

La religiosidad popular y el símbolo religioso: el guadalupanismo mexicano

Jorge Valtierra Zamudio *

Resumen

El Guadalupanismo mexicano es un fenómeno vital para comprender cómo un símbolo sagrado incidió, y lo hace aún, en la construcción discursiva de la nación mexicana. Desde ser el mito fundacional hasta su uso como el emblema de lucha de una revolución o centro de la religiosidad popular en la actualidad es una muestra de cómo los cambios culturales, políticos y sociales a través del tiempo se han dado de la mano de esta figura mariana entre diferentes sectores sociales. En este artículo se analizará a la Virgen de Guadalupe en tanto símbolo sagrado, político y cultural como elemento esencial en la construcción de la mexicanidad.

Palabras clave

Guadalupanismo, símbolo sagrado, revolución de independencia, religiosidad popular, nacionalismo.

Fecha de recepción:

Enero 2017

Fecha de aceptación:

Junio 2017

* Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (C) del CONACyT. Doctor y maestro en Antropología por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), y licenciado en Historia por la UNAM. Actualmente es profesor-investigador en la Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía del INAH. Es catedrático de “Europa: contexto histórico”, “México en el Siglo XIX” y “Política Mundial” en la Licenciatura en Relaciones Internacionales de la Universidad La Salle, Ciudad de México. jovaza80@hotmail.com

Abstract:

Mexican Guadalupanism is a very important phenomenon to understand how a sacred symbol influenced, and still does, in the discursive construction of the Mexican nation. From being the founding myth to being the emblem of struggle of a revolution or the center of popular religiosity today, it is a sample of how cultural, political and social changes over time have been handled by this sacred figure among different social sectors. This paper will analyze the Virgin of Guadalupe as a sacred, political and cultural symbol, and as an essential element in the construction of mexicanness.

Key words

Guadalupanism, sacred symbol, Revolution of Independence, popular religiosity, nationalism.

Final submission:

January 2017

Acceptance:

June 2017

Introducción

El fenómeno religioso ha tenido una presencia constante en la historia y conformación de las distintas sociedades. No se trata sólo de la fe que un pueblo tiene sobre una deidad determinada ni una práctica ritual en relación con ésta, sino que se vincula también con una cuestión política, cultural, ideológica e identitaria.

Vale remontarse a la Edad Antigua en que sociedades como la egipcia en sus distintas etapas como reino e imperio, así como otras grandes civilizaciones —griegos, mayas, incas, guptas, entre otros—, basaban su estructura gubernamental en la religión en una suerte de teocracia. Incluso, durante la ilustración en el siglo XVIII predominó un laicismo que, paradójicamente, presentaba una estructura casi religiosa que tenía por divinidad o como objeto central el Estado, sus instituciones o sus representantes; es decir, se descartaba la iglesia cristiana, pero bajo una estructura de corte religioso con base en la razón, como bien lo

expresara Robespierre o los extremistas durante el periodo revolucionario francés en 1793.¹

Cierto es que una serie de juicios de valor etnocentristas,² advertían que las teocracias eran y/o son casi propias de pueblos subdesarrollados o anacrónicos, a diferencia de las sociedades ilustradas concentradas en la Europa noroccidental y Norteamérica. La realidad es que el fenómeno religioso con sus distintas manifestaciones sigue siendo una forma de expresión y directriz en la mayoría de los casos de un régimen político, aun en Estados actuales hegemónicos y no hegemónicos, como se manifiesta en discursos políticos de mandatarios como en EU, Donald Trump —evidentemente presbiteriano—, hasta Estados con políticas de izquierda como Venezuela en los discursos de Hugo Chávez y, más recientemente, Nicolás Maduro.

Cierto es que, desde una perspectiva histórica y antropológica, las ideologías de los pueblos se van transformando, pero también los pueblos se apropian de ciertos elementos que significan su esencia, su cosmovisión e identidad. En la mayoría de los casos la religión ha jugado ese papel que va más allá de un factor de unidad nacional; es decir, que tiene que ver más con la generación de verdades colectivas,³ pues no se trata de ver la fe y religiosidad de un individuo, sino cuando la fe y la ritualidad/culto se convierte en un fenómeno social y/o popular que, al cabo, bien puede consolidar y unificar a una sociedad, pero que advierte un

¹ Este aspecto de la ilustración es muy importante porque se advierte que, aun en una suerte de ateísmo, el fenómeno religioso sigue alterando la estructura social y política, en lo que Rousseau denominó 'religión civil' en cuanto a un moralismo cívico o lo que alude Condorcet hacia una 'religión política' (Tzvetan Todorov, *El espíritu de la ilustración* (México: Galaxia Gutenberg/Colofón, 2014), 41 y 61). Sobre Robespierre y la religión de la razón véase Georges Lefebvre, *La revolución francesa y el imperio (1789-1815)* (México: Fondo de Cultura Económica, 2004), 109-110.

² Por etnocentrismo debe entenderse "[...] el hecho de elevar, indebidamente a la categoría de universales los valores de la sociedad a la que yo pertenezco [...] Éste [el etnocentrismo] cuando aspira a lo universal, parte de algo particular, que de inmediato se esfuerza por generalizar; y ese algo particular tiene que serle necesariamente familiar; es decir, en la práctica debe hallarse en su cultura" (Tzvetan Todorov, *Nosotros y los otros* (México: Siglo XXI, 1989), 21).

³ Véase, Patrick Charaudeau, *El discurso de la información. La construcción del espejo social* (España: Gedisa, 2003).

origen histórico que así como puede negarse desde la disciplina histórica, es apropiado por la sociedad misma volviéndose, como se acaba de advertir, una verdad desde la sociedad.

Los mitos fundacionales son parte de este fenómeno. El conocer la base ideológica de una Alemania o Italia nacionalistas decimonónicas implica remontarse a su origen histórico, muy a menudo con una serie de acontecimientos y personajes que con mucha probabilidad no son reales, pero que dan un sentido legítimo de identidad social. En el caso de la Nueva España y después el México independiente, algunos acontecimientos que buscan ensalzar las condiciones, virtudes y entorno novohispano para mostrar su grandeza a la par de España, son una constante al grado de generar un fenómeno conocido como nacionalismo criollo.⁴ Sin embargo, la religión, además de su papel de conquista y posterior unificación de México, genera un vínculo identitario, cultural y de cosmovisión. Se trata de dar un fundamento histórico y divino, pero que principalmente es apropiado por la sociedad; es decir, el pueblo.

De lo anterior se extrae que los elementos principales que conforman esta legítima apropiación religiosa, tienen que ver con el simbolismo que representa una figura emblemática y sagrada, y que no necesariamente procede de un origen espacial temporal determinado, antes bien de una serie de ideologías, rasgos culturales, temporalidades, *ethos* y un sinfín de elementos que podrían pensarse en la actualidad como globales y locales, y empapados de una diversidad cultural y religiosa.

A lo largo de la historia una figura religiosa puede significar la razón de ser nacionalista de un pueblo que, por lo general, ha construido posiciones firmes de diferenciación entre sociedades que han llegado a generar conflictos ideológicos que van desde la discriminación hasta la guerra. En América Latina la presencia de estas figuras simbólicas dentro del fenómeno religioso y, sobre todo, el papel de Instituciones como La Iglesia católica involucrados en acciones (y conflictos) políticos ha sido una constante desde su historia colonial hasta la formación de los estados nacionales.

⁴ David Brading, *Los orígenes del nacionalismo mexicano* (México: Era, 2002).

Desde esta perspectiva, el uso de símbolos religiosos apropiados por el pueblo, como santos y vírgenes, ha sido de gran importancia. La pregunta es, ¿cómo ha incidido el fenómeno religioso a través de los símbolos sagrados dentro del proceso de consolidación y construcción nacional, cultural y política de un pueblo? Una forma de responder lo anterior es a través de disciplinas como la antropología social, la sociología y la historia. En México, por ejemplo, el proceso de construcción sociocultural durante el periodo colonial de la otrora Nueva España y sus posteriores procesos revolucionarios que nunca estuvieron ajenos a la cuestión religiosa —aun en el periodo de las reformas liberales— son una prueba socioantropológica e histórica determinante para entender que emergió una nación con origen divino y sagrado.

En este artículo, el propósito es entender la importancia del factor religioso en la conformación sociocultural y sociopolítica de un Estado latinoamericano. Sin embargo, la dificultad que implica hacer un trabajo que abarque una territorialidad tan grande, no tanto geográfica como por su diversidad cultural y religiosa, hemos de concentrarnos en el análisis del fenómeno guadalupano en México en la construcción discursiva del nacionalismo y patriotismo de la sociedad mexicana.

