

El santo Juan Diego: historia y contexto de una canonización polémica

Lourdes Celina Vázquez Parada, Juan Diego Ortiz Acosta
Luis Rodolfo Morán Quiroz
(compiladores)



El santo Juan Diego:
historia y contexto
de una canonización polémica

El santo Juan Diego:
historia y contexto
de una canonización polémica

LOURDES CELINA VÁZQUEZ PARADA
JUAN DIEGO ORTIZ ACOSTA
LUIS RODOLFO MORÁN QUIROZ
(compiladores)

UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
2006

Primera edición, 2006

D.R.© 2006, UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA

Centro Universitario de

Ciencias Sociales y Humanidades

Editorial CUCSH-UdeG

Guanajuato 1045

Col. Mezquitán Country

44260, Guadalajara, Jalisco, México

Visite nuestro catálogo en www.cucsh.udg.mx

Diseño de portada: Alberto de León Ramírez, basado en
detalle de un cuadro de Cristina Rubalcava “Juan Diego
sube a los cielos”, oleo en tela.

ISBN 970-27-0989-X

Impreso y hecho en México

Printed and made in Mexico

Índice

Prólogo	9
JUAN DIEGO ORTIZ ACOSTA	
Introducción	15
LUIS RODOLFO MORÁN QUIROZ	
La creatividad de los mitos nahua-cristianos y su resonancia sociopolítica: Quetzalcóatl-santo Tomás y Tonantzin-santa María de Guadalupe	31
RICHARD NEBEL	
Cuestionada historicidad de Juan Diego	59
JACQUES LAFAYE	
La santidad indígena: defensores y detractores durante el periodo virreinal	81
ANTONIO RUBIAL GARCÍA	
Poblando el reino de los cielos con siervos venerables: los santos y beatos mexicanos	125
LOURDES CELINA VÁZQUEZ PARADA	
Los usos políticos de la Guadalupana	157
VÍCTOR MARIO RAMOS CORTÉS	

Prólogo

JUAN DIEGO ORTIZ ACOSTA

Hace cuatro años fue canonizado el indígena Juan Diego Cuauhtlatoatzin a pesar de las múltiples reservas que había sobre el caso. Para tal propósito, el ya fallecido Papa Juan Pablo II realizó su quinta visita a nuestro país, y el 31 de julio del 2002 convirtió en santo al que se afirma estuvo avencidado en Cuautitlán, Estado de México. Como se recordará, en el contexto de dicha canonización se generó un intenso debate sobre la validez de llevar a los altares a alguien de quien se duda sobre su existencia histórica, polémica que dividió las opiniones y en la que participaron sectores de la comunidad intelectual, el clero católico, líderes religiosos y la sociedad en general.

En esas intensas discusiones también se involucraron sacerdotes que nunca estuvieron del todo convencidos de que el Vaticano diera por un hecho la historicidad del personaje santificado. Algunos hicieron públicas sus posturas, como el caso de Manuel Olimón Nolasco, mientras otros prefirieron comentar sus puntos de vista en círculos reducidos para no entrar en conflicto con las autoridades eclesiales. Pero al final de cuentas, todas aquellas voces que expresaron sus dudas y presentaron documentos para refutar las versiones oficiales de la Iglesia, no convencieron a la Congregación para la Causa de los Santos, y por tanto, el proceso de canonización se consumó.

El presente libro reúne algunos estudios que diversos especialistas han realizado con el propósito de enriquecer los debates de aquel entonces. Desde luego se trata de opiniones calificadas que aportan información y análisis sobre un hecho de gran relevancia para la iglesia y el pueblo de México. Desde una perspectiva plural, los autores de los textos abordan la canonización como un acontecimiento polémico que vino a fortalecer a la iglesia católica y a la identidad cultural de nuestro país. La Universidad de Guadalajara, con el ánimo de contribuir en el análisis de los asuntos religiosos que mucho interesan a la sociedad, presenta esta obra que puede resultar relevante para todos aquellos que tienen puesta la vista en los temas religiosos, culturales e históricos que atañen a México.

En el contexto de aquel año en que se desató la polémica por la santificación, el cardenal Norberto Rivera reconoció en una carta pastoral que hizo pública el 26 de febrero del 2002, que existen “apasionados debates históricos” sobre Juan Diego, y que quienes se oponían a su canonización argumentaban que ello equivaldría a “canonizar un símbolo, no a una persona real”. Sin embargo, refiere en ese mismo documento, los opositores consideran que “negar la historicidad del Hecho, en nada contradice la importancia de la devoción Guadalupana a lo largo de la historia de México”.

Es decir, el titular del arzobispado de la ciudad de México indicaba que a pesar de los fuertes cuestionamientos hacia las investigaciones que realizó la institución católica, era perfectamente válido santificar al indio de Cuautitlán debido a la devoción que por siglos ha existido sobre la Virgen de Guadalupe. Postura con la que coinciden relevantes sacerdotes, como el jesuita Jesús Gómez Fregoso, quien ha reiterado que lo fundamental es comprender el Hecho guadalupano desde el mensaje fraterno que contienen las apariciones de diciembre de 1531, y no desde la polémica de tipo histórico.

Ahora bien, al margen de ese gran debate hubo otra cuestión que también marcó las celebraciones de canonización de hace cuatro años. Sucede que Juan Diego Cuauhtlatoatzin se convirtió, gracias a la acción de Juan Pablo II, en el primer santo indígena de América Latina y, por consiguiente, de todo el mundo. Acto que fue interpretado como un gesto de reconocimiento histórico del Vaticano hacia las culturas indígenas del planeta, pero particularmente a las del subcontinente, que fueron las que sufrieron una conquista y evangelización por medio de la fuerza. Pero hay otro asunto: muchas voces en el país señalaron que la santificación del “mensajero” de la Virgen de Guadalupe obedeció también al pujante avance de otras iglesias en el seno de las comunidades indígenas del país, particularmente del sureste, y que, por tanto, la canonización fue un intento por contrarrestar esas influencias que le están quitando adeptos al catolicismo.

Arturo Farela Gutiérrez, dirigente de la Confraternidad Nacional de Iglesias Cristianas Evangélicas (Confraternice), declaró en una entrevista al semanario *Proceso*, días antes de la quinta visita de Juan Pablo II a México, “que la jerarquía católica pretende detener el éxodo de cientos de miles de indígenas hacia otras religiones, particularmente a la iglesia cristiana evangélica, lo que resulta inevitable e irreversible porque ellos están cansados de tantos años de marginación sin que hayan reclamado sus derechos y libertades. Por eso, el monopolio religioso en México se ha derrumbado y jamás volverá a ser lo de antes”. Según las cifras alegres de Farela, las iglesias cristianas evangélicas concentran a cuatro millones de indígenas, quienes “rechazan cualquier forma de idolatría católica”.

Sobre las diversas interpretaciones de la canonización, también se dijo que el haber llevado a los altares a Juan Diego obedeció a que la cuestión indígena se había convertido en los últimos años en un asunto de primer orden en México gracias

a la emergencia del movimiento zapatista, y debido a ello la iglesia católica pretendió hacer una reivindicación de las comunidades indias al santificar a Juan Diego y beatificar a Juan Bautista y Jacinto de los Santos, conocidos en Oaxaca como los mártires de Cajonos.

El 31 de julio del 2002, durante su homilía en la Basílica de Guadalupe, el papa Juan Pablo II dijo que en la perspectiva de “edificar un México justo” era necesario “apoyar a los indígenas en sus legítimas aspiraciones, respetando y defendiendo los auténticos valores de cada grupo étnico”. Fue cuando exclamó la frase “¡México necesita a sus indígenas y los indígenas necesitan a México!”, para luego indicar que al ensalzar la figura de Juan Diego deseaba expresar la cercanía de la Iglesia con todos las etnias del país y de América.

Este punto tiene una especial relevancia, ya que el pronunciamiento a favor de las comunidades indias y la canonización del oriundo de Cuautitlán supuso un compromiso con la realidad de injusticias en la que están inmersos los cerca de doce millones de indígenas de México, ante lo cual es de esperar que la Iglesia como institución despliegue en los próximos años un trabajo más intenso de solidaridad hacia los más pobres de los pobres. Porque, de otro modo, la santificación de Juan Diego Cuauhtlatoatzin quedaría en un acto simbólico sin consecuencias emancipadoras en lo religioso y lo social, cuestión que reafirmaría las sospechas de que la canonización fue meramente un acto de legitimación de los jefes del clero mexicano.

Desde esta perspectiva, el compromiso implícito del largo proceso eclesial para que los indígenas pudieran tener un santo, supone un ir más allá del mero reconocimiento cultural de las etnias. Por lo que la estructura de la iglesia católica tiene que movilizar sus recursos humanos y materiales, no sólo para la construcción de lo que será el Santuario Nacional de Juan Diego,

sino también para redefinir las estrategias evangelizadoras y de acompañamiento comprometido a favor de las comunidades pobres.

Al respecto, es importante recordar a Roberto Blancarte, quien en un artículo periodístico explicó que el momento de mayor definición de la Iglesia sobre la problemática indígena se remonta a la IV Conferencia del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Santo Domingo, a fines de 1992, ocasión en que el clero decidió “inculturar” el evangelio, es decir, “trabajar con las culturas autóctonas de América Latina y hacer que el mensaje pastoral se sumerja en las propias realidades locales para que sea mejor escuchado”. Pero ahora, a cuatro años de la canonización del santo mexicano, todo dependerá de que la jerarquía sea consecuente con sus propios acuerdos y se involucre con un mayor espíritu de compromiso con esos sufridos escenarios de marginación étnica.

Introducción

La santidad de Juan Diego: ¿justicia histórica hacia el humilde?

LUIS RODOLFO MORÁN QUIROZ

La mayor parte de los trabajos contenidos en este volumen fueron presentados en el marco del foro “El santo Juan Diego y la Virgen de Guadalupe: actualidad y controversia de una devoción”, organizado por el grupo de trabajo del Centro de Estudios Religión y Sociedad de la Universidad de Guadalajara en septiembre de 2002. En junio de ese mismo año, Karol Wojtyła (Juan Pablo II) estuvo en México para presidir la ceremonia en la que se hizo explícito el reconocimiento al beato Juan Diego como una figura de santidad digna de ser incluida en el canon de la iglesia de Roma.

Durante buena parte de los meses en que se habló del “proceso de canonización” de Juan Diego, la discusión entre expertos en historia, creyentes en las apariciones de la Virgen de Guadalupe en el cerro de Tepeyac, cristianos de distintas denominaciones, periodistas, académicos, promotores de la causa de Juan Diego, interesados en el viaje del Papa a nuestro país, se planteó una y otra vez la pregunta de si en verdad había existido el indígena Juan Diego. La pregunta se planteaba en un contexto de divergentes interpretaciones en cuanto a la narración de las apariciones de la Virgen de Guadalupe, e iba desde quienes plantean las apariciones guadalupanas como un “hecho histórico” realmente acontecido, hasta aquellos que las ven como una forma simbólica de narrar cómo un pueblo ame-

ricano accedió al Evangelio de Cristo a través de la conversión de un indígena que representa a los demás miembros de los grupos que habitaban en América antes de la llegada de los europeos y de la fe cristiana.

El debate entre promotores y detractores de la causa de Juan Diego tiene una trascendencia histórica para el pueblo mexicano no sólo porque se trata de la inclusión en el canon de la iglesia católica, que es además mayoritaria en nuestro país, sino porque se trata de la canonización de una persona originaria del continente americano, de la que se declara que era descendiente de las razas aborígenes de la zona que acabó por denominarse la Nueva España.

Una amplia gama de posiciones frente a la canonización, siglos después, de una persona de la que se tenía noticia sólo por estar asociada al llamado “acontecimiento guadalupano” dio lugar a una controversia entre dos posiciones principales; por un lado, quienes creen en la fidelidad histórica de documentos como el *Nican Mophua* (“aquí se narra...”) y en los testimonios y supuestas pruebas científicas que mostrarían que la imagen de la Virgen de Guadalupe, estampada en una burda tela que muchos suponen es la tilma de Juan Diego, NO es producto de humano artificio, sino una creación sobrehumana y, por el otro, quienes proponen que la narración de las apariciones de la Virgen de Guadalupe al indígena Juan Diego entre el 9 y el 12 de diciembre de 1531 no es más que una fórmula retórica para establecer que la conversión de los aborígenes americanos al cristianismo era un hecho que los españoles querían aparecer como derivado de un mandato divino en el que la figura central era María, la madre de Cristo.

La canonización de Juan Diego se da en un contexto histórico del que vale la pena resaltar algunos hechos, pues en esa época

- a) el mismo Karol Wojtyła elevó al canon a Josemaría Escrivá de Balaguer, fundador del Opus Dei, grupo al que tradicionalmente se le achacan nexos con las clases conservadoras económicamente poderosas dentro del catolicismo y la élite empresarial. Esta canonización se dio en una época en la que Juan Pablo II habría adquirido fama como importante promotor de la elevación al canon de un número sin precedente de santos en el mundo, pero especialmente en México, hasta alcanzar un total de 28 (la mayoría mártires de la guerra cristera) para un país que hasta el momento sólo contaba con un santo: San Felipe de Jesús;
- b) las relaciones entre el Vaticano y el estado mexicano estaban en franca recuperación tras su restablecimiento casi una década antes, con las modificaciones al Artículo 130 de la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos;
- c) el nuevo régimen federal en México estaba encabezado por quien, al ser candidato al cargo, había enarbolado el estandarte guadalupano, para con ello desatar un escándalo mediático y revivir la larga lucha discursiva acerca de la validez de los símbolos religiosos en un contexto político formalmente laico;
- d) la guerrilla zapatista en México había sido objeto de debate y de apoyos en el ámbito global, enfatizando con ello los derechos de los indígenas y un importante papel de la iglesia católica como mediadora en el conflicto entre grupos desposeídos y los regímenes sucesivos de Carlos Salinas de Gortari, Ernesto Zedillo Ponce de León y Vicente Fox Quesada.

En este contexto, la discusión acerca de la existencia de la figura de Juan Diego como una persona a la que se hizo presente la Virgen de Guadalupe, se enriquecería por las controversias acerca de su carácter de santo, por la posibilidad de que el

“encomendarse” a él fuera ocasión de que se produjeran milagros a quienes creyeran en su capacidad de mediación y, aun más, sobre la existencia de una devoción popular centrada en Juan Diego. Este complejo conjunto de temas plantaba inquietudes acerca de las razones que impulsaban al Papa a canonizar a Juan Diego en un país con el cual el estado Vaticano había restablecido relaciones diplomáticas recientemente, a quienes promovían la causa de Juan Diego y afirmaban que tanto la figura del indígena como las apariciones de la Virgen eran reales, entre otras muchas. Así, en las discusiones académicas y mediáticas, se planteaban las preguntas acerca de si los supuestos milagros obrados por la mediación de Juan Diego eran “reales” o eran una invención del sector de la Iglesia interesado en promover que México tuviera un santo más, que entraba en competencia con los recientemente canonizados por haber sido mártires (pero no agresivos combatientes) de la guerra cristera, de la existencia de un indígena al que se le representaba cada vez más “españolizado” y como descendiente de nobles indígenas.

Las inquietudes y los debates que se generaron dentro y fuera de los círculos católicos estimularon también la inquietud de hacer una reflexión de corte académico en el sentido de comprender los alcances de estos debates en el campo de la religiosidad. ¿La canonización de Juan Diego, figura de humildad, efectivamente tenía que ver con una negociación entre distintos grupos de poder dentro del Vaticano que “intercambiaron” la canonización por la elevación al canon de la imagen de Josemaría Escrivá, figura de las elites pudientes? ¿Esta canonización tenía que ver con el interés de la iglesia católica de mostrar su poder entre los creyentes frente al Estado mexicano y su interés por regir la vida de los ciudadanos? ¿Se trataba de un reflejo de cómo la evolución en las relaciones entre el estado Vaticano y un nuevo régimen conservador con tendencias

católicas llevaría a un rechazo de las denominaciones cristianas no católicas en todo el continente? ¿La canonización de Juan Diego es un acto de justicia frente a los humildes del país y del continente que fue y ha sido oprimido por los grandes poderes del imperialismo? ¿Se trataba simplemente de establecer un nuevo negocio (otro más) en las festividades populares controladas por la iglesia católica en México? ¿Qué ventajas obtendrían los creyentes y los supuestos devotos de Juan Diego de la elevación al canon de esta figura indígena? ¿Se trataba de un pretexto para que el Papa Karol Wojtyla visitara México y la iglesia católica mostrara su poder de convocatoria en contraste o en contubernio con el Estado mexicano? ¿Qué importancia tiene el que Juan Diego haya existido o no para quienes de cualquier manera seguirán creyendo en la efectividad de las apariciones de Guadalupe en el Tepeyac? ¿Qué necesidad habría de comprobar que Juan Diego estaba vinculado por descendencia con el emperador azteca Netzhualcóyotl como una forma de corroborar la nobleza de su vocación a la santidad? ¿La canonización de Juan Diego se deriva de que hubiese existido un culto previo a la ceremonia de inclusión en el registro de santos de la iglesia católica o se pretende, en cambio, establecer un culto, un santuario y una fuente de ingresos controlada por una iglesia promotora de “figuras” de santidad pero no de una “vida” de santidad en sus afiliados?

Las preguntas, las puestas en duda, las suspicacias, las afirmaciones lapidarias de una gama de voces y de actores se pusieron de moda en el contexto de la canonización de Juan Diego y de la visita de Karol Wojtyla a México en julio de 2002. Por ello, el grupo de trabajo del entonces Programa (hoy Centro) de Estudios Religión y Sociedad (PERyS), con sede en el Departamento de Estudios de la Cultura Regional, adscrito a la División de Estudios de la Cultura del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades (CUCSH) de la Universidad

de Guadalajara se planteó la necesidad de hacer un análisis, desde la perspectiva académica, de la devoción y los distintos discursos en torno a la inclusión de la imagen de este indígena mexicano en un canon controlado y promovido desde la Iglesia con sede en Roma. Para ello tuvimos la oportunidad de discutir con la relativa amplitud que proporcionó un seminario matinal conducido por Richard Nebel, doctor en teología y experto en el tema guadalupano desde hace ya varias décadas, y por las aportaciones de conocidos expertos en las implicaciones históricas de la figura de Guadalupe y en las implicaciones actuales de la devoción mariana y guadalupana.

Además de describir los principales argumentos de las colaboraciones que conforman este libro, me interesa señalar no sólo lo que se dice en ellos, sino algunos de los puntos que *no* se mencionan pero que resultan de importancia para entender el contexto devocional, institucional y de época en que se da la canonización de Juan Diego.

En su análisis de los mitos nahua-cristianos, el teólogo e historiador Richard Nebel muestra cómo el choque de culturas ocurrido en la Mesoamérica del siglo XVI resultó en una convivencia de disuntos pensamientos que tendrían una fuerte influencia en la vida espiritual, religiosa y social de las sociedades que entraron en contacto. El lugar de los indígenas en la historia de la salvación divina sería objeto de fuertes debates que se vinculaban con la necesidad de reivindicar la dignidad nacional y con los esfuerzos por crear una especie de emancipación espiritual con respecto a la dominación española. La comparación entre las figuras gemelas de Quetzalcóatl y santo Tomás, junto al papel de la diosa madre Tonantzin Cihuacóatl y su asociación con la Virgen María, como madre de dios, representan un hito para comprender este proceso de choque, mezcla y convivencia entre culturas.

Para Nebel, los distintos mitos que se generan en distintos espacios ayudan a dar sentido a procesos sociales que parecían pronosticarse en los relatos de estas figuras. Así, “el gemelo Tomás” aparece en la India como ingeniero y predicador del Evangelio, como mártir y como una posible encarnación de las tradiciones bíblicas en América. Como afirma Nebel, “la idea que pronto tendió a imponerse fue que Quetzalcóatl era este apóstol. Quetzalcóatl, que significa en sentido figurado “el gemelo precioso”, apareció como sinónimo del griego *Thomé*, que significa también gemelo; de ahí la traducción de Quetzalcóatl por santo Tomé o Tomás”.

