

Implicaciones del antecedente indígena en el acontecimiento guadalupano (Y su olvido en la migración del símbolo al cobijo de la nación mestiza)



Parque lineal Tacuba-Polanco. CDMX.
Fotografía de José Ramiro Gómez Arzapalo Lozano



Implicaciones del antecedente indígena en el Acontecimiento Guadalupano

(y su olvido en la migración del
símbolo al cobijo de la nación
mestiza)

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes



COLECCIÓN: CUADERNOS DE APORTES DESDE EL AULA



Cuadro de Concha Nácar. Detalle. Museo de Arte Popular. CDMX. Fotografía de José Ramiro Gómez Arzapalo Lozano



CDMX, 2018
D.R. Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes
Hecho en México

Implicaciones del antecedente indígena en el Acontecimiento Guadalupano

(y su olvido en la migración del
símbolo al cobijo de la nación
mestiza)

PRESENTACIÓN:

CONSIDERACIONES HISTÓRICO-CULTURALES EN LA REFORMULACIÓN DE LA VIRGEN DE GUADALUPE COMO SÍMBOLO RELIGIOSO NACIONAL MEXICANO: ETNICIDAD, IDENTIDAD Y CONFLICTO

La Virgen de Guadalupe en México contemporáneo es un símbolo religioso muy complejo dadas las transiciones que a lo largo de la historia ha acompañado en los movimientos sociales que configuraron este territorio que pasó de ser predominantemente indígena en el s. XVI a una nación mestiza Occidental en el s. XIX, que ha luchado desde entonces por integrarse a los parámetros que el Occidente impone en cuanto a globalización, economía, educación, comercio, política, etc. En este sentido, la imagen de la Virgen de Guadalupe ha acompañado estos diferentes momentos históricos y necesariamente se ha reformulado su sentido en los cambios de una fase a otra. Además, dada esta peculiaridad, no es solamente un símbolo religioso católico, sino también un símbolo de identidad nacional que el Estado no ha dejado pasar desapercibido. Todo esto debe contextualizarse en el complicado entramado social de lo que ahora es México en cuanto a su inherente e innegable diversidad y pluralidad cultural, lo cual hace este campo social muy fértil a la desigualdad, la discriminación, las distinciones y también formas muy diferentes de existencia social dentro de un mismo territorio compartido (o disputado) como espacio físico pero a la vez significado muy diferentemente desde el ámbito simbólico.

Así pues, en este cuaderno número 6 de la Colección: *Cuadernos de Aportes desde el Aula* del Proyecto Editorial: **Senda Libre**, nos congratulamos en presentar un esfuerzo incipiente que pretende ser un pequeño aporte sobre el cual se puedan verter posteriormente mayores reflexiones y trabajos de más largo alcance. En este sentido, reiteramos, el alcance de este cuaderno es muy limitado y pretende más bien ser un semillero que encuentre en futuras interacciones campos más fértiles y propicios para extender nuestra reflexión al respecto. Aún así no quisimos dejar pasar desapercibida esta oportunidad que se materializó en este pequeño compendio. Además de que la parte de exposición oral de estos temas ya lleva varios años ensayándose desde el 2010 en el Diplomado: **Santa María de Guadalupe en la Historia y la Teología**, en las asignaturas *Presupuestos culturales, históricos e identitarios en torno al origen del acontecimiento guadalupano* y la de *La divinidad, la religiosidad y la teología en México antiguo*, y ahora en el **Diplomado en torno al Acontecimiento Guadalupano**, con la asignatura: *Antecedentes históricos y culturales indígenas del Acontecimiento Guadalupano*. Además de algunos artículos¹ escritos y otras interacciones

¹ Como: Ramiro Gómez Arzapalo, "La Virgen de Guadalupe en México: transiciones de lo popular a lo dogmático" en: *Revista Vida Pastoral*, México, Editorial San Pablo. Año XLII, No. 254, Enero-Febrero de 2017, pp. 46-53; Ramiro Gómez Arzapalo, "De Dioses perseguidos a Santos sospechosos. Procesos de reformulación simbólica en la religiosidad popular indígena mexicana", *Gazeta de Antropología*, Universidad de Granada (España), No. 27/2, (segundo semestre de 2011: julio-diciembre), artículo num. 29. Publicación en línea: http://www.ugr.es/~pwlac/G27_29Ramiro_Gomez_Arzapalo.html; Ramiro Gómez Arzapalo, "Procesos de identidad y diferencia en las dinámicas religiosas populares. La Iglesia en contextos sociales diversos y la construcción de los ámbitos ellos-nosotros" en: Ramiro A. Gómez Arzapalo D. (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción. Aportes para el estudio de la Religiosidad Popular*, México, 2017, UIC, pp. 37- 72. Disponible en línea: <http://nebula.wsimg.com/31d8c46746e00f9ebfe1c8e93b2160e3?AccessKeyId=43C03CA1264B4C15147D&disposition=0&alloworigin=1>

académicas, pero no nos habíamos dado la oportunidad de empezar a coleccionar por escrito éstas reflexiones.

Es algo muy interesante que el vínculo al origen indígena del llamado acontecimiento guadalupano se desdibuje en la actualidad hasta casi borrarse. Al menos así se percibe en el complejo del santuario, siguiendo las leyendas para la memoria pública de los edificios allí erigidos. Pareciera como si hubiera ciertos momentos difíciles de nuestra propia historia que sería mejor olvidar, al menos no hablar de ellos, no hacerlos patentes, simplemente dejarlos ir y tender un velo de silencio sobre ellos. En este sentido, llama poderosamente la atención la ausencia a cualquier referencia al previo del Tepeyac como lugar de culto prehispánico. Especialmente en lo que toca a la “iglesia del cerrito” que es donde estuvo el teocalli de Tonantzín, tan importante que tenía su propia calzada de comunicación al corazón de México-Tenochtitlán (hoy Calzada de Guadalupe). Indudablemente estos silencios no son fortuitos sino intencionales y tienden a la



La Iglesia del Cerrito, en lo alto del Cerro Tepeyac y las dos placas que están colocadas a ambos lados de la entrada.