En un primer apartado se desarrollará la importancia del símbolo religioso como constructor de una sociedad y cultura. Posteriormente, a través de la historia y la antropología social se tratará de analizar a la luz de la reflexión generada en torno al símbolo religioso, el papel de la Virgen de Guadalupe en procesos de construcción social novohispanos y mexicanos, en los que señalaremos el mito fundacional y la figura guadalupana, sobre todo, en la Revolución de Independencia de México. Para finalizar, a manera de conclusión, se buscará reflexionar acerca del papel que desde ese momento hasta hoy ha tenido esta figura simbólica en la fe y lucha de un pueblo liberado del yugo europeo, pero que ha persistido bajo el yugo de los que heredaron ese poder; es decir, mestizos empoderados que siguen explotando y marginando a la sociedad ‘desde abajo’.

I. El mito fundacional y el símbolo religioso

El enfoque de este artículo se concentra en uno de los fenómenos religiosos más importantes de México y la otrora Nueva España: el guadalupanismo mexicano, así denominado por Francisco de la Maza.⁵ Sin embargo, la polémica que ha implicado abordar el tema del fenómeno guadalupano, es por la corta distancia que hay entre la ciencia y la fe. Una muestra de ello está, sobre todo, en el origen de esta figura simbólica, pues siempre que se discute sobre este tema en particular, existen opiniones a favor y en contra de la aparición de la Virgen de Guadalupe al indígena Juan Diego Cuauhtlatoatzin, situación que se presentaba ya desde el siglo XVI hasta nuestros días.⁶

Es importante mencionar lo anterior porque, a pesar de que este artículo no se concentrará en el debate de la aparición o no de la Virgen de Guadalupe en el cerro del Tepeyac, sí es parte fundamental para entender desde una perspectiva histórica y social la emergencia de este fenómeno socioreligioso que no sólo está presente en un sector académico y teológico, sino también en uno difícil de comprender como el popular.

⁵ Francisco de la Maza, *El guadalupanismo mexicano* (México: Fondo de Cultura Económica, 1984).

⁶ Al respecto se debe considerar desde la información que en 1556 el segundo arzobispo de México, Fray Alonso de Montúfar, inició en contra del provincial de los franciscanos, fray Francisco de Bustamante, quien había juzgado el culto y devoción guadalupana de idolatría, pues los franciscanos “habían enseñado que el culto que se tributa a las imágenes debía erigirse al original que está en el cielo, y decirles después que esa imagen pintada por el indio Marcos hacía milagros echaría por tierra sus trabajos, pues volverían allí por la antigua Tonantzin...” (Ernesto de la Torre Villar y Ramiro Navarro de Anda, *Testimonios históricos guadalupanos* (México: Fondo de Cultura Económica, 1999) 41). Así como se da un enfrentamiento entre Montúfar y Bustamante, se encontrarán muchos estudios que buscan comprobar la falsedad de los acontecimientos que acaecieron, según versa en el *Nican Mopohua* de Antonio Valeriano, en el año de 1531, como el estudio decimonónico que hace Joaquín García Icazbalceta por encargo del arzobispo Pelagio Antonio Labastida en 1883 (Joaquín García Icazbalceta, *Carta acerca del origen de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe en México* México: s/e, 1975), hasta las magníficas obras de Edmundo O’Gorman, *Destierro de Sombras*, y Francisco de la Maza, *El Guadalupanismo Mexicano*, para dilucidar la existencia o no de este fenómeno concebido en la cristiandad como milagro. (Edmundo O’Gorman, *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac* (México: UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1986), y Maza, *Guadalupanismo mexicano*.

Antes de entrar en el terreno histórico debe comprenderse la naturaleza social y sagrada de un símbolo religioso como el de la Virgen de Guadalupe que implica una dimensión política y económica también. De hecho, para una mejor comprensión de este fenómeno pueden considerarse dos ejes fundamentales analizados desde una dimensión histórica y socioantropológica: el eje sociopolítico en tanto que genera una unidad nacional desde el criollismo, la Iglesia católica misma y su adaptación a las sociedades, y un eje sociocultural como una manifiesta expresión popular en que el sincretismo y la aculturación⁷ están presentes.

Si se parte del primer eje de análisis, más allá de la idea bien cimentada en la sociología de la religión de que la religión como tal es política y que un símbolo religioso como la Guadalupana que significa la unidad de una nación es acorde con esta perspectiva, se genera una cuestión: ¿por qué una figura sagrada o un culto alcanzan estas dimensiones sociopolíticas, socioeconómicas, socioculturales y sociohistóricas? Para responder lo anterior debe tomarse en cuenta aspectos históricos como la Conquista Espiritual, pero también cómo esto se proyecta en tiempos actuales.

El sociólogo y jesuita, François Houtart, establece que los procesos de universalización característicos de un sistema protocapitalista desde finales del siglo XVI y uno capitalista que se ha extendido hasta nuestros días, ha hecho divisiones y una subestimación de la religiosidad de los pueblos del llamado *Tercer Mundo* como manifestación de su inferioridad nacional y étnica, pero también, por lo menos en el caso ibérico, se ha hecho evidente la imposición de la evangelización como una forma de violencia permanente al

⁷ Por aculturación se entiende “la aproximación de un grupo social de gente hacia otro en cultura o artes por contacto; la transferencia de elementos culturales de un grupo social de gente a otro”; es decir, “causar o inducir a una persona para adoptar la cultura de otro” (Melville Herskovits, *Acculturation. The Study of Culture Contact* (Gloucester, Massachusetts: Peter Smith, 1958) 2). Herskovits hace una diferenciación entre aculturación y asimilación que valdría la pena mencionar: “La aculturación puede ser usada para referirse a las formas en las cuales algunos aspectos culturales son tomados de una cultura y adaptados a ésta, en una suerte de dar y recibir culturas. La asimilación, sin embargo, implica una transformación de aspectos de una cultura conquistada o tomada, dentro de un estado de relativo ajuste a la forma de la cultura reguladora. (Herskovits, *Acculturation. The study of Culture Contact*, 7).

dominar las conciencias o pretender hacerlo.⁸ La importancia de la religión en este sentido, es porque desde una perspectiva sociológica ésta es parte de las representaciones que se hacen del mundo y del ser humano mismo en relación con algo sobrenatural.⁹

La Conquista Espiritual implicó dominar la conciencia que eran esas representaciones del mundo y del ser en relación con lo sobrenatural, por lo tanto, era un fuerte acierto para los intereses de un imperio como era el español en ese entonces y, en épocas más recientes, en casos como el de los Estados Unidos de América durante buena parte del siglo XX al introducir y financiar el protestantismo en América Latina para sus propósitos contrarios a los movimientos de corte socialista y comunista.¹⁰

El caso de México y de la mayor parte de Latinoamérica es peculiar porque el proceso de Conquista espiritual es antecedido y a su vez acompañado por un fenómeno que implica el encuentro de múltiples sistemas religiosos; es decir, de diversas significaciones y expresiones religiosas. El cristianismo, a través de la Iglesia romana encabezada por los ibéricos, tenía un encuentro con sistemas organizacionales teopolíticos, sociales, culturales, económicos, teológicos, entre muchos otros, que eran no sólo distintos al cristianismo, sino que tenían funciones más allá de lo divino; es decir, lo político, lo social y lo económico.

El papel de la religión, señala Houtart, se involucra, además, en la producción de un sentido o interpretación de la realidad, de la historia, del ser humano y del mundo.¹¹ La religión —llámese ciencia, cristianismo, o cualquier otro sistema de creencias apropiados en busca de esclarecer la existencia del ser— podría decirse que es la razón de ser de una sociedad. Si esto se domina, se domina, por lo tanto, a la sociedad misma.

⁸ François Houtart, *Sociología de la religión* (México: Plaza y Valdes, 1997) 10-11.

⁹ Houtart, *Sociología de la religión*, 30.

¹⁰ Jean-Pierre Bastian, *La mutación religiosa en América Latina* (México: Fondo de Cultura Económica, 2011) 74.

¹¹ Houtart, *Sociología de la religión*, 36.

