectiva.

Nuestro conocimiento del pasado no es conservado, sino reconstruido. La memoria no es una operación mecánica sino una operación simbólica que se estructura basándose en significados así el recuerdo se basa en el lenguaje siendo el primero de los instrumentos que la sociedad pone a nuestra disposición. El pasado entonces no se conserva inalterable sino que se haya influido por el lenguaje que nos permite rememorar y reconstruir el pasado.

Los hombres buscan las palabras cuyo sentido comprenden, esta es la condición del pensamiento colectivo. Las palabras comprendidas se acompañan de recuerdos, sin palabras que correspondan, no hay recuerdos, por lo que la significación de las cosas de las cuales nos acordamos inciden directamente en nuestra capacidad para recordarlas pues si no se hallasen impregnadas de un sentido determinado no serían retenidas.

La significación no sólo reúne elementos perceptivos de significado sino que atrae la atención, da peso a la escena y la valoriza pero esta significación no es universal pues está determinada por la cultura y por tanto pertenece a un determinado grupo de hombres. Sin embargo el sentido de los acontecimientos puede variar cuando el sujeto cambia de grupo, por ejemplo cuando un niño llega a adulto.

La modificación de los recuerdos del niño al convertirse en adulto se explica en la diferencia de percepciones que ofrece cada grupo de pertenencia. Los recuerdos se reconstruyen usando el pasado dotado de elementos significantes, entonces la reconstrucción del pasado usa recuerdos ya fijados debido a la diferencia significativa de los recuerdos de afuera pues la mayor parte de los hitos personales son relativos a circunstancias sociales, es decir a los "marcos sociales de la memoria".¹

Los marcos sociales de la memoria, según Halbwachs, son el espacio, tiempo y el lenguaje; éstos son específicos y relativos a los diferentes grupos sociales que crean un sistema global del pasado que permite la rememoración individual y colectiva. Respecto al lenguaje, éste no sólo requiere ser oral, para rememorar, puede ser cualquier tipo de lenguaje que puede ser musical, ajeno

¹ Según Halbwachs citado por STOETZEL Jean (1971) Psicología social. Pag 119.

a cualquier contenido discursivo.

Otro marco social utilizado en la construcción de la memoria es el espacio, la memoria para fijarse requiere de lugares físicos, éstos lugares son llamados hitos. También la duración, es otro marco social, la duración, ésta se refiere a la extensión, al tiempo, que puede ser continuo o parte de una cadena cuyas partes se tocan sin penetrarse.

Continuando con Halbwachs, la memoria es el resultado de una articulación social. Cualquier recuerdo, aunque sea muy personal, existe en relación con un conjunto de nociones que nos dominan más que otras personas, grupos, lugares, fechas, palabras formas de lenguaje, incluso con razonamientos e ideas, es decir, con la vida material y moral de las sociedades de los que hemos formado parte.

Sin embargo, para este autor, lo que motiva la aparición de los acontecimientos del pasado es su relación con ideas y percepciones del presente. Los marcos de la memoria colectiva son también los marcos de la memoria individual, los ámbitos más relevantes en su construcción son la familia, la religión y la clase social, así los individuos articulan su memoria en función de su pertenencia a estos tres grupos.

La memoria colectiva se basa en recuerdos que pertenecen a individuos pero que son comunes a pequeños grupos y que al mismo tiempo están institucionalizados en el marco de una cultura por lo que en la medida en que mis recuerdos me dan idea de mí mismo como un individuo único, los recuerdos de una familia la definen e identifican a los parientes como un grupo en común, lo que no se restringe a la familia sino se extiende a la memoria de un grupo religioso, la memoria de clases sociales y otros grupos institucionalizados como una nación por ejemplo.

Los recuerdos colectivos ejercen la función de identificación entre el individuo y el grupo, aunque también los recuerdos colectivos tienen una función normativa, son ejemplos a seguir, modelos o bien enseñanzas, por ejemplo, en el caso de un héroe nacional, su recuerdo contiene conceptos abstractos que prevalecen en la sociedad y al mismo tiempo aportan y exhortan mediante la lección que transmiten.

Los recuerdos colectivos requieren de lugares, de espacios donde fijarse, estos espacios son llamados hitos, un hito puede ser una colina, una gruta, una fuente, el cerro del Tepeyac, etcétera. Estos hitos se enlazan a recuerdos y en cuanto de más fácil acceso son es mejor. Las construcciones vienen a consolidar estos hitos, por el contrario la desaparición de los mismos afecta al recuerdo; lo que explica la destrucción de los lugares por el enemigo de una fe, ya sea religioso o político.

Según Istoetzel, para Halbwachs existen leyes que regulan la memoria colectiva, cita tres. La primera consiste en la Ley de concentración, que explica una tendencia existente a localizar en un mismo lugar o lugares muy cercanos acontecimientos que no tienen entre ellos ningún enlace. Existe la ley del

parcelamiento la cual sostiene que mediante un proceso inverso al anterior, un recuerdo se fragmenta en varios elementos y cada elemento recibe su localización en particular. Finalmente la Ley de dualidad ocurre que en ocasiones, a veces durante un largo periodo de tiempo un recuerdo es localizado en dos lugares simultáneamente y ambos son aceptados como verdaderos, como ocurre en el caso de Juan Diego, hay dos casas localizadas y tomadas como reales, una en Cuahutitlán y la otra en Tulpetlac. Estas leyes muestran a los recuerdos como en oposición y complementariedad; esto es, al mismo tiempo que se agrupan se escinden. Halbwachs citado por Istoetzel (1971) sostiene que “Estos son medios familiares de los cuales se sirven los grupos de hombres, no solamente las iglesias, sino otras comunidades, familias, naciones, etc., para fijar, organizar sus recuerdos de lugares, pero también de tiempos, de acontecimientos, de personas.” La memoria colectiva funciona como generadora de símbolos, preceptos y ejemplos, entonces si concentramos las localizaciones en ciertos lugares es con el fin de tener grandes recuerdos y así de permitir al grupo sin desplazarse evocarlos de manera simultánea.

La segunda ley dice entonces que si dividimos los recuerdos es para comprender mejor las diferentes lecciones que un solo pasaje aporta, la misma ley explica que si existe dualidad en la localización de recuerdos es debido a que un solo recuerdo pertenece a varios grupos.

La memoria colectiva no solo se limita al cumplimiento de las leyes antes citadas, pues ésta se complementa siguiendo las necesidades de lógica y de simetría por ejemplo, puertas simétricas, prisiones simétricas, etcétera, con la necesidad de espaciar suficientemente la localización de recuerdos y no multiplicarlos excesivamente hasta que los recuerdos entren en un marco místico y artificial.

La localización de los recuerdos de un grupo en particular obedece también al reuso de hitos ya establecidos por un grupo existente anterior, en otras palabras, los lugares tradicionales de los grupos más antiguos son los soportes naturales de los recuerdos, propios del nuevo grupo lo que les hace ganar más autoridad.

Finalmente, lo que nos permite recordar es la significación presente atribuida a un recuerdo en particular, además de la enseñanza útil que aporta por lo que los recuerdos se adaptan y se relacionan con los lugares de su localización, de acuerdo a las exigencias contemporáneas del grupo, a sus necesidades y aspiraciones.

II. Metodología

2.1 Justificación

A 500 años de las supuestas Apariciones de la Virgen de Guadalupe son un tema de estudio vigente porque genera manifestaciones religiosas de masas, un fervor y devoción en la mayoría de los mexicanos, independientemente de los niveles socioeconómicos, políticos, religiosos y culturales. Por otro lado, la Virgen de Guadalupe ha estado presente en momentos críticos de la política, como mediación y mecanismo de control en la etapa colonial, como símbolo fundacional-bandera de la independencia de España y como ícono cultural del México contemporáneo, razones por las cuales representa un evento muy significativo y relevante para poder comprender los efectos psicosociales en los mexicanos.

2.2 Definición del problema

La carencia de información precisa sobre las supuestas apariciones de la Virgen de Guadalupe en el Tepeyac, plantean la necesidad de conocer su impacto político, religioso y cultural en nuestro país en los momentos posteriores a la conquista española.

2.3 Preguntas de investigación.

1. ¿Los gobernantes mexicas y Hernán Cortés veían en la aparición de una Virgen mestiza un medio de control político sobre los indígenas?.
2. ¿Qué relaciones existen entre cultura, tradición y religión?
3. ¿Cuál es la función de la creencia religiosa en la Guadalupeana?
4. ¿Cómo se expresa la relación entre poder, legitimidad y religión en la imagen de la Virgen de Guadalupe?
5. ¿Cuáles son los factores que sustentan el mito de la Virgen de Guadalupe?
6. ¿Cuándo la Virgen de Guadalupe se constituye como mito?
7. ¿De qué manera el mito de la Virgen de Guadalupe ha construido una representación en el mexicano?