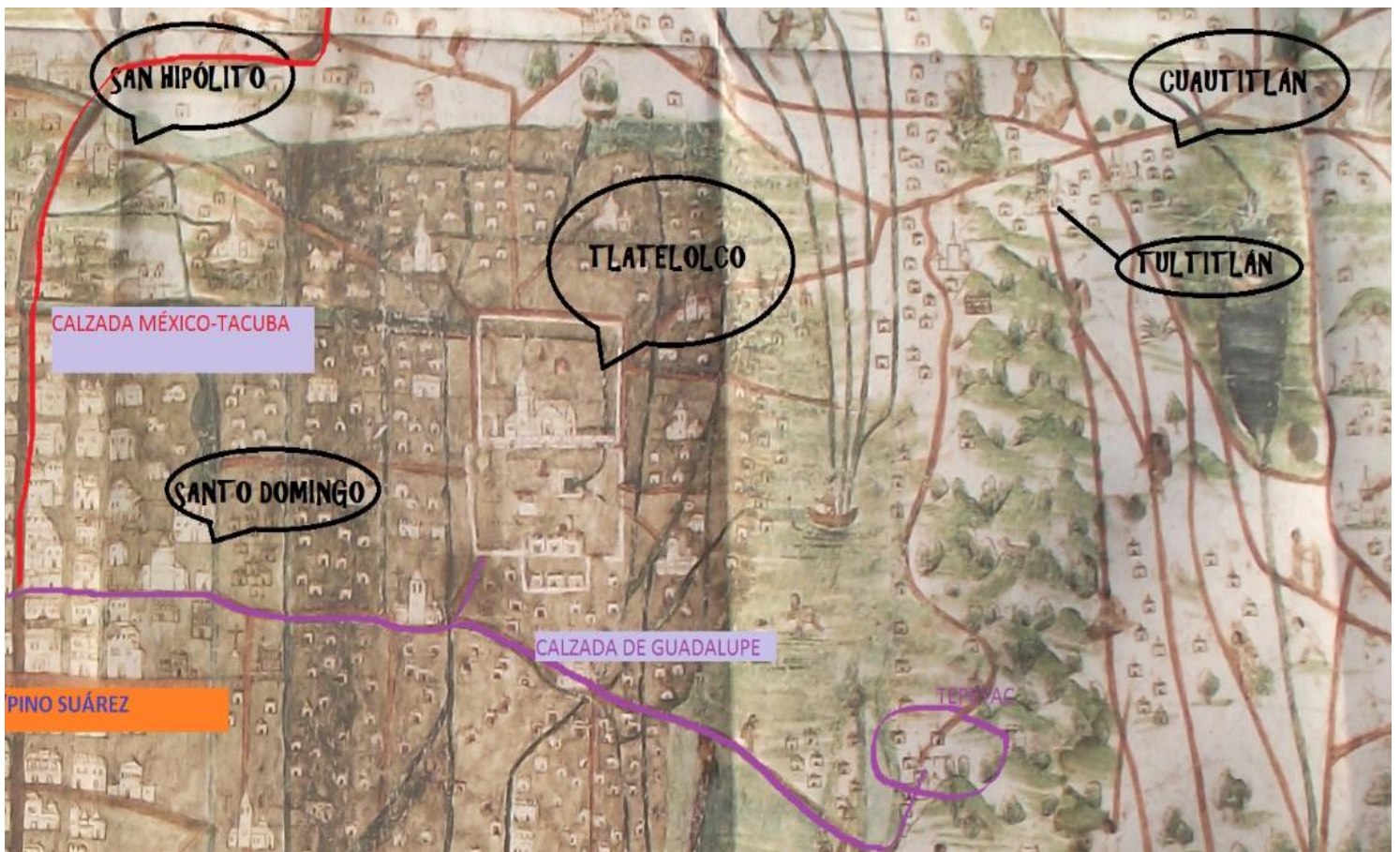
Fotografía del autor.

EN LAS INMEDIACIONES DE ESTE LUGAR, AL AMANECER DEL SABADO 9 DE DICIEMBRE DE 1531, LA MADRE DE DIOS HABLO POR PRIMERA VEZ CON JUAN DIEGO. POR LA TARDE, ESE MISMO DIA, Y AL ATARDECER DEL DOMINGO 10 DE DICIEMBRE, NUEVAMENTE HABLO CON EL EL DIA 12 DE DICIEMBRE POR LA MAÑANA, JUAN DIEGO RECOGIO DE ESTE SITIO LAS ROSAS DEL MILAGRO.
1970 AÑO DEL ENCUENTRO GUADALUPANO

EN 1660 CRISTOBAL DE AGUIRRE Y TERESA PELEGRINA MANDARON CONSTRUIR UNA PEQUEÑA CAPILLA EN ESTE LUGAR, PARA CONMEMORAR LAS TRES APARICIONES DE NTRA. SRA. A JUAN DIEGO. AL PRINCIPIO DEL SIGLO XVIII EL P. JOSE DE MONTUFAR CONSTRUYO UNA MAYOR CON CASA DE EJERCICIOS Y UN PEQUEÑO PANTEON. LA FACHADA DE ESTA CAPILLA, LA VELA DEL MARINO Y LA PRIMITIVA ESCALINATA ORIENTE FUERON DISEÑADAS POR EL ARO. FRANCISCO GUERRERO Y TORRES.
1970 AÑO DEL ENCUENTRO GUADALUPANO



Parte posterior de la basílica antigua, de frente se aprecia la calzada de Guadalupe, que conserva la traza de la antigua calzada que unía el Templo Mayor de Tenochtitlán con el Teocalli de Tonantzin en el Cerro del Tepeyac, desde donde se tomó esta fotografía por el autor de este texto.



Mapa de Upsala, 1550. He destacado sobre el mapa el cerro del Tepeyac y la calzada de Guadalupe, así como Cuautitlán que es de donde vendría Juan Diego hacia la doctrina en Santiago Tlatelolco. Para ver el mapa completo desde el portal de la Biblioteca digital Mundial, dirigirse a: <https://dl.wdl.org/503/service/503.pdf>

configuración de una identidad mestiza consagrada en su estado actual sin entrar a los difíciles pormenores de su constitución histórica.

Para el Estado tiene que ver con esa cuestión de identidad nacional donde la hibridación es nuestra génesis, pero no interesa ahondar en los pormenores, es decir, somos lo que somos a partir del momento en que lo somos en una visión ahistórica. Para la Iglesia, es mejor no poner en tela de juicio la pureza del cristianismo adoptado en

esta nueva tierra, inmiscuyendo conflictivos procesos histórico-culturales como el del sincretismo que pudieran mancillar la propuesta universal cristiana en las reformulaciones locales.

De esta forma, la migración del símbolo religioso de la Virgen de Guadalupe de un mensaje a un pueblo indígena (cuando aún no existía el mestizaje, al menos no como un sector social bien diferenciado) hacia la maternidad de una nación mestiza en el s. XIX, incluye en su complejidad social elementos de etnicidad, discriminación y la otra cara de la moneda de la identidad: la exclusión.

Sabemos que el culto guadalupano es muy temprano en la fusión de horizontes culturales en lo que hoy es México, éste se ha documentado desde 1555-1556, pero la primera historia de las apariciones, escrita en español por el sacerdote Miguel Sánchez, data de 1648. El hueco en esta parte inicial del culto y su sistematización doctrinal jerárquica ha despertado siempre fuertes sospechas acerca de su veracidad histórica, proponiendo más bien una invención posterior manipulada por la jerarquía eclesiástica que hunde sus raíces al momento primero de la evangelización para legitimar esos difíciles orígenes del cristianismo en territorio indígena. De esta forma, por ejemplo, tenemos las Conclusiones de Joaquín García Icazbalceta al arzobispo Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos en 1883:

Católico soy, aunque no bueno, Ilmo. Sr. Y devoto en cuanto puedo, de la Stma. Virgen: a nadie querría quitar esta devoción: la imagen de Guadalupe será siempre la más antigua, respetable de México. Si contra mi intención, por pura ignorancia, se me hubiese escapado alguna palabra o frase malsonante, desde ahora la doy por mal escrita. Por supuesto que no niego

la posibilidad y realidad de los milagros: el que estableció las leyes, bien puede suspenderlas o derogarlas; pero la omnipotencia divina no es una cantidad matemática o susceptible de aumento o disminución y nada le atañe o le quita un milagro más...