De entre los problemas que las Indias occidentales plantearon a los europeos en los siglos XVI y XVII, Nebel señala algunos de carácter histórico, antropológico y teológico: “se trataba nada menos que de la doctrina de la gracia y de la concepción cristiana de la historia”. De ahí que hacer de la figura de santo Tomás el evangelizador de las Indias les daba a los europeos “la inesperada salida” de un callejón que parecía no tenerla. En contraste con este mito, de factura intelectual, el mito de María de Guadalupe tendría sus raíces en las capas populares, que creían en la tradición de apariciones de la virgen María en distintos lugares de la península ibérica, incluido el sitio de Extremadura, España, de donde recibió su nombre. Esta figura, que recoge elementos de la antigüedad celtibérico-romano-visigoda y que se transforma gracias a las influencias cristianas medievales y sus contactos con elementos bizantinos e islámicos, se convertiría en imagen asociada al nacionalismo y el patriotismo españoles. El texto de Nebel muestra no sólo su erudición en los antecedentes de la tradición aparicionista guadalupana en Europa, sino su profundo conocimiento del traslado de esta tradición a América y de los documentos que servirían de fundamento para hablar del “acontecimiento guadalupano” en México. En sus reflexiones finales, Nebel vuelve

al tema de la conquista, pero ahora desde la perspectiva del “indito pobre y sencillo”, y deja en el aire la pregunta de si este nuevo apóstol Santiago será capaz de llegar hasta donde se encuentran “sus connacionales en el país vecino y luche con ellos por un mundo mejor...”

Por su parte, Jacques Lafaye inicia su contribución con una contundente lógica que se pregunta acerca de cuáles son las cuestiones centrales del debate en torno a la historicidad de Juan Diego. Los devotos que apoyan la existencia de Juan Diego no tendrían grandes argumentos para promover esta causa que parece, según expresa Lafaye, “creación de la fantasía devota” si efectivamente, en julio del 2002, esta figura no hubiera sido canonizada por el sumo pontífice de la iglesia de Roma.

En lo que él mismo llama “un largo rodeo” para superar la aporía de cómo el investigador en el campo de la historia podría encontrar evidencias para saber si en el caso de Juan Diego la verdad histórica coincide con la verdad revelada, Lafaye recurre a analizar distintos aspectos de la controversia más amplia entre los procesos de la razón y la fe. Para ello, señala que las sutiles distinciones, como aquella entre la inteligencia y el razonamiento (santo Tomás de Aquino), y las formas de apropiación del estudio de la realidad –como el positivismo y el racionalismo que se apoderan de las universidades, antes en manos de la Iglesia–, se encuentran en el centro de la discusión. Para Lafaye, hace menos de cuatro décadas, la Iglesia expresaba todavía “serias dudas respecto a la piadosa tradición del Tepeyac”, lo que le lleva a plantearse de manera lapidaria, como reconoce, la pregunta de qué habrá pasado para que ahora Juan Diego entre en el canon de la iglesia de Roma. Para Lafaye, el trasfondo de esta canonización está conformado por la política pastoral de la iglesia católica en América Latina. Para sustentar sus afirmaciones, Lafaye recurre a sus habilidades de historiador y muestra, con una amenidad extraordinaria, y con

fundamento en los documentos disponibles desde los siglos XVI hasta la actualidad, cómo se construyó un mito en torno a un indio del que después de su época se dijo (en “una inversión de causa y efecto”, señala Lafaye) que no es que se haya convertido a la vida santa de la castidad y al ritualismo porque se le hubiera aparecido la virgen, sino que se le presentó por ser buen cristiano y temeroso de Dios. Aun cuando pudo haber existido un Juan Diego, indio de Cuauhtitlán, Lafaye hace explícito que se inclina a pensar que ello sería en época bastante posterior a 1531. Así, concluye: [...] “los primeros franciscanos combatieron la piadosa tradición, el arzobispo Montúfar y sus sucesores la favorecieron, la devoción popular la impuso, y al cabo de medio milenio de reticencias, la iglesia romana la ha canonizado”.

El análisis de Antonio Rubial sitúa históricamente el concepto del indio (bárbaro, pagano y salvaje, según la visión peyorativa del occidente del siglo XVI) y su relación con la santidad una vez lograda su conversión gracias a la evangelización de los primeros misioneros. En un texto que presenta argumentos que en la contribución de Nebel aparecen desde la perspectiva teológica, Rubial indaga en torno a la discusión retórica de “la capacidad del indio para alcanzar el más alto grado de perfección cristiana, la santidad”. A partir del caso de los niños mártires de Tlaxcala y su transformación en cuanto el género en el que es narrado el episodio, Rubial muestra que su presencia en la literatura novohispana acabó por impactar al mundo indígena y en especial a la nobleza tlaxcalteca del siglo XVIII.

El texto de Rubial hace explícita la relación de esta capacidad para la santidad, mostrada por los indios, con el “indio vidente” Juan Diego. La contribución de este autor hace referencia también a la “doble marginalidad” que se encontraba en las raíces del modelo de la religiosa indígena santa, y que se vincula con la fundación de los primeros conventos en la Nue-

va España, indispensable pues “las indias eran muy inclinadas a la castidad y (...) muchas ya habían mostrado una clara aptitud para la vida religiosa”. Estos ejemplos, en el argumento general de la posibilidad de la santidad indígena, permiten a Rubial llevarnos a la conclusión de que esta tendencia a reconocer la santidad de los indios “favorecía la idea de una Nueva España madura espiritualmente”.

La contribución de Lourdes Celina Vázquez a este libro señala cómo el pontificado de Karol Wojtyła dio entrada a la primer santa mexicana en el canon (sor María de Jesús Sacramentado Venegas), al igual que la gran cantidad de personajes que han sido beatificados y canonizados en su periodo. Vázquez, experta en la guerra cristera, en especial en los testimonios y narraciones de ésta en el estado de Jalisco, analiza a los mártires de la misma, veinticinco de los cuales fueron elevados a los altares durante el año 2000. La revisión histórica y sociológica que realiza Vázquez es bastante exhaustiva. Describe las desigualdades regionales en cuanto al número de personajes beatificados o canonizados, y su desproporción con respecto al número de creyentes, lo que parecería fortalecer el argumento de que la atención del Papa hacia la Iglesia en América Latina no es tan entusiasta como quisieran creer muchos devotos mexicanos.

El ánimo de Wojtyła, señala Vázquez, parece orientarse por una visión de la iglesia católica cuya situación en el tercer milenio compara con la de las primeras congregaciones cristianas perseguidas. Basada en una descripción del proceso a seguir, según las reglas de la iglesia de Roma, para el reconocimiento del carácter de mártir y de santidad, Vázquez procede a señalar cuál es la función de los santos mexicanos en general (cristeros o no, incluido Juan Diego) dentro del modelo de la Iglesia promovido por Juan Pablo II. Su análisis de las hagiografías de estos personajes y del proceso que llevó a que cator-

ce de estos veinticinco nuevos santos fueran del estado de Jalisco, muestran los intereses de las iglesias locales y las maneras en que presentan las circunstancias en que estos personajes se convierten en mártires de la fe. El texto, que analiza desde distintos puntos de vista los documentos históricos y las declaraciones recientes en torno a los controvertidos mártires de nuestro país, ofrece importantes puntos de reflexión para analizar la relación de la iglesia jerárquica en Roma y en México con los procesos políticos que constituyeron el contexto del “martirio” de los cristianos elevados a los altares por Wojtyła en 2000 y 2002. Vázquez concluye su detallado análisis con el señalamiento de que la postura actual de la iglesia de Roma, interesada en “cerrar filas y concentrar sus campañas contra las alteridades que construye y desprestigia como nuevas herejías” está vinculada a pretensiones de totalización que se constituyen en “parte de un paisaje desordenado que exige otro principio de coherencia...”

El texto de Víctor Ramos Cortés comienza por plantear el problema de la actualidad del argumento en torno al sentido de la vida y cómo la modernidad y la secularización parecen convertir a la religión en simple moral. En este contexto de reflexión, filosófico, pero a la vez histórico y sociológico, Ramos propone argumentos para analizar la manera en que la creencia guadalupana ha generado importantes puntos de tensión entre el sentido institucional y el sentido identitario implícitos en el “milagro” de la Virgen de Guadalupe.

Desde las primeras páginas de su contribución, Ramos hace explícita la relación entre los usos políticos de la guadalupana y el guadalupanismo mexicano en cuanto elemento cultural enraizado en la población. La exposición de Ramos parte de tres “modelos” de usos políticos de la figura de Guadalupe, a los que él denomina “promotor”, “testimonial” y “de marketing”. Estos modelos están vinculados con etapas y procesos

específicos en la historia de la política en México. Algunos de los hechos narrados por Ramos son incluso sorprendentes en el manejo de la imagen guadalupana, pues, entre otras instancias que señala el autor, para algunos mexicanos es posible (y además muy lógico) considerarse fuera de la jurisdicción de la iglesia católica pero aun así seguir siendo “guadalupanos”. Ramos concluye con la propuesta de que sean otros quienes analicen el uso político que hace la jerarquía católica de la imagen de la Virgen de Guadalupe.

Es claro que nunca tendremos a nuestro alcance toda la información en torno a la vida de santidad de Juan Diego, como tampoco existe en los casos de “probada santidad” de otros personajes. Un punto de entre los que resultan necesarios para elevar al canon a los creyentes cristianos es el de los milagros que se han obrado a través de la intercesión de determinado santo. Este punto es ciertamente más problemático, pues se puede argumentar que algunos de los hechos que la creencia popular, e incluso la institución religiosa considera como “milagros”, efectivamente son poco probables pero no imposibles.

Así, una de las discusiones entre escépticos y creyentes de los milagros ha sido el hecho de que la caída (con o sin intenciones de suicidio) desde un piso alto de un albañil cuya madre se encomendó a Juan Diego (durante la caída o después de que un médico lo sugiriera) para conservarle la vida después de la fractura de cráneo sufrida, puede ser vista como un milagro sólo si se carece de todo conocimiento de las probabilidades empíricas. Es decir, desde el punto de vista de la probabilidad de que se dé un evento al que el cristianismo califica de “milagroso”, matemáticos como John Allen Paulos han hecho notar que la creencia en que determinada sucesión de hechos se debe a factores como la voluntad divina y no al azar (aleatoriedad que de todos modos depende de lo que quieran los dioses, del

cristianismo o no) se basa en que “siempre hay suficiente éxito aleatorio para justificar cualquier cosa a alguien que quiere creer”¹.

De ese modo, quienes se inclinan por un pensamiento matemático, que reflexiona en la probabilidad de que se dé determinado hecho, suelen argumentar que incluso los eventos poco probables tienen una probabilidad “relativamente alta” de suceder, dadas determinadas circunstancias. Así, según las necesidades del cliente o del creyente, algunos hechos pueden interpretarse como milagrosos, cuando simplemente puede suceder que se encuentran entre los eventos posibles, aun cuando no entre los más probables. Tal es el caso del famoso dicho de que si el paciente muere es culpa del médico, y si se salva es gracias a la intercesión de la Virgen, aunque este dicho no toma en cuenta al santo Juan Diego como intercesor ante los poderes divinos, ni al hecho de que algunos médicos siguen ofreciendo curas milagrosas que funcionan; mientras quienes creen en ellas se comportan como les dicta el rito de la enfermedad a tratar, habría que pensar en las relaciones que los milagros sostienen tanto con las creencias de los fieles de una iglesia, como con los escepticismos de los que se someten a tratamiento con quienes hacen todo lo humana y científicamente posible.

Sean cuales fueren las especificidades, el hecho es que esta argumentación ha sido parte del debate no sólo en torno a la posibilidad de que Juan Diego obre milagros a favor de sus creyentes y quienes le piden que interceda ante los poderes divinos, sino, en general, en los casos en que se afirma que determinada curación o resultado de acciones o sucesos llevan a resultados pocas veces vistos.

¹ PAULOS, John Allen (2001) *Innumeracy. Mathematics illiteracy and its consequences*. Nueva York: Hill and Wang. p. 44.

El caso de la existencia de Juan Diego y de su santidad han sido presentados como altamente problemáticos y la literatura de esa controversia no se agota en este libro. Tampoco se agota la discusión acerca de la validez o las razones para que Juan Diego sea oficialmente reconocido como santo por parte de la iglesia con sede en Roma. Es evidente que además de ello, faltaría por comprobar que efectivamente ha existido una “devoción” en torno a Juan Diego, o si éste carece de valor histórico o narrativo alguno fuera de la llamada tradición aparicionista guadalupana.

Las controversias en las que se encuentra inserta la imagen de Juan Diego bien podrían ser asunto menor si en verdad se logra probar que en determinados momentos y en determinados lugares Juan Diego ha sido un santo objeto de devoción directa y no simplemente asociado a la imagen guadalupana. Así, para creer en la santidad de Juan Diego, asumiendo que realmente existió, habría que corroborar empíricamente que existe alguna devoción en alguna parte de nuestro país o del mundo.

La pregunta antropológica y sociológica a plantear no sería ya aquella asociada con la discusión entre escépticos y creyentes de la existencia histórica de Juan Diego, sino la cuestión de la existencia de una devoción que sirviera de sustento a la afirmación de que alguno de sus devotos le haya encomendado el cuidado de su vida o de algún otro interés vital, como para afirmar que su intercesión sirvió para obrar un milagro por el que vale la pena registrarlo en el canon oficial. Igualmente, habría que analizar la geografía y el calendario de las celebraciones en torno a los santos patronos y ver si Juan Diego ha sido o es santo patrono de algún lugar, notorio o perdido (más allá del 9 de diciembre en la basílica de Guadalupe y en el cerro del Tepeyac) u objeto de fiestas en alguna parte del país, con y sin la virgen, y la relación que estas imágenes guardan en

un pueblo tan poco dado a los dioses masculinos y mucho, en cambio, a las deidades de género femenino.

La canonización de Juan Diego, polémica como muestran los textos de este libro, se inserta además en contextos de discusión social y político. Para algunos, la canonización de este indio americano remite al interés papal por la grey católica en México y en América Latina, a la que considera un bastión de la iglesia de Roma. Para otros, esta canonización y el número de visitas papales realizadas a nuestro país y a América Latina sería, en cambio, el reflejo de que en realidad Karol Wojtyła no ha logrado fortalecer institucionalmente a la Iglesia en el subcontinente, pero sí intenta compensar la falta de devociones, de vocaciones y de conquista de espacios en las conciencias individuales y en las instituciones a través de la mera abstracción y el simbolismo de la inclusión de algunos santos latinoamericanos y mexicanos del pasado en el canon, en vez de fortalecer a la institución eclesial en el presente.

No encontramos palabras para agradecer en todo lo que vale la generosidad de expertos como Jacques Lafaye, Clodomiro Siller, Armando González Escoto, Carmen Nava Nava, por haber participado con sus ideas y elaboraciones teóricas e históricas en ese foro realizado en septiembre de 2002, y a los autores de esta compilación por proporcionarnos los textos derivados de sus exposiciones en ésas y en ulteriores tardes de trabajo y reflexión.

Los textos aquí reunidos son el resultado de una intensa labor de investigación y elaboración por parte de sus autores, pero esperamos que servirán para motivar la reflexión posterior de quienes se plantean, de distintas maneras y desde distintas perspectivas, el análisis de los fenómenos religiosos, la manera en que buena parte del pueblo mexicano es más “gualupano” que cristiano y de las implicaciones sociales de la canonización de un indígena que, como señala Nebel, repre-

senta un gesto de cómo los pueblos conquistados y oprimidos tienen derecho a sus propias imágenes de santidad, más allá de las generadas en la nobleza de sangre y luego importadas a América desde Europa.

Este libro representa, además, un esfuerzo interdisciplinario desde las perspectivas de la historia, la teología, las ciencias políticas, la sociología e incluso desde una visión del cronista de la vida cotidiana. Quienes coordinamos los trabajos del seminario y de la edición de los textos confiamos en que pueda ser una obra de referencia para la reflexión social y científica acerca de las figuras, los lugares y las crónicas de santidad en general, aun cuando los trabajos compilados hacen referencia a una época y a unos espacios específicos.

Cabe mencionar el apoyo que hemos recibido en todo momento, desde los primeros esfuerzos por constituir el Programa de Estudios de Religión y Sociedad con investigadores de distintas dependencias universitarias, los contactos con los expertos en el tema guadalupano en Juan Diego por parte del doctor Manuel Rodríguez Lapuente, quien fuera fundador del Instituto de Estudios Sociales de la Universidad de Guadalajara, dependencia que más tarde se transformó en el Departamento de Estudios de la Cultura Regional, así como del doctor Wolfgang Vogt, actual Jefe; del maestro Pablo Arredondo, director de la División de Estudios de la Cultura, y del doctor Juan Manuel Durán Juárez, rector del CUCSH de la Universidad de Guadalajara. Ellos nos brindaron su apoyo directo para la realización del seminario con Richard Nebel y del foro con el resto de los expertos. Por desgracia para el mundo académico y para quienes recibimos su impulso para participar en la actividad como investigadores y docentes, el doctor Rodríguez Lapuente falleció a mediados de 2003 antes de la edición de este volumen.

La creatividad de los mitos nahua-cristianos y su resonancia sociopolítica: Quetzalcóatl-santo Tomás y Tonantzin-santa María de Guadalupe

RICHARD NEBEL*

El encuentro, o bien el choque entre los europeos y los habitantes del llamado Nuevo Mundo en el siglo XV y en los siglos siguientes, fue un choque muy prodigioso en relación con la simbiosis de ideas y formas de ver y describir el mundo.¹

América cautivó la imaginación del hombre europeo y suscitó el renacimiento de leyendas y mitos. Se convirtió en la posibilidad de realizar y de vivir los sueños europeos, y muy diversos mitos tomaron forma influyendo en la sociedad, aunque otros terminaron por desaparecer. En muchos, las ideas del viejo y del nuevo mundo se mezclaron y fueron adquiriendo carácter y fuerza a través de los tiempos, pasando a formar y conformar la historia. Se trata de mitos muy creativos que, en parte, siguen siendo vigentes.

No entendemos la palabra “mito” en el sentido peyorativo, como algo opuesto a la verdad o que en realidad no existe; tampoco en el de ficción irracional, ni en el de mentira o relato

* Conferencia pronunciada el día 2 de septiembre de 2002 en el Instituto Goethe de Guadalajara, Jalisco, con motivo del foro El Santo Juan Diego y la Virgen de Guadalupe: Actualidad y Controversia de una Devoción, organizado por el Departamento de Estudios de la Cultura Regional (Programa de Estudios Religión y Sociedad) del CUCSH de la Universidad de Guadalajara, del 2 al 6 de septiembre de 2002.

¹ O’GORMAN, Edmundo, (1995) 3a. edic. *La invención de América*, México: FCE. VERLINDEN Charles y Eberhard Schmitt (eds.) (1986) *Die mittelalterlichen Ursprünge der europäischen Expansion*. Múnich: Verlag C.H. Beck.

fabuloso. Usamos esa palabra en su sentido polisémico, como el *mythos* en el griego de Platón y Aristóteles: como fuente de inspiración, no de conocimiento científico, como actividad mental y parte de la vida interior del hombre, como relato de misteriosas maravillas. En suma, volvemos a los mitos para examinarlos desde el punto de vista de la “realidad” maravillosa, verdadera y misteriosa.

Los mitos, figuras surgidas de la imaginación para explicar el universo, juegan un papel revelante a través de la historia de la humanidad.² También, en el caso de la historia del Continente Americano, han impregnado el pasado, el presente, y seguramente seguirán impregnando el futuro.³

Aquí queremos presentar dos mitos como ejemplo. El núcleo de estos mitos lo componen dos figuras del pasado indígena mesoamericano que en la época colonial fueron asociadas a santos cristianos:

- a) Quetzalcóatl, el rey tolteca, promotor de la cultura, que sería divinizado y mitificado por los aztecas y pasaría a formar parte de su panteón, y por la otra santo Tomás, uno de los apóstoles de Jesús;
- b) Tonantzin Cihuacóatl, diosa madre entre los aztecas unida inseparablemente a la Virgen María Madre de Dios bajo la advocación de Guadalupe.

Estas dos figuras tuvieron gran importancia en el proceso de formación de la identidad y la conformación de la nación

² HOFFMAN, Kurt (ed.) (1965) *Die Wirklichkeit des Mythos*, Múnich; GULIAN, C.I. *Mythos und Kultur*, Viena: Europa Verlag, 1971; Kurt HÜBNER, *Die Wahrheit des Mythos*, Múnich: C.H. Beck, 1985; Thomas BARGATZKY, (1997) *Ethnologie. Eine Einführung in die Wissenschaft von den urproduktiven Gesellschaften*, Hamburgo: Helmut Buske Verlag.