En cualquier caso, el encuentro de muchos sistemas que conllevan esto pone al analista en un escollo, pues, de ser posible, entender cada uno de estos sistemas, por lo general recae en una perspectiva política, social o histórica, pero difícilmente teológica y fenomenológica. Partir de esta reflexión sobre el tema del guadalupanismo es porque este fenómeno se configura de estos elementos y sistemas también; es decir, si bien es un símbolo, también es en muchos momentos un movimiento sociorreligioso, un fenómeno cultural y una trascendencia de sistemas antiguos religiosos a otro en el que se entreteteje, así como en la actualidad puede hablarse de las teologías indias.¹²

Sin embargo, no se trata de una adaptación a las circunstancias únicamente. Houtart advierte que es parte del quehacer de las organizaciones religiosas como la Iglesia católica el hecho de producir otros sentidos religiosos en nuevas circunstancias, pues muchas:

[...] transformaciones sociales y culturales que no permiten continuar la reproducción de ciertas representaciones o expresiones religiosas cuando las creencias o las referencias religiosas del pasado dejan de corresponderse con la realidad del presente, o cuando se agudiza una contradicción entre representantes que eran significantes en un cierto tipo de sociedad y que ya no lo son en otro.¹³

¹² Las teologías indias son una suerte de escenario intangible en donde se manifiesta un culto o ritual religioso acorde a la cosmovisión y religiosidad de un grupo étnico indígena en particular. En América Latina las teologías indias con un contenido religioso autóctono muy centrado en la naturaleza (madre tierra), presenta elementos cristianos. El cristianismo actual, a su vez, ha transformado su acción pastoral de tal forma que se genera una suerte de diálogo intercultural/interreligioso y pueda inculturarse así el mensaje evangélico en todas las culturas en una mecánica de acomodación. Más allá de las críticas que esto ha generado, algunos teólogos indígenas y no indígenas como Eleazar López o Clodomiro Siller, han hecho una división de esto en Teología India Cristiana y Teología India-india. El culto guadalupano podría pensarse en esta dinámica, pues como culto/religiosidad popular, la historia de su origen mismo presenta elementos marcadamente autóctonos, pero también cristianos. (Jorge Valtierra-Zamudio, "La pastoral indígena y resistencia tojolabal hacia la teología india cristiana en Chiapas, México," *Sociedad y religión* (en prensa).

¹³ Houtart, *Sociología de la religión* 110.

Esta adaptación o producción de significados, similar a un proceso de construcción religiosa y una inserción al mundo del *otro*, es lo que ha ayudado a la actividad misionera a tener un mayor acceso a las tierras extranjeras y adaptarse o acomodarse para evitar una confrontación directa en lo posible, pero también a través de la manipulación de los líderes que puedan impedir la resistencia a estos cambios. Esto que John Seidler denomina *contested accommodation*; es decir, una adaptación al medio por parte de la institución representada por los misioneros al incorporar estructuras y sistemas ajenos, pero manteniendo una distancia social, significa que no se trata de una burda mezcla o síntesis de culturas, cosmovisiones y religiones, sino una selección de elementos que pueden adaptar o vestir una acción misionera o la manera de presentar una fe, pero no mezclarse ni sustituir a la fe misma.¹⁴

Sin embargo, existe un plano que no se considera desde este análisis. Se señala la Conquista Espiritual y la imposición del cristianismo a los paganos naturales del Nuevo Mundo y que en épocas actuales continúa una labor pastoral y de inculturación (adaptación/asimilación cultural) del Evangelio con una posición supuestamente contraria al colonialismo religioso que se denomina pastoral indígena a través de la teología de la inculturación, la teología india, entre otras; pero no se ha abordado el tema de la apropiación del pueblo —sean los indígenas, sean los criollos y demás castas coloniales— de la representación que lleva a cuestras una figura sagrada y/o culto como este. Aquí es donde, considerando el segundo eje de análisis, debe hablarse de la religiosidad popular, en donde también el fenómeno guadalupano tiene un papel protagónico.

Por religión popular, advierten Susanna Rostas y André Droogers, no es una cuestión aislada, sino un proceso o el resultado de diversas iniciativas y de negociación subsecuente entre líderes y adeptos; es claro que el término popular hace alusión a las masas en general y no sólo a la oposición entre las elites y las ‘masas’, sino

¹⁴ John Seidler, “Contested Accommodation. The Catholic Church as a Special Case of Social Change”, *Social Sources*. 64 (4) (1986): 856-858.

también la oposición entre el clero y la laicidad.¹⁵ Lo que debe destacarse de esta noción es que se trata de una apropiación cultural, ritual, simbólica y religiosa por parte del *populus*, opuesta a la institucionalidad y organismos que gestan la religión y, por lo tanto, carecen de un prestigio o aceptación por parte de la oficialidad, en este caso, del catolicismo.

Hasta el momento se observan, sin embargo, dos aspectos interesantes; una religiosidad popular que es utilizada como una forma de resistencia a la oficialidad con el debido rechazo tajante de un cristianismo ortodoxo u oficial, pero también el uso por parte del cristianismo oficial de todos estos elementos y rasgos populares para adaptarse, manteniendo la distancia social; es decir, la *contested accommodation* de la que se hizo referencia arriba.

En ambos casos, la popularidad y la oficialidad de una religión cumple con un propósito práctico y otro canónico. En el caso del práctico es buscar o solucionar problemas y sobrevivirlos a través de una noción y/o figura metafísica, en tanto que el canónico tendría que ver más con la formalidad y normatividad de esto último, pero la esencia compartida entre la cúpula y las masas explica por qué a pesar de un rechazo y resistencia entre uno y otro sector, se ha podido contemplar, más o menos, un diálogo y adaptación o 'acomodación'.

Hasta aquí se ve con más claridad dos ejes de análisis. Un tercer eje que sería el entramado de los dos anteriores se relaciona con la unidad nacional en tanto acción de lo popular y lo oficial al mismo tiempo que, en el caso ritual y de culto tiene que ver con fenómenos como el sincretismo y la aculturación. Desde esta perspectiva puede pensarse el fenómeno guadalupano. Por esta razón es importante abordar el tema del mito fundacional y el guadalupanismo como definición de este tercer eje, para poder concretar argumentativamente el problema que hemos venido desarrollando.

¹⁵ Susanna Rostas y André Droogers, *The Popular Use of Popular Religion in Latin America* (Amsterdam: CEDLA, 1993), 5.

II. El guadalupanismo mexicano: sincretismo y aculturación

Félix Báez-Jorge advierte que la religiosidad popular no sólo se define por las creencias y cultos lejos de la ortodoxia de una religión en específico, sino que el sincretismo le es inherente, así como la diversidad de grupos sociales que la integran,¹⁶ y por sincretismo (religioso) debe entenderse la mezcla de los sistemas religiosos. En el caso del sistema religioso del catolicismo y los sistemas religiosos indígenas, el sincretismo se define o tiene como consecuencia algunos puntos en concreto:

- La fusión e hibridación de los sistemas religiosos en cuanto a sus significados y forma por igual.
- Los rasgos socioreligiosos ibéricos que quedan encapsulados en los modelos culturales indígenas.
- Los pueblos indígenas llegan a ser católicos con relativa facilidad porque las formas y significados del catolicismo y las religiones precolombinas eran muy similares.
- El sincretismo actual procede del resultado de la dominación colonial y “entraña una creativa y muy selectiva recombinación de formas y significados simbólicos”.¹⁷

La importancia de definir el sincretismo como algo inherente a la religiosidad popular es porque la llegada de los ibéricos a territorio mesoamericano, cohesionados bajo un sistema religioso en particular, conllevó un punto de encuentro con muchos sistemas religiosos que, en realidad, por más que se pueda hablar de una Conquista espiritual en tanto un dominio en pocas ocasiones sutil para erradicar las religiones originarias e imponer el cristianismo, el resultado fue muy diferente.

La persistencia aún en nuestros días de muchos rasgos de cultos y rituales precolombinos está presente, aunque entretejida con el cristianismo. Sin embargo, no se trata de una práctica selectiva

¹⁶ Félix Báez-Jorge, *La parentela de María* (México: Universidad Veracruzana, 1998), 30.

¹⁷ Estos elementos están distribuidos en cinco puntos que define Vogt, en el texto del teólogo y antropólogo Manuel Marzal, *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa en América Latina* (Madrid: Editorial Trotta, 1994), 196.

consciente, sino una que se da con el paso del tiempo; es decir, es un proceso lento y paulatino de incorporación o fusión de determinados rasgos religiosos y culturales entre dos o más sistemas religiosos, a partir del proceso de aculturación.

El guadalupanismo como tal emerge de una situación en la que el proceso del sincretismo y aculturación se están dando y se consolida de forma paulatina hasta el año de 1648; es decir, más de un siglo después del origen de este símbolo que es la aparición de la Virgen de Guadalupe al nahuatlaca Juan Diego Cuauhtlatoatzin, en 1531.¹⁸

La historia del guadalupanismo se configura a partir de una serie de acontecimientos que se constriñen en la denominada conquista del Nuevo Mundo. La Conquista de la región mesoamericana por parte de fuerzas europeas de origen ibérico, bajo la corona española fue un evento más complejo de lo que se puede imaginar, pues, por un lado, implicó el contacto con otras culturas y estructuras sociales que no fueron destruidas necesariamente. Serge Gruzinski es más claro en esto:

La adhesión más o menos sincera de los estratos dirigentes a la sociedad de los vencedores, el papel activo de los indios de iglesia, la desaparición del aparato de los antiguos cultos sustituido por instituciones cristianas, la explotación colonial en las formas más diversas, más brutales y, para colmo, el colosal abatimiento demográfico trastornaron la existencia cotidiana de los indígenas en general.¹⁹

¹⁸ Véase Jacques Lafaye. *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional* (México: Fondo de Cultura Económica, 2002), 31; Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII* (México: Fondo de Cultura Económica, 2007), 193; y Fray Fidel de Jesús Chauvet "testimonios del culto extraordinario que en el siglo XVI se tributaba a la Virgen de Guadalupe del Tepeyac", en *Primer encuentro nacional guadalupano 7 y 8 de septiembre de 1976*. Ed. Centro de Estudios Guadalupanos (México: Editorial Jus, 1978), 27-30.