*De todo corazón quisiera yo que uno (milagro, la Aparición) tan honorífico para nuestra patria fuera cierto, pero no lo encuentro así; y estamos obligados a creer y pregonar los milagros verdaderos, también nos está prohibido divulgar y sostener los falsos [...]*²

Sin embargo, no podemos dejar de lado referencias tan tempranas al culto en el Tepeyac a la advocación de Guadalupe (por supuesto que relacionada con Tonantzín) como las de Fray Bernardino de Sahagún cuando apunta sus sospechas al culto del Tepeyac, porque los indios acudían en masa y de buena gana desde lejanas tierras, cuando en todas partes –habiendo otras iglesias de Ntra. Sra.- no acudían a ellas y sólo a esta:

² Joaquín García Icazbalceta, *Investigación histórica y documental sobre la aparición de la Virgen de Guadalupe de México*, Ediciones Fuente Cultural, México, 1952, p.69.

Cerca de los montes, ay tres, o quatro lugares, donde se solian hazer, muy Solemnes sacrificios: y que venian a ellos de muy lexos tierras, el uno destes es, aqui en Mexico, donde esta un montezillo, que se llama Tepeacac: y los españoles llaman Tepeaquilla, y agora se llama, nra Señora de Guadalupe. En este lugar tenian un templo dedicado, a la madre de los dioses, que la llamaban Tonantsin que quiere dezir, nra madre; alli hazian muchos sacrificios a honrra desta diosa, y venian a ellos, de mas de veinte leguas de todas estas comarcas de Mexico. y trayan muchas ofrendas, venian hombres, y mugeres, y moços, y mugeres, a estas fiestas, era grande concurso de gente en estos dias, y todos dezian vamos a la fiesta de tonantsin, y agora que esta alli edificada

la yglesia, de nra Señora de Guadalupe, tambien la llaman Tonantsin, tomada ocasion de los predicadores, que a nra Señora la madre de dios llaman Tonantsin de donde se ha nacido esta fundacion. desta Tonantsin, no se sabe de cierto: pero esto sabemos cierto, que el vocablo significa de su primera imposicion, a aquella Tonantsin antigua: y es cosa que se debria remediar, porque el proprio nombre de la madre de dios sancta maria, no es Tonantsin, sino dios y nantsin, parece esta yn vencion satanica, para paliar la ydolatria, de

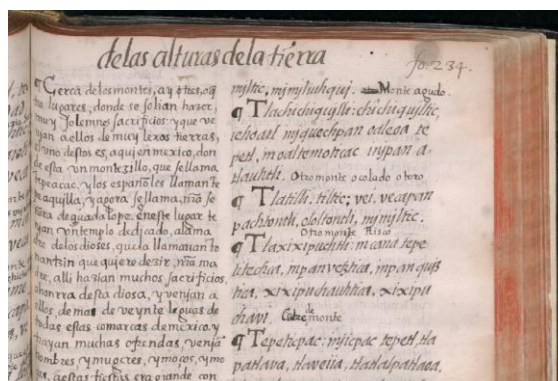
baxo equivoacion, deste nombre Tonantsin.
 ¶ Vienen agora, a visitar a esta Tonantsin, de muy lexos, tan lexos: como de antes, la qual de vocacion, tambien es sospechosa, porque en todas partes, ay muchas yglesias de nra Señora, y no van a ellas: y vienen de lexos tierras. a esta tonantsin, como antiguamente.

El texto dice lo siguiente, ya tomado de la versión de Porrúa en español contemporáneo:

Cerca de las montañas se localizan tres o cuatro lugares en los que ellos solían ofrecer solemnes sacrificios, y a los cuales llegaban en peregrinaje

desde los más remotos lugares. Uno de esos lugares está aquí en México. Es una pequeña colina llamada Tepeyac... ahora conocida como Nuestra Señora de Guadalupe. En este mismo lugar tenían un templo dedicado a la madre de los dioses, a quien llamaban Tonantzin, que significa “Nuestra Madre”. Allí se realizaban numerosos sacrificios en su honor... a los festivales asistían hombres, mujeres y niños... Las multitudes invadían el templo en esos días. La gente decía: “Vamos a la fiesta de Tonantzin”. Hoy la iglesia edificada allí está dedicada a Nuestra Señora de Guadalupe, a quien ellos llaman también Tonantzin, imitando a sus prelados, que decían: “Nuestra Señora Madre de Dios, Tonantzin”[...] Así que vienen desde muy lejos a visitar a esta Tonantzin tanto como antes; encontrándonos con que esta devoción es sospechosa, ya que en todas partes hay numerosas iglesias dedicadas a Nuestra Señora que ellos no visitan; sino que vienen desde los más remotos lugares precisamente a éste.³

Preferí dejar las imágenes del texto original de Sahagún en primera instancia como dato curioso, están disponibles en la Biblioteca Mundial Digital en la siguiente liga que conducirá al lector interesado directamente a la página indicada para poder verlo tanto en su versión española como náhuatl:

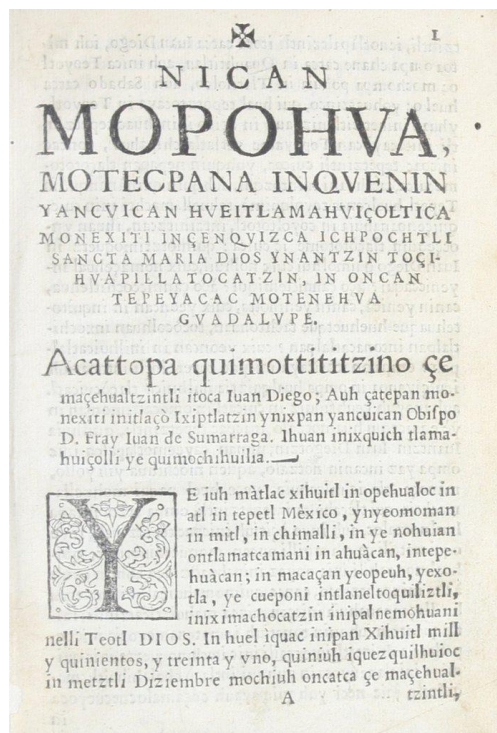


Así pues estamos frente a un culto problemático que se inició en un contexto sumamente caótico y que no pongo en duda su existencia desde los primeros momentos del encuentro en una fusión de símbolos donde no imperó exclusivamente la imposición española sino que fue igualmente decisiva la imaginación, creatividad y habilidad indígena para lograr un cristianismo que culturalmente les resultara

³ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia General de las Cosas de la Nueva España*. México, Porrúa, 1992, p. 704.

significativo. Si en ese momento inicial la Iglesia despreció este culto, fue mantenido, patrocinado y custodiado por los mismos indígenas hasta que les fue incautado por la oficialidad siglos después.

En este mismo sentido figura el Texto: “Gran milagro de la aparición de la reina de los cielos, Santa María, nuestra querida madre de Guadalupe, cerca de la gran Ciudad de México en el lugar llamado Tepeyácac”, conocido también como *Nican mopohua* (Aquí se dice), que contiene en náhuatl la historia de las apariciones de la Virgen de Guadalupe, en la cima de la colina del Tepeyac, al indio Juan Diego, entre el 9 y el 12 de diciembre de 1531. Se le considera – con mucho-el documento principal en torno al culto a la Virgen de Guadalupe. La siguiente imagen religará al portal del documento en la Biblioteca Mundial Digital:



Así pues, lo que proponemos es un ángulo de lectura histórico-crítico, basados en los documentos disponibles, pero también - atendiendo a la perspectiva etnohistórica- considerar a los que vivían fuera del margen y que fueron los depositarios originales de este mensaje: los indígenas. Si ellos eran despreciados en aquél momento inicial de la Colonia, ¿por qué sorprenderse de que el culto a Guadalupe lo fuera también? Compartió el desdén, sospecha y

desconfianza que las costumbres, tradiciones y cultura indígena provocaban en los españoles.

