

Religiosidad y poder en México: el caso de la Virgen de Guadalupe

Tomás Forster

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Resumen:

El artículo indaga en las sucesivas reactualizaciones que tuvo el mito de la Virgen de Guadalupe en vinculación con su reposición en la escena contemporánea y con ciertos contextos precedentes, significativos de la historia político-cultural mexicana. Los usos y contrausos de su imagen, las distintas intervenciones que moldearon su potencialidad política, las diversas formas y lenguajes mediante los que se hizo presente a lo largo de las épocas, vuelven a su figura un punto de condensación, un caso en el que se entrecruzan asuntos religiosos, políticos y artísticos que dan cuenta de ciertas marcas persistentes en la fisonomía actual de la sociedad mexicana.

Palabras clave: religiosidad; poder; México; Virgen de Guadalupe.

Abstract:

The article investigates the successive updates that the myth of the Virgin of Guadalupe had in connection with its reinstatement on the contemporary scene and with certain preceding contexts, significant in Mexican political-cultural history. The uses and counteruses of his image, the various interventions that shaped his political potential, the various forms and languages through which he made himself present throughout the ages, turn his figure into a point of condensation, a case in which intertwine religious, political and artistic issues that account for certain persistent marks in the current physiognomy of Mexican society.

Keywords: religion; power; Mexico; Guadalupe's Virgin.

Resumo:

O artigo investiga as sucessivas atualizações que o mito da Virgem de Guadalupe teve em conexão com sua reinserção na cena contemporânea e com alguns contextos anteriores, significativos na história político-cultural mexicana. Os usos e contrausos da sua imagem, as diversas intervenções que moldaram o seu potencial político, as diversas formas e linguagens através das quais se fez presente ao longo dos tempos, fazem da sua figura um ponto de condensação, caso em que se entrelaçam religiosos, questões políticas e artísticas que dão conta de certas marcas persistentes na atual fisionomia da sociedade mexicana.

Palavras-chave: religiosidade; poder; México; Virgem de Guadalupe.

Introducción

Una de las novedades más destacadas que presentó la construcción política articulada en torno a la figura de Andrés Manuel López Obrador en el proceso que lo llevó a la presidencia de México fue su apelación dirigida a temas propios de la religiosidad popular con raíces que se remontan hasta los tiempos prehispánicos. En una suerte de doble movimiento, López Obrador fue incorporando a su conocida impronta progresista, cierta inflexión en su modo de interpelación, dirigida a ampliar sus bases de sustentación. En un tiempo contemporáneo en el que los motivos religiosos reaparecen impulsados, en muchos casos, por expresiones ideológicas regresivas y ultraconservadoras, el primer mandatario ubicado e identificado con la izquierda del espectro político en llegar a la presidencia de México (o al menos desde los tiempos del nacionalismo popular encarnado por Lázaro Cárdenas), buscó anudar la específica tradición del liberalismo político mexicano, indudablemente vinculada al nombre de Benito Juárez, con cierto sincretismo espiritual arraigado en las mayorías populares; intentando aproximar elementos tradicionales de la espiritualidad popular con otros de carácter laico, progresista y moderno, dos sensibilidades y corrientes que tuvieron más desencuentros que encuentros en la historia moderna y contemporánea del país.

La histórica celebración en la que López Obrador recibió el bastón de mando de los pueblos indígenas en el Zócalo de la Ciudad de México al momento de su asunción presidencial el 1 de diciembre de 2018, su alianza electoral con el evangelista Partido Encuentro Social, la carta pública en la que exigió a la iglesia católica y a la corona española que se disculpen por las atrocidades cometidas durante la Conquista, y la ausencia de iniciativas o pronunciamientos explícitos del presidente a favor de la legalización y/o despenalización del aborto, son algunas de las variantes y claroscuros de lo que aparece como un nuevo momento de la relación entre política y religión en el México contemporáneo.

Quizás el episodio fundacional de esta nueva síntesis propuesta por López Obrador pueda hallarse luego de su segunda derrota electoral en los comicios presidenciales del 2012, momento en el que salió de las filas del otrora socialdemócrata Partido de la Revolución Democrática (PRD) para impulsar a su nuevo espacio llamado Morena -Movimiento de Regeneración Nacional-, con el que terminaría alcanzando la presidencia en el 2018. Morena: nombre en alusión a una de las designaciones populares de la Virgen de Guadalupe, figura emblemática del catolicismo mexicano. En esa nominación partidaria puede encontrarse una de las claves iniciales del actual realineamiento de fuerzas y actores sociales, políticos y religiosos, sobre el que se cimentó la construcción de una izquierda renovada basada en cierto deslizamiento simbólico-discursivo destinado a reorientar los circuitos subterráneos que subyacen a las identificaciones religiosas y a las representaciones mítico-afectivas del pueblo mexicano.