¹⁹ Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, 149.

Se trata, pues, de una transformación superficialmente muy radical debido a estructuras y sistemas políticos, religiosos y culturales que se impusieron y, en gran medida, sustituyeron las existentes, en especial la del señorío Mexica. Sin embargo, muchos aspectos más profundos perduraron y se aculturaron y/o mezclaron en los sistemas culturales y religiosos de origen europeo. Ciertamente que se introdujeron nuevos modelos de conducta como la noción de matrimonio, la ritualidad cristiana; también estructuras económicas, el sistema hacendario y jurídico, entre otros; pero esto fue de forma paulatina y los efectos de “aculturación” de estas nuevas estructuras se dio a partir del contacto constante y prolongado entre sistemas culturales, religiosos, ideológicos, entre otros.

Muchos estudiosos del fenómeno guadalupano advierten la necesidad de la corona española y las órdenes mendicantes de culminar con el proceso de evangelización y ésta es razón suficiente para pensar en la invención de un milagro como el de la Guadalupe. Pero el fenómeno guadalupano es mucho más complejo que eso. Existe una gran probabilidad de que este fenómeno sociorreligioso se haya extendido bien entrado el siglo XVII, propiciando que su localía rompiera el silencio y fuera bandera y símbolo de una situación de conflicto dentro del propio clero, en específico entre regulares y seculares, así como las tensiones entre criollos y peninsulares.²⁰ ¿Qué ocurría mientras se forjaba el guadalupanismo?, ¿qué experimentaba la Iglesia romana ideológica e institucionalmente en ese momento de Conquista Espiritual y de encuentro con las culturas mesoamericanas?

La Conquista del Nuevo Mundo, advierte David Brading, evocó una exultación mesiánica. Mesoamérica, en particular el territorio de la Nueva España, se concebía como la Nueva Israel. El padre José Acosta declaraba que “la creación de los imperios inca y azteca había ocurrido providencialmente a fin de allanar y preparar el camino para la propagación del evangelio cristiano [...]”.²¹

²⁰ Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, 150.

²¹ Citado en David Brading, *La Nueva España. Patria y Religión* (México: Fondo de Cultura Económica, 2014), 34

Durante la Conquista Espiritual el proceso de evangelización tuvo un efecto entre los frailes de reavivar el pensamiento apocalíptico y entender el pueblo de las Indias occidentales como un Israel que huía de la idolatría —como un éxodo—, pero la violencia que implicó la Conquista bélica (guerra justa), también acentuó la desestimación y menosprecio de los españoles no sólo hacia los indígenas sino a los que nacieran en el Nuevo Mundo.²²

El Nuevo Mundo era un escenario que generaba muchos sentimientos y expectativas. Por un lado, la crisis que se vivía en Europa, empezando por la Reforma protestante y la transición ideológica de la Edad Media teocéntrica a un antropocentrismo, colocaba a las Indias occidentales como sitio de cultivar a través del cristianismo una *civitas dei* lejos de la contaminación espiritual que prevalecía en Europa. La Corona española que defendía y tenía el patronato de la Iglesia romana se dedicó a promover el culto de los antiguos santuarios y figuras sacras con los relatos de sus orígenes milagrosos, en lo que Brading denomina como una fosilización de la devoción.²³

Así, estos valores y coyunturas sociohistóricas se trasladaron al Nuevo Mundo, razón por la que había tanta afinidad con la veneración de imágenes, de curaciones y relatos milagrosos. De hecho, la práctica cristiana misma, en esencia, compartía con las culturas originarias la idea de adorar a una deidad y de rendir culto a imágenes y símbolos.

En el caso del culto guadalupano, cualquiera que haya sido el origen de la Virgen de Guadalupe, lo que se lee en textos como el Nican Mopohua es muy similar a muchos otros relatos milagrosos de vírgenes en España como, por ejemplo, la Virgen de Guadalupe de Extremadura. Estas similitudes advierten la manera en que varias culturas que se encuentran, a través de lo sacro coinciden en ciertos puntos y generan, a su vez, una nueva interpretación religiosa y cultural. Esto nos hace recordar una serie de reflexiones del teólogo y filósofo Enrique Dussel. Para él, desde que se instala

²² Brading, *La Nueva España. Patria y Religión*, 84.

²³ Brading, *La Nueva España. Patria y Religión*, 126.

el sistema-mundo en el siglo XVI, la era de la modernidad se ve materializada en la Reforma y la consecuencia de la Reforma fue la generación del catolicismo. Veamos tres ideas que lo explican:

- El protestantismo fue un fenómeno histórico y teopolítico que propició una lucha entre los Estados católicos y aquellos que apoyaban la separación. Este fenómeno avivó el ímpetu de la Corona española en su afán de erradicar el paganismo, en donde también debía incluirse a los sarracenos y otomanos. Esto explica la tarea firme de evangelizar, aun si era a la fuerza, a todos los habitantes de las “tierras descubiertas”. Pero también significó una serie de modificaciones institucionales al interior de la Iglesia romana. De ahí que...
- el catolicismo es posterior al protestantismo; es decir, el catolicismo no es la expansión del cristianismo a partir del escenario expuesto arriba, sino que va naciendo en el transcurrir de eventos históricos como el protestantismo, pero también del encuentro entre culturas diversas, en donde una de ellas (la europea) busca imponerse. En palabras explícitas de Dussel “el catolicismo es un fruto religioso posterior al comienzo del despliegue del sistema-mundo en el siglo XVI, posterior y como reacción ante el fenómeno protestante, y tiene su origen en la simultánea constitución de la cristiandad hispano-luso-americana”²⁴
- La religión oficial convive con la religión de los dominados y excluidos.²⁵

Frente a estas aseveraciones de Dussel se observa que el catolicismo como tal es producto de la síntesis de sistemas religiosos, de rasgos culturales y coyunturas históricas; esto es, el catolicismo nace en este encuentro. Pero también refiere a un proceso de adaptación de la Iglesia-institución y el pueblo conquistado.

²⁴ Enrique Dussel “Historia del fenómeno religioso en América Latina”, en *Religiosidad e historiografía. La irrupción del pluralismo religioso en América Latina y su elaboración metódica en la historiografía*, ed. Hans Jürgen Prien (Frankfurt-Madrid, Vervuert-Verlag-Iberoramericana, 1998), 72.

²⁵ Dussel “Historia del fenómeno religioso en América Latina”, 71

La relación que encontramos entre esta perspectiva y el culto guadalupano se ve con claridad desde distintas vertientes: la semiótica (social) que se maneja desde la historia del arte, la etnografía de las masas populares devotas a la virgen de Guadalupe o el uso de la imagen misma en representación de un nacionalismo que valora e integra la hispanidad, pero que retoma y se arraiga en una compleja identidad indígena, criolla y mestiza a su vez. ¿Acaso una síntesis de sistemas religiosos?

La Virgen de Guadalupe del Tepeyac era un culto más bien local que aparentaba en muchos casos una suerte de idolatría, razón por la que hubo disputas entre franciscanos (y luego dominicos) con el clero secular, porque esto arruinaba el proceso de evangelización. Sin embargo, prevaleció el culto y se promovió. De hecho, al atribuirse a esta imagen milagros diversos, empezó a recurrir un pueblo que no estaba conformado sólo por indígenas, sino criollos y gente con recursos económicos para que intercediera ante desastres como las inundaciones que tanto aquejaron durante la colonia a la Ciudad de México o las epidemias.

Para Lafaye, la proliferación del criollismo en la segunda mitad del siglo XVII y la imposibilidad de las órdenes mendicantes de hacer *tabula rasa* con la idolatría, la sustitución de ídolos indígenas por imágenes cristianas en los lugares de peregrinación y las devociones de los propios criollos y castas, van a “realizar en un impulso de esperanza unánimista, la amalgama de los criollos, de los indios y de las castas”.²⁶

En tanto se asume un culto que se va generalizando a una sociedad en la que europeos e indígenas lo comparten por igual y las noticias de su carácter milagroso, el guadalupanismo implica la fundación de la Iglesia mexicana o, mejor dicho, el mito fundacional de ésta y con ello la cristiandad en la Nueva España.²⁷

Con el Tratado de contenido teológico del bachiller Miguel Sánchez en 1648, la aceptación por parte del papa Alejandro VII de celebrar la festividad de la Guadalupana el 12 de diciembre por

²⁶ Lafaye. Quetzalcóatl y Guadalupe. *La formación de la conciencia nacional*, 107.