Todo el complejo simbólico, literario y religioso circundante al llamado Acontecimiento Guadalupano reitera un contexto cultural indígena, empezando por el lugar sagrado del Tepeyac, donde había un Teocalli dedicado a Tonantzín, la madre de los dioses. En este sentido, es muy pertinente recordar que –de acuerdo al relato del Nican Mopohua- (recopilación de una tradición oral previa), Juan Diego venía de Cuautitlán a la doctrina de Tlatelolco, lo cual ya da ciertos datos a considerar: la posición social de Juan Diego era la de un indígena con ciertos privilegios, pues era admitido a la doctrina de Santiago Tlatelolco, cuna del primer laboratorio intercultural en estas tierras, donde en el Colegio de la Santa Cruz se elaboró la monumental obra de Sahagún. Este lugar no era para cualquier indígena, se reservó para hijos de nobles indígenas y sobrevivientes claves que tenían un conocimiento profundo de la cultura náhuatl. Juan Diego no asistió a la doctrina ni a Cuautitlán (su pueblo) ni tampoco a Tultitlán, aunque aparecen registradas ambas iglesias en el Mapa de Upsala, sino que se trasladaba hasta Tlatelolco porque era un privilegio al que tenía acceso y lo utilizó.

De acuerdo al mapa de Upsala, pudo haber tomado también para el efecto, la ruta de la calzada de Tenayuca (hoy Calz. Vallejo) que unía el teocalli de Tenayuca con Tlatelolco y Tenochtitlán, sin embargo no lo hizo y tomó precisamente la ruta de la cordillera del

Tepeyac. En el momento de las apariciones (de acuerdo al Nican Mopohua) Juan Diego venía atravesando la cordillera del Tepeyac, precisamente para tomar la calzada que lo llevaría a Tlatelolco... hay que preguntarse acerca de ¿por qué eligió esa ruta? En todo caso había otra alterna, pero no tomó aquella sino ésta... ¿acaso fue para que se cumpliera *lo que estaba escrito*? Porque si se le aparece la Virgen del otro lado, no hubiera significado gran cosa.

Tomar en cuenta estas consideraciones me parece no pone en tela de juicio el hecho de que la Virgen de Guadalupe se erigiera como referente cristiano privilegiado en la evangelización temprana de los indios. A no ser que se tome como amenaza a una fe inamovible y centrada en absolutos carentes de trasfondo histórico que pretenda que los propios símbolos son inamovibles en todo contexto cultural y en toda época histórica, sin movilidad ni cambio posibles.

El culto a Guadalupe en el cerro del Tepeyac es un culto que inició muy cercano a los indígenas, significado, valorado y mantenido por ellos mismos, a pesar de las desavenencias con la parte eclesiástica oficial que tardó en incorporar este culto a sus filas una vez que constató su innegable utilidad para sus propios fines. En los juegos implícitos en este tironeo histórico entre lo popular y lo oficial, se dibujan nuevas fronteras de lo profano y lo sacro, de lo aceptable y lo repudiable, mostrando que la migración de lo popular a lo oficial corresponde a momentos históricos concretos donde el contexto particular nos recuerda que en la pedagogía catequética las transiciones entre el rechazo y la aceptación suponen una interacción social permeable entre lo oficial y lo popular.

Esta hibridación, síntesis simbólica, sincretismo o como se le quiera llamar, es donde radica el verdadero milagro guadalupano: un ejemplo concreto de encarnación, que a fin de cuentas posibilita la interacción del pueblo con Dios. De allí en fuera, lo que pueda ser dicho acerca de los estudios practicados a la tilma, no es objeto de la discusión temática propuesta en este cuaderno. Si Juan Diego existió o no existió como persona individual, no afecta en este sentido al hecho en sí mismo de esta encarnación del mensaje cristiano en Guadalupe, tal vez el personaje encarnó a una corporación de indígenas que cultivaron el culto en sus primeros años a contrapelo de las sospechas de los frailes. Es decir, tenemos que distinguir entre lo que es esencial y lo que es accesorio, el hecho histórico me parece radica en la irrupción de este culto en este territorio indígena colonizado, que –recordemos- pasaba por una fuerte crisis en el desmantelamiento de lo propio y la imposición de los nuevos dueños. Eso se da en medio de una sociedad colonial que no promueve en absoluto la igualdad, antes bien, enfatiza las diferencias culturales, siempre en detrimento de los grupos subordinados para garantizar la legitimidad y exclusividad en el acceso al poder, de allí la importancia de las castas en la Colonia, donde se pasa de un privilegio reservado al español a un privilegio reservado al mestizo (en la transición de la independencia). Así pues, Guadalupe surge en ese contexto cultural indígena, en un momento cuando el mestizaje aún no se consolidaba, es primeramente un símbolo religioso indígena que luego se

transforma a la par de la transformación de la configuración social de la naciente nación mexicana.

En su génesis indígena, Guadalupe se convierte en la *Virgen de los Indios*, en contraposición de la *Virgen de los Conquistadores*, (La Virgen de los Remedios). No podemos obviar esta situación polarizada en el momento histórico donde se ubica la génesis del culto a la Virgen de Guadalupe en el Tepeyac, era un contexto caótico, terrible y muy inhumano:

Todas estas disenciones... resultaban en grandes aflicciones, angustias, trabajos y daños de los indios, porque dondequiera que llegaban los unos a los otros, les comían los bastimentos, les llevaban con cargas de tres o cuatro arrobas a cuestras, los hacían mil fuerzas y violencias en las personas y hijos y mujeres{...} Sin temor de Dios ni mancilla destas inocentes gentes, los mataban y destruían por exquisitas y nuevas maneras de crueldad, y acaecía no muy raras veces, sino muchas y cada día, que por su pasatiempo asaeteaba el indio para probar si le pasaba con su ballesta, y hacían pasar un indio, para con su espada cortarlo por medio; pasaba el cordero y dábale un revés, y porque no le cortaba de un golpe, tornaba a hacer que pasase otro y otros, y así despedazaban cuantos se les antojaba, riendo. Si con la carga de cuatro arrobas que llevaban se cansaban, desjarretábanlos y echaban las cargas por sobrecargas a otros y también a las mujeres, las cuales, por no poder llevar la carga, darle de estocadas y echar la carga de aquella sobre las otras, y caer otra con la que llevaba, y luego también matarla; y otras execrables crueldades, que nunca fueron por hombres imaginadas.⁴

En este sentido, esa violencia ejercida contra los indígenas no quedó sin respuesta, obviamente, hubo reacciones por supuesto del lado de los pueblos indígenas, pero no lograron hacer un significativo contrapeso a la expansión omniabarcante del colonizador:

⁴ Fray Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias*, t. III, FCE, México, 1986. p. 163.

El señor de Magitlán (Mixixitlan), en las faldas del Cempoaltépetl, que es la cabecera de los mixes, se rebeló y mató ciertos cristianos e indios zapotecas. Y habiendo despoblado el lugar, andaba haciendo daño por la tierra. Seguía el capitán Gaspar Pacheco con sus castellanos e indios amigos y prendió, acaso, a un indio mixe, esclavo del señor, a quien había enviado por espía a ver qué hacían los cristianos.