Conceptualizando a su gobierno como el de “la cuarta transformación histórica”, López Obrador buscó entrelazar a su mandato con tres momentos precedentes en el derrotero nacional: las luchas por la Independencia, el período de las reformas laicas y modernizadoras de Benito Juárez y, por último, la larga y tumultuosa Revolución Mexicana. Al margen de sus especificidades, estos acontecimientos significaron momentos disruptivos y rupturistas respecto del pasado colonial. Y, a la vez, se alimentaron de cuestiones y temas heredados de larga data; procesos en los que el vínculo entre lo religioso, lo artístico y lo político transcurrió por andariveles diversos, hasta opuestos entre sí, pero vertebrados por

un mismo hilo conductor: el de las prácticas, interpretaciones y sentidos entrelazados alrededor de la iconografía de la Virgen de Guadalupe.

Los cambiantes usos, reinterpretaciones, escenificaciones, formatos y sentidos construidos a partir de su imagen, la configuran como un símbolo de carácter polisémico, de acuerdo a lo que sostiene Zires (1994), plausible de transformarse y adecuarse a las formas predominantes de cada época y de mantener su vigencia en la vida pública mexicana a lo largo de los siglos, tal como lo muestra su recuperación actual realizada por la fuerza política local más gravitante de los últimos años. Las derivaciones y reinterpretaciones que tuvo la Virgen de Guadalupe invitan a “contextualizar”, en los términos propuestos por Jacques Rancière (2008), así como a reflexionar sobre las potenciales de su imagen en tanto se ha presentado a lo largo del tiempo, y de acuerdo con la conceptualización de Didi-Huberman (2008), como un objeto de *interminables manipulaciones*.

Siguiendo las reflexiones de Rancière en torno a la politicidad de las imágenes, lo que otorga interés a la reflexión sobre los alcances del mito de la Virgen de Guadalupe se vincula con la puesta en acto de prácticas y sentidos articulados de modo cambiante, contradictorio y complejo, en torno suyo. Se relaciona, en suma, con el “contexto” específico al que refiere y, desde una óptica afín a la del autor de *El desacuerdo*, configuran a la iconografía de “la Guadalupe” como un dispositivo visual-narrativo que exige una continua puesta en escena, una constante reinención que la liga y, a la vez, la *disloca* de su visión fundacional, regenerando las potencialidades políticas de su imagen. La construcción de un mito que suscitó un sinnúmero de obras pictóricas y representaciones varias que, retomando la mirada de Georges Didi-Huberman (2007), resisten al paso del tiempo en tanto saben ver el *acontecimiento* “en lo que sucede”.

Al mismo tiempo, el simbolismo de la “Virgen Morena” puede vincularse a la expresión de una dualidad que la tensiona desde el relato mismo de su primera aparición en la cima del cerro Tepeyac, atribuida su visión al indio Juan Diego. Por un lado, su institucionalización fue instrumentada por las autoridades eclesiásticas como táctica de dominación y evangelización. Al mismo tiempo, su representación mestiza implicó un punto de discordia y de pujas entre órdenes religiosas, testimonio de la cambiante relación de poder al interior de una Iglesia singularmente persistente en México. Por otra parte, desde sus comienzos, la simbología de “la Guadalupana” fue enriquecida por la recepción de sus principales destinatarios: los pueblos mesoamericanos, aquellos despojados de su cosmovisión original, huérfanos de un floreciente mundo que se extinguió no sin dejar retazos.

Luego, en tiempos del barroco latinoamericano, como se verá más adelante, grupos de indígenas, mestizos y criollos le dieron a la Virgen mexicana su forma más perdurable, delineando los trazos fundamentales de su imagen singular cuyos alcances y puestas de escena renovadas llegan hasta la época contemporánea. Así lo demostró la beatificación del mencionado Juan Diego, realizada por Juan Pablo II en 1990, y que fue transmitida a través de Televisa, el principal conglomerado de medios del país norteamericano. O, en la actualidad, su reposición como emblema de una transformación política que resignifica la religiosidad popular por parte de la fuerza de izquierda gobernante. Dos reinterpretaciones recientes con notorias diferencias en sus motivos y finalidades pero enmarcadas en una era dominada por las convenciones del discurso mediático-tecnológico y la saturación del lenguaje audiovisual.

El fin de una era y el retorno de *Tonantzin*

Treinta años transcurrieron entre la llegada de Colón a América y la entrada de una avanzada de conquistadores extremeños al Valle Central de México o Valle del Anáhuac, en idioma Náhuatl. En esas primeras tres décadas, hasta el encuentro con la civilización mesoamericana, españoles y portugueses no conocieron más que a las poblaciones escasas y sencillas que habitaban las islas caribeñas. Ese factor, sumado al nivel de autolegitimidad absoluta que los españoles le otorgaban a su propio universo de valores, conformó, al decir de José Luis Romero (1976), una primera imagen de las nuevas tierras descubiertas que tendría una importancia decisiva en adelante. A los ojos europeos, América apareció como un continente vacío, sin población y sin cultura. Sin embargo, al avanzar *tierra adentro* en sus exploraciones e incursiones, los invasores se toparon con una sociedad compleja y estructuralmente diversificada, equiparable al mundo del mediterráneo antiguo, irrumpiendo en un momento de la historia *mexica* marcado por el apogeo material pero también simbólico de su civilización. Luego de un primer momento de atracción y embelesamiento ante la visión de esa realidad impensada, dominada y cohesionada por el imperio azteca, los conquistadores concluyeron en una negación de esa configuración distintiva hasta destruirla (casi) por completo.