²⁷ Brading. *La Nueva España. Patria y Religión*, 136.

haberse identificado como una Inmaculada Concepción, y luego otros exponentes como Luis Lazo de la Vega o el propio Carlos de Sigüenza y Góngora, el guadalupanismo era un culto generalizado y ampliado para el pueblo novohispano. Era la fundación de la Iglesia en estas tierras que la diferenciaba de manera legítima de España y, ante los problemas que había entre novohispanos y peninsulares, era el estandarte de los pueblos americanos.

Entre los grandes promotores del guadalupanismo estaban los jesuitas y el papel de éstos, así como la manera de involucrarse en la sociedad novohispana, tanto con indígenas, criollos y castas; su papel tan importante en la educación y su postura en no pocas ocasiones radical frente a una corona española que buscaba modificar muchas políticas en detrimento de los americanos, los convirtió en una orden incómoda para los intereses reales.

La expulsión de la Orden en 1767 por parte de la Corona generó el principio de una serie de revueltas que explican mucho de la Revolución de independencia. Pero hay otros elementos como el patriotismo, la unidad religiosa en la que el culto guadalupano tuvo un papel primordial, los problemas entre el alto y bajo clero o entre criollos y peninsulares, entre otros aspectos que forman parte de estos propósitos de emancipación, de lo que hablaremos a continuación.

III. La Guadalupana, patria, nación e independencia

El patriotismo es un elemento que engloba muchas ideas en contra de los peninsulares y en pro de un pasado prehispánico glorioso. Es la necesidad de encontrar una identidad en un ambiente en donde la posición del novohispano estaba en desventaja con respecto a los españoles, lo que les orilla a tomar como suyo ese pasado, pero esta iniciativa y búsqueda incesante de una identidad se encuentra sobre todo en los criollos más que entre las castas e indios.²⁸ Éstos son los que desarrollaron una exaltación del 'pa-

²⁸ "En este combate entre diferentes memorias del pasado, sólo el grupo criollo intentó crear una memoria común del territorio que compartía con otras etnias, y fue el único que se propuso hacer suyas las memorias y tradiciones históricas de otros pobladores" (Florescano, Enrique, *Memoria mexicana* (México: Taurus, 2001), 483).

sado azteca' (mexica), los resentimientos por la denigración de la Conquista, una marcada xenofobia en contra de los *gachupines* y una devoción por la Guadalupana.

Hay una explicación más que no se puede desligar de lo mencionado en el párrafo anterior; es decir, un aspecto importante como el amor que estos criollos desarrollaron por la patria, por el hecho de haber nacido en ella o porque tienen ya mucho tiempo establecidos en ésta sin pensar regresar a la Metrópoli por haber forjado en América una nueva vida, por lo que se sentían más que españoles, novohispanos. Sin embargo, esto no significaba que no fueran fieles hacia el rey. Se aferraban más a su Patria que a España como una forma de defensa y respuesta ante los resentimientos creados a partir del rechazo y desventajas ante sus hermanos de sangre, los peninsulares, quienes les impedían interactuar en su propia tierra, al no poder ocupar cargos públicos de importancia, a pesar de que muchos de estos criollos tenían un gran poder económico, incluso, más que los propios españoles.

Es probable que la primera manifestación de descontento ante esta desigualdad, se diera después de la supresión de la encomienda, pues muchos descendientes de los conquistadores nacidos en América comenzaban a padecer una pobreza considerable, lo que crearía en ellos la sensación de ser como un heredero desposeído por una "Corona injusta" que le daba preferencia a todos aquellos inmigrantes recién llegados de la Metrópoli y que gozaban de los frutos de esas propiedades que antes les pertenecían a los descendientes de los conquistadores. Éstos sentían tener el derecho de reclamar, pues eran hijos de héroes españoles, quienes de por sí nunca fueron bien recompensados por la Corona. Sin embargo, escuchar estas quejas no tenía razón de ser para la Corona, pues estaban hechas desde una colonia, no de un reino. No eran válidas. El desprecio del peninsular era constante. Había muchas discusiones entre españoles acerca de la capacidad e inteligencia de los criollos, por el hecho de haber nacido en América, aunque había quien simpatizaba con ellos y los defendía con palabras como: "que la región hace los hombres templados, de agudos ingenios y

aparejados y perfectos para las ciencias”.²⁹ Pero el criollo se sentía desplazado. Era una clase instruida a la que se le negaba su derecho de nacimiento.

Entre tantos acontecimientos que ocurrieron durante el siglo XVII acerca de esta situación que se suscitaba en la Nueva España, los criollos empezaban a defenderse de tantas calumnias que los peninsulares les atribuían, de las que sobresalía su supuesta holgazanería como un elemento que impediría la ocupación de cargos públicos. Los novohispanos argüían que ésta era debido a la falta de recompensa; es decir, el estímulo del puesto público.³⁰

El criollo trataba de encontrar siempre una justificación por la que pudiera reclamar ante las injusticias de la Corona hacia ellos. Pero esto no es patriotismo; es decir, se puede afirmar que lo es a partir del surgimiento de ciertas características de estos hispanoamericanos, debido al deseo de desvincularse de cualquier origen ibérico. Se puede decir que los primeros criollos eran conscientes de su origen español y eso es lo que argumentaban ante la Corona española cuando les quitaron las encomiendas, pero con el paso del tiempo trataban de encontrar un origen propio que fuera todo, excepto español. El glorioso pasado indígena era una buena forma de empezar a buscar ese origen que les legitimara, también las riquezas naturales. Tratarían, asimismo, de condenar la llamada *guerra justa*, no sólo por las pérdidas de los indígenas y las atrocidades propias de una intervención bélica tan sangrienta, sino por el afán de los españoles al querer imponer un catolicismo a través de los misioneros, cuando en realidad México ya había sido evangelizado.

De esto último se puede ver en la figura de Carlos de Sigüenza y Góngora el sustento de este argumento en contra de la *conquista espiritual* cuando habla de la presencia del apóstol Santo To-

²⁹ Palabras de Enrico Martínez y Diego Cisneros basadas en Aristóteles e Hipócrates en defensa del criollo. (Brading, David, Orbe indiano. *De la monarquía católica, a la república criolla, 1492-1867* (México: Fondo de Cultura Económica, 1992), 329.

³⁰ Brading *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, 24.

más, quien llegó al Anáhuac para predicar y era identificado por la deidad de Quetzalcóatl. Esto en definitiva es un elemento de gran importancia, pues ahora la justificación tenía bases religiosas. Si los españoles tenían a su apóstol Santiago y su Virgen de los Remedios, Nueva España tendría a Santo Tomás y también el elemento que sería la definitiva diferencia de sus hermanos españoles; es decir, la Virgen de Guadalupe.

A propósito de la Virgen María y la fe cristiana, los españoles siempre mostraron una firme convicción y devoción en la madre de Dios, los santos o el propio apóstol Santiago acompañado de historias milagrosas.³¹ Sin embargo, a pesar de estos elementos traídos desde España a América los criollos ya se habían apropiado y/o recreado elementos representativos de sus tierras de origen como el apóstol Santo Tomás y, así como los españoles tenían a la Virgen de los Remedios como patrona y protectora, en América se contaba con la Virgen de Guadalupe para que les protegiera y les identificara y diferenciara de los españoles, como se ha comentado en apartados anteriores, hasta el siglo XVII.³²

Durante la primera mitad del siglo XVIII la devoción guadalupana ya se había generalizado y se le otorgaba un carácter patriótico aceptado por la Iglesia, y el papa Benedicto XIV, quien le otorgó el nombramiento de Patrona Universal. Este evento fue muy importante porque no sólo significaba el reconocimiento de la Guadalupana como la Virgen novohispana y taumatúrgica que les identificaba como americanos e hijos de ella y no de España, sino que esto afirmaba que su tierra había sido bendecida con la presencia de la madre de Dios y que era, por lo tanto, la “tierra

³¹ En diversas ocasiones se dice que el apóstol Santiago ayudó a los españoles en batalla contra los moros o la Virgen de los Remedios que, se dice que coadyuvó en las campañas de Cortés contra los indios paganos. De hecho, menciona Ignacio Manuel Altamirano que “esta Virgen de los Remedios es la pequeña imagen de madera que trajo consigo el P. Olmedo en el ejército de Cortés, la misma que según la leyenda arrojaba puños de tierra a los ojos de los guerreros indios, en las batallas [...]” (Ignacio Manuel Altamirano. “La fiesta de Guadalupe”, en E. Torre Villar *Testimonios históricos Guadalupanos*, 1197).