Y habiendo confesado que se había hallado en la muerte de ciertos cristianos y que andaba con el señor, sirviéndole en los daños que hacía, le hizo proceso y le condenó a muerte.

Y sacando los perros (es decir, amenazándole con ser aperreado), el capitán

Gaspar Pacheco le ofreció de darle la vida y tenerle consigo si decía dónde estaba el señor, porque su intento no era sino atajar daños a los castellanos y a los indios de la tierra. Respondió el indio: que no lo diría, que hiciese lo que quisiese.

Y después de muchas amonestaciones y promesas que no aprovecharon, mandó que le echasen los perros, los cuales llegaron y le asieron de los molledos de los brazos y de las piernas. El indio, sin quejarse, volvía a hablar a los perros, mirando a los unos y a los otros, decíales:

Oatecanes, que significa: bravos, come bien, que así me pintarán a mí en el cuero del tigre y quedará pintado por hombre bueno y valiente que no descubrí a mi señor. Y con gran ánimo hablando, lo despedazaron y comieron.⁵



BNF, ms. 374. MANUSCRITO DEL APERREAMIENTO
(<http://www.amoxcalli.org.mx/codice.php?id=374>)

⁵ Antonio de Herrera, *Historia General de los Hechos de los Castellanos en las Islas y Tierra firme del Mar Océano*, tomado de: Miguel León Portilla, *Literaturas indígenas de México*, FCE, México, 1995. p. 160.

En este mismo orden de ideas, el mismo Fray Bartolomé de Las Casas narraba, apuntando acerca de los suicidios colectivos, como ejemplo máximo de la devastación y desestructura cultural de los pueblos indígenas, completamente sometidos, despojados de cuanto les dotaba de sentido y obligados a asumir un rol en la nueva sociedad colonial:

Salido el padre fray Gutierre con su compañero y el clérigo Las casas de la isla de Cuba, creció la crueldad inhumana que los nuestros usaban con las gentes della cada día más y más; los opresos indios, viéndose cada día morir, comenzaron a huir de las minas y de los otros trabajos en que los mataban de pura hambre y contino y excesivo tormento y trabajo; los españoles, que para los tener siempre en servicio clavados no les faltan medios y mañas, procuraron de por muchas maneras irlos a montear; entre otras, comenzaron a criar lebreles y perros bravos que los despedazaban, de los cuales, por huir e no vellos, vivos se enterraran. Pasábanse huyendo a las isletas de que la isla está cercada de una parte y de otra, digo de la del Sur y del Norte, que dijimos llamarse el Jardín de la Reina y el Jardín del Rey, de donde los traían, y trayendo los afligían, angustiaban y amargaban y ejercitaban en ellos, para que escarmentasen y no se huyesen, castigos y crueldades extrañas. Viéndose los infelices, aunque inocentes, que por ninguna parte podían remediar ni obviar su perdición, ni de la muerte y muertes dobladas tan ciertas y horrendas escaparse, acordaron de ahorrar al menos de la una, que por ser tan luenga tenían por más intolerable, y ésta era la vida, que muriendo vivían, amarga, por salir de la cual comenzáronse a ahorcar; y acaecía ahorcarse toda junta una casa, padres e hijos, viejos y mozos, chicos y



CÓDICE VATICANO A, FOL. 93 R.

grandes, y unos pueblos convidaban a otros que se ahorcasen, porque saliesen de tan diuturno tormento y calamidad. Creían que iban a vivir a otra parte donde tenían todo descanso y de todas las cosas que habían menester abundancia y felicidad, y así sentían y confesaban la inmortalidad del ánima; y esta opinión por todas las Indias la habemos hallado, lo que muchos ciegos filósofos negaron⁶.

Y en otra parte apuntaba:

Acaeció en estos días un señalado caso y fué aqueste: que saliendo cierto número de indios de casa o estancia o de las minas de cierto español que los tenía encomendados, afligidos y desesperados, con determinación de todos en llegando a su pueblo se ahorcar, entendido por él, va corriendo tras ellos y con mucha disimulación, ya que estaban aparejando sus sogas, díceles: Buscádme para mí una buena sogá, porque me quiero ahorcar con vosotros, porque si vosotros os ahorcáis, ¿para qué quiero yo vivir sin vosotros acá, pues me dais de comer y me sacais oro? Quiero irme allá con vosotros, por no perder lo que me dais. Los cuales, creyendo que aun con la muerte no lo podrían desechar, sino que en la vida otra los había de mandar y fatigarlos, acordaron de no se matar, sino por entonces quedarse.

Finalmente, destas y otras muchas maneras fatigados y trabajados, al cabo los destruyeron y acabaron, harto más presto que en otras partes, y quedó aquella isla como ésta y las otras despoblada como está⁷.



CÓDICE VATICANO A, FOL. 90 R.

Así pues, queda claro el dramatismo de la situación de aquél contexto para los pobladores indígenas: el suicidio colectivo empezaba

⁶Fray Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias*, t. III, p. 103-104.

⁷*Ibid.*, p. 104.

a practicarse como posibilidad de evasión y resistencia frente a la violenta imposición colonial. Es en este contexto que el culto indígena a la Virgen de Guadalupe cobra un fuerte significado de resistencia cultural indígena que por un lado se somete a la imposición cristiana, pero también la reformula para apropiársela culturalmente, dejando de ser una propuesta religiosa exógena para transformarse en una vivencia cultural endógena. ¿Cómo no ver en Guadalupe un símbolo que salvó culturalmente ciertas distancias insalvables?

En este sentido, cabe mencionar que –desde la unilateralidad plena de la visión de los colonizadores- todo intento de resistencia por parte del mundo indígena, fue visto como algo negativo y que necesariamente tenía que ser aplastado, desde este punto de vista bien señala Fernando Mires:

La tesis de *castigar pecados* daba la ventaja de ser muy amplia, tanto, que dentro del concepto de pecado podía tener cabida todo lo que los conquistadores consideraran como tal. Cualquier señal de resistencia; cualquier gesto de rebelión, podía ser visto como un pecado. Cualquier actividad que los indios hicieran podía ofender a Dios y, dada la simbiosis existente entre evangelización y conquista, ofender de paso al rey. Llevando la lógica de *castigar pecados* a sus últimas consecuencias, tenemos que la propia existencia de los indios constituía un pecado, y por lo tanto debían pagarlo con sus vidas⁸.

⁸Fernando Mires, *En nombre de la cruz. Discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios (período de conquista)*, DEI, Costa Rica, 1989. p. 54.