2.4 Definición conceptual.

Cultura: se integra por tres aspectos que requieren coherencia y cohesión para suministrar identidad aunque también expresa ideologías, jerarquías, poder así como el modo con que éstos ven el mundo. Los tres aspectos Ginner, S. (1986) son innovación fuente de creación que incita a la perpetua producción humana, la comunión cultural, que es el proceso en virtud del cual los seres humanos se adhieren a lo sagrado, a los valores superiores que orientan sus vidas. Es también el proceso por el cual los hombres se identifican de un “otros” en un “nosotros” mediante significados trascendentales. El otro

proceso es la dominación cultural, por el cual, los hombres se oponen, combaten y subordinan entre sí a través de luchas para apropiarse significados, mitos, valores, símbolos y conocimientos.

Fe: es la convicción de la ocurrencia de algún hecho sin necesidad de pruebas. Es la base de toda religión y el requisito indispensable para las mismas. Sin fe no hay religión.

Es una estructura de creencias valorativas que implica la confianza total y al mismo tiempo inhibe la reflexión Mafessoli, M. (1992) y el cuestionamiento sobre eventos trascendentales garantizando así su existencia

Poder: en síntesis, según Luhmann, N (1999), el poder es el medio de comunicación generalizado que permite gobernar, dirigir y decidir por los demás

Religión: Según Geertz (2003), "Una religión es, un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados de ánimo y motivaciones parezcan de un realismo único".

Etimológicamente, la palabra religión proviene del latín re-ligare, unir de nuevo, ligar de nuevo, que se ha entendido para significar la relación del ser humano con lo divino

Sagrado: La palabra sagrado, corresponde a un adjetivo que se atribuye a la divinidad, a su culto o a lo relativo a ellos.¹ Según Mircea Eliade, lo sagrado se manifiesta a través de teofanías (la revelación de Dios en forma humana) y hierofanías (la manifestación de lo sagrado a través de las cosas normales), así lo sagrado se evidencia en objetos comunes como árboles o piedras, por lo que las cosas del mundo natural pueden ser poseídas por la divinidad.

Tradicición: constituye la base de la cultura de un pueblo, Pelegrín, A. (1997). son historias, costumbres, creencias que conforman la herencia que una generación entrega a la que le sucede, asegurando así la continuidad en el tiempo del pasado, integrándose por una gran cantidad de elementos y la contradicción de los mismos. La característica fundamental de la tradición es su oralidad, Aceves, J. (1996) una tradición se trasmite o comunica por la palabra, así es la historia que la gente cuenta en voz baja y que es verídica, es la historia de un pueblo y parte integral de "el ánimo" de la cultura.

2.5 Tipo de estudio.

La presente investigación se inscribe en un trabajo teórico, de análisis, descripción e interpretación; a través de la revisión y observación de

1 Diccionario de la lengua española (2005) España, Espasa-Calpe:

documentos históricos, así como de una gran información bibliográfica y testimonial sobre el tema de la virgen de Guadalupe; en este sentido, el estudio comparte una proximidad metodológica entre la exploración y la descripción. Una de las ventajas de los estudios exploratorios es que nos permiten utilizar diversas fuentes de información, sin prejuzgar su estatus académico, también nos permite iniciar un trabajo con planteamiento de preguntas generales. Este tipo de estudio teórico aún posibilita realizar un trabajo de investigación teórico, sin preguntas rigurosas ni hipótesis; porque parte de la función de este tipo de estudios, puede ser la generación de preguntas de investigación o hipótesis.

En nuestro caso proponemos un conjunto de preguntas que orientarán el trabajo de investigación, la selección de bibliografía y la información documental referida al tema de la Virgen de Guadalupe. El estudio exploratorio, puede tener diferentes etapas para su realización, según Seltiz, C. y Jahoda, G. (1972) precisa que tiene limitaciones, ya que por la generalidad de las preguntas que plantea no es posible esperar una verificación y/o comprobación que puede tener un estudio experimental o confirmatorio; en este sentido las conclusiones no podrían generalizarse, ni afirmarse categóricamente; pero precisamente esta debilidad “metodológica” adquiere fortaleza en el análisis de las conclusiones ya que nos permite cierta amplitud para poder hacer un conjunto de interpretaciones y propuestas plausibles sobre el tema de investigación.

La pretensión es estimular la investigación sobre la temática de la Virgen de Guadalupe desde otra óptica poco abordada y construir hipótesis y proponer nuevas preguntas sobre el tema.

2.6 Análisis de información

Primero se procedió a la búsqueda y organización de la información, en términos generales, teniendo como elemento articulador el planteamiento del problema, en un segundo momento, se elaboraron un conjunto de fichas que permitieron la reorganización y categorización de la información; en un tercer momento, esto posibilitó ir clasificando la información a partir de los contenidos específicos de cada una de las preguntas de investigación; en un cuarto momento, nos dimos a la tarea de buscar información precisa para fortalecer los argumentos de las preguntas que nos parecía no estaban respondidas. Finalmente se empezó a redactar el documento que ponemos a su consideración.

2.7 Interpretación de resultados

Se buscó responder al planteamiento del problema en un primer momento, y a las preguntas de investigación desde un marco teórico psicosocial en forma ordenada y sistemática, acorde con los documentos y la información bibliográfica revisada.

Ciertamente, en este apartado se expresan parte de las interpretaciones “naturales” que cualquier investigador que realiza un estudio exploratorio puede realizar; esto es, como la investigación no es estrictamente documental ni histórica; sino más bien pretende explorar respuestas plausibles a esta compleja temática que ha sido abordada desde diferentes perspectivas: histórica, religiosa, política, antropológica, sociológica, etcétera.

En nuestro caso, nos esforzamos por dar respuesta al problema planteado y a las preguntas de investigación, éstas fueron las guías que nos permitieron afirmar algunas consideraciones importantes sobre la génesis del mito de la Virgen de Guadalupe, la función y el valor simbólico que tienen para la cultura y la vida de los mexicanos.

III. Conclusiones.

La historia de las supuestas apariciones guadalupanas ha sido motivo de controversia a lo largo de su historia, como ya dijimos, esta tesis pretende discutir y proponer desde otro ángulo una mirada que permita la revaloración de la Virgen de Guadalupe como un icono más allá de las apariciones, de la visión clásica de la religión; esto es, una aproximación política desde la psicología social.

En consecuencia la tesis no se propuso hablar sobre la verdad o la falsedad de las apariciones del Tepeyac. El mito de las apariciones de la Virgen de Guadalupe, sólo es comprensible desde la lógica del propio mito, desde este punto de vista es verdad en cuanto a que contribuye a dar sentido a la vida de los creyentes.

Desde este punto de vista, a lo largo del trabajo encontramos que hay otras evidencias poco exploradas en relación con la historia de las apariciones de la Virgen de Guadalupe, que nos permiten decir que la aparición de la Virgen fue un acto deliberado; esto es, que hubo un acuerdo; hoy diríamos un acuerdo político entre Hernán Cortés y parte de la clase noble y gobernante mesoamericana, particularmente entre el Reino de Texcoco, Tlaxcala, Puebla y en específico con Moctezuma; esta hipótesis se sugiere en como resultado del análisis de varios escritos, aunque difícilmente se llegaría probar pues este acuerdo no se concretó por la muerte del mismo Moctezuma. Lo que sí podemos precisar es que entre Cortés y Moctezuma no existió un trato de conquistador o invasor a invadido o conquistado sino mas bien parece un trato entre socios o iguales.

Esta historia aparece como ingrediente del co-gobierno que al parecer establecieron Cortés y Moctezuma donde se pretendía dejar como regente a Moctezuma y declararlo súbdito de la corona española mientras que las decisiones importantes debían ser consultadas por Moctezuma a Hernán Cortés. Mucho se ha hablado acerca de la identificación de Cortés con Quetzalcóatl como factor decisivo en el proceso de conquista de Tenochtitlan, en efecto pudo ser que al momento de la llegada de Cortés a las playas veracruzanas se le haya asociado con este dios y a los demás españoles con dioses menores pero este hecho no explica ni permite comprender por sí solo, las facilidades que Hernán Cortés, con una centena de soldados, encontró para conquistar el Imperio Azteca.

El Imperio Mexica tenía problemas de legitimidad al momento de la llegada de los españoles, sus problemas de legitimidad eran en tres sentidos, en primer lugar, los aztecas habían cambiado la historia para emparentar con los toltecas, lo que se hizo de dos formas, por un lado recurrieron a matrimonios ventajosos y por otro se modificó la historia. Tlacaelel reformó la historia y la religión mexicana, él ordenó la quema de libros mexicanos y rescribió su historia; el segundo problema está relacionado con que a partir de Tlacaelel, Huitzilopochtli, antes semi-dios, fue elevado al rango de los antiguos dioses nahuas, además identificó a Huitzilopochtli con el sol y creó la necesidad de sacrificios humanos

constantes y por ende las costosas guerras floridas que proporcionaban una fuerza militar en tiempos de paz. Efectivamente a partir de Tlacaelel, artífice de la Triple Alianza, el principal dios adorado por los aztecas había pasado de ser Quetzalcóatl a ser Huitzilopochtli, los aztecas habían reactualizado el mito fundador y era ahora Huitzilopochtli quien habría de convertir a los aztecas en el pueblo más poderoso que se hubiera conocido hasta ese entonces.