³² “No cabe duda que el guadalupanismo mexicano era, hasta el siglo XVII, cosa del pueblo y no de los sabios” (Maza, *Guadalupanismo mexicano*, 39).

elegida”; es decir, la Nueva España Bíblica,³³ en donde “el trono de San Pedro vendría a hallar refugio al final de los tiempos.”³⁴ Al mismo tiempo era la declaración de un culto generalizado en donde se le consideraba la Virgen de México y la virgen de todos; es decir, hay una unión implícita en este fervor guadalupano de castas, indios y criollos, al menos de manera simbólica. Era también objeto de una creciente devoción popular que lograba la unanimidad de las órdenes religiosas que estaban divididas.³⁵ Era la Virgen de los pobres y ricos, de los oprimidos y los opresores. Era la protectora y consoladora de los que sufren; la patrona de México y de una religión patriótica.

El gran acontecimiento de la aparición de la Guadalupana en 1531 ó 1555, según las diferentes versiones al respecto, se concibe como piedra angular del patriotismo criollo a la par del glorioso pasado indígena, así como una prueba irrefutable de que la Nueva España era un país privilegiado por Dios;³⁶ es decir, era la Nueva España un lugar elegido por la Providencia.³⁷ La Guadalupana era una mujer que llegaría al Valle de México para librarlo de las

³³ Con la España Bíblica me refiero a todas esas características que durante el siglo XVII y XVIII se le han otorgado, tanto a la Nueva España como a la Virgen de Guadalupe, pues es el momento en el que se habla de la mujer del Apocalipsis, de la tierra prometida que estará protegida por la Guadalupana de la presencia del Anticristo [Nota del autor].

³⁴ Lafaye. Quetzalcóatl y Guadalupe. *La formación de la conciencia nacional*, 141.

³⁵ Lafaye. Quetzalcóatl y Guadalupe. *La formación de la conciencia nacional*, 144.

³⁶ Florescano, *Memoria mexicana*, 487.

³⁷ Desde un principio y durante la Conquista Espiritual, se creía en los prodigios que acompañaban a los misioneros en su labor evangelizadora, pero con la aparición de la Virgen de Guadalupe, no sólo se afirmaba el carácter bíblico de la Nueva España al ser la ciudad elegida por la Madre de Dios, sino era ésta Gran Señora y Patrona la que evangelizaría y salvaría al pueblo de la posesión de Satanás. De este modo la Nueva Iglesia sería la de María, pero sin hacer alusión a la Madre de Dios, sino a la mujer del Apocalipsis que lucha contra la bestia que representa el Anticristo y lo derrota. Advierte Miguel Sánchez en 1648 sobre la mujer del apocalipsis cuando dice que “y una señal apareció en el cielo: una mujer vestida de sol, y la luna bajo los pies, y sobre la cabeza una corona de doce estrellas y fueron dadas a la mujer dos alas de grande águila”. Para Miguel Sánchez era muy claro cuando veía en la Virgen de Guadalupe a Esther que salvó a los judíos de la persecución de los persas; es decir, “Otra Esther, cabeza y Reyna nuestra a quien debemos siempre ampara patrocinio” (Florescano, *Memoria mexicana*, 420).

manos del dragón apocalíptico y salvar al pueblo mexicano de la opresión del “ruin y despiadado gachupín” que lleva las malas costumbres y el pecado al Nuevo Mundo. Ahora bien, ¿cómo se materializó esta perspectiva y sentimiento, sobre todo criollo, en una serie de acontecimientos tan complejos que dieron lugar a una revolución emancipadora? Parte de la respuesta la encontramos en tres acontecimientos de gran impacto: La expulsión de los jesuitas en 1767, los sermones antipeninsulares como los de Fray Servando Teresa de Mier Noriega y Guerra y las Reformas borbónicas, sobre todo con la emisión de la Real Cédula de Consolidación de Vales Reales. Veamos por qué los dos primeros aspectos se relacionan con el culto guadalupano y, sobre todo, con la Revolución de independencia. Empecemos con el sermón de Fray Servando Teresa de Mier.

El 12 de diciembre de 1794, día en que se celebraba el milagroso acontecimiento del Tepeyac, el afamado orador y sacerdote dominico Fray Servando Teresa de Mier pronunció un sermón en la capilla del Tepeyac frente a grandes personalidades, entre ellas el Virrey, para rendir homenaje a la Virgen mexicana. Antes de preparar su discurso, influido por el licenciado Borunda, quien había realizado algunas indagaciones sobre la Guadalupana inspirado en lo escrito por Carlos de Sigüenza y Góngora y acaso las investigaciones de Lorenzo de Boturini. Fray Servando consiguió que Borunda le prestara sus apuntes, con los que comenzó a reflexionar y modificar el sermón que había preparado y con estas posturas que, en resumen, se referían a lo siguiente:

- La imagen de la Guadalupana había sido impresa en La imagen de la Guadalupana había sido impresa en la capa del apóstol Santo Tomás que, según se dice, desde épocas pasadas predicó en este continente americano durante el primer siglo de la Iglesia Católica. Esto desmiente el que la imagen que conocemos, se encuentre sobre el sayal de Juan Diego.
- La imagen de la Guadalupana había sido impresa en La imagen de la Guadalupana había sido venerada desde antes de la llegada de los españoles por los indios. Esto fue hace

más de 1750 años en la Sierra de Tenayuca, lugar en donde Santo Tomás había elevado un templo.

- La imagen de la Guadalupana había sido impresa en Con el intento de algunos indios de maltratar la imagen, Santo Tomás la ocultó y permaneció allí hasta la aparición de la Santísima al indio Juan Diego, a quien dijo dónde se encontraba el sayal con la imagen y mandó que se la entregara a Fray Juan de Zumárraga.
- La imagen de la Guadalupana había sido impresa en La imagen es una pintura del siglo I, impresa de manera milagrosa y misteriosa por la Virgen antes de su muerte.

Bajo estas posturas expuestas en su sermón, y que le causaron graves problemas con el clero, se explicaba que la Virgen María era venerada y reconocida como la madre de Dios por la presencia de Santo Tomás-Quetzalcóatl, que enseñó la doctrina cristiana a los naturales, aunque con el paso del tiempo fue evidente su distorsión y es por eso que cuando llegaron los españoles encontraron todas esas manifestaciones en sacrificios humanos y antropofagia. Esto indica que en realidad no habían sido tomados por el demonio.

Este sermón guadalupano le implicó a Fray Servando problemas, aunque no se le pudo atacar teológicamente porque no estaba negando la tradición guadalupana, ni las apariciones de la Guadalupana ante Juan Bernardino y Juan Diego. Tampoco negaba la imagen, sólo declara que no es la tilma de Juan Diego en donde está plasmada la imagen.³⁸

Hablar de la imagen de la Guadalupana y un apóstol en América, es deslindarse, incluso, independizarse de España y fundamentar ontológicamente algo nuevo. La autonomía espiritual que tendría Nueva España era tener su propio culto. El criollo había demostrado estar orgulloso de su Patria y estaba aún en esta época resentido. Se sentía relegado de cualquier cargo importante ocu-

³⁸ Gutiérrez Zamora, Ángel Camiro, *La violación de los derechos humanos en la vida de Fray Servando Teresa de Mier*. (México: Comisión Nacional de Derechos Humanos, 1992), 49.

pado por el peninsular; además, con afirmaciones como las que dio en el Sermón Guadalupano estaba invalidando la Conquista de México, puesto que se llevó a cabo, según él, con el propósito de salvar las almas de los naturales y fomentarles el cristianismo. Con la afirmación de la presencia del apóstol Santo Tomás, la Conquista Espiritual no tiene sentido. Si la luz evangélica había llegado a México muchos siglos antes del arribo de los españoles, éstos no tenían derecho alguno a dominar ni en lo político.³⁹

Es evidente que esto no es algo nuevo, pero las posturas que da en su sermón, sí son innovadoras. De hecho, es de los últimos sermones en donde se aprecia este patriotismo y deseoso impulso por independizarse de lo español, al menos en cuanto a religión se refiere.

Al hacer referencia al sermón guadalupano pronunciado por Fray Servando, se distinguen dos aspectos de suma importancia. En primer lugar su contenido está lleno de ideas sociales y políticas; en segundo, los sermones en general tienen una función en una época que no se caracterizaba por la extraordinaria difusión de información como años más tarde, pues no se contaba con los medios tecnológicos para hacerlo. Además, aunque sí había imprentas en Nueva España, no eran muchas y no era sencillo que la Corona española otorgara el permiso de instalar una, precisamente por el peligro que significaba la difusión masiva de información y para evitar la publicación de obras consideradas prohibidas por las autoridades españolas novohispanas. Los sermones, por otro lado, eran de los mejores medios para difundir ideas, pues el pueblo acudía a la Iglesia.