³ En el caso de México consúltese el libro de Luis WECKMANN (1984) *La herencia medieval de México*. México: El Colegio de México.

mexicana, y continúan siendo vitales bajo diversas formas en México y en otros países americanos.⁴

Iniciemos su presentación con algunas palabras sobre la religión y la sociedad en el virreinato de la Nueva España bajo el dominio de los españoles. Debido al llamado “descubrimiento” y la “colonización” del área cultural de los nahuas en el centro de México en el siglo XVI, chocaron diferentes pueblos, razas y culturas; se fundieron, dando como resultado una nueva sociedad, heterogénea, contradictoria y compleja: la novohispana. En ella se van a desarrollar diversas fuerzas, caracterizadas por rivalidades y luchas entre los españoles peninsulares, los criollos, los indígenas, los mestizos, mulatos y zambos.⁵

Allí va a convivir el pensamiento antiguo-mexicano, es decir, no cristiano, de muchas etnias indígenas con la semilla espiritual de los monasterios, escuelas y universidades; con los mesianismos político-religiosos llenos de esperanzas escatológicas y milenaristas; tal convivencia influirá profundamente en la vida espiritual, religiosa y social de estos pueblos. Y es aquí donde los mitos se hacen necesarios, pues esta amalgama de razas y culturas tiene que empezar a formar una estructura que sostendrá y ayudará a conformar la nueva sociedad en la que cada individuo necesita y busca su lugar.

Gran intensidad desató el debate sobre el destino de los indígenas: era necesario encontrarles un lugar en la historia de

⁴ El misterioso héroe civilizador de varios pueblos indígenas, Quetzalcóatl (Cuculcán) y sus avatares étnico-míticos, y la diosa-madre Cihuacóatl Tonantzin, identificados por frailes criollos respectivamente con el apóstol Santo Tomás y la Virgen María de Guadalupe, han sido fermento de la conciencia americana y mexicana. Véase sobre esta temática fascinante el libro de Jacques LAFAYE (2002) *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional*. México: FCE.

⁵ JIMÉNEZ Moreno, Wigberto (1980) “La crisis del siglo XVII y la conciencia nacional en Nueva España”, en *Revista de Indias* XL, núms. 159-162 (Madrid, 1980) pp. 415-423.

la salvación divina. Los criollos, a su vez, a pesar de los lazos estrechos con la madre patria, pronto empezarían a buscar su emancipación. Este deseo, convertido poco a poco en necesidad, los llevó a crear una cultura criolla multifacética, como se puede observar en la *Grandeza Mexicana*⁶ o en la *Primavera Indiana* ambas de Bernardo de Balbuena (¿1562?-1627) y en los testimonios literarios de don Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700), o de sor Juana Inés de la Cruz (1651-1695), en la descripción del México triunfante: “el nuevo Edén”, “la nueva Roma”, “el nuevo Jerusalén”. Aseveraciones cuya finalidad era la reivindicación de la dignidad nacional que, a la larga, los llevaría a emanciparse de la tutela española. Con la obra del jesuita Francisco Javier Clavijero (1731-1787) *Historia antigua de México* se consumaría espiritualmente esa emancipación.

Quetzalcóatl-santo Tomás

¿Quién es Quetzalcóatl, la “Serpiente de plumas de quetzal”, que es considerado el personaje más renombrado del área mesoamericana? Se trata de un complejo cultural⁷ que representa a:

- a) Un dios antiguo, un numen celeste, un dios de la vegetación: las esculturas de los grandes sitios arqueológicos de Teotihuacán, Xochicalco, Chichén Itzá, entre otros, muestran una serpiente emplumada.
- b) Un personaje histórico: rey de los toltecas, en el siglo X, en Tollán, llamado Ce-Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl (nacido

⁶ BALBUENA, Bernardo de (1992) *Grandeza Mexicana*, México: UNAM.

⁷ SELER, Eduard (1993) *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*. Berlín, Nachdruck Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt; LÓPEZ Austin, Alfredo (1973) *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México: UNAM; FLORESCANO, Enrique (1993) *El mito de Quetzalcóatl*, México: FCE.

en el año ce-ácatl, “uno caña” según el calendario azteca). Según crónicas y leyendas antiguas enseñó a los pueblos la agricultura, el trabajo de los metales, las artes, el calendario y predicó una religión de amor. Hacia finales del siglo X fue desterrado a causa de luchas interiores de dos linajes rivalizantes (después convertido en el mito de la lucha entre Quetzalcóatl y Tezcatlipoca). Peregrinó hacia el este, donde se sacrificó quemándose y ascendió al cielo como Venus, la estrella matutina. Según otras versiones navegó en dirección este. Conforme a diversas profecías retornaría pronto; según otras versiones fundó, junto con sus seguidores toltecas, el reino de Chichén Itzá en Yucatán.⁸

- c) Una dignidad en el sacerdocio de Tenochtitlán: en los textos filosóficos aparece como símbolo del saber náhuatl. Así, se dice de él que es quien, en una profunda meditación, descubrió la existencia de Ometéotl, “más allá de los cielos” y “como sostén del mundo”. Siendo divinidad protectora del Calmécac, donde se transmitía lo más elevado de la cultura náhuatl, se ha designado el meollo del pensamiento de los *tlamatinime* como “visión quetzalcoáltica del mundo”, en contraposición a la actitud místico-militarista, simbolizada por el culto sangriento de Huitzilopochtli. Se atribuye asimismo a Quetzalcóatl el ser “inventor de los hombres” con su *inámic* (comparte o igual) Cihuacóatl, ya que ambos dieron origen a los hombres en Tamoanchan. En este sentido, recibiendo títulos semejantes a los hombres, con su *inámic* (comparte o igual) Cihuacóatl, representaban el saber del dios dual.⁹

⁸ BARRERA Vásquez, Alfredo y Silvia Rendón (eds.) (1948) *El libro de los libros de Chilam Balam*, México: FCE.

⁹ LEÓN-PORTILLA, Miguel (1974) *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. México: UNAM, del mismo (1980) *Toltecáyotl. Aspectos de la cultura náhuatl*. México: FCE.

Muchas tradiciones e interpretaciones de esta figura mitológica, a la vez histórica y deificada, dan pie a nuevas leyendas entre los colonizadores y misioneros españoles. ¿Quién era, en resumen, Quetzalcóatl para ellos? Entre algunos es considerado “hombre blanco y barbado”, “justo, santo y bueno”, que “enseñaba con palabras y obras el camino de la virtud”. ¿Era de origen indígena, o vino del antiguo mundo? ¿Era un sacerdote budista, chino o japonés? No faltó quien creyera que se trataba de un monje u obispo normando que, habiendo naufragado, había venido a dar a México predicando el cristianismo. ¿O fue incluso san Pablo o Jesucristo?

Especialmente importante es la identificación de Quetzalcóatl con el apóstol santo Tomás en la época colonial. ¿Cómo puede ser posible esto?

En el Nuevo Testamento es Tomás uno de los 12 apóstoles. Juan el Evangelista lo nombra “Θωμᾶς ὁ λεγομενος Διδυμος” (Thomás ho legómenos Didymos), *Thomas qui dicitur Didymus* (Juan 11, 16), lo que en arameo significa “Tomás el gemelo”. Esto condujo a considerarlo el hermano gemelo de Jesucristo. Según Eusebio de Cesárea (¿265?-340), autor de una *Historia eclesiástica*, el apóstol santo Tomás evangelizó en Edessa, en el norte de Siria, en el imperio de los Partos, y conforme a las *Acta Thomae*, las actas apócrifas de índole gnósticomániqueas (mitad del siglo III), este apóstol había predicado el Evangelio más allá del Ganges, o sea, en la India. Allí debió fungir como ingeniero del rey Gundaphar y fue martirizado por sacerdotes del dios Sol.¹⁰

Y es este Tomás el que estaría en América y habría convertido a los indígenas al cristianismo. Pero, ¿qué camino siguió este apóstol para llegar de la India a Las Indias?

¹⁰ VERGHESE, Paul (ed) (1974) *Die syrischen Kirchen in Indien*, Stuttgart; DRIJVERS, H.J.W. (1987) “Thomasakten”, en Wilhelm Schneemelcher (ed.), *Neutestamentliche Apogryphen*, t. II, Tübingen, pp. 289-303.

Entre los manuscritos que poseía el jesuita don Carlos de Sigüenza y Góngora, fue encontrado uno que tenía por título *Fénix de Occidente*; este manuscrito era una colección de materiales que reunió un tal padre Duarte para probar que santo Tomás había predicado el Evangelio en México. Ya entre los viejos cronistas y los primeros misioneros, como Motolinía, Sahagún Durán, se había manifestado el empeño de encontrar entre los mexicanos indígenas las tradiciones bíblicas y si tenían conocimiento del cristianismo. La idea que pronto tendió a imponerse fue que Quetzalcóatl era este apóstol. Quetzalcóatl, que significa en sentido figurado “el gemelo precioso”, apareció como sinónimo del griego *Thomé*, que significa también gemelo; de ahí la traducción de Quetzalcóatl por santo Tomé o Tomás. Como la filología ayudó al ritual, a las creencias y a las representaciones de la antigua religión de México, Quetzalcóatl pronto presentó los rasgos de un apóstol de Cristo, y se convirtió, como consecuencia, en el personaje más importante y más interesante del antiguo México a los ojos de los españoles y en particular de los misioneros.¹¹

Ningún partidario fue tan fiel a tan erróneas enseñanzas como Ignacio Borunda (*Clave General de Geroglíficos Americanos*). Su mirada penetró hasta el siglo I de la era cristiana, y alcanzó a ver al apóstol santo Tomás atravesando los océanos a pie enjuto, o empleando su capa a guisa de barquilla, hasta posar sus plantas en las playas de Patagonia; lo ve después internarse por las pampas, ascender a las cumbres de Los Andes y tomar reposo en las altiplanicies del Cuzco, donde se convierte en inca, y da principio a su tarea de predicar el Evangelio; cuando los ascendientes de Atahualpa se mostraron observantes de la nueva religión, continuó su camino y, su-

¹¹ ROBELO, Cecilio A. (1980) *Diccionario de mitología náhuatl*. México: Ed. Innovación, S.A.; WAUCHOPE, Robert (1962) *Lost tribes and sunken continents. Myth and method in the study of American Indians*. Chicago.

biendo y bajando por las escarpadas serranías del Ecuador, de Nicaragua y de Cuauhtemallan, llegó al territorio donde hoy se encuentran las ruinas de Palenque y predicó de nuevo el Evangelio; ve al santo apóstol llegar al corazón del Anáhuac, en las asperezas de la serranía del sur, cerca de Axochco (Ajusco), y allí su predicación es prodigiosa, pues, convertido en Quetzalcóatl, destruye antiguas religiones, enseña la cristiana, funda templos y establece la eucaristía! Pero como en el Anáhuac no había trigo ni uvas, no adoptó las dos especies de pan y vino, sino que con semilla de bledos hacían una estatua de Jesucristo, y, después de adorarla, los fieles se la comían. Según Borunda, veinte años empleó santo Tomás en su predicación en América, y fue el que enseñó a los toltecas en el siglo VIII(!) a bañarse, y trabajar el oro y la plata, el arte culinario y el de la medicina. Antes de marcharse del Anáhuac, previendo la apostasía de los pueblos convertidos, escondió en varias cuevas las imágenes de Jesús y de María que había pintado o esculpido para los nahuas cristianos, imágenes que fueron apareciendo después de la conquista, y que hoy se veneran en Chalma, Ameca, Guadalupe, Tlaltenango y en otros tantos lugares... Para dar un ejemplo de las extravagancias a que sometió Borunda el idioma náhuatl... Del tomate dice:

De esta producción usan los naturales en sus alimentos, especialmente para amortiguar el ardor, o acrimonia del pimiento Chilli, pero asándola primero en las brasas; y siendo sabido que su jugo es lenitivo, ya en dolores de garganta, ya en ardores de espaldas y de riñones, y ya en otras dolencias. Si el distintivo tomatl, se descompone, resulta agua atl, tom de Tomé. Esto es agua de Tomás...¹²

¹² ROBELO, Cecilio A. *op. cit.* vol. I, pp. 355-447. Ahí nos cuenta las fábulas y ficciones que se han hecho sobre Quetzalcóatl.

La argumentación de Diego Durán, en favor de la identificación del “Papa Topiltzin” de Tula con un apóstol de Cristo, es la primera creación del espíritu criollo ante el desprecio de los gachupines. A los autores posteriores les tocará completar el retrato de un Quetzalcóatl apostólico. Fray Bartolomé de las Casas lo describirá así. “Era hombre blanco, crecido de cuerpo, ancho de frente, los ojos grandes, los cabellos largos y negros, la barba grande y redonda”.¹³

¿Cuál era el sentido de todas estas interpretaciones? Las “Indias” plantearon a los europeos del siglo XVI y del XVII un problema histórico (principalmente dinástico), un problema antropológico (el origen de la población de América) y un problema teológico, el de la evangelización apostólica de los indígenas. Se trataba nada menos que de la doctrina de la gracia y de la concepción cristiana de la historia.

Si había existido una verdad positiva, independiente de la Verdad revelada, si el nuevo mundo había sido “nuevo” para el mismo Dios, todo el pensamiento europeo, desde san Agustín hasta Suárez, se hubiera destruido. La hipótesis de la evangelización apostólica de América salvaba, a la vez, a los indígenas, haciendo entrar la conquista en el movimiento cíclico de su historia, y a los españoles, para los cuales la religión era la garantía última. Los mestizos, nacidos de los españoles vencedores y de los indígenas, heredaron esa doble aspiración. En los criollos, que espiritualmente eran mestizos, esta inquietud de indígenas y españoles se interiorizó aún más. Para los criollos americanos el tender lazos entre la tradición histórica y las creencias indígenas, por un lado, y la Biblia, por otro, era problema vital; el pretendido apóstol santo Tomás, “evangelizador de Las Indias”, fue para todos la inesperada salida de un callejón sin salida.

¹³ *Idem.*

Quetzalcóatl-santo Tomás es, pues, el ejemplo más privilegiado del sincretismo entre los mitos cosmológicos de la antigua América y el cristianismo, el punto extremo en el que dos mundos avanzaron uno hacia el otro. Al mismo tiempo, el santo Tomás de América fue una de las raíces de la conciencia americana, vigente a través de la historia hasta hoy día, cargada de certidumbre carismática y de espera mesiánica.

Las leyendas se convirtieron en mito y, a su vez, en el argumento principal de los criollos que buscaban en su lucha la igualdad espiritual con España y Europa, por su dignidad ante el mundo antiguo, y así convertirse en miembros de pleno derecho en el concierto de los pueblos.

Mientras el mito de Quetzalcóatl-santo Tomás fue creado por intelectuales, el de Tonantzin María de Guadalupe, por el contrario, tuvo sus raíces también en las capas populares, algunas veces manipuladas por los poderosos, lo que le confirió una fuerza especial y ha hecho que siga vigente. Así, el tema de Guadalupe está cargado de gran actualidad y sigue siendo fuente de creación y recreación, como bien lo deja ver la historia más reciente de México.¹⁴

Santa María Tonantzin-Virgen de Guadalupe

a) *El marco histórico español*¹⁵

La pequeña estatua de María, Nuestra Señora de Guadalupe, en la iglesia conventual y santuario del mismo nombre, Gua-

¹⁴ Compárense por ejemplo, las controversias sobre el nuevo Santo Juan Diego, elevado a los altares el 31 de julio de 2002, y su importancia cultural y política como parte del fenómeno guadalupano.

¹⁵ ECÍJA, Fray Diego de (1953) *Libro de la invención de esta Santa Imagen de Guadalupe...* Introducción por Fray A. Barrado Manzano OFM, Cáceres, 1953; GERMÁN Rubio, *Historia de Ntra. Sra. de Guadalupe*, Barcelona 1926; Richard NEBEL (2000) 3a edic. *Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe. Continuidad*

dalupe (“corriente de agua escondida” o “río de lobos”) cerca de la sierra que le dio su nombre en la Extramadura española, representa a la madre de Dios, llevando al Niño Jesús sobre el brazo izquierdo, y en la mano derecha un cetro de cristal como signo de su maternidad divina. Esta “madona negra”, conocida como Virgen Morena por el color oscuro de su piel, tuvo, según tradiciones legendarias –probablemente por su apariencia bizantina– una prehistoria llena de vicisitudes, aun antes de ser encontrada, en la que el poder milagroso de la imagen se pone de manifiesto de manera impresionante: esculpida por el evangelista Lucas y ya una vez enterrada y escondida en Bizancio, fue traída a la Ciudad Eterna por el que fue más tarde Gregorio Magno y venerada en su capilla doméstica. Realizó un gran milagro y salvó a la ciudad de una grave peste. Posteriormente, el Papa Gregorio la regaló a su amigo Leandro, más tarde obispo de Sevilla. Cuando san Isidoro llevó la escultura de la Madona de Roma a la antigua Hispalis, ella salvó a los navegantes de un gran peligro de naufragar y a su llegada a la ciudad sureña también la libró de una peste que la azotaba. Dicha figura fue venerada en Sevilla hasta que los moros invadieron la península ibérica (711) y derrotaron a Rodrigo, rey visigodo (718). Para evitar que los enemigos se apoderaran de ella, unos eclesiásticos que huían hacia el norte la llevaron consigo y la escondieron.

La primera aparición de la Virgen de Guadalupe sucedió en aquel lugar de Extremadura que le dio su nombre, dentro

y transformación religiosa en México (presentación por Guillermo Schulenburg Prado, abad de Guadalupe; traducción del alemán por Carlos Warnholtz Bustillos con la colaboración de Irma Ochoa de Nebel). México: FCE, pp. 39-81: El libro intenta reescribir y hacer una reinterpretación de carácter científico-religioso, histórico y social del origen, la historia y la repercusión de lo que se ha llamado el “acontecimiento guadalupano”, teniendo en cuenta los antecedentes españoles de éste, además de analizar la importancia que ha adquirido Nuestra Señora de Guadalupe en la iglesia católica, la sociedad y cultura.

del contexto de un gran número de apariciones marianas similares en distintos lugares de la Península.¹⁶ El desarrollo histórico de Guadalupe de España, el relato de su aparición en el contexto de la antigüedad celtibérico-romano-visigodo, por un lado, y por el otro el de la transformación de esta herencia bajo las tradiciones cristianas medievales europeas y las influencias bizantinas e islámicas, constituyen el trasfondo sobre el cual resalta claramente la peculiaridad de las discusiones posteriores en España y en ultramar. Nos limitamos a mencionar el rol que asume la Virgen junto con Santiago apóstol el “matamoros” en defensa de los guerreros cristianos durante los siglos de reconquista,¹⁷ manifestado, por ejemplo, en la batalla de Covadonga. El santuario nacional de Guadalupe en Extremadura se convirtió, del siglo XII al XV, en el centro de un singular nacionalismo y patriotismo español.

b) *El marco histórico mexicano*¹⁸

Durante la expansión europea, la veneración de Nuestra Señora de Guadalupe se propaga también en África, América y Asia, y se convierte –desde el punto de la vista español– en el signo de la hispanidad. En la capital colonial del virreinato de Nueva España, erigida en el lugar que ocupaba el antiguo centro del imperio azteca, se difunden ya desde los primeros tiempos de la conquista y evangelización diversas tradiciones llamadas “guadalupanas”, que tienen orígenes tanto hispano-cristianos como autóctono-mexicanos, sobre todo tolteca-aztecas. Para los conquistadores, la Virgen se convirtió en figura de veneración también en el nuevo mundo. Junto con el após-

¹⁶ WILLIAM A. Christian Jr. (1981) *Apparitions in late medieval and renaissance Spain*. Princeton: NJ.

¹⁷ OSSA, Leonor (2002) *Donnersohn, Maurentöter, Indiomörder. Der Zebedaäde und die Gewalt*, Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag.

¹⁸ NEBEL, R. *op. cit.*: 82-164.

tol Santiago¹⁹, era garante de sus victorias, tal como lo había sido en España durante los siglos de reconquista, manifestada, por ejemplo, en la inesperada victoria sobre los musulmanes a orillas del río Salado (1340). Pero, ¿por qué entonces la Virgen deviene una figura central también del cosmos religioso de los conquistados? Debido a que entre los indígenas va adquiriendo una función “compensatoria”. Por un lado, la Virgen, y en particular la de Guadalupe en el cerro del Tepeyac, reemplaza a las deidades maternas o telúricas (Coatlicue, Tonantzin Cihuacóatl, Teteoinnan, entre otras) del antiguo sistema religioso, permitiendo de tal manera, por otro lado, un cierto grado de continuismo espiritual que se muestra en fuertes sincretismos religiosos.²⁰ En términos socioculturales, la veneración de la Virgen de Guadalupe permite a los indígenas y sus descendientes, gracias a las circunstancias particulares de su aparición a un “pobre indio”, a los indígenas, la reivindicación de sus reclamos de respeto y reconocimiento dentro de la sociedad colonial y de su participación en la esperanza de “salvación”.