El tercer problema relacionado con la legitimidad se refiere precisamente a la actuación de Moctezuma Xocoyotzin ante la invasión española, ya que el derecho a ser tlatoani, más allá de la herencia, descansaba en un acuerdo muy preciso entre gobernantes y gobernados.

Hay varios hechos que apoyan la hipótesis de un acuerdo político entre Moctezuma y Hernán Cortés, por ejemplo, Moctezuma fue apresado por los españoles estando en pleno Palacio del Axayacatl, el tlatoani en lugar de llamar a sus guardias o darles la orden de protegerlo, permitió que fuera aprehendido ante el asombro de sus guerreros, quienes no creyendo que esto pudiera ser cierto pidieron al tlatoani darles la orden para defenderlo, pero esto no ocurrió. Otro hecho que sugiere un co-gobierno más que una ocupación militar española es que el mismo Moctezuma ofrece a Cortés una de sus hijas, ¿qué gobernante ofrece a su hija en matrimonio sin haber agotado otras posibilidades?. Hernán Cortés, haciendo “honor” a su apellido rechaza el ofrecimiento de Moctezuma alegando que en su religión la poligamia estaba prohibida. Por un lado los españoles se hacían de la vista gorda ante los sacrificios que practicaban los aztecas y por otro Moctezuma permitía que los españoles pasearan a su antojo por el Palacio Real y demás sitios importantes de la ciudad, así Cortés tuvo una idea de las condiciones generales de Tenochtitlan, de sus fortalezas, debilidades y claro de la localización del tesoro de Moctezuma.

Otro aspecto que apoya la hipótesis de un co-gobierno, fue el tiempo transcurrido entre la llegada de los españoles y la caída de Tenochtitlan, más de tres años, nos muestra que la superioridad en armas de los españoles no fue usada inicialmente para conquistar las nuevas tierras, por el contrario, los españoles utilizan su superioridad en armas hasta que Moctezuma II ha muerto y la rebelión del pueblo liderada por el último emperador Cuahutemoc cobra fuerza.

Probablemente Moctezuma, con de la llegada de los españoles haya reforzado el culto a Quetzalcóatl, no solo eso, Moctezuma ya había intentado restituir a Quetzalcóatl como dios principal de los aztecas, pero esto no había sido posible por la oposición de los sacerdotes aztecas y de la nobleza azteca. Las intenciones de Moctezuma estaban encaminadas a restituir el culto de Quetzalcóatl y que mejor oportunidad que la llegada de los españoles quienes vistos como representación de él y otros dioses menores ratificarían que la religión que se practicara fuera aquélla que privilegiara como dios principal a Quetzalcóatl.

Sin embargo, las cosas no salieron como se habían planeado, Pánfilo de Narváez fue enviado por Diego Velásquez tras Hernán Cortés para pedirle

cuentas por las cartas que había enviado a España renunciando a estar bajo las órdenes del gobernador de Cuba. Al enterarse de la noticia Hernán Cortés sale de Tenochtitlan rumbo a Cempoala, Veracruz, donde se produciría el enfrentamiento con Narváez. Mientras a cargo de las tropas españolas queda Pedro de Alvarado, es en este punto cuando se producen una serie de acontecimientos que terminan en la “Noche Triste” para los españoles, aunque debería ser la noche alegre para los mexicas pues lograron casi aniquilar a los españoles. En este trance, Moctezuma pierde lo que le quedaba de legitimidad, pues no solamente había atentado contra el dios principal del momento, Huitzilopochtli, sino que había permitido a los españoles establecerse en Tenochtitlan, además de haber tratado de calmar al pueblo en los momentos previos de la huida durante la “Noche Triste”.

Pero los problemas de legitimidad no solo se presentaron de lado de los aztecas, Hernán Cortés también tuvo problemas de desacato al igual que él con Diego Velásquez, Pedro de Alvarado tras quedar como jefe de la guarnición en Tenochtitlan, da la orden para iniciar la Matanza del Templo Mayor, hecho que rompe el delicado equilibrio existente entre el pueblo azteca, la clase dirigente que apoyaba el co-gobierno, los nobles que no estaban de acuerdo y los españoles. Es por esta razón que la co-regencia no se lleva a cabo, podemos decir, que este acuerdo se había establecido entre Hernán Cortés y Moctezuma II pero que no necesariamente recibía el apoyo de los subalternos de ambos. También podemos sugerir que Pedro de Alvarado como posteriormente Nuño de Guzmán apoyaba la conquista militar rápida y precisa de los pueblos recién descubiertos y no el establecimiento de una colonia mediante el proyecto de la co-regencia, como era el objetivo de Hernán Cortés.

Moctezuma pierde el último rastro de legitimidad en su gobierno a raíz de la Matanza en Templo Mayor, acontecimiento previo a la “Noche Triste”, que culmina con el escape de los españoles de la ciudad. Este desconocimiento del gobierno de Moctezuma por parte del pueblo, tiene directa relación con el acuerdo histórico establecido entre los nobles y los plebeyos, pues en la medida en que los nobles cumplieran y protegieran a sus súbditos, los plebeyos tenían la obligación de obedecer a su emperador.

La conquista de Tenochtitlan y luego del resto de los territorios que estarían bajo el control de la corona española fue relativamente sencilla, en parte porque los habitantes no se encontraban unidos, al contrario, Mesoamérica se hallaba separada en reinos de los cuales, la mayoría se encontraban bajo control del naciente Imperio Azteca; este punto fue precisamente el que supo explotar Hernán Cortés, para él las rivalidades entre los pueblos bajo el gobierno de los aztecas y aquéllos que les temían fueron determinantes para facilitarle la conquista.

Después de la caída del Imperio Mexica, hubo revueltas constantes, el gobierno de Hernán Cortés no estuvo exento de dificultades al contrario, su primer intento de fundar un gobierno y los fracasos consecutivos de las Audiencias muestran que los españoles necesitaban un mecanismo de control, más allá, un puente que unificara la ideología del nuevo gobierno cristiano con

los sobrevivientes a la conquista así como con sus creencias completamente opuestas

La Virgen de Guadalupe, en ese contexto, aparece como ese símbolo que facilitó la transición de la religión azteca a la católica pues contiene elementos que no eran ajenos a los aztecas, pues toda la imagen está plagada de significados, es digamos un código para los indígenas, no solo es la imagen sino también el lugar donde se le rindió culto. El cerro del Tepeyac, donde se le rinde culto a la Guadalupana, fue antes el lugar para adorar a Tonatzin-Tezcatlipoca y previamente fue el sitio donde se adoraba a Mixcoatl-Xochiquetzal así que la transformación de Tonatzin en Guadalupe no fue muy difícil para los indígenas del lugar puesto que una transición similar se había hecho ya antes. Los aztecas no encontraron gran dificultad en seguir adorando a Tonatzin, pues según reportes del mismo Fray Bernardino de Sahagún: algunos frailes insistían en cubrir una gran cantidad de territorio y de conversos pero no ponían el suficiente cuidado en la evangelización y en la adquisición del sentido religioso de los conquistadores, puesto que los indígenas seguían adorando y llamando a la Virgen de Guadalupe como Tonatzin.

Por otra parte, para los españoles la imagen de la Virgen de Guadalupe no era extraña pues estaban acostumbrados a adorar a distintas advocaciones de la Virgen María, además la gran mayoría de los conquistadores procedían de la provincia española de Extremadura y sus alrededores donde la Virgen de Guadalupe, era venerada, una imagen milagrosamente aparecida a un pastor.

Por las razones antes expuestas, las apariciones de la Virgen en el Tepeyac respondían categóricamente a las necesidades de los colonizadores, en primer lugar, Hernán Cortés aprovecha el carácter altamente religioso, tradicional y culturalmente establecido de los indígenas así como el poder que tienen sus dirigentes sobre el pueblo y su cualidad religiosa para gobernar. Para Hernán Cortés el darse cuenta de la importancia que tenía para los indígenas la religión, así como las condiciones críticas en las que vivía Moctezuma debido a su conflicto hacia fuera del Imperio con sus subordinados y hacia adentro con la clase sacerdotal por su objetivo de restituir el culto a Quetzalcoatl como dios principal, le ofrece la oportunidad de encontrar en la Virgen de Guadalupe un hito de interés común.

Debemos recordar que los conquistadores del Imperio Mexica fueron en su mayoría personas de escasa educación con aspiraciones de volverse ricos con los tesoros que se contaba se había encontrado en el Nuevo Mundo, sus deseos se veían expresados y avivadas a través de las representaciones e imaginarios colectivos que inducían las novelas mejor conocidas como romances, que a la postre eran los medios de comunicación de su tiempo; en particular la novela de caballería Amadís de Gaula, estos deseos se hacen practicables gracias a una triple coyuntura, los inventos técnicos como la brújula a finales de la Edad Media, la necesidad de explorar nuevas rutas que llevaran a la India debido al cierre de los sarracenos que provocó el cambio drástico en la preparación de la comida europea y al accidental descubrimiento de Colón.