Otro elemento importante que debe señalarse es que Fray Servando, en tanto sacerdote, era una fuente fidedigna en la época y al pronunciar el sermón en el santuario del Tepeyac con varias personalidades y clases influyentes, hasta las más humildes tuvieron acceso a esta información. Es poco probable que las palabras pronunciadas por él hayan sido vistas como disparates. Si bien el

³⁹ Ernesto de la Torre Villar, *En torno al Guadalupanismo* (México: M.A. Porrúa, 1985), 116.

clero y las autoridades novohispanas pudieron estar conscientes de lo que se decía, es muy poco probable que el pueblo lo estuviera y como pueblo me refiero no sólo a indígenas y castas, sino los mismos criollos que tenían, una buena parte de ellos, cierto grado de instrucción académica.

Este sermón causaría una discusión que despertó el interés de todos por el simple hecho de tratarse de algo en pos de los novohispanos y de la autonomía religiosa de la Nueva España. Esto es una prueba de que antes del cura Hidalgo se había tomado a la Guadalupana como estandarte de la independencia de México.⁴⁰ Es decir, se había ya empezado desde tiempo atrás con una independencia ideológica.

El hecho de que existiera la posibilidad de una insurrección, por la cuestión ideológica aunada a las circunstancias de desigualdad social y económica, sequías, gravámenes autoritarios como la Real Cédula de Consolidación de Vales Reales, etc., explica las insurrecciones constantes que se estaban dando. Incluso, muchas de éstas están muy relacionadas con otro hecho importante que ya se mencionó: la expulsión de los jesuitas en 1767.⁴¹

La salida de la Compañía de Jesús tuvo implicaciones fuertes en la sociedad novohispana porque se concebían como protectores de la sociedad, además de haber sido de los grandes difusores de la devoción de la Virgen de Guadalupe. Lafaye sostiene que “su expulsión fue el acto de fundación tardía, después de dos siglos y medio de evangelización, de una Iglesia auténticamente nacional que reclamó de inmediato y en forma violenta sus derechos, enfrentada a la Iglesia de los colonizadores”.⁴²

⁴⁰ De la Torre *En tonro al guadalupanismo*, 117.

⁴¹ Se sabe que hubo motivos diversos que dieron origen a las rebeliones, entre ellos la irresolución de las demandas del común, la incapacidad de la Iglesia y el Estado del ejercicio del control sobre la sociedad y, de alguna manera, las reformas borbónicas que con sus planes de implantar un ejército permanente para defensa del virreinato se recurrían a las levas forzosas, lo que provocaba resistencia. (Felipe Castro Gutiérrez, *Movimientos populares en Nueva España. Michoacán 1766-1767* (México: UNAM-IIH, 1990), 69 y 78).

⁴² Lafaye. *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional*, 159

Esta expulsión propició una serie de revueltas en muchas partes y varias de éstas muy violentas y, a su vez, duramente reprimidas. Guanajuato, San Luis Potosí, San Luis de la Paz y Pátzcuaro fueron las más representativas porque, desde la perspectiva de Felipe Castro, pueden ya considerarse como movimientos separatistas.⁴³

Desde estos eventos, sermones como los de Fray Servando Teresa de Mier, el descontento de la población por las sequías, la hambruna y el incremento de gravámenes producto de las Reformas borbónicas, aunado a una influencia ideológica de corte ilustrado, la Revolución francesa y el nacimiento de los Estados Unidos, un evento que debe considerarse también fue la invasión napoleónica a la península ibérica.

La toma de España por parte del imperio francés en 1808 tuvo por consecuencia la abdicación de Carlos IV y su hijo Fernando VII a favor de Napoleón. Acto seguido, el emperador impuso a su hermano José en el poder. La revolución en España no se hizo esperar. Mientras, en la Nueva España se aprovechó esta coyuntura y se buscó una autonomía. Aunque al principio no se buscó una independencia, sí hubo manifestaciones abiertamente opuestas a las autoridades españolas que regían en territorio novohispano y las intenciones para que los criollos primordialmente buscaran tener una mayor participación de las decisiones que incumbían al virreinato.

Entre tantas conspiraciones, la que más destaca por los resultados inmediatos fue la que se planeó desde Querétaro y que se puso en marcha en el curato de Dolores en la madrugada del 16 de septiembre de 1810. El extraordinario personaje que pronunció este llamado en Dolores, Guanajuato, el cura Miguel Hidalgo, encontró en el pueblo una respuesta más potente de lo que seguramente se imaginaba y que le dio a dicho movimiento un carácter, sin duda alguna, de Revolución Social.⁴⁴

La Guadalupana ya estaba presente como un símbolo de nacionalismo mexicano, lo cual explica el porqué Hidalgo al pasar

⁴³ Castro *Movimientos populares en Nueva España. Michoacán 1766-1767*, 90.

⁴⁴ De la Torre. *En torno al guadalupanismo*, 118.

por Atotonilco, tomó del templo el estandarte con la imagen de la Santísima Virgen de Guadalupe y que sería lo que alzaría como una bandera que le diera carácter al movimiento; es decir, que fuera coherente con su objetivo de “coger gachupines”. Es inaceptable la idea de que fue desde ese momento cuando se considera que la Guadalupana forjó una patria, pues ya se han visto los antecedentes y la importancia que tiene esta figura simbólica en la formación de la nación, pero sí es creíble que fue un factor importante por el que este símbolo, aclamado por las multitudes, diera lugar a la adhesión de éstas al movimiento insurgente. La Virgen de Guadalupe era garantía de que estos hombres no correrían peligro, pues ella los protegería y los guiaría, y si tuvieran que morir en la lucha no sólo estarían peleando por la libertad, sino por la madre de Dios.

Después de lo acaecido en Guanajuato, las autoridades virreinales encontraron en este movimiento algo más que una molestia. De hecho, los realistas vieron en el movimiento de Hidalgo y Allende una amenaza que no debían permitir que trascendiera. El uso de la imagen de la Virgen de Guadalupe como estandarte del movimiento se veía como un insulto hacia la religión para la opinión opositora. El maestro de la Torre Villar cita: “[...] han llegado hasta el sacrílego medio de valerse de la sacrosanta imagen de nuestra Señora de Guadalupe, patrona y protectora de este reino, para deslumbrar los incautos con esta apariencia de religión, que no es otra cosa que la hipocresía impudente”.⁴⁵

Una muestra de este repudio del uso de la Virgen como emblema es la acción del obispo de Michoacán Abad y Queipo de excomulgar al cura Hidalgo y abogar por la supresión de la inmunidad de que gozaba por ser un eclesiástico.⁴⁶ Esta condena relacionada con el estandarte guadalupano es legalmente declarada por la inquisición y el arzobispo Lizana y Beaumont, a la que se agrega la destrucción de templos, quema de imágenes y otra serie de atro-

⁴⁵ De la Torre. *En torno al guadalupanismo*, 120.

⁴⁶ Brading, David, *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición* (México: Taurus, 2002), 357.

pellos que el vulgo encolerizado y dirigido por Hidalgo llevaba a cabo durante el movimiento insurgente.

La carga simbólica de la Virgen de Guadalupe fue tal que, conscientes los españoles, debieron utilizar un símbolo sagrado en una suerte de contendiente. Así, el papel de la Virgen de los Remedios fue la de representar al bando realista, pero también de enfrentarse políticamente. El enfrentamiento de las dos Vírgenes significa, además de un contexto religioso muy profundo y un contexto político y bélico, un vano esfuerzo que realizaban los realistas para contrarrestar a la insurgencia, a partir de disminuir el valor del símbolo guadalupano y despojar así de él a los insurgentes. Lo que esto propició fue que la Virgen de Guadalupe se afanzara aún más en el ánimo de los mexicanos deseosos de una libertad que obtendrían con las armas y su protección. Quienes acompañaban a Hidalgo que era el pueblo, incluidos indígenas, castas y criollos, podían tener palos, picas o piedras y superaban en número al ejército realista, pero parte de su fuerza radicaba en su deseo de autonomía y la idea de que la Guadalupana les protegía. Así se identificaba la nación mexicana.

A Hidalgo se le acusó de izar el pendón guadalupano con el único y exclusivo fin de atraer a las masas que le dieran forma a su movimiento; es decir una mera estrategia política como insinuaría Simón Bolívar: “Por fortuna, los promotores de la independencia mexicana han aprovechado con la mayor diligencia el fanatismo hoy en boga, proclamando a la famosa virgen de Guadalupe como reina de los patriotas, invocándola en todos los casos arduos, y llevándola en sus banderas”.⁴⁷ Un aspecto más a considerar en el caso de Hidalgo y su idea de tomar por estandarte a la Virgen de Guadalupe es su formación jesuítica.