Tenemos que tener en cuenta que las legendarias apariciones divinas ante el *macehual* Juan Diego en el Tepeyac, en diciembre de 1531, no tuvieron repercusión inmediata en la vida espiritual de Nueva España. Es sólo a partir de la segunda mitad del siglo XVII cuando se expande el culto a Nuestra Señora y aumenta constantemente su influencia política en la Colonia, debido al entrelazamiento del fervor religioso con un

¹⁹ VALLE, Rafael Heliodoro (1946) *Santiago en América*, México: Ed. Santiago, “Numen de la España popular, abuelo de los dos excelsos héroes andantes (el Cid y Don Quijote), Santiago el Mayor...pasa por los aires abriendo caminos a la cultura española desde el Mediterráneo hacia las islas y los valles americanos... (p. 3).

²⁰ NEBEL, Richard (1990) 2a edic., *Altmexikanische Religion und christliche Heilsbotschaft. Mexiko zwischen Quetzalcóatl und Christus*. Immensee, Suiza: Paulusdruckerei Fribourg.

embrionario entusiasmo patriótico. El culto creciente se amplifica transformándose en una devoción extraordinaria que tiene su punto de partida en la fe, en las llamadas apariciones y milagros de la virgen mexicana de Guadalupe, a lo que generalmente se llama el “acontecimiento/hecho/evento guadalupano”. Este “acontecimiento” sigue teniendo mucho vigor en la historia mexicana, y aún más en la actualidad.

No hay que olvidar que el origen y las fuentes de esta Guadalupeana mexicana están sujetos a fuertes polémicas²¹ y habría que dejar constancia de que sus efectos en la historia no tienen precedente.

Pero la Virgen no fue propiedad ni de los conquistadores ni de los indígenas. Se convirtió en un elemento decisivo en el largo proceso de formación de una cultura mestiza, con un marcado distanciamiento del mundo hispano de donde proviene. Su doble origen, hispano e indígena, reflejaba perfectamente la disposición sociocultural de los mestizos, e incluso de los criollos en México.²² La que antes era la bandera de los conquistadores españoles, se tornó contra ellos en las guerras de independencia. “¡Viva la Virgen de Guadalupe! ¡Mueran los gachupines!” era uno de los gritos de batalla de las huestes rebeldes. Así, la Virgen se transforma en un símbolo de la continuidad de la vida y de las culturas en México. Se vuelve mito

²¹ O'GORMAN, Edmundo (1986) *Destierro de sombras*. México: UNAM; Xavier NOGUEZ (1993) *Documentos guadalupanos*. México: FCE; STAFFORD POOLE (1995) *Our Lady of Guadalupe. The origins and sources of a Mexican national symbol, 1531-1797*. Tucson: The University of Arizona Press, 1995; Manuel OLIMÓN Nolasco (2002) *La búsqueda de Juan Diego*. México: Plaza & Janés; en cuanto a la posición de la iglesia católica ver Fidel GONZÁLEZ Fernández, Eduardo CHÁVEZ Sánchez, José Luis Guerrero Rosado (1999) *El encuentro de la Virgen de Guadalupe y Juan Diego*. México: Ed. Porrúa.

²² MAZA, Francisco de la (1981) *El guadalupanismo mexicano*. México: FCE; Ernesto DE LA TORRE Villar y T. Navarro de Anda (1982) *Testimonios históricos guadalupanos*. México: FCE; Ernesto DE LA TORRE Villar (1985) *En torno al guadalupanismo*. México: M.A. Porrúa, Librero-Editor.

fuerte y creativo. Junto con el mito Quetzalcóatl-santo Tomás representa un punto culminante de las fuerzas religiosas y creadoras de la nación multiétnica mexicana. Por eso no es sorprendente que haya sido punto de partida de muchos movimientos sociales, culturales, religiosos y políticos, que ya desde el siglo XVII favorecieron, en buen grado, tanto su evolución hacia la independencia de España, la madre patria, como el surgimiento de una conciencia nacional “mexicana”.²³

c) *El Nican Mopohua: la configuración literaria del “acontecimiento guadalupano”*²⁴

El relato poético náhuatl, publicado por Lasso de la Vega en 1649, constituye la representación literaria por excelencia del fenómeno guadalupano. A pesar de la dudosa paternidad de la estructura artificiosa del texto, se trata de un testimonio privilegiado del proceso de “transculturación” del cristianismo en el virreinato de Nueva España. Dirijamos la atención a sus ricos contenidos literarios. Asimismo cabe destacar tanto los contrastes como las similitudes entre la narración extremeña de las apariciones de la Virgen de Guadalupe de las Villuercas y las tradiciones literarias orales y escritas de la cultura náhuatl. Lo más importante del *Nican Mopohua* es su mensaje de carácter teológico y social, promotor de una convivencia más armónica de los diferentes pueblos, razas, culturas y creencias; la integración que realiza de las tradiciones lingüísticas y religiosas del antiguo México, con el nuevo orden social surgido durante la Colonia, le brinda garantía de validez, vigente incluso hasta la actualidad.

²³ BRADING, David A. (1973) *Los orígenes del nacionalismo mexicano*. México: SepSetentas.

²⁴ NEBEL, R. *Santa María Tonantzín*, op.cit. pp.165-264; Miguel LEÓN-PORTILLA (2000), *Tonantzín Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el Nican Mopohua*. México: El Colegio Nacional, FCE.

Interpretaciones y resonancia sociopolítica de Tonantzin Guadalupe

a) *La imagen*

La veneración a la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe es una característica típica de la actitud católica y piadosa en México. Las reflexiones teológicas han tomado esta imagen como punto de partida de sorprendentes conceptos. A lo largo de la historia reconocemos cuatro etapas o enfoques importantes:

1) *Los histórico-proféticos*: iniciados en 1648 por el jesuita Miguel Sánchez²⁵ con su elocuente “Imagen de la Virgen María...” y continuados en seguida por sus hermanos de congregación de origen criollo. Desde una perspectiva mariano-eclesiológica Sánchez descubre el carácter profético del capítulo 12 del Apocalipsis en relación con el acontecimiento guadalupano y la historia de México. “Esta milagrosa Señora y criolla santa” se hizo mexicana, y la historia de México ya estaba presagiada en la Biblia. De acuerdo con estas aseveraciones, puede sostenerse un esquema apocalíptico-guadalupano que es recogido en muchos escritores y sermones, sobre todo de los siglos XVII y XIX:

mujer del Apocalipsis = Virgen de Guadalupe; evangelista San Juan = Juan Diego; arcángel San Miguel = Hernán Cortés; los ángeles = los conquistadores; el dragón = la idolatría; las alas = el águila mexicana; la ciudad = la ciudad de México; el desierto = el Tepeyac, etc.

2) *Los histórico-nacionalistas*: lanzados por fray Servando Teresa de Mier en vísperas de las guerras de Independencia de México, en que las tropas insurgentes reverenciaban a la “Mo-

²⁵ SÁNCHEZ, Miguel (1952) *Imagen de la Virgen María...* México: Imp. Viuda de Bernardo Calderón [1648], reimp. Cuernavaca, Mor.

renita” como su madre y patrona. Muchos teólogos y escritores, desde mediados del siglo XVII, toman en consideración no sólo los sentimientos nacionalistas y religiosos, sino también motivos de interés político, y constatan que mediante la creación de vínculos religiosos se pueden producir ideas comunes en todas las clases sociales, ideas que éstas integrarán entre sí y que pasarán a formar la conciencia de “nación”, “patria”, “México”, “mexicanidad”. En los ámbitos religioso y eclesial se ha dado cauce, en parte, a un alejamiento del catolicismo español, se ha ayudado a precisar una conciencia cristiana mexicana de su historia y se ha hecho patente el objetivo de una “teología mexicana” que dé a conocer la expresión esencial y genuina de la nación.

3) *Los dogmáticos clásicos mariológicos*: que prestan atención a la importancia fundamental de la Virgen en la configuración del catolicismo mexicano. La doctrina teológica tradicional sobre la figura de María se aplica a la Virgen de Guadalupe. Así, el título de *Theotókos* (Madre de Dios, Efeso 431); la virginidad perpetua de María (Sínodo Lateranense 649; Tridentino 1555) se verá reflejado también, como sabemos, en el *Nican Mopohua* como *In inantzin in Teotl Dios...* (v. 26, entre otros) y como *In nicanquizcacemicac ichpochtli Sancta María...* (v. 26, entre otros). Del mismo modo, el concepto de la Inmaculada Concepción de María (dogma: 8 de dic. de 1854) y el de la Asunción de María a los cielos (dogma: 1 de nov. de 1950) también pasarán al *Nican Mopohua*, *In Ilhuicac Cihuapilli* (v. 48, entre otros).

4) *La resonancia*: la importancia de la Virgen de Guadalupe (modelo de la fe cristiana; protagonista en encíclicas papales; modelo en diálogo de culturas y religiones; modelo de encarnación del verbo divino en una cultura no cristiana; modelo

de transculturación, etc.) en la iglesia católica mundial, según nuestra opinión, seguirá creciendo.

b) *El mensaje*

La reflexión teológica del mensaje guadalupano transmitido en el *Nican Mopohua* se ha desarrollado en México y el continente americano, principalmente en dos direcciones distintas:

1) *La reflexión dogmática-moralizante*, determinada por la intención de integrar el mensaje guadalupano en la tradición del acontecimiento salvífico y de la fe. Sin embargo, las verdades cristianas del mensaje están expresadas en las categorías de la cultura nahua. La integración del mensaje sucede, por ejemplo, por medio de tres verdades teológicas fundamentales: la concepción náhuatl de Dios coincide con la concepción cristiana de un solo Dios; también la representación de María como “Madre de Dios” y “madre nuestra” está en concordancia con las verdades de la fe sobre María (pero, compárese también a María de Guadalupe como “madre” de los “dioses” nahuas en el *Nican Mopohua*: parece una teología muy “moderna”, una “teología de las religiones”; véase las “teologías del ‘Tercer Mundo’”); además la “liberación” anunciada en el *Nican Mopohua* es una forma de comportamiento cristiano basada en los Evangelios; notamos la maternidad espiritual de María en el mensaje guadalupano: señala los acentos indígenas de ternura, de referencia y de protección maternal que María tiene para con Juan Diego (v. versos 107, 110, entre otros) y los demás habitantes de México: la Virgen de Guadalupe otorga al representante de la raza indígena un lugar en la sociedad colonial, le permite recuperar su dignidad humana (una “teología” convertida en “antropología”).

En la actualidad vamos hacia un pensamiento teológico que, reforzado con planteamientos y puntos de vista sociológi-

cos y ético-sociales, ha venido ganando cada vez más importancia no solamente en la iglesia mexicana y la universal, sino en la sociedad y la política de los países americanos.

2) *La reflexión ético-social*, que hace énfasis en la intervención de representantes de los sectores marginales de la sociedad, de indígenas, mujeres, de pobres, oprimidos y marginados en general. La Guadalupana se impone como un modelo de identificación particularmente para los pobres, los desheredados y los dolientes, ya que les confiere su dignidad humana. Precisamente es este aspecto social de la veneración mariana el que ha desempeñado un papel importante en América Latina y el que, actualmente, constituye un tema culminante en los países americanos (Brasil, Perú, Nicaragua, Guatemala, y en algunos estados de México y EE UU, como Chiapas, Texas, California). Encontramos esta “mariología compasiva hacia los pobres”, esta “mariología de liberación del pueblo” hasta en las conferencias episcopales latinoamericanas en Puebla (1979) y Santo Domingo (1992), y aun en las encíclicas papales (Pablo VI y Juan Pablo II).

La imagen liberadora de la Virgen de Guadalupe adquiere una nueva potencia a la luz de las teologías de la liberación latinoamericanas, africanas y asiáticas. Destacadas personalidades, como los obispos Helder Camara, Aloisio Lorscheider en Brasil, y Méndez Arceo, Samuel Ruiz y José Llaguno y otros más en México, tomando como base las líneas directrices del Vaticano II, se han decidido ya, desde la década de 1960, por la “opción por los pobres”, y fortalecidos con los resultados de las conferencias episcopales (Medellín 1968 y las siguientes) se han declarado en favor de la superación de las estructuras antiguas de autoridad, así como de los esquemas y prejuicios étnicos y sociales en sus países. La Virgen de Guadalupe, por su mensaje contenido en el *Nican Mophhua*, es considerada

por ejemplo, como la mujer del *Magnificat*, como mujer profética y liberadora que delata las contradicciones entre ricos y pobres, entre poderosos e impotentes, y anuncia la “revolución de Dios”, el “vengador del oprimido”.

Las tensiones sociales y estructuras de injusticia, y la convicción de que la Iglesia y cada uno de los cristianos está obligado a buscar los medios y caminos para compartir la Buena Nueva con los pobres e indígenas, constituye el trasfondo real y emocional de nuevas teologías que surgen como consecuencia del *Nican Mopohua*, el “evangelio mexicano”, tal como han desarrollado, con especial hincapié en las críticas sociales y económicas, autores como Clodomiro Siller, Miguel Concha Malo, Enrique Dussel, Virgilio Elizondo, Leonardo Boff, G. Guerrero y otros.

La superación de las diversas estructuras de opresión en América bajo el signo de la Virgen de Guadalupe es también un tema filosófico e histórico de autores renombrados. Su metodología y filosofía de la historia, cuyo punto de referencia para la hermenéutica es el “pobre” oprimido y explotado por las estructuras de dominio político (amo-esclavo), erótico (hombre-mujer) y pedagógico (padre-hijo), están basadas en una concepción del mundo, de la historia y del ser que se originan en la “teoría de la dependencia” y en la consiguiente manera de considerar el mundo como “centro” (los países del Atlántico norte) y “periferia” (América Latina, entre otros). Aceptando esta teoría de la dependencia, aquellos autores analizan y critican las estructuras socioeconómicas, políticas y culturales de enajenación, explotación y opresión en sus manifestaciones internacionales (centro-periferia), nacionales (burguesía-masas populares marginadas) e interfamiliares (sexualidad, matrimonio, educación), e intentan aplicarlas también en el terreno filosófico-teológico. Pretenden poner de manifiesto o desenmascarar la filosofía del centro que legitima estas estructuras de

opresión, como ideología de dominación totalitaria europea y norteamericana. Estos autores consideran confirmadas todavía más sus tesis a causa de los efectos previstos del nuevo comercio libre de América, que está cristalizándose.

Así, por ejemplo, el hispano, en concreto el chicano (*mexican-american*; pocho, pachuco, cholo) de los Estados Unidos, en la América de hoy representa un *Locus theologicus* muy fértil y rico en contenido,²⁶ en el cual el mensaje liberador de Nuestra Señora de Guadalupe parece tener una importancia predominante, simultáneamente en los ambientes sociocultural, político, económico, religioso y espiritual de los chicanos, de la raza “cósmica” (Vasconcelos). El mensaje de Guadalupe es el del Magníficat: los pobres serán elevados y los poderosos destronados. Escuchamos la voz de una chicana católica de Los Angeles que asevera:

El problema de los mexicano-americanos y chicanos en los Estados Unidos es que se considera que no tenemos voz, ni objetivos, ni tierra, pero en la ley de Guadalupe encontramos nuestra identidad. Ella tiene el mismo color de piel que nosotros, el mismo color de ojos y de pelo. Ella permitió que surgiéramos como nación, como grupo, con una tradición rica, con fe y con su historia. Es por eso que continúa siendo nuestro símbolo. Ella continuará guiando a su gente en una lucha contra la injusticia y para alcanzar nuestra dignidad como ser humano.²⁷

En 1895 la Virgen es coronada Emperatriz de las Américas, lo cual confirma el arraigo y expansión del culto de la Virgen de Guadalupe en otros países americanos. Así, los mexicanos y

²⁶ GUERRERO, Andrés G. (1986) *A chicano theology*, Maryknoll, NY.: Orbis Books; VIRGIL Elizondo (1998) 3a edic., *Guadalupe. Mother of the new creation*, Maryknoll, NY.: Orbis Books.

²⁷ Cita de Margarita ZIRES, “Reina de México, patrona de los chicanos y emperatriz de las Américas”, en *Iberoamericana* 17 (Berlín-Madrid-Hamburgo, 1993) núms. 3/4 (51/52) pp. 76-91, esp. 85.

latinos que, debido a la agudización de la crisis de diversos sectores socioeconómicos emigran y seguirán emigrando a EE UU, llevan consigo sus tradiciones, leyendas, y con ello introducen también diferentes versiones de sus creencias, ritos y mitos. Su devoción también sufre ciertas transformaciones y cobra nuevos matices. En un contexto religioso más protestante en donde el culto a la Virgen y a los santos o no existe o es más sobrio, los rituales religiosos de los mexicanos, y en general de los latinos, tienden a ser considerados como “supersticiones”. Esta asignación, en nuestra opinión, es inadecuada. Las oraciones y canciones, las estampas y los altares en honor a la Virgen se reproducen en las casas y hogares latinos, pero su presencia no sólo se restringe al ámbito privado. La vemos también en las huelgas de los trabajadores (por ej. 1965 en California) y en las marchas de campesinos. La vemos en los simposios culturales chicanos que tienen lugar desde hace varias décadas en los centros culturales y pastorales del país, no solamente en el suroeste. La vemos en el contexto artístico: entre los pintores, músicos, poetas y literatos.

Entresacamos un par de ejemplos del mundo literario chicano: teatro campesino, 1978, del suroeste de EE UU y otro teatro de campesinos fundado en 1965 en el contexto de la lucha sindical de los United Farm Workers Union, representaciones que se caracterizan por un realismo mágico que quiere abarcar todos los estratos de la realidad social, política y económica, así como la realidad imaginativa del mundo de los mitos, magia y sueños. Se nota la huella de un Miguel Ángel Asturias (Guatemala), de un José María Arguedas (Perú), de un Jesús Lara (Bolivia) o de un Augusto Roa Bastos (Paraguay). Este realismo mágico lucha, en su cosmovisión, contra la idea de que la sociedad sucumba al racionalismo y materialismo anglosajón. Observamos una manera de pensar y filosofar que recorre mitos indígenas y los interpreta para crear una

nueva visión del universo ordenado por Dios, concibiéndolo como una unidad: Quetzalcóatl-Cristo; Coatlicue-Virgen de Guadalupe. Esta indigenización del pensamiento invade todos los ámbitos de la vida personal y social, y concede a los chicanos la oportunidad de verbalizar sus problemas y sus deseos. Son nuevos mitos interpretados y creados, principalmente, por intelectuales, conocedores de las raíces históricas y de las necesidades del pueblo. Y éstos, al defender su dignidad humana, se convierten en armas a utilizar en su lucha contra las estructuras de opresión culturales, socioeconómicas y políticas, y en la superación de la contradicción naturaleza-sociedad (por ejemplo Luis Valdez, autor de un drama documental histórico: “La carpa de los Rasquachis”).²⁸

Apreciación sumaria y perspectivas

Nuestros tiempos están caracterizados por la expansión demográfica, la urbanización incontrolada, la industrialización agresiva y el poder de empresas gigantes multinacionales, la globalización, la influencia mundial de los medios de comunicación modernos, la migración, la masificación de la sociedad, el desequilibrio económico y social, la depredación ecológica. En este contexto los símbolos y los mitos se extienden a otras formas y significados. Nuevas interpretaciones y nuevas estrategias político-religiosas y político-culturales han surgido a partir de la expansión de las “industrias modernas”. En un país donde coexisten múltiples desarrollos socioeconómicos y diversos México, desde uno en el que prevalecen las tradiciones prehispánicas, hasta otro urbano posindustrial, los símbolos y mi-

²⁸ Véase también Luis VALDEZ (1994) 2a edic. *Early works: Actos, Bernabé and pensamiento Serpentina*, Houston, Tex.: Arte Público Press.

tos se ensanchan y crecen con la pluralidad de las culturas que cada año se desarrollan también allende las fronteras. Hasta los vemos entrar a formar parte en las modernas manifestaciones masivas de comunicación, con lo que consiguen seguir unidos a la sociedad que los ha creado y los sigue recreando. Al mito hablado, al mito escrito, traducido al náhuatl, pintado, dramatizado, se han añadido nuevas materias, formas y géneros insertos en circuitos de difusión masiva. Nos encontramos con los cuentos ilustrados, las historietas, los audiocassettes, las películas y videos, las innumerables variaciones del internet. Pensamos por ejemplo en la puesta en escena del mito de la Virgen de Guadalupe en la segunda venida del Papa Juan Pablo II a México en 1990. Dentro del contexto del quinto centenario que se acercaba, la segunda evangelización que propuso el Papa significa “conversión”, “reconversión”, unificación de la Iglesia eliminando a las teologías de la liberación y replanteando las relaciones Iglesia-Estado.

