

29
62



Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

LA GENESIS HISTORICA DE LA VIRGEN DE GUADALUPE

T E S I S

Que para obtener el Título de
LICENCIADO EN SOCIOLOGIA

P r e s e n t a

JORGE EUGENIO TRASLOHEROS HERNANDEZ



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 está 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.

PROLOGO

Desde que inicié mis estudios de Sociología, el tema que llamó fundamentalmente mi atención fue el desarrollo histórico-social de México; conforme me fui adentrando en este apasionante tema, me encontré con el fenómeno guadalupano que por su constancia a lo largo de toda nuestra historia y su importancia en las luchas populares, despertó mi interés hasta constituirse en la materia de mi tesis.

La investigación que inicié como una curiosidad y que se constituyó en un trabajo apasionado, me reveló desde sus inicios la importancia que tiene la Virgen de Guadalupe como símbolo nacional, trascendiendo aparentemente las contradicciones de clase de nuestra sociedad. Expresión de ello son los millones de personas que año con año acuden a la Basílica de Guadalupe, el que la Virgen haya acompañado a los combatientes en las luchas populares de liberación, tales como la Independencia, la Reforma, contra las intervenciones extranjeras. Lo mismo que en todas las luchas campesinas, criateras y zapatistas.

La investigación me reveló asimismo la contradicción en torno a la misma que se refleja en que sea un símbolo popular con una profunda fuerza evocadora de liberación y a la vez que sea utilizada por la jerarquía de la Iglesia Católica y en forma velada por el propio Estado para mediatizar y distraer las aspiraciones populares.

Ante la carencia de una explicación satisfactoria del fenómeno guadalupano decidí emprender la búsqueda de su origen.

Las explicaciones sobre el fenómeno del origen guadalupano, dan la impresión de ser un amplio abanico de interpretaciones, pero en esencia se resumen en dos grandes vertientes:

1) Los aparicionistas que comparten la idea de que la génesis de la Virgen de Guadalupe es un milagro.

2) Los que podríamos denominar como antiaparicionistas, que a la vez que comparten la tesis de que no es un milagro se diferencian en cuanto al método y finalidad de su análisis. Entre ellos hay un primer grupo que niega el milagro por el milagro mismo, es decir, niegan la intervención de Dios en la Imagen del Lienzo. Otros más y en todo caso los más importantes para nosotros, por ser la idea más generalizada, es la que sostiene que la Virgen fue creada por los españoles. A excepción de Lafaye que si bien considera que el origen es hispano, desarrolla su proposición desde la perspectiva de la conformación de la conciencia nacional de México, lo cual le da su particular originalidad, las demás propuestas como la de Robert Ricard consideran que los españoles crearon a la Virgen de Guadalupe como instrumento ideológico que ayudó a consolidar la Conquista, pero esta proposición se enfrenta con graves problemas:

1) Que se reduciría a ser un simple instrumento de domi

nación que facilitó la evangelización como justificación de la Conquista.

2) Que la imposición de una figura ajena a los indios.

3) Que el efecto que provoca es la aceptación pasiva de las circunstancias de opresión a la cual son sometidos los indios, proyectando la posibilidad de un mundo mejor a un mundo ilusorio y por lo tanto para los sujetos dominantes el culto guadalupano es un instrumento efectivo, que se traduce en la inactividad política de los sujetos dominados.

El fenómeno de la Genesis de la Virgen de Guadalupe visto a través de esta interpretación, no permitiría responder a:

1) ¿Por qué la inmediata identificación de los indios con la Virgen, sin que medie para ello la coersión? Recordemos que no hubo propaganda española ni fuerza exterior que obligara a los indios a aceptar el culto en el siglo XVI.

2) ¿Por qué surge desde el pueblo en las luchas de liberación, no como objeto externo, sino como expresión de las aspiraciones del combatiente? Es decir, no hay una manipulación del símbolo guadalupano por las facciones dirigentes de un proceso de cambio, sino que es el pueblo que voluntariamente la enarbola por su contenido. Y en todo caso es un símbolo común para todos los grupos que se expresan en una propuesta política alternativa ante una crisis generalizada.

3) ¿Cómo interpretar la contradicción que la Virgen presenta en sí misma: forma de control para los grupos dirigentes, forma de liberación para las clases sojuzgadas?

Por otro lado, la tesis a la que nos referimos poco o nada tiene que decirnos sobre el hecho de que el simbolismo de la imagen obedece mucho más a la cultura del Anáhuac, disgregada y en busca de algo que la una, que a la cultura española.

Ante esta problemática, emprendimos la tarea de buscar, basándonos en datos y hechos concretos una explicación que dé respuesta satisfactoria a cuestionamientos como los anteriores. La hipótesis era que la solución de su génesis es la única posibilidad que tenemos para comprender en su totalidad la multiplicidad de fenómenos guadalupanos. Hasta ahora, inexplicablemente, no existe tal estudio.

Para mí esta era la culminación de un esfuerzo sostenido, lleno de esperanza y de ilusión para alcanzar con el título profesional la posibilidad de servir a quienes no han tenido la oportunidad de alcanzar ciertas fuentes del conocimiento y ello por una situación injusta que es preciso remediar.

Mi tesis era la posibilidad del espejo, en el cual vemos reflejado el aprovechamiento de los años de estudio.

INTRODUCCION

I. La investigación la génesis de la Virgen de Guadalupe nos lleva a diversas fuentes. Entre ellas, consideramos como las fundamentales las que a continuación exponemos, pero antes es necesario hacer referencia nuevamente a la existencia de dos corrientes opuestas que, más que esclarecer el problema del origen guadalupano, han suscitado una confusión que arrastra el problema final de su significado histórico. La primera de esas corrientes es la "aparicionista", representada, por ejemplo por el Centro de Estudios Guadalupanos auspiciado por la jerarquía eclesiástica, cuyo principal expositor es el presbítero Lauro López Beltrán. Sus argumentos se centran en comprobar "el milagro", desdeñando la crítica histórica. La segunda corriente es la "anti aparicionista", que se centra en rebatir el "milagro", y que se inició sistemáticamente con fray Servando Teresa de Mier, y luego por Icazbalceta, quienes cayendo en los mismos vicios que la anterior no son más que discursos prejuiciados que desde siempre han utilizado los mismos argumentos, adaptándolos a las nuevas condiciones sociales, haciendo un mal manejo de las fuentes al limitar su rico contenido. En esta misma corriente hay, sin embargo, posiciones que toman en consideración la crítica histórica, y por ello hemos de conciderarlas.

Nuestras fuentes podemos dividir las en fuentes directas e indirectas. Entre las primeras, como fundamentales: La historia de las cosas de la Nueva España, de fray Bernardino de Sahagún, escrita entre 1548 y 1565, que nos permite abordar en

una primera formulación, el problema de la religión prehispánica, dándonos un cuadro de la situación de conquista y que resulta fundamental para la comprobación de nuestra tesis.

Ritos y fiestas de los antiguos mexicanos de fray Diego de Durán, de 1576-78, que igualmente enriqueció la comprensión de la religión prehispánica, ya que su autor convivió desde su niñez, participando en los juegos infantiles, con niños del pueblo conquistado.

Los manuscritos de Texcoco publicado por Don Antonio Peñañiel en 1903, que contienen entre otros documentos, las lamentaciones de Nezahualcōyotl y que ayudan a esclarecer el problema de "Flor y Canto".

La obra de fray Juan de Torquemada, Monarquía Indiana publicada por primera vez en 1615, y la de fray Jerónimo de Mendieta, Historia eclesiástica indiana del siglo XVI, que nos permiten acercarnos al problema muy temprano, entre el clero regular y secular.

La obra del oidor Alonso de Zorita, Los señores de la Nueva España de 1566-76, que refleja el impacto de la conquista en los indígenas.

El Nicán Mopohua de 1560-1570, narración de la aparición de la virgen de Guadalupe, que como dice Garibay fue elaborada por los alumnos del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco.

Entre las fuentes indirectas:

La obra de Francisco de la Maza, El guadalupanismo mexicano de 1953, es un estudio sobre el nacionalismo desarrollado por los criollos a partir de la común devoción e invocación de la virgen de Guadalupe. Podemos considerar que es el trabajo fundamental sobre este tema particular.

El libro de Jacques Lafaye, Guadalupe y Quetzalcóatl, (1974), que junto con el anterior sitúa el fenómeno guadalupano en su perspectiva nacional. Es un trabajo riquísimo en información, que nos ayuda a cuestionar muchos asuntos, incluyendo la problemática de Quetzalcóatl/Santo Tomás, que desechemos, sin embargo, porque el objeto de nuestro estudio no es en esencia la génesis de la conciencia nacional.

El libro de Laurette Sejournee, Pensamiento y religión en el México antiguo (1964), precioso trabajo de la arqueóloga, que resulta verdaderamente importante para acercarse a la comprensión de la religión prehispánica de sus orígenes teotihuacanos.

De Miguel León Portilla sus obras La filosofía náhuatl (1979). Los antiguos mexicanos (1977). El reverso de la conquista (1974). Son los primeros trabajos de reflexión histórico-filosófica del pensamiento antiguo.

De Angel Ma. Garibay, su Historia de la Literatura Náhuatl (1954). Este estudio nos permitió comprobar la filiación del Nicán Mopohua, con la obra de los alumnos del Cole

gio de Sta. Cruz de Tlatelolco.

Ninguno de los estudios que se abocan al asunto guadalupano logran dilucidar la cuestión de su génesis histórica, ya que incluso en los casos de Lafaye y de la Maza los autores están contaminados por la concepción anti aparicionista y por la tesis que sostiene que la Virgen es creación española.

Razones por las cuales se hace necesario emprender la tarea de explicar el origen de nuestra virgen.

De las lecturas mencionadas recogimos algunas ideas sobre el proceso histórico de la génesis de Guadalupe, que es el punto esencial de este trabajo.

Desechando la cuestión de quién hizo el lienzo, sea Dios o el indio Marcos, pues no varía su significado histórico, nos centramos en el problema histórico. Sobre este particular el padre Florencia en el siglo XVII señaló sin ningún comentario más, que el lienzo es un código indígena, idea que se perdió hasta que Hellen Beherns (1955) y J. Luis Guerrero en Flor y Canto del Nacimiento de México 1979 la recuperan, pero por su posición aparicionista, en lugar de derivarla de la simbología prehispánica, la derivan de una manifestación divina, es Dios quien crea los símbolos para comunicarse con los indios. Así el problema queda invertido y desligado del significado histórico guadalupano. Esta interpretación no permite abordar su relación con el Nicán Mopohua, que si bien había sido recuperado por Luis Lasso de la Vega en el siglo XVII para llevar a cabo la criollización de la Virgen de Guadalupe, nunca elaboró un análisis lingüístico, mas al contrario simplemente se lo

apropió desligándolo de su origen indio. Es hasta nuestros días que Clodomiro Siller (1981) elabora por primera vez un análisis filológico, pero sin profundizar en el análisis hermenéutico, por lo que se hizo necesario rescatar el estudio, entendiéndolo e interpretándolo dentro del proceso histórico de la génesis guadalupana, que se pudo hacer a partir del trabajo del padre Garibay.

La idea de la Virgen de Guadalupe como símbolo de unidad nacional es desarrollada por Francisco de la Maza (1953) y retomada por Jacques Lafaye (1974), quienes por no considerar su origen indio ponen el acento en su filiación criolla, de manera que no es posible explicar las dos vertientes guadalupanas que se manifiestan desde la independencia hasta nuestros días, ésto es la utilización como control social que lleva a cabo la jerarquía eclesiástica en contraposición a la popular con contenidos de liberación.

2. A partir de estas consideraciones propondríamos que:

1. La virgen de Guadalupe es creación del pueblo indígena desposeído, ultrajado, violado y desmembrado por la Conquista, surgiendo como símbolo de unión entre los indígenas y como esperanza de un mundo nuevo.

2. La Virgen de Guadalupe por sus condiciones históricas, se presenta en un primer momento como una manifestación sincrética ligada al pasado indígena, que recupera la antigua religión de Quetzalcóatl y se relaciona con la imagen de la Virgen María.

3. Los indios sabios del Colegio de Sta. Cruz de Tlate-

lolco cristianizan en el Nican Mopohua a la virgen de Guadalupe, a través de la filosofía de "Flor y Canto", constituyendo el fenómeno en un proyecto de liberación nacional, desde el indio y por el indio.

4. Los criollos en el siglo XVII, ante la necesidad de afirmar su autonomía espiritual con respecto a España, reacomodan los contenidos de la Virgen de Guadalupe para su proyecto, dándole proyección nacional.

3. Hemos dividido nuestra exposición en cinco capítulos:

I. Fondo histórico.

Partiendo de las perspectivas económico-políticas que abrió la Conquista tanto para indígenas como para españoles, se procedió a la caracterización de los distintos grupos sociales de la Colonia, sus proyectos y contradicciones. Siendo puntal de las consideraciones la comunidad indígena, puesto que en torno a la misma se reproduce la formación económico social de la Nueva España.

II. "Flor y Canto" en el Nicán Mopohua.

En este capítulo, se representa la capacidad creativa de los indios sabios del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, derivada de la síntesis cultural que llevaron a cabo y que manifiestan en el Nicán Mopohua, al cristianizar la Virgen de Guadalupe, constituyéndose en un proyecto de sociedad alternativo, desde el indio y para el indio.

III. La Virgen María de Guadalupe.

En este apartado se hizo el análisis del Nicán Mopohua que encierra la cristianización de la Virgen de Guadalupe como proyecto nacional indio.

IV. Guadalupe - Tonantzin.

En este capítulo exponemos las tendencias religiosas del México antiguo, para explicar la simbología del código contenido en el "Lienzo" guadalupano. También nos referimos a las distintas posiciones que tomaron en el siglo XVI los distintos grupos sociales.

V. Guadalupe - Criolla.

Aquí nos referimos a la asimilación criolla del asunto guadalupano, con miras a lograr una autonomía espiritual respecto a España, punto fundamental para justificar la autonomía política, al cancelar la justificación religiosa que se esgrimió para la Conquista. Hecho que se proyecta desde el siglo XVII hasta la Independencia.

VI. Conclusiones.

4. Como ya hemos dicho nuestra tarea fundamental fue la de emprender una nueva interpretación del fenómeno guadalupano, dejando de lado todo el pleito sobre la cuestión del "milagro", pues impide penetrar en el problema de su génesis profunda. Se tuvo que reflexionar nuevamente sobre el contenido de las escasas fuentes primarias en una nueva lectura político-religiosa de ellas y asumiendo los riesgos de traducir el lenguaje religioso a un lenguaje político.

De igual manera, el abstraer y sintetizar el complejo pensamiento religioso prehispánico, dilucidando sus distin

tos contenidos políticos para una interpretación posible del evento guadalupano, implicó un largo trabajo paciente.

El buscar un lenguaje que expresara en forma sencilla un tema tan poco elaborado y a la vez tan rico en cuestiones espirituales, religiosas, políticas y sociales, constituyó para nosotros otro gran problema. Nos enfrentamos también a la organización de los capítulos para mostrar el proceso histórico de la génesis, sin que perdiera su participación en las contradicciones sociales.

Y, por último, enfrentar, con una nueva postura, la reflexión sobre un tema que llega a la sensibilidad de la mayoría de la gente y es causa de tantas contradicciones.

5. El trabajo que presentamos es nuestra primera aproximación sobre el asunto guadalupano, y hemos considerado que su origen nos permitirá comprender la problemática que encierra y que podría abarcar desde aquella de carácter teórico hasta la praxis política. Esto hace que guarde una estrecha relación con la historia política, pues es a través de ella que podemos obtener resultados satisfactorios sobre el origen, puesto que el evento guadalupano cobró sentido en los proyectos de los sujetos sociales de la Colonia, de manera que si exponemos las condiciones sociales de explotación en que se ubica la reproducción colonial y logramos articular el evento guadalupano, tendremos los elementos necesarios para explicar su génesis y en el futuro continuar el trabajo, posibilitando nuestra participación en los debates sobre el concepto de ideología, sus funciones, su carácter, su relación con la estructura, su permanencia en las mentalidades colectivas e incluso en problemas como la transformación social.

De manera que en este trabajo solamente nos abocamos a presentar las condiciones en que surgió la Virgen de Guadalupe, dilucidando su génesis y de ahí derivar su carácter liberador.

Por ser un fenómeno de perspectiva religiosa, el evento básico, la liberación, debe enmarcarse dentro de esta lógica, considerando que la superestructura presenta una autonomía relativa y eficacia propia.

En la tradición judeo cristiana encontramos dos posturas básicas:

La primera, institucional, que corresponde a la visión del clero oficial de relación vertical con la grey, en donde el pueblo se concibe como un objeto receptor de la fe y el quehacer religioso.

La segunda, profética, es una visión que surge desde el pueblo y para el pueblo, en donde éste se concibe como el sujeto activo de su proceso vital (socioeconómico, político, religioso y personal), en ésta se distinguen dos niveles interdependientes y necesarios: uno histórico que denuncia la injusticia y da las proposiciones reales ante una coyuntura, posibilitando la liberación. El otro nivel, el escatológico, que es el objetivo metahistórico a donde se ha de llegar con la participación del hombre y de Dios, es decir la liberación integral.

Dentro de esta lógica toda liberación es histórica y escatológica; histórica porque es cotidiana, porque se es libre

en el ejercicio de la libertad en el momento concreto que se vive y dentro de circunstancias específicas; integral porque sólo es real en su perspectiva personal, espiritual, social, económica y política. Todo ésto ordenado con respecto a fines escatológicos.

Así pues se habla de liberación en cuanto al quehacer concreto, histórico, ordenado a fines escatológicos.

6. Para finalizar, quisiera mencionar la problemática que como sociólogo me ha planteado el trabajo que aquí presento.

El partir de las condiciones sociales de explotación en que se ubica la reproducción colonial y articulando en ellas el evento guadalupano desde su lógica interna, nos llevó al planteamiento de un problema histórico político, así como religioso y por lo mismo teológico, cada uno de estos elementos indispensable para poder explicar e interpretar adecuadamente el fenómeno.

Nos enfrentamos pues, al problema de dar unidad y congruencia a los distintos discursos hasta derivar en uno nuevo. Así, respetando la lógica interna del fenómeno, se buscó desarrollar una exposición que, sintetizando los diferentes problemas fuera posible de ser constatada por la crítica terminante de la historia.

Desechando la idea de la sociología por la sociología misma, me he situado ante ella considerándola como un medio muy eficaz, para abordar casi cualquier problema en donde la interacción humana se presenta desencadenando todo el complejo mun-

do de relaciones sociales, económicas, políticas, etc., y ante el cual nuestra ciencia busca las explicaciones e interpretaciones que permitan dilucidar su naturaleza y procesos.

De acuerdo con el sociólogo ruso-norteamericano Pitrim A. Sorokin (1889)*, concibo la sociología como la ciencia capaz de unificar en un nuevo y lógico discurso las diferentes visiones -histórica, política, teológica, etc.,- desde las cuales se aborda la problemática social. Considero que esta visión abre posibilidades inusitadas para el sociólogo, afrontando los problemas derivados de emprender cualquier nueva aventura científica en la búsqueda de las explicaciones e interpretaciones de los fenómenos sociales de ayer y hoy.

Recordemos que la teología es una interpretación de la realidad en relación a la fe que se sustenta, por lo que el problema es susceptible de ser abordado por la sociología.

Fiel a esta concepción sociológica y buscando respetar la naturaleza propia del fenómeno, hubo que salirse de la ortodoxia marcada por los grandes maestros de la sociología, asumiendo los riesgos que implica el tomar nuevos caminos en el quehacer sociológico.

* Citado por Timasheff, Nicolás. La teoría sociológica, México, F.C.E., 1974.

CAPITULO I

FONDO HISTORICO

La génesis de la Virgen de Guadalupe, como todo fenómeno que surge de la realidad social o incide en esta se ve condicionado por circunstancias históricas muy concretas, cuyo conocimiento y análisis hace posible el entendimiento, comprensión y ubicación del hecho. Por eso mismo, para poder acceder adecuadamente a tan complejo fenómeno debemos partir, obligadamente de la reconstrucción de sus circunstancias históricas.

Esta reconstrucción la intentaremos hacer examinando:

- 1) la importancia de la Conquista en cuanto a las nuevas perspectivas político-económicas que estableció tanto para los españoles como para los conquistados en las tierras americanas;
- 2) la anatomía económica y política de los diferentes grupos que se formaron a partir de la Conquista;
- 3) la relación y conflicto entre esos grupos y sus intereses a través de este proceso histórico.

La conquista de México no es, como muchas veces se ha querido presentar, el dominio de un grupo de aventureros provenientes de un mundo civilizado sobre unos indios supersticiosos y con un desarrollo cultural escaso. Muy por el contrario, la conquista de México es el choque violento entre distintos mundos. Por un lado el de la Corona de Castilla, que en esos momentos se esforzaba por establecer su hegemonía sobre otros reinos europeos y por el otro, el azteca que mantenía su dominio sobre casi todas las naciones que le circundaban, es decir, un imperio en el apogeo de su gloria.

Para el imperio español, la conquista de América significó la posibilidad real de acrecentar su riqueza y poderío sobre el resto del mundo, y nada mejor para ilustrar esta posibilidad que el comentario de Hernán Cortés sobre la gran Tenochtitlán, plasmado en su segunda carta de relación dirigida a Carlos V, el treinta de octubre de 1520:

"La cual ciudad es tan grande y de tanta admiración que aunque mucho de lo que de ella podría decir deje; lo poco que diré creo que es casi increíble, porque es muy mayor que Granada y muy más fuerte y de tan buenos edificios y de muy mucha más gente que Granada tenía al tiempo que se ganó, y muy mejor abastecida de las cosas de la tierra, que es de pan y de aves y caza y pescados de ríos y de otras legumbres y cosas que ellos comen muy buenas. Hay en esta ciudad un mercado en que casi cotidianamente todos los días hay en el de treinta mil ánimas arriba, vendiendo y comprando, sin otros muchos mercadillos que hay por la ciudad en partes. En este mercado hay todas cuantas cosas así de mantenimiento como de vestido y calzado, que ellos tratan y puede haber; así joyerías de oro y plata y piedras y de otras joyas de plumajes, tan bien concentradas como puede ser en todas las plazas y mercados del mundo... finalmente, entre ellos hay toda la manera de buena orden y policía y es gente de toda razón y concierto, y así que lo mejor de Africa no se iguala." (1)

En esta descripción encontramos los elementos que todo imperio de la época deseaba y en abundancia, elementos capaces de despertar no sólo el interés del rey, sino de toda persona que

(1) Cortés, Hernán. Cartas de relación. México. Porrúa, 1963. p. 33

se enterara de ellos. En primer lugar, la comparación que se hace con la ciudad de Granada (amén del Africa) es muy relevante, pues ella era la más rica de los territorios moriscos recién conquistados. Al citar Cortés que Tenochtitlán es más grande y poblada, apunta directamente al número de personas que pueden ser súbditos de la Corona, significando ventajas en cuanto a mano de obra, tributos e impuestos y además a la gran deza y fertilidad de su territorio.

Un segundo elemento fundamental es el mercado; en él se ha ce hincapié en que es tan bueno como los mejores del mundo y con riqueza en metales preciosos, poniendo el dedo sobre el ren glón de la riqueza material que existe, necesaria para la Corona.

El tercer elemento fundamental que se recalca, es el buen orden que guardan los habitantes. Recordemos lo que apunta Maquiavelo, lo que un pueblo ordenado es más fácil de dominar que uno que no lo es.

En resumen, las posibilidades que se abrieron para España son: acrecentar su dominio y riqueza en base a un gran número de vasallos ordenados en su forma de vida, en un territorio rico y fértil y con la posibilidad de ayudar al establecimiento de su hegemonía sobre el resto de América y del mundo europeo.

Para los indígenas la perspectiva es contraria, pues la Conquista les significó explotación, miseria, destrucción de su tradición y cultura, de su forma de vida, y de su organización económica, política, y religiosa. En pocas palabras, la negación de todo lo que habían sido, la ruptura de una historia de miles de años, como lo expresó el siguiente texto indígena:

"En los caminos yacen los dardos rotos:
los cabellos están esparcidos.
Destechadas están las casas,
enrojecidos tienen los muros.
Gusanos pululan por calles y plazas,
y están las paredes manchadas de cesos.
Rojas están las aguas, cual si la hubieran
teñido,
y si las bebíamos, eran agua de salitre.
Golpeábamos los muros de adobe en nuestra
ansiedad
y nos quedaba por herencia una red de agujeros.

En los escudos estuvo nuestro resguardo,
pero los escudos no detienen la desolación.
... Se nos puso precio. Precio del joven,
del sacerdote, del niño y de la doncella.
Basta: de un pobre era el precio solo dos
puñados de maíz,
sólo diez tortas de mosco;
sólo era nuestro precio diez tortas de grama
salitrosa." (2)

Este dramático texto pone al descubierto la destrucción
del mundo indígena por la Conquista.

Pasando revista a los distintos grupos sociales surgidos
de la Conquista y sus interrelaciones económico-políticas, te-
nemos diferentes sujetos históricos.

Grandes sujetos

Al terminar el período de conquista (1528) se han definido
ciertos niveles sociales, opuestos por sus intereses, que a
principios del siglo XVII pueden ser identificados con suficien

(2) Citado por León Portilla, Miguel. El reverso de la Conquista.
México, Joaquín Mortiz, 1974. p. 53-54:

te claridad. Sobre ellos se alza la instancia de la Corona española.

La burocracia virreinal, el clero regular, los colonizadores (conquistadores y criollos), el clero secular, la jerarquía india, la comunidad india y los gañanes.

Antes de pasar a la anatomía económico-política de cada nivel o grupo, es necesario hacer una aclaración. El polo hacia el cual convergían los intereses de estos niveles o grupos es el indígena y más concretamente la comunidad india, pues en ello está toda la fuente de riqueza de la Nueva España. Para unos significaría fuerza de trabajo y tierras, para otros asegurar la Colonia. De esta manera, podemos decir que la lucha por el poder, era la lucha por el control de la comunidad indígena, que como fuerza de trabajo sufrió drásticas reorganizaciones, concentraciones, traslados de una región a otros lugares y otras formas de explotación.

LA CORONA ESPAÑOLA

La Corona española representaba la suma y última decisión de los intereses peninsulares, cuyo representante fundamental era el Rey.

Era la única instancia capaz de establecer una hegemonía real sobre todos los grupos en pugna, por un lado, era la dueña legal de todos los territorios conquistados, y, por otro, era el poder constituido sobre los habitantes indios y españoles de la Nueva España. Es decir, quien dispone de la suerte del territorio y de sus habitantes, y que se expresaba en uno

de los aspectos centrales de la política y de la organización económica, esto es el monopolio.

El interés político fundamental de la Corona en un principio fue la conservación de la comunidad indígena con el fin de detener las aspiraciones de los conquistadores, asegurar el poblamiento y su quinto real. Esta actitud parece contradecir la lógica de toda Conquista, que es destruir e imponer, tal como lo hizo el imperio inglés. Este hecho no debe desconcertarnos. De acuerdo con la tradición de la Corona de Castilla, engendradora en la lente de la conquista de los territorios moriscos, el poder político y la administración de los territorios quedaban en manos de la misma, así que dentro de esta tradición y lógica, la Corona procedió a una sustitución política administrativa, es decir, se colocó en lugar del imperio azteca, de modo de que los tributos que antes recibiera el Tlatoani fueran ahora en beneficio de la Corona, quien a su vez los enajenaba a los conquistadores, lo que se tradujo en la implantación de una nueva estructura que Semo ha llamado "despótico-tributaria" y que define de la siguiente manera:

"La Corona, basándose en la existencia coincidente de una fuerte burocracia rigurosamente jerarquizada en ambas culturas, aspira a la formación de una estructura despótico-tributaria. Por eso defiende la comunidad indígena, frena la expansión feudal o burguesa de los colonizadores y extiende el dominio de una burocracia cuyo dominio se deriva del nombramiento y la gracia del Rey." (3)

(3) Semo, Enrique. Historia del Capitalismo en México. México, Ed. Era, 1973. p. 67.

De esta manera la permanencia de la comunidad es el resultado de una contradicción, hay que entregarla en encomienda para asegurar la colonia y por otra es defendida contra las aspiraciones de dominio señorial de los conquistadores, pero de todos modos sujeta a una explotación a la que se incorpora la institución prehispánica del tributo como señala la Orden Real de 1523:

"Que los indios nos den y paguen en cada año otro tanto derecho y tributo como daban y pagaban hasta ahora a los dichos sus Tecles y Señores." (4)

Esta situación llevó a la Corona española a buscar formas de alianza con grupos que deseaban también la conservación de la comunidad indígena, grupos cuyos intereses apuntaremos más adelante. Estos grupos eran fundamentalmente: el clero regular, la propia comunidad indígena, la jerarquía indígena y la burocracia virreinal. El fundamento de esas alianzas estribó en el dominio y conservación de la comunidad. Con la burocracia, por ser su aparato administrativo; con el clero regular, por ser su agente religioso de conservación; y con la jerarquía indígena, como mecanismo natural y más seguro de control indirecto.

Esta anatomía no quedaría completa si no apuntara también la contradicción fundamental que vivía la Colonia en el periodo estudiado. Ella radicaba en lo siguiente: por un lado el interés de la Corona estaba en la conservación de la estructura despótico-tributaria; descrita, pero al mismo tiempo no puede olvidarse al colonizador cuyo interés era desarrollar una em-

(4) Miranda, José. El tributo indígena en la Nueva España durante el siglo XVI. México, El Colegio de México, 1952. p. 54.

presa de tipo privado que atentaba contra la existencia de la comunidad. Y el sistema implantado por la Corona tenía que ir haciendo ciertas concesiones que crearon una constante tensión entre ella y el colonizador y sus aliados.