Cuando Cristóbal Colón llega a América, según González (1984), el 80% de España estaba constituida por campesinos sin educación, el 15% se dividía en jornaleros, artesanos mercaderes, burócratas y artistas que luchaban por encumbrar a sus hijos. Este reducido grupo sufrió una baja alrededor de 1492 debido a la expulsión de los judíos, lo mismo le ocurrió al Clero ya que una parte de sus frailes decidieron convertirse al Islam y contraer nupcias. A pesar de esto, el clero se recuperó pronto pues se le dieron mayores concesiones a las órdenes mendicantes que ya estaban cobrando importancia debido a la crisis moral y económica que se vivía.

Finalmente el 5% de la población se dividía en gran nobleza formada por hijos de familias acomodadas y unas 300 familias, quienes poseían una gran cantidad de criados, cultura y extensiones de tierra, la nobleza menor, estaba integrada por hidalgos, que sólo poseían renombre pero nada de propiedades que los avalara como ricos herederos, lo que sí poseían era un gran entusiasmo por combatir a los infieles, el amor a la fama, a la guerra y al oro.

El proceso de evangelización en América supuso un gran reto para los españoles, nunca antes un reino europeo se había enfrentado a una empresa semejante, en otras palabras, no sabían como y por eso la corona católica "relega" la responsabilidad de la colonización en las órdenes religiosas; la colonización se encubre como un proceso de evangelización que corrió a cargo de dos órdenes religiosas principalmente, por un lado los franciscanos, quienes pertenecían a las órdenes mendicantes, por otro lado de los jesuitas, quienes constituyeron la élite intelectual durante buena parte de la época colonial.

En este sentido, la Virgen de Guadalupe ofreció la oportunidad de generar un símbolo católico que trascendiera, que no fuera tan extraño a ojos de los indígenas y que no representara una novedad para los españoles ya acostumbrados a convivir con gran cantidad de advocaciones marianas, pero no solo la oportunidad de generar un símbolo católico motiva la aparición de la Virgen de Guadalupe, su aparición también encierra una necesidad de controlar los territorios recién descubiertos y posteriormente conquistados pues es claro que las rebeliones indígenas si bien no eran unificadas si fueron frecuentes a lo largo de todo el periodo colonial.

Mucho se mencionan los conceptos de cultura, religión y tradición, éstos se expresan en las fiestas, costumbres, cuentos, historias, relación de la comunidad con su entorno y su cosmología por medio de los símbolos. En sus formas y tratos cotidianos, la religión y la tradición se entrelazan y asientan en la cultura, esta relación entre tradición y religión permite que ésta última se constituya como el viejo poder o el poder tras de la monarquía cuya función es la de justificar y legitimar un conjunto de hechos, tradiciones y formas de comportamiento encaminados a consolidar a la clase gobernante. Así política y religión se constituyen mediante el refuerzo mutuo, por esta misma circunstancia la cultura dicta, delimita e instituye formas de comportamiento que la religión refuerza y la política alienta.

En términos culturales, la representación de lo sagrado es una necesidad de los grupos humanos, desde este punto de vista lo sagrado permite la

interpretación de una existencia divina, de ahí la importancia para los aztecas en primer lugar y posteriormente de los españoles por establecer la religión que ellos practicaban, de esta forma se expresaba la voluntad de la divinidad que los había hecho vencedores frente al resto de los pueblos. Recordemos que la religión es la relación entre lo sagrado y lo profano, este contacto se realiza mediante ritos y es también la base que sustenta materialmente al mito. Especial importancia concede la religión a los mitos fundacionales, los pueblos generalmente son descendientes de un dios, son elegidos por él o bien son guiados por un héroe mítico y precisamente por esta especial relación con lo sagrado el pueblo elegido por los dioses se arroga el derecho a establecer su gobierno, religión y cultura en general, sobre otros.

Aquí reside la importancia de la representación de lo sagrado más allá de mostrar la veracidad de la fe que se profesa a los creyentes, su valor, estriba en el derecho que concede a la clase gobernante de imponer sus creencias, la representación de lo sagrado concede privilegios como el hablar por Dios, el manifestar la voluntad divina; poseer este tipo de representación es similar al fundamento del absolutismo, Dios habla a través del monarca y por lo tanto la voluntad del monarca es la voluntad del ser supremo.

El cambio de religión, el conceder mayor importancia a un dios que a otro como lo hizo Tlacaélel con Huitzilopochtli y Quetzalcoatl y posteriormente el deseo de Moctezuma II por restituir a Quetzalcoatl como dios principal, la necesidad de emparentar con los toltecas por medio de matrimonios ventajosos pero sobre todo por la religión son acciones encaminadas a consolidar y justificar la imposición de un gobierno ante otros pueblos pero también se relaciona directamente con los deseos de estar en paz con lo desconocido. El propósito de contar una historia emparejada con la religión garantiza estar en paz con lo trascendente para llegar a un estado de gracia y de reconocimiento, sobre todo en medio del caos que generará para la cultura mexicana la llegada de los españoles.

Pero la religión no puede sustentarse solamente en la tradición, la religión requiere de la fe, ésta implica obediencia, sumisión, acatamiento de leyes así como de los mandatos divinos, tener fe implica despejar cualquier duda o suspicacia sobre la existencia de una divinidad determinada. Para el creyente, no hay lugar para la desconfianza, la inseguridad, la inestabilidad, el dolor o el fracaso pues la fe se sobrepone a todo lo anterior, por esta razón la fe es un dogma, sin fe no hay religión. Podemos sostener que la religión es un sistema de dogmas y creencias que aseguran la salvación mediante la fe como requisito fundamental, es precisamente por medio del dogma que se asegura la salvación del creyente, en este sentido la religión es un medio para controlar y explicar los eventos que se presentan a lo largo de la existencia y en esta medida controla también a sus creyentes. Es la creencia en que Dios favoreció a España, después de la Reforma Luterana y de la expulsión de judíos y musulmanes, lo que impulsa a los frailes a establecer su religión como la oficial en América y como un signo que anuncia la proximidad del fin de los tiempos.

Como hemos anotado, tradición y religión constituían la base del derecho divino que proporcionaba legitimidad al gobierno de los reyes, aunque la

autoridad por sí misma no puede sostenerse en un gobierno, es decir, la autoridad no legitima a la autoridad se requieren otros mecanismos como la religión, que controla a los gobernados y al mismo tiempo ofrece la posibilidad de contactar y comunicarse con la divinidad. Son los dioses quienes eligen a los gobernantes. En este contexto un pequeño grupo está destinado a gobernar a los otros por su cercanía con la divinidad o bien por ser los representantes de los dioses, así la monarquía absolutista española se adjudica el derecho de ser quien conquiste y evangelice al Nuevo Mundo.

Como ya hemos expresado, el poder no se sostiene solo, requiere de apoyos, entre ellos la religión, el poder constituye una de las dimensiones fundamentales de la vida social, el poder demanda ser creído, aceptado, venerado, reconocido mientras usa imaginarios religiosos para el logro de la aceptación incondicional de la religión. El contar con una imagen europea en América naturalizada fue la mejor forma de lograr los objetivos de la evangelización, de la expansión del poder español, en ese sentido la Virgen de Guadalupe cumple más de la función para la que fue constituida por los españoles, es un elemento de control político, cultural y una protectora que reivindica a un pueblo que en su propia mitología se considera único y exclusivo.

La adquisición española de los territorios recién descubiertos debido a la concesión que el papa Alejandro Borgia a su favor, es un claro ejemplo de cómo el poder no se basa solamente en una dependencia legitimada por el gobierno en sí, sino lo es por la fuerza y se ratifica por la religión, el dominio que establece España, también se haya relacionado directamente con las características económicas que se establecen entre los virreinos y la metrópoli, como la encomienda o las restricciones derivadas de la práctica mercantilista vigente en la época y reforzada por la conveniencia que aportaba tener controlada la producción de las diversas manufacturas del Nuevo Mundo.

En todo este proceso, surge la necesidad de construir un nuevo imaginario en un territorio silvestre, pero quizá puro, susceptible de perfeccionar, se expresa el deseo de volver a los orígenes cristianos, al menos este era el objetivo de los frailes franciscanos, quienes llegaron a América imbuidos en una serie de ideas milenaristas, que encontraron en su máximo apogeo justo en el momento de su descubrimiento. De acuerdo a la doctrina de Joaquín de Fiore, llegaría una época en la que las órdenes mendicantes específicamente, dejarían de depender de la iglesia institucionalizada y ellos serían quienes llevarían a la humanidad a la salvación hasta la parousia. Estas ideas que representaban un movimiento de oposición a una iglesia clerical que había visto papas como Alejandro Borgia, con la clara intención de regresar al cristianismo primitivo, influye profundamente en la concepción de los primeros frailes que llegaron a lo que sería la Nueva España y en los mecanismos de evangelización ya que los franciscanos fueron los principales evangelizadores de las tierras recién descubiertas.