En este contexto el relato mítico se ve revivido, ratificado por el Papa, acto en el cual un nuevo matiz se incorpora al mito. Hay un desplazamiento. No es la Virgen Morena la que acapara la atención de esta reconstrucción sino la figura del indígena Juan Diego. Es el que se ve alabado y junto con él todos los que contribuyen a transmitir la fe en Dios, los que han dado su alma y su cuerpo por él. Juan Diego es beatificado al mismo tiempo que los mártires de Tlaxcala, y finalmente canonizado (31 de julio de 2002) como modelo de una “nueva evangelización”, iniciada por el Papa Juan Pablo II en su primer viaje a México y llevada a su culmen en su quinto viaje a la tierra guadalupana.

A modo de conclusión podemos decir: el símbolo de la santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe, así como el “acontecimiento guadalupano” transmitido en el *Nican Mopohua* se caracterizan por su polisemia y su capacidad de condensar

múltiples significados y de constituirse en punto de convergencia sociocultural. Nos atrevemos a pronosticar que, en los tiempos venideros, este símbolo que trasciende en lo social, cultural y religioso –convertido en mito único–, y también los mitos antiguos, junto con los coloniales y actuales –Quetzalcóatl, Coatlicue, apóstol Santiago, santo Tomás– cobrarán más fuerza todavía: más fuerza en su capacidad de estabilizar o desestabilizar una sociedad. Hay y habrá fuertes manipulaciones. Sin embargo, los mitos van a resplandecer en nuevas creaciones artísticas, literarias y teológicas, así como en nuevos movimientos religiosos, sociales y políticos –no solamente en México sino en muchos otros países. Y cabe preguntarse si Juan Diego, la famosa figura literaria del *Nican Mopohua*, el indito pobre y sencillo, logrará convertirse a través del tiempo en el “nuevo apóstol Santiago” que cabalgando de sur a norte, a través de la geografía mexicana llegue a sus connacionales en el país vecino y luche con ellos por un mundo mejor, más justo, donde los pobres y oprimidos encuentren un lugar digno en la sociedad del siglo XXI para que se cumpla la palabra de María de Guadalupe: “Les daré a los mexicanos todo mi amor, compasión, auxilio y defensa” (*Nican Mopohua*, v. 28).

Bibliografía

- BALBUENA, Bernardo de (1992) *Grandeza mexicana*. México: UNAM.
- BARGATZKY, Thomas (1997) *Ethnologie. Eine Einführung in die Wissenschaft von den unproduktiven Gesellschaften*, Hamburgo: Helmut Buske Verlag.
- BARRERA VÁZQUEZ, Alfredo y Rendón, Silvia (1948) (eds.) *El libro de los libros de Chilam Balam*, México: FCE.

- BRADING, David A. (1973) *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México: SepSetentas.
- CHRISTIAN Jr., William A. (1981) *Apparitions in late medieval and renaissance Spain*. Princeton: NJ.
- DRIJVERS, H.J.W. (1987) "Thomasakten", en Wilhelm Schneemelcher (ed.), *Neutestamentliche Apogryphen*, t. II, Tübingen, pp. 289-303.
- ECIJA, Fray Diego de (1953) *Libro de invención de esta Santa Imagen de Guadalupe...* Introducción por Fray A. Barrado Manzano OFM, Cáceres.
- ELIZONDO VIRGIL (3a edic.) (1998) *Guadalupe. Mother of the new creation*. Maryknoll, NY.: Orbis Books.
- FLORESCANO, Enrique (1993) *El mito de Quetzalcóatl*. México: FCE.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Fidel; Chávez Sánchez, Eduardo; Guerrero Rosado, José Luis (1999) *El encuentro de la Virgen de Guadalupe y Juan Diego*, México: M.A. Porrúa, Librero-Editor.
- GUERRERO, Andrés G. (1986) *A chicano theology*, Maryknoll, NY.: Orbis Books.
- GULIAN, C.I. (1971) *Mythos und Kultur*. Viena Europa Verlag.
- HOFFMAN, Kurt (ed.) (1965) *Die Wirklichkeit des Mythos*. Múnich.
- HÜBNER, Kurt (1985) *Die Wahrheit des Mythos*, Múnich: C.H. Beck.
- JIMÉNEZ MORENO, Wigberto (1980) "La crisis del siglo XVII y la conciencia nacional en Nueva España", en *Revista de Indias* XL, núms. 159-162 Madrid, pp. 415-23.
- LAFAYE, Jacques (2002) *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional*. México: FCE.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel (1974) *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México: UNAM.
- (1980) *Toltecáyotl. Aspectos de la cultura náhuatl*. México: FCE.

- (2000) *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el "Nican Mopohua"*. México: El Colegio Nacional, FCE.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (1973) *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. México: UNAM.
- MAZA, Francisco de la (1981) *El guadalupanismo mexicano*. México: FCE.
- NEBEL, Richard (2a edic.) (1990) *Altmexikanische Religion und christliche Heilsbotschaft. Mexiko zwischen Quetzalcóatl und Christus*. Imensee, Suiza: Paulusdruckerei Fribourg.
- (3a edic.) (2000) *Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México*. México: FCE.
- "Nican Mopohua. Cosmovisión indígena e inculturación cristiana", en Hans-Jürgen Prien (ed.) (1998) *Religiosidad e historiografía. La irrupción del pluralismo religioso en América Latina y su elaboración metódica en la historiografía*, Frankfurt am Main: Vervuert, pp. 235-246.
- NOGUEZ, Xavier (1993) *Documentos guadalupanos*. México: FCE.
- O'GORMAN, Edmundo (2002) *La invención de América*. México: FCE.
- (1986) *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*. México: UNAM.
- OLIMÓN NOLASCO, Manuel (2002) *La búsqueda de Juan Diego*. México: Plaza & Janés.
- OSSA, Leonor (2002) *Donnersohn, Maurentöter, Indiomörder. Der Zebedaide und die Gewalt*, Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag.
- POOLE, Stafford (1995) *Our Lady of Guadalupe. The origins and sources of a mexican nacional symbol, 1531-1797*. Tucson: The University of Arizona Press.

- ROBELO, Cecilio A. (1980) *Diccionario de mitología náhuatl* 2 vols. México: Ed. Innovación, SA.
- RUBIO, Germán (1926) *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe*. Barcelona.
- SÁNCHEZ, Miguel (1952) *Imagen de la Virgen María...* México: Imp. Viuda de Bernardo Calderón, 1648, reimp. Cuernavaca, Mor.
- SELER, Eduard (1960) *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*. 5 vols., Berlín, 1902-23, Nachdruck Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.
- TORRE VILLAR, Ernesto de la, y Navarro de Anda T. *Testimonios históricos guadalupanos*. México: FCE.
- (1985) *En torno al guadalupanismo*. México: M.A. Porrúa, Librero-Editor.
- VALLE, Rafael Heliodoro (1946) *Santiago en América*. México: Ed. Santiago.
- VALDEZ, Luis (1994) *Early works: Actos, Bernabé and pensamiento serpiente*. Houston, Tex.: Arte Público Press.
- VERGHESE, Paul (ed.) (1974) *Die syrischen Kirchen in Indien*. Stuttgart.
- VERLINDEN, Charles, y Schmitt, Eberhard (eds.) (1986) *Die mittelalterlichen Ursprünge der europäischen Expansion*. Munich: Verlag C.H. Beck.
- WAUCHOPE, Robert (1962) *Lost tribes and sunken continents. Myth and method in the study of american indians*. Chicago.
- WECKMANN, Luis (1984) *La herencia medieval de México*. 2 ts., México: El Colegio de México.
- ZIRES, Margarita (1993) "Reina de México, patrona de los chicanos y emperatriz de las Américas. Los mitos de la Virgen de Guadalupe-estrategias de producción de identidades", en *Iberoamericana* 17 Berlín-Madrid-Hamburgo, núms. 3/4 (51/52), pp. 76-91.

Cuestionada historicidad de Juan Diego

JACQUES LAFAYE*

Este debate no es ninguna novedad. ¿De qué se trata, exactamente? De saber si Juan Diego ha existido realmente, como indio natural de Cuautitlán (pueblo náhuatl del valle de México), nacido en la segunda mitad del siglo XV y fallecido a mediados del siglo XVI; que eso se entiende propiamente por “historicidad”. O bien, según otros opinan, si Juan Diego es sólo un actor simbólico de una piadosa leyenda, la de las supuestas apariciones de la Virgen María, en el cerro del Tepeyac, un sábado 7 de diciembre de 1531, y tres veces más en la semana siguiente. Tomemos algunos puntos de comparación. Nadie, tanto entre creyentes como entre agnósticos, cuestiona la historicidad de Jesucristo, anterior a 1500 años. Muchos en cambio, tanto creyentes como agnósticos, consideran la tradición de Nuestra Señora de Guadalupe de México, ni más ni menos como la leyenda del Santo Grial, en que Parsifal es un héroe mítico. El padre Jan Boland, jesuita flamenco del siglo XVII, ha juntado las vidas de santos de toda la cristiandad en un *corpus*, las *Acta Sanctorum*, que hasta hoy han seguido aumentando y publicando sus discípulos del convento de San Pedro, de Bruselas. En la perspectiva bolandista, la figura de Juan Diego aparecería como “un cliché hagiográfico”, pero por

* El copyright de este artículo es del autor.

supuesto no aparece su nombre en este catálogo de numerosos volúmenes. El que Juan Diego haya sido un ser histórico o “un ente de razón”, hablando en términos metafísicos, esto es, una creación de la fantasía devota, seguiría siendo vano empeño de sabios, si... si desde el 31 de julio pasado, del año del Señor 2002, Juan Diego no hubiera sido “elevado a los altares”, como se dice en términos canónicos. ¿Qué significa, exactamente, esta expresión? Quiere decir, que el sumo pontífice de la iglesia católica romana, previa consulta de la congregación de ritos, “inspirado por el Espíritu Santo” ha “inscrito a Juan Diego Cuauhtlatoatzin en el catálogo de los Santos”, ni más ni menos que los evangelistas: san Juan, san Mateo, san Marcos, san Lucas; los padres de la Iglesia: san Pedro, san Pablo, san Jerónimo, etc... y los grandes teólogos y fundadores de órdenes monásticas: san Ambrosio, san Agustín, santo Tomás de Aquino, san Francisco de Asís, san Bernardo de Claraval... ¡Está desvariando!, van a pensar: ¿yo o el Papa?

Alejo Carpentier confesó a sus amigos que, en una de sus novelas, se inspiró en mi libro *Quetzalcóatl y Guadalupe*. Ahora me pregunto si el Papa Juan Pablo no se ha inspirado en Alejo Carpentier para la canonización de Juan Diego. Escuchemos a don Alejo, inimitable novelista:

Sí. Aquella noche memorable se cubrió el rostro con las manos, pero esas manos eran las mismas que ahora vacilaban entre el tintero y una pluma, manos éstas que eran hoy las de Su Santidad el Papa Pío Nono (...) ¿Por qué esperar más? Llevaba años acariciando ese sueño, sueño que en el momento se haría realidad, mostrándose al mundo la canonización de Cristóbal Colón como una de las obras máximas de su ya largo pontificado. (...) Desde hacía muchos años, a causa de su viaje, era considerado en el ámbito vaticano, como el máximo conocedor de

los problemas de América (...) Él mismo se había jactado más de una vez de ser 'el Primer Papa americano'... y hasta chileno¹

Si se considera, tomando algo de altura, a la conmemoración (que no celebración) del quinto centenario del ya no "Descubrimiento de América" sino "Encuentro de dos mundos", ésta ha tenido por principal resultado diabolizar a Colón y santificar al indio americano; lo cual el Papa Juan Pablo, más afortunado que su antecesor, devoto de Colón, acaba de traducir en términos canónicos, inscribiendo a Juan Diego en el catálogo de los santos, por tanto rescatando de una vez "a todos los indios de América", en sus propias palabras; tardía revancha de fray Bartolomé de las Casas... pero el tiempo de la Iglesia se despliega *in saecula saeculorum*.

Así es que, desde el 31 de julio pasado [2000]² al mediodía, expresar dudas respecto de la historicidad de Juan Diego es blasfemia. Esta situación es radicalmente nueva con relación a las disputas guadalupanas del pasado, que han agitado la vida mexicana desde fray Bernardino de Sahagún, Sigüenza y Góngora, José Ignacio Bartolache, fray Servando Teresa de Mier, don Juan Bautista Muñoz, don Joaquín García Icazbalceta y, más cerca de nosotros, el padre Cuevas y Alfonso Junco. Con la beatificación primero, y la consecuente canonización, Juan Diego ha cobrado realidad temporal, o mejor dicho vida eterna. Lo cual nos obliga a pensar de manera diferente, aunque no quiero decir con esto que nos inclinemos ante el argumento de autoridad, en este caso la autoridad espiritual del jefe de la Iglesia. El investigador consecuente consigo mismo, honrado, en el campo de la historia como en otros, no reconoce más autoridad que la evidencia de la verdad. ¿En este caso

¹ CARPENTIER, Alejo (1979), *El arpa y la sombra*, México: Siglo XXI pp. 44-46.

² Se refiere a la homilía que Juan Pablo II pronunció en la basílica de Guadalupe en esa fecha.

coincide la verdad histórica con la Verdad revelada? No se va a poder superar esta aporía sin hacer un largo rodeo.

El trasfondo de la controversia que opone aparicionistas a antiaparicionistas, de la que la historicidad de Juan Diego es sólo un aspecto, es la confusión entre dos procesos de funcionamiento de la psique humana, la razón y la fe. Así se titula la principal revista de teología española, *Razón y Fe*. Santo Tomás de Aquino, todavía inspirador de gran parte de la teología católica actual, en particular la dominicana, había hecho una sutil distinción entre la inteligencia y el razonamiento. Aseguró el doctor angélico que los ángeles tienen conocimiento intuitivo de la Verdad, mientras que los hombres sólo podemos alcanzarla trabajosamente mediante el razonamiento. La fe participa de la inteligencia de los ángeles; la razón es el lote de los simples mortales. Así es porque me parece absurdo buscar pruebas racionales, hasta experimentales, de la “prodigiosa renovación” del “divino ayate”, o la *tilma* de Juan Diego pintada “por los pinceles de Dios”. Las verdades de la fe y las de la ciencia no tienen por que coincidir; antes todo lo contrario. El universo está regido por leyes naturales, establecidas por Dios, o algún demiurgo o espíritu organizador, cualquiera que sea el nombre que se le quiera dar o negar. Un prodigio o milagro es una manifestación sobrenatural que se define como transgresión de las leyes naturales. De modo que pretender demostrar con reactivos químicos, o rayos x, la índole prodigiosa del *ayate* del Tepeyac, es un intento condenado, de raíz, al fracaso. Frente a prodigios o milagros, o se tiene fe, o se tiene incredulidad, y la única manera de cambiar de opinión, en cada caso individual, es convertirse a la fe, o perder la fe.

Todo tiene su explicación en la historia de la Iglesia, así como en la devoción guadalupana y en la canonización de Juan Diego. Los progresos fulgurantes del racionalismo y sus aplicaciones científicas y técnicas, a partir del llamado Siglo de las

Luces, el avasallamiento de universidades y centros culturales por el positivismo y el racionalismo intolerante en el siglo XIX y a principios del XX, no pudieron dejar de preocupar a la Iglesia, detentora y defensora de la Verdad revelada, no demostrada. En reacción, frente a este reto permanente, surgió en el seno de la intelectualidad católica un movimiento original que se dio a conocer como “Modernismo”. Iniciado bajo el pontificado de León XIII, autor del primer *aggiornamento* de la Iglesia con sus grandes encíclicas de los dos últimos decenios del siglo XIX, el Modernismo tuvo por finalidad conciliar la doctrina católica con las exigencias y los resultados de la ciencia. En mi opinión, considerando la evolución posterior, la Iglesia ha perdido más de lo que ha ganado al hacer concesiones que han fragilizado hasta sus fundamentos dogmáticos. Sea lo que fuere, el clero ha quedado con posiciones divergentes, tanto respecto del Modernismo, como del guadalupanismo mexicano.

Para terminar con este largo preámbulo (creo que si bien algo extenso, nada superfluo) voy a citar la *Historia de la Iglesia en la América española*, volumen 248 de la muy oficial y ortodoxa Biblioteca de Autores Cristianos, la BAC, como la designamos los estudiosos de la historia eclesiástica y religiosa, una concisa conclusión en este libro, al extenso capítulo dedicado a la “Problemática guadalupana”, dice así: “En la colosal epopeya del Tepeyac, que vive el pueblo mejicano (¡con jota en la frente!) desde sus principios hasta nuestros días con ritmo siempre creciente, sus posibles orígenes sobrenaturales se han coloreado con religiosidad acaso exagerada, no dejando libre acceso a la razón serena y crítica para examinarlos con objetividad”. (p. 354). Han firmado conjuntamente este libro y párrafo, los padres León Lopétegui y Félix Zubillaga, ambos vascos y reconocidos pilares del Istituto Storico della Compagna di Gesù, de Roma. Excusado es decir que el libro salió con las consabidas autorizaciones del ordinario *Imprimatur* y *Nihil obstat*. ○

sea que en aquella fecha de 1965, la iglesia romana abrigaba serias dudas respecto de la piadosa tradición del Tepeyac. Sé a ciencia cierta que el único autor del capítulo dedicado al guadalupanismo mexicano fue el padre Zubillaga, el cual me mandó su libro a París con afectuosa dedicatoria –cosa de que se medio arrepintió cuando salió el libro mío sobre lo mismo... Pero lo que más importa de mi testimonio no es la anécdota, sino el hecho de que, treinta y siete años atrás, los espíritus más eminentes de la iglesia romana (Zubillaga era también maestro de la Universidad Gregoriana) tomaban con pinzas la tradición de las apariciones marianas del Tepeyac, cuyo primer y principal testigo fuera “el dichosísimo indio Juan Diego”.

La pregunta que hoy se puede formular lapidariamente es: ¿Qué habrá pasado entre tanto para que ahora canonicen a Juan Diego? Tengo la tentación (que si bien algo irreverente no es blasfematoria) de contestar lacónicamente: es porque a un Papa italiano ha sucedido un Papa polaco. Pero obviamente esto necesita aclaraciones y es sólo parte de la verdad observada, que no revelada, en este caso. Un Papa italiano, aun modernista como fue Juan XXIII, tenía su horizonte en la Casa de Loreto; se mudaba de Città del Vaticano a Castalgandolfo; desconfiaba de la milagrería popular, daba la bendición *urbi et orbi*, pero su orbe no alcanzaba al Tepeyac. El primer Papa, no italiano, además eslavo, escapado del hambre y la persecución de “la Iglesia del silencio”, a la fuerza tiene distinta visión de la fe y la nación, las naciones. Desde la primera partición de Polonia en 1772, este país, como México, ha perdido gran parte de su territorio, en momentos hasta la totalidad, sufrido múltiples agresiones e invasiones extranjeras, así como guerras civiles e interétnicas. Lo que ha mantenido la unidad ha sido sobre todo una fe común, la católica. Esta fe popular polaca está encarnada en una devoción a la Virgen María, en su santuario de Czestochowa, situado en el curso superior del río Wartha, cer-

ca de su fuente y no muy lejos de Cracovia, patria del Papa Juan Pablo, Karol Wojtyła en el estado civil polaco. Llama la atención el que, de regreso del que sería su quinto viaje a México, Juan Pablo se propusiera viajar a Polonia. Cuando exclamó, desde el altar de la basílica del Tepeyac: “Soy un Papa mexicano”, más allá de la demagogia circunstancial y mediática, este desahogo delata una auténtica comunión con el pueblo mexicano en la devoción a María. Ha sentenciado el gran teólogo alemán Karl Rahner:

Esta persona humana que llamamos María es en la historia de la Salvación como el punto de esta historia sobre el cual cae perpendicularmente la irradiación salvadora de Dios vivo, para extenderse desde allí a toda la humanidad.