El aspecto fundamental de la burocracia virreinal consistía en que era el aparato político-administrativo de la Corona, y que si bien presentaba contradicciones con ella, éstas eran sólo coyunturales sin trascendencia histórica especial.

Por lo mismo que sus intereses coincidían con los de la Corona, sus funcionarios dependían directamente de la gracia del Rey, lo cual los hacía aun más dependientes, reproduciendo al interior tanto sus alianzas como contradicciones. En todo caso su acción fundamental se centró a partir de 1530 en la construcción de la sociedad colonial, estableciendo orden y modelando una sociedad que pudiera ser fácilmente administrada.

CLERO REGULAR

Por clero regular se entienden las órdenes religiosas a las cuales les fué entregada la tarea de evangelizar a los indios.

Estos fueron franciscanos, agustinos y dominicos*, siendo los principales entre ellos los franciscanos por su vigorosa acción.

* Por su particular labor entre los indios debe incluirse a los dominicos con mucho cuidado en el proyecto del clero regular, ya que mostraron una actitud racista e inquisitorial muy marcada. Hay evidentes excepciones como Las Casas.

Los intereses del clero regular con referencia a la comunidad indígena fueron varios. A nivel económico, la adquisición de diezmos y tributos de la comunidad indígena a los cuales se hacen merecedores por ser sus protectores principales ante los embates de los colonizadores. Pero el puro interés material no basta para explicar la acción de los frailes.

La Conquista había dejado a los indios en un terrible vacío espiritual, pues su gobierno y sus dioses habían muerto. Fueron los frailes, y sobre todo los franciscanos quienes emprendieron la tarea de llenar ese vacío. Para ello con la colaboración de los naturales, se dieron a la tarea de reconstruir a la comunidad sumida en la desesperación y el deseo de morir, en base a la creación de una complicada cultura indiocristiana. Esta tarea tomó su impulso fundamental en las épocas de la segunda Audiencia (1530-35) y del virrey de Mendoza, (1535-50).

Para llevar a cabo esta titánica empresa se sucedieron varios hechos importantes. Entre los hechos más destacados encontramos la fundación de escuelas para indios, entre las cuales la más importante fué el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, fundado en 1536, que reunió a los más sobresalientes sabios indígenas bajo la dirección de Fray Bernardino de Sahagún. Es precisamente en esta escuela donde se elaboró el Nicán Mopohua, la narración náhuatl de la aparición de la Virgen de Guadalupe, y la reconstrucción de la historia y costumbres prehispánicas a cargo de Sahagún y los estudiantes. Lo importante de la fundación de las escuelas fue que los frailes monopolizaron la educación del indígena convirtiéndose así en los rectores espirituales de mayor influencia sobre ellos. Esta acción se reforzó a nivel eco

nómico debido a que los frailes controlaban la administración de casi todas las diócesis a que estaban adscritos los indios.

Al contar con una base material sólida y con el monopolio de la cultura estaba asegurado el proyecto evangelizador para los indios, proyecto en torno al cual giraba toda la actividad de los frailes.

Como dijimos antes, para asegurar la viabilidad de su proyecto, el clero regular recurrió a una serie de alianzas que ayudarían a asegurar su cometido.

La primera de estas alianzas se estableció, desde el punto de vista político, con la Corona española. En esto se daba un doble interés: 1) la Corona vió en los frailes al único medio para crear una unidad cultural dócil entre los indios y conservar la estructura comunitaria, permitiendo a los mismos ver en el monarca el legítimo sucesor de los Tlatoani, y, a la vez, el fortalecimiento de un grupo que pudiera oponerse a los intereses de los conquistadores y sus descendientes. 2) Para los frailes la alianza significaba el apoyo político de la Corona para llevar a cabo su proyecto evangelizador y aumentar así la grey de la Iglesia Católica.

Como consecuencia de esta primera alianza surgieron los lazos con la burocracia virreinal. Como ya hemos apuntado, la burocracia se propuso desde 1530 la reconstrucción de la sociedad colonial, para lo cual debía someter a los conquistadores a la autoridad de la Corona, y qué mejor para ello que contar con una fuerza social de base como era la comunidad indígena, creándose así una fuerte alianza entre burocracia y frailes,

ganando los segundos la fuerza política que necesitaban y los primeros un grupo homogéneo que los apoyara para reducir y controlar a los conquistadores en la negociación política.

La habilidad de los frailes los llevó a comprender que no bastaban estas alianzas para asegurar su proyecto, hacía falta una tercera coalición que proporcionara el control sobre los indígenas, esta se conformó con la jerarquía india:

"La posibilidad de que desapareciera la antigua clase dominante indígena suscitaba consternación a los frailes mendicantes, por que consideraban que este proceso de desintegración era la causa del deterioro de la disciplina y de la moral de los indios.

Además, viendo que ni una mayor cristianización de los indígenas ni la conservación de su autoridad sobre la vida moral y religiosa de los conquistados serían posibles si no existiera efectivamente una clase dirigente neutral que continuamente impusiera el orden y obligara al pueblo a asistir a las iglesias, los frailes dieron su apoyo más decidido a los casiques y nobles que trataban de desarrollar nuevas formas de gobierno local y recuperar la antigua autoridad." (5)

Ahora bien, esta alianza no sólo era de índole política como las dos anteriores, y de aquí su trascendencia, también fue una alianza de tipo cultural religioso como se muestra claramente en la labor de Sahagún con los estudiantes nobles del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, uno de los cuales, Don Antonio Valeriano fué gobernador de la ciudad de México durante treinta años. Ciertamente con esta alianza la jerar

(5) Israel, Jonathan I. Razas, clases sociales y vida política del México Colonial. México F.C.E., 1960. p. 19.

guía india ganó más de lo que se suele considerar, no solo a nivel político por la conservación de sus privilegios, sino a nivel religioso-cultural. Los sabios indios no sólo lo conocían la tradición prehispánica, sino que también dominaban la católica, como se suele decir "dominaban el Latín y el Náhuatl".

Como corolario de todo lo anterior, los frailes se esforzaron por organizar su proyecto de evangelización propugnando la política de segregación. El principal representante de esta tendencia fue Fray Jerónimo de Mendieta en los años de 1550-60.

En ella se argumentaba que la Corona tenía la obligación moral de no permitir que los colonizadores y sus esclavos negros se infiltraran en la comunidad indígena pues esa "cera blanda" para moldear ordenadamente la utopía de la sociedad cristiana se vería irremediablemente "corrompida" y "depravada" por las malas influencias que aquellos significaban. Esta postura es importante señalar, encontró decidido apoyo por parte de la Corona, la burocracia, la jerarquía india y la comunidad creándose una fuerte unidad entre ellos, unidad que se rompió cuando la comunidad dejó de ser importante para la Corona.

JERARQUÍA INDIA

Por jerarquía india se entiende el grupo de nobles y sus descendientes que no se mostraron hostiles a los españoles, y a los cuales la Corona reconoció sus privilegios.

La función primordial que tuvieron fue la de ser intermedios entre los españoles y la comunidad indígena desarrollando así una doble función, en sí misma contradictoria, pero nece

saría para su supervivencia. Hacia los primeros, favoreciendo la administración de los tributos y mano de obra para las empresas del colonizador y hacia los segundos como sus representantes legítimos ante los españoles. Esta contradicción en la que se encontraron envueltos no les permitió definir una conducta estable ni manifestar una homogeneidad real como grupo, sino más bien su acción dependió mucho de ellos mismos, lo que se expresó en la crueldad con que a veces trataron a sus congéneres y en otras favoreciéndolos de algún modo como es el caso de los sabios de Tlatelolco. De cualquier manera su función de enlace les favoreció en la medida que les permitió conservar privilegios.

No obstante las contradicciones en que están inmersos, es posible reconocer una serie de alianzas que establecen dentro del juego político, que para ellos significa sobrevivir:

Una primera alianza que se establece en general es, lógicamente con la Corona y su aparato administrativo en la Nueva España, la burocracia virreinal. A cambio de la conservación de sus privilegios los caciques servían como instrumento para controlar a los indios favoreciendo extracción de tributos y mano de obra en la época de repartimiento.

Otra alianza que pudieron establecer y la que más les favoreció por lo que respecta a su posición étnica, fue la que mantuvieron con el clero regular, primordialmente con los frailes franciscanos. Esta alianza no sólo les permitió conservar sus privilegios como jerarquía, sino en un momento dado tener un desarrollo cultural propio, como ya explicamos en el apartado del clero regular.

COLONIZADORES

Por colonizadores han de entenderse los conquistadores y sus descendientes criollos y los inmigrantes peninsulares del pueblo.

Al igual que todos los grupos hasta ahora estudiados su principal interés estaba en los naturales, pero en diferente forma, ya que veían en la comunidad indígena la mano de obra y territorio fundamentales para sus empresas de carácter privado y por lo mismo se muestran como los déspotas más encarnizados de ella.

Esta situación les llevó desde el principio a un constante enfrentamiento con los grupos que acabamos de ver y de manera principal con la Corona española.

La Corona, como ya apuntamos se esforzó por imponer su dominio sobre una sociedad de comunidades tributarias. Por su parte, los conquistadores habían logrado la sumisión de los indios por sus propios medios y estaban decididos a cobrar dividendos reclamando derechos como señores de los territorios conquistados. Esta contradicción se resolvió con la encomienda y más tarde como señala Semo con el repartimiento.

"Los conquistadores eran indispensables para conservar los reinos recién dominados. ¿Cómo granjearse su lealtad, su permanencia en las nuevas tierras y el cumplimiento de sus deberes militares? La Corona no tenía ni el poder ni los fondos necesarios para conver-

tirlos en simples cobradores de rentas. Solo quedaba otorgar a los conquistadores acceso directo al tributo en especie y trabajo de los indigenas. Decidido a no otorgar la propiedad feudal sobre tierras y vasallos, el rey optó por el mal menor; aceptó la encomienda, concesión temporal y precaria." (6)

Es decir, que la corona, ante la disyuntiva de conceder la empresa totalmente privada que hubiera reducido en mucho su influencia o perder el apoyo de los colonizadores negándola radicalmente optó por una solución intermedia. La encomienda que se define como:

"Una forma mixta de señorío repartimiento pues consistió, al mismo tiempo en un beneficio militar que imponía deberes castrenses y daba derecho a exigir tributos, y en un repartimiento de indios para las empresas del encomendero. Fue una manera especial de retribuir los servicios militares de los conquistadores... No incluye derechos jurisdiccionales, ni gubernativos, conservando sólo de éste la facultad de percibir tributos y de exigir servicios personales; tampoco implica, por otro lado, la perpetuidad, en cuanto se concede únicamente por tiempo limitado." (7)

Los indios son pues vasallos de la Corona y no del encomendero, pero éste es el explotador directo.

(6) Semo, Enrique. Op. Cit. p. 217

(7) Miranda, José. La Función económica del encomendero en los orígenes del régimen colonial. México UNAM, 1965, p.p. 5-6

Conforme las empresas de los colonizadores fueron creciendo, sobre todo con la aparición de la minería que representa riquezas para la Corona, ésta dió una nueva concesión, el repartimiento. El repartimiento era un sistema de trabajo racionado y rotativo para las unidades económicas de los colonizadores, que afectó principalmente a la comunidad indígena. A una empresa colonizadora se la asignaba temporalmente determinado grupo de trabajadores y el colonizador se obligaba a regresarlos a su comunidad al vencimiento del tiempo pactado; obligándose además al pago de salario de los indios. Este sistema se fue generalizando hacia fines del siglo XVI.

La importancia de lo expuesto con anterioridad es reconstruir el proyecto de sociedad que se proponían los colonizadores. Ellos veían una sociedad fundada en una empresa de tipo privado, basada en la explotación de la mano de obra indígena en empresas privadas productivas agropecuarias y mineras proponiendo a la Corona que las gravara con impuestos; lo cual llevaría a los empresarios a lograr la hegemonía sobre la sociedad novohispana, reduciendo los privilegios del peninsular y acabando con todo vestigio despótico-tributario. Este proyecto se fue acentuando con el tiempo, encontrando su principal aliado en el clero secular.

EL CLERO SECULAR

Por clero secular, también llamado clero diocesano, entendemos el conjunto de religiosos no pertenecientes a ninguna orden y que dependen directamente de la autoridad del obispo, a diferencia del regular que depende directamente de sus superiores.

res y de la voluntad del Vaticano que en ese tiempo, a través del Patronato Regio, expresa la voluntad de la Corona.

El clero secular tarda mucho tiempo en definirse como grupo homogéneo capaz de incidir efectiva y activamente en la realidad. Esto se debe a la misma naturaleza de sus componentes.

En un principio estos sacerdotes se preocuparon solamente por lograr privilegios y riqueza, actitud que les granjeó la antipatía de las comunidades indias, pues es bien sabido el abuso que hacían de los nativos. Su grey se limitaba a los gañanes, indios libres muy reducidos en número en las primeras épocas de la Colonia y a los criollos de la ciudad, "bas tante vagos y desordenados".

Nada más ilustrativo sobre la posición de estos clérigos que las palabras del obispo Hoja-Castro de Puebla en 1556:

"En los clérigos que a estas partes pasan, por la mayor parte se ven grandes flaquezas, que se ven grandes escándalos, porque o han sido frailes (prófugos) o vienen huyendo de sus prelados. Por maravilla hay de quien todos ellos entienda medianamente gramática y lo peor es que todos vienen movidos de la desordenada codicia y no los trae el celo de la fe, de donde se sigue que siendo idiotas y fugitivos y en gran manera codiciosos no tratan las cosas de la fe con la fuerza que se requiere ni con la limpieza ni libertad apostólica necesaria." (8)

(8) Citado por Cuevas, Mariano. Historia de la Iglesia en México. México, Porrúa. Vol. II p. 133

La situación de este clero no cambió sino hasta el último tercio del siglo XVI, cuando la composición del mismo se modificó. De ser inmigrantes pasaron a componerlo los hijos de los conquistadores*, heredando con ello sus intereses, que los capacitó para conformar un grupo homogéneo con intereses particulares.

Este grupo encontró su principal opositor en el clero regular. El problema fundamental surgió por la administración de las parroquias indígenas. El clero regular argumentaba que los frailes debían recluirse en los conventos y dejar en manos de los seculares la administración de las almas. De hecho el interés fundamental que guiaba a los obispos en su catilinaria era posesionarse de la fuente de riqueza que esas parroquias representaban.

El pleito no se definió sino hasta mediados del siglo XVIII, pero desde un principio y con el tiempo se convirtió en una verdadera contienda sobre todo en el siglo XVII.

A la vez por su propia naturaleza el clero secular encontró su principal aliado en los colonizadores, fundándose de hecho en el mismo proyecto. Así como los frailes sostuvieron la política de segregación, los seculares enarbolaron la política de integración que apoyaba el proyecto de los colonos. Y para dar consistencia ideológico-cultural al proyecto, reinterpretaron la virgen de Guadalupe viendo

* Para el siglo XVII, este clero se encuentra lo suficientemente organizado para oponerse al clero regular, al grado de dominar las lenguas nativas. Los padres Miguel Sánchez y Luis Lazo de la Vega protagonistas fundamentales de la criollización de la virgen de Guadalupe, son ejemplos típicos de esto.

"En el culto guadalupano un medio de extraordinaria sutileza y efectividad para forjar un catolicismo mexicano, aceptable tanto para los criollos como para los indios, y que también podía emplearse para minar la política de segregación en el campo religioso." (9)

De hecho el culto guadalupano fue tomando fuerza desde la segunda mitad del siglo XVII, impulsado por el clero secular.

En esta época ya había declinado la comunidad indígena y por lo mismo su producción, por lo que la Corona se vió obligada a cambiar su política, favoreciendo con ello el proyecto de los colonos, hecho que permitió la integración de los indios a las empresas particulares. No obstante aparece en primer plano la contradicción corona-colonizadores-clero secular; en donde se inserta la criollización de la virgen de Guadalupe como elemento ideológico cultural que proporcionó la autonomía espiritual a la Nueva España con respecto a la Península.

GAÑANERIA

Por gañán, también conocido como indio naborío o laborío, entendemos aquellos indios que no pertenecen a la comunidad. A partir de la segunda mitad del siglo XVI estos indios prestan sus servicios en las empresas españolas sin ser sujetos de repartimiento. De hecho son los indios que se habían liberado de sus obligaciones tributarias con la comunidad y la Corona y son fácil presa de los colonizadores.

(9) Israel, Jonathan, Op. Cit. p. 62

Los gañanes, durante casi todo el siglo XVI son realmente poco significativos como ya habíamos apuntado, pero al debilitarse la comunidad se generalizan, a modo que a mediados del siglo XVII estos trabajadores ya han sustituido al repartimiento en las empresas colonizadoras.

Su generalización impulsó el proyecto colonizador y del clero secular, pasando a ser mano de obra para los primeros y grey para los segundos, favoreciendo así la reinterpretación del culto guadalupano, pues entre ellos es donde mayor fuerza tomó y a partir de los cuales el clero secular comenzó a promoverlo como culto nacional, fusionándose así el sector colono e indígena en torno a la Virgen bajo la dirección del clero secular.

COMUNIDAD INDIGENA

Habiendo expuesto todo lo anterior, ahora pasaremos a explicar esta gran "manzana de la discordia", motivo y causa de toda la dinámica política de la época y receptor de los embates más violentos que culminaron con su debilitamiento y marginación.

La comunidad indígena puede definirse en lo económico como un territorio delimitado, habitado por un grupo de nativos en donde no existe la propiedad privada, repartiéndose el terreno de acuerdo con las necesidades de cada familia, capacitado para pagar tributo y mantenerse a sí misma. Y en lo político gobernada por un cacique que es mediador entre la comunidad y la Corona española.

Las relaciones que mantiene con los diferentes grupos ya ha sido expuesta en los apartados anteriores y, en todo caso, sólo nos resta marcar el penoso proceso al cual se vió sometida. Fray Toribio de Benavente "Motolinía" anota "diez plagas" como causa de su depreciación, lista que nos da una idea bastante clara de la explotación a la que fueron sometidas las comunidades: "1) enfermedades, 2) muertes en el proceso de la conquista, 3) grandes hambres después de la destrucción de Tenochtitlán, 4) malos tratos de los encomenderos, 5) tributos excesivos, 6) trabajo en las minas, 7) edificación de la ciudad de México con trabajo forzado indígena, 8) reducción a la esclavitud de numerosos indígenas, 9) las agotadoras jornadas de los indios de encomienda y repartimiento para ir a prestar servicios en las minas, 10) los efectos de los bandos y divisiones que hubo entre los españoles." (10)

Además de esto, la mayoría de las comunidades sufrieron un proceso de regresión económica, pues al desaparecer con la conquista los grandes centros urbanos indígenas, desaparecieron también los Calpullis especializados en el comercio, artesanía y vida cultural conservándose tan sólo los agrícolas, retrocediendo a una vida agraria precaria. Así pues, los indígenas se convirtieron en la fracción explotada por los otros niveles de la sociedad.

Los investigadores norteamericanos Cook y Borah, al examinar la Matrícula de Tributos y las partidas parroquiales de varias partes del país llegaron a la conclusión de que para

(10) Semo, Enrique Op. Cit. p. 33

1519 en el centro de México había 25,200.000 habitantes, mientras que para 1605, la población quedó reducida a 1,075,000 (11). Aunque estas cifras pudieran ser modificadas al considerarse las migraciones hacia los nuevos centros de trabajo, no deja de ser significativa la propuesta de los investigadores norteamericanos, para entender el efecto destructor casi inimaginable de la conquista sobre la población aborígen.

Estos dos factores combinados: la regresión económica y la brutal disminución de la población india provocaron que, 1) para mediados del siglo XVII la capacidad de tributación de la comunidad fuera mínima, lo que indujo a la Corona a cambiar su política con respecto a ella. De esta manera la dejó de proteger y la condenó a su marginación, resultando fácil presa de los colonizadores; y 2) que aumentara el número de gañanes y con ello el aumento de la grey del clero secular, es decir propiciando coyunturas favorables al proyecto colonizador.

(11) Cook, S. y Borah W. "La despoblación en el México Central" en Historia Mexicana, México, 1963. Vol. 12 pp. 5 y 25

CAPITULO II

"FLOR Y CANTO" EN EL NICAN MOPOHUA

El Nicán Mopohua, obra escrita por los alumnos más destacados del colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, constituye para nosotros el texto clave de la cristianización de la Virgen de Guadalupe*, planteándose al mismo tiempo como una proposición evangelizadora, que en ese tiempo se traduce en un proyecto, -a grandes rasgos dibujado-, socio-político-nacional desde los indios y para los indios.

Se hace necesario situar el texto dentro de sus circunstancias históricas, para lo cual interesa saber lo que era el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, donde estudia ron y se prepararon los indios autores del texto.

El Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco

El Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, fue fundado el 6 de enero de 1536 a instancias del Virrey Don Antonio de Mendoza. A este acontecimiento se le dió mucha importancia, tal como narra fray Gerónimo de Mendieta:

* sincretismo es la combinación de elementos sumados de dos religiones y por cristianización se entiende la utilización de un sistema filosófico afín para expresar los fundamentos cristianos logrando así una síntesis de contenido.

"Esta fundación del Colegio de Santa Cruz se hizo con mucha autoridad, porque se hizo solemnemente proce-
ción desde S. Francisco de México
donde se juntaron el Virrey D. An-
tonio de Mendoza y el Obispo de Mé-
xico D. Fray Juan de Zumarraga y el
Obispo de Santo Domingo D. Sebastián
Ramírez, presidente que había sido de
la real audiencia de México (que aún
no era ido), y con ellos toda la ciu-
dad." (12)

El colegio fue creado con la intención de educar a los hijos de la antigua nobleza india que fluctuaran entre los 10 y 12 años de edad como promedio, y que fueran hábiles en la lectura y escritura.

Es interesante notar que la institución nunca tuvo un objetivo específico bien delimitado, como lo muestran las divergentes opiniones que hay sobre este particular.

En todo caso lo que realmente nos importa es la intencionalidad histórica con que fué creado y que ahora pasare-
mos a discutir.

La fundación no fué, ni con mucho, un acontecimiento a-
islado. Ya desde la época de fray Pedro de Gante se empezó
a implantar la costumbre de crear en cada barrio una escuela
donde se enseñara a leer y escribir a los naturales. También
tenemos el convento de San Francisco de México en donde se les
comenzó a "leer la gramática" (latín). El Colegio de Santa Cruz

(12) Mendieta, Fray Gerónimo, Historia eclesiástica indiana,
México, Ed. Porrúa, 1971. Cap. XV.

es la culminación de esta empresa cultural destinada a los indios, siendo la primera y única institución de enseñanza superior para ellos. No se trataba, como en nuestros días de crear un sistema progresivo desde la enseñanza elemental hasta la superior, pero sí de un sistema selectivo, pues es de esas pequeñas escuelas de donde se alimentará el Colegio.

Esta voluntad educativa destinada a los nobles debe enmarcarse dentro de un proyecto religioso-político más general, que afectó al elemento cultural y que se hace necesario esclarecer para poder comprender el por qué histórico del Colegio de Santa Cruz.

El proyecto al cual nos referimos es al que denominamos de la Corona Española, el cual se sustentaba en la supervivencia de la comunidad indígena, y que traducido en términos culturales pretendía la creación de una sólida cultura indocristiana*, tarea que apoyaron la Segunda Audiencia dirigida por el obispo Sebastián Ramírez de Fuenleal, por la administración del Virrey Don Antonio de Mendoza, y su sucesor y los frailes franciscanos de los cuales se debe excluir a Fray Juan de Zumárraga por motivos que explicaremos más tarde.

Los franciscanos, más que ningún otro grupo en alianza con la burocracia virreinal y la Corona, serán los principales constructores de esta cultura indocristiana, para cuyo efecto se

* La relación entre ambos se encuentra en la posibilidad de fortalecer a la élite india destinada a gobernar la comunidad indígena, pero bajo los contenidos cristianos de la época. Con ello se cohesionaría la comunidad facilitando su función.

ligan con la antigua nobleza indiana que sobrevivió a la conquista. De ahí que sólo los hijos de los nobles tenían acceso al Colegio de Tlatelolco.

La intencionalidad histórica del Colegio obedeció pues, a la necesidad de crear una clase dirigente india en favor de los frailes, que impusiera el orden entre los naturales y les sirviera de medio y apoyo para la evangelización. Lo anterior lo explica Jiménez Moreno claramente:

"Lo que decidió la victoria a largo plazo en favor del cristianismo, fue que los misioneros procuraron recoger en su colegio a los hijos de los nobles, que constituyeran ya una poderosa élite, y los educaron allí, encontrando en ellos inapreciables auxiliares." (13)

Pero la institución hubo de verse envuelta en una serie de contradicciones.

El Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco en el transcurso de su no larga vida se vió sometido a constantes ataques que al fin culminarían con su desaparición. Los grupos que atacaron a dicha institución son fácilmente identificables a través del análisis de los principales argumentos que se esgrimieron en su contra.

"Las razones que daban los contrarios a este estudio del colegio, eran: la primera, que el saber Latín los indios, de ningún provecho va para la república (...) La segunda razón, decían que por saber Latín podían dar en herejías y errores, y serían bastantes para revol

(13) Jiménez Moreno, Wigberto. Estudios de Historia Colonial México, INAH, 1950 p. 114

ver y alborotar el pueblo (...) Tampoco faltaron religiosos que les fueron contrarios. Y serían los no muy letrados, ó por mejor decir, poco latinos, temiendo que en las misas y oficios de la iglesia les notasen los indios sus faltas." (14)

Presentemos aquí una anécdota graciosa que narra Fray Gerónimo de Mendieta:

"Y fué que este sacerdote, no entendiendo palabra de Latín, tenía (como otros muchos) sinuestra opinión de los indios, y no podía creer de ellos que sabían la doctrina cristiana, ni aun el Pater noster, aunque algunos españoles le decían y afirmaban que sí sabían. El, todavía incrédulo, quiso probar en algún indio, y fue su ventura que para ello hubo de topar con uno de los colegiales, sin saber que era latino, preguntóle si sabía el Pater noster; y respondióle el indio que sí. Hizóelo decir, y díjolo bien, el clérigo arguyóle una palabra que el indio dijo, Natus en Maria Virgine, y enmendóle el clérigo, Nato ex Maria Virgine. Como el indio se afirmase en decir natus, y el clérigo que nato, tuvo el estudiante necesidad de probar por su gramática cómo no tenía razón de enmendarle así. Y preguntóle, hablando en Latín: Reverende pater, nato, cujus casus est? y como el clérigo no supiese tanto como esto, ni cómo responder, hubo de ir afrentado y confuso, pensando de afrentar al prójimo." (15).

A estos argumentos hay que agregar la oposición constante de la Santa Inquisición por medio de sus representantes. El

(14) Mendieta, fray Gerónimo Op. Cit. cap. XV.

(15) Mendieta, fray Gerónimo Op. Cit. cap. XV.

mismo Fray Juan de Zumárraga, en carta dirigida a Carlos V, y fechada el 17 de abril de 1540, deja ver su escepticismo hacia la Institución, y posteriormente su sucesor Montúfar, continúa con la misma línea.

De lo anterior es fácil deducir de dónde y quienes se opusieron al Colegio tan enconadamente. En relación con los religiosos no latinos, es obvio que se trata del clero secular, a cuya falta de preparación ya hicimos referencia (cf. Cap. I). Seguramente el personaje de la anécdota se fué pensando: ¿cómo dominar a quien es más sabio que yo? Por otro lado, se opone la Santa Inquisición, representante directo del clero secular y de los conquistadores. Es a estos últimos⁶ a los que denuncia Mendieta cuando dice que el colegio fue calificado de foco de insurrección. En resumen, podemos afirmar que son los dos grupos que conformaron el proyecto novohispano, que se sustentaba sobre la destrucción de la comunidad indígena.

Así, el colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, se vió envuelto en las contradicciones derivadas de dos proyectos antagónicos. Por un lado el proyecto franciscano que pugnaba por la creación de una cultura indocristiana, apoyado por la Corona y la burocracia virreinal; mientras se mantuvo el incentivo del tributo de los indígenas, y por otro lado, el que hemos llamado proyecto novohispano, representado por el clero secular y los colonizadores. Grupos que se opusieron sistemáticamente a la Institución educativa pues atentaba contra sus intereses al fortalecer a la clase dirigente india y con ella reforzaba a la misma comunidad*.

* La contradicción general se vió reflejada y protagonizada muy nitidamente en los constantes choques entre Sahagún y Zumárraga como representantes tanto de lo más puro del humanismo franciscano- 28.

La suerte del Colegio dependió de la correlación de fuerzas entre los distintos grupos, así pues, mantuvo su auge mientras que el proyecto indocristiano tuvo fuerza, y empezó su decadencia cuando la Corona comenzó a cambiar sus intereses; para desaparecer cuando la correlación favoreció en mayor medida a los colonos y seculares. Sus etapas son:

1. De 1536 a 1546: desde la fundación hasta que el colegio fue dejado en manos de los indigenas, bajo la dirección franciscana.
2. 1546: empieza el decaimiento del Colegio ante los embates y sabotajes de sus enemigos.
3. 1570-80: se intenta la reforma de estatutos y gobierno para reestructurar el Colegio. La gran peste de 1576 y los más agudizados ataques de sus enemigos diezman la Institución.
4. 1580 a inicios del siglo XVII: la correlación de fuerzas cambia, muriendo lentamente Santa Cruz de Tlatelolco.

...no, así como del clero secular.