Aquellas sociedades mesoamericanas, dominadas por elementos militares y religiosos, fueron centralizadas por el poderoso y joven imperio azteca, erigido apenas unas décadas antes, en 1430, al quebrarse la hegemonía de los tepanecas, otro pueblo de la misma región. Al decir de Octavio Paz, “es imposible no comparar la imagen que nos ofrece Mesoamérica al comenzar el siglo dieciséis, con la del mundo helenístico en el momento en que Roma inicia su carrera de potencia universal” (1959: 82). La afinidad cultural entre estos pueblos mesoamericanos fue tan evidente como la intensidad de sus querellas al punto que algunas naciones pertenecientes al mundo mesoamericano, sobre la base de sus enconos hacia los aztecas y disconformes con sus posiciones subsidiarias, se aliaron a los conquistadores españoles. Así fue como sucedió con los tlaxcaltecas o los totonacas. En otros casos, contemplaron con indiferencia la caída de la ciudad capital, Tenochtitlán, influidos por sus diferencias y entredichos con el centro imperial. Sin embargo, lejos de lo esperado por estos pueblos rivales, la derrota azteca precipitó la disolución de todas las ciudades-estado de la región y de otras zonas lindantes al Valle Central, como Oaxaca, la costa del golfo de México, Guerrero y el Soconusco.

En el exacto momento en el que Moctezuma se fascinó, vaciló y cedió ante la llegada de Hernán Cortés y sus huestes, cuando les abrió de par en par las puertas de Tenochtitlán a los conquistadores hispanos, comenzó a consumarse la caída de todo un mundo, de toda una civilización. En los términos de Paz:

La llegada de los españoles fue interpretada por Moctezuma como el acabamiento interno de una era cósmica y el principio de otra. Los dioses se van porque su tiempo se ha acabado; pero regresa otro tiempo y con él otros dioses, otra era (1959: 82).

Un abordaje similar podría suscitar la conquista y destrucción del imperio incaico, también dotado de un vasto, fructífero y ramificado mapa social y cultural conformado por los diversos pueblos que habitaban los valles y altiplanos andinos al momento de la llegada de

los españoles. Una historia que también se condensó en un encuentro decisivo y final: el que sostuvieron el conquistador Francisco Pizarro y el inca Atahualpa, como episodio que anticipó el desmembramiento del *Tahuantinsuyo* o Incario. Dos Imágenes como dos espejos: Cortés con sus capitanes adentrándose en el corazón del imperio mexica. Pizarro y sus huestes arribando a la ciudad andina de Cajamarca (al norte del actual Perú) donde los esperaba con regalos y riquezas el propio emperador Atahualpa, debilitado y desgastado por la guerra civil entablada con su medio hermano Huáscar por la sucesión al trono imperial.

La caída del imperio azteca significó el ocaso de un universo espiritual basado en el culto a dioses guerreros (vale recordar que hablamos de un Estado teocrático-militar) y de otras deidades vinculadas a la fertilidad de los ciclos agrícolas. La conquista “cortesiana” coincidió con el apogeo del culto a dos divinidades masculinas: Quetzalcóatl, el dios del autosacrificio que crea el mundo arrojándose a la hoguera, y Huitzilopochtli, “El guerrero del sur”. La fuerza del dios Huitzilopochtli, encarnada por última vez en Cuauhtémoc, el valiente líder de la resistencia final de los aztecas, se extinguió en la desesperada lucha frente al avance ya inevitable de los conquistadores. En el ocaso de sus dioses guerreros radicó el tamaño de la desolación de Moctezuma ante lo que percibió como el fin de una era cósmica. Esta sensación de abandono fue compartida por todo un pueblo que se sintió desprotegido y ciertamente desamparado ante la consumación de su mundo material y simbólico.

Sin embargo, la destrucción de templos, edificaciones, instituciones y la abolición de los símbolos y postulados en los que se basaba la vida social de los pueblos mesoamericanos, durante la primera etapa de la Conquista, no bastó para borrar todo vestigio o rastro de la antigua sociedad precortesiana. Creencias, hábitos y visiones continuaron latiendo bajo la nueva capa hispánica que se imponía. La estructura en la que se sostenía el credo azteca tenía puntos en común con el catolicismo, principalmente, en su capacidad de acoplarse a elementos y prácticas de las religiones precedentes. Así como una pirámide azteca se construía sobre un edificio más antiguo, según Octavio Paz:

Las sistematizaciones, adaptaciones y reformas de la casta sacerdotal reflejan que en la esfera de las creencias también se procedía por superposición -característica de las ciudades prehispánicas-. Del mismo modo que una pirámide azteca recubre a veces un edificio más antiguo, la unificación religiosa solamente afectaba a la superficie de la conciencia, dejando intactas las creencias primitivas. Esta situación prefigura la que introduciría el catolicismo, que también es una religión superpuesta a un fondo religioso original (1959: 84).