La simpatía, en el sentido etimológico, de Juan Pablo por el pueblo mexicano, notablemente su sector constantemente oprimido, los campesinos indios, no deja lugar a dudas. No se trata de política mexicana, sino de caridad cristiana y de comunión. Al beatificar primero, en 1990, y canonizar en el 2002 al indio *mexica* Juan Diego, al beatificar a los niños mártires de Tlaxcala, y más recientemente a los indios mártires por la fe, de un pueblo de Oaxaca, el soberano pontífice es consecuente también con su trayectoria de patriota polaco, de un pueblo mártir.

Pero hay algo más, desde luego, que tiene que ver directamente con la vocación de un Papa peregrino, que es la vocación misionera de la misma Iglesia a través de los siglos, de la que el apóstol San Pablo ha sido la figura ejemplar. Recuerdo que en 1992 el obispo de Essen, en Alemania, monseñor Franz Grave, convocó a un coloquio para hacer el balance de “Quinientos años de misiones en América Latina”. En su discurso de bienvenida, deploró (citando al profeta Ezequiel) “¿por qué las culturas

originarias han de ser despreciadas, por qué los callados no tendrían la palabra, y por qué la palabra de Dios no sería difundida entre el pueblo...?” En la audiencia había 95% de misioneros, prelados y teólogos latinoamericanos, como monseñor Abostoflor, e incluso Gustavo Gutiérrez al que se le considera inventor de la “teología de la liberación”; eran los mismos que habían participado unos meses antes en el histórico Encuentro de Santo Domingo. Esta celebrada reunión eclesíástica, de carácter posconciliar, ha representado un viraje de gran ángulo de la política social (por consiguiente la política pastoral) de la Iglesia en América Latina; la Santa Sede se ha adherido a las tesis expresadas por la ONU y la UNESCO sobre el respeto a la identidad cultural y los derechos humanos de las minorías étnicas y culturales. A partir de aquella fecha la acción indigenista de la Iglesia no se ha apartado mucho de las posiciones, consideradas antes como iconoclastas, que expresan las dos sucesivas “Declaraciones de los Barbados”, con unos diez años de anticipación. La Iglesia se ha acercado a estas posiciones para coartar mejor las comunidades de la iglesia popular y la catequesis de las sectas baptistas que estaban progresando en América Latina.

De tal modo que al expresar, el 31 de julio pasado (2002), en la letanía de los santos, que “hay una intención especial por México y los pueblos de América, para que busquen el progreso por caminos de paz, y se pide el respeto a los derechos humanos de los indígenas” y también que “México tiene necesidad de sus indios y los indios tienen necesidad de México”, el Papa Juan Pablo no ha hecho sino reafirmar la ya conocida posición de la Iglesia. En cambio ha sido notable y novedoso el ceremonial sincrético, en que alternaron danzantes, flautas, caracolas, coros y campanas, aunque de forma no tan marcada como en el rito de beatificación de los mártires de Oaxaca, celebrado en el día subsiguiente. Hasta vimos a una india, venida del pueblo oaxaqueño, hacerle (mientras se quemaba *copal*) una “limpia”

al sumo pontífice, que pareció salir rejuvenecido con esta experiencia. Por más que ello haya podido chocar la conciencia de unos católicos apegados al ritual romano, esta actitud simboliza “la inculturación del Evangelio”, en propias palabras de Juan Pablo. (Esta palabra rara “inculturación” es un germanismo que debemos a Richard Nebel: *die Inkulturation*). La intención ha sido recalcada de forma explícita con ocasión de esta beatificación de dos indios zapotecos de San Francisco de Cajonos: “Los dos beatos son el ejemplo de cómo se puede llegar a la Luz de Dios sin renunciar a la propia cultura” (Juan Pablo). Nunca la Iglesia había franqueado tan gran paso desde la condena de los jesuitas acusados de tolerar y hasta favorecer “ritos chinos”, a principios del siglo XVII. Una de las conclusiones del aludido coloquio de Essen fue subrayar los tres tiempos fuertes de expansión misionera de la Iglesia: los tiempos evangélicos, en vida de los Apóstoles y de san Pablo; la evangelización de América por las órdenes mendicantes, y la reconquista del pueblo cristiano latinoamericano al final del siglo XX y en el comienzo del XXI.

En este clima queda claro que el trasfondo de la canonización de Juan Diego, cuyo proceso se había iniciado doce años atrás, es la política pastoral de la iglesia católica en América Latina. Ahora, según los cánones, es suficiente tener fama de vida santa (lo que por supuesto no tuvo Cristóbal Colón) para ser beatificado, pero hacen falta milagros para ser canonizado. Lo último le faltaba a Juan Diego, pero como los designios de Dios son inescrutables, ocurrió en 1990 su primer milagro terapéutico, durante la misa de beatificación. Un joven desesperado se tiró por la ventana del tercer piso de su casa en la colonia del Valle; cayó en la banqueta de concreto y fue llevado a urgencias en estado ya crítico. Uno de los médicos, miembro de la cofradía de Guadalupe, sugirió a la mamá de la víctima encomendarlo a Juan Diego. Dicho y hecho: con múltiples frac-

turas de las vértebras cervicales, sanó el hijo a los pocos días. La comisión médica de la congregación de ritos, del Vaticano, después de considerar el caso y las radiografías durante dos años, concluyó el milagro. El joven, de nombre Juan José Barragán, hoy va y viene; hasta ha concedido entrevista televisada durante la misa de canonización de su salvador. Ahora el hecho de que este feliz desenlace de las peripecias canónicas haya ocurrido bajo la presidencia de Vicente Fox, él mismo católico y devoto de la Virgen de Guadalupe, es coincidencia “providencial” si se quiere interpretar así; pero la interferencia en la política interior mexicana es lateral y fortuita. El proceso de canonización se ha iniciado bajo la presidencia de Carlos Salinas y se ha continuado bajo la de Ernesto Zedillo. Es obvio que, generalmente hablando, en el mundo mediatizado en que vivimos, todo acto público, mayormente si da lugar a una concentración de masas, tiene efectos políticos mediante el impacto sobre la opinión pública. Entre la peregrinación a la capital federal de los indios de Chiapas con el subcomandante Marcos, y la de los indios de Oaxaca con su obispo, hay un parecido misterioso.

Ahora bien, de lo anteriormente dicho, que versa sobre la historicidad de la canonización de Juan Diego, me van a reprochar el haber pasado por alto el tema anunciado, y obligado: la historicidad del propio Juan Diego, supuesto testigo de las supuestas apariciones del Tepeyac, lo cual para la Iglesia ya no es sino verdad canónica. El asunto juandieguino está tan intrincado con el de la Virgen de Guadalupe, por obvias razones, que haría falta escribir un libro entero para desentrañarlo. Ya he escrito este libro en 1970-71, *Quetzalcóatl y Guadalupe*; pero ahora ésta no es razón suficiente para evadir el compromiso de hoy. He revisado a conciencia todas las publicaciones significativas posteriores a la primera edición en español del libro mío, de 1977. Quiere decir esto, por orden cronológico: Ernes-

to de la Torre y Ramiro de Anda, David Brading, Félix Báez Jorge, Xavier Noguez y Alfredo López Austin, Richard Nebel, Miguel León-Portilla; no cito a otros que me han parafraseado extensamente, sin apenas tomarse la molestia de citar su fuente primaria. Muy diferente ha sido el caso de Edmundo O’Gorman, cuyo *Destierro de sombras* tiene, *mutatis mutandis*, análoga relación con mi libro; que la *Verdadera historia* de Bernal Díaz la tiene con la *Historia de la Conquista* de López de Gómara; los entendidos me entenderán...

Sobre la cuestión de fondo no puedo sino reafirmar mi constante posición, desde hace más de treinta años: al historiador le importa mucho menos la realidad de las apariciones del Tepeyac, que la expansión de la devoción. Veo con satisfacción que uno de los más recientes y eminentes estudiosos del asunto que nos ocupa, Miguel León-Portilla, comparte conmigo y otros esta posición, al escribir lo siguiente en su estudio reciente del 2000, *Tonantzín Guadalupe...*, a propósito del *Nican Mopohua* (Aquí se narra...).

Acerca de dicha composición no es poco lo que se ha elucubrado, bien sea para tenerla como testimonio fundamental en apoyo de las apariciones guadalupanas o para descalificarla como carente de historicidad. No discutiré este tema, el de la historicidad de lo que refiere el *Nican Mopohua*, por la sencilla razón de que lo sobrenatural y milagroso no puede ser afirmado o negado por la historia. (p. 13)

Esta actitud que, repito, yo comparto plenamente, no es una manera de “zafarse...” (hablando vulgarmente), sino una cuestión de ética profesional, pero les cuesta trabajo entenderlo sobre todo a los aparicionistas, que lo suelen interpretar como una forma vergonzosa de antiaparicionismo. La aportación más original de León-Portilla para nuestro propósito es el capítulo titulado: “¿Qué piensa Juan Diego de sí mismo?”, en que el

autor analiza el diálogo del indio con la Aparición, a la luz de la cultura náhuatl.

Puesto que ya entramos a hablar del *Nican Mopohua*, digamos que este manuscrito náhuatl, conservado en la New York Public Library, (paleografiado y traducido al español por León-Portilla), es la única fuente primaria, con la “Encuesta” del arzobispo Montúfar, que se remonta al siglo XVI, es decir más cercano, relativamente, a 1531, fecha del prodigio según la piadosa tradición. En la “Encuesta” no se hace la mínima mención del relato del *Nican Mopohua* en que sí se puede decir: “aparecen” las “apariciones” de la Virgen a Juan Diego. En cambio declaró el entonces provincial de los franciscanos, padre Bustamante, que el *ayate* del Tepeyac fue pintado por el indio Marcos, conocido discípulo de fray Pedro de Gante en su academia de pintura establecida a espaldas de la catedral. De Juan Diego muy poco se sabía a mediados del siglo XVI. Afortunadamente Boturini menciona en su “Catálogo” (número XXVI) el testamento de una mujer de Cuauhtitlán, supuesta pariente de Juan Diego, documento “en papel indiano y lengua náhuatl”, que da razón de la aparición del Tepeyac, la primera, del sábado 7 de diciembre; Xavier Noguez ha publicado este dato en *Documentos guadalupanos*³. De nuevo comparto con su más reciente editor la convicción de que el indio Antonio Valeriano, discípulo aventajado del padre Sahagún en el colegio de Santiago Tlatelolco, fue su autor, que no el primer editor Luis Lasso de la Vega, y que “más que inventar una historia, pudo conjugar varias tradiciones.”⁴ Parece difícil que si fuera pura fábula, la historia hubiera “pegado” por así decir, como ha pasado con las lucubraciones de Borunda y demás sobre santo Tomás-Quetzalcóatl, que no pasó de mito nonato.

³ NOGUEZ Xavier (1993) *Documentos guadalupanos*. México: FCE.

⁴ LEÓN-PORTILLA, (2000) *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el “Nican Mopohua”*, México: FCE. p. 46.

Hice de entrada una alusión al cliché hagiográfico que constituye Juan Diego, pensando en los bolandistas. En mi citado libro, lo he demostrado⁵. Falta espacio para repetirlo aquí con detalles. Pero a grandes rasgos se puede decir que en casos análogos a “la invención” de una imagen de la Virgen María, las circunstancias fueron análogas para la Guadalupe de las Villuercas, en Extremadura, para la del Tepeyac en México y para la de Manila en la isla filipina de Luzón; y lo que es más, esto es válido para la Virgen de los Remedios (la rival de la guadalupana!), descubierta en un nopal por un humilde macehual de Tlaxcala... La personalidad de Juan Diego sólo va a cobrar consistencia al final del siglo XVII, por la magia del jesuita Francisco de Florencia, del que vamos a tratar más por extenso.

De momento quiero llamarles la atención sobre un proceso de elaboración literaria que he estudiado muchos años atrás. Un descubridor de La Florida y malogrado colonizador del Paraguay, Alvar Núñez Cabeza de Vaca, tuvo fama de haber resucitado a un indio muerto en la región de Los Pueblos, al final de su odisea por lo que sería más tarde el norte mexicano (ahora EE UU). Lo que Alvar cuenta en tono burlón, como muestra de la credulidad de los indios, otro historiador jesuita, el padre Charlevoix, francés, lo ha transformado en el siglo XVIII, en una leyenda hagiográfica. Como quien ha hecho milagros, Alvar Núñez se ha metamorfoseado en “Alvar de los milagros”, personaje ejemplar por sus virtudes, que “goza de la protección especial de Dios en los naufragios...”. Lo propio ha hecho con Juan Diego el jesuita Florencia, en su libro devoto: *Estrella del Norte de México*, de 1688: piedad ritualista, asiduo en la misa, vida eremítica sucediendo a una castidad fuera de lo común (Juan Diego y su esposa vivieron como hermanos, después de

⁵ Libro III, cap. IV, p. 411 en la edición de 1999 (reimpresión en 2002).

oírle al padre Motolinía un sermón dedicado a valorar la castidad). Y para rematar el retrato edificante de aquel “dichosísimo indio”, murió inconsolable poco después del arzobispo Zumárraga al que había venerado tanto. Es decir que asistimos a una inversión de causa y efecto: Juan Diego no se convirtió a la vida santa porque se le había aparecido la Virgen de Guadalupe, sino que se le apareció la Virgen ya... “que era muy buen cristiano y temeroso de Dios, aún antes de la Aparición, y le llamaban ‘el Peregrino’, porque siempre andaba solo, y solo se iba a la doctrina de Tlatelolco”⁶. El argumento decisivo del jesuita a favor de la autenticidad de las apariciones y la prodigiosa pintura, se puede resumir con el adagio latino (que él mismo cita): *traditio est, nihil amplius quaeras*, esto es, en mi traducción libre: “Es tradición, por lo tanto no se busque tres pies al gato”. La finalidad última fue, para Florencia y los apologistas criollos de Guadalupe contemporáneos suyos, la exaltación de la patria mexicana por elección divina; idea expresada por otra cita del padre Florencia (sacada de los Salmos): *Non fecit taliter omni nationi*, o sea que “Dios no ha hecho tan gran favor a ninguna otra nación”.

Pero la primera biografía formal y extensa de Juan Diego se debe a la pluma patriótica de un funcionario de la Casa de Moneda, don Ignacio Carrillo y Pérez, publicada en 1797: *Pen-sil americano florido en el rigor del invierno* título de este opúsculo, cuyo último capítulo: “De la vida de Juan Diego”, recoge de autores anteriores y de la tradición oral (?), con algunas variantes, un lujo de informaciones como las siguientes:

antes de su bautismo se nombraba Quauhtlatoatzin, fue natural del pueblo de Quautitlán (...) Según Becerra Tanco nació el año de 1474,

⁶ FLORENCIA, Francisco de (1688) *Estrella del Norte de México*, México: María de Benavides viuda de Ribera, cap. XIII, I.

de la categoría de los mazuales (...) Cuarenta y ocho años vivió en las tinieblas del gentilismo (...) Bautizóse con su muger Lucía, y fue por el año de 1524 (...) con la gracia del bautismo fue luego Juan Diego bueno y devoto Christiano, y especialmente con un tierno afecto a la Santísima Virgen (...) en la primera iglesia (del Tepeyac) cuidar de su aseo y limpieza, y servir en ella a la Santísima Virgen... en la frequentación de Sacramentos, perpetuo silencio y total retiro de comunicación mundana (...) Sin duda que en los continuos coloquios que le oían tener con la Señora, le manifestaría qual era su voluntad (...) en cuyo ejercicio vivió hasta el año de 1544, trece después de la Aparición de la Santísima Virgen (...) y aun hay tradición que en esta última hora se le apareció la Señora, le consoló, confortó y animó (...) Murió por fin de ochenta y quatro años: su cuerpo fue traído a Guadalupe... asistiendo a su funeral el Illmo. Sr. D. Juan de Zumárraga, que aun era Obispo entonces de México (...) Dejó un hijo adoptivo, o habido en su gentilismo, llamado también Juan, a quien dexó en herencia a la hora de su muerte una bellissima imagen, y muy parecida copia de la original Guadalupeana, que se ignora de donde la hubo... Por lo hermoso de la pintura en tiempos tan rudos y faltos de pintores, se conjetura piadosamente (pero sin algún otro fundamento) la daría esta Imagen a Juan Diego la Santísima Virgen”.⁷

Como lo ven, aquí le falta un ápice a Juan Diego para ser santificado, que ya “entre los suyos tenía fama de santo”. Esta biografía de Juan Diego es por decirlo así resumen ampliado, o paráfrasis *naïve* del padre Florencia, que con plena legitimidad se pudiera llamar “el padrino de san Juan Diego”. El núcleo de esta biografía de Juan Diego procedía en realidad del *Nican Motecpana* (Aquí se refiere...), segunda parte del *Nican Mopohua*..., publicado por Lasso de la Vega, en 1649, texto que

⁷ CARRILLO y Pérez, Ignacio (1797) *Pensil americano florido en el rigor del invierno*, México: Imprenta de Joseph Zúñiga y Ontiveros pp. 81 a 87.

Carrillo y Pérez llegaría a conocer a través de la reelaboración del padre Florencia. El padre Ernest J. Burrus, otro jesuita (del siglo XX) e incomparable paleógrafo, lo ha estudiado, y Xavier Noguez ha publicado este documento entre sus *Documentos guadalupanos* (apéndice II). El padre Garibay, fundador de los estudios náhuatl en este país, lo había traducido. Richard Nebel lo ha estudiado y traducido al alemán.

La finalidad que perseguía el jesuita Florencia era conseguir un oficio *primae classis* del 12 de diciembre, que equivaldría a la consagración canónica de las apariciones del Tepeyac. Su iniciativa vino en apoyo de la “Encuesta guadalupana” del deán Siles, de la catedral metropolitana, que había juntado testimonios en 1666. Pero una peripecia fortuita, de la corte pontificia, no permitió que sus gestiones fueran exitosas. Florencia fue un devoto y hábil propagandista de las imágenes de la Virgen María, no sólo de la Guadalupe, sino (en otro tratado), de su rival, la de Remedios, y hasta la de Pacasmayo en el Perú, réplica de la Guadalupe de Extremadura... Se dio también el caso, algo posterior, de un franciscano de San Diego, fray Francisco Frutos, entregado a una devoción algo obsesional por la imagen del Tepeyac (lo he descrito y comentado en *Quetzalcóatl y Guadalupe*⁸).

No se trata de casos aislados, sino de una verdadera campaña publicitaria fomentada sucesivamente por tres arzobispos de la iglesia metropolitana de México para acrecentar la devoción por la imagen del Tepeyac y conseguir sus reconocimientos, canónico en Roma y político en Madrid. Los momentos culminantes fueron la jura del patronato de la Virgen de Guadalupe sobre la ciudad de México, en 1737, y del patronato sobre México, en 1746, preludios a la confirmación pontifical. La simple enumeración cronológica de publicaciones devotas

⁸ L. III, cap. IV, pp. 390 a 392.

y de actos oficiales la hace patente, partiendo de 1648: *imagen de la Virgen María de Dios de Guadalupe*, del bachiller Miguel Sánchez hasta 1754, fecha de confirmación del patronato de la Virgen de Guadalupe del Tepeyac sobre “la América Septentrional” (otro nombre de México) por el Papa Benedicto XIV, acta que se traduce canónicamente por oficio propio *primae classis* del 12 de diciembre; aunque dice *fertur*, es, a saber, *tradición* o “se cuenta”, como queriendo regatearle autenticidad. Puede aparecer a plazo muy largo, pero se debe tomar en cuenta el que la Congregación de ritos trabaja a un ritmo secular, no anual, y para la eternidad. El principal paladín archiepiscopal de la Imagen prodigiosa del Tepeyac, fue Manuel Rubio y Salinas, protegido del cardenal Borja (gran elector del papa Benedicto XIV) y patrón (en ambos sentidos) de Miguel Cabrera, “pintor de cámara de la Reina Celestial”, según afortunada expresión de Guillermo Tovar de Teresa. No cabe duda de que otros arzobispos, notablemente Francisco de Aguiar y Seijas (de 1682 a 1698) y el criollo Juan Antonio de Vizarrón y Eguiarreta (de 1730 a 1742), pugnaron a favor de la Guadalupeana. La imagen era, por decir así, de su propiedad, como sucesor de fray Juan de Zumárraga a quien fuera regalada por la misma Virgen María, circunstancia recordada discretamente por el actual arzobispo de México, durante el acto de canonización de Juan Diego: “yo, indigno sucesor de fray Juan de Zumárraga”. A ninguno de aquellos arzobispos españoles y criollos se les ocurrió introducir ante la congregación de ritos, un proceso de beatificación de “el dichosísimo indio Juan Diego”. Esta relativa indiferencia duró hasta el final del siglo XX en que se debió la beatificación y la subsecuente canonización a iniciativa del propio pontífice romano (mediante monseñor Camín y monseñor Monroy); y al que brindó su apoyo, *a posteriori*, el cardenal arzobispo de México, invitando a rezar “por nuestros

hermanos indígenas” y declarando “los que llevamos orgulloosamente nuestro mestizaje”.