Sobre Sahagún podemos decir que fue un preclaro humanista influenciado por lo mejor de la corriente en la época en los que a Iglesia se refiere. Bebió en la fuente de Erasmo de Rotterdam y de la Utopía de Tomás Moro. Su pensamiento se ve claramente delineado por la búsqueda de la pureza de la fe, rechazando cualquier sincretismo o idolatría, fundamentado en la capacidad del hombre para crear. Sobre Zumárraga es muy sabida su gran actividad al frente de la Inquisición (148 casos de 1534-43; 14 casos por año; más de un caso por mes). Zumárraga bebe en la fuente de la Contrarreforma, que buscará sobre todas las cosas la conservación de la forma, es decir, la pureza del culto abriendo grandes espacios al sincretismo y dogmatismo a ultranza. Estos serán los espacios filosóficos que regirán tanto a franciscanos como al clero secular proyectándose sobre el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco y en pugnas posteriores.

La primera etapa coincide con el gobierno de Don Antonio de Mendoza y el florecimiento franciscano, siendo por lo mismo época de gran auge y apoyo para la escuela.

De la segunda etapa, aunque se pierde el vigor de la primera, no por ello decae la creatividad. Un acontecimiento importante que abre espacios a sus opositores, es el deceso del Virrey D. Luis Velazco en 1564. Una vez muerto éste, la burocracia no se interesa más por el Colegio, y sin el apoyo directo de los franciscanos quienes habían dejado la dirección a sus alumnos, es factible imaginar la presa fácil que fueron los indios ante tan fuertes adversarios. Discriminación y pendencia florecieron.

Sobre las dos últimas etapas hemos de decir que la historia ya estaba escrita. Una reforma, sin el apoyo de la máxima autoridad novohispana, en un clima tan hostil y, para colmo de males con la peste de 1576 que afectó grandemente a la población incluyendo a la estudiantil, pocas posibilidades tenía de surtir efecto. La correlación de fuerzas fue cambiando y así el Colegio fue muriendo lentamente hasta quedar en la historia de México sólo como una de sus más bellas páginas.

De la historia del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, lo que interesa hacer resaltar es el espacio cultural tan importante que se abrió para los indígenas y que de hecho permitió la posibilidad de una cultura indiocristiana nacional, en donde se enmarca el mismo Nicán Mopohua. Debido a esto se hace necesario estudiar la preparación académica de corte humanístico que recibieron los colegiales.

Empecemos hablando sobre el magisterio. Entre los maestros que tuvieron, podemos encontrar lo más granado de la época

ca, todos ellos franciscanos. Estos fueron: Fray Bernardino de Sahagún, Fray Andrés de Olmos, Basaccio, Gaona, Bustamante y García de Cisneros como los principales. Es necesario hacer mención especial de Sahagún, al cual Garibay dedica las siguientes palabras:

"El humanismo indudable, con un sentido de aprecio, de estimación de cuanto procede del hombre, sea quien fuere, y el interés especial por las cosas de las tierras nuevamente descubiertas. Denuncia una gran elevación de miras el esmero con que buscará el gran franciscano aún los mínimos pormenores de la cultura vencida: podemos pensar que es el hombre en abstracto el móvil de su interés; pero hay tal ardor y tal ternura científica, si vale la expresión, en su afán por allegar todo el tesoro de lo que va a perderse, que tiene uno que admitir que el hombre americano es el que interesa a Sahagún, a veces con detrimento de los juicios en favor de los de su raza misma." (16)

La educación de los alumnos estuvo muy a la altura de sus maestros. La base de todo el plan de estudios fue el Latín, lengua llave a toda la cultura europea de la época. Teniendo ésto como inicio, se les enseñaba también lectura, escritura, música, retórica, lógica, filosofía y medicina indígena, amén del acceso a la historia europea y precortesiana y a la teología católica. ¿Después de esto qué puede extrañarnos la envidia y ataques de los sacerdotes seculares?

(16) Garibay K. Angel Ma. Historia de la Literatura Náhuatl. México, Porrúa, 1953. Vol. II p. 72

Con respecto a sus estudios de filosofía, base de todo el conocimiento de su tiempo, se estudiaba la lógica de Aristóteles, y las obras de Fray Alonso de la Veracruz. Tenían lecturas como La Ciudad de Dios de San Agustín; De Consolatione Philosophiae de Severino Boecio (traducido al Náhuatl), así como la obra de Plutarco, Flavio Josefo, y los padres de la Iglesia: Jerónimo, Cipriano y Ambrosio.

Además de los libros ya mencionados se podía encontrar en la biblioteca de la escuela los siguientes títulos y autores: entre los clásicos Plinio, Marcial, Salustio, Juvenal, Tito Livio y Cicerón. También la Historia Imperialis de varios autores, que trata sobre los emperadores romanos; De Institutione oratoria de Quintiliano y los vocabularios de Calepino y Nebrija.

En pocas palabras se puede concluir que los alumnos del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco dominaban los fundamentos de la cultura europea y americana de su tiempo dentro de un enfoque netamente humanista, siendo probablemente los hombres más preparados de su época como lo demuestran los resultados que se obtuvieron.

Sobre este particular el mismo Sahagún nos dice :

"Vinieron a entender todas las materias del arte de la gramática y a hablar latín y entenderlo, y a escribir en latín, y aun hacer versos heroicos (...) Hace más de cuarenta años que este colegio persevera y los colegiales de él (...) han ayudado y ayudan en muchas cosas a la plantación y sustentación de nuestra santa fe católica (...). Si

sermones y postillas y doctrinas se han hecho en lengua indiana, que pueden parecer y sean limpios de toda herejía, son precisamente los que con ellos se han compuesto, y ellos por ser entendidos en la lengua latina nos dan a entender las propiedades de los vocablos y las propiedades de su manera de hablar, y las incongruencias que hablamos en los sermones, o lo que decimos en las doctrinas. Ellos nos las enmiendan, y cualquiera cosa que se haya de convertir en su lengua, si no va con ellos examinada, no puede ir sin defecto, sin escribir congruentemente en la lengua latina, ni en romance, ni en su lengua. para lo que toca a la ortografía y buena letra, no hay quien lo escriba, si no es los que aquí se crían." (17)

Sobre lo anterior hay muchos testimonios que pueden darse, pero "para muestra basta un botón". Si bien hubiera sido de desear mejores resultados en cuanto a la integración de una cultura indocristiana, los ataques y limitaciones que sufrieron estos sabios indigenas se los impidió. Tal fue la discriminación que muchas de sus obras, para que no fueran rechazadas tuvieron que ser firmadas por los mismos frailes.

Si bien todos los estudiantes tuvieron una preparación similar, hay cinco en especial que nos interesa estudiar, no sólo por ser los más destacados de tan ilustre institución, sino por ser los autores del Nicán Mopohua. Empecemos por hacer una muy breve presentación de cada uno de ellos.

Don Antonio Valeriano, oriundo de Azcapotzalco, es considerado el más destacado de todos ellos. Es el único de todos que no desciende de la nobleza, pero no por ello se demerita su ac-

(17) Citado por Garibay, Angel Ma. Op. Cit. Vol. II p. 216,217 221.

ción. Se dice que intervino en casi todos los proyectos literarios de su tiempo, e incluso participa activamente en la obra de Sahagún, quien lo calificó como "el primero y más sa bio". Muere en 1605 habiendo sido gobernador de México durante treinta años.

Agustín de la Fuente. Nació en Tlatelolco por los años de la conquista y murió en 1610. Fué traductor, amanuense, corrector e impresor. Participó destacadamente con Sahagún.

Martín Jacobita. Nativo del barrio de Santa Ana, fue profesor y rector del Colegio de Santa Cruz. También participó en la titánica obra del fraile historiador.

Pedro de San Buenaventura. Nació en Cuauhtitlán, alumno destacadísimo del Colegio participa en las obras históricas de Vegerano y Sahagún.

Antonio Vegerano. Vecino de Cuauhtitlán, tuvo parte en la formación del Códice Chimalpopoca. Fue profesor del Colegio de Tlatelolco. Participó también en la elaboración de los Anales de Cuauhtitlán. Además de haber recibido toda la preparación propia de los alumnos de Santa Cruz.

Estos cinco estudiantes reunieron un elemento que los colocó en un sitio privilegiado con respecto a los demás en cuanto a su preparación, y es que participaron activamente en la magna obra Historia General de las Cosas de la Nueva España de Fray Bernardino de Sahagún.

Para poder comprender la amplitud y profundidad cultural a la que llegaron estos cinco doctores indígenas es menester hablar un poco sobre la obra de Sahagún y la participación de éstos en la misma.

Con respecto al objetivo de la obra el mismo Sahagún nos dice en el libro I:

"Es esta obra como una red barredera para sacar a luz todos los vocablos de ésta lengua, con sus propias y metafóricas significaciones y todas sus maneras de hablar, y las más de sus antigüedades buenas y malas; es para redimir mil canas, porque harto menos trabajo de lo que aquí me cuesta, podrán los que quisieran, sacar en poco tiempo muchas de sus antiguallas y todo el lenguaje de esta gente mexicana." (18)

Y más adelante

"... a mí me fue mandado por santa obediencia de mi prelado mayor, que escribiese en lengua mexicana lo que me pareciese ser útil para la doctrina, cultura y manutencia de la cristianidad de estos naturales de esta Nueva España, y para ayuda de los obreros y ministros que los doctrinan." (19)

Como se deduce de estas citas el objetivo de la obra de Sahagún es doble. Por un lado recuperar toda la cultura prehispánica y ayudar a los evangelizadores en su obra.

(18) Sahagún, fray Bernardino, Historia de las Cosas de la Nueva España. México, Porrúa, 1969. Vol. I p. 28 y 29

(19) Ibidem p. 105

En lo que respecta al método podemos asegurar que utilizó el mayor rigor científico en la recolección de datos, verificación de la información y crítica como puede deducirse del siguiente párrafo:

"Juntando los principales les propuso el negocio de mis escrituras, y les demandé me señalasen algunos principales hábiles, es con quién examinase y platicase las escri turas que de Tepeapulco traía escritos.

El gobernador con los alcaldes me se ñalaron hasta ocho o diez principales, es cogidos entre todos, muy hábiles en su len- gua y en las cosas de sus antiguallas, con los cuales y con cuatro o cinco colegiales, todos trilingües por espacio de un año y al go más, encerrados en el colegio, se enmen- dó, declaró y añadió todo lo que de Tepeapul- co truje escrito." (20)

Por la manera en que fue realizada la obra, tres son las etapas que el mismo Sahagún menciona: la primera en Tepeapul- co (1548), la segunda en Santiago de Tlatelolco (1560), y la tercera en San Francisco el Grande (1565 aproximadamente).

Por lo que respecta a la participación de nuestros sabios indios se deduce que fue constante por lo que vemos citado por el propio autor, pero agreguemos lo siguiente:

En las tres etapas que mencionamos hay participación di- recta de "Gramáticos Colegiales" que no son otros que los arriba mencionados. La obra fue redactada originalmente en ná

(20) Ibidem Vol. II p. 106.

huatl por los sabios en cuestión, y después reelaborada por Sahagún en castellano, lo cual da derecho a hablar, como el mismo Garibay afirma, de dos obras paralelas, una de ellas elaborada directamente por los colegiales.

De lo anterior, podemos afirmar que estos cinco sabios indios hijos de su tierra eran doctos latinistas, conocedores de la historia prehispánica y europea y teólogos. En resumen, los herederos de la cultura y de sus antepasados así como de la de sus conquistadores.

Resultaría insulso pensar que tan instruidos humanistas hubieran agotado su acción en servir de apoyo a los evangelizadores franciscanos.

Si bien es cierto que las constantes limitantes les impidieron desarrollar en la práctica histórica una posición nacional desde el indio, no por ello se sigue que no lo hubiesen planteado claramente. De hecho, así fue.

Lo primero que tenemos que reconocer es que toda la actividad de estos sabios indios se centra en el quehacer literario, por eso es en este renglón donde debemos buscar su posición.

Haciendo el análisis literario de sus obras, algunas de ellas firmadas por religiosos por motivos que ya expusimos, Angel Ma. Garibay nos dice:

"En estos se descubre la tendencia a restaurar (...) las viejas maneras de expresión usada antes del advenimiento de la cultura europea a nuestras tierras (...)

Pero en esta obra (refiriéndose a la obra histórica) se advierten otros intereses: además de la neta información hay un deseo de ofrecer bases religiosas, o interpretaciones del pasado, o, sencillamente, obras de educación netamente literaria. Es decir, que ya no se trata de narrar por narrar, sino que a la narración se une la tendencia a la edificación, a la defensa, a la apología más o menos velada. Obras, en suma tendenciosas, que vienen a ser así las más originales.

(Y refiriéndose a la historia de la conquista) ... creada en amplio desarrollo en la Lengua Náhuatl y con aprovechamiento y asimilación de los modelos occidentales. Triunfo del espíritu humanista de aquellos cuatro escritores indios, que en una sola pieza infunden todo el espíritu de su raza y conservan los métodos de sus mayores." (21)

En el siguiente relato se verá nítidamente a que se refiere Garibay:

"Y todo el pueblo estaba plenamente angustiado, padecía hambre, desfallecía de hambre. No bebían agua potable, agua limpia, sino que bebían agua de salitre. Muchos hombres murieron, murieron de resultas de la disentería.

Todo lo que se comía eran lagartijas, gorgojos, londrinas, la envoltura de las mazorcas, la

(21) Garibay, Angel Ma. op. cit. f.p. 255, 235-236

grama salitrosa. Andaban masticando semillas de colorín y andaban masticando lirios acuáticos y relleno de construcción, y cuero y piel de venado. Lo asaban, lo requemaban, lo tostaban, lo chamuscaban y lo comían. Algunas yerbas ásperas y algún barro.

Nada hay como este tormento tremendo de estar sitiados. Dominó totalmente el hambre.

Poco a poco nos fueron repegando a las paredes, poco a poco nos fueron ir retrocediendo." (22)

De la preparación tan esmerada de los colegiales, de su conocimiento de la historia prehispánica, de la síntesis cultural que llevan a cabo (son los únicos capacitados para hacerla) y de su filiación étnica, se deduce su actitud política.

Los sabios indígenas del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco (en especial los cinco en cuestión) descendientes de la antigua nobleza indiana, y por lo mismo ligados por tradición y raza a su pueblo, pero educados ya bajo la égida del cristianismo (por lo cual no se puede decir que son cristianizados sino cristianos), aprovecharon el espacio cultural que se abrió bajo la tutela de sus protectores franciscanos y en el mismo Colegio para elaborar su proyecto; proyecto alternativo al de los franciscanos y en contradicción con el de los conquistadores. Dando por hecho la Conquista, desarrollan una proposición de corte "nacional", desde los indios, buscando recuperar la Nueva España para los mismos, con una organización se-

cial al servicio de los naturales, ideas esbozadas en sus obras literarias y plasmado claramente en el Nicán Mopohua, con la cristianización de la Virgen de Guadalupe*.

El texto, sería, así, una proposición evangelizadora de liberación personal, política, social y económica.

Si esta proposición, por las circunstancias históricas conocidas, no pudo ser llevada a la práctica, arroja en todo caso una luz muy clara sobre la génesis histórica de la Virgen de Guadalupe, y sobre la trascendencia del hecho guadalupano.

El Nicán Mopohua es un texto escrito entre 1560 y 1570, redactado en Náhuatl clásico, con lenguaje simbólico rescatado de la misma mitología mesoamericana. El gran erudito Angel Ma. Garibay afirma que la misma técnica de redacción utilizada en los Coloquios y en el Libro de la Conquista, se encuentra en nuestro documento; de lo cual deduce que "una mano experta y conocedora" elaboró el texto. En general, y después de un de tenido análisis literario, concluye que:

"Este relato fué redactado por personas que tenían buen conocimiento del estilo antiguo que tenían en sus manos los viejos modos de habla y de estilo; personas avezadas a esta manera de escrituras. Ahora bien, tenemos estas personas bien conocidas en los dos trabajos que examinamos (los Coloquios y el Libro de la Conquista). Natural es que veamos en ellos los más probables autores de la re-

*Posteriormente se explicará cómo Guadalupe se fundamentaría en Quetzalcóatl, por eso hablamos de una cristianización humanista en oposición al sincretismo.

lación guadalupana. Aquí como allá, recogen elementos antiguos, que andaban errantes y los revisten de las formas literarias que son peculiares de su lengua, en estilo elevado y elegante, de acuerdo con los criterios idiomáticos. Aquí como allá, sobre un núcleo histórico, reconstruyen una obra literaria, en la que el estilo devora la realidad." (23)

Estas consideraciones nos permiten situar con certeza tanto la paternidad como el lenguaje y estilo de la obra.

Con respecto a los símbolos contenidos en el Nicán Mopohua, que son la llave para la correcta comprensión del texto, Clodomiro Siller hace la siguiente observación:

"El Nicán Mopohua está escrito con lenguaje simbólico, es decir, con un lenguaje que además de la comunicación que hace mediante palabras, tiene un sentido más allá de las palabras, más profundo, más significativo, más rico, más pleno (...)

Para determinar el significado y significación de un símbolo en una cultura es necesario recurrir a los mitos de la misma cultura ... (la) función del mito consiste en dar a sus explicaciones y a sus símbolos un significado y un sentido permanentes, sincrónicos, que los pone en un instante en el pasado, en el presente y en el futuro." (24)

De acuerdo a lo anterior y en relación al texto, el significado real del Nicán Mopohua y la comprensión del

(23) Garibay, Angel Ma. op. cit. Vol. II p. 261

(24) Siller, Clodomiro. Flor y Canto del Tepeyac. México Ed. Servir. 1981. p.p. 12 y 13.

mensaje contenido en él se tendrá que hacer en relación a dos elementos. Por un lado al diafracismo* IN XCHITL IN CHICATL (Flor y canto), ya que en torno al mismo gira toda la dinámica del texto, y, por otro lado, a los mitos de la cultura náhuatl, siendo los fundamentales la Leyenda de los Cinco Soles y la Leyenda de Quetzalcóatl.

Ante esto se hace necesario recordar y considerar varias cosas. Primero, el texto que analizamos es expresión de un intento de síntesis cultural. Segundo, los mitos y filosofía que se retoman están cristianizados. "Flor y canto", dijimos, es un diafracismo pero está reflejando toda una corriente filosófica prehispánica fuerte, que contiene numerosos elementos a través de los cuales se logró expresar también el cristianismo.

Este fenómeno peculiar no es nuevo en la historia del cristianismo y de esto hay evidencia clarísima. Es la misma lógica que siguió San Agustín al cristianizar a Platón, o bien Santo Tomás de Aquino a Aristóteles, y así varios ejemplos hasta nuestros días. Por lo que toca a las leyendas y mitos, se retomará su lógica más que sus sentencias.

Debido a que el eje fundamental del texto es la filosofía de "Flor y Canto", expondremos aquí sus rasgos fundamentales.

* Diafracismo. Es el tipo de expresión que consiste en plasmar una idea a través de dos vocablos complementarios, éstos pueden ser sinónimos o adyacentes, y juntos forman una nueva idea que como metáfora abarca el sentido final de aquello que se quiere expresar.

FLOR Y CANTO

"Flor y Canto" es una corriente filosófica derivada de la antigua religión teotihuacana-tolteca de Quetzalcóatl, en respuesta al imperialismo azteca y sus justificaciones ideológicas, es decir, es una corriente de pensamiento que como todas tiene sus implicaciones filosóficas y políticas. Con respecto a lo segundo, diremos que se caracteriza por ser anti-autoritario y, por lo mismo, dentro de su contexto histórico, de liberación del yugo azteca, lo que nos permite entender la intencionalidad filosófica del Nicán Mopohua: la liberación del oprimido.

"Flor y Canto", como filosofía se desarrolla sobre todo en Huexotzingo, Ayapanco, Chalco, se introduce entre algunos sacerdotes de México-Tenochtitlan y fundamentalmente en la ciudad de Texcoco, siendo de allí su más famoso representante, el gran rey de Acolhuacán, Nezahualcóyotl. Como vemos no es coincidencia que Texcoco fuera una de las principales ciudades que se unió a los españoles contra los aztecas y donde primero floreció el cristianismo.

Esta filosofía tiene varios niveles a considerar: en un primer momento, ante la incertidumbre del fundamento de la existencia humana, ante la irremisible certeza de la muerte, se plantea como una serie de cuestionamientos existenciales sobre el sentido de la vida en el mundo:

¿Acaso de verdad se vive en la tierra?
No para siempre en la tierra: sólo un poco aquí,
Aunque sea jade se quiebra,

Aunque sea oro se rompe,
Aunque sea plumaje de quetzal se desgarrar,
No para siempre, en la tierra; sólo un poco aquí."

(25)

En un segundo plano, ante esta incertidumbre puesto que sólo un poco aquí se vive, se plantea el cuestionamiento sobre lo verdadero en el mundo. De esta manera se preguntan:

"¿Acaso hablamos de algo verdadero aquí,
Dador de vida?
Sólo soñamos, sólo nos levantamos del sueño.
Sólo es como un sueño...
Nadie habla aquí la verdad." (26)

Y en otro poema:

"¿Acaso son verdad los hombres?
Porque si no, ya no es verdadero nuestro canto,
¿Qué está por ventura en pie?
¿Qué es lo que viene a salir bien? (27)

Los Tlamatinimes ante esta problemática filosófica no se rindieron, y propusieron una solución de acuerdo a su concepción de verdad. Desechando el puro conocimiento racional como posibilidad, dieron una solución integradora que abarcó la totalidad humana: In Xóchtli in cuicatli, sólo las flores y los

(25) León Portilla, Miguel. Los Antiguos Mexicanos, México, F.C.E. 1977, p. 122.

(26) Ibidem p. 122

(27) Ibidem p. 124

cantos serán verdaderos. Para el náhuatl este diafracismo significaba poesía, expresión artística, simbolismo, belleza. La verdad-poesía será, pues, fruto de la experiencia interior. Por eso se afirma que sabio es aquel "que sabe dialogar con su corazón", y artista es también "quien sabe dialogar con su corazón"

Pero ahora surge un nuevo problema. El origen de las flores y los cantos. Por lo cual se preguntaron:

"Sacerdotes, yo os pregunto:

¿De dónde provienen las flores que embriagan al hombre?

¿El canto que embriaga, el hermoso canto? (28)

Y la respuesta es la siguiente:

"Sólo provienen de su casa, del interior del cielo,
sólo de allá vienen las variadas flores...
Donde el agua de flores se extiende,
la fragante belleza de la flor se refina con
negras, verdicientes
flores y se entrelaza, se entreteje:
dentro de ellas canta, dentro de ellas gorjea
el ave quetzal." (29)

La respuesta se encuentra en el terreno filosófico-religioso afirmando que Dios es la fuente de verdad, solo de El proviene. De la casa de Dios emana la verdad, y sólo se ac-

(28) León Portilla, Miguel, La filosofía náhuatl, México, IINAM, 1979, p. 144.

(29) Ibidem p. 145

cede a lo divino a través de ella, es decir de las flores y los cantos.

De esta manera, se hace necesario exponer la concepción de Dios que tiene la filosofía de "Flor y Canto", recordando que éste jamás fue representado, pero se le llamó indistintamente:

| | |
|--------------------------------|--|
| YOHUALLI-EHECATL: | Noche y viento, es decir, <u>in</u> visible e impalpable. |
| IN TLOQUE IN NAHUACUE: | El señor del cerca y del junto. |
| IPALNEMOCHUANI: | Aquel por quien se vive. |
| MOYOCOYANI: | El que a sí mismo se inventa. |
| IN ILHUICAHUUA IN TLALTIPACUHE | |
| IN MICTLANE: | Señor del cielo y de la Tierra, y de la región de los muertos. |
| TEYOCOYANI: | El inventor de los hombres. |

Dios es noche y es viento, es invisible e impalpable, no se le puede poseer o manipular, se declara con ésto su independencia sobre el hombre, lo trasciende. También es el Señor del Cerca y del junto, Tloc dueño de la cercanía y Náhuac del anillo que circunda al mundo; Tloque Nahuacue, abarcador de todo lo que circunda al hombre, se visualiza como un dios omnipresente; pero la divinidad no sólo se reduce a una realidad externa, sino que también se vincula a una estrecha relación, pues es el "Dios por quien se vive", no sólo como fuente de toda verdad, sino como el inventor de los hombres (Teyocoyani) como el dador de la vida. Es el Dios abarcador de toda realidad espacio-temporal y vital, no sólo para el hombre, sino para sí mismo: "El que a sí mismo se inventa".

En otras palabras, todo cuanto sucede se relaciona con lo divino, cualquier manifestación humana que contenga "Flores y Cantos" está en relación a lo divino y si sólo las flores y los cantos son verdaderos, sólo éstos liberan al hombre de cualquier situación de opresión: sólo "Flor y Canto" libera, transforma, pues es la manifestación directa de Dios. De aquí su profundidad política. En esa época, oponer "Flor y Canto" a la religión de Huizilopochtli en un estado teocrático era cuestionar de raíz las estructuras de opresión del imperio azteca. "Flor y Canto" era el lenguaje de los indios, la filosofía de la liberación, de la verdad, y de la transformación. Podríamos resumir así: Dios abarca la totalidad si se hace presente a través de la verdad ("Flor y Canto") y transformará y recreará (volver a crear) el mundo entero. En este sentido declarar la verdad en oposición a Huizilopochtli era negar al mismo y proponer una realidad sociopolítica, personal y religiosa radicalmente opuesta*.

El siguiente texto pone en claro este argumento, ya que es una clara posición antibelicista.

"Asediada, odiada
sería la ciudad de Huexotzinco,
si estuviera rodada de dardos,

* Las frecuentes contradicciones de Netzahualcōyotl con el imperio azteca son reflejo claro de lo que estamos hablando. En Los Manuscritos de Texcoco se expresa claramente como la contradicción filosófico-religiosa se manifiesta en el terreno político.

Huexotzinco circundada de espinosas flechas,
El tambor, la concha de tortuga
repercuten en tu casa,
permanecen en tu casa,
permanecen en Huexotzinco.
Allí vigila Tucayehuáztin,
al señor Quecehuatl,
allí tañe la flauta, canta,
en su casa de Huexotzinco.

Escucha:

Hacia acá bajó nuestro padre el Dios.
Aquí esta su casa,
donde se encuentra el tamboril de los tigres,
donde han quedado prendidos los cantos
al son de los timbales" (30)

Y en este otro poema se denota la dimensión recreadora
de la relación con la divinidad:

"Ya no existimos.
¿Acaso para ti somos nada?
Tu nos destruyes,
tu nos haces desaparecer aquí.
Pero repartes tus dones,
tus alimentos, lo que da abrigo,
¿Oh Dador de vida!
nadie dice, estando a tu lado,
que viva en la indigencia.
Hay un brotar de piedras preciosas,
hay un florecer de plumas de quetzal,
¿Son acaso tu corazón dador de vida?
Nadie dice estando a tu lado,
que viva en la indigencia." (31)

(30) León Portilla, Miguel, Los antiguos mexicanos, México, F.C.E.? 1977. p. 138

(31) Ibidem. p. 141

Conocedores de la situación, características y significados de esta filosofía, los autores del Nicán-Mopohua, la cristianizan conservando su carácter liberador y la utilizan como columna vertebral del texto.

Elemento esencial de cristianización es fundamentalmente la concepción del dios creador, omnipresente y omnipotente que se relaciona con el hombre.

Pasaremos a analizar e interpretar el texto en cuestión.

El estudio se realizó utilizando la traducción de D. Primo Feliciano Velázquez* y tomando como punto de partida la estructura del estudio realizado por Clodomiro Siller, que de entre todos los consultados es el que consideramos más completo.

* Primo Feliciano Velázquez: en 1926 tradujo del náhuatl el Nicán Mopohua, quien como dice Garibay "se apegó más al sentido que a la letra" razón por la que consideramos que ésta es la mejor traducción.

CAPITULO III.

LA VIRGEN MARIA DE GUADALUPE

"NIGAN MOPOHUA"

"De que manera se apareció poco ha maravillosa ente la siempre Virgen Santa María, Madre de Dios, nuestra Reina, en el Tepeyácac, que se nombra Guadalupe."

"En orden y concierto se refiere aquí de qué manera se apareció poco ha maravillosamente la siempre Virgen Santa María, Madre de Dios, nuestra Reina, en el Tepeyácac, que se nombre Guadalupe. 2.- Primero se dejó ver de un pobre indio llamado Juan Diego; y después se apareció su preciosa imágen delante del nuevo obispo don fray Juan de Zumárraga. También se cuentan todos los milagros que ha hecho."

(1-2) Este párrafo es la presentación del texto. La primera estrofa nos sitúa inmediatamente en la temática y ante los protagonistas. La aparición de la Virgen y la relación que se entabla entre el pobre indio y el nuevo obispo, y sus efectos en el mundo. Ya se deja ver la intencionalidad y roles de la relación. El "pobre indio" es un machualzintli (indio pobre), es decir, "el merecido de la penitencia de Dios", por el sacrificio de Cuetzalcóatl que, al sangrar su miembro viril, dio vida a la humanidad. En la relación, el pobre social, económica y espiritualmente será el privilegiado, el verá a la Virgen. El obispo tan

sólo contemplará la imagen. Conquistado y conquistador se sitúan con respecto a la Virgen Madre de Dios y sus milagros, que son las transformaciones, recreación, del mundo. Estos son, a saber: 1. El cambio del monte árido y seco en un mundo de belleza y piedras preciosas. 2. La curación del tío de Juan Diego. 3. El florecimiento de "variadas flores" durante las heladas del invierno; y 4. La aparición del dibujo de la Virgen en la tilma de Juan Diego. Son cuatro milagros, número que significa la totalidad de las transformaciones posibles en el mundo*. En su momento se interpretará cada uno de ellos.