Otra orden de suma importancia para el presente trabajo son los jesuitas, ellos fueron los últimos en establecerse pero constituyeron el centro de la actividad intelectual de la Nueva España por la cantidad de escuelas que fundaron y

administraron. Esta orden desempeñó un papel de gran importancia en medio de una Europa corrupta, que por lo menos durante tres siglos a partir de 1545 se caracterizará por las resoluciones tomadas en el Concilio de Trento. Para nuestra tesis la participación de los jesuitas es determinante cuando se habla de reactualizar e impulsar el mito de la Virgen Guadalupe, las razones que tuvieron son varias, por ejemplo, vieron la conveniencia de ajustar la tradición de la Virgen de Guadalupe, ya existente como imaginario, pero no con la fuerza y difusión suficiente. Los jesuitas fueron quienes le dieron forma al mito y fueron sus mejores difusores, para mediados del 1600 la Nueva España tenía varias vírgenes en su devoción pero todas eran importadas de España y no ofrecían una fácil identificación para los indígenas que no habían aceptado la religión católica completamente ni mucho menos al gobierno español, prueba de esto último son las constantes rebeliones, sobre todo en la región norte de México, contra la Corona.

Pero el convertir a los indígenas a la nueva fe no fue su única motivación, en realidad las limosnas y donaciones que les atrajo la imagen de la Virgen de Guadalupe, la mexicana, no eran nada despreciables, debemos recordar que antes de la aceptación de la Virgen de Guadalupe, la mexicana, ya había otra Guadalupe, en Extremadura, España, quien para los siglos XVI y XVII estaba bajo la custodia de los jerónimos, esta Virgen era la favorita de los españoles conquistadores, por una sencilla razón, Cortés y sus subalternos más importantes provenían de esta región por lo tanto, la devoción religiosa expresada en dinero era generosa, su fama se había acrecentado desde la visita de los reyes de Castilla a su santuario, las donaciones llegaban desde Portugal, América y por supuesto España en general, así que todas las ganancias eran recibidas por los jerónimos quienes celosos de su deber se pusieron exigentes al momento de imprimir las devociones y demás implementos religiosos de devoción a la Virgen de Guadalupe extremeña.

No podemos pasar por alto la importancia que representaba la tutela de una u otra virgen por las órdenes religiosas, ésta estribaba en que las donaciones, limosnas, impresión de estampas, devocionarios, etcétera, era para la orden que custodiaba la imagen con la deducción de una parte proporcional para el Vaticano, por lo tanto, cada vez que se hacía uso de la Virgen extremeña se debían pagar una especie de derechos de autor, en este caso, derechos de tutor. En este punto, cabe pedir al lector que consulte el Anexo 1, fig, 4, donde se muestra una imagen de la Virgen, perteneciente al grupo de las Inmaculadas. Dicha imagen se localiza en el Coro del muy mencionado santuario de Cáceres donde se venera a la Virgen de Guadalupe, la Extremeña, es esta talla la que precisamente sirvió de modelo a Marcos Cipac, pintor muy reconocido en la Nueva España, como modelo de inspiración para pintar a la Virgen del Tepeyac; así el origen de la Virgen del Tepeyac tiene dos vertientes, por un lado, el nombre, ya muy conocido y venerado de Guadalupe, con la fama ya adquirida, por otro, la fisonomía de esta otra Virgen localizada en el coro. ¿Por qué los españoles decidieron llevar a cabo este plan y no simplemente reproducir a una Virgen de Guadalupe parecida a la Extremeña?, la razón es sencilla, radica en las donaciones, concesiones y el estricto control que ejercían los jerónimos sobre la imagen de la Virgen por lo que los peninsulares bien pudieron sincretizar ambas Vírgenes y de esta forma escapar

a la censura ejercida por los jerónimos en cuanto a reproducciones no autorizadas de la imagen que custodiaban en Cáceres.

Como señala el sitio del Real Monasterio de Cáceres de 1530 a 1707, se sufrió una crisis económica muy severa de la que no se pudo recuperar, las limosnas y donaciones bajaron de manera alarmante sobre todo a partir de 1557, año en que se publicó el Nican Mopohua en México. El principal ingreso del Monasterio se debía a las peregrinaciones y a las donaciones hechas por los españoles. Los intentos del monasterio por mantener las transferencias de rentas de los fieles fracasaron: el flujo de limosnas y mandas disminuyó a medida que se redujo el papel del santuario dentro de las prácticas religiosas de los ibéricos, también empeoró la imagen de los jerónimos de Guadalupe, proceso al que contribuyeron las pérdidas de protagonismo y de consideración social de todos los monacales, los desmanes de algunos y el propio volumen de riquezas acumulado por la orden. La menor influencia en la corte, la caída de la renta real de amplios sectores de la población castellana y el desarrollo del culto a la Virgen de Guadalupe en otros centros religiosos (como en el Tepeyac) aceleraron el descenso de las limosnas y mandas recolectadas por los procuradores del monasterio. En definitiva, la irreversible crisis de las demandas fue consecuencia de la pérdida de popularidad y protagonismo del centro mariano y del descenso del valor atribuido por la sociedad ibérica, especialmente por la castellana, al papel de los jerónimos de custodios y administradores del santuario

Las apariciones del Tepeyac se apoyan en la necesidad de trascendencia, en la búsqueda de la misma así como en la necesidad de un encuentro con la divinidad, no podemos afirmar que el mito de las apariciones del Tepeyac toma fuerza solo por la necesidad de controlar a los pobladores de las tierras recién descubiertas, aunque es un motivo. La Virgen de Guadalupe responde también a la angustia que se genera a raíz de la conquista, los indígenas se encuentran desprotegidos ante los conquistadores puesto que sus antiguos dioses han desaparecido sin demostrar la eficacia de su protección pero además la Virgen de Guadalupe expresa su identidad y la necesidad de los españoles de perfeccionar su religión y volver al cristianismo primitivo.

En el sentido estricto la Virgen de Guadalupe no solo sirve como plataforma de perfeccionamiento para la religión cristiana en los momentos inmediatos a la conquista o simplemente como un símbolo que pretende disminuir la angustia generada por el dominio español, también ha tenido momentos de contribución cultural, la fusión de Tonatzin con Guadalupe implica el sincretismo de dos visiones presentadas en una, como primer momento. La fusión de ambas madres es un momento político, de acuerdo y de control, pero también recuerda el auge de la iglesia, los efectos de la evangelización, una necesidad de los indígenas vencidos, como el cambio radical que implicaba pasar de una religión politeísta a una monoteísta, la necesidad de símbolos de identidad que no solo representaran a los habitantes de la Nueva España como españoles llegados a nuevas tierras, la soledad de los europeos que despreciaban la tierra a la que habían llegado a hacer fortuna pero que no volvían a España por las consecuencias de la crisis de éste país y finalmente el resentimiento de los criollos con la Corona Española.

El segundo momento de la historia en el que la Virgen de Guadalupe contribuye a la formación sociocultural de los mexicanos ocurre cuando las condiciones de la Nueva España permiten la difusión de la historia de las apariciones de la Virgen de Guadalupe, este momento es el siglo XVII, es la Virgen de Guadalupe quien sirve a los criollos para expresar de manera libre sus deseos de independencia pues no era posible pensar que un pueblo que poseyera una imagen divina de la Madre de Dios viviera bajo el control de otra nación

Las conversiones a gran escala, el control de las instituciones educativas de la Nueva España, las donaciones y las limosnas que atrajo la imagen de la Virgen de Guadalupe permitieron que los jesuitas se convirtieran en una orden religiosa muy poderosa que vio en riesgo su ventajosa situación a partir de las Reformas Borbónicas que pretendieron dar libertad económica a la Colonia para establecer un control más rígido en América; esto restituir el poder y la autoridad en general. Bajo estas condiciones los jesuitas resolvieron impulsar el mito de la Virgen de Guadalupe del Tepeyac, las regalías a los jerónimos dejaron de llegar y ahora los pagos fueron tanto a los bolsillos de los jesuitas como al virrey, sin olvidar que una parte se daba a la Corona y otra al Vaticano.

Aún ahora el tema de los ingresos de la Basílica de Guadalupe causa incomodidad, aunque sus autoridades sostienen que se ganan entre 20 y 30 millones de pesos anuales, lo cierto es que datos oficiales estiman que la Basílica recibe diariamente 20 mil personas entre semana y 170 mil en temporada vacacional, tanto que en fines de semana se incrementan más del 100% de lo ordinario. El recinto incrementa el flujo de ingresos durante el 11 y 12 de diciembre, toda vez que en el santuario recibe aproximadamente 100 mil feligreses por hora —de acuerdo con cálculos de autoridades de la Basílica—, lo que daría en el año alrededor de 18 millones de personas, aunque hay otras fuentes que afirman que son más de 20 millones

El tercer momento se presenta cuando se utiliza la imagen de la Virgen de Guadalupe como estandarte de la representación del cambio, la ascensión y necesidad de un nuevo ordenamiento y poder además de la incipiente y nebulosa visión de un país independiente de España que culmina con el movimiento de independencia que tuvo como estandarte la imagen de la Virgen del Tepeyac.