En los siglos XVII y XVIII, *a fortiori*, la campaña a favor del divino ayate del Tepeyac nos aparece como el ápice de lo que he calificado en mi libro como “el triunfalismo criollo”, que por ser criollo no tenía por qué distinguir a un indio, por más “dichoso” que fuera. Los jesuitas, muy influyentes entonces en Madrid y en Roma, llevaron la voz cantante, como se nota en la autoría de opúsculos y sermones apologéticos, que se suceden con particular densidad entre 1735 y 1758⁹. No todos son sermones o escritos de jesuitas, pero sí de eclesiásticos cercanos a la Compañía o al arzobispo, como Juan José de Eguiara y Eguren autor de la *Bibliotheca mexicana*. Simultáneamente se desplegó una campaña iconográfica, también inspirada por los arzobispos, en particular Manuel Rubio y Salinas; fue obra en gran medida de Miguel Cabrera, su pintor de cámara. Este fenómeno ha sido estudiado con profundidad por Jaime G. Cuadriello, y con otra perspectiva por Guillermo Tovar, lo que me ahorra entrar en detalles. Cabrera, es cierto, no fue ni el primero ni el único pintor guadalupanista, pero fue sin discusión posible el mejor dotado. Dos obras suyas son significativas en el caso que nos ocupa: un libro: *Maravilla americana y conjunto de raras maravillas...*, impreso en el Colegio (jesuítico) de San Ildefonso en 1756, en que se pretende demostrar el carácter sobrenatural de la pintura, y un cuadro conocido como “verdadero retrato del venerable Juan Diego”, de 1751; conservado en la basílica del Tepeyac, se ha convertido, desde poco más de un mes¹⁰, en la efigie oficial de san Juan Diego. Por muchos ha sido comentado este cuadro, desde la canonización del

⁹ Como no puedo enumerarlos, les remito a mi aludido libro, L. III, cap. III y IV.

¹⁰ Recuérdese que el autor lo dice a partir del 31 de julio de 2002 (nota del compilador).

modelo; hay múltiples razones para dudar de que el verdadero Juan Diego fuera el modelo. Primero, porque la pintura es posterior en más de dos siglos al fallecimiento del santo. En esto no hay ninguna novedad, dado que todos los retratos de los santos apóstoles y los padres de la Iglesia son posteriores en más de un milenio a los supuestos modelos. Otra razón de peso, para quien esté medianamente informado de antropología física, es que el fenotipo de aquel Juan Diego difiere, por muchos rasgos, del amerindio. En fin, se trata de una figura arquetípica de la pintura sagrada jesuítica de la que Cabrera fue el más brillante intérprete en la Nueva España de aquella época. Un retrato era, en este contexto espiritual, una imagen emblemática, en la que no se debe buscar exactitud fotográfica; el de Juan Diego no fue una traición, sino una representación idealizada que delata la negación implícita del indio por la conciencia criolla (expresada paradójicamente en este caso por un pintor mulato). Con todo, existe un grabado anterior, de 1669, de Antonio Castro, que sin ser el más inspirado de los que hay sobre el histórico Juan Diego, por ser sacado de una ilustración del *Vocabulario* del franciscano Molina, parece más verosímil para un indio mexicano.

Estas son algunas de las reflexiones que, como última *post data* a *Quetzalcóatl* y *Guadalupe*, me inspira la reciente canonización de Juan Diego.

Yo no creo en las apariciones del Tepeyac, pero sí me inclino a pensar, sin llegar a afirmarlo categóricamente, que existió un indio de Cuauhtitlán llamado Juan Diego, de fecha bastante posterior a 1531, a quien indios y criollos eligieron consensualmente, aunque sin votación, como visionario intercesor entre la Virgen María y el desamparado pueblo mexicano en gestación; lo cual, si se piensa bien, no es del todo incompatible con la santa indignación del padre Sahagún y el padre Bustamante, ni tampoco con el mutismo sospechoso de fray Juan

de Zumárraga. Los primeros franciscanos combatieron la piadosa tradición; el arzobispo Montúfar y sus sucesores la favorecieron, la devoción popular la impuso, y al cabo de medio milenio de reticencias, la iglesia romana la ha canonizado.

Bibliografía

- BÁEZ-JORGE, Félix (1988) *Los oficios de las diosas*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- (1994) *La parentela de María*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- BRADING, David A. (1994) *Siete sermones guadalupanos*. México: Centro de Estudios de Historia de México CONDUMEX.
- CARRILLO y Pérez, Ignacio (1797) *Pensil americano florido en el rigor del invierno*, México: Imprenta de Joseph Zúñiga y Ontiveros pp. 81 a 87.
- CARPENTIER, Alejo (1979) *El arpa y la sombra*, México: Siglo XXI. pp. 44-46.
- CUADRIELLO, Jaime Genaro (1989) *Maravilla americana. Variantes de la iconografía guadalupana (s. XVII-XIX)*. Patronato Cultural de Occidente, Guadalajara.
- FLORENCIA, Francisco de (1688) *Estrella del Norte de México*, México: María de Benavides viuda de Ribera, cap. XIII, I.
- GARIBAY K., Ángel María (1945) *Temas guadalupanos*. México: Ábside IX, 1, 2, 3, 4.
- (1949) *Fray Juan de Zumárraga y Juan Diego*. México: Ábside XIII, 2.
- LAFAYE, Jacques (3ª edición ampliada, 1999) *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional de México*. México: FCE.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel (2000) *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el "Nican Mophua..."*. México: FCE.

- LOPÉTEGUI, León, S. I. y Félix Zubillaga, S. I. (1965) *Historia de la Iglesia en la América española*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, núm. 248 sección V, historia y hagiografía.
- NEBEL, Richard (1995) *Santa María Tonantzin, Virgen de Guadalupe*. México: FCE.
- NOGUEZ, Xavier (1993) *Documentos guadalupanos*. México: FCE, pp. 62-64.
- RICARD, Robert (1933) *La "conquête spirituelle" du Mexique*. París: Institut d'Ethnologie, (ed. en esp. FCE, México).
- ROYO MARÍN, Antonio (1968) *La virgen María. Teología y espiritualidad marianas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- SANTABALLA, Sylvia R. (1999) "Escritura y guadalupanismo en una historia devocional barroca: *La Estrella del Norte de México de Francisco de Florencia*", *Revista de Estudios Hispánicos*, año XXVI, núm. 2, Universidad de Puerto Rico, San Juan, pp. 51-70.
- SIEVERNICH, M., und Spelthahn, Dieter (eds.) (1995) *Fünfhundert Jahre Evangelisierung Lateinamerikas. Geschichte, Kontroversen. Perspektiven*. Frankfurt am Main: Adveniat. (Contiene textos de David Brading, Jacques Lafaye, Michael Sievernich).
- TORRE VILLAR, Ernesto de la, y Ramiro de Anda (1982) *Testimonios históricos guadalupanos*. México, FCE.
- (1985) *En torno al guadalupanismo*. México: FCE.
- TOVAR Y DE TERESA, Guillermo (1995) *Miguel Cabrera, pintor de cámara de la Reina Celestial*. México: Fundación Inver México.
- VARIOS (2001) *Memoria de México y el mundo. El fondo reservado de la Biblioteca Nacional*. México: UNAM.

La santidad indígena: defensores y detractores durante el periodo virreinal¹

ANTONIO RUBIAL GARCÍA

Oponémosles [a los indios] por objeción su barbaridad e idolatría, como si hubieran sido mejores nuestros padres, de quienes traemos origen, hasta que el apóstol Santiago les predicó y los atrajo al culto de la fe haciéndolos de malísimos, bonísimos; y de ellos han salido resplandecientes lumbreras de mártires, doctores y vírgenes. ¿Quién duda sino que andando los años han de ser muchos de estos indios muy santos y resplandecientes en toda virtud? (Carta de fray Julián Garcés al Papa, 1536).²

La suposición del dominico fray Julián Garcés, el primer obispo de Tlaxcala, testimonia la mentalidad española de finales de la Edad Media. Una tierra madura era una tierra que producía santos, pero el primer paso para lograrlo no podía ser otro que la evangelización. El texto del epígrafe está inmerso en una carta donde el obispo de Tlaxcala hablaba de las virtudes de los indios, de su capacidad para las artes mecánicas, de su paciencia, humildad y templanza, tema que se insertaba en una

¹ Una primera versión de este artículo fue presentada durante el III Congreso internacional *Mediadores culturales. Ciudades mestizas: intercambios y continuidades en la expansión occidental. Siglos XVI-XIX*, y se publicó en sus actas bajo el título "La exaltación de los humillados" (coord. Manuel RAMOS y Clara García, México, 2001, pp. 139-155.)

² Citada por fray DE LA CRUZ y Moya, Juan, (1954-55) *Historia de la Santa y Apostólica Provincia de Santiago de predicadores de México de la Nueva España* (1757). 2 v., México: Porrúa, v. II, p. 60.

disputa que movió la conciencia europea desde las fechas mismas del descubrimiento. La cultura occidental creó en ese entonces un concepto unificador para denominar a los habitantes de América, concepto que, por otro lado, nació de un error. La palabra indio sirvió para denominar todo un complejo mundo de realidades sociales, lingüísticas y culturales, a las cuales se aplicó una misma calidad de inferioridad y, aunque se le reconoció la humanidad, se le impusieron los esquemas peyorativos que Occidente utilizaba para definir al otro: bárbaro, pagano y salvaje.

Con la conversión al cristianismo de numerosos nativos americanos, hecho considerado como providencial y justificante de la conquista armada, estos hombres y mujeres pasaron a ser considerados dentro de una nueva categoría. Con todo, la supervivencia de sus ritos y creencias antiguos, las numerosas rebeliones contra la dominación española y los fenómenos de sincretismo a los que sometieron al cristianismo, movieron a muchos pensadores europeos a considerar a estos nuevos cristianos como incapaces para captar la grandeza de la religión que se les traía y los consideraron viciosos, inconstantes y brutos. Sin embargo, esta posición negativa compartía el espacio cultural occidental con otra visión más optimista que concebía a los indios como seres virtuosos, humildes, habilidosos e inteligentes. Ambas posturas tuvieron sus seguidores desde el siglo XVI, y aún las podemos encontrar bien avanzado el Siglo de las Luces.

Debemos recordar, sin embargo, que todo el esquema dentro del cual se desarrollaron las discusiones estaba inmerso en las normas de la retórica y en el interés moralizante. Por ello, los principales argumentos estaban condicionados por lo que se llamaba género demostrativo, cuyos principales recursos eran la alabanza de las virtudes, el vituperio de los vicios y la amplificación. Los detractores argumentaban que la idolatría de los

indios era justificación suficiente para explotarlos y someterlos; para los defensores, la fe cristiana había transformado a los nativos en seres perfectos, con lo cual se exaltaba la labor de los misioneros y se condenaba a aquellos que los esclavizaban. El indígena se transformaba así, de acuerdo a las necesidades retóricas de la argumentación, en un ser demoníaco o en ente angelical. Cuando se trataba de exaltar a los frailes como destructores de la idolatría se usaba el vituperio, cuando se intentaba amplificar los logros de los evangelizadores se exaltaban las virtudes del indio cristiano. En estas argumentaciones el indio no era, por tanto, un ser real sino un espacio retórico.³

También dentro de estas normas retóricas estaba la discusión sobre la capacidad del indio para alcanzar el más alto grado de perfección cristiana: la santidad. Un importante grupo de sacerdotes peninsulares, criollos, mestizos y varios nobles indígenas defendieron esta posibilidad y utilizaron argumentos para demostrar que existían indios santos; otros, sobre todo eclesiásticos, consideraban que los indios aún no habían llegado a la madurez necesaria para alcanzar tal perfección. Los dos bandos presentaban sus argumentos con diversas finalidades y construyeron a partir de ellas numerosos recursos retóricos. El objeto de este ensayo es, por tanto, describir el proceso de construcción de estos personajes considerados como “indios santos”, y no su historicidad como seres reales. Mi interés es analizar a los santos como construcciones sociales más que como seres de carne y hueso.

Durante el siglo XVI la discusión sobre este tema no se llevó a cabo de manera abierta. Aunque al principio algunos religiosos pensaron que era posible administrar a los indios el orden sacerdotal y aceptar el ingreso de las indias a los monas-

³ BORJA, Jaime Humberto (2002) *Los indios medievales de fray Pedro Aguayo...* Bogotá: Universidad Iberoamericana. pp. 96 y ss.

terios, para la segunda mitad de la centuria la mayor parte del clero consideraba que los nativos todavía no estaban preparados para recibir tales privilegios. Esto era un grave impedimento para alcanzar la santidad, sobre todo en una sociedad que consideraba que uno de los caminos más seguros para llegar a ella era precisamente el estado religioso. Hubo una excepción, pero estaba en relación directa con un modelo de santidad primitivo considerado como el camino más inmediato para alcanzar el cielo: el martirio.

Los niños mártires

En 1539, fray Toribio de Motolinía escribía en el pueblo tlaxcalteca de Atlihuahuetzia un pasaje (que después incluiría en su *Historia de los indios de la Nueva España*) en el que narraba la historia de tres niños indígenas (dos de ellos nobles), colaboradores de los franciscanos y asesinados por defender la fe que acababan de recibir. Del primero, Cristóbal, el cronista cuenta que era hijo del señor Acxotécatl, quien influido por la maldicencia de una de sus mujeres y porque su vástago destruía sus ídolos y derramaba su pulque, lo golpeó brutalmente, lo arrojó al fuego e intentó rematarlo con una espada que no halló. El niño, moribundo, perdonó a su padre. El cacique, temeroso del castigo de Hernán Cortés, mandó enterrar al niño en una de las cámaras de su casa y ordenó asesinar también a su madre para que no lo denunciara. Motolinía dice haber recibido la narración de los hechos de Luis, otro de los hijos del cacique; menciona que el asesino fue descubierto y condenado a la horca, y que fray Andrés de Córdoba, quien exhumó el cadáver del niño, lo encontró “seco, mas no corrompido”. Motolinía agrega, además, que el niño fue enterrado después en la iglesia del Atlihuahuetzia. Esto acontecía en 1527.

Dos años después, morían otros dos niños educados por los franciscanos: el noble Antonio, nieto de Xicoténcatl señor de Tizatlán, y su sirviente Juan. Los niños habían sido solicitados al guardián de Tlaxcala, fray Martín de Valencia, por el dominico fray Bernardino Minaya, quien los llevaría como ayudantes en su misión a Oaxaca. Pero en la región de Tepeaca, zona aún poco evangelizada donde había muchos ídolos, los niños fueron enviados a buscar ídolos. Cuando estaban en su labor fueron muertos a palos por unos sayones enviados por los “principales” del pueblo de Cuauhtinchán. A los asesinos los ahorcaron, al igual que al señor que los envió, y los cuerpos de los niños fueron depositados en Tepeaca, “en una capilla donde se decía misa porque entonces no había iglesia”. En esta segunda historia, Motolinía inserta una serie de diálogos que le dan a la narración un sentido muy retórico; los niños responden a Valencia sobre el peligro de que mueran en la misión: “¿pues no mataron a san Pedro y a san Pablo y desollaron a san Bartolomé; pues que nos maten a nosotros no nos hace Dios muy grande merced?”; en otro párrafo Antonio arenga a sus verdugos echándoles en cara su idolatría.⁴

Motolinía utilizó la historia de los niños mártires de Tlaxcala como una diatriba contra las idolatrías, como un ejemplo de la ayuda que los niños prestaron a los evangelizadores y como muestra de los frutos que los franciscanos habían conseguido con su labor misional. A pesar de que el manuscrito de su crónica se mantuvo inédito, muchos cronistas posteriores lo utilizaron para volver a narrar la historia de los mártires, aunque agregando algunas novedades y nuevas intenciones. Alrededor de 1580, fray Jerónimo de Mendieta insertaba la narración en su *Historia Eclesiástica Indiana* de manera casi textual, aun-

⁴ MOTOLINÍA, Toribio de (1969) *Historia de los indios de la Nueva España*. México: Porrúa. trat. III, cap. 14, pp. 174 y ss.

que agregó algunos datos nuevos, como que Motolinía había trasladado finalmente el cuerpo de Cristóbal a Tlaxcala y lo había sepultado en la nueva iglesia de la Asunción. Además Mendieta relaciona a los niños con los mártires romanos y con los santos inocentes, comparando Tlaxcala con Belén, la cual también sufrió la crueldad de Herodes, ambas tierras cuyo significado estaba relacionado con el pan. Tlaxcala, la primera en recibir la fe, era también la que daba las primicias de estos mártires.⁵

Sin embargo, al igual que la de Motolinía, la historia de Mendieta quedó inédita, aunque también fue consultada y citada, sobre todo por el cronista mestizo de Tlaxcala Diego Muñoz Camargo, a quien posiblemente se la prestó el religioso para elaborar su relación geográfica alrededor de 1585. El cronista mestizo hace un resumen de la narración de Mendieta, eliminando los diálogos moralizantes, las alusiones hagiográficas a los mártires primitivos y los pormenores del lugar donde fueron enterrados los niños y lo del hallazgo de sus cuerpos reliquia (cosas que al parecer solo interesaban a los cronistas religiosos) pero insistiendo, en cambio, en la suerte de los asesinos; estos, a pesar de que fueron ajusticiados, no son ejemplo del buen funcionamiento de la justicia, pues muchos otros casos semejantes han quedado sin castigo.⁶

Hasta la última década del siglo XVI, las historias de los niños mártires sólo habían sido leídas en papeles de archivo o privados. No fue hasta 1596 que su conocimiento llegó a un mayor número de personas gracias a la imprenta. En efecto, ese año salía a la luz la *Historia de la provincia de Santiago de México*. . . del dominico fray Agustín Dávila Padilla. La obra,

⁵ MENDIETA Jerónimo de (1997) *Historia Eclesiástica Indiana*, 2 v., México: CONACULTA. L. III, cap. XXV, XXVI y XXVII, v. I, pp. 388 y ss.

⁶ MUÑOZ Camargo, Diego (1998) *Historia de Tlaxcala*, Tlaxcala: Gobierno del Estado de Tlaxcala, párrafos 371-379, pp. 237 y ss.

que recibió otras tres ediciones en México (1625, 1634 y 1648), copia a Motolinía en su narración de manera casi textual, aunque agrega que el cuerpo de Cristóbal estaba “sano y entero, sin corrupción alguna”, y equipara a los mártires con otros jóvenes romanos que murieron por su fe como Vito, Prisca, Agapito y Celso. A Cristóbal lo compara también con santa Cristina, quien murió a manos de su padre. Aunque el autor no menciona explícitamente que ha copiado a Motolinía, declara su deuda con “un libro de ritos y conversión de los indios escrito por un fraile franciscano” que “hase quedado en cuadernos de mano, mereciendo andar impreso en las de todos”.⁷

Unos años después, en 1601, la historia volvía a narrarse en letra impresa, pero ahora dirigida al ámbito indígena. Se trata del relato de Motolinía que llevaba el pie de imprenta del colegio de Tlatelolco, y que fue traducida al náhuatl por el guardián de dicho convento fray Juan Bautista de Viseo. De ella quedan dos noticias: una, el permiso para su edición en 1601; la otra, una referencia de 1791 sobre la existencia de este impreso entre los papeles del Museo Indiano confiscados a Lorenzo Boturini.⁸

Junto al texto de Tlatelolco, los franciscanos siguieron difundiendo la historia, pero ahora para todo el mundo hispánico, cuando fray Juan de Torquemada la incluyó en su *Monarquía indiana* (editada por primera vez en Sevilla en 1615). Este texto, aunque respeta la narración de Motolinía, glosa los episo-

⁷ DÁVILA Padilla, Agustín *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México*, México, 1955, L. I, cap. XXII, pp. 66 y ss.