Esta lógica preexistente sería una de las condiciones para la posterior recreación mexicana de motivos del catolicismo, de la que no estuvieron exentas las poblaciones locales que sobrevivieron a los años más terribles del azote conquistador. La derrota de los dioses masculinos produjo entre los fieles mexicas un regreso hacia sus antiguas deidades femeninas como era el caso de Tonantzin, la Diosa-Madre en la creencia mesoamericana. Según Paz, “este fenómeno de vuelta a la entraña materna es sin duda una de las causas determinantes de la rápida popularidad del culto a la Virgen”. Sin embargo, a diferencia de las diosas de la fecundidad que aseguraban las cosechas de los mexicas, la Virgen de Guadalupe o Tonantzin, como la llamaban los nuevos fieles indígenas, se presentaba como la Madre de los huérfanos. El culto a la Virgen se concebía como amparo de los oprimidos y

escudo de los débiles, como regazo en donde sobrellevar la pérdida y como reflejo de la situación concreta de despojo a la que se vieron reducidos los pueblos indígenas como consecuencia de la Conquista.

A partir de la llegada de los misioneros, en 1525, se relajó parcialmente el peso destructivo de la invasión española y ciertos elementos precortesianos fueron tomados en cuenta como canales ineludibles a través de los que se podía impartir más eficazmente la doctrina católica, formando el sustrato vivo en el que las instituciones de la España monárquica y medieval comenzaron a asentarse. En ese tránsito, en sintonía con el fin de la etapa inicial de la Conquista, marcada por el intento de borramiento y extinción violenta del orden antiguo, a mediados del siglo dieciséis la Iglesia se orienta hacia políticas más tolerantes y permeables al culto de las imágenes religiosas, se pliega al plan de la Corona y rompe con el evangelismo más radical y utópico de los primeros tiempos (Gruzinski, 1994). Este proceso, llevado adelante desde mediados del siglo dieciséis por parte de corrientes y órdenes influyentes al interior del orden eclesiástico, consistió en lo que se ha dado en llamar una suerte de “sincretismo guiado” (Zires, 1994) basado en la aplicación de una política de evangelización que se reconocía más eficaz allí donde establecía un hilo de continuidad con formas y elementos de la vida religiosa preexistente. En esas circunstancias y condiciones específicas, se inició la “mexicanización” de la Virgen de Guadalupe.

En dicho contexto, la iglesia o, mejor dicho, algunos de sus miembros jerárquicos y órdenes religiosas “permitieron” (y hasta motivaron) al menos parcialmente, la identificación de algunos dioses mesoamericanos con santos católicos a partir de la aplicación de una institución ya existente en España, la llamada del santo-patrono de cada aldea. Este tipo de práctica encontraba una serie de antecedentes en la irradiación del cristianismo en Europa, durante los siglos anteriores, con el emplazamiento de construcciones y edificaciones sobre las ruinas de templos y lugares considerados paganos o herejes. La investigadora Margarita Zires lo explica del siguiente modo:

El papa Gregorio el Grande, ya en el año 600, en una carta dirigida al futuro arzobispo de Canterbury lo exhortaba a que se destruyeran los ídolos paganos, pero que se respetaran los templos después de su purificación para aprovechar la costumbre de los creyentes de ir a un lugar específico (1994: 283).

El culto a la imagen de la Virgen de Covadonga basada en el mito de su aparición en una cueva ubicada en la región montañosa de Asturias, frecuentada antiguamente por grupos celtas y preceltas, contribuyó a la recreación de esta práctica. Surgida entre los relatos sobre la Batalla de Covadonga en la que se enfrentaron astures y árabes, el relato cristiano en torno a esta imagen la consideró como una suerte de emblema del inicio de la Reconquista pese a que los astures eran un pueblo preexistente, de origen celta, que había peleado contra el Reino Visigodo en siglos anteriores (García Moreno, 1982). De tal modo, las prácticas de evangelización que se comenzaron a llevar adelante en los territorios conquistados, a mediados del siglo dieciséis, no eran nuevas. Tal como enfatiza Zires, “los cristianos en Europa habían construido sus iglesias sobre los templos del paganismo antiguo y habían sustituido imágenes paganas por imágenes cristianas” (1994: 283).