3. "Diez años después de tomada la ciudad de México, se suspendió la guerra y hubo paz entre los pueblos,

4. así como empezó a brotar la fe, el conocimiento del verdadero Dios, por quien se vive."

5. "A la sazón, en el año de mil quinientos treinta y uno, a pocos días del mes de diciembre, sucedió que había un pobre indio, de nombre Juan Diego según se dice, natural de Cuauhtitlán.

6. Tocante a las cosas espirituales, aún todo pertenecía a Tlatelolco."

(3.) En esta estrofa se nos sitúa en el momento de las apariciones. El cuadro es el drama de la post-guerra. La declaración es singular, pues para el español la guerra ter

* En la Leyenda de los Cinco Soles y en el pensamiento náhuatl en general cuatro es totalidad porque cuatro son los elementos de la vida y creación.

minó con la Conquista de Tenochtitlan, pero para el indio hasta que la resistencia tocó a su fin diez años después.

(4.) La paz tuvo sus efectos y surgió el conocimiento del verdadero Dios, por quien se vive. De hecho, como apunta Siller, estos dos títulos fueron usados por los sabios indígenas en los Coloquios, obra también elaborada por los sabios de Tlatelolco hacia 1550, cuando sostuvieron su polémica con los misioneros (texto en el que participaron nuestros autores). La diferencia es que ahora a esos títulos se les agregó la palabra Dios, recurso que deja sin lugar a dudas la igualdad en ambos conceptos o dicho de otra manera, la cristianización del concepto náhuatl.

(5.) Se precisa el momento histórico. Entre los pueblos mesoamericanos precisar el tiempo es precisar la realidad del suceso, por eso los aztecas, en tiempos de Izcóatl, y a instancias de Tlacaélel, quemaron los códices, reelaborándolos para hacerse aparecer como los herederos de los teotihuacanos-toltecas. En este sentido nuestros sabios precisan la realidad histórica del evento guadalupano, como fundamento de su existencia.

Nuevamente se habla del indio pobre y se puntualiza su origen, Cuauhtitlán. Más que el lugar geográfico, lo que importa es su realidad simbólica. Cuauhtitlán es el lugar cerca de las águilas, el lugar cerca del sol, cerca de Dios. Se insinúa que Juan Diego, en su calidad de merecido del sacrificio de Dios, es el intermediario de su palabra.

(6.) Una vez situado el evento en la historia y actua-

rado el protagonista principal, se hace una declaración de tipo político. Se señala el centro de conflicto, Tlatelolco. Este fue el centro de evangelización que representaba al conquistador, al opositor del indio, es en este sentido el símbolo de la opresión, de la negación del indio.

Notemos además que Tlatelolco no era el único centro evangelizador importante, también estaba Texcoco, pero este centro era franciscano, y para los indios los frailes fueron los sucesores de los antiguos sacerdotes, los apoyaron y hablaban en su lenguaje.

7. "Era sábado, muy de madrugada, y venía en pos del culto divino y de sus mandados.

8. Al llegar junto al cerrillo: semejaba canto de varios pájaros preciosos; callaban a ratos las voces de los cantores; parecía que el monte les respondía.

9. Su canto, muy suave y deleitoso, sobrepujaba al del coyotótl y del tzinizcan y de otros pájaros lindos que cantan."

(7.) Huel oc yohualtzinco (muy de madrugada, cuando aún era de noche). Se sitúa el evento desde su perspectiva náhua; recordemos que el quinto sol empezó "Cuando aún era de noche". Se entiende por tanto que se está gestando algo de gran trascendencia para el hombre, tan importante como la creación del mundo.

(8.) Iepetl (cerro). Todo cerro, escriben tanto Sahagún como Durán tenía para la cultura náhua conotaciones religiosas,

por lo que las pirámides son cerros artificiales, pero además el Tepeyácac de por sí ya era un cerro religioso pues en él se levantaba el santuario de Tonantzin. Indudablemente el náhua que oyera esta relación no dudaría en darle al cerro su sentido religioso.

(9.) Nuevamente se nos sitúa en el amanecer, pero ahora empiezan los efectos creativos del mismo. Se escucha el canto, Cuicatl, la mitad del diafracismo "Flor y Canto". Juan Diego se encuentra en escenario de verdad, de Dios. Pero el canto se repite cinco veces.* Es la verdad en donde se cruza el camino del hombre y de Dios, es la verdad superadora de toda situación. Pero el diafracismo no está completo, es decir, la verdad se está haciendo, y se hará a lo largo del evento. Entonces se escucha el canto de pájaros que hacen referencia al viento y la pluma, es decir al mismo Quetzalcóatl, el intermediario entre lo humano (serpiente, tierra) y lo divino (pluma, viento). En esta verdad superadora se requerirá el concurso tanto del hombre como de Dios.

10. "Se paró Juan Diego a ver y dijo para sí: ¿por ventura soy digno de lo que oigo? ¿Quizá sueño? ¿Me levanto de dormir? ¿Dón de estoy?"

11. ¿Acaso en el paraíso terrenal, que deja ron dicho los viejos, nuestros mayores? ¿A- caso ya en el cielo?"

* Nos encontramos en la Leyenda de los Cinco Soles con el quinto sol, el número cinco, como se deduce de ella significa superación. Pues este es el mundo en movimiento, Ollin, representando a los puntos cardinales y al centro, es el mundo habitado por los merecidos de Dios.

En este párrafo se nos presentan dos series de preguntas con distinto significado. Los del versículo diez se refieren directamente a la concepción del hombre en la filosofía "Flor y Canto". Son las mismas preguntas a las que hicimos referencia, las que se hace el hombre ante la búsqueda del fundamento de su existencia. Fieles a la filosofía que se está cristianizando, este aparente desconcierto deja abierta la posibilidad a algo superior, Dios. En la estrofa siguiente las preguntas se refieren a si se estará en presencia de Dios. Se habla del Xochitlalpan, Tonacatlalpan; "del lugar de las flores", "del lugar de nuestra carne". Juan Diego se sitúa ante lo divino, ante la verdad.

12. "Estaba viendo hacia el oriente,
arriba del cerrillo, de donde procedía
el precioso canto celestial.

13. Y así que cesó repentinamente y se
hizo el silencio, oyó que le llamaban
de arriba del cerrillo y le decían: 'Juanito,
Juan Dieguito'."

(12.) El oriente para los nahuas significaba la vida, luz, fertilidad, es por donde nace el sol, es vida. Es la tierra de Tlapallan, la del color rojo, de la sabiduría a donde fué Quetzalcóatl cuando se convirtió en Venus, cuando trascendió lo humano y se volvió divino. El Tepeyácac como ya dijimos es un templo. De allí proviene el canto celestial. Por lo tanto es un lugar que se vincula con "El dador de la vida".

(13.) Cesa el canto y se hace el silencio. Al igual que el amanecer, el silencio es el interludio de la creación (cf.

Leyenda de los Cinco Soles). Luego del silencio se escucha la voz y la declaración de la Virgen que confirma la idea que el texto nos ha formado sobre el pobre. Juantzin, Juan Diegotzin; la terminación tzin, es una desinencia reverencial*. Pero ¿cómo dirigirse así a un conquistado! sí, en realidad lo que le está diciendo es: "Juan Diego, tu que eres digno y mereces respeto". El Tepeyácac empieza a ser lugar de liberación pues la dignidad le ha sido devuelta. Sus efectos no se dejan esperar.

14. "Luego se atrevió a ir donde le llamaban; no se sobresaltó un punto; al contrario, muy contento, fue subiendo el cerrillo, a ver de dónde le llamaban.

15. Cuando llegó a la cumbre, vió a una señora que estaba allí de pie y que le dijo que se acercara."

(14.) La reacción de Juan Diego es clara. Ante el hecho reacciona con dignidad y muy contento acude a donde le llaman.

(15.) Se encuentra con una Cihuapilli, es decir, una mujer noble que no obstante su nobleza estaba de pie. Esto es muy importante, pues todos los nobles dominadores, tanto aztecas como españoles recibían a los conquistados sentados. La

* La terminación tzin tiene dos significados: a) tzin=diminutivo peyorativo (equivalente al "ejo" en español). b) tzin=reverencial. Hay uno más que a nosotros no nos hace falta, porque no confunde el sentido de un calificativo; tzin=diminutivo pero por antiguo, por ejemplo; Mexicaltzingo. Es importante señalar que en el caso Juan Diegotzin, es un reverencial, pues forma parte

nobleza de la Señora no es la nobleza dominadora. Con esta actitud se entabla una relación en el mismo plano. De hecho este párrafo es un cuestionamiento directo a la forma de ejercer el poder. Veremos que Guadalupe es el dios cristiano, y si el mismo toma una actitud distinta a la del conquistador, quien supuestamente es su representante, ¿dónde queda la autoridad del dominador basada en su Dios?

16. "Llegado a su presencia, se maravilló mucho de su sobrehumana grandeza:

17. su vestidura era radiante como el sol;

18. el risco en que posaba su planta, flechado por los resplandores, semejaba una ajorca de piedras preciosas; y relumbraba la tierra como el arco iris. Los mesquites, nopales y otras diferentes hierbecillas que allí se suelen dar, parecían de esmeralda; su follaje, finas turquesas; y sus ramas y espinas brillaban como el oro."

Al llegar ante la Señora, Juan Diego cae en la cuenta de que no sólo es una mujer noble sino algo más. Los siguientes sucesos lo confirman. En la cultura mesoamericana el vestido, los objetos, señales ó símbolos que portaba la persona decían a todo el mundo quién era y qué hacía. Nuestra señora posee un "vestido radiante como el sol", es decir, Dios forma parte de su personalidad.

*... de un discurso, que avala el proyecto del indio para el indio, para el despreciado por el Orden social.

Después de restituir la dignidad al pobre y de mostrar quien es, se indica el efecto que produce en el mundo. El mundo desolado, espinudo y pedregoso, ante el evento se transforma y vive, reluce. Esto nos hace recordar el siguiente poema de "Flor y Canto" que presenta la misma idea ante la presencia de Dios:

"Hay un brotar de piedras preciosas,
hay un florecer de plumas de cuetzal
¿sen acaso tu corazón, Dador de la vida?"

Ante la presencia de Dios el mundo se transforma y vitaliza, tal es lo que simbolizan los cholchihuites, el arco iris y las turquesas.

19. "Se inclinó delante de ella y oyó su palabra, muy blanda y cortés, cual de quien atrae y estima mucho.

20. Ella le dijo: 'Juanito, el más pequeño de mis hijos, ¿a dónde vas?'

21. El respondió: 'señora y niña mía, tengo que llegar a tu casa de México-Tlatilolco, a seguir las cosas divinas, que nos dan nuestros sacerdotes, delegados de Nuestro Señor'."

(19.) Se trata de una declaración sobre la forma de evangelizar, de relacionarse con las personas. La evangelización ha de ser en sí misma muy blanda y cortés, contradiciendo todo lo que sea espada e Inquisición. Y el evangelizador ha de ser quien atrae y estima mucho, o sea, debe relacionarse en el mismo plano antes que autoritariamente.

(20.) La acción transformadora de la relación Virgen-Juan Diego sigue su lógica. Ahora Guadalupe, luego de devolverle su dignidad le reconoce su condición de explotado. Le dice No Xecoyohua Juantzín, es decir, "Juan, tu que eres digno de respeto eres el más pequeño de mis hijos", que dentro del contexto en el cual nos movemos y de acuerdo con la lógica del texto, resulta fácil deducir que esta aparente maternidad se refiere sobre todo al reconocimiento de su situación de oprimido, de disminución en que vive. Se verá con mayor claridad en versículos posteriores.

(21.) En esta estrofa se hacen dos declaraciones importantes. Primero, el reconocimiento de Juan Diego de que Tlatelolco, a pesar de estar simbolizando al explotador es también casa de la Virgen (curioso es que la Virgen todavía no se presentara y Juan Diego ya sabe quien es). Es la declaración que clarifica la naturaleza cristiana del evento. Es una declaración de tipo orientadora pues esto evitará confundir a Guadalupe con los antiguos dioses, e introduce el versículo siguiente. Por otro lado el trato es distinto. El Dios del conquistador es el que aplasta culturas y pueblos; éste, Guadalupe es *Nochpochtzi*, "niña mía". Nuevamente se cierra la crítica fina y aplastante sobre el conquistador. Ahora el contraste es mayor. La Virgen ya ha predicado de otra manera.

22. "Ella luego le habló y le descubrió su santa voluntad; le dijo: 'sabe y ten entendido, tu, el más pequeño de mis hijos, que yo soy la siempre virgen Santa María, Madre del verdadero Dios, por quien se vive; del Creador cabe quien está todo; Señor del cielo y de la tierra.'"

23. "Deseo vivamente que se me erija aquí un templo, para en él mostrar y dar todo mi amor, compasión, auxilio y defensa, pues yo soy vuestra piadosa madre,

24. a tí, a todos vosotros juntos los moradores de esta tierra y a los demás amadores míos que me invocuen y en mí confíen;"

Hemos llegado en este párrafo a una de las cumbres. Por un lado quedará plasmada toda la síntesis cultural que hemos venido tratando, y por otro se plasmará el proyecto guadalupano, que será el tipo de sociedad que se desea. Es decir el proyecto nacional de liberación.

(22.) En este versículo Guadalupe toma la persona del antiguo Dios, de la antigua religión de Quetzalcóatl, pero ahora es cristiano; se llama a sí misma: Inninantzin in huelnelli téotl - Dios (madre del Dios de gran verdad. Agregar al concepto Dios en castellano es cristianizar la persona); Inninantzin in teyocoyani (Madre del Dios por quien se vive); Inninantzin in tloque-nahuacue (Madre del Dios del cerca y del junto); Inninantzin in ilhicahua in tlalticpacue (Madre del Dios del cielo y y de la tierra). ¿Por qué esta pretensión? ¿Por qué cristianizar lo antiguo? ¿Qué se logra? ¿Por qué no recurrir simplemente al sincretismo? La respuesta es clara. Al retomar lo antiguo, y al darle contenido cristiano, se está logrando LA AUTENCIA ESPIRITUAL DEL CONQUISTADO CON RESPECTO AL CONQUISTADOR, se está reconociendo, de hecho, su independencia y, dentro de la lógica de la religiosidad de conquista, se está desconociendo su autoridad y con ello toda autoridad del conquistador, pues los

españoles se fundamentaron en la religión para dar legitimidad a la Conquista. El oprimido es, pues, libre y, por lo mismo, ya no hay pretexto jurídico que justifique la opresión. Además, nuevamente se lanza abiertamente el discurso contra el opresor quien negó la antigua religión calificándola de idolatría. Estamos ante la devastación ideológica del conquistador, ante su ridiculización. En esta declaración se está diciendo que ante Dios, es el oprimido, el conquistado el que tiene la verdad, la razón y la autoridad. Es la devolución absoluta de su dignidad.

(23.) Siguiendo la lógica del párrafo, ahora se hace decir a la Virgen que desea su templo, su sede, su casa en el Tepeyácac, que es lugar de liberación con lo cual se se para definitivamente de Tlatelolco, manifestando implícitamente su oposición. Está separando de hecho el proyecto de evangelización del opresor, del suyo propio. Son dos lugares, son dos proyectos. Se pretende "dar todo mi amor, compasión, auxilio y defensa." Son cuatro términos, la totalidad de la acción, pero en sí cada término tiene mucho significado. El proyecto guadalupano implica amor para el oprimido, pero es insulso pensar que se trata de la afectivización de la relación; es, por el contrario, el compromiso total que implica amar, en otras palabras, se refiere al amor más puro de la tradición cristiana, representado por el mismo Jesús. Se trata también por lo mismo, de sufrir junto con ellos. El término compasión dista mucho de significar la petulante posición de prepotencia ante el sufrimiento, al contrario, compadecerse es padecer con, sufrir con el oprimido. El amor y la compasión han de llevar a la defensa y auxilio del pobre, al conquistado. En concreto se está pidiendo un total y radi

cal cambio en la dinámica de la sociedad. Aquellos que se sirven han de ser ahora servidores. Se invita a la sociedad a que se comprometa con el desposeído, con "el más pequeño". Es, en concreto, una proposición para una liberación espiritual, económica, política y social para el indio y por el indio, pues no olvidemos que la acción del conquistado es indispensable para el logro del mismo plan. Sin su compromiso no es posible el éxito del mismo.

(24.) Inmediatamente después se plasma hacia quién se dirige el proyecto. A Juan Diego, a todos los conquistados y a todo aquel que ame, invoque y confíe en la Virgen. Esta declaración sigue la más pura tradición humanista, pues la liberación es para todo aquel que se inserte en la misma, la exclusión es voluntaria.

(25.) Ahora se redondea lo dicho anteriormente. Se insiste en la participación activa del oprimido, condición sin la cual no se puede realizar nada. De este momento en adelante el texto sugerirá la viabilidad del proyecto expresando dos niveles: primero, cómo ha de realizarse junto con la crítica constante al conquistador y, segundo, en un nivel escatológico, o sea, los resultados liberadores que se obtendrán con el proyecto, en un futuro no determinado.

26. "Y para realizar lo que mi clemencia pretende, ve al palacio del obispo de México y le dirás cómo yo te envío a manifestarle lo mucho que deseo, que aquí en el llano me edifique un templo; le contarás puntualmente cuanto me has visto y admirado, y lo que has oído.

27. Ten por seguro que lo agradeceré bien y lo pagaré, porque te haré feliz y merecerás mucho que yo recompense el trabajo y fatiga con que vas a procurar lo que te encomiendo. Mira que ya has oído mi mandato, hijo mío el más pecueño; anda y pon todo tu es fuerza.

28. Al punto se inclinó delante de ella y le dijo: "Señora mía, ya voy a cumplir tu mandado; por ahora me despido de tí, yo, tu humilde siervo." Luego bajó para ir a hacer su mandado; y salió a la calzada que viene en línea recta a México."

(26-28.) Se plantea el cómo llevarlo a cabo. El agente evangelizador ya no es el conquistador sino el pobre, el desposeído. Es el sujeto activo del proyecto. Va a enfrentarse con su opresor llevando la verdad de la cual es depositario. Existe de hecho una inversión de roles que, en esencia, lo que propone es la inversión de la dinámica social. El empezar a hacerlo es ya liberador.

29. "Habiendo entrado en la ciudad, sin dilación se fué en derechura al palacio del obispo, que era el prelado que muy poco antes había venido y se llamaba fray Juan de Zumárraga, religioso de San Francisco."

(29.) Más que el Zumárraga histórico, se está simbolizando en él al titular del opresor, al jerarca del conquistador, al inquisidor y todo aquel que entre en ese rol.

30. "Apenas llegó trató de verle; rogó a sus criados que fueran a anunciarle; y pasado un buen rato, vinieron a llamarle, que había mandado el señor obispo que en trara. Luego que entró se inclinó y arrodilló delante de él.

31. En seguida le dió el recado de la Señora del cielo; y también le dijo cuanto admiró, vió y oyó. Después de oír toda su plática y su recado, pareció no darle crédito;

32. y le respondió: 'otra vez vendrás hijo mío, y te oiré más despacio; lo veré desde el principio y pensaré en la voluntad y deseo con que has venido.'

33. El salió y se vino triste, porque de ninguna manera se realizó su mensaje."

(30.) El marco de liberación ha desaparecido. Ahora se muestra con toda su crudeza la situación real del oprimido. Aquí tiene que esperar y ante la autoridad se inclina y arrodilla, en otras palabras, se humilla. El contraste es brutal.

(31-33.) No obstante, el evangelizador ahora es el pobre, y el dominador que tiene la facultad de "dar y enseñar" titubea, duda y acaba por negar el mensaje. La contradicción se plasma brillantemente. Juan Diego se va triste porque no se realiza su mensaje. Es significativo que Juan Diego ya se ha apropiado del mensaje de la Virgen y es obvio pues es el mismo mensaje

34. "En el mismo día se volvió; se vino derecho a la cumbre del cerrillo, y acertó con la Señora del cielo, que le estaba aguardando, allí mismo donde la vió la vez primera.

35. Al verla, se postró delante de ella y le dijo: 'Señora, la más pequeña de mis hijas, niña mía, fui a donde me enviaste a cumplir tu mandato.

36. Aunque con dificultad entré a donde es el asiento del prelado, le ví y expuse tu mensaje, así como me advertiste;

37. me recibió benignamente y me oyó con atención; pero en cuanto me respondió, pareció que no lo tuvo por cierto; me dijo: "Otra vez vendrás; te oiré más despacio; veré muy desde el principio el deseo y voluntad con que has venido."

38. Comprendí perfectamente, en la manera como me respondió, que piensa que es quizá invención mía que tu quieres que aquí te hagan un templo y que acaso no es orden tuya:"

(34-38.) Juan Diego realiza la identidad entre él y la señora. Le llama No Xocoyohue. Su proyecto ha sido negado y para el indio es negarla a ella. Ahora comparten la misma condición. No obstante Juan Diego ha ganado claridad, y sobre el descalabro intuye que no es culpa suya. Es el conquistador el que no creyó el mensaje. Al final pone de manifiesto, mediante una reflexión personal la naturaleza de la relación opresor-oprimido. El opresor no confía y piensa que el mensaje es invención del indio.

39. "Por lo cual te ruego encarecidamente, Señora y Niña mía, que a alguno de los principales, conocido, respetado y estimado, le encargues que

que lleve tu mensaje, para que le crean; porque yo soy un hombrecillo, soy un cordel, soy una escalerilla de tablas, soy cola, soy hoja, soy gente menuda, y tu, Niña mña, la más pequeña de mis hijas, Señora, me envías a un lugar por donde no ando y no paro.

41. Perdóname que te cause gran pesadumbre y caiga en tu enojo, Señora dueña mña'."

(39-41.) No obstante la claridad ganada, la situación tan evidente ejerce su efecto sobre el indio. Ya no cree en sí mismo y pide que su misión sea transferida a los poderosos. De hecho está declarando que ellos son los únicos que se hacen valer, y se sitúa en esa realidad. Se define a sí mismo como Nicotlapaltzintli (hombrecillo de por allí), un hombre sin lugar propio. Es decir, el no anda ni para ni por México-Tlatelolco. Los efectos de la opresión se muestran en su totalidad. Pero Juan Diego no pierde su fidelidad y le llama "Señora y dueña mña".

42. "Le respondió la Santísima Virgen: 'Oye, hijo mío el más pequeño, ten entendido que son muchos mis servidores y mensajeros, a quienes puedo encargar que lleven mi mensaje y hagan mi voluntad; pero es de todo punto preciso que tu mismo solicites y ayudes y con tu mediación se cumpla mi voluntad.

43. Mucho te ruego, hijo mío el más pequeño, y con rigor te mando, que otra vez vayas mañana a ver al obispo.

44. Dale parte en mi nombre y hazle saber por entero mi voluntad: que tiene que poner por obra el templo que le pido. Y otra vez dile que yo en persona, la siempre Virgen Santa Ma-

ría, Madre de Dios, te envía'."

(42-44.) La Virgen no deja de reconocer su situación y le vuelve a llamar No Xocoyohue, pero de ninguna manera acepta el cambio de sujeto histórico, y explícitamente reconoce la necesidad de que sea él el mediador, el sujeto activo de la transformación social. El término usado para mediación es huelmomática, que significa "con tus manos". Juan Diego tiene que hacer su tarea. El oprimido ha de ser el sujeto actuante de su liberación. El mandato, por su parte, no sólo se reafirma sino que con rigor se manda.

45. "Respondió Juan Diego: 'Señora y Niña mía, no te cause yo aflicción; de muy buena gana iré a cumplir tu mandato; de ninguna manera dejaré de hacerlo ni tengo por penoso el camino.

46. Iré a hacer tu voluntad; pero acaso no se me oír con agrado; o si fuere oído, quizás no me creerá.

47. Mañana en la tarde, cuando se ponga el sol, vendré a dar razón de tu mensaje con lo que responderá el prelado.

48. Ya de ti me despido, hija mía la más pequeña, mi Niña y Señora. Descansa entre tanto.' Luego se fué él a descansar a su casa."

(45-48) La respuesta no se hace esperar. Ahora el indio toma confianza pues cuenta con el concurso divino y retoma su misión. Es de notar que ya no llama al obispo servidor de la Virgen sino tan sólo el prelado.

49. "Al día siguiente, domingo, muy de madrugada, salió de su casa y se vino derecho a Tlatilolco, a instruirse en las cosas divinas y estar presente en la cuenta, para ver enseguida al prelado.

50. Casi a las diez, se aprestó, después de que oyó misa y se hizo la cuenta y se dispersó el gentío. Al punto se fué Juan Diego al palacio del señor obispo."

(49-50.) Nuevamente la escena es de madrugada, reforzando la renovación, acentuando la opresión. El conquistador pasa lista al conquistado. Se contrasta la libertad que se hace patente en el Tepeyácac.

51. "Apenas llegó, hizo todo empeño por verle; otra vez con mucha dificultad le vió; se arrodilló a sus pies; se entristeció y lloró al exponerle el mandato de la Señora del Cielo; que ojalá que creyera su mensaje, y la voluntad de la Inmaculada, de erigirle su templo donde manifestó que lo quería.

52. El señor obispo, para cerciorarse, le preguntó muchas cosas, dónde la vió, cómo era; y él refirió todo perfectamente al señor obispo."

(51-52.) La escena es similar al anterior encuentro, pero ahora las actitudes de ambos se han acrisolado. Se desarrolla una verdadera lucha. Las dificultades del indio son mayores y mayor su humillación. El obispo ahora es más incisivo. Su interés no está en el mensaje, sino en la confiabilidad del indio como sujeto. Pero Juan Diego está más seguro y ante la presión refiere todo perfectamente.

53. "Mas aunque explicó con presición la figura de ella y cuanto había visto y admirado, que en todo se descubría ser ella la siempre Virgen, Santísima madre del Salvador, nuestro Señor Jesucristo;

54. "sin embargo, no le dió crédito y dijo que no solamente por su plática y solicitud se había de hacer lo que pedía; que, además era necesaria alguna señal, para que se le pudiera creer que le enviaba la misma Señora del Cielo."

(53.) Ante la agudización de las contradicciones, viene el esclarecimiento de la situación. La fe en Cristo sólo se realiza en el Tepeyácac. Estamos ante la cristianización total del evento. La reflexión cristológica es producto de la reflexión del indio. Ella nunca mencionó ser madre de Jesucristo, es el indio quien lo ha entendido. La síntesis está culminada. Ahora el cristianismo pasa a ser realidad fundamental del indígena para el indígena y no del conquistador. La relación se ha invertido, y nuevamente la autoridad pertenece en su totalidad al indígena.

(54.) A pesar de todo, nuevamente el obispo niega la realidad del mensaje y llega al límite; pide pruebas. Mientras más se esclarece el mensaje de Juan Diego y su naturaleza, más en ridículo se va poniendo al conquistador y por lo mismo más clara es su posición.

55. "Así que lo oyó, dijo Juan Diego al obispo; 'Señor mira cual ha de ser la señal que pides; que luego iré a pedírsela a la Señora del Cielo que me envió acá'."

(55.) Juan Diego se adueña cada vez más de la situación. Sabe que el mensaje se ha de realizar y accede ante la petición de la señal. El obispo, ante la firmeza se desmorona, se repliega y lo despide.

56. "Mandó inmediatamente a unas gentes de su casa, en quienes podía confiar, que le vinieran siguiendo y vigilando mucho a dónde iba y a quién veía y hablaba. Así se hizo.

57. Juan Diego se vino derecho y caminó por la calzada; los que venían tras él, donde pasa la barranca, cerca del puente del Tepeyácac, le perdieron; y aunque más buscaron por todas partes, en ninguna le vieron.

58. Así es que regresaron, no solamente porque se fastidieron, sino también porque les estorbó su intento y les dió enojo.

59. Eso fueron a informar al señor obispo, inclinándole a que no le creyera; le dijeron que nomás le engañaba; que nomás forjaba lo que venía a decir, o que únicamente soñaba lo que decía y pedía; y en suma discourrieron que si otra vez volvía, le habían de coger y castigar con dureza, para que nunca más mintiera y engañara."

(56-58.) La opresión se hace efectiva y Juan Diego es perseguido pero sólo hasta los límites del Tepeyácac. En este lugar no puede ser oprimido pues el mundo es distinto, allí hay liberación. Los sirvientes ponen al prelado en animadversión contra el indio y al hacerles caso, éste se ha puesto en total oposición con la Virgen de Guadalupe. La lucha ha llegado al máximo.

"Entre tanto, Juan Diego estaba con la Santísima Virgen, diciéndole la respuesta que traía del señor obispo; la que oída por la Señora le dijo: 'Bien hijito mío, volverás aquí mañana para que llves al obispo la señal que te ha pedido; con esto te creará y acerca de esto ya no dudará ni de tí sospechará; y sábete, hijito mío, que yo te pagaré tu cuidado y el trabajo y cansancio que por mi has impendido; ea, vete ahora, que mañana aquí te aguardo'."

Este tercer encuentro puede considerarse falso. Fue agregado por el Lic. Joseph Julián Ramírez en su "Traducción más perfecta". Por otro lado rompe con la lógica del texto amén de que el estilo literario es distinto. Por no ser original no será considerado en nuestro análisis.*

60. "Al día siguiente, lunes, cuando tenía que llevar Juan Diego alguna señal para ser creído, ya no volvió. Porque cuando volvió a su casa, un tío que tenía, llamado Juan Bernardino, le había dado la enfermedad, y estaba muy grave.