En los dos siglos previos al movimiento de independencia, los jesuitas, quienes tenían una visión diferente a la milenarista franciscana, más práctica, con un método de evangelización más sencillo, pretendieron mediante la figura del apóstol Tomás incluir al Nuevo Mundo en el esquema del Viejo Mundo, para ellos fue este mismo apóstol quien llegó a América para evangelizar el territorio mucho antes de la llegada de los españoles y la prueba de ello era el mito de Quetzalcóatl, el dios civilizador. Esta nueva proposición fue la punta de lanza que les permitió propagar al mismo tiempo la imagen de la Virgen de Guadalupe como un símbolo plenamente mexicano que les ofertara identidad. En el siglo XVII a partir de la publicación del libro del Padre Antonio Valeriano,

comienzan a aparecer obras guadalupanas encaminadas a mostrar la grandeza de la América Septentrional, que era la forma en que los criollos nombraban al Virreinato de la Nueva España, al mismo tiempo, la literatura Guadalupana comienza a abundar, sin embargo es en el siglo XVIII cuando las instituciones religiosas y los procesos de colonización como la difusión de los escritos alcanzan su máxima expresión.

El culto a la Virgen de Guadalupe en la Nueva España se liga íntimamente con una tradición indígena y criolla que con el paso de los años se convirtió en un símbolo de identidad asociado a un proceso de nacionalismo. Es a partir de la Virgen de Guadalupe que los deseos de independencia alcanzan su máxima expresión, a partir de su imagen, se inicia el movimiento de independencia, con ella como bandera se logran consolidar los ideales con los que se lucha en la independencia, es por ello que la Virgen de Guadalupe desde diferentes puntos de vista es uno de los pilares de la cultura mexicana.

Anexos.

Anexo 1. Imágenes de la Virgen de Guadalupe, del Tepeyac y de Extremadura.



Fig. 1. Virgen de Guadalupe. Imagen venerada en Cáceres, Extremadura, España- Publicada por Real Monasterio de Santa María de Guadalupe (Cáceres, España). Enero 20 2006 [en red] Disponible en: <http://www.diomedes.com/guadalupe-p.htm>



Fig.2. 1Imagen de la Virgen de Guadalupe, tal como se venera actualmente en la Basílica de Guadalupe. Imagen emitida por la Basílica de Guadalupe, Marzo 2007.



Fig. 3 Imagen de la Virgen de Guadalupe, edición antigua Imagen tomada de CALVO José Luís (2007)

Basta con observar copias antiguas de la imagen (fig. 3) y compararlas con el original actual (fig. 2) para ver que, efectivamente, la Virgen aparecía coronada y que hoy dicha joya ha desaparecido. Incluso se sabe la fecha y el por qué de esta modificación. En enero de 1.887 se comenzó a hablar de la coronación de la Guadalupana. Parte del clero de la Basílica se opuso a esta pretensión porque si la imagen “divina” ya lo estaba ¿qué necesidad había de que fuera coronada por los hombres? En junio de este mismo año cuando se procedía a efectuar unas fotografías de la imagen se descubrió que la corona había desaparecido. Según confesó en su lecho de muerte el pintor Rafael Aguirre, el autor de la eliminación fue su maestro, José Salomé Pina por encargo del clero que deseaba se celebrara la coronación de la Virgen. Una vez suprimido el obstáculo, el 12 de octubre de 1.895 se procedió a la ceremonia con el visto bueno del papa León XIII.



(Fotografía expuesta por Ralph Eisen)

Imagen de la Virgen encontrada en el Coro del Monasterio de Cáceres, España, dedicado a la Virgen de Guadalupe. Esta Virgen pertenece al grupo de las Inmaculadas y difiere de la Virgen de Guadalupe del Tepeyac en básicamente dos aspectos, esta Virgen es una talla de madera y muestra un niño en brazos.

Según Fray Sebastián García, actual cronista del monasterio extremeño: "En México, las autoridades de la Basílica de Guadalupe no aceptan la vinculación histórica de aquella Virgen con la nuestra. Y la mayoría de los mexicanos cree que su Virgen de Guadalupe es la única; ignoran que la original se encuentra aquí". (Entrevista concedida a la revista Proceso publicada en su número 1414 del 7 de diciembre de 2003)

Fray Arturo Álvarez, también historiador del mismo monasterio, nos dice: "La Guadalupe de México se inspiró en ésta de España. No hay ninguna duda. Y que me perdonen si lo digo con toda crudeza. Pero yo llevo más de 50 años estudiando el tema de las dos Guadalupe, y así fue. Los hechos son irrefutables." (Idem).

Sobre las apariciones de la virgen a Juan Diego agrega: "Esa es una preciosa narración que, en su tiempo, nadie conocía, ni el propio Zumárraga, hasta que fue escrita más de un siglo después. Y la historicidad de Juan Diego no se puede demostrar. Doy sólo un dato que constata que la de México se inspiró en la Virgen española: al principio, la festividad en el Tepeyac era el 8 de septiembre, que es cuando aquí festejamos a la Virgen extremeña. Ya después se cambió al 12 de diciembre, para ajustarla con la fecha que se pone en la leyenda de las apariciones. Dicho traslado debió realizarse por 1660."

Según Fray Arturo Álvarez, en la misma publicación nos dice que, la Guadalupe de México, fue obra del pintor Marcos Ci

pac, él fue uno de los más consumados pintores de ese tiempo, al grado de ser elogiado por el cronista Bernal Díaz del Castillo y agrega que Cápac, se inspiró en la Guadalupe del coro para pintar la Virgen radiada del Tepeyac.(Imagen arriba mostrada)

En el transcurso de la entrevista, Álvarez sostiene que si en México no se acepta el lazo entre las dos Guadalupe, todo la "exaltación patriótica" que provocó la independencia de México, luego de que Miguel Hidalgo enarbó, en 1810, un estandarte con la Guadalupe del Tepeyac para convertirla en Virgen primigenia y símbolo nacional pero debemos añadir que la importancia de la Virgen Guadalupe procede desde un siglo antes al menos, como ya se ha expuesto en el apartado Como México no hay dos de este mismo trabajo. (Pág. 117)

Esta negativa a aceptar el lazo que une a las dos Guadalupe, a decir de Álvarez, se ve reforzada actualmente por las autoridades de la Basílica de Guadalupe quienes no admiten a la Virgen española, en dicha entrevista, él mismo sostiene haber sido testigo de ese rechazo. Anota como ejemplo, que en 1950 llegó al monasterio el entonces arzobispo primado de México, don Luís María Martínez quien venía acompañado por un grupo de obispos y peregrinos mexicanos. Lllevaron una imagen de la Virgen de Guadalupe del Tepeyac misma que colocaron en el santuario de Cáceres, en correspondencia enviaron una escultura de la Virgen de Extremadura para que se pusiera en la Basílica de Guadalupe. Sobra decir que eso nunca ocurrió.

Para ambos historiadores tanto la leyenda de las apariciones de Juan Diego como la leyenda de las apariciones a Gil Cordero son eso, historias maravillosas que no poseen carácter histórico.

Anexo 2. Extracto del Nican Mopohua. Primer escrito directamente relacionado con la historia de las supuestas apariciones del Tepeyac.

Nican Mopohua

Nican Mopohua, motecpana in quenin yancuican hueytlamahuizoltica monexiti in cenquizca Ichpochtli Sancta Maria Dios Inantzin tocihuapillatocatzin, in oncan tepeyacac, motenehua Guadalupe.

Aquí se Narra

Aquí se narra, se ordena, como hace poco, milagrosamente se apareció la perfecta Virgen Santa María madre de Dios, nuestra reina, allá en el Tepeyac, de renombre Guadalupe.

Acattopa quimottititzino ce macehuartzintli itoca Juan Diego; Auh zantepan monexiti in Itlazoixiptlatzin in ixpan yancuican Obispo Don Fray Juan de Zumárraga.

Primero se hizo ver de un indito, su nombre Juan Diego; y después se apareció su Preciosa Imagen delante del reciente obispo don fray Juan de Zumárraga.(...)

1. *Ye yuh matlac xihuitl in opehualoc in atl in tepetl Mexico, in ye omoman in mitl in chimalli, in ye nohuian ontlamatcamani in ahuaican in tepehuacan*

1. Diez años después de conquistada la ciudad de México, cuando ya estaban depuestas las flechas, los escudos, cuando por todas partes había paz en los pueblos,

2. *in maca zan ye opeuh, ye xotla, ye cueponi in tlaneltoquiliztli in iximachocatzin in Ipalnemohuani, nelli Teotl Dios.*

2. así como brotó, ya verdece, ya abre su corola la fe, el conocimiento de Aquél por quien se vive: el verdadero Dios.