El antecedente de la Virgen de Covadonga se fundió con uno posterior: la devoción a la Virgen de Guadalupe que surgió en la región española de Extremadura, tierra natal de

Cortés y de tantos otros conquistadores y aventureros, como símbolo de la victoria definitiva de la cristiandad hispánica contra los musulmanes de Al-Ándalus. Este culto se expandió con nuevos bríos en las tierras mesoamericanas anexadas por la Corona. El proceso de construcción e instalación del mito de la Virgen india coincidió con el obispado de Fray Alonso de Montúfar, perteneciente a la orden de los dominicos y segundo arzobispo de México. Montúfar fue antecedido por Fray Juan de Zuárraga, exponente de una actitud inquisidora mucho más rigurosa, potenciada por la densa atmósfera que se vivía en Europa a raíz de la Reforma Protestante.

Llegado en 1554 al territorio de la Nueva España, el período de Montúfar como arzobispo coincidió con el comienzo de la era barroca en el México colonial y con los tiempos de la Contrarreforma impulsados por el Concilio de Trento en 1545. En los términos de Gruzinski (1994), las intervenciones de Montúfar inauguran la época de la iglesia tridentina y del México criollo. Según este autor, la propia biografía de este personaje explica el papel que se le atribuye en la difusión del culto a la Virgen de Guadalupe en la llamada Nueva España.

Oriundo de la provincia andaluza de Granada, Montúfar creció en contacto con el mundo morisco¹, en un marco ya colonial. Allí, "pudo conocer la experiencia de la diferenciación cultural, de la implantación del cristianismo en tierras del islam y de la integración de los vencidos" (Gruzinski, 1994: 03). En sus años como calificador del Santo Oficio en el Reino de Granada, Montúfar conoció una política más permeable hacia las costumbres y hábitos preexistentes con el fin de lograr una evangelización más profunda y efectiva entre las poblaciones locales. En palabras del autor de *La Guerra de las imágenes: de Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, "se trataba de una táctica que había sido estrictamente limitada por los guardianes de la ortodoxia pero suficiente, a ojos de los indios, para facilitar su acceso al cristianismo" (1994: 93). Su política se basaba en la recuperación de una sensibilidad idolátrica y la explotación del culto de las imágenes, floreciente en el decenio de 1550.

En el Concilio de Lima en 1552 quedó establecido que todos los ídolos y adoratorios pre-existentes debían ser quemados, pero que si eran "lugares decentes" se podía "edificar allí iglesia o a lo menos se ponga una cruz" (Lafaye: 1977, 308). En México, se siguió esa política misionera y en el centro ceremonial a la diosa Tonantzin en el cerro de Tepeyac, al norte de la ciudad de México, se erigió una ermita. En 1556, el fray Francisco Bustamante, franciscano, criticaba abiertamente al arzobispo Montúfar y al culto en la ermita "intitulada de Guadalupe en donde se adoraría a una imagen pintada por un indígena llamado Marcos y se incitaría a la idolatría" (Bustamante, en De la Torre y Navarro, 1982: 43). En ese entonces, existía una gran rivalidad entre dominicos y franciscanos, no exenta de contradicciones en muchos casos, porque los métodos de evangelización de unos eran aplicados por sus adversarios en otros lugares (Nutini, 1989). Al tiempo que cuestionaban el culto a la imagen de la "Virgen india", en otras regiones mesoamericanas los franciscanos habían seguido las mismas pautas de conversión que el Fray Montúfar. En este sentido, las políticas y disputas en torno a la evangelización eran relativamente fluctuantes al tener que ajustarse a los múltiples procesos de resistencia y aceptación que se iban generando en la

¹ El término "morisco" se aplica a los moros de España que se convirtieron al cristianismo y aceptaron la dominación cristiana.

llamada colonia de Nueva España y, a la vez, en consonancia con las cambiantes relaciones de fuerza entre órdenes religiosos y las cúpulas de la propia Iglesia, de las autoridades coloniales y de la Corona (Lafaye, 1977).

La Guadalupe barroca

En el mito basado en la iconografía mariana de la Virgen de Guadalupe del Tepeyac existe cierta semejanza con los relatos “aparicionistas” de origen español o europeo de la Edad Media basados en los descubrimientos milagrosos de imágenes de la Virgen María por pastores y campesinos. En el caso de la Guadalupana, al principio existía sólo una ermita edificada a comienzos del decenio de 1530 por los primeros evangelizadores sobre la colina del Tepeyac, en el mismo sitio donde se encontraba un templo prehispánico, es decir, una capilla que los indios visitaban perpetuando una tradición ancestral. Luego, en el decenio de 1550, se incorpora una devoción española a una imagen muy reciente que aparece en el mismo lugar.

La sociedad criolla, que apenas se esbozaba, se dirigía al santuario en peregrinación para rendir culto a una Virgen pintada con rasgos aindiados: Nuestra Señora de Guadalupe. En ese mismo sitio, en tiempos precortesianos, los creyentes le rendían culto a Tonantzin o Toci, “Nuestra Madre”, como la llamaban los aztecas. De esa manera, se construye un hilo de continuidad entre ambos cultos.