61. Primero fue a llamar a un médico; pero ya no era tiempo, ya estaba muy grave.

62. Por la noche, le rogó su tío que de madrugada saliera y viniera a Tlatilco a llamar a un sacerdote, que fuera a confesarle y disponerle, porque estaba muy cierto de que era tiempo de monir y que ya no se levantaría y sanaría." *

* Confrontar Flor y Canto del Tepeyac de Clodomiro Siller

* En nuestros días el vocablo tío, en las regiones indígenas de influencia nahua, indica dignidad y respeto máximo.

(60-61.) Este párrafo es de radical importancia. Juan Bernardino, su tío, se enferma en el momento de llevar la señal. Entre los nahuas "tío" es el máximo título de respeto, es la clave para entender el barrio y pueblo; en concreto, al hablar del "tío" se está hablando de todo el pueblo conquistado. El pueblo está enfermo y está enfermo de Cocolixtli (viruela); está enfermo de la peste del conquistador; está enfermo de opresión. Juan Diego tiene que escoger entre llevar la señal al obispo o remediar el dolor de su tío. Nuestro personaje escoge y prefiere a su tío, y con ello pone dos cosas en claro. Primero, que él es el sujeto activo, necesario, indispensable en la realización de la liberación, y por otro lado, que ya se está haciendo realidad el proyecto de la Virgen.

(62.) La situación es extrema. El tío está seguro que va a morir. Ciertamente la conquista ha terminado y la paz se hizo, pero ésto es el extremo para el indio. Va a morir.

63. "El martes, muy de madrugada, se vino Juan Diego de su casa a Tlatilolco a llamar al sacerdote.

64. Y cuando venía llegando al camino que sale junto a la ladera del cerrillo del Tepeyácac, hacia el poniente, por donde tenía costumbre de pasar, dijo:

65. "si me voy derecho, no sea que me vaya a ver la Señora, y en todo caso me detenga para que lleve la señal al prelado según me previno;

66. que primero nuestra aflicción nos deje y primero llame yo de prisa al sacerdote; el

pobre de mi tío lo está ciertamente
aguardando'."

(63-66.) En este párrafo es clara la interrelación de lo social y lo religioso. Juan Diego opta ante la situación por la aflicción del pueblo, pero al mismo tiempo ya está realizando el proyecto, como lo demuestra el siguiente encuentro.

67. "Luego dió vuelta al cerro; subió por entre él y pasó al otro lado, hacia el oriente para llegar pronto a México y que no le detuviera la Señora del cielo.

68. Pensó que por donde dió la vuelta no podía verle la que está mirando bien a todas partes."

(67-68.) Realmente Juan Diego hace una maniobra complicada, pero si observamos bien está yendo hacia el poniente, por el lugar de la muerte, y en el momento que decide apoyar a su tío "cambia de dirección" hacia el oriente, es decir, ahora va hacia la vida, y de hecho "pasa del otro lado". Es el mismo camino de Quetzalcóatl.

69. "La vió bajar de la cumbre del cerrillo y que estuvo mirando hacia donde antes él la veía. Salió a su encuentro a un lado del cerro y le dijo: "¿Qué hay, hijo mío el más pequeño? ¿A dónde vas?'"

(69.) El nuevo encuentro es inevitable. La lógica del texto así lo marca.

70. "¿Se apenó el un poco, o tuvo vergüenza, o se asustó? Se inclinó delante de ella; y la saludó, diciendo: 'Niña mía, la más pequeña de mis hijas, Señora, ojalá estés contenta. ¿Cómo has amanecido? ¿Estás bien de salud, Señora y niña mía?'"

(70.) La reacción de Juan Diego es clara. Esta realización del plan y por eso no hay pena ni asombro, ni susto. Al contrario, la saluda, cosa nueva en el texto y la reconoce como de los suyos. La vuelve a llamar No Xocoyohue. Es curioso que ahora el problema de Juan Diego es la salud del pueblo y precisamente pregunta por la salud de la Virgen. Hay identidad.

71. "Voy a causarte aflicción: sabe, Niña mía, que está muy malo un pobre siervo tuyo, mi tío; le ha dado la peste y está para morir.

72. Ahora voy presuroso a tu casa de México a llamar uno de los sacerdotes amados de nuestro Señor, que vaya a confesarle y disponerle;

73. porque desde que nacimos, vinimos a aguardar el trabajo de nuestra muerte.

74. Pero si voy a hacerlo, volveré luego otra vez aquí, para ir a llevar tu mensaje. Señora y niña mía, perdóname; tenme por ahora paciencia; no te engaño, Hija mía la más pequeña; mañana vendré a toda prisa."

(71-74.) Nuevamente Juan Diego iguala su situación a la de la Virgen. Sabe que la noticia le causará aflicción. Por otro lado el tío es siervo de la Virgen; es la declaración formal de

la vinculación entre ambos. En el párrafo 72, podrían surgir confusiones pues parece no seguir la lógica que ha marcado el texto con respecto al clero. La situación se aclara cuando recordamos que los autores son filofranciscanos, así se explica que la casa a la cual se refiere no sea Tlatelolco, sino San Francisco de México.

Por su parte, nuevamente nos encontramos con afirmaciones filosóficas. La vida es un transcurso hacia la muerte; es el camino del hombre hacia su encuentro con Dios. El camino de Quetzalcóatl.

75. "Después de oír la plática de Juan Diego, respondió la piadosísima Virgen: "Oye y ten entendido, hijo mío el más pequeño, que es nada lo que te asusta y aflige; no se turbe tu corazón; no temas esa enfermedad, ni otra alguna enfermedad y angustia.

76. ¿No estoy aquí que soy tu madre? ¿No estas bajo mi sombra? ¿No soy yo tu salud? ¿No estas por ventura en mi regazo? ¿Qué más has menester?

77. No te apene ni te inquiete otra cosa; no te aflija la enfermedad de tu tío, que no morirá ahora de ella: está seguro que ya sanó.' (Entonces sanó su tío, según después se supo.)

78. Cuando Juan Diego oyó estas palabras de la Señora del cielo, se consoló mucho; quedó contento. Le rogó que cuanto antes le despachara a ver al obispo, a llevarle alguna señal y prueba, a fin de que le creyera."

(75-78.) En estas expresiones se plasmará toda la acción

liberadora de Guadalupe: le dice que no se aflija por la enfermedad y, extendiendo su acción al plano escatológico, ni por otro mal, tanto externo como interno. En el tío converge todo el pueblo, por eso se le dice a Juan Diego "¿No soy tu salud?" Además reafirma su autoridad sobre todos los conquistados. El concepto "sombra" entre los nahuas implica la autoridad.* Como la acción liberadora no sólo es escatológica, sino también histórica, el tío sana, la liberación se hace efectiva. El indio y la Virgen convergen en el mismo punto, en el tío.

79. "La Señora del cielo le ordenó luego que subiera a la cumbre del cerrillo, donde antes la veía.

80. Le dijo. "Sube, hijo mío el más pequeño, a la cumbre del cerrillo; allí donde me viste y te di órdenes, hallarás que hay diferentes flores; córtalas, júntalas, recógelas, en seguida baja y traelas a mi presencia'.

81. Al punto subió Juan Diego el cerrillo; y cuando llegó a la cumbre, se asombró mucho de que hubieran brotado tantas variadas exquisitas rosas de castilla, antes del tiempo en que se dan, porque a la sazón se encrudecía el hielo:

82. estaban muy fragantes y llenas de rocío de la noche, que semejava perlas preciosas.

83. Luego empezó a cortarlas; las juntó todas y las echó en su regazo.

* For ejemplo cuando los antiguos mexicanos se referían a la autoridad, decían "que hacía sombra".

84. La cumbre del cerrillo no era lugar en que se dieran ningunas flores, porque tenían muchos riscos, abrojos, espinas, nopales y mezquites; y si se solían dar hierbecillas, entonces era el mes de diciembre, en que to do come y hecha a perder el hielo."

(79-84.) Después de la liberación, la verdad del evento se confirma. Inmediatamente después de la curación del tío viene el milagro de las flores que cierra el diafracismo "Flor y Canto". El lugar de la liberación es el mismo Tepeyácac. Sube hasta la cumbre y la verdad se completa, es el mismo lugar donde se dieran los cantos. Lo que sucede aquí es el desenlace. La belleza de estos versos, su profundidad poética, la profunda esperanza que liberan en la transformación del mundo y en la capacidad del hombre para hacerlo, nos recuerda el siguiente poema náhuatl:

"Brotan, brotan las flores/ abren sus corolas las flores/
ante el rostro del dador de la vida."

Es la misma esperanza pero en otra época, en otra circunstancia, en otra religión; pero la misma fe. Es la fe en el hombre, el humanismo pleno, total, transformador.

85. "Bajó inmediatamente y trajo a la Señora del cielo las diferentes rosas que fue a cortar; la que así como las vió, las cogió con su mano y otra vez se las echó en el regazo, diciéndole:

86. 'Hijo mío el más pequeño, esta diversidad de rosas es la prueba y señal que lleva rás al obispo. Le dirás en mi nombre que

vea en ella mi voluntad y que él tiene que cumplirla.

87. Tu eres mi embajador muy digno de confianza. Rigurosamente te ordeno que sólo delante del obispo despliegues tu manta y descubras lo que llevas.

88. Contarás bien todo; dirás que te man dé subir a la cumbre del cerrillo, que fueras a cortar flores, y todo lo que via te y admiraste, para que puedas inducir al prelado a que dé su ayuda, con objeto de que se haga y erija el templo que he pedido'.

89. Después que la Señora del cielo le dió su consejo, se puso en camino por la calzada que viene derecho a México; ya contento y seguro de salir bien, trayendo con mucho cuidado lo que portaba en su regazo, no fuera que algo se le soltara de las manos, y gozándose en la fragancia de las variadas y hermosas flores."

(85-89.) La Virgen toca las flores, se hace presente, les da trascendencia. Las flores son la señal (no la tilma), pues la verdad está completa. Como la liberación ha sido realizada, encontramos la señal para que el poderoso se doblegue. Por eso ha de ir ante el obispo, relatar su verdad, el mensaje; que se erija el templo. Resultaría insulso pensar que se trata de un templo material, no, el texto claramente se refiere a que el obispo se ponga del lado de la Virgen, que erija un templo, es decir que se erija una nueva sociedad.

Para comprender bien el texto se requiere una explicación. ¿Por qué, si la liberación ha sido realizada, se requiere el con curso del obispo? La respuesta es la siguiente: el contexto es

católico y el texto también tiene su intencionalidad eclesiológica. De hecho se está invitando a la jerarquía a ponerse del lado del pobre, por eso es importante convencerlo, porque él también es iglesia, también debe participar en la salvación.

90. "Al llegar al palacio del obispo, salieron a su encuentro el mayordomo y otros criados del prelado. Les rogó que le dijeran que deseaba verle; pero ninguno de ellos quizo, haciendo como que no le ofan, sea porque era muy temprano, sea porque ya le conocían, que sólo les molestaba, porque les era inoportuno;

91. y, además, ya les había informado sus compañeros, que le perdieron de vista, cuando habían ido en su seguimiento. Largo rato estuvo esperando.

92. Ya que vieron que hacía mucho que estaba allí, de pie, cabizbajo, sin hacer nada, por si acaso era llamado; y que al parecer traía algo que portaba en su regazo, se acercaron a él para ver lo que traía y satisfacerse.

93. Viendo Juan Diego que no les podía ocultar lo que traía, y que por eso le habían de molestar, empujar o aporrear, descubrió un poco que eran flores;

94. y al ver que todas eran diferentes rosas de castilla, y que no era entonces el tiempo en que se daban, se asombraron muchísimo de ello, lo mismo de que estuvieran muy frescas, y tan abiertas, tan fragantes y tan preciosas.

95. Quisieron coger y sacarle algunas; pero no tuvieron suerte las tres veces que se atrevieron a tomarlas.

96. no tuvieron suerte, porque cuando iban a cogerlas, ya no veían verdaderas flores, sino que les parecían pintadas o labradas o cosidas en la manta."

(90-96.) Se repite el esquema de dominación y desprecio, pero ahora habrá algo radicalmente distinto. La curiosidad de los criados levanta la amenaza de la vejación, de la opresión. Ante ésto es necesario mostrar un poco la verdad, las flores. Ahora el opresor quiere arrebatarse la verdad, la libertad del in dio, pero fracasa. Las flores aparecen pintadas al vestido del indio, es decir, la libertad, la verdad es parte constitutiva de su persona y por lo mismo, le es inalienable.

97. "Fueron luego a decir al señor obispo lo que habfan visto y que pretendía verle el in dito que tantas veces había venido; el cual hacía mucho que por eso aguardaba queriendo verle.

98. Cayó, al oírlo, el señor obispo en la cuenta de que aquello era la prueba, para que se certificara y cumpliera lo que solí citaba el in dito. En seguida mandó que en trara a verle.

99. Luego que entró se humilló delante de él, así como antes lo hiciera, y contó de nuevo todo lo que había visto y admirado, y también su mensaje.

100. Dijo: 'Señor, hice lo que me ordenas te, que fuera a decir a mi Ama, la Señora del cielo, Santa María, preciosa madre de Dios, que pedías una señal para poder creer me que le has de hacer el templo donde ella te pide que lo erijas;

101. y además le dije que yo te había dado mi palabra de traerte alguna señal y prueba, que me encargaste de su voluntad. Condescon dió a tu recado y acogió benignamente lo que pides, alguna señal y prueba para que se cu mpla su voluntad.

102. Hoy muy temprano me mandó que otra vez viniera a verte; le pedí la señal para que me creyeras, según me había dicho que me la daría; y al punto lo cumplió:

103. me despachó a la cumbre del cerrillo, donde antes yo la viera, a que fuere a cortar varias rosas de Castilla. Después que fui a cortarlas, las traje abajo; las cogió con su mano y de nuevo las echó en mi regazo, para que te las trajera y a ti en persona te las diera.

104. Aunque yo sabía bien que la cumbre del cerrillo no es lugar en que se den flores, porque sólo hay muchos riscos, abrojos, espinas, nopales y mezquites, no por eso dudé;

105. cuando fui llegando a la cumbre del cerrillo miré que estaba en el paraíso, donde había juntas todas las variadas y exquisitas rosas de Castilla, brillantes de rocío, que luego fui a cortar.

106. Ella me dijo porqué te las había de entregar; y así lo hago, para que en ellas veas la señal que pides y cumplas su voluntad; y también para que aparezca la verdad de mi palabra y de mi mensaje. Hélas aquí; recíbelas'."

(97-106.) En todos estos versículos Juan Diego repite a pie juntillas todo lo que pasó en el Tepeyácac, pero hay ciertas cosas dignas de hacer notar: el indio insiste en el punto clave de todo el evento; creer en la Virgen es creer en su palabra. El pobre, al ir al lugar de la verdad, sabe de un lugar que de ordinario es árido, y seco, pero también sabe que es renovación; por eso no duda. Con las flores que encuentra se hacen evidentes dos cosas: 1) la voluntad de la Virgen y 2) la verdad y el mensaje del indio.

107. "Desenvolvió luego su blanca manta, pues tenía en su regazo las flores; y así que se esparcieron por el suelo todas las diferentes rosas de castilla, se dibujó en ella y apareció de repente la preciosa imagen de la siempre Virgen Santa María, Madre de Dios, de la manera que está y se guardo hoy en su templo del Tepeyácac, que se nombra Guadalupe.

108. Luego que la vió el señor obispo, y él y todos los que allí estaban, se arrodillaron: muchos la admiraron; se levantaron a verla; se entristecieron y acongojaron, mostrando que la contemplaron con el corazón y el pensamiento.

109. El señor obispo con lágrimas de tristeza oró y le pidió perdón de no haber puesto en obra su voluntad y su mandato."

(107-108.) La verdad se muestra con toda su grandeza: con ésta son cinco las apariciones de la Virgen. Es el momento de la superación, momento en que la acción de Juan Diego liberado y la Guadalupana se hacen una, se confunden. La cooperación de lo divino y lo humano ha surtido su efecto. Se ha superado toda contradicción; por un lado el poderoso ha sido vencido, y por otro la jerarquía cae en la cuenta de su error, de su negación. Los criados y el obispo contemplan con "el corazón y el pensamiento" la verdad de la liberación. Es contemplada la imagen en la integridad humana. El párrafo está centrado en su totalidad en el terreno escatológico, y no en el histórico.

Los párrafos que continúan en el texto, los últimos, son consecuencia de éste último, por lo cual no son necesarios para comprender el texto, y por lo mismo no se incluyen.

Recapitulando. En el texto se propone la liberación integral del oprimido y de todo aquel que se solidarice con él. Para este objetivo se presenta un juego de relaciones entre personas que más bien son símbolos; son cuatro fundamentales, a saber: la Virgen de Guadalupe, Zumárraga, Juan Diego y el tío Juan Bernardino.

La Virgen de Guadalupe: es Dios, la verdad. El sujeto que posibilita la liberación del oprimido, con la participación activa del mismo. Es el proyecto de liberación y su fuerza.

Juan Diego: Es el oprimido, el intermediario activo sin cuya participación no es posible la liberación. Es intermediario entre el pueblo que muere y la Virgen, y entre el opresor y la alta jerarquía eclesiástica y Guadalupe. Es el sujeto activo de la historia.

Juan Bernardino: Es el tío. Es el pueblo enfermo por la conquista. El beneficiario del evento guadalupano. Por él y para él se realizan todas las acciones.

Zumárraga: Representa la opresión, la conquista. Tanto en su acepción de figura de conquistador como de Iglesia (Tlalolco). Foco de todas las contradicciones del texto y denuncia de la vejación y humillación del indio. En contradicción constante al mismo se mueve todo el texto.

Todos los demás elementos coinciden en la lógica planteada. La enfermedad es sufrida por el pueblo, es la peste del conquistador, es la Conquista misma. Las flores y los cantos, columna

vertebral del escrito, representa la verdad integral liberadora del oprimido.

En cuanto a las apariciones, en rigor no son tales sino encuentros entre Dios y el hombre, en un mundo de liberación, representado por el Tepeyácac, se encuentran y dialogan en el mismo plano, es decir, planteando cómo debe de ser la nueva so ciedad. Por eso el contraste cuando Juan Diego se encuentra en Tlatelolco.

Con respecto a los diálogos la lógica es la misma: en el lugar de liberación hay verdadero diálogo, franqueza, sin ceridad, dignidad. En Tlatelolco, desconfianza, humillación, opresión. Nuevamente esclareciendo cómo ha de ser, que tipo de relación se ha de entablar en la nueva sociedad.

CAPITULO IV.

GUADALUPE-TONANTZIN.

Con el fin de precisar el significado histórico de la Virgen de Guadalupe en el momento de su aparición*, así como su recibimiento dentro del proceso de la naciente sociedad novohispana, ya que la Virgen de Guadalupe se dirige esencialmente desde el indio y para el indio, con miras a infundirle la esperanza y unidad suficientes para sobrevivir ante la vejación y angustia de la Conquista. Profundizaremos esta idea, y nos referiremos a las diversas posiciones que tomaron los distintos grupos sociales en torno al acontecimiento.

Sabedores ya de las implicaciones socio-políticas y económicas que la Conquista significó para los indios, ahora

* Consideramos por la aparición, no la aparición milagrosa, sino el momento en que Guadalupe irrumpe en la historia, según la tradición, es decir a partir de 1531. Nosotros aceptamos esa fecha basados en que, según nuestra tesis los dioses mexica (Huitzilopochtli, Coatlicue, Xipe) habían muerto. No así los dioses arquetipo de la religión agrícola y Quetzalcóatl (Chicomecóatl-Tonantzin en su unidad con el anterior Tláloc-Chalchiuhtlicue). Recordemos que ha sido el imperio Tenochca el derrotado, y que los pueblos de la zona de Acolhuacán, que mantuvieron viva la tradición de Quetzalcóatl fueron aliados de los españoles, por lo que su destrucción fue posterior y los primeros centros evangelizadores se asentaron en Texcoco lo que refuerza nuestra hipótesis.

hablaremos sobre un punto pocas veces tratado, pero de gran importancia para entender el por qué de la Virgen. Nos referimos a la destrucción espiritual que trajo consigo la Conquista.

Es un punto conocido que para los pueblos mesoamericanos la religión sintetizaba toda la vida personal, social, política y económica. El desarrollo espiritual que se alcanzó puede contarse entre los más grandes de la historia de la humanidad, hecho que llevó a una estudiosa del tema a expresar lo siguiente:

"Quisiéramos solamente que se sepa que no ha sido con ligereza como nos hemos convencido de que difícilmente existirá poema más deslumbrante de vida interior y más puro de forma que el que inspiró el mensaje de Quetzalcóatl." (32)

Este poema sólo se vió opacado por la feroz distorsión religiosa perpetrada por los aztecas, hecho que explicaremos en su momento.

Para entender adecuadamente la importancia de la religión en estos pueblos, nada mejor que dejar hablar a los protagonistas. Esta es la impresión que causó al conquistador Bernal Díaz del Castillo la nueva tierra descubierta:

"... Nos quedamos admirados, y decíamos que parecía a las cosas de encantamiento que cuentan en el libro de Amadís, por las grandes torres y cúes (templos) y edificios que tenían dentro

(32) Sejourné; Laurette, Pensamientos y religión en el México antiguo. México, F.C.E. 1964 p. 203

del agua, y todos de calicanto, y aun algunos de nuestros soldados decían que si aquello que veían si era entre sueños, y no es de maravillar que yo escriba de esta manera, PORQUE HAY MUCHO QUE PONDERAR EN ELLO QUE NO SE COMO LO CUENTE: VER COSAS NUNCA OIDAS, NI AUN SOÑADAS, COMO VEIAMOS (...) Digo otra vez lo que estu ve mirando, que creí que en el mundo hubiese otras tierras descubiertas como éstas (...) Ahora todo está por el suelo, perdido, que no hay cosa." (33)

Más se hubiera sorprendido nuestro testigo si hubiera sabido que gran parte de ese esplendor se sustentaba en un muy bien organizado sistema religioso que patentizaba toda esa gran deza de la que habla el soldado. Prueba de ésto son los grandes centros ceremoniales, verdaderos monasterios, dedicados exclusivamente al culto y desarrollo espiritual, así como su radical importancia directora y normativa en la economía, agricultura y guerra así como en los principales ritos sociales y personales.

Adentrándonos en el fascinante mundo del pensamiento religioso de Mesoamérica, nos encontramos, tanto a nivel filosófico como en los principales ritos* tales como nacimientos, iniciación, matrimonio, etc., afirmaciones que manifiestan la importancia de la religión como son las siguientes:

* Ya la antropología se ha encargado de demostrar la importancia que tienen los ritos en las sociedades teocráticas como normadores de la conducta de las personas y su papel fundamental en toda la vida social.

(33) Díaz del Castillo, Bernal Op. Cit. p. 147-148.

A nivel filosófico:

"Madre de los dioses, padre de los dioses,
el dios viejo, tendido en el ombligo de la
tierra,
metido en un encierro de turquesas.
El que está en las aguas color de pájaro azul,
el que está encerrado en nubes,
el dios viejo, el que habita en las sombras
de la región de los muertos,
el señor del fuego y del año." (34)

En el rito del nacimiento la partera decía las siguientes
palabras entre otras:

"Y acabando de lavar a la criatura, la partera
luego la envolvía, y cuando la envolvía decía
lo que sigue: ¡Oh piedra preciosa, oh pluma
rica, oh esmeralda, oh zafiro! fuiste formada
en un lugar donde está el gran dios y la gran
diosa, que es sobre los cielos, formóse y os
crió vuestra madre y vuestro padre que se lla-
ma Ometecutli y Omecfhuatl, mujer celestial y
hombre celestial(...) Venido habéis hijo mío
muy amado o hija mía muy amada, descansad repo-
sad en este suelo, remedios y proveéanos nuestro
señor, que está en todo lugar." (35)

Sobre las palabras que decía un padre a su hijo cuando
éste estaba en edad de vivir en sociedad se puede leer lo si-
guiente:

"... tengáis gran cuidado de haceros amigo del
dios que está en todas partes y es invisible

(34) León Portilla, Miguel. Los antiguos mexicanos, México F.C.E.,
1977, p. 143.

(35) Sahagún, fray Bernardino, Op. Cit. p. 188-189.

y (a) él conviene darle todo el corazón y el cuerpo, y mirad que no os desviéis de este camino; mirad que no presumáis; mirad que no os altivazcáis en vuestro corazón, ni tampoco os desesperéis, ni os acobardéis en vuestro corazón, sino que seáis humilde en vuestro corazón, y tengáis esperanzas en dios, porque si os faltare esto, enojarse ha contra vosotros porque ve todas las cosas secretas, y os castigará como a él le pareciese y como quisiere." (36)

Y sobre las palabras que se decían a la mujer que se casa-

ba:

"Hija mía, vuestras madres que aquí estamos, y vuestros padres, os quieren consolar; esforzáos hija, no os aflijáis por la carga del casamiento que tomáis a cuestras, y aunque es pesada, con la ayuda de nuestro señor la llevaréis, rogadle que os ayude; placera (a) nuestro señor que viváis muchos días y subáis por la cuesta arriba de los trabajos; por ventura llegaréis a la cumbre de ellos sin ningún impedimento ni fatiga que os envíe nuestro señor." (37)

Los ejemplos sobre este particular podrían multiplicarse, pero con los citados consideramos que basta para darnos cuenta que, subyaciendo a todo el pensamiento religioso se encuentra el principio de un dios único concebido como dualidad (Ometecuh-tli-Ometecihuatl, principio masculino y femenino) dinámica y relacional en sí misma y con el hombre, cuyas acepciones ya hemos explicado en el capítulo referente al Nicán Mopohua, al explicar la filosofía de "Flor y Canto". Es decir, todo el sistema religioso se encuentra sustentado y construido sobre la base de un dios único, que se relaciona con el hombre y lo impulsa cons-

(36) Ibidem p. 124

(37) Ibidem p. 156

tantemente a su superación espiritual, elemento que se refleja en una ética de crecimiento y respeto a los demás, como se puede observar perfectamente en las palabras que dirige el padre a su hijo. Esto nos da una clara idea de la dimensión tan amplia y fundamental que tuvo dentro del proceso social. Es decir, toda la base jurídica, política, ideológica, económica, social, familiar y personal, era religiosa. En el común de la gente esta situación no se vivió como una imposición coercitiva externa, tal y como ahora se viven las normas jurídicas o reglamentos de tránsito, sino como una actitud interiorizada basada en la convicción de que a Dios todo se le debe, y de allí su gran fuerza hacia todos los niveles. En el siguiente poema quedará ilustrado lo que decimos:

"Para que no andemos siempre gimiendo,
para que no estemos saturados de tristeza,
el Señor nuestro nos dió a los hombres
la risa, el sueño, los alimentos,
nuestra fuerza y nuestra robustez,
y finalmente el acto sexual,
por el cual se hace siembra de gentes." (38)

Después de la Conquista:

"Todo está por el suelo, perdido, que no hay
cosa",

Nos dice Dfaz del Castillo. Para el español esto significó posibilidades económicas inusitadas y más, pero para el indio fue todo lo contrario, no sólo por las implicaciones e-

(38) León Portilla, Miguel. Los antiguos mexicanos p. 176.

conómicas, políticas y sociales, sino por algo mucho peor dentro de su mentalidad. La muerte de su centro vital, de su espiritualidad, de su religión.

La elocuencia del desgarrado lamento se plasma en el siguiente texto:

"Tal vez a nuestra perdición, tal vez a nuestra destrucción,
es sólo a donde seremos llevados
Más ¿a dónde deberemos ir aún?
somos gente vulgar,
somos perecederos, somos mortales,
déjenos pues ya morir,
déjenos ya perecer.
puesto que ya nuestros dioses han muerto (...)
Era doctrina de nuestros mayores
que son los dioses por quien se vive,
Ellos nos merecieron (con su sacrificio nos dieron vida).
¿En qué forma, cuándo, dónde?
Cuando aún era de noche .
Era su doctrina
que Ellos nos dan nuestro sustento,
todo cuanto se bebe y se come,
lo que conserva la vida, el maíz, el frijol,
los bledos, la chíca.
Ellos son a quienes pedimos
agua, lluvia,
por las que se producen las cosas en la tierra.
Ellos mismos son ricos,
son felices,
poseen las cosas,
de manera que siempre y por siempre,
las cosas están germinando y verdean en su casa...
Allá "donde de algún modo se existe", en el lugar
de Tlalocan.
Nunca hay allí hambre,
no hay enfermedad,
no hay pobreza,
Ellos dan a la gente

el valor y el mando...
 Nosotros sabemos
 a quien se debe la vida,
 a quien se debe el nacer,
 a quien se debe el ser engendrado,
 a quien se debe el crecer,
 como hay que invocar,
 como hay que rogar.
 Oid Señores nuestros,
 no hagáis algo a vuestro pueblo
 que acarree la desgracia,
 que lo haga perecer...
 Es ya bastante que hayamos perdido,
 que se nos haya quitado
 que se nos haya impedido
 nuestro gobierno.
 Si en el mismo lugar
 permanecemos,
 sólo seremos prisioneros.
 Haced con nosotros
 lo que queráis." (39)

La declaración no podía ser más nítida. Si los dioses han muerto, si nuestra religión ya no vive, entonces la vida ya no tiene sentido, por eso "déjenos ya morir, déjenos ya perecer" "hagan con nosotros lo que quieran". Pero no lo dicen sin advertir que hacer desaparecer la religión es matarlos en vida, "no hagáis algo a vuestro pueblo que acarree la desgracia, que lo haga perecer". Bien sabían los Tlaminimes, porque conocían como nadie a su pueblo que al morir la religión, la gente moriría con ella.