Esta Compañía de Jesús expulsada en 1767 y que era defensora y promotora por tradición del culto guadalupano fueron las bases formativas del “padre de la patria”. La imagen de la Guadalupana se extendió y permaneció durante todo el movimiento indepen-

⁴⁷ Simón Bolívar, “La carta de Jamaica”, en Francisco Cuevas Cancino. *La carta de Jamaica redescubierta* (México: El Colegio de México, 1975), 78.

dentista y más allá si se piensa en su presencia emblemática entre las fuerzas zapatistas durante la primera mitad del siglo XX o el movimiento neozapatista desde que estalla en 1994.

Reflexiones finales. El culto guadalupano hoy

Para entender muchos de los eventos ocurridos durante periodos revolucionarios como el de 1810-1821 ó 1910-1926, debe tomarse en cuenta que la religiosidad de la época era más profunda quizá que en nuestros días. En la actualidad mucho de esta dinámica religiosa se ha ido transformando, en cierta medida por procesos modernos de aculturación a través de modelos y estructuras como el neoliberalismo y la globalización. Es importante considerar este aspecto porque quizá es difícil en la actualidad pensar el grado de impacto que tuvo en su momento tomar el estandarte de la Virgen de Guadalupe como símbolo religioso, nacional y de independencia, a diferencia del significado simbólico —y con un propósito político distinto— de tomar el estandarte de la Virgen de Guadalupe en septiembre de 1999 por parte del candidato a la presidencia de la República, Vicente Fox Quezada.

De lo que se ha abordado en este artículo se extrae que el fenómeno del guadalupanismo es una síntesis (sincretismo) y producto de la aculturación de una situación en que dos o más sistemas religiosos y culturales se encuentran. Sin embargo, el uso que se le dio a la imagen como símbolo sagrado trascendió también a lo político.

La virgen de Guadalupe llegó a ser a partir de 1648 un símbolo que manifiesta el sentido de apropiación de criollos de una tierra ajena a España y conformó una unidad nacional a su vez, sin distinción de castas. La coyuntura política en la Nueva España, sobre todo con las reformas borbónicas, fortaleció y enfatizó el símbolo novohispano por excelencia que, por su profunda religiosidad se diferenciaba de la Metrópoli, pero también consolidaba la identidad y, bajo su protección, arengaba al novohispano a resistirse al mal gobierno y el acaparamiento de poder del peninsular promovido con mayor ahínco por el visitador José de Gálvez.

Si de la Revolución de independencia en relación con la Virgen de Guadalupe se trata, dos antecedentes principales destacan: la voz de los curas en esa revolución con olor a incienso, como diría Luis González y González,⁴⁸ del que destaca el sermón de Fray Servando Teresa de Mier, y las consecuencias a raíz de la expulsión en 1767 de los mayores promotores del guadalupanismo y amos de la educación novohispana; es decir, los jesuitas. Aunado a esto hubo coyunturas independientes del guadalupanismo que contribuyeron a que estallara la revolución como la represión del virreinato, la invasión napoleónica a la península ibérica, la influencia de la ilustración materializadas en grandes ejemplos como la Revolución de independencia de los Estados Unidos de América y la Revolución francesa, entre otros.

El guadalupanismo sigue siendo un fenómeno sociorreligioso presente en México. Las implicaciones de esta figura que mantiene su origen sincrético es también pilar de en muchas manifestaciones sagradas autóctonas. Así como se percibe a la Virgen de Guadalupe como estandarte entre los zapatistas, también será motivo de represiones durante la cristiada y el *modus vivendi* ante un pueblo devoto que no está dispuesto a abandonar su culto. De la misma forma, en tiempos más recientes aparece como un símbolo, por ejemplo, del movimiento armado neozapatista en Chiapas.

La Virgen de Guadalupe es un emblema que tiene gran poder de convocatoria en el país; es parte de la religiosidad popular construida por las masas, es el mestizaje que en éste se identifica, pero también está presente en las prácticas numinosas e híbridas como en la esotería y santería. Es una figura taumatúrgica y con la que muchos pueblos indígenas, en especial en la zona del centro del país, se identifican por su color de piel y por ser la Diosa Madre, la Tonantzin. He ahí el sincretismo religioso.

⁴⁸ En palabras del historiador Luis González y González respecto de la Revolución de independencia en México “En un abrir y cerrar de ojos, los pastores y sus rebaños, con palos, piedras, machetes y pocas armas de fuego, pusieron a la Nueva España, a punto de convertirse en México, en una situación lamentable, de desastre, pero con olor a incienso,” aludiendo a la participación importante del bajo clero en ese proceso. (Luis González y González, “El incendio de los curas”, Nexos. XXIV(297) (2002), 27).

En la actualidad, gran parte del sincretismo religioso se expresa en las llamadas teologías indias que tienen que ver con la cosmovisión de cada uno de los pueblos indígenas del país. Por ejemplo, una teología india zapoteca tiene rasgos religiosos y ritualísticos desde su cultura y los elementos naturales de su entorno pero mezclados con el cristianismo. Por otro lado, la acción de buena parte de la Iglesia latinoamericana al respecto, ha sido la de respeto a la diversidad religiosa y, aunque hay un cristianismo en estas manifestaciones autóctonas se busca generar un diálogo entre sistemas religiosos en lo que se denominaría inculturación.

Las teologías indias, pues, generan una dinámica sistemática religiosa que se configura por la religiosidad y cosmovisión indígena del cristianismo. La Virgen de Guadalupe es un ejemplo real y latente de esa configuración y síntesis de sistemas religiosos y culturales. Por eso la importancia de esta figura desde el siglo XVI y XVII hasta nuestros días y es razón suficiente para pensarla como la figura que forjó una patria y una nación.

Fuentes

- Báez-Jorge, Félix. *La parentela de María*. México: Universidad Veracruzana, 1998.
- Bastian, Jean-Pierre. *La mutación religiosa en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Bolívar, Simón. "La carta de Jamaica". En *La carta de Jamaica redescubierta*, editado por Francisco Cuevas Cancino. México: El Colegio de México, 1975.
- Brading, David. *La Nueva España. Patria y religión*. México: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- _____, *Orbe indiano. De la monarquía católica, a la república criolla, 1492-1867*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- _____, *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*. México: Taurus, 2002.
- _____, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*. México: Era, 2002.

- Castro Gutiérrez, Felipe. *Movimientos populares en Nueva España. Michoacán 1766-1767*. México: UNAM-IIIH, 1990.
- Centro de Estudios Guadalupanos. *Primer encuentro nacional guadalupano 7 y 8 de septiembre de 1976*. México: Editorial Jus, 1978.
- Charaudeau, Patrick. *El discurso de la información. La construcción del espejo social*. España: Gedisa, 2003.
- Dussel, Enrique "Historia del fenómeno religioso en América Latina." En *Religiosidad e historiografía. La irrupción del pluralismo religioso en América Latina y su elaboración metódica en la historiografía*, editado por Hans Jürgen Prien. Frankfurt-Madrid: Vervuert-Verlag-Iberoramericana, 1998.
- Florescano, Enrique. *Memoria mexicana*. México: Taurus, 2001.
- García Icazbalceta, Joaquín. *Carta acerca del origen de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe en México*. México: s/e, 1975.
- González y González, Luis. "El incendio de los curas", *Nexos* XXIV(297) (2002): 27-30.
- Gruzinski, Serge. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Gutiérrez Zamora, Ángel Camiro. *La violación de los derechos humanos en la vida de Fray Servando Teresa de Mier*. México: Comisión Nacional de Derechos Humanos, 1992.
- Herskovits, Melville. *Acculturation. The Study of Culture Contact*. Gloucester, Massachusetts: Peter Smith, 1958.
- Houtart, François. *Sociología de la religión*. México: Plaza y Valdes, 1997.
- Lafaye, Jacques. *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Lefebvre, Georges. *La revolución francesa y el imperio (1789-1815)*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Marzal, Manuel *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa en América Latina*. Madrid: Editorial Trotta, 1994.
- Maza, Francisco de la, *Guadalupanismo mexicano*. México: Fondo de Cultura Económica/Secretaría de Educación Pública, 1984.

- O'Gorman, Edmundo. *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2001.
- Rostas, Susanna y Droogers, André. *The Popular Use of Popular Religion in Latin America*. Amsterdam: CEDLA, 1993.
- Seidler, John. "Contested Accommodation. The Catholic Church as a Special Case of Social Change" *Social Sources*, 64(4) (1986): 847-874.
- Todorov, Tzvetan. *El espíritu de la ilustración*. México: Galaxia Gutenberg/Colofón, 2014.
- _____, *Nosotros y los otros*. México: Siglo XXI, 1989.
- Torre Villar, Ernesto de la. *En torno al Guadalupanismo*. México: Miguel Ángel Porrúa, 1985.
- Torre Villar, Ernesto de la y Navarro de Anda, Ramiro. *Testimonios históricos guadalupanos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Valtierra Zamudio, Jorge. "La pastoral indígena y resistencia hacia la teología india cristiana en Chiapas, México". *Sociedad y religión* (en prensa).