Es Gruzinski, sobre la base de la reconstrucción realizada por el historiador mexicano Eduardo O’Gorman, quien detalla los motivos iniciales en torno a la construcción del culto a la Virgen de Guadalupe. El arzobispo Montúfar, figura clave en este primer momento, les permite -o más bien les indica- a los predicadores que hablen indistintamente de Tonantzin o Guadalupe al momento de atraer con su simbología a los nuevos feligreses indígenas. Según Gruzinski:

Aunque no sea fácil reconstruir las circunstancias de la aparición de la imagen de Guadalupe, es probable que la intervención del arzobispo Montúfar haya sido decisiva. El arzobispo había pedido a un pintor indígena, Marcos, una obra inspirada en un modelo europeo y pintada sobre un soporte de factura indígena, que hizo colocar discretamente en el lugar (o al lado) de la imagen primitiva (1994: 104).

Zires (1994), por su parte, le atribuye un papel fundamental al indio Juan Diego quien, en la narración mítica, presencia la aparición milagrosa de la Virgen de Guadalupe en la cima del cerro Tepeyac.

En la segunda mitad del siglo dieciséis, en la naciente sociedad colonial estructurada por el Virreinato de Nueva España, a la imagen tironeada entre dominicos y franciscanos, la sucedió una imagen que explotaba el milagro y trataba de reunir en torno suyo a las etnias que componían la sociedad colonial: españoles, indios, mestizos, negros y mulatos. Alimentado desde el decenio de 1550 por el arzobispo Montúfar, el culto fue lanzado definitivamente en 1648 por el clero de la capital, generando un proto-nacionalismo que signó el período de esplendor del barroco mexicano. La efigie milagrosa de la Virgen de Guadalupe fue el arquetipo de esta imagen nueva, manierista y barroca (Gruzinski, 1994).

La siguiente es, tal vez, la representación más icónica de “la guadalupana”, registrada por ese entonces:



Imagen 1 (Anónimo, siglo dieciséis).

En este contexto, de “mexicanización de la Virgen María a través de la Virgen de Guadalupe” (Zires, 1994: 291), se destaca la incidencia del sacerdote y bachiller Miguel Sánchez, quien elabora el primer libro impreso sobre la Virgen al que titula: *Imagen de la Virgen Maria Madre de Dios de Guadalupe. Milagrosamente aparecida en la Ciudad de México. Celebrada en su historia, con la profecía del capítulo doce del Apocalipsis*. He aquí la tapa de su emblemática obra:

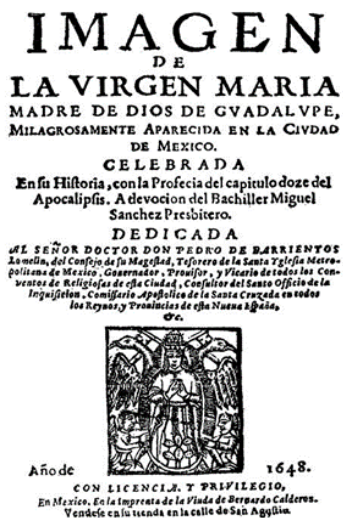


Imagen 2 (Sánchez, 1648).

Bachiller, presbítero, teólogo y predicador reconocido, Sánchez articula dos mundos en su reelaboración: la teología agustiniana con los símbolos legados por la cosmogonía azteca (Zires, 1994). Así aparece consignado en su propio texto:

Siempre que contemplaba la santa imagen de la Virgen Maria Madre de Dios de Guadalupe, mi señora, no solamente en las continuas asistencias de su santuario, sino en las afectuosas aclamaciones de mi corazón se me representaba la imagen, que el evangelista San Juan, en el capítulo doce de su Apocalipsis, vio pintada en el cielo, y deseaba con mi pluma, a un mismo tiempo carear a que estas dos imágenes, para que la piedad cristiana contemplase en la imagen del cielo el original por profecía, y en la imagen de la tierra el trasunto por milagro... Advertía, que cuando estaba ya en la tierra, se vestía de alas y plumas de águila para volar: era decirme, que todas las plumas y los ingenios del águila de México, se habían de conformar y componer en alas para que volase esta mujer prodigio y sagrada criolla (Sánchez, en De la Torre y Navarro, 1982: 157-58).

De acuerdo con Margarita Zires, “la interpretación de Miguel Sánchez es, sin duda, la de un criollo que vive dividido entre dos mundos incompatibles” que “se quiere diferenciar de los indígenas y se levanta contra la idolatría, pero reconoce y valora ciertas raíces prehispánicas” (1994: 292). En su gesto barroco se anuncia el comienzo del proceso de diferenciación de lo español, en una lenta y gradual revalorización de lo mexicano.

A la puesta en escena de un barroco mestizo en torno a la Guadalupeana, es posible interpretarla como el preanuncio de cierto resquebrajamiento de esa misma sociedad. Los motivos autóctonos en torno al simbolismo de Guadalupe-Tonantzin, marcaron el comienzo de un proceso de diferenciación de la Colonia con la Metrópoli que, en la segunda mitad del siglo diecisiete, tendría a Sor Juana Inés de la Cruz como máxima expresión literaria. De acuerdo con José Luis Romero,

una clase alta hispánica que tolera a una virgen morena está anunciando que ha asimilado algunos elementos de las culturales vernáculas: las comidas, los bailes y las canciones, el vestido, algunas costumbres y quizás ciertas supersticiones que equivalen a ideas (1976: 107).