3. *In huel ihcuac in ipan xihuitl mil y quinientos y treinta y uno, quin iuh iquezquilhuic in metztli Diciembre mochiuh: oncatca ce macehuartzintli icnotlapatzintli,*

3. En aquella sazón, el año 1531, a los pocos días del mes de diciembre, sucedió que había un indito, un pobre hombre del pueblo,

4. *itoca catca Juan Diego, iuh mitoa ompa chane in Cuauhtitlan*

4. su nombre era Juan Diego, según se dice, vecino de Cuauhtitlan,

5. *auh in ica Teoyotl, oc mochompa pohuia in Tlatilolco*

5. y en las cosas de Dios, en todo pertenecía a Tlatilolco.

6. *Auh Sábado catca, huel oc yohuatzinco quihualtepotztocaya in Teoyotl ihuan in inetititlaniz.*

6. Era sábado, muy de madrugada, venía en pos de Dios y de sus mandatos.

7. *Auh in acico in inahuac tepetzintli in itocayocan Tepeyacac, ye tlatlalchipahua,*

7. Y al llegar cerca del cerrito llamado Tepeyac ya amanecía.

8. *concac in icpac tepetzintli cuicoa, yuhquin nepapan tlazototome cuica; cacahuani in intozqui, iuhquin quinananquilia tepetl, huel cenca teyolquima, tehuellamachti in incuic, quicenpanahuia in coyoltototl in tzinitzcan ihuan in occequin tlazototome ic cuica.*

8. Oyó cantar sobre el cerrito, como el canto de muchos pájaros finos; al cesar sus voces, como que les respondía el cerro, sobremanera suaves, deleitosos, sus cantos sobrepujaban al del coyoltototl y del tzinitzcan y al de otros pájaros finos.

12 *in oyuhceuhitiquiz in cuicatl, in omocactimoman in yeequicaqui hualnotzalo in icpac tepetzintli, quilhuia: "Juanatzin, JUAN Diegotzin".*

12 Y cuando cesó de pronto el canto, cuando dejó de oírse, entonces oyó que lo llamaban, de arriba del cerrillo, le decían: "Juan, Juan Dieguito".

14 *Auh in ye acitih in icpac tepetzintli, in ye oquimottili ce Cihuapilli oncan moquetzinoticac,*

14 Y cuando llegó a la cumbre del cerrillo, cuando lo vio una Doncella que allí estaba de pie,

15 *quihualmonochili inic onyaz in inahuactzinco*

15 lo llamó para que fuera cerca de Ella.

16 *Auh in oyuhacito in ixpantizinco, cenca quimomahuizalhui in quenin huellacenpanahuia in ic cenquizca mahuizticatzintli;*

16 Y cuando llegó frente a Ella admiró en qué manera sobre toda ponderación aventajaba su perfecta grandeza:

22 *Ixpantzinco mopechtecac, quicac in iyotzin in itlatoltzin in huel cenca tehuellamachti in huel tecpiltic yuhqui in quimococonahuilia, quimotlatlazotilia.*

22 En su presencia se postró. Escuchó su aliento, su palabra, que era extremadamente glorificadora, sumamente afable, como de quien lo atraía y estimaba mucho.

23 *Quimolhuili: -"Tlaxiccaqui noxocoyouh juantzin, campa in timohuica?"*

23 Le dijo: -"Escucha, hijo mío el menor, Juanito. a donde te diriges?"

24 *Auh in yehuatl quimonanquilili: -"Notecuiyoé Cihuapillé, Nochpochtziné, ca ompa nonaciz mochantzinco Mexico Tlatilolco, nocontepotztoca in teoyotl, in techmomaquilia, in techmomachtilia in ixiptlahuan in Tlacatl in Totecuiyo, in toteopixcahuan".*

24 Y él le contestó: -"Mi Señora, Reina, Muchachita mía, allá llegaré, a tu casita de México Tlatilolco, a seguir las cosas de Dios que nos dan, que nos enseñan quienes son las imágenes de Nuestro Señor: nuestros sacerdotes."

25 Niman ye ic quimononochilia, quimixpantilia in itlazotlanequiliztzin.

25 En seguida, con esto dialoga con él, le descubre su preciosa voluntad;

26 quimolhuilia: -"Maxicmatti, ma huel yuh ye in moyollo, noxocoyouh, canehuatl in nicensquicacemicac ichpochtli sancta maria, in inantzin in huel nelli teotl dios, in ipalnemohuani, in teyocoyani, in tloque nahuaque, in ilhuicahua, in, tlalticpaque. huel nicnequi, cenca niquelehuia inic nican nechquechilizque noteocaltzin,

26 le dice: "Sábelo, ten por cierto, hijo mío el mas pequeño, que yo soy la perfecta siempre Virgen Santa María, madre del verdaderísimo, dios por quien se vive, el creador de las personas, el dueño de la cercanía y de la intermediación, el dueño del cielo,
el dueño de la tierra. Mucho quiero, mucho deseo que aquí me levanten mi casita sagrada

27 in oncan nicnextiz, nicpantlazaz,

27 en donde lo mostraré, lo ensalzaré al ponerlo de manifiesto:

28 nictemacaz in ixquich notetlazotlaliz, noteicnoitaliz, in notepalehuiliz, in notemanahuiliz,

28 lo daré a las gentes en todo mi amor personal, en mi mirada compasiva, en mi auxilio, en mi salvación:

29 ca nel nehuatl in namoicnohuacanantzin,

29 porque yo en verdad soy vuestra Madre Compasiva

30 in tehuatl ihuan in ixquichtin in ic nican tlalpan ancepantlaca,

30 tuya y de todos los hombres que en esta tierra estáis en uno,

31 ihuan in occequin nepapantlaca, notetlazotlacahuan, in notech motzatzilia, in nechtemoa, in notech motemachilia,

31 y de las demás variadas estirpes, de hombres, mis amadores, los que a mi clamen, los que me busquen, los que confíen en mi,

32 ca oncan niquincaquiliz in inchoquiz, in intlaocol, inic nicyectiliz nicpatiz in ixquich nepapan innetoliniliz, intonehuiz, inchichinaquiliz.

32 porque allí les escuchare su llanto, su tristeza, para remediar para curar todas sus diferentes penas, sus miserias, sus dolores.

33 auh inic nuelneltiz in nicnemilia in noteicnoitaliz ma xiauh in ompa in itecpanchan in mexico obispo, auh tiquilhuiz in quenin nehua nimitztitlani inic tiquixpantiz in quenin

*huel cenca niquelehuia Inc. nican nechcalti, nechquechili in ipan in tlalmantli noteocal;
huel moch ticpohuiliz in ixquich in otiquittac, oticmahuizo, ihuan in tlein oticccac.*

33 y para realizar lo que pretende mi compasiva mirada misericordiosa, anda al palacio del obispo de México, y le dirás como yo te envío, para que le descubras como mucho deseo que aquí me provea de una casa, me erija en el llano mi templo; todo le contarás, cuanto has visto y admirado, y lo que has oído.

34 auh ma yuh ye in moyollo ca huel nictlazocamattiz, auh ca niquixtlahuaz

34 y ten por seguro que mucho lo agradeceré y lo pagaré,

35 ca ic nimitzcuiltonoz, nimitztlamachtiz,

35 que por ello te enriqueceré, te glorificaré;

*36 ihuan miec oncan ticmacehuaz ic niccucpcayotiz in mociahuiliz, in motequipanoliz in
ic ticnemilitiuh in tlein nimitztitlani.*

36 y mucho de allí merecerás con que yo retribuya tu cansancio, tu servicio con que vas a solicitar el asunto al que te envío.

*37 ocayeoticccac, noxocoyouh, in niiyo, in notlatol; ma ximohuicatiuh, ma ixquich
motlapal xicmochihuii."*

37 Ya has oído, hijo mío el menor, mi aliento mi palabra; anda, haz lo que este de tu parte".

*38 Auh niman ic ixpantzinco onmopechtecac, quimolhuili: -"Notecuiyoé,
Cihuapillé, caye niyauh inic nicyectiliz in miiyotzin in motlatoltzin, ma oc
nimitznotlalcahuili in nimocnomacehual".*

38 E inmediatamente en su presencia se postró; le dijo: -"Señora mía, Niña, ya voy a realizar tu venerable aliento, tu venerable palabra; por ahora de Ti me aparto, yo, tu pobre indito".

*40 In oacico itic altepetl, niman ic tlamelauh in itecpanchantzinco Obispo, in huel
yancuican hualmohuicac Teopixcatlatoani, itocatzin catca D. Fray Juan de Zumárraga
San Francisco Teopixqui.*

40 Cuando vino a llegar al interior de la ciudad, luego fue derecho al palacio del obispo, que muy recientemente había llegado, gobernante sacerdote; su nombre era D. Fray Juan de Zumárraga, sacerdote de San Francisco.