Especialmente en lo tocante a la religión cabe señalar lo que dice Robert Ricard: “[...] Pero hubo también una resistencia basada en motivos netamente religiosos y demasiado vehemente, por muy disimulada que fuera... Con más frecuencia se manifestaba una resistencia consciente y definida. No cesan de quejarse de ello los obispos. En una carta de 30 de noviembre de 1537 los de México, Oaxaca y Guatemala piden al rey les autorice a tomar medidas rigurosas contra la idolatría, pues si en apariencia los indios han renunciado a ella, siguen de noche y en lo secreto adorando a sus viejos dioses y ofreciéndoles sacrificios”.⁹

La dulzura de las palabras que se ponen en boca de la virgen de Guadalupe en el Nican Mopohua contrasta



fuertemente con las referencias a los indios en los documentos coloniales tempranos. Más allá de hacerse débil con los débiles es asumirse despreciada con los despreciados; no podemos olvidar la ya

⁹ Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, FCE, México, 1986, pp. 392-393.

antes mencionada marginalidad del culto guadalupano temprano, valorado y mantenido por los indígenas, despreciado y apenas solapado por los españoles (*Cfr.* El apéndice del libro XI de la Historia General de las Cosas de la Nueva España de Sahagún donde justo en ese apéndice titulado ‘De supersticiones y hechicerías’ se refiere a Guadalupe, mostrando abiertamente su sospecha y animadversión por este culto). Esto se refleja claramente en los ya mencionados cultos bien diferenciados de la Virgen de Guadalupe como la Virgen de los Indios y la del santuario de Lago de Guadalupe (La Virgen de los Remedios en el actual municipio de Tlanepantla) referida como la Virgen de los conquistadores. Para mí la palabra clave en este proceso fue: dignidad. El uso de reverenciales en el lenguaje náhuatl se maneja bellísimamente en el relato del Nican Mopohua tanto de ella hacia él como de él hacia ella, en un contexto histórico donde los documentos contemporáneos se refieren al indio como perro, puerco, mono. Me parece un maravilloso binomio de reconocimiento y dignificación de la Virgen a Juan Diego, no solo como ente biológico singular, sino como ente cultural, así como de Juan Diego a la Virgen, en un contexto de dominio, donde de pronto el mensaje deja de ser exógeno para hacerse propio, pierde la extranjería para ser doméstico, aún cuando todo lo doméstico yacía del lado del demonio desde la polarización inicial de los frailes.

En este punto es donde, hay que decirlo, suelen venir las grandes desavenencias con la parte institucional oficial. Hay problemas en el momento de reconocimiento de lo diverso, y los intentos de solución pueden quedarse cortos. Pareciera que

teóricamente se reconocen desde la oficialidad de la Iglesia las semillas del Verbo, pero al confrontarlas en campo, ya no son tales, sino más bien desviaciones, estorbos, paganías, etc. Me parece que la interculturalidad es la base en este punto, interculturalidad que implica poca epistemología y mucha actitud de vida, pasión por el otro, pasión en el más profundo sentido, padecer al otro, padecer su cultura, padecer su historia, para entender cómo Dios se coló allí en cada fase de su historia, entender cómo se configuró Dios en ese contexto y poder así entablar un diálogo. Ese es el milagro guadalupano.

Parecen principios tan simples, obvios y básicos que hasta parece un poco tonto decirlo... Entonces ¿por qué cuesta tanto seguirlos como norma operativa? Metido desde hace varios años en la formación de los estudiantes de filosofía y teología –este cuaderno es parte de esa interacción- ha resultado mi caballito de batalla esta cuestión, siempre he considerado que si tengo algo que aportar será por este lado , pero realmente es difícil convencer a la gente de que existe el otro, y su diferencia no es un crimen ni un pecado. En este sentido, la reciprocidad en la labor misionera (entendida como encuentro y no imposición) implica la humildad del enviado a vivir con, y no la noción colonial de dar todo porque ellos no tienen nada. Por eso mi mención anterior de la reciprocidad de reconocimientos: Juan Diego (indígenas nahuas)-Guadalupe.

LA VIRGEN DE GUADALUPE EN MÉXICO: RECONFIGURACIONES SIMBÓLICO-RELIGIOSAS EN EL DEVENIR HISTÓRICO

Consideraciones generales

En Latinoamérica, la peculiaridad del proceso evangelizador implicó procesos culturales en las sociedades nativas que llevaron a una integración local del mensaje cristiano, reformulado desde los símbolos autóctonos, en una integración de ese mensaje en el proceso histórico propio de las culturas receptoras. Si se quiere, podría decirse que el mensaje cristiano se reformuló traduciéndose a un lenguaje entendible, coherente y significativo de acuerdo al horizonte de sentido propio de las culturas indígenas, que –de esta forma- se apropiaron del cristianismo desde su propio proceso selectivo y dinámico que logró integrarlo en su mundo simbólico desde su propio lenguaje religioso y entendimiento ancestral de lo sagrado.

Félix Báez-Jorge en su libro: *Entre los nagueles y los santos*¹, aporta en primera instancia, un sugerente ángulo de interpretación frente al complejo proceso de evangelización de los indios en los inicios de la Colonia. No se trata ni del éxito de la *tabula rasa*, que los frailes pretendían, ni tampoco de una máscara de cristianismo que los indios tejieron para ocultar su religión prehispánica y preservarla tal cual, inamovible e impermeable. Ante estos extremos, Báez-Jorge sugiere considerar los términos de refuncionalización y reelaboración

¹ Cfr. Báez-Jorge, Félix, *Entre los nagueles y los santos*. Xalapa, Universidad Veracruzana, 1998.

simbólica, en un contexto social e histórico determinado. Para el caso que tratamos en este breve escrito resulta altamente sugerente, pues permite interpretar una realidad social sin dejar de considerar la existencia y empuje de los grupos subalternos. La imposición desde la hegemonía, encuentra en los grupos sometidos una respuesta dinámica donde se generan estrategias de refuncionalización simbólica, que por un lado, le dejan vivir en el nuevo contexto en que se halla inmerso, y por el otro lado, le posibilitan la continuidad histórica y cosmovisional.

Modelo de evangelización en el s. XVI: La Tabula Rasa

La implantación del cristianismo entre los indígenas americanos, a través de los frailes provenientes de España, se efectuó en la unilateralidad plena que el momento histórico asumía. Cualquier consideración a lo que hoy llamamos “cultura”, o más aún, cualquier orientación que apuntara hacia la *interculturalidad*, están ausentes, dados los alcances mismos de la reflexión teórica y desarrollo conceptual para aquella época y ubicación histórica.

El proyecto evangelizador se realizó con un modelo único: la *tabula rasa*, que pretendía –valga la metáfora- la completa demolición de las culturas nativas, para que desde el terreno llano resultante, poder edificar –sin ningún estorbo ni escollo- el cristianismo.

Obviamente, la ejecución de este proyecto lleva implícitas varias ideas centrales que lo posibilitan, en primerísimo lugar, la convicción

absoluta de que lo propio está centrado en absolutos incuestionables que hacen la particularidad de lo propio equivalente a Lo Humano en general. Esto genera una peculiar posición frente a los otros (aquellos fuera del ámbito del “nosotros”) en la cual todo aquello que no se refleje en el propio espejo es malo en sí mismo, pues no se adapta al modelo de lo bueno. Todas las diferencias son, así, calificadas moralmente. Desde esta óptica, el otro será humano, únicamente en la medida que ciertos aspectos de su forma de vida se dibujen opaca y fantasmagóricamente en el espejo de lo propio. Todo aquello que no tenga cotejo con mi propia forma de vivir, pensar, creer, celebrar, puede y debe ser rechazado pues atenta contra el modelo absoluto de Lo Humano, Lo Bueno, Lo Decente, Lo Valioso. Hoy en día, hacemos irrumpir en la reflexión intercultural la cuestión relacional, desde dónde nos ubicamos y la posibilidad misma de que haya otros centros de ubicación, pero para el período que estamos tratando, el s. XVI en el contexto específico de la conquista, colonización y evangelización de la Nueva España, estos parámetros eran totalmente inexistentes.