Lejos de la indiferencia, destrucción o negación de los primeros tiempos de la Conquista, la era del barroco hizo coexistir, en lo que por ese entonces era Nueva España, las influencias del renacimiento tardío y del manierismo con motivos y elementos prehispánicos. El barroco dio lugar a la construcción de grandes catedrales en los territorios colonizados por la Corona castellana. En ciudades como Lima, Cuzco o Salvador de Bahía, o en la propia Puebla de Zaragoza, enclave de estratégica importancia en esos tiempos, se construyeron estas notables edificaciones del barroco latinoamericano.

La propagación de pintores indígenas y mestizos que tuvieron como tema a vírgenes y santos, le imprimió cierta autenticidad o forma propia a los motivos religiosos preponderantes de la época. Como caso tardío y arquetípico del barroco mexicano, vale mencionar a Miguel Cabrera, el gran pintor oaxaqueño, de padres desconocidos y ahijado de una pareja de mulatos, autor de un famoso retrato de Sor Juana. Cabrera tuvo a la Virgen Morena como tema recurrente a lo largo de su obra y fundó en 1753 la primera academia de pintura de México. Aquí puede observarse una de sus pinturas más destacadas sobre “la Guadalupeana”:



Imagen 3 (Cabrera, 1759).

Reflexiones finales: las reactualizaciones del mito

Surgida como expresión de la superposición de una civilización sobre otra, mito naciente de inventiva india que se estableció en torno a la figura de la madre milagrosa y protectora, fusión entre la diosa-madre Tonantzin de la cosmovisión azteca y la Virgen de Guadalupe de los conquistadores extremeños encabezados por Hernán Cortés, resistida en un primer momento por algunas autoridades y corrientes eclesiásticas, factor de disputa entre órdenes religiosas, símbolo de la mexicanización del evangelio en los siglos dieciséis y diecisiete, tema recurrente entre pintores y poetas del barroco criollo, punto de referencia en las relaciones de fuerza entre actores e instituciones coloniales, la devoción popular hacia la Virgen mantuvo su centralidad hasta nuestros días.

Rostro mestizo, aparición milagrosa, imagen singular del culto mariano, la Virgen de Guadalupe es un punto de condensación de los elementos que atravesaron y atraviesan a la sociedad mexicana desde el desmembramiento del imperio azteca y de la civilización mesoamericana. A partir de su relato fundacional y del proceso de progresiva aceptación eclesiástica que sobrevino, la construcción del mito de la Virgen Morena se reconfiguró bajo una idea-fuerza persistente hasta la actualidad: aquella que la definió como madre protectora de todos los mexicanos, pero sobre todo de aquellos huérfanos de la civilización extinta, indios y campesinos que dotaron a su imagen de coloración originaria, como expresión de un catolicismo mexicano con instancias de reapropiación plebeya.

El mito de la Virgen de Guadalupe se asentó y moldeó durante la colonia hasta erigirse como símbolo perdurable durante el siglo diecisiete. Los relatos, sentidos y efectos que se derivaron en torno a su simbología, encarnadura y presencia en la vida pública mexicana, los usos y formas de representación que suscitó, se imbrican con las relaciones sociales y políticas que intervinieron en cada época, en una serie de eventos políticos que perfilaron el curso histórico del país. Desde la Conquista y la Colonia hasta la Independencia y las Reformas de Benito Juárez; de la dictadura de Porfirio Díaz a la Revolución de Madero, Pancho Villa y Zapata; del gobierno bienestarista, estatista y nacionalista de Lázaro

Cárdenas en la década del '30 al neo-progresismo con ribetes populares y hasta tradicionalistas de López Obrador.

En este estudio exploratorio, se intentó auscultar en las derivaciones que tomó el culto de la Guadalupana como epicentro simbólico de un modo de vida social, esto es: como un punto de condensación político-cultural específico desde el cual es posible reflexionar sobre la sociedad mexicana en tanto la Virgen Morena fungió como representación de los imaginarios de la vida popular e indígena-campesino -persistente aún y que fuera predominante en el país hasta bien entrado el siglo veinte-, con momentos de acercamiento y otros de conflicto con las formas de autoridad y poder existentes a lo largo de las distintas épocas.

La iconografía, lenguajes y sentidos en torno a la Virgen mexicana, si ciertamente se presentaron como engranajes de un dispositivo de sumisión, aceptación y obediencia, a la vez se fueron reformulando en sintonía con las propias condiciones -y contradicciones- de la vida colonial. En estos lineamientos, nos encontramos ante un desplazamiento de la imagen, cierta *dislocación* (Didi Huberman, 2008) y *disenso* (Rancière, 2008) aunque no sea portado de modo consciente por los actores, o se encuentre solapado como contra-táctica frente al poder de turno. Este desplazamiento de raigambre plebeya con potencialidad política le otorga al mito de "la Guadalupana" un alcance perdurable basado en sus sucesivas y diversas interpretaciones y recepciones.