La desesperanza, la dispersión, la sinrazón de la vida vivía en cada uno de los conquistados. En tan sólo diez años un mundo milenario con su grandeza inusitada había caído verticalmente, destrozándose en su totalidad, muriendo hasta

los mismos dioses. ¿Qué se podía esperar? nada. Tan sólo lo peor que puede sucederle a cualquier pueblo; la pérdida absoluta del deseo de vivir. El visitador Zorita nos da el siguiente testimonio:

"Y aconteció que indias que iban cargadas mataban las criaturas que llevaban a los pechos, y decían que no podían con ellas y con la carga y que no querían que viniesen sus hijos a pasar el trabajo que ellos pasaban (...) Un religioso de mucha autoridad me dijo (...) que se habían concertado todos los indios de no tener acceso a mujeres ni con otras, o buscar medios para impedir la generación, o para que malpariesen las que se hiciesen preñadas." (40).

Dentro de este cuadro de desesperanza y suicidio, de muerte y vejación, hace su aparición en el Tepeyácac, antiguo santuario de la diosa madre Tonantzin, la imagen de la virgen de Guadalupe. El hecho de aparecer en el Tepeyácac no puede considerarse mera casualidad.

Para poder entender toda la magnitud liberadora, esperanzadora y unificadora de la imagen en el momento de su aparición es necesario hablar un poco más sobre la antigua religión.

La idea más generalizada que existe sobre la religión del Anáhuac es la que la concibe como un sistema politeísta, dominada por el "fanatismo asesino y canibalesco", sin respeto al-

(40) Zorita, Alonso de, Los señores de la Nueva España. México Imprenta Universitaria, 1942. p. 146 y 165.

guno por la vida y fundamentado en la idolatría irracional a figuras de piedra. Esta concepción tan difundida muy poco tiene que ver con la realidad histórica.

En el momento de la Conquista la religión nahua aparecía como un complejo sistema aparentemente politeísta, derivado de tres grandes corrientes que en síntesis son: 1) La religión más antigua, que corresponde a los primeros pueblos agrícolas con una concepción fundamentalmente naturalista, cuyos dioses y ritos se relacionaban con la agricultura. La Diosa Madre, la Tierra/Tonantzin/Chicomecóatl/Toci, que se concibe como diosa de la fertilidad. Nuestro padre, el Sol, fuego/Tota/Huehuetéotl; el dios de la lluvia Tláloc/Quetzalcóatl. 2) La derivación de esta religión en el pensamiento filosófico-teológico que llevó a la concepción de un dios sin representación Ometéotl/Omecihuatl, con su vinculación a Quetzalcóatl/Tezcatlipoca, que se sintetiza en el período del dominio tenochca en la filosofía "Flor y Canto". 3) La religión propiamente mexicana que retoma la tradición más antigua incorporando sus propios dioses y los de las zonas dominadas, haciendo aparecer una especie de politeísmo emanados de la especialización y nuevas advocaciones de los dioses arquetipo. Sus dioses principales son: Tezcatlipoca/Huitzilopochtli, el dios tribal y su madre Tonantzin/Chicomecóatl/Cihuacóatl/Coatlicue/Tlazolteótl. Huehuéteotl/Tezcatlipoca/Xipe Tótec. Y que se expresa en los sacrificios humanos ligados a la justificación del dominio mexicana y el propiciamiento de cosechas abundantes.

La culminación del pensamiento religioso, es pues la absoluta certeza a la que habían llegado algunos jefes y sacerdotes sobre la existencia de un dios dual Ometéotl/Omecihuatl y

que aquí llamaremos la religión de Quetzalcóatl.

No obstante que esta concepción se puede encontrar frecuentemente en la vida del hombre mesoamericano, dista mucho de ser simple. Muy por el contrario, este dios dual, está reflejando un muy elaborado concepto teológico. Estructurado todo el pensamiento sobre una lógica dialéctica muy bien desarrollada, la esencia del dios dual puede expresarse de la siguiente manera: de acuerdo con las características inmanentes al dios dual (Yohualli-Ehécatl, In Tloque in Nahuaque, Ipalnemohuani, Moyocoyani, in Ilhuicahua in Tlatipacque in Mictlane, y Teyocoyani) podemos afirmar que para el pensamiento náhuatl todo cuanto sucede, toda acción ética, social y cósmica, se debe a la omnipresencia y omnipotencia creadora y dinamizadora de dios. Dialécticamente se representa siempre por un principio masculino que genera y activa y otro femenino que conciba. Esta es precisamente la clave para penetrar y entender el complicado panteón nahua, a modo de que todos los dioses siempre se presentan en parejas (femenino-masculino) y siempre acaban representando el mismo principio dual, derivado en el mismo dios.

Como es fácil darse cuenta, esta concepción teológica era demasiado abstracta y tenía que pasar al plano de lo concreto, a la vida diaria. Se hace necesario pues, una traducción del fundamento para la generalidad de la gente, hecho que se lleva a cabo a través de los mitos, fundamentalmente el de los cinco soles y el de Quetzalcóatl, y en la elaboración de un amplio panteón. De allí que en términos generales la religión nahua aparezca en primera instancia como un sistema politeísta.

Es interesante observar, como este proceso de explicación se hace a través de la figura de Quetzalcóatl, el cual sí tiene representación y por lo mismo se hace más concreto y comprensible al común de la gente, pero no obstante, en última instancia se le iguala con el dios dual. Para ejemplificar lo anterior veamos el siguiente texto:

“¿Es verdad acaso? ¿Lo mereció el señor, nuestro príncipe Quetzalcóatl, el que inventa hombres, el que los hace?
¿Acaso lo determinó el señor, la señora de la dualidad?
¿Acaso fue transmitida su palabra?” (41)

Expongamos cual fue el mensaje profundo para este hombre mesoamericano que contiene su religión a través del mito de los cinco soles, teniendo como figura central a Quetzalcóatl.

La leyenda de los cinco soles se presenta como una narración en la cual hay cuatro soles (eras) sucesivos y destruidos en los cuales domina un elemento, hasta desembocar en el quinto. De hecho no son cinco “creaciones” sino la unidad de la creación cósmica y humana.

El primer sol es el “Sol de la Tierra”, representado por un tigre. Es el reino de la materia, y como ésta se considera incapaz de engendrar por sí misma, al ser destruido no hay sobrevivientes. El segundo sol es el “Sol de aire”, representado por Quetzalcóatl como dios del aire y significa el espíritu

(41) León Fortilla, Miguel. La filosofía... p. 175.

puro. Los sobrevivientes de esta era se convierten en monos. El Tercer sol es el "Sol de lluvia", cuyo elemento es el fuego, pues terminó con una lluvia de fuego. Sólo los pájaros se salvaron. El cuarto sol es el "Sol de agua" el cual terminó con un gran diluvio de donde surgieron los peces. Estos dos últimos representan la potencia que hace germinar las cosas en la tierra, (calor y agua).

En su conjunto estos cuatro soles representan los cuatro principios (tierra, aire, fuego y agua) creadores en el pensamiento náhuatl, pero por estar aislados no pueden trascender. Para eso haría falta su interrelación y de aquí el quinto sol.

"El nombre de este sol es naollin (cuarto movimiento). Este ya es de nosotros, de los que hoy vivimos (...) Fue el mismo sol de Quetzalcóatl" (42)

Por ser el sol de movimiento, será el sol de creación en el cual el hombre ha de aparecer. Su signo es un rostro humano. Es el sol de la región central y de la unidad entre el cielo y la tierra, de la materia y el espíritu en potencia y en acción creadoras. Su símbolo es el quince: el movimiento.

El personaje central de este quinto sol es Quetzalcóatl, el cual vivenciará el contenido profundo de éste "nuestro sol", como a continuación veremos. Después de que Nanahuatzin, el dios buboso, se hubo arrojado en la hoguera y con su sacrificio

creado el sol, a los dioses se les presentó el problema de quién habitaría en la tierra:

"Se consultaron los dioses y dijeron: '¿Quién habitará, pues que se estancó el cielo y se paró el Señor de la tierra? ¿Quién habitará oh dioses?' (...) luego fué Quetzalcóhuatl al infierno; se llegó a Mictlanteuctli Mictlancóhuatl y dijo: 'He venido por los huesos preciosos que tu guardas'. Y dijo aquel: 'Sea en buena hora. Toca mi caracol y trae la cuatro veces alrededor de mi asiento de piedras preciosas.' Pero su caracol no tiene agujeros de mano. Llamó a los gusanos, que le hicieron agujeros, e inmediatamente entraron allí las abejas grandes y las montañas, que lo tocaron: y lo oyó Mictlanteuctli. Otra vez dice Mictlanteuctli: 'Esta bien, tómalos'. Y dijo Mictlanteuctli a sus mensajeros los mictecas: 'Id a decirle, dioses, que ha de venir a dejarlos'. Pero Quetzalcóhuatl dijo hacia acá: 'No, me los llevo para siempre'. Y dijo a su nahual: 'Anda a decirles que vendré a dejarlos' (...) Subió pronto, luego que cogió los huesos preciosos: Estaban juntos de un lado los huesos de varón y también juntos de otro lado los huesos de mujer. Así que los tomó, Quetzalcóhuatl hizo de ellos un llo, que se trajo.

Otra vez dijo Mictlanteuctli a sus mensajeros: 'Dioses! De veras se llevó Quetzalcóhuatl los huesos preciosos. ¿Dioses! Id a hacer un hoyo'. Fueron a hacerlo; y por eso se cayó en el hoyo, se golpeó y le espantaron las codornices; cayó muerto y espació por el suelo los huesos preciosos, que luego mordieron y royeron las codornices. A poco resucitó Quetzalcóhuatl, lloró y dijo a su nahual: '¿Cómo será esto, nahual mío?' El cual dijo: '¿Cómo ha de ser! que se echó a perder el negocio; puesto que llovió'. Luego los juntó, los recogió e hizo un llo, que inmediatamente llevó a Tamoanchan.

Después que los hizo llegar, los molió la llamada Quilachtli; esta es Cihuacóatl,* que a continuación los echó en un librito precioso. Sobre él se sangró Quetzalcohuatl su miembro; y en seguida hicieron penitencia todos los Dioses." (43)

En esta narración vemos representado todo el proceso creador del quinto sol. Tenemos a dios que desciende a la tierra, o sea, el principio vital, espiritual, unido al material. La precisión sobre la interrelación de principios es total pues Quetzalcóatl muere, se hace uno con la materia, pero por ser principio vital es también necesario que resucite, y de este dinamismo surgirá el hombre.

También en este mito se empieza a demarcar cuál ha de ser el camino de superación para el hombre. Quetzalcóatl para poder dar vida tiene que derramar su sangre sobre los huesos que ha preparado Quilachtli (principio femenino de la concepción), simbolizando el influjo espiritual que se derrama sobre la materia necesario para la vida del hombre (fuego y sangre representan el mismo principio vital), e inmediatamente los dioses hacen penitencia. Lo que significa es que el hombre, que es materia y espíritu, sólo puede ser creado mediante el sacrificio. Sólo mediante el sacrificio el hombre podrá trascender hacia horizontes superiores liberándose de la contradicción en la que se haya envuelto, es decir, vida y muerte, espíritu y materia.

* Cihuacóatl: nombre calendárico 13 águila de la diosa madre. Cihuacóatl, dice Sahagún también la llamaban Tonantzin.

En la siguiente narración quedará claro este principio, narración en que el personaje histórico y dios se confunden hasta constituirse en el mismo mito, en el mismo principio. Pero como el protagonista es un hombre que alcanza lo divino, deja perfectamente en claro el camino a seguir por el hombre, y el significado profundo de Quetzalcóatl. Para comprender el texto, tan solo recordemos que es Quetzalcóatl el que enseñó al hombre toda la sabiduría en el sentido en que ellos la entendían, es decir, las "Flores y Cantos":

"Edificó Topiltzin Ce Acatl Quetzalcóatl su casa de ayunos, lugar de su penitencia y oración: edificó cuatro aposentos (...) donde oraba y hacía penitencia y pasaba sus ayunos (...) Se refiere que, cuando vivía Quetzalcóatl, reiteradamente quisieron engañarle los demonios, para que hiciera sacrificios humanos, matando hombres. Pero él nunca quiso ni condescendió, porque amaba mucho a sus vasallos (...)

Los que se nombraban Tezcatlipoca, Ihu-mécatl y Toltécatl dijeron: 'Es preciso que deje a su pueblo, donde nosotros hemos de vivir'. Y añadieron: 'Hagamos pulque; se lo daremos a beber para hacerle perder el tino y que no ya haga penitencia.' Luego habló Tezcatlipoca: 'Yo digo que vayamos a darle su cuerpo'. ¿Cómo decir lo que mutuamente se consultaron para hacerlo así! Primero fue Tezcatlipoca; cogió un doble espejo de un jeme y lo envolvió; y cuando llegó a donde estaba Quetzalcóatl, dijo a sus pajes que le custodiaban: 'Id a decir al sacerdote: ha venido un mozo a mostrarte, señor, y a darte tu cuerpo.' Entraron los pajes a avisar a Quetzalcóatl, quien les dijo: '¿Qué es eso, abuelo y paje? ¿Qué cosa es mi cuerpo? mirad lo que trajo y entonces entrará.' El no

quiso dejarlo ver y les dijo: 'Id a decirle al sacerdote que yo en persona he de mostrártelo señor.' Quetzalcóatl dijo: 'Que venga abuelo'. Fueron a llamar a Tezcatlipoca, entró, le saludó y dijo: 'Hijo mío, sacerdote Ce Acatl Quetzalcóatl, yo te saludo y vengo, señor, a hacerte ver tu cuerpo.' Dijo Quetzalcóatl: 'Se bien venido, abuelo, ¿De dónde nos has arribado? ¿Qué es eso de mi cuerpo? a ver.' Aquel respondió: 'Hijo mío, sacerdote, yo soy tu vasallo (...) mira, señor, tu cuerpo.' Luego le dió el espejo y le dijo: 'Mírate y concóctete, hijo mío; que has de aparecer en el espejo'. Enseguida se vió Quetzalcóatl, se asustó mucho y dijo: 'Si me vieran mis vasallos quizá corrieran'." (44)

Después de ésto, e incitado por los demonios se emborrachó y cohabitó con Quetzaltépetl; cayó en pecado por lo cual decidió abandonar su pueblo. Luego de largo peregrinaje llegó a la orilla del mar, lloró y:

"Luego que se atavió, el mismo se prendió fuego y se quemó: por eso se llama el quemadero ahí donde fué Quetzalcóatl a quemarse. Se dice que cuando ardió, al punto se encumbraron sus cenizas, y que aparecieron a verle todas las aves preciosas (...) al acabarse sus cenizas, al momento vieron encumbrarse el corazón de Quetzalcóatl. Según sabían, fué al cielo y entró en el cielo. Decían los viejos que se convirtió en la estrella que al alba sale (...) y añadían que entonces se entronó como Señor." (45)

(44) Ibidem p. 8-9

(45) Ibidem p. 11

Quetzalcóatl es el hombre que al hacer conciencia de su materialidad (su cuerpo) sufrió las consecuencias de este lado oscuro de la naturaleza humana, el pecado. Es decir, su materialidad, su pecado lo posibilita a tomar conciencia de su contradicción, que superará a través del sacrificio. Se quemó y con ello alcanzó lo divino, se supera la contradicción y alcanza la divinidad. Se convierte en Venus.

De esta manera Quetzalcóatl se constituyó en la figura que muestra al hombre el único camino a seguir: el sacrificio redentor, el desapego absoluto de todo lo material en aras de la superación personal y social, que se traduce en la práctica de una ética humanista, de hecho una de las más puras que haya conocido la humanidad. Su figura fue tan importante, que poseyó para los pueblos mesoamericanos la misma fuerza evocadora que el crucifijo para los cristianos. (46)

¿Cómo es posible que este himno a la superación humana se haya visto envuelto en prácticas tan contradictorias como los sacrificios humanos? Esto se debe a que, cuando los aztecas tomaron posesión del Valle de México, como tribu nómada que era no participaban ya completamente de la tradición surgida en la antigua Teotihuacán*. Cuando llegan al Valle de México lo encuentran ocupado por otras sociedades y tienen necesidad de imponerse. Por este motivo los principios teotihuacanos hacían,

* Recuérdese que Aztlán fue la colonia más alejada de Teotihuacán, pero a la caída de la metrópoli se desarticuló su influencia y ya para 1111, en que los mexicas salieron con rumbo al Valle habían modificado algunos de los sustentos religiosos.

(46) Sejourné, Laurette. Op. Cit. p. 32

desde el punto de vista político-religioso injustificable su hambre de conquista, así que en la época de Tlacaélel reelaboran la historia para legitimar su dominio y a la vez su linaje haciéndose aparecer como los legítimos sucesores de los antiguos. De esta manera, poco a poco fueron elaborando la justificación histórico-política, procediendo a elaborar una ideología sanguinaria que justificara sus prácticas de dominación. Así, su dios tribal Huitzilopochtli (sol del medio día) toma el lugar del Tezcatlipoca Azul, re-interpretando la antigua religión a modo de que la práctica del sacrificio, que antes era entendida como sacrificio espiritual, ahora se entendiera como el sacrificio real, matando hombres. Esa sangre que el hombre debía vertir para abandonar su cuerpo y superarse, ahora debía ser la sangre del corazón humano. Como este sacrificio era necesario para la redención y para que el Sol no muriera (se creía que el quinto sol acabaría en terremotos, pero sólo el sacrificio del hombre lo evitaría) entonces era necesaria la guerra a otros pueblos, pues allí estaba el "semillero" de hombres a sacrificar, cumpliéndose así con la oblación y evitando la muerte del dios. Así la conquista se hace necesaria. Brillante trabajo el de Tlacaélel que nos recuerda a los hombres de hoy en día que, en aras de la democracia son capaces de matar a cientos de miles de personas no haciendo otra cosa que defender sus intereses.

No obstante esta situación, es imposible acabar con una tradición de miles de años, y menos si siguen conviviendo ambas prácticas.

La religión de Quetzalcóatl no murió. Antes al contrario, se constituyó en el símbolo de liberación, ahora también política del yugo dominador. Los pueblos dominados no se rindieron y sostuvieron la tradición expresándola en la filosofía de "Flor y Canto". Esta contradicción constante hacia el seno del imperio azteca hizo crisis en el momento de la conquista como se puede ver en las vacilaciones de Moctezuma y en el apoyo que todos los pueblos dominados dieron a Hernán Cortés que, como caudillo liberador recibió el nombre de Quetzalcóatl*. Ya vimos que magnitud tuvo el desengaño sobre este "Quetzalcóatl" y las gravísimas consecuencias que tuvo para los pueblos mesoamericanos.

Ahora bien, sostenemos que la Virgen de Guadalupe en última instancia es Quetzalcóatl, y Quetzalcóatl es símbolo inequívoco de superación-liberación a nivel personal y socio-político, por lo que podemos afirmar sin temor a equivocarnos que Guadalupe es la promesa activa del nacimiento a una situación distinta a la de la conquista. Por eso mismo afirmamos que es el símbolo de unión, esperanza, y liberación del pueblo conquistado que, ante la profunda y ávida necesidad de "algo" que les devolviera su identidad y los impulsara a vivir, respondieron ante ella de acuerdo a sus concreciones históricas específicas, es decir, aglutinándose en torno a ella de la misma manera como lo hicieron en torno a su antigua madre Tonantzin y su padre.

* Recuérdese que Moctezuma entregó a Cortés el joyel del viento, que es el símbolo del dominio de Quetzalcóatl sobre el mundo.

Quetzalcóatl. Recordemos que estas manifestaciones siempre tienen un doble nivel. Primeramente uno histórico que se refiere a lo que se puede hacer de acuerdo a circunstancias concretas inevitables, denunciando la injusticia; y un segundo nivel metahistórico o escatológico expresando la "utopía" hacia la cual se pretende llegar con esa denuncia y evocación de justicia. Es decir, que partiendo de concreciones históricas específicas, se proyecta más allá del momento dinamizando esas concreciones. De la interrelación de estos dos niveles surgirá la fuerza evocadora de la Virgen de Guadalupe.

Como todo producto histórico, la Virgen de Guadalupe (si bien ya contiene en sí todos los elementos histórico-escatológicos) no se creó de una vez y para siempre, sino que el mismo devenir de la historia la va puliendo y moldeando, es decir, aclarando su propio mensaje. Por eso mismo en el momento de su aparición aún se encuentra desmembrada del nuevo proceso histórico. No hay posibilidad de retornar a lo antiguo pues, militar, política, económica, social, e incluso individualmente, han sido derrotados. Las condiciones son otras, y a diez años de la Conquista y apenas terminada la guerra resulta imposible darse cuenta de esta situación.

Fero, era un grito de protesta, reflejo del anhelo vibrante de vida de un pueblo cegado por la espada, disminuido, humillado, vejado, minimizado. Era el reclamo ante la injusticia. Un grito demasiado claro para no ser escuchado por alguien. Ese grito fue escuchado y comprendido en toda su magnitud, profundidad y promesa por los únicos que podían hacerlo, por quienes pudieran dar vida histórica a esa esperanza. Estos fueron los indios sabios del colegio de Santa Cruz de Tlatelolco y esa

su gran tarea. Comprendiendo el mensaje lo recuperan en las nuevas condiciones. Lo cristianizan en su ahora monumental Nicán Mopohua. Lo que empezó como un sincretismo, pasa a ser la columna vertebral de un proyecto socio-político que requiere su cristianización.

Antes de hacer el análisis de la Imágen, debemos aclarar el problema del nombre pues es tradición que suscite confusiones y malas interpretaciones sobre el acontecimiento. Sobre el nombre de Guadalupe hay desde quienes afirman que el nombre no fue tal sino Tequatlaxopeuh (la que vence al demonio), forzando increíblemente el nombre para hacerlo aparecer indígena, hasta quienes, simplistamente afirman que es parte de la transposición religiosa para acelerar el proceso de evangelización. Ambas explicaciones resultan sin sentido ante la evidencia histórica.

Es muy conocido que el culto mariano se encontraba muy extendido en España en esa época (culto traído a México por los franciscanos fundamentalmente, y parte por los conquistadores), a modo que cada región tenía su virgen particular. Así, en Extremadura se tenía profunda devoción por la Virgen de Guadalupe que se encuentra en el santuario de Villuercas, misma región de la cual procedían tanto Hernán Cortés como la mayoría de sus soldados y de los primeros misioneros franciscanos los cuales, es cosa segura, difundieron el culto de la virgen extremeña, pero ésta es distinta, cierto que es morena, pero su traje y figura son otros, lo único que se tomó fue el nombre, pues la sociedad conquistada no podía andar adorando a Tonantzin, aun

que de hecho es lo que hacían. El nombre Guadalupe debe haber sido corriente y éste es el que toman los indios.

Por otro lado, fray Juan de Torquemada nos habla de una ermita anterior a 1531 en el Tepeyác.

"Nuestros primeros religiosos determinaron de poner iglesia en Tonantzin a la Virgen que es nuestra Señora y madre." (47)

Con estos dos elementos; el extendido culto a la Virgen extremeña, y la primitiva ermita en su honor, queda dilucidado el problema del nombre tal y como explica Francisco de la Maza:

"Al sustituirse la imagen de Guadalupe española por la actual pintura, siguió llamándose, por costumbre y comodidad de Guadalupe, a pesar de que la Virgen mexicana no tiene nada que ver, plásticamente con la extremeña." (48)

Una vez aclarado lo anterior pasemos a tratar el punto nodal. La imagen de la Virgen de Guadalupe, plasmado en la tilma de Juan Diego*.

A primera vista, la imagen parece ser una no muy clásica representación de una virgen apocalíptica (Cf. Ap 12;1-3), figura con la cual, por cuestiones culturales estamos más o menos familiarizados. Sin embargo, si observamos más detenidamente, se puede ver que tiene demasiados símbolos, armónicamente distribuidos, que no corresponden a una caracterología

* La tilma de fabricación indígena nos reafirma el contenido indígena de la Virgen, pues de otra manera se hubiera utilizado material español.

occidental. Teniendo en cuenta la época y momento en que apareció, sostenemos que los símbolos han de ser indígenas, pero además estrechamente vinculados con el culto popular.

Por otro lado, es muy inquietante el que una figura europea haya sido sustituida por una mexicana; resultaría ilógico pensar que los frailes hayan hecho una doble sustitución. Y en tercer lugar, el que todo haya sucedido en el antiguo santuario de la Diosa Tonantzin. Ante esta situación fuimos a investigar los antiguos dioses y símbolos prehispánicos y los resultados obtenidos son realmente reveladores.

Aprovechando una muy extendida devoción mariana, los indios lograron esconder un verdadero "código" en una aparente madona europea. ¿Qué español podía imaginar en 1531 que esa imagen (para ellos una entre tantas) escondiera todo un mensaje a los indígenas? ¿Qué fraile o conquistador tenía en esos momentos el conocimiento suficiente sobre la antigua religión para elaborar imagen tal, si todos los estudios al respecto datan de fechas posteriores a la segunda mitad del siglo XVI? Es obvio suponer que no hay mano europea en su elaboración, esto no niega que el modelo original si sea europeo.

Ahora bien, para poder entender estos símbolos es necesario ponernos en la óptica del indio. Todos y cada uno de ellos eran conocedores eficientes de la antigua religión, pues cada muro, puerta y edificio de las antiguas ciudades eran verdaderos "libros" en los cuales la gente cotidianamente aprendía y

(47) Torquemada, fray Juan de. Monarquía Indiana. México, IINAM 1976. Vol. III p. 357.

(48) Naza, Francisco de la. El guadalupanismo mexicano, México F.C.E. 1981 p. 19.

reafirmaba sus conocimientos religiosos, además de la esmerada preparación recibida en las escuelas y en los ritos. Por otro lado, la situación era desesperada. Como ya hemos dicho, de la noche a la mañana todo a lo que ellos estaban acostumbrados había desaparecido; sus dioses habían muerto, e indudablemente necesitaban algo que los impulsara a vivir. Los franciscanos podían paliar la situación mostrando el rostro humano de la nueva religión, pero no podían sustituir miles de años de tradición e historia representados por sus dioses. Ante esta situación; cualquier símbolo -por escondido que estuviera- que les dijera "algo" sobre sí mismos, que les devolviera la identidad perdida sería fácilmente identificable e interpretado.

Así pues, la imagen, revelaba a los indios lo siguiente:

A PRIMERA VISTA, se observa que es una mujer rodeada de rayos solares, rodeada de sol. Nos sitúa inmediatamente en que Dios, la divinidad forma parte de su naturaleza. La mujer, que es Dios, se aparece en el antiguo santuario de Tonantzin, la diosa madre. La asociación es obligada. Estamos ante la misma Tonantzin, o sea, ante uno de los elementos de la dualidad, principio de la concepción representado por lo femenino.

SU ROSTRO, es moreno, lo cual indica su filiación étnica. Un rostro familiar al indio.

SU MANTO, la cubre un manto que cae de la cabeza a los pies revistiéndola en su totalidad. El manto es color azul-verde, salpicado de estrellas, con una franja dorada alrededor.

El color azul-verde era el color de la turqueza, del chalchihuite, símbolo del corazón humano, símbolo por excelencia de la vida. La mujer está revestida de vida, y por el sol que la rodea, de vida divina; máxima aspiración de los hombres del Anáhuac.

Las estrellas simbolizan las manchas del tigre, uno de los símbolos de Quetzalcóatl, que también significa tierra, que unido al color del manto está representando la materia y el espíritu, los dos elementos que conforman la tensión dinámica en la cual se encuentra el hombre, y Quetzalcóatl (tigre-pluma, tierra-viento, materia-espíritu) es el que enseña el camino para superar la tensión hasta alcanzar lo divino. Estamos ante la concepción filosófico teológica.

EL VESTIDO, nos encontramos con que el vestido de la Virgen es del todo bermejo. El color bermejo era propio de las diosas agrícolas de la fertilidad y la abundancia, cuestión muy importante en un pueblo fundamentalmente agrícola. El bermejo era el color de Chicomecóatl, siete serpiente o siete maíz, signo calendárico de la abundancia. La terminación cóatl se encuentra en todos los dioses referentes al maíz como Quetzalcóatl, Chicomecóatl, Cihuacóatl, por lo cual es legítimo decir que se refiere también al maíz. Cuando hablamos de la leyenda de los cinco soles se aclaró que Chicomecóatl era Cihuacóatl y también Quilaxtli, diosa a la cual Quetzalcóatl dió a moler los huesos rescatados del infierno para crear a la humanidad, es decir, es el femenino de Quetzalcóatl que por el principio dual son lo mismo. Estas diosas en síntesis son diosas de la abundancia y en los poemas se les reconoce como "nuestra madre", o sea Tonantzin, es decir Quetzalcóatl. Estamos ahora ante el culto popular.

LOS MAL LLAMADOS ARABESCOS. El vestido tiene superpuesto un encaje de florescencias, que no siguen los pliegues del vestido. El estar en color dorado y recubriendo nos recuerda la piel humana de los sacrificios con la cual se vestían los sacerdotes relacionados con el culto agrícola*. Aquí nos encontramos que se juntan tanto la concepción filosófica teológica y el culto popular. Las flores pequeñas son el quince de Quetzalcóatl cuando alcanzó la divinidad. Las demás florescencias son ríos floridos signo del diafrascismo "Flor y Canto", (aquí las flores son el maíz) el que estén en el vestido, las flores, significa que la verdad forma parte del evento, que la verdad por Venus/Quetzalcóatl es una verdad superadora. Recordemos por otro lado, que en todas las ceremonias las flores jugaban un papel muy importante.

Retomemos la importancia de la superposición de las florescencias doradas a que nos referíamos. Entre las diosas agrícolas propiamente mexicas tenemos a Tlazoltéotl, una de las pocas que podían retomarse ante los ritos cristianos por ser ésta la diosa de la confesión, la comedora de pecados y porque además forma parte del panteón agrícola.