Sospechas frente al cristianismo asumido por los indígenas evangelizados

Desde muy tempranas épocas de La Colonia, los frailes encargados de la evangelización de los indios, expresaron su desconfianza en los aparentes logros realizados en cuanto a la implantación de la nueva doctrina, pues las actitudes devocionales de los indígenas eran vistas

con mucho recelo, desconfianza y abierta sospecha. Fray Diego Durán, en el prólogo de su voluminosa *Historia...* refiere lo siguiente: “[...] muchos destos yndios que, como no están aun acavadas del todo las ydolatrias, juntan con la fee christiana algo del culto del demonio, y así tienen tan poco arrayada la fee, que con la mesma facilidad que confiesan y creen en un Dios, creran en diez si diez les dixessen que son.”². De forma paralela, casi en los mismos términos expresaba su sospecha Motolinía cuando narra:

Comenzaron a derribar y destruir ídolos, y a poner la imagen del Crucifijo, y hallaron la imagen de Jesucristo crucificado y de su bendita madre puestas entre los ídolos a hora que los cristianos se las habían dado, pensando que a ellas solas adorarían; o fue que, ellos como tenían cien dioses, querían tener ciento y uno; pero bien sabían los frailes que los indios adoraban lo que solían. Entonces vieron que tenían algunas imágenes con sus altares, junto con sus demonios y ídolos; y en otras partes la imagen patente y el ídolo escondido, o detrás de un paramento, o tras la pared, o dentro del altar, y por esto se las quitaron, cuantas pudieron haber.³

En este sentido, no podemos dejar de mencionar que el proceso de implantación del modelo religioso y cultural europeo entre los indígenas, necesariamente generó mecanismos *ad intra* de las culturas receptoras, que lejos de asumir indiscriminadamente todo lo que se les impuso, resignificaron creativa y activamente los nuevos elementos impuestos dando lugar a una expresión religiosa *sui generis*

² Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002. P. 13.

³ Fray Toribio de Benavente Motolinía, *Historia de los Indios de la Nueva España*. México, Porrúa, 1995. P. 22.

que engarza partes de la nueva religión con su tradición religiosa ancestral. Con respecto a este punto, puede resultar ilustrativo y sugerente, lo expresado en el famoso *Coloquio de los doce*, donde se ponen en boca de los sacerdotes autóctonos las siguientes palabras en confrontación al mensaje de los frailes:

Habéis dicho
que no son verdaderos dioses los nuestros.
Nueva palabra es esta,
la que habláis
y por ella estamos perturbados,
por ella estamos espantados.
Porque nuestros progenitores,
los que vinieron a ser, a vivir en la tierra,
no hablaban así.⁴

Y más adelante en el mismo texto se llega a la siguiente conclusión por parte de los indígenas, después de haber escuchado el abigarrado resumen de la doctrina cristiana:

Tranquila, pacíficamente,
considerad, señores nuestros,
lo que es necesario.
No podemos estar tranquilos,
y ciertamente no lo seguimos,
eso no lo tenemos por verdad,
aun cuando os ofendamos. [...]
Haced con nosotros,
Lo que queráis.
Esto es todo lo que respondemos,

⁴ Fray Bernardino de Sahagún, *Coloquios y Doctrina Cristiana*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986. P. 149.

lo que contestamos
a vuestro reverenciado aliento,
a vuestra reverenciada palabra,
oh señores nuestros.⁵

En este mismo sentido, fray Jerónimo de Mendieta escribe acerca de esa “obstinación” indígena: “[...] por doquiera que pasaba (Cortés) les hacía que destruyesen los templos e ídolos que en público parecían ... Mas en pasando, los indios luego los volvían a reedificar. Los frailes empero como cosa que impedía su ministerio, entendieron en desarraigar totalmente la idolatría”⁶. Queda claro que la pretensión de los frailes era construir una *tabula rasa*, donde no sobreviviera ningún vestigio de los antiguos cultos prehispánicos, pues eran vistos con desprecio como cosa demoniaca y expresiones de brutalidad y barbarie en un contexto cultural español que se consideraba indiscutiblemente superior a los “naturales”, totalmente etnocéntrico y con un fervor religioso completamente intolerante que se había desbordado en fechas recientes en España, dados los factores ya conocidos por todos de la expulsión de Musulmanes y judíos, además de la consolidación de su supremacía como bastión de la Cristiandad justo en época de la competitiva Reforma. Así pues, todo aquello que viniera de los parámetros culturales indígenas sería denigrado, como cuando el mismo Fray Jerónimo apuntaba: “[...] a cuánta bajeza viene el entendimiento humano, y cuánto se pervierte su lumbre natural por

⁵ *Ibidem*, p. 155.

⁶ Fray Jerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, tomo I. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002. P. 377.

falta de fe y de la gracia, pues viene a creer y tener por ciertos los desatinos y disparates que estos indios, siendo infieles, creían [...]”⁷.

Los inicios de esa labor de indoctrinación debieron ser más que caóticos. El desconocimiento mutuo, la violencia ejercida, la imposibilidad de llegar a una traducción profunda de los contenidos religiosos expuestos sobre una tradición religiosa preexistente de cuño ancestral, generaron una dinámica de búsqueda acuciosa de aceptación y sometimiento indígena bajo una fiscalización de los frailes que lo único con lo que contaban para medir los parámetros de eficacia de su implantación doctrinal, era la observación atenta de los rituales celebrados entre los indígenas. En este sentido, el antes referido Fray Diego Durán recalca la imperante e impostergable

[...] necesidad de saber de raíz los antiguos engaños y supersticiones, para evitar que esta miserable y flaca gente no mezcle sus ritos antiguos y supersticiones con nuestra divina ley y religión christiana; porque son tantos y tan enmarañados y muchos dellos frissan tanto con los nuestros, que están encubiertos con ellos, y acaece muchas veces pensar que están aviendo placer y están idolatrando y pensar que están jugando y están echando suertes de los sucesos delante de nuestros ojos, y no los entendemos, y pensamos que se desceplinan y estanse sacrificando [...].⁸

Y parece ser que esta “idolatría” que se desarrollaba ante sus propios ojos y era solapada por no saber lo que estaba pasando, era lo que más mortificaba al fraile, pues lo repite insistiendo en esto más adelante:

⁷ *Ibidem*, p. 179.

⁸ Fray Diego Durán, *Op. Cit.*, p. 15.

Y así erraron mucho los que con buen celo (pero no con mucha prudencia) quemaron y destruyeron al principio todas las pinturas de antiguallas que tenían; pues nos dexaron tan sin luz, que delante de nuestros ojos idolatran y no los entendemos en los mitotes, en los mercados, en los baños y en los cantares [...] en las comidas y banquetes [...] en el sembrar, en el coger, en el encerrar en las troxes, asta en el labrar la tierra y edificar las cassas; y pues en los mortuorios y entierros, y en los casamientos y en los nassimientos [...] y donde sobre todo se perfeccionaba era en la celebración de las fiestas [...] en todo mezclaban superstición y idolatría, hasta en irse a bañar al río [...].⁹

Motolinía, por su parte, indicaba que: “Ya que pensaban los religiosos que con estar quitada la idolatría de los templos del demonio y venir algunos a la doctrina y bautismo, estaba todo hecho, hallaron que era mucho más lo que quedaba por hacer y vencer, hallaron lo mas dificultoso y que más tiempo fue menester para destruir, y fue que de noche se ayuntaban, y llamaban y hacían fiestas al demonio, con muchos y diversos ritos que tenían antiguos.”¹⁰

En todo caso, se hace evidente que la forma en que los indígenas celebraban las fiestas religiosas –ya cristianas- era significativamente diferente a la forma como los españoles lo enseñaban o recomendaban. A fin de cuentas, se trataba de una expresión religiosa que a los ojos de los frailes ya no era tan aberrante y demoniaca como les parecieron los ritos de su época “de la gentilidad”. Había algo extraño, es cierto, pero mucho más cercano a un ámbito de lo tolerable y –aunque a regañadientas- permitido y solapado.