Bibliografía.

Álbum Conmemorativo del 450 aniversario de las apariciones de Nuestra Señora de Guadalupe. (1981) (Ed) México. Buena Nueva.

Diccionario de la lengua española (2005) España, Espasa-Calpe:

AGUILAR CESAR. (2004 18 de diciembre) Un misterio las finanzas de la Basílica. El segundo templo católico más visitado“va al día” en gastos. *Revista Vértigo en línea*. Octubre 5 2006 [en red] Disponible en: <http://www.revistavertigo.com/historico/18-12-2004/reportaje6.html>

ALVEAR Acevedo Carlos. (1981). Historia de México. México. JUS.

CABALLERO Zamora, Carlos (2002) El lado oculto de la Guadalupana. México. Dabar.

CALVO José Luís. (2006 Marzo) La tilma milagrosa y el pensamiento crítico. Artículos y documentos. Marzo 28 2007 [en red] Disponible en: <http://www.arp-sapc.org/articulos/guadalupe.html>

CARBAJAL Emilio (2004) La angustia del fin del mundo o la esperanza de mil años de felicidad. Capítulo V Apocalipsis. Octubre 22 2006 [en red] Disponible en: http://www.revistaacademica.com/TIII/Capitulo_5.pdf

COON Dennis (2001) Fundamentos de Psicología. México, Thomson Editores.

COSÍO Villegas Daniel Et – Al (1994) Historia mínima de México. México, Colegio de México.

DE LA TORRE Villar Ernesto Et – Al (1982) Testimonios históricos guadalupanos. México, FCE.

DELEGUENSKI G. Et – Al (1977) Psicología social. Argentina, Ciencias del Hombre.

DEL RÍO García Enrique (2004). La interminable conquista de México. México. Grijalbo.

“.....” (2004) Quinientos años fregados pero cristianos. México, Grijalbo.

“.....” (1981). El mito de la guadalupana. México. Grijalbo.

ELIADE Mircea (1985) El mito del eterno retorno. México, Alianza.

“.....” (1983) Mito y Realidad. España, Labor.

“.....” (1985) Lo sagrado y lo profano. México, Alianza.

ESCAMILLA Méndez José. (2005) Comunicación en la vida cotidiana. Publicidad y Vida Cotidiana. Febrero 28 2006 [en red] Disponible en <http://www.razonypalabra.org.mx/anteriores/n6/publi.htm>

GABINO Carlos Everardo, (2005) Cuahutémoc. México, Editores Mexicanos Unidos.

GARCÍA Martínez Bernardo. (2001). La naciente Nueva España. Gran historia de México Ilustrada. Tomo II. Fascículo 2. México. Planeta.

GONZÁLEZ Luis (1984). El entuerto de la Conquista. México, SEP.

ESCOBAR Valenzuela Gustavo (2001) Ética. México, Mc Graw Hill

FERNÁNDEZ Aurelio, (1999). Biblia y Vida, España, Beityala.

KNIGHT kevin (1999). Enciclopedia Católica, Vol. I, Nueva York, ACI – PRENSA.

GARCÍA Icazbalceta Joaquín (1883). Juan Diego y las apariciones del Tepeyac. Un estudio científico por el máximo erudito en historia colonial mexicana. Publicado por Centro de Información sobre Sectas, Religiones y Nuevas Movimientos Intelectuales. Diciembre 2 2005 [en red] Disponible en: <http://www.sectas.org/Catalogo/textocompleto.htm>

GÁMEZ Luís Alfonso (2004 14 de Abril). Juan Diego, ¿el santo que nunca existió?. Sociedad de escépticos P.R. Marzo 28 2007 [en red] Disponible en: <http://www.escepticospr.com/Archivos/JuanDiego.htm>

GEERTZ, Clifford. (2003) La interpretación de las culturas. España, Gedisa

GIBSON Charles (1967) Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810. México, Siglo XXI.

GONZALEZ DE ALBA Luis. (2004 Diciembre). LA VIRGEN GUADALUPANA, Contradicción Permanente La Iglesia contra el culto guadalupano. Diciembre 15 2005 [en red] Disponible en: <http://amer.humanists.net/virgen.html>

Gruzenski S. (2001) Trad. Heather Madean. Images at War – CL: Mexico form

Columbus to Blade Runner (1492-2019). Duke University Press. Estados Unidos. Mayo 20 2007 [en red] Disponible en: <http://books.google.es/books?id=3yBfin-sKnAC&dq=Guadalupe+Tonantzin>

Historia de los jesuitas. Sitios oficiales de la orden religiosa de la Compañía de Jesús. Diciembre 10 2005 [en red] Disponible en: <http://www.sjmex.org/index.php?accion=3> y en: <http://sjmex.org/educacion/jesuitas.htm>

Huici Urmeneta Vicente. (2003) La memoria colectiva y el tiempo. Septiembre 19 2006 [en red] Disponible en: <http://www.uned.es/cabergara/ppropias/vhuici/mc.htm>

LAFAYE Jaques (2000) Quetzalcóatl y Guadalupe, La formación de la conciencia nacional. México, Fondo de Cultura Económica.

LAVRIN Asunción, (2005). Los hombres de Dios. Revista de Estudios Históricos. Vol 2. No. 1. Agosto 2005. Chile.

LEÓN – PORTILLA Miguel (2002). Tonatzín Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el Nican Mopohua. México, FCE.

LEÓN – PORTILLA, M. El tiempo y los rituales. Enero 20 2006 [en red] Disponible en: <http://www.unam.mx/dioses/text3.html>

“.....” (1984) Visión de los Vencidos. Relaciones Indígenas de la Conquista. México. UNAM.

MAFESSOLI Michel (1992). La política y su doble. México. UNAM.

MARTÍNEZ Sanjuana Martínez – Vera Rodrigo, Las Guadalupanas: La Mexicana hija de la Española, Revista Proceso No. 1414. 7 de diciembre de 2003.

MÉNDEZ Acosta Mario (2002). Juan Diego: El Santo Que Nunca Fue. Free Inquiry. Traducción: Héctor Ayala Correa Diciembre 2 2005 [en red] Disponible en: <http://amer.humanists.net/jdiego.html>

MORALES Anguiano Juan P., (2002). Un santo mexicano, Juan Diego. La verdad tras el mito. México. Grupo editorial Tomo.

NAVARRO-VALLS Rafael Et – Al (2000) Estado y religión. España. Ariel Derecho.

PÉREZ Sedano María Esther (2001) Aproximación a la psicología de la realidad simbólica del mito.

RICARD Robert (1986) La Conquista Espiritual de México. México. Fondo de

Cultura Económica.

ROJAS Sánchez Mario (Traducido al castellano). Paleografía [adaptada] `Galera Lamadrid Jesús. Nican Mopohua, Febrero 18 2006, [en red] Disponible en: <http://mexica.ohui.net/textos/12/>

RONQUILLO Víctor. La Canonización de Juan Diego: Estrategia del Vaticano para fortalecer el guadalupanismo y revitalizar el fervor popular. (2003) Enero 22 2006 [en red] Disponible en: [http://www.sectas.org/Secciones Especiales/canonizacion/mil elio.htm](http://www.sectas.org/Secciones_Especiales/canonizacion/mil_elio.htm)

ROSAS, A. (2005). La Virgen en pie de guerra. (2005) Enero 22 2006. [en red] Disponible en: <http://www.presidencia.gob.mx/mexico/sabiasque/?contenido=22376&pagina=1>

SÁMANO Chong Javier (1992), Nueva historia temática de México. Tomo I: Prehispánico, Conquista y Colonia. México, Planeta.

SCHÖEKEL, A. (1982) (Revisada) La Sagrada Biblia. España. Cristiandad.

SINGER Siclar Sylvia (1983) Psicología del folklor, estudios acerca de la Virgen de Guadalupe.

STOETZEL Jean (1971) Psicología social. España, Marfil.

VALERA, C. (1602) (Revisada). La Santa Biblia, antiguo y nuevo testamento Ed.1960. México. Sociedades Bíblicas Unidas.

VIVES Pedro A. (2004) Los Virreinos Americanos. España, Dastin Export.

WHITTAKER James O. (1990). La psicología social en el mundo de hoy. México. Trillas.

La Nueva Vizcaya, Fotografía expuesta de la Virgen del Coro del Santuario de Guadalupe en Cáceres, España. Agosto 30 2006 [en red] Disponible en: <http://groups.msn.com/LaNuevaVizcaya/shoebox.msnw?action=ShowPhoto&PhotoID=115>

Sitio oficial del Real Monasterio de Santa María de Guadalupe (Cáceres, España). Enero 20 2006 [en red] Disponible en: <http://www.diomedes.com/guadalupe-p.htm>

Virgin of Guadalupe. (2005) Septiembre 26 2006. [en red] Disponible en: http://atheism.about.com/library/glossary/western/bldef_guadalupe.htm