Las florescencias y la franja dorada alrededor del manto nos recuerdan el ropaje de oro con el cual está revestida Tlazoltéotl, que no es otra cosa que la piel humana. Tlazoltéotl es la advocación de la madre como diosa comedora de pecados que

* En el libro segundo de la obra de Sahagún se nos dice que en la fiesta Tlacaxipehualiztli, escondían en alguna cueva los cueros de los cautivos que habían desollado en la fiesta de Títitl, dedicada a la diosa Tona, Nuestra Madre.

sólo desaparecen por medio del sacrificio, y la piel significa eso precisamente; es la envoltura material, terrena del hombre que debe ser sacrificado para superar la contradicción materia-espíritu y así alcanzar un estadio superior de existencia. El sacrificio se concebía como un desollamiento progresivo. El que esté revestida de piel, significa que está aceptando los pecados del hombre, su condición material y con ello lo libera del peso de la materia que le evita ascender. En otros términos, lo está liberando de su condición, de su situación contradictoria terrena. Dado lo anterior su significado real es que Dios promueve al hombre, en el dios que lo libera de su condición material (léase opresión pues despreciable es la condición material) para ascender a un estadio superior de existencia. En un ambiente de conquista significa liberar al hombre de su opresión.

La reflexión sobre la esencia de Tlazoltéotl nos permite llegar a Quetzalcóatl, que es la figura más importante del pensamiento religioso que indudablemente está representado en Guadalupe. Pasemos a explicar esta relación.

1) Tlazoltéotl/Chicomecóatl es madre de Cinteótl dios del maíz deificado, fruto que aspira a madurar, símbolo del hombre que busca superar su condición y que Cinteótl (tanto simbólica como jeroglíficamente) se encuentra íntimamente ligado con Xochipilli, señor de las almas (flores), o sea, el Quetzalcóatl ascendente, es decir, aquel que ya habiendo superado los infiernos (tierra) asciende a los cielos.

2) Xilonen (a quien se sacrifica en el tlacaxipehualiztli) es la representación femenina de Cinteótl hija de la diosa madre

Tonantzin (o Toci si se habla de la misma en forma de abuela), y si Cinteotl es hijo de Tlazólteotl-Chicomecóatl la abundancia, nos encontramos con que la mujer del cuadro guada lupano no es otra que Tonantzin (el vocablo Tona significa hacer calor que da vida), la diosa madre de los hombres, es parte femenina de Quetzalcóatl, el dios padre creador de los hombres. Además el manto nos recuerda también a Citlalicue (la del faldellín de estrellas) que es Omecihuatl, femenino del dios dual Ometéotl, imagen no representada de Quetzalcóatl que nos lleva a la filosofía de "Flor y Cantu".

EL CUELLO. Esta Virgen tiene en el cuello un collar de piedras preciosas (un poco borrado por el tiempo) con una medalla de oro que tiene en el centro una cruz que hace referencia al collar de piedras preciosas con una medalla de oro que llevaba Chalchiuhtlicue, diosa de los mantenimientos, femenino del dios Tláloc, sobre el cual Sahagún nos dice que también es dios del sustento diario. Si recordamos que Quetzalcóatl es el que dió el maíz a los hombres, o sea, su sustento, y que es el que barrió los caminos para que venga la lluvia que trae la abundancia, nos encontramos con la unidad entre Chalchiuhtlicue (que por ser diosa de los chalchiuhuites es también de la vida), Tláloc y Quetzalcóatl*. La medalla de oro del collar nos lo confirmará.

Esta medalla tiene una cruz, símbolo del oro, que no es otra cosa que un quincunce, símbolo del quinto sol, de Quetzalcóatl. El quincunce significaba el punto de contacto en-

* En Teotihuacán en la pirámide de Quetzalcóatl se sintetizan Quetzalcóatl/Tláloc por lo que arqueológicamente se prueba esta afirmación.

tre el cielo y la tierra, del movimiento que, anulando los contrarios empuja al hombre a la superación de su condición. Era también el símbolo de Venus que es el Quetzalcóatl ascendido. Es la cruz de Quetzalcóatl, el reencuentro dinámico de la tierra y el cielo, de la materia y el espíritu, que libera al hombre del devenir de la materia. Nuevamente hemos llegado a la posibilidad de la liberación.

EL CENTRO DE LA IMAGEN. En el centro de la imagen nos encontramos con el bajo vestido color blanco que sobresale de las mangas color bermejo y de enmedio de la misma salen siete cintas color negro en forma de "V" invertida que son las de Chicomecóatl, que desembocan en un quincunce florido (nuevamente Quetzalcóatl) que está en el centro de su seno. La mujer está embarazada.

Nos encontramos con el color blanco, bermejo y negro, eran los colores propios de Quetzalcóatl. Son siete cintas negras y el siete es el número calendárico del maíz y la abundancia. El estar las cintas en forma de "V" invertida nos recuerda también el símbolo del agua descendiendo (los bigotes de Tláloc) y las manos colocadas en el mismo lugar y posición de Tonantzin, símbolos ambos de la abundancia. Esto apunta al quincunce florido que está en el centro del seno. Hacia aquel se está desparmando toda la abundancia aquí simbolizada.

Lo que significa que ha de nacer un nuevo ser, un nuevo pueblo a una nueva condición de vida. El quincunce florido nos recuerda a Xochipilli, el Quetzalcóatl ascendente. Se trata del nacimiento a una nueva vida, superior a la anterior,

en donde reinará la abundancia y la superación. Se trata de completar el camino de Quetzalcóatl. En una situación de conquista, disminución, materialización, y para colmo 1531 año de crisis agrícola, es obvio imaginar la esperanza que suscita este acontecimiento, es decir, la promesa de redención, el verdadero retorno de Quetzalcóatl para liberar definitivamente a su pueblo.

LAS PLUMAS DE LA BASE. Tenemos en la base plumas de tres tipos: azules de quetzal, amarillas de pelcano y rojas de papagayo. Todas estas plumas se refieren al viento, que integradas con todo lo anterior, reafirman la superación que significa la imagen. La liberación.

El que en primer plano estén las plumas de quetzal nos recuerda que el sol era llevado por plumas de quetzal, reafirmando así el carácter divino de la imagen.

LA IMAGEN DE LOS PIES. Son parte del modelo iconográfico español que sirvió de base para la construcción de la imagen de la Virgen de Guadalupe, que no chocaba con la concepción mexicana, ya que la luna era un elemento cósmico importante, incluso relacionado con la leyenda de los Soles. El niño sin embargo, traduce a un ángel, pero vestido de bermejo reafirma el conjunto creador al cual hace referencia la imagen.

En resumen, la imagen es la síntesis de la religión popular, y además todo el mensaje de Quetzalcóatl, de la religión de Quetzalcóatl, desde el punto de vista del principio femenino, o sea de gestación, de nacimiento, lo cual sitúa a todo

el evento en la perspectiva de renovación. Es la promesa viva del retorno de Quetzalcóatl para liberar a su pueblo definitivamente de su condición materializada, que en un ambiente de conquista se traduce en la liberación definitiva de toda explotación.

Como ya se mencionó, los indios sabios del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco comprendieron el mensaje y lo recuperaron en nuevas condiciones. La cristianización llevada a cabo en el Nicán Mopohua.

Esto fue posible porque la Virgen de Guadalupe refleja en la misma imagen, su desmembramiento histórico. Es Quetzalcóatl como ya vimos, pero también es la imagen de la Virgen María. Es india, pero se basa en un modelo español. Busca el retorno a la antigua grandeza, pero lo hace en un modelo que niega lo antiguo. Contiene el quince, pero éste también es la cruz de Jesús. Es hija de su tiempo, de una época de profundas transformaciones a todo nivel. Es el grito ahogado de una grandiosa época que muere, y al mismo tiempo es el grito de la madre que está pariendo una nueva época. Es el grito de dolor de parto de una criatura que hará nacer el Nicán Mopohua.

Esta ambivalencia también se reflejó de manera clara en el recibimiento que tuvo en los distintos grupos sociales de la Nueva España. Por lo que respecta a los españoles, su actitud iba desde la indiferencia hasta el ataque frontal pasando por la tolerancia y la confusión. Actitudes muy contrastantes con la gran acogida que tuvo entre los indios, lo cual en sí mismo ya dice mucho sobre su origen y mensaje.

Indudablemente la Virgen de Guadalupe fue confundida por muchos españoles -los que se encontraban más alejados de México- con la Virgen de Guadalupe de Extremadura, como se ve perfectamente en lo que comenta Bernal Díaz del Castillo sobre la misma, comentario que se debe, muy probablemente, a la sustitución de imágenes a la cual ya hemos hecho referencia: el historiador nos dice:

"Y luego mandó Cortés a Gonzalo de Sandoval que dejase aquello de Iztapalapa y fuese por tierra a poner cerco a otra calzada que va desde México a un pueblo que se dice Tepeaquilla, a donde ahora llaman Nuestra Señora de Guadalupe, donde hace y ha hecho muchos y santos milagros..." (49)

Y más adelante donde habla de las ventajas que trajo consigo la Conquista se puede leer:

"... La Santa Iglesia de Nuestra Señora de Guadalupe, que está en lo de Tepeaquilla, donde solía estar asentado el real de Gonzalo de Sandoval cuando ganamos a México; y miren los santos milagros que ha hecho y hace de cada día, y démosle muchas gracias a Dios y a su bendita madre Nuestra Señora, y loores por ello que nos dio gracias y ayuda que ganásemos estas tierras donde hay tanta cristiandad..." (50)

Es obvio que el autor de estas líneas, llevado por la devoción a la Virgen que los acompañó durante la Conquista, le atribuye el haber ganado México y la multiplicación de los

(49) Díaz del Castillo, Bernal Op. Cit. p. 311

(50) Ibidem p. 539

cristianos.

Esto queda claro cuando recordamos que Díaz del Castillo dejó estas tierras y se fué al sur alrededor de 1528, es decir, que él ya no tuvo noticia ni pudo ver la nueva imagen, por lo que sigue considerando a Guadalupe como su Virgen extremeña. Años después (1574) un fraile Jerónimo, Fray Diego de Santa María, cuya orden se encargaba de cuidar el monasterio de Extremadura, al visitar México sin empacho alguno escribe a Felipe II:

"... Yo hallé en esta ciudad una ermita de la advocación de nuestra Señora de Guadalupe, media legua de ella, donde ocurre mucha gente." (51)

Si bien el interés esencial de nuestro fraile versaba sobre el cobro de limosnas, es muy reveladora su declaración en cuanto a la confusión que suscitó.

Una segunda actitud muy notoria es la que nosotros hemos llamado de indiferencia, que remarca el hecho de que en la aparición no hubo mano española, pues de lo contrario esta actitud resultaría absurda. Ni historiadores, personajes y documentos de la época le dan significación alguna al hecho o simplemente ni lo mencionan. Personalmente revisamos a Fray Diego Durán, fray Gerónimo de Nendieta, fray Toribio de Benavente, fray Juan de Torquemada y Alonso de Zorita y no se encontró nada significativo, como tampoco se encontró nada en

(51) Cuevas, Mariano. Op. Cit. Vol. I. p. 493

los concilios de la Iglesia Católica de 1555, 1565 y 1585. Sorprendidos nos quedamos con que tampoco en el Archivo General de la Nación hay cosa alguna. Pero más asombroso resultó el silencio de Fray Juan de Zumárraga. La lista podría prolongarse pero con estos estamos mencionando a los principales (el caso de Sahagún lo tocaremos más adelante).

Es impensable que estos personajes no conocieran o hayan oído hablar de la imagen y la ermita, sino que simplemente no le dan importancia pues, obviamente, para ellos es uno de tantos santuarios a los que estaban acostumbrados.

Pero no todo es indiferencia. Es conocido que en la ciudad de México los criollos, además de los indios, si tuvieron cierto interés y culto por la imagen, parte por confusión y parte por ser la Virgen local, así que el clero secular y la Inquisición vieron en la imagen un muy buen elemento que de alguna manera favoreciera el culto mariano y evitara la vagancia tan generalizada de criollos e inmigrantes, quienes no asistían al culto y no pagaban limosna. Como ya hemos explicado, poco importaba a este sector del clero si se trataba de sincretismo o no, pues sólo lo que reforzara el culto importaba e indudablemente la Virgen lo favorecía, además de las múltiples limosnas que allí se originaban e iban a parar a manos de los mismos. De aquí esta actitud tolerante cuyo principal exponente es el Arzobispo Montúfar, sucesor de Zumárraga en el Arzobispado y como presidente de la Inquisición.

Sobre el momento guadalupano que estamos tratando, es profundamente revelador que los principales y más enconados

ataques en contra de la Virgen provengan de los principales promotores de la devoción mariana en la Nueva España; los frailes de San Francisco de Asfs. Ya hemos hecho referencia en otro lado al celo de estos evangelizadores, por lo que arremetieron sin dudar contra todo aquello que amenazara la pureza de la fe y la claridad del cristianismo. Nuevamente la pluma del diáfano historiador y humanista Fray Bernardino de Sahagún se alza sobre las demás para traer claridad sobre el evento. Por esas ironías que tiene la historia, sus palabras las podemos comprender a 452 años de la aparición:

"Cerca de los montes hay tres o cuatro lugares donde solían hacer muy solemnes sacrificios, y que venían a ellos de muy lejanas tierras. El uno de estos es aquí en México, donde está un montecillo que se llama Tepeyácac, y los españoles llaman Tepeaquilla, y ahora se llama Nuestra Señora de Guadalupe; en este lugar tenían un templo dedicado a la madre de los dioses que llamaban Tonantzin, que quiere decir nuestra madre; allí hacían muchos sacrificios a honra de esta diosa, y venían a ellos de muy lejanas tierras, de más de veinte leguas, de todas estas comarcas de México, y traían muchas ofrendas; venían hombres y mujeres, y mozos y mozas a estas fiestas; era grande el concurso de gente en estos días, y todos decían vamos a la fiesta de Tonantzin; y ahora que está allí edificada la iglesia de Nuestra Señora de Guadalupe también le llaman Tonantzin, tomada ocasión de los predicadores que a nuestra Señora la Madre de Dios la llaman Tonantzin. De dónde haya nacido esta fundación de esta Tonantzin no se sabe de cierto, pero esto sabemos de cierto que el vocablo significa de su primera imposición a aquella Tonantzin antigua, y es cosa que se debía remediar porque el propio nombre de la Madre de Dios Señora Nuestra no es Tonantzin, sino Dios y Nantzin; parece

esta invención satánica, para paliar la idolatría debajo la equivocación de este nombre Tonantzin, y vienen ahora a visitar a esta Tonantzin 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." (52)

Primeramente Sahagún nos sitúa en la relevancia que tuvo el culto a Tonantzin. Su intención es muy clara. Lo que Sahagún quiere demostrar es que en ningún momento se trata de la Virgen María, sino interiormente, del culto a la antigua religión. Por eso sin miramientos arremete contra los predicadores (refiriéndose al clero secular) que permiten esta idolatría y acaba por demostrar que Guadalupe es Tonantzin, pues por ello tiene un gran culto, con una importancia y magnitud como el de antaño, mientras que esto no sucede con las Virgenes.

Por otra parte esta cita nos revela, sin miramientos, la gran acogida que tuvo Guadalupe-Tonantzin entre los indios.

A pesar de las actitudes españolas que hemos señalado, y de los repetidos ataques y limitaciones que tuvo su culto, y aún intentos de mediación por parte del clero secular, el pueblo respondió gestando una fuerte tradición aprovechando cuanto espacio se abría, a la cual pertenecen las milagrosas apariciones así como la procesión y fundación de la ermita, hechos de los

(52) Sahagún, fray Bernardino Op. Cit. Vol. III. p. 352

cuales no hay ninguna evidencia histórica pero que, sin lugar a dudas, tomaron vida real en la inteligencia del pueblo pues, como ya dijimos era lo único que tenían y por lo mismo a lo cual se advocaban. Esta tradición es la que se recoge en el Nicán Mopohua.

Así pues, sólo por lo que respecta al lado indígena se puede encontrar evidencia real y tangible sobre la Virgen de Guadalupe.

CAPITULO V

GUADALUPE CRIOLLA

En los capítulos anteriores hemos hablado de ese gran poema a la libertad que desató y significa la Virgen de Guadalupe, que expresaron bellamente los indios en la imagen, en la tradición y en el Nicán Mopohua. Pero también hemos hablado de cómo los indios fueron marginados de las decisiones históricas por lo cual no pudo florecer y realizarse en toda su magnitud.

No obstante lo anterior, la Virgen de Guadalupe se ha constituido desde el siglo XVII hasta nuestros días en un símbolo inequívoco de la nacionalidad mexicana. Esto, siguiendo la lógica de su génesis resulta absurdo, pues lo natural hubiera sido que al pertenecer a los indios, la Virgen se perdiera en la noche de los tiempos, o bien hoy fuera tan sólo un mito entre tantos pertenecientes a la tradición popular, pero sin significado relevante. Pues bien, en este capítulo explicaremos cómo fue posible que trascendiera, hecho que se debe a lo que nosotros llamamos la criollización de la Virgen de Guadalupe.

Recordemos que en el siglo XVII, la corona española muestra un movimiento claro en sus intereses. De pretender construir la sociedad novohispana en base a la conservación y promoción de lo que se ha llamado sistema despótico tributario en estrecha alian

za con el clero regular (léase franciscanos), con el declinamiento de la comunidad indígena y el aumento de gañanes va abandonando paulatinamente su original proyecto quitando apoyo a los franciscanos y dándolo a los criollos y su proyecto de establecer empresas de corte privado que pagaran impuestos. Esta situación dejó en total desprotección a la comunidad indígena y provocó tres fenómenos: 1) la aceleración de su proceso de desintegración, 2) el aumento de la grey del clero secular, 3) da un mayor espacio político al proyecto criollo y agudiza la contradicción entre sus aliados, el clero secular y los frailes franciscanos*, dejando en desventaja a los segundos por no tener ya el apoyo de la Corona. Lo relevante de esta dinámica es que dejó al descubierto la contradicción directa entre los grupos hispanoamericanos-criollos y clero secular sosteniendo el mismo proyecto (Cfr. Cap I) y la corona española, contradicción en la cual debemos situar el fenómeno al cual estamos haciendo mención.

Dentro de la gran gama de aspectos que engloba una contradicción tal, nos centraremos, por pertenecer al ámbito que delupano, en el problema religioso, es decir, en el problema del dominio-autonomía espiritual hacia el seno de la Nueva España, que se proyecta en el problema de la autonomía ideológica y sus directas repercusiones en la cuestión política.

* Recordemos que un punto importante de la contradicción, es la cuestión de la administración de las parroquias, por lo que el clero secular se avocó hacia una política de integración y el regular hacia una de segregación. Con el decaimiento de la comunidad indígena, el aumento del número de gañanes y la pérdida del apoyo que la Corona daba a los frailes, la política de

El lograr el control espiritual de un pueblo significa, sobre todo en un ambiente tan religioso, el control directo sobre las prácticas cotidianas, la mente y sentimiento de la gente, es decir, sobre la totalidad de la persona, lo cual determinará la dirección ideológica-política de las mismas. Pues bien, la corona española, comprendiendo esta situación y obedeciendo a la profunda tradición mariana reinante en la época, busca establecer su hegemonía espiritual a través del culto a la Inmaculada Concepción, Virgen que representa la hispanidad y que, indudablemente aglutinaría las mentes de los habitantes de la Nueva España en torno a los intereses de la Corona:

"El culto de la Inmaculada tomó en España y en el imperio las proporciones de un asunto nacional; una Junta de la Inmaculada creada por instigación de la monarquía española, se reunió episódicamente entre 1616 y 1670, con miras de obtener que se promulgara el dogma de la Inmaculada Concepción (...) La Junta había intentado especialmente obtener en 1655 que el papa instituyera la fiesta del patronato de la Santísima Virgen María sobre España y sus posesiones." (53)

Otra virgen con las mismas intenciones de la Inmaculada fue en la Nueva España la Virgen de los Remedios.

Sabedores de la relevancia de la cuestión espiritual los criollos y el clero secular habían buscado desde el siglo XVI un símbolo novohispano que se opusiera a la hegemonía peninsular. Ejemplo de esto es la causa de beatificación de Catalina

*...integración acabó por imponerse, hecho que coadyuvó y favoreció la readaptación de la Virgen del Tepeyac. 125.

de San Juan, la famosa China Poblana, aprobada por la Santa Inquisición en México y reprobada en España; así como el culto que se rendía en Tlalmanalco a Fray Martín de Valencia hasta que su cuerpo fue robado, al parecer por manos españolas, y la polémica en torno a la paternidad territorial de San Felipe de Jesús (primer y único santo mexicano). De cualquier manera, ninguno de estos símbolos podía tener la suficiente fuerza como para representar a la Nueva España, amén de estar circunscritos, por su origen, dentro de la esfera de influencia de la Corona.

Se requería de un símbolo que hundiera todas sus raíces en la Nueva España, fuera de la influencia de la Corona y en oposición a la misma y que, al mismo tiempo fuera capaz de aglutinar a todos y cada uno de los grupos sociales oriundos del virreinato, es decir, criollos, clero secular, indios, metizos, y castas. El único símbolo con esas características lo era, sin duda alguna por su origen y naturaleza la Virgen de Guadalupe. Francisco de la Maza lo explica en las siguientes palabras:

"La decepción de los criollos de sentirse 'colonos', es decir, de que todo viniese de 'allá' y nada hubiese de 'aquí', comenzó a sentir suya esta devoción, este milagro de origen netamente indígena, pero de floración absolutamente criolla, nueva y sin raíces europeas, de México solamente. ¿Qué interés tenía para los indios y criollos que la Virgen de los Remedios -imposición española- fuese la de Don Pelayo si

(53) Lafaye, Jacques, Quetzalcóatl y Guadalupe la formación de la Conciencia nacional en México. F.C.E. 1977, p. 314.

no se sentían hijos de Don Pelayo? Serán pues, los criollos quienes en el siglo XVII, darán su puesto definitivo en la historia al guadalupanismo mexicano con todas las fuerzas de su fe, de su amor y de su orgullo". (54)

Debido a esta situación, el clero secular abandonó su actitud "tolerante" hacia la Virgen de Guadalupe y se lanzó directamente a la promoción abierta de la misma, como lo de muestra la construcción en 1600 de un nuevo templo en el Tepeyác a instancias del cabildo metropolitano, la propagación de imagenes guadalupanas, así como la ordenación de diáconos en el mismo lugar por parte del arzobispo Juan Pérez de la Serna (1612-1625), acompañado todo por la prédica constante en favor de Guadalupe.

El momento decisivo se presentó con la inundación de la ciudad de México en el año de 1629, que ocasionara innumerables daños. Hasta 1634 la ciudad permaneció bajo las aguas. Aprovechando la circunstancia tan desesperada, el arzobispo Don Francisco Manzo y Zuñiga dispuso que para alcanzar de Dios la solución a tal catastrofe, se trasladara la imagen del Tepeyác a la catedral, centrando en la Virgen de Guadalupe la encendida devoción que reina en los momentos de desastre. Los efectos de esta medida no se dejaron esperar y la imagen ganó una total aceptación en la opinión pública, sentándose las bases para una real y absoluta promoción.

(54) Manzo, Francisco de la Op. Cit. p. 40.

Una promoción de tal envergadura no puede basarse tan sólo en la aclamación, en la campaña publicitaria y en la coyuntural opinión pública. Si bien éstos son esenciales no por ello son suficientes. La Virgen en estas circunstancias no deja de ser india, por lo cual se hace necesario un trabajo sistemático de recuperación y de reinterpretación del fenómeno, es decir, de adaptar su significado de acuerdo a los intereses criollos, dejando de lado la propia interpretación india, pero basándose en la fuerte tradición que contiene, condición sin la cual quedaría totalmente desligada de su origen y se convertiría en otra.

Se trataba de darle una lectura criolla al evento y de ésta manera lograr el control sobre la Virgen de Guadalupe, su culto y curso histórico. Había que arrebatársela a los indios "respetando" las formas para hacerla aceptable tanto a los indios como a criollos. Ahora la Virgen ya no sería la madre que surgiendo de entre el oprimido lo levanta y alienta, sino por ser del opresor, es la madre que desciende hacia el pagano y lo evangeliza logrando así la unión de todos los habitantes de la Nueva España. Tenía que dejar de ser la Virgen de los indios para convertirse en la Virgen Criolla que por "amorosa dádiva" participa a los indios de su gracia. En concreto había que darle "la vuelta a la tortilla" para que, una vez controlada pudiera ser el símbolo nacional por excelencia "desde el criollo" y no "desde el indio" como originalmente lo es.

Los encargados de llevar a cabo tal empresa, son los que se conocen como los "cuatro evangelistas guadalupanos": li-

guel Sánchez, Luis Lasso de la Vega, Luis Becerra y Tanco y Fray Francisco de Florencia.

Como era de esperarse los cuatro partieron en sus argumentaciones de la tradición india, pero la interpretación y función que le van dando es por demás interesante. El estudio sistemático de cada uno de ellos queda fuera de nuestros objetivos*, por lo cual nos centraremos, brevemente, en los dos más importantes: el padre Miguel Sánchez y el presbítero Luis Lasso de la Vega. El primero escribe en 1648 su libro Imagen de la Virgen María de Dios Guadalupe, y el segundo un año después Huei Tlamahizoltica.

La labor fundamental del padre Sánchez consistió en "desconectar" la tradición guadalupana de su fuente india y encauzarla en la tradición europea, paso fundamental en su criollización. Buscando darle contenidos teológicos universales, el padre Sánchez compara a la Virgen de Guadalupe con la Virgen del apocalipsis, argumentando que San Juan en su visión había profetizado sobre la misma, logrando con ésto darle una jerarquía bíblica tan importante para ser aceptada por el catolicismo universal.

Pero nuestro sacerdote va mucho más allá. Es la Virgen apocalíptica que vence al dragón (en su interpretación la idolatría), pero como tiene sol, luna, estrellas, nubes y ángel, está de hecho fundando un nuevo paraíso, y ese paraíso es México, lo cual hacía de Guadalupe la segunda Eva y de Mé

* Realmente este particular ha sido profundamente tratado por de la Haza y Lafaye.

xico, por lo mismo, el segundo pueblo elegido de Dios. El segundo Adán lo fue Jesucristo y su pueblo el hebreo (según la tradición mística), pero según Sánchez, la segunda Eva lo sería Guadalupe y su pueblo elegido México. Sin más está rompiendo con la justificación española de la Conquista en el sentido de que ésta se hizo para evangelizar y salvar almas. Ahora la Conquista sirvió tan sólo para que apareciera Guadalupe y con ello los españoles terminan su misión en estas tierras, siendo el beneficiario de este acontecimiento no el español, sino el originario de la tierra elegida, o sea el criollo. De hecho Sánchez pone a México sobre España y al criollo sobre el español. Está, con ésto, separando a México de España, fundamentándolo ideológica y espiritualmente como una patria aparte y distinta, y por si fuera poco, de jerarquía divina superior. Por lo mismo se está justificando el proyecto independentista, el que México no tenga por que obedecer para nada a España. Siguiendo el espíritu del padre Sánchez, Viera en el siglo XVIII escribe lo siguiente:

¡Esta sólo puede llamarse dicha y titular a la América de dichosa! ¡Esta sólo es bastante para que se tenga a la América por la mayor parte del mundo, y a ti sola, Ciudad Mexicana, por la mayor del orbe, pues no se lee de otras naciones en que haya hecho María Santísima aparición tan maravillosa!" (55)

Como es fácil observar, el padre Sánchez retoma la tradición de las apariciones dándoles un contenido dentro de la

(55) Varios. Historia General de México, México, El Colegio de México, 1977 Vol. 2 p. 373

tradicción europea, logrando con la combinación de ambos elementos, criollizar la Virgen de Guadalupe (originaria de México con tradición europea, mismas características de todo criollo), proyectándola como la real y única fundadora de México.

Siguiendo estos pasos, el padre Luis Lasso de la Vega, amigo íntimo de Sánchez y encargado de la ermita del Tepeyác, publicó en 1649, como decíamos, su libro Huei Tlamahuiziltica que no es otro que el mismo Nicán Mopohua que ya conocemos.

Ciertamente Lasso de la Vega se plagia la obra, publicándola a título personal, pero agregándole tan sólo una introducción y la descripción de la imagen. Es muy importante su acción, pues si Sánchez ha logrado apropiarse para los criollos la imagen dándole un distinto significado, Luis Lasso de la Vega completará el trabajo apropiándose para los criollos de la tradición india en su totalidad. Con éstos, los dos grandes momentos de la génesis de la Virgen de Guadalupe, la imagen y el Nicán Mopohua se hacen criollos, amoldándolos y proyectándolos a nivel nacional. Veamos que nos dice el padre Lasso de la Vega en la introducción de su libro:

"Eso me ha animado a escribir en idioma ná huatl tu maravillosa aparición y el presente de tu imagen a esta tu bendita casa del Tepeyácac, para que vean los naturales y se sepan en tu lengua cuanto por amor de ellos hiciste y de que manera aconteció; lo que mucho se había borrado por las circunstancias del tiempo (...)

Muy grande, sublime y admirable es que tú, con tus manos, hayas presentado tu imagen en que quieras que te invoquemos tus hijos, singularmente estos naturales, a quienes te apareciste." (56)

Singular resulta la declaración de Don Luis Lasso de la Vega. Ha plagiado el Nicán Mopohua, lo más excelso de la tradición india guadalupana, y sin tapujos dice que él, criollo, tiene que informar a los indios sobre el milagro. Ahora los creadores de la tradición, los verdaderos informadores serán informados. De aquí resulta que los criollos son los únicos que entienden el milagro, el significado del mismo y la propia imagen, así que hay que explicárselos para "que vean cuanto por amor a ellos" se hizo. Como si los indios necesitaran explicaciones tales. Ahora Guadalupe no surge de entre los indios, sino que desciende a ellos por obra y gracia de los criollos.