Pese al antecedente que suponía la concreción de una gesta independentista liderada por dos curas, Hidalgo y Morelos, que llevaron a la Virgen Morena como estandarte, durante el siglo diecinueve y veinte la relación entre elementos políticos y religiosos se tensionó con la implementación legislativa de la nueva República. Se produjeron fuertes contrapuntos no sólo de la Iglesia con el Estado, sino de este con el pueblo indígena, que continuó sufriendo una opresión sistemática y la postergación de sus históricas demandas y necesidades. Entre los hechos que extendieron y profundizaron negativamente, en el México moderno, la situación padecida por su pueblo, cabe consignar: la eliminación de la tierra comunal indígena-campesino (*Calpulli* en náhuatl) dispuesta por el gobierno nacionalista, liberal y reformista de Benito Juárez, las masacres contra Yaquis y Mayas durante la dictadura positivista de Porfirio Díaz y la sangría irreparable que se desató durante la Guerra de los Cristeros en los tiempos del gobierno "termidoriano" de Plutarco Elías Calles, a finales de la década del '20. No obstante, en paralelo, existió el curso de otra historia posible: aquella que sostuvo en cauces de redención y emancipación durante la lucha popular encabezada por una de las figuras máximas de la Revolución Mexicana, Emiliano Zapata. Posteriormente, ese legado fue retomado "desde arriba", cuando el gobierno de Lázaro Cárdenas, en la segunda mitad de la década del 30, completó, vía Reforma Agraria, el proceso iniciado por el movimiento zapatista.

Mito por excelencia de la religiosidad popular mexicana, la historia de la Virgen de Guadalupe está relacionada con las distintas fases y épocas que transitó el país desde la Conquista en adelante. A partir de intentar reponer, en el presente escrito, algunos de los distintos momentos que transitó la Guadalupana como emblema, mito e imagen, se buscó reflexionar sobre su perdurabilidad como un punto de condensación de la historia de México así también como un caso de estudio pertinente para indagar en la interacción entre religión, arte y política.

Referencias bibliográficas

García Moreno, L. A. (1982). "Las invasiones y la época visigoda. Reinos y condados cristianos", en J. J. Sayas Abengochea y L. A. García Moreno. *Romanismo y germanismo. El despertar de los pueblos hispánicos (siglos IV-X)*, Barcelona, Labor.

De la Torre Villar, E. y R. Navarro de Anda (1982). *Testimonios históricos guadalupanos*, Ciudad de México, Fondo de Cultura.

Didi-Huberman, G. (2007). "La emoción no dice "yo". Diez fragmentos sobre la libertad estética", en *La política de las imágenes*, Santiago de Chile, Metales pesados.

Gruzinski, S. (1994). *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.

Lafaye, J. (1977). *Quetzalcoatl y Guadalupe: La formación de la conciencia nacional en México*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.

Nutini, H. (1989). "Sincretismo y aculturación en la mentalidad mágico-religiosa popular mexicana", en I. Signorini (ed.), *Messico terra d'incontro: La cultura mestiza*, núm. 1, vol. 2, 85-124, Roma, L'Uomo.

Paz, O. (1959). *El laberinto de la soledad*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.

Rancière, J. (2007). "El teatro de las imágenes". En *La política de las imágenes*, Santiago de Chile, Metales pesados.

Romero, J. L. (1976). *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*. Buenos Aires, Siglo XXI.

Zires, M. (1994). "Los mitos de la Virgen de Guadalupe, su proceso de construcción y reinterpretación en el México pasado y contemporáneo", *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, núm. 2, vol. 10, 281-313, Los Ángeles, Universidad de California.

Índice de imágenes

1. Anónimo (siglo dieciséis), *Nuestra Señora de Guadalupe*, Archivo del Museo de la Basílica de Guadalupe, México.

2. Sánchez, M. (1638), *Imagen de la Virgen María, madre de Dios de Gvadalupe, milagrosamente aparecida en la Ciudad de Mexico*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes (2010). Recuperado de: [/www.cervantesvirtual.com/obra/imagen-de-la-virgen-maria-madre-de-dios-de-gvadalupe-milagrosamente-aparecida-en-la-ciudad-de-mexico/](http://www.cervantesvirtual.com/obra/imagen-de-la-virgen-maria-madre-de-dios-de-gvadalupe-milagrosamente-aparecida-en-la-ciudad-de-mexico/)

3. Cabrera, M. (1759), *La virgen de Guadalupe con las cuatro apariciones*. Citado en Monzón Gasca, J. (2018-2019) *Una inmaculada inédita del pintor novohispano Miguel Cabrera (Oaxaca, H. 1720-México 1768)*, Facultat de Belles Arts de Sant Carles, Universitat Politècnica de València.