⁹ *Ibidem*, pp. 15-16.

¹⁰ Fray Toribio de Benavente Motolinía, *Op. Cit.*, p. 72.

*La Virgen de Guadalupe desde las referencias escritas de Sahagún.
De la sospecha a la oficialidad*

La Virgen de Guadalupe, cuya aparición se data en 1531. Sin entrar en los pormenores de su historicidad y exactitud, es muy temprano en el s. XVI en el proceso evangelizador de estas tierras. Frente a esto, Fray Bernardino de Sahagún, uno de los máximos cronistas de aquellos tiempos, plasmaba sus sospechas en relación al culto del Tepeyac, cuando al final del libro XI, en el apéndice sobre supersticiones escribe:

Cerca de las montañas se localizan tres o cuatro lugares en los que ellos solían ofrecer solemnes sacrificios, y a los cuales llegaban en peregrinaje desde los más remotos lugares. Uno de esos lugares está aquí en México. Es una pequeña colina llamada Tepeyac... ahora conocida como Nuestra Señora de Guadalupe. En este mismo lugar tenían un templo dedicado a la madre de los dioses, a quien llamaban Tonantzin, que significa “Nuestra Madre”. Allí se realizaban numerosos sacrificios en su honor... a los festivales asistían hombres, mujeres y niños... Las multitudes invadían el templo en esos días. La gente decía: “Vamos a la fiesta de Tonantzin”. Hoy la iglesia edificada allí está dedicada a Nuestra Señora de Guadalupe, a quien ellos llaman también Tonantzin, imitando a sus prelados, que decían: “Nuestra Señora Madre de Dios, Tonantzin”[...] Así que vienen desde muy lejos a visitar a esta Tonantzin tanto como antes; encontrándonos con que esta devoción es sospechosa, ya que en todas partes hay numerosas iglesias dedicadas a Nuestra Señora que ellos no visitan; sino que vienen desde los más remotos lugares precisamente a éste.¹¹

En todo caso, los años han pasado y ¿qué hay ahora en el catolicismo mexicano más oficial y ortodoxo que la Virgen de Guadalupe? Como bien señala Félix Báez-Jorge en su libro *Debates*

¹¹ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia General de las Cosas de la Nueva España*. México, Porrúa, 1992, p. 704.

*en torno a lo sagrado*¹², subyace en estos planteamientos la firme convicción de que el ámbito de lo sagrado tiene cimientos terrenales, los cuales se configuran históricamente, por lo que no es posible ignorar esa configuración y determinación histórica en la aproximación teórica a lo sagrado.



Imagen tomada de:
https://elpositivoags.files.wordpress.com/2010/05/estandarte_hidalgo_2.jpg
Consultado el 23 de mayo de 2018

¹² Cfr. Félix Báez-Jorge, *Debates en torno a lo sagrado*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2011.

No podemos olvidar, en este sentido, la configuración histórica que se dio en lo que hoy es México, como territorios donde convivían de una u otra forma distintos grupos étnicos que se interrelacionaban entre sí de maneras asimétricas, donde había algunos de esos grupos que detentaban el poder hegemónico, generando alianzas de distinto tipo entre los diferentes grupos indígenas. En ese contexto general, se impone –con distintos niveles de violencia- un modelo completamente diferente, impuesto de manera vertical por el nuevo detentor del poder hegemónico: el colonizador español, con dos fuertes brazos para imponer el nuevo modelo: las autoridades gubernamentales directamente sujetas a la Corona y la iglesia.



Alegoría de la Virgen de Guadalupe. 1922-1923. Encáustica. Fermín Revueltas, Colegio de San Ildefonso. Fotografía del autor.

Si consideramos este precedente, entenderemos mejor que el desprecio y nulificación de las formas autóctonas de religiosidad, no se dio como algo ocasional y esporádico, sino en un sistemático proyecto de desarticulación del sistema de creencias y prácticas rituales en los diferentes grupos indígenas. El presupuesto ideológico para justificar este proceso, lo daba la idea de un Dios único y verdadero, absoluto, lo cual significaba que no hay cabida para la duda de que lo que se hace es correcto. Dios se convirtió en el garante de este proyecto, a través de su única mediación terrenal oficialmente aceptada: la iglesia.

Como proyecto social, la iglesia –durante la Colonia- atacó de manera continua toda manifestación de religiosidad que no encuadrara con la propuesta oficial, descontextualizando a las divinidades autóctonas de sus propios ámbitos operativos y sus funciones específicas en interacción con la naturaleza, la sociedad humana, los fenómenos atmosféricos, etc. Se prohibieron “los demás dioses” nominal e iconográficamente, pero sus funciones, ámbitos de dominio e interacción social con el hombre y el cosmos fueron aspectos que – en muchos casos- pasaron desapercibidos ante la mirada vigilante del clero colonial.

Aparentemente los “falsos dioses” habían sido derrotados, destruidas sus imágenes, prohibida su invocación. Pero más allá de lo nominal e iconográfico, esas funciones, ámbitos de dominio e interacción social con el hombre y el cosmos de éstos entes divinos “derrotados”, fueron reformulándose y resignificándose en aquellos

personajes sagrados que, con el nuevo orden social impuesto, sí gozaban de carácter oficial: los santos.

Así, moviéndose siempre entre la resignación, la imposición, la indoctrinación, la alarma, el escándalo, el paternalismo y la vigilancia casi policial, la Iglesia Católica ha observado a lo largo de la historia los movimientos y actitudes de la religión popular.

En el momento en que alguna manifestación religiosa popular puede ser usada para los fines perseguidos por la religión oficial, es incorporada de alguna manera al ámbito institucional apoyado por la jerarquía eclesial. Así, a pesar de los conflictos que pueda tener la instancia hegemónica con lo popular, se vale de aquello que puede redituarse en beneficio propio.



Rufino Tamayo. Virgen de Guadalupe. Tomada de:
<http://www.cultura.gob.mx/noticias/descargar/c-7660-muestran-los-simbolos-de-mexico-creados-en-el-arte-a-traves-de-su-historia..html> (Consultado el 13 de septiembre de 2017).



Este Cuaderno se terminó el 20 de agosto de 2018. El autor es responsable de lo que expresa. Esta colección pretende guardar memoria de los aportes reflexivos más sobresalientes entre alumnos y profesores de las asignaturas en Filosofía, Teología, Antropología, Sociología, Historia, Fenomenología de la Religión, etc. que sean pertinentes a la reflexión sobre la *Religiosidad Popular en México*. Está abierto a la inclusión de cualquier docente interesado que involucre a sus estudiantes sin importar su adscripción institucional o escuela donde imparta su cátedra. Se divulga libremente en formato electrónico, sin ningún fin de lucro, en ánimo de contribución académica e intelectual a todo aquél que pueda estar interesado. Se permite la difusión y citación, respetando las debidas referencias que den crédito a los autores de los textos.

El medio de difusión propio de esta Colección, bajo el sello de "Senda Libre", será la página:

<http://www.bibliotecavirtualdereligionpopular.com/>

Perteneciente al:

Grupo Interdisciplinar de Estudios e Investigaciones sobre Religión Popular.