Los otros dos, Luis Becerra y Tanco y Fray Francisco de Florencia (diocesano el primero y jesuita el segundo) reforzarán con sus argumentos la línea trazada por Miguel Sánchez y Luis Lasso de la Vega.

Con la criollización de la Virgen de Guadalupe los contenidos nacionales y liberadores de la guadalupana han sido cambiados. Ya no se trata de construir una nación, una sociedad desde y para el oprimido que lo libre de toda explo-

(56) Lasso de la Vega, Luis. "Huey Tlamahuízoltica" en López Beltrán Lauro, La protohistoria Guadalupana, México, Ed. Tradición, 1981. p. 13-14

tación. Ahora se trata de construir una nación para el criollo que lo libere del yugo español, sin que por ello se termine la explotación en México. Que los indios se conformen con vivir en la "nación elegida por Dios", aunque no reciban ningún beneficio humano concreto en ello.

De cualquier manera el objetivo criollo (incluye clero secular) ha sido cumplido. Se tiene un símbolo propio en oposición a la Corona, que por su tradición y adaptación es capaz de aglutinar a todos los grupos oriundos de México con una fuerza tal que se constituye en el símbolo nacional por excelencia.

Una vez logrado lo anterior, en 1666 se buscó afanosamente dar proyección internacional a la Virgen de Guadalupe. Esto es muy relevante pues, como vimos, en la misma época la Corona española luchaba por lograr el patronato de la Inmaculada Concepción hacia todos sus territorios.

Para que el asunto de Guadalupe llegara por aclamación al Vaticano, en ese año se realizó una investigación para probar la verdad sobre la guadalupana. En ésta fueron interrogados ocho indios de más de ochenta años y trece criollos y españoles de avanzada edad con residencia prolongada en México. El asunto fracasó pero, sin lugar a dudas, sentó las bases para una promoción y proyección guadalupanas. Desde ese momento dos vertientes fundamentales, por un lado la utilización criolla y por otro la tradición india convergiendo ambas en cuanto símbolo de unidad y nacionalidad.

En el caso criollo, la cúspide, se alcanzó en el momento de la independencia. El cura Miguel Hidalgo, para lograr el concurso de indios y criollos enarboló el estandarte de la Virgen de Guadalupe como bandera insurgente en oposición a la Virgen de los Remedios, símbolo usado por los españoles. El mismo Morelos va aún más lejos y en su famosa declaración "Los Sentimientos de una Nación" pide que el 12 de diciembre, por ley constitucional, sea en honor "de la patrona de nuestra libertad María Santísima de Guadalupe."

También tenemos el caso del general Félix Fernández, el cual reconociendo en Guadalupe la autora de la independencia cambió su nombre por el de Guadalupe Victoria.

Esta tarea independentista puede considerarse la cumbre del guadalupismo criollo, en donde para ellos todo su potencial liberador se agota pues a España ya no hay necesidad de oponérsele; de cualquier manera, sus contenidos nacionales y unificadores se continúan hasta nuestros días.

A partir de ese momento esa aparente unidad (en realidad una dualidad) criollo-india de la Virgen de Guadalupe mantenida durante el siglo XVII y XVIII, se acrisoló siendo usada por los primeros, más concretamente por el clero secular como instrumento de control popular con escaso éxito, como es fácil comprobar por el papel tan importante que ha jugado en las luchas populares a lo largo de nuestra historia, como son la Independencia, las intervenciones extranjeras, la Reforma, la Revolución Mexicana, la Cristiada, y aún

en nuestros días nos encontramos con que, ante el ignominioso asesinato del arzobispo salvadoreño Oscar Arnulfo Romero, comunistas e iglesia popular mexicana lamentan el hecho en la misma Basílica de Guadalupe.

CONCLUSIONES

En el período que abarca desde el final de la Conquista (1528) hasta mediados del siglo XVII, encontramos una serie de alianzas y contradicciones entre los distintos grupos que forman la Colonia y que se expresan y giran en torno a la comunidad indígena que era la fuente fundamental de la riqueza novohispana. En relación con éstas se definen dos proyectos de construcción de la sociedad.

1) Por un lado hemos distinguido el proyecto que hemos llamado Español apoyado por el clero regular (agente cultural-religioso), la jerarquía india, la burocracia virreinal y la Corona, siendo ésta última la que detentaba la hegemonía sobre los demás grupos. El proyecto tenía las siguientes características: se trataba de construir una sociedad que en lo político, cultural e ideológico dependiera directamente de la Corona, y en lo económico fuera fácilmente administrable sobre la base de la que hoy podemos denominar sistema despótico tributario que protegiera a la comunidad indígena con el fin de extraerle el tributo y la fuerza de trabajo. Esto encontró su medio fundamental de aplicación en el proyecto evangelizador elaborado por los frailes (franciscanos esencialmente), fundamentándolo a través de la creación de una cultura indiocristiana que utilizó como bandera la política de segregación racial.

2) Por otro lado encontramos el proyecto que hemos llamado Novohispano, apoyado por los colonos y el clero secular. Este se caracterizó por el intento de construcción de una sociedad

que en lo político, cultural e ideológico dependiera directamente de los colonos y en lo económico se fundamentara en una empresa de tipo privado; en la explotación directa de la mano de obra india, y que se expresó en la lucha contra la comunidad. El encargado de dar consistencia a este proyecto fue el clero secular, quien adaptó para ello el culto a la Virgen de Guadalupe y creó así un culto aceptable tanto para los indios como para los criollos*, logrando la autonomía espiritual de la Colonia y dando la unidad ideológico-cultural suficiente para llevar a cabo el proyecto que desembocará, en última instancia en la Independencia de México. Es importante recalcar que el proyecto Novohispano sólo pudo desarrollarse conforme al declinar de la comunidad indígena, que incidió por un lado en el aumento del número de gañanes (base social del clero secular y mano de obra fundamental de las empresas privadas) y por el otro obligó a la Corona a dar facilidades a este proyecto.

De la tensión creada por estos sectores sobre la comunidad indígena, surgió un proyecto alternativo de sociedad cristiana elaborada por los mismos indios, que se plasmó en la Virgen de Guadalupe y se desarrolló en el Nicán Mopohua, texto escrito por los sabios del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. Esto hace que la Virgen de Guadalupe no sea tan sólo una imagen de culto, sino que encierre todo un proyecto de evangelización creado por el pueblo indígena desposeído, ultrajado, violado y desmembrado por la Conquista. La Virgen surgió como símbolo de unión entre

*Consideremos que para estas alturas el criollo ya tiene arraigo y desarrollo cultural suficiente en la Nueva España como para aceptar una manifestación cultural netamente mexicana.

los indígenas y como proyecto de construcción de un mundo nuevo.

Sin embargo, las circunstancias históricas no permitieron la propagación del culto guadalupano durante el siglo XVI, quedándose solamente en un culto más o menos local; pero éste contenía los elementos de comunicación simbólica suficientes como para ser readaptada en su contenido ideológico por el clero secular hasta convertirse en la bandera de la lucha por la independencia y símbolo inequívoco de México. Obedeciendo a necesidades históricas concretas dentro de la dinámica de su época, podemos afirmar que la génesis de la Virgen de Guadalupe presenta tres momentos decisivos: 1) Guadalupe-Tonantzin, 2) La Virgen María de Guadalupe y 3) Guadalupe Criolla, momentos que moldean su constitución básica y dan origen a sus manifestaciones históricas posteriores.

1) GUADALUPE-TONANTZIN. Este primer momento se enmarca dentro de la situación de Conquista, hecho que trajo consigo la destrucción a todo nivel del mundo milenario indígena, destruyendo sobre todo su religión, síntesis de toda su vida económica, política, social, cultural, espiritual y personal. Al morir la antigua religión desapareció toda la base existencial del indio y con ello su identidad, provocando que los naturales perdieran hasta el mismo deseo a la vida.

Ante esta situación de disminución, explotación, negación y vejación, los indios emprendieron la búsqueda de algo que les devolviera su propia identidad, búsqueda que, lógicamente se desarrolló en el nivel religioso y que dadas las condiciones eco-

nómico-políticas de conquista tuvo contenidos claros de liberación.

La tradición religiosa con este contenido político es la que se conoce como la religión Teotihuacano-tolteca y que nosotros hemos llamado la antigua religión de Quetzalcóatl, expresada durante el período de la dominación azteca en la filosofía de "Flor y Canto" que la desarrolla a nivel teológico, y que se presentó como la filosofía de la liberación de su época.

Este fenómeno se manifiesta claramente en la simbología contenida en la imagen de la Virgen de Guadalupe, síntesis de toda la religión de Quetzalcóatl, de su mensaje, desde el punto de vista del principio femenino (Tonantzin), o sea, de gestación, de nacimiento, lo que sitúa todo el evento en la perspectiva de renovación.

De acuerdo con el principio fundamental de la dualidad que sustenta esta manifestación religiosa, podemos afirmar que Guadalupe es Quetzalcóatl (Tonantzin/Quetzalcóatl), y si Quetzalcóatl es el símbolo de liberación -superación a nivel personal y socio político, afirmamos que Guadalupe es la promesa activa, para el pueblo indígena, del nacimiento a una situación distinta a la de la conquista. Por eso es símbolo de unión, esperanza y liberación del pueblo conquistado. Esta manifestación contiene en germen un doble nivel 1) histórico: obedeciendo a las concreciones del momento, denunciando la injusticia, devolviendo la identidad y proponiendo la transformación de la realidad social y 2) escatológico: pro-

yectando el evento a nivel meta-histórico planteando el objetivo final hacia el cual se pretende llegar en un tiempo no determinado dando sentido a las acciones transformadoras. De la interrelación de estos dos elementos surgirá toda la fuerza evocadora de la Virgen de Guadalupe.

A pesar de las posiciones que toman los distintos grupos dominantes con respecto a la Virgen de Guadalupe -indiferencia, intentos de mediación, hasta ataques directos- los indios gestaron una fuerte tradición, dando al evento guadalupano vida real en la inteligencia del pueblo.

No obstante esta situación, la Virgen de Guadalupe, en el momento de su aparición, como manifestación sincrética que es, se encuentra desmembrada del nuevo proceso histórico, porque es Quetzalcóatl, pero se expresa a través de la imagen de la Virgen María; busca el retorno a la grandeza del pasado, pero la hace afirmándose en un modelo que la niega, modelo necesario para el evento guadalupano pues cualquier otro hubiera sido destruido por los españoles. Debido a esta contradicción, se hacía necesaria su cristianización para que, de esta manera, eliminando su sincretismo fuera encauzada en las nuevas condiciones históricas, y sin negarla desarrollarla. De ahí el segundo momento guadalupano.

2) LA VIRGEN MARIA DE GUADALUPE. La cristianización de Guadalupe-Tonantzin, plasmada en el Nicán Nopohua, es llevada a cabo por los alumnos destacados del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, a saber: Antonio Valeriano, Agustín de la Fuente, Martín Jacobita, Pedro de San Buenaventura y Antonio Vegerano. Todos éstos colaboradores directos de Sahagún en su obra Histo-

ria de las Cosas de la Nueva España. Todos ellos son educados en dicha institución, buscando crear una cultura indio-cristiana que posibilitara la evangelización y la permanencia de la comunidad indígena que tributara a la Corona. Su formación humanista los convirtió en doctos historiadores, teólogos, y latinistas, es decir, llegando a dominar el acervo cultural de su época, tanto el europeo como el prehispánico.

Estos sabios indígenas cristianos, descendientes de la antigua nobleza nahua, y por lo mismo ligados por tradición y raza a su pueblo, en base a su gran preparación aprovechan el espacio cultural que se abrió en el Colegio de Tlatelolco bajo la tutela de los frailes franciscanos, para elaborar un proyecto alternativo al de sus protectores y en oposición al de los conquistadores.

Dando por hecho la Conquista, desarrollaron una proposición de corte nacional desde los indios, buscando recuperar la Nueva España para los mismo, con una organización social al servicio de los naturales, plasmado claramente en el Nicán Mopohua a través de la cristianización de la Virgen de Guadalupe. Este texto es una proposición evangelizadora* de liberación personal, política y socio-económica.

De acuerdo con la lógica planteada en Guadalupe-Tonantzin y recuperando la tradición y contenidos de liberación u-

* Evangelizadora como visión integral sobre el funcionamiento del mundo desde la perspectiva cristiana.

nificación, se procede a la cristianización de su base filosófica, es decir, la filosofía de "Flor y Canto", logrando con ello darle un sistema sólido de pensamiento.

Esta filosofía, que se presenta como una reflexión existencial-teológica de liberación a todo nivel, contiene numerosos conceptos que posibilitan la cristianización siendo los fundamentales la existencia de un dios impersonal omnipotente y omnipresente que se relaciona en forma totalizadora con el hombre y consigo mismo. Aprovechando esta situación la convirtieron en la columna vertebral del Nicán Mopohua.

Dentro del texto en cuestión, a la Virgen María se le da el atributo de Madre del antiguo Dios (Moyocoyani, Teyocoyani, In tloque In nahuaque, In ilicahua In Tlatipaque, Ipalnemohuani) haciéndolo cristiano. Este hecho es de gran trascendencia, pues al retomar lo antiguo, al darle contenido cristiano se está logrando la autonomía espiritual del conquistado con respecto al conquistador. Se está reconociendo su independencia y, dentro de la lógica de la religiosidad de conquista, se desconoce la autoridad del conquistador, pues en la religión se fundamentaron para darle legitimidad a la Conquista. De esta manera el oprimido es libre y ya no hay pretexto ideológico que justifique la dominación. El cristianismo pasa a ser realidad fundamental del indígena, y no del conquistador.

Siguiendo esta lógica el texto delinea claramente los roles e interrelaciones entre los protagonistas, marcando el Tepeyác como el lugar de la liberación y Tlatelelco como el de la opresión. El tipo de relación que se entabla (en el mismo plano o vertical) entre los protagonistas depende del lugar en que se -

relacionen. Así, Zumárraga es el símbolo del explotador y Juan Diego, el indio pobre explotado, es el sujeto activo del evento sin el cual el correcto desarrollo del proyecto, en interdependencia con Guadalupe es imposible (su interrelación demarca la posibilidad de la liberación). El beneficiario de todo el acontecimiento es el tfo Juan Bernardino, símbolo de todo el pueblo conquistado.

De esta manera, situándose el texto desde su original perspectiva india, se desarrolla, como decíamos, un proyecto de liberación de corte nacional, en el cual se exige un total y radical cambio de relaciones en la dinámica social: aquellos que se sirven han de servir ahora. Se trata de una sociedad en compromiso con el desposeído y explotado*. Es la proposición de la liberación espiritual, económica, política y social para el indio y por el indio. La liberación se extiende, obedeciendo a su fuerte contenido humanista, a todo aquel que acepte y se comprometa con el proyecto.

Nuevamente nos encontramos con la interrelación entre el plano histórico y el escatológico, sólo que en forma clara y bien desarrollada. Así tanto la denuncia a la explotación y opresión como el cambio de la sociedad son por demás manifiestos, al igual que la escatológica expresada en los milagros, que representan la recreación total a nivel personal y social. De manera que ambos niveles quedan sintetizados en el proyecto que acabamos de mencionar.

* Esto hace referencia al ejercicio del poder en una sociedad.

Ciertamente las posibilidades históricas reales que tenían los indios de promover a la Virgen Marfa de Guadalupe a nivel nacional estaban fuertemente limitadas, ya que tan solo contaban con la fuerte tradición, pues los indios habían sido puestos al margen de cualquier decisión histórica. De cualquier manera, a partir de la segunda mitad del siglo XVII la Virgen adquirió dimensión nacional hasta constituirse en el símbolo de México. Esto se explica a través de su tercer momento.

3) GUADALUPE CRIOLLA. Este tercer momento se enmarca dentro del fortalecimiento del proyecto Novohispano, al cambiar la Corona sus intereses a causa de la declinación de la comunidad indígena. Esta situación dejó al descubierto la contradicción entre los intereses de la Corona y los de los criollos y clero secular.

Inmersa en esta contradicción se encuentra la problemática de la autonomía espiritual. La Corona española, buscando fortalecer su dominio en las colonias, intentó que la Virgen de la Inmaculada Concepción fuera proclamada patrona de los territorios conquistados. En México, con la Virgen de los Remedios se buscará cumplir la misma función. Los criollos y sus aliados, considerando esta situación como una amenaza al desarrollo de sus intereses, buscaron un símbolo nacional que tuviera la suficiente fuerza para oponerse a la Inmaculada Concepción y a la Virgen de los Remedios. Requerían de un símbolo que hundiera sus raíces en la Nueva España, que estuviera fuera de la esfera de influencia de la Corona, que pudiera oponerse a la misma, y que al mismo tiempo fuera capaz

de aglutinar a todos y cada uno de los grupos sociales oriundos del virreinato, en miras a lograr la unificación nacional. El único símbolo con estas características era, por su origen, la Virgen de Guadalupe.

Debido a lo anterior, el clero secular emprendió, desde los inicios del siglo XVII la promoción de la Virgen de Guadalupe, que alcanzó su punto culminante a mediados de la centuria.

Una vez lograda la aceptación de la Virgen ante la opinión pública, se emprendió la tarea de reinterpretación de los contenidos populares, lienzo y tradición, de la Virgen María de Guadalupe para que, de esta manera, fue ra el símbolo nacional "desde el criollo" y no "desde el indio", como originalmente lo es.

Los principales pensadores que elaboraron esta reinterpretación fueron: Miguel Sánchez y Luis Lasso de la Vega, encargado de la ermita del Tepeyác.

El primero se abocó a trabajar con el lienzo. Con su original interpretación separó a la Virgen de Guadalupe de la tradición india fundamentándola en la tradición europea. Dice que esta Virgen es la misma que profetizara San Juan en el Apocalipsis, a modo que, siendo ella la segunda Eva está fundando un nuevo paraíso, un nuevo pueblo elegido: México. El Criollo ahora, como oriundo del virreinato, el beneficiario del suceso. De esta manera, abatió la justificación española de la Conquista, dándole a ésta tan sólo la jerarquía

de posibilitadora de la aparición. Separó a España de la Nueva España, fundamentándola ideológicamente como una nueva nación, como una patria distinta. El segundo, Luis Lasso de la Vega, se encargó de criollizar la tradición y contenidos nacionales desarrollados en el Nicán Mopohua.

Así los dos momentos básicos que conforman la naturaleza de la Virgen de Guadalupe como manifestación liberadora, son reinterpretados y puestos dentro de la óptica criolla. Fundados en este hecho, procedieron a su promoción a nivel nacional e internacional.

No obstante lo anterior, no pudieron eliminar la tradición y a partir de ese momento se gestan dos vertientes guadalupanas; una popular y otra criolla. Ambas se identifican en cuanto a símbolo nacional. La segunda alcanzó su punto culminante en la guerra de independencia pasando a ser utilizada, posteriormente por las clases dominantes como mediatizadora de las aspiraciones populares y símbolo nacional. La segunda, la vertiente popular, se proyecta a lo largo de la historia conservando sus contenidos de liberación nacional, como lo prueban las grandes luchas populares tales como la misma Independencia, las rebeliones campesinas, las intervenciones extranjeras, la Reforma, la Revolución mexicana, la Cristiada, y más recientemente por el rescate que hacen de ella los movimientos populares y la Iglesia popular mexicana.

Indudablemente el esclarecimiento de la génesis de la Virgen de Guadalupe nos permite abordar la multiplicidad de fenómenos guadalupanos desde una nueva óptica, que nos lle-

va a evitar las apologías ideológicas a favor o en contra de la misma que, en lugar de aclarar confunden sobre un punto tan importante.

Por eso, el pretender negar la importancia de la misma como símbolo de la nacionalidad mexicana y su ingerencia determinante en las luchas populares obedece a una visión parcial, que más se asemeja a un discurso ideológico, que no considera la evidencia histórica, que a una disertación científica.

Este estudio, pues, pretende dar el primer paso para abordar con la seriedad metodológica, científica y política que merece este fenómeno de indudable trascendencia en la historia de México y aun en la actualidad.

BIBLIOGRAFIA.

- Album Conmemorativo del 450 aniversario de las Apariciones de Nuestra Señora de Guadalupe, México, Ed. Buena Nueva, 1981
- Aste Tosman, José, Los Ojos de la Virgen de Guadalupe, México, Ed. Diana, 1981.
- Bergöend, Bernardo, La Nacionalidad Mexicana y la Virgen de Guadalupe, México, Ed. Jus, 1968.
- Behrens, Helen, Americans a Treasure, the Virgin Mary de Guadalupe, México, imprimatur, 1955.
- Benavente, Fray Toribio de (Motolinía), Historia de los Indios de la Nueva España. México, Ed. Porrúa, 1973.
- Borah, Woodrow y Look Sherburne, La Despoblación de México Central en el Siglo XVI en Historia Mexicana, México, 1963, Vol. 12.
- Capistrán Garza, René, La Virgen que Forjó una Patria, México, imprimatur, 1957.
- Caso, Alfonso, El Fuego del Sol, México, F.C.E. 1981
- Clavijero, Francisco Javier, Historia Antigua de México, México, Ed. Porrúa, 1964.
- Códice Chimalpopoca, México, UNAM, 1975.

- Códice Mendoza, México, Ed. Innovación, 1980
- Códice Borbónico, México, Ed. S. XXI, 1979.
- Cortés, Hernán, Cartas de Relación, México, Ed. Porrúa, 1963.
- Cuevas, Mariano, Album Histórico Guadalupano, México, Imprimatur 1980.
- Cuevas, Mariano, Historia de la Iglesia en México, México, Ed. Porrúa.
- Cuevas, J. de J. La Santísima Virgen de Guadalupe, México, Imprenta del Círculo Católico, 1888.
- Chavero, Alfredo, El Lienzo de Tlaxcala, México, Ed. Innovación, 1979.
- Chauvet, Fidel, Fray Juan de Zumárraga C.F.M. México, Biblioteca de los Anales de la provincia del Santo Evangelio en México, 1948.
- Darío Carreño, Alberto, Don Fray Juan de Zumárraga, México, Ed. Porrúa, 1941.
- De la Maza, Francisco, El Guadalupanismo Mexicano, México, F.C.E.
- Díaz del Castillo Bernal, Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España, México, Ed. Porrúa, 1966.

- Diban, Arturo, La Devoción de la Virgen María en América Latina, Guatemala, Universidad Rafael Saldívar, 1970.
- Dorantes de Carranza, Baltasar, Sumaria Relación de las Cosas de la Nueva España con noticia individual de los Descendientes Legítimos de los Conquistadores y Primeros Pobladores Españoles, 1604, México 1902.
- Durán, Fray Diego, Ritos y Fiestas de los Antiguos Mexicanos, México, Ed. Innovación 1980.
- Elfade, Pircea, Tratado de Historia de las Religiones, México, Ed. Era, 1981.
- El Palacio de Cuetzalpapálotl, México, INAH, 1964.
- Enciso, Jorge, Sellos del México Antiguo, México, Ed. Innovación, 1980.
- Engels, Federico, El Cristianismo Primitivo, México, Ed. Quinto Sol, S.D.
- Escalada, Xavier, María Tequatlaxupe, México, Ed. Ideas y Promociones, S.D.
- Feans Pérez, Manuel, Santa María, Nuestra Señora de las Américas, Los Angeles, E.U. Imprimatur, 1976.
- García Icazbalceta, Joaquín, Carta Acerca del Origen de la Imagen de Nuestra Señora de Guadalupe, México, Ed. Porrúa, 1980.

- García Icazbalceta, Joaquín, Don Fray Juan de Zumárraga, México Ed. Porrúa, 1947.
- García Gutiérrez, Jesús, Primer Siglo Guadalupano, México, Imprimatur, 1931.
- Garibay K. Angel María, Historia de la Literatura Náhuatl, México Ed. Porrúa, 1954.
- Gibson, Charles, Los Aztecas bajo el Dominio Español, México, Ed. S. XXI, 1981.
- Gómez de Cervantes, Gonzalo, La Vida económica y social de la Nueva España al Finalizar el Siglo XVI, México, Ed. Alberto Carrero, 1944.
- Guerrero, José Luis, Flor y Canto del Nacimiento de México, México Ed. del autor, 1979.
- Gutiérrez Casillas, José, Historia de la Iglesia en México, México Ed. Porrúa, 1978.
- Israel, Jonathan I. Razas, Clases sociales y Vida Política del México Colonial, México, F.C.E., 1980.
- Jiménez Moreno, Wigberto, Estudios de Historia Colonial, México INAH, 1958.
- Lafaye, Jaques, Guadalupe y Guetzalcóatl: la Formación de la Conciencia Nacional de México, México, F.C.E., 1977.

- Lefebvre, Henri, El Marxismo, Buenos Aires, Ed. Universidad de Buenos Aires, 1961.
- León Portilla, Miguel, Los Antiguos Mexicanos, México, F.C.E. 1977.
- León Portilla, Miguel, La Filosofía Náhuatl, México, UNAM, 1979.
- León Portilla, Miguel, El Reverso de la Conquista, México, Ed. Joaquín Mortiz, 1974.
- León Portilla, Miguel, Visión de los Vencidos, México, UNAM, 1982
- López Beltrán, Lauro, La Protohistoria Guadalupeña, México, Ed. Tradición, 1981.
- López Beltrán, Lauro, La Historicidad de Juan Diego, México, Ed. Tradición, 1977.
- López Cámara, Francisco, La Génesis de la Conciencia Liberal en México, México, UNAM, 1979.
- Macazaga, Casas, Diccionario de la Lengua Náhuatl, México, Ed. Innovación, 1979.
- Macazaga, Cesar, Mitología de la Coyolxauhqui, México Ed. Innovación, 1978.
- Macazaga, Cesar, Los Ritos de la Fertilidad, México, Ed. Innovación, 1982.

- Marx, Carlos y Engels Federico, "Prólogo de la Contribución a la Crítica de la economía Política", en Obras Escogidas, Moscú Progres., 1966.
- Marx, Carlos y Engels, Federico, La Ideología Alemana, México Ediciones de Cultura Popular, 1977.
- Marx, Carlos y Engels, Federico, La Sagrada Familia, México, Ed. Grijalbo, 1967.
- Marx, Carlos, Introducción General a la Crítica de la Economía Política, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1980.
- Kandieta, Fray Gerónimo de, Historia Eclesiástica Indiana, México Ed. Porrúa, 1971.
- Miranda, José, El Tributo Indígena en la Nueva España Durante el Siglo XVI, México, El Colegio de México, 1952.
- Miranda, José, La Función económica del Encomendero en los Orígenes del Régimen Colonial, México, UNAM, 1965.
- Peñafiel, Antonio, Manuscritos de Texcoco, México, Ed. Innovación, 1981.
- Fompa y Pompa, Antonio, El Gran Acontecimiento Guadalupano, México, Ed. Jus, 1967.
- Fompa y Pompa, Antonio, Un Radical Problema Guadalupano, México Ed. Jus, 1976.

- Ramírez, José Fernando, Códice Ramírez, México, Ed. Innovación 1979.
- Revista México Desconocido: "La Virgen de Guadalupe", México 1981.
- Ricard, Robert, La Conquista Espiritual, México, Ed. Jus, 1947.
- Rodríguez, Mauro, Guadalupe: ¿Historia o Símbolo?, México, Ed. Edicol, 1980.
- Sánchez Flores, Ramón, Juan Diego, México, Ed. Jus. 1981.
- Sahagún, Fray Bernardino de, Historia de las Cosas de la Nueva España, México, Ed. Porrúa, 1956.
- Sejourné, Laurette, Pensamiento y Religión en el México Antiguo, México, F.C.E., 1964.
- Semo, Enrique, Historia del Capitalismo en México, México, Ed. Era, 1977.
- Siller, Clodomiro, Flor y Canto del Tepeyác, México, Ed. Servir, 1981.
- Soustelle, Jaques, La Vida Cotidiana de los Aztecas, México, F.C.E., 1956.
- Tercer Encuentro Nacional Guadalupeño, México, Ed. Jus, 1978.
- Torquemada, Fray Juan de, Monarquía Indiana, México, UNAM, 1979.

- Una Señal Apareció en el Cielo, México, Imprimatur, 1976.
- Varios. Historia General de México, El Colegio de México 1977, Vol. I - II.
- Villoro, Luis, El Proceso Ideológico de la Revolución de Independencia, México, UNAM, 1981.
- Zorita, Alonso de, Los Señores de la Nueva España, México, Imprenta Universitaria, 1942.

INDICE

| | Pag. |
|--|------|
| Prólogo | XI |
| Introducción | XV |
| Capítulo I: <u>Fondo Histórico</u> | I |
| Grupos de intereses y conflictos | |
| Capítulo II: <u>"Flor y Canto" en el Nicán Mopohua</u> | 23 |
| - El Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. | |
| - Los alumnos del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. | |
| - "Flor y Canto" y el Nicán Mopohua | |
| Capítulo III: <u>La Virgen María de Guadalupe</u> | 50 |
| - Análisis del Nicán Mopohua | |
| Capítulo IV: <u>Guadalupe Tonantzin</u> | 85 |
| - El impacto de la conquista | |
| - La antigua religión | |
| - El nombre de Guadalupe | |
| - Análisis de la imagen del Tepeyác | |
| Capítulo V: <u>Guadalupe Criolla</u> | 123 |
| - La criollización de la Virgen María de Guadalupe | |

| | |
|---------------------|---------------------------|
| Conclusiones | Pag. 136 |
| Bibliografía | 148 |
| Indice | 156 |