⁸ Archivo General de la Nación (en adelante citado AGNM), General de Partes, V. 5, Exp. 1375, fol. 295. Licencia a fray Juan Bautista, de la orden de san Francisco, para imprimir dos libros titulados: *Jeroglíficos de conversión y La vida y muerte de tres niños principales de la ciudad de Tlaxcala, que murieron por la confesión de la fe*. 27 de marzo de 1601. Lorenzo BOTURINI, *Historia General de la América Septentrional*, México, 1990, p. 300. El libro se encontraba en el cuaderno 6° del legajo IV, y tenía el pie de imprenta de Diego López Dávalos, impresor del Colegio de Tlatelolco.

dios con abundantes disquisiciones morales y citas bíblicas y patrísticas. En la historia de Cristóbal, por ejemplo, el nombre (portador de Cristo) le sirve para abundar sobre los pronósticos de virtud que tuvieron en sus nombres muchos santos y sabios; el hecho de que el mártir sea un niño y su verdugo un hombre mayor le da pie para elucubrar sobre oposiciones: cristianismo frente a infidelidad, mansedumbre frente a iracunda violencia, virtud modelada en un alma tierna frente a vicios convertidos en hábitos en un viejo. Torquemada, además, construye la imagen del niño mártir con dos vertientes: una, con la elaboración de virtudes como la castidad, la fidelidad a Dios y el ataque a la idolatría; otra, con una definición de lo que significa ser mártir (que la muerte se siga del tormento, que sea por defensa de la fe de Jesucristo y que sea voluntario), para lo cual se remonta a los mártires cristianos de los primeros tiempos y a la nueva tierra de martirio que es Japón, donde han muerto también niños por la fe. Estos referentes eran necesarios, pues según el modelo del mártir romano, era fundamental que un tirano perseguidor del cristianismo fuera el causante de la muerte.⁹ La historia de los niños no respondía con exactitud al modelo, por lo que se hacía necesaria una aclaración de esta naturaleza.

Aunque Torquemada dice no pretender canonizar a los niños de Tlaxcala, pues eso sólo corresponde al Papa, su historia va dirigida a mostrarlos como verdaderos santos. Su comparación con los santos niños mártires canonizados por la Iglesia, y su insistencia en insertar en su narración el aval de los textos bíblicos que hablan de la idolatría y las citas de san Pablo y san Agustín sobre la entrega a la virtud y el rechazo del pecado, sólo tienen por finalidad asegurar que estos niños ya se en-

⁹ Ver al respecto mi artículo "El mártir colonial, evolución de una figura heroica" (2000) en *Memorias del Coloquio internacional El héroe, entre el mito y la historia*, México: Instituto de Investigaciones Estéticas. pp. 75-87.

cuentran en el cielo.¹⁰ Torquemada utilizaba la muerte de estos tres niños (“por confesión de la Santísima Trinidad”) como un argumento más que confirmaba la pretensión de que la iglesia novohispana fundada por los frailes durante la “edad dorada” de la evangelización, era un espejo fiel de la primera iglesia apostólica, la de los tiempos de las persecuciones romanas.

A mediados del siglo XVII los franciscanos seguían promoviendo esta narración, fechas en que mandaron pintar el martirio de los niños en la portería del convento de Ozumba¹¹. A fines de esa centuria fray Agustín de Vetancurt incluía a Cristóbal, Antonio y Juan en su *Menologio* o santoral novohispano de su orden con fecha de 30 de mayo (dando por primera vez esta fecha como la de su muerte), y señalaba que existía la memoria del lugar donde estaban sus restos mortales en el convento de Tlaxcala. Lo interesante es que ya los inserta en su santoral, y no como Mendieta y Torquemada entre los datos de la actividad evangelizadora de los misioneros y como ejemplo de la ayuda que los niños prestaron a la evangelización. Por estas fechas existía la versión de que los cuerpos de los tres niños habían sido finalmente trasladados al convento de san Francisco de Puebla por orden de Motolinía; Vetancurt niega la veracidad de esta noticia y señala que se encuentran en Tlaxcala, emitiendo “fragancias celestiales”.¹²

El impacto de toda esta literatura impresa se puede constatar a principios del siglo XVIII, cuando la narración aparece

¹⁰ TORQUEMADA, Juan de (1997) *Monarquía Indiana*. 7 v., México, L. XVI, caps. XXX-XXV, v. 5, pp. 132 y ss.

¹¹ Manuel ROMERO de Terreros (“El convento franciscano de Ozumba y las pinturas de su portería”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, núm. 24, México, 1956, pp. 9-21) dice que la pintura de los niños tenía una leyenda en la parte de abajo donde aún se podía leer la fecha de 1613 y una firma que parecía Arzate o Alzate.

¹² Agustín de VETANCURT, *Teatro mexicano*, México, 1982, trat. II, cap. I, pp. 54 y s. y *Crónica*, p. 55. La noticia aún circulaba a mediados del siglo XVIII y aparecía en autores como Loysaga.

convertida en una obra de teatro alrededor de 1720. En efecto, el dramaturgo, actor y empresario toledano Eusebio Vela escribió y representó una *Comedia nueva del Apostolado de las Indias y martirio de un cacique*, de 69 folios, donde se presentaba la historia de Cristóbal. En la escena aparecían fray Martín de Valencia y sus once compañeros que eran recibidos por Hernán Cortés (en Tlaxcala!), y durante su predicación conseguían la conversión del joven Cristóbal. La anécdota básica sobre el padre idólatra y el cruel martirio del niño en el fuego estaba tomada de las narraciones de los cronistas franciscanos, incluso aparece la resurrección de un niño realizada por Valencia, hecho que narra el cronista Mendieta, pero se han introducido una serie de novedades con el pretexto de la teatralización: luchas entre Santiago, los ángeles y el Demonio, personajes graciosos que tienen escenas jocosas en náhuatl y castellano, una batalla naval entre indios y españoles en la laguna y un final feliz, cuando la madre del niño (que no muere víctima del padre como en la narración) denuncia el crimen y se desposa con Iztlizuchil, el señor de Texcoco aliado de Cortés. En fin, una puesta en escena que altera el texto franciscano para convertirlo en un divertimento.¹³

Unos años después, en 1757, otro cronista, el dominico Juan de la Cruz y Moya, incluía la historia de Antonio y Juan en su extensa obra, por la relación de los dos niños con un miembro de su orden, fray Bernardino de Minaya. El texto sigue al pie de la letra la narración franciscana, pero agrega algunas cosas de interés que muestran que en la época de Moya aún seguía siendo discutida la capacidad de los indios. A raíz del tema de la bula de Paulo III *Sublimis Deus* en la que se declaraba a éstos como capaces de recibir la fe católica, Moya atribuye su emisión a fray Bernardino de Minaya, quien refirió

¹³ VELA, Eusebio (1948) *Tres comedias*, México: Imprenta Universitaria, pp. 3-84.

al pontífice el caso de los niños mártires que perdieron la vida por destrozarse los ídolos. Páginas atrás el cronista había señalado que el Señor dispuso este caso para “confusión de los que no dudaban por aquel tiempo afirmar ser los indios irracionales, incapaces de sacramentos y como tales indignos del reino de Dios”.¹⁴

Para mediados del siglo XVIII, los niños mártires formaban parte de la historia que conocían todos los criollos, mestizos e indígenas de las ciudades de la Nueva España y comenzaba a interesar también a los extranjeros, como el padre Cruz y Moya. Otro de estos viajeros también se interesó en ellos, el sabio italiano Lorenzo Boturini, quien logró reunir entre 1736 y 1743 (año en que fue hecho prisionero y le fueron confiscados sus papeles) una importante cantidad de documentos sobre las antigüedades indígenas y sobre las apariciones guadalupanas. Los papeles de Boturini, que bajo el nombre de *Museo histórico* quedaron primero en poder de la secretaría del virreinato (hasta 1771) y después en la biblioteca de la universidad (donde permanecieron hasta 1778), fueron finalmente revisados en 1791 por Vicente de la Rosa Saldívar, intérprete general de la real audiencia, quien hizo una relación de ellos. Ahí estaba el cuadernito sobre los niños publicado en náhuatl por fray Juan Bautista de Viseo en Tlatelolco. El funcionario escribió sobre él: “respecto a parecerme que puede ser conducente para su colocación en la prenotada historia por ser digna de aprecio aquella y tener autor conocido, a quien por su carácter se le debe dar entera fe y crédito”.¹⁵ De hecho, para este funcionario era la única obra que merecía ser dada a conocer pues, para los fines de conocer la historia del reino y del mundo indígena, estaba mejor documentada la obra de Torquemada. Por ello,

¹⁴ DE LA CRUZ y Moya, *op. cit.*, v. II, pp. 33 y 72.

¹⁵ BOTURINI, *op. cit.*, p. 300.

Vicente de la Rosa reeditó el texto traduciendo el texto náhuatl al castellano.¹⁶

La presencia de los niños mártires en la literatura novohispana mendicante de los siglos XVII y XVIII terminó por impactar también al mundo indígena. A partir de mediados del siglo XVIII la nobleza tlaxcalteca les prestó atención especial. El primero que los rescató para ese ámbito fue el sacerdote mestizo Manuel Loaysaga Mazihcatzin, quien en su *Historia* sobre las apariciones de la Virgen de Ocotlán (1745), dedicó al martirio de los niños dos capítulos. Loaysaga llama a Cristóbal “protomártir de la América en el abril de su edad” y compara a Antonio y a Juan con “los del signo de Géminis, dos luceros que podían pasar por soles al desvanecer las tinieblas de la idolatría y superstición con sus brillos”. Con su sangre se había “alfombrado de rosas” el terreno donde María hizo su aparición.¹⁷ Este autor, quien cita explícitamente el texto de fray Juan Bautista, lo amplifica agregando discursos edificantes, comparaciones emblemáticas (Cristóbal es el ave fénix que renace de sus cenizas) y una enseñanza moral sacada del destino de los asesinos, pues mientras el padre de Cristóbal murió sin arrepentirse, los verdugos de Antonio y Juan se convirtieron y recibieron el bautismo antes de ser ajusticiados. La obra de Loaysaga no sólo pretende demostrar que los niños de Tlaxcala debían ser considerados como verdaderos mártires (se les compara con los santos inocentes) sino además está llena de alusiones a las glorias tlaxcaltecas, a la nobleza e hidalguía que poseen todos sus habitantes (Juan ya no es un sirviente sino un hidalgo) y al orgullo de ser la primera sede del cristianismo en Nueva España, “el primer hermoso diamante de los muchos

¹⁶ O'GORMAN, notas a MOTOLONÍA, *op. cit.*, p. 179 n.

¹⁷ LOAYSAGA, Manuel (1745) *Historia de la milagrosísima imagen de Nuestra señora de Ocotlán que se venera extramuros de la ciudad de Tlaxcala*. Puebla: Viuda de Miguel Ortega 1745, pp. 3 y ss.

que ilustran en estos reinos la Corona de nuestros católicos reyes".¹⁸

Con ese mismo orgullo patrio tlaxcalteca, para 1789 (como lo ha estudiado Jaime Cuadriello), otro clérigo mestizo pariente del anterior, Ignacio Faustinos Mazihcatzin, descendiente de la nobleza indígena de Ocotelulco y cura párroco de Yehualtepec, incluía a los niños mártires en una serie de pinturas encargadas a Juan Manuel de Yllanes y convertía a Antonio en descendiente de su linaje, los señores de Ocotelulco. Además de ellos, los lienzos representaban a Juan Diego con la Virgen de Ocotlán, a Diego Lázaro con san Miguel, a don Nicolás de Dios Puizón, indio cacique del Perú, a Catarina Tegakovita, la venerable india iroquesa adscrita a la misión jesuítica francesa de Canadá y al apóstol santo Tomás predicando a los tlaxcaltecas. En una extraordinaria visión americana, este sacerdote indomestizo hermanaba las glorias de su patria chica con las de los indígenas de otras latitudes para mostrar a Tlaxcala como primera sede del cristianismo novohispano y a los indios como sujetos de una elevada espiritualidad y como discípulos fieles de la predicación apostólica.¹⁹

Las pinturas de Yllanes y la visión del padre Faustinos tuvieron aún una magnífica secuela en Atlhuetzia, en cuyo templo los caciques locales mandaron colocar dos enormes lienzos de medio punto entre 1795 y 1801 con el tema de los martirios de los jóvenes nobles. En uno, el cacique idólatra aparece ataviado a la usanza del siglo XVIII, su mujer vestida con un huipil con encajes de Holanda, mientras el niño Cristóbal moribun-

¹⁸ *Ibidem*: 1.

¹⁹ CUADRIELLO, Jaime (1999) *Las glorias de la república de Tlaxcala. El patrocinio de una iconografía indocristiana*. México, (tesis de doctorado inédita). Agradezco al autor el haberme facilitado copia de este novedoso y original trabajo. De los bocetos para los lienzos se conservan cuatro en el Museo Nacional de Arte de México y de las pinturas dos, la de los niños mártires en la curia episcopal de Tlaxcala y el de santo Tomás en la sacristía de la basílica de Ocotlán.

do contempla a un angelillo moreno portando una corona de flores y una palma, los emblemas de la santidad que ha alcanzado por el martirio. En el otro, Antonio y Juan son apaleados por sus victimarios mientras emiten filacterias en náhuatl con la confesión de su fe. Para esta época, la nobleza tlaxcalteca utilizaba a estos héroes no sólo como símbolos de la grandeza de su territorio sino también como argumentos a favor de una intendencia autónoma en Tlaxcala, independiente de Puebla. Para los miembros de la elite indígena de esta región, la vida y los martirios de Cristóbal, Antonio y Juan eran prueba fehaciente del importante papel que jugó la nobleza tlaxcalteca en el proceso evangelizador, tan destacado como el que había tenido en la conquista militar. Con sus pretensiones de ser cofundadores de la patria, cristianos viejos e individuos capaces de las más altas esferas de la santidad, reforzaban sus pretensiones de autonomía y la defensa de sus derechos ancestrales.

Los indios videntes

Sacerdotes criollos e indios nobles, personajes que promovieron una concepción positiva de las virtudes de los niños mártires, fueron también los que fomentaron el segundo tipo de santidad indígena: la de los visionarios receptores de las varias imágenes milagrosas que se habían hecho presentes en el ámbito novohispano desde el siglo XVI: Juan Cuauhtli el otomí que tuvo la revelación de la Virgen de los Remedios; Juan Diego, el tlaxcalteca al cual se apareció la Virgen de Ocotlán o Diego Lázaro, quien recibió la visión del arcángel san Miguel en Nativitas, Tlaxcala. A lo largo del siglo XVIII sus figuras comenzaron a tener una presencia destacada en la pintura y fueron tratados como personajes con atributos propios aunque con una característica común: a todos se les representa como “pe-

lados”, es decir con la cabeza rapada y el rostro enmarcado por dos balcarrotas o mechones de pelo.²⁰ Sin embargo, ninguno de ellos recibió un tratamiento propiamente hagiográfico independiente del icono prodigioso. La única excepción a este respecto fue Juan Diego, el devoto de Cuauhtitlán asociado a la Virgen de Guadalupe.

El primer autor que incluye datos que permiten individualizar esta figura fue Luis Becerra Tanco. En sus obras insiste en la situación de macehual del vidente y remarca que la aparición se hizo ante un humilde miembro de la raza conquistada “para que no se acreditase el milagro con la autoridad de las personas, sino con la evidencia del suceso”. Este autor hace notar también algunas virtudes del sujeto, patentes durante las apariciones: su humildad y obediencia, su ánimo discreto y la pureza de su conciencia. Agrega además (basado, como dice, en tradiciones más modernas) la existencia de una esposa, María Lucía, con la que vivió castamente después de haber recibido ambos el bautismo de manos de fray Toribio de Motolinía. La presencia de autoridad del reconocido fraile franciscano, así como el tema de la castidad de los laicos (basada en la vida de san Isidro Labrador y santa María de la Cabeza) son dos de los recursos retóricos más novedosos de esta construcción. Un úl-

²⁰ Esto se ve sobre todo en el retablo de la Merced de las Huertas donde aparece, junto a Juan Diego, El Juan Cuauhtli de Los Remedios y el Diego Lázaro de San Miguel del Milagro. Sin embargo, la intención de resaltar la presencia indígena se hizo más notable en las obras cuyos patronos fueron las comunidades. Esto sucede, por ejemplo, en las imágenes de Diego Lázaro pintadas desde el siglo XVII para el santuario de San Miguel en Nativitas Tlaxcala; en ellas el vidente aparece individualizado y con anécdotas directas de su participación activa en la hierofanía. En una anónima se presenta como un aguador que lleva la curación ante una figura episcopal que tiene el rostro de Palafox (aunque de hecho según la leyenda el obispo poblano era entonces Gutierre Bernardo de Quiróz). En la serie atribuida a Luis Berruero aparece también en primeros planos en la procesión o en su lecho de enfermo. CUADRIELLO, Jaime (1999) “Tierra de prodigios. La ventura como destino” en *Los pinceles de la Historia*, México: Museo Nacional de Arte, pp. 199 y ss.

timo dato, expresado bajo el argumento demostrativo de la “voz común” es el de la visita de la Virgen a Juan Diego antes de su muerte. Becerra Tanco, además, menciona varias fechas de nacimiento y muerte de los personajes implicados en la narración, incluido el tío Juan Bernardino, lo que le da al relato una fuerte carga de historicidad.²¹

Las fuentes sobre las que Becerra se basó fueron el texto indígena *Nican Motecpana* (atribuido a Fernando de Alva Ixtlilxóchitl) y, sobre todo, los testimonios de las informaciones que en 1666 se mandaron hacer con motivo de la primera petición de un oficio propio para la advocación guadalupana ante la Santa Sede. En efecto, los nobles de Cuauhtitlán, que rindieron sus testimonios de esas informaciones, habían recreado una “tradicción” que convertía a Juan Diego en un personaje con tierras, y, por lo tanto, en noble como ellos, y que le daba a su comunidad indígena un gran prestigio. Aquí debemos resaltar, además, que los detalles sobre la vida del vidente fueron obtenidos con preguntas inducidas y en un ambiente indígena que estaba inmerso en una tradición oral, con una concepción histórica muy distinta a la europea. Esa tradición, tomada e interpretada por un autor criollo proveniente del mundo de la escritura, se convirtió en una verdad avalada por la letra impresa y se volvió patrimonio clerical.

Sobre estos datos Francisco de Florencia elaboró la primera biografía formal de Juan Diego, la cual, aunque aportó muy poco a lo dicho por Becerra, enriqueció en cambio la construcción hagiográfica con numerosas disquisiciones morales. Este autor incluyó la “Vida” del vidente en un apartado especial (el capítulo XVIII) de su *Estrella del Norte de México* bajo el título:

²¹ BECERRA Tanco, Luis (1675) *Felicidad de México en el principio y milagroso origen que tuvo el santuario de la Virgen María, Nuestra Señora de Guadalupe, México: Viuda de Bernardo Calderón.*

“Quién fue Juan Diego, sus virtudes y dichoso fin”. Sobre el origen modesto del venerable, dice el hagiógrafo: “Nació de padres humildes de la categoría más ínfima entre los indios que llaman macehuales que son los de servicio, para que se vea cuán uniforme es el espíritu de Dios en el elegir para manifestar sus grandezas”.²²

Su humildad y sus demás virtudes lo hicieron merecedor de los favores celestiales. “Y siendo así que la Sabiduría, ni la madre de la Sabiduría entran en ánimas malévolas ni en corazones manchados habiéndose humanado esta señora a tratar con Juan Diego con tanta llaneza y cariño que le llamaba con el amoroso nombre de hijo muy querido”.²³ Su castidad es un buen pretexto para lanzar un vituperio contra “las torpes costumbres del gentilismo en que la sensualidad dominó tan despóticamente desenfadada y en [que] aquel apetito desordenado era ley de sus acciones”. Por otro lado, la práctica de una virtud tan excelsa como la castidad, es utilizada como argumento para demostrar la capacidad racional de los indios y para refutar las opiniones que se dieron desde la conquista de que estos carecían de entendimiento o eran incapaces para el cristianismo. Aunque en Florencia está presente la asimilación de virtud a civilización (lo que coloca al México prehispánico en el nivel de la barbarie) el rescate de los indios cristianos a través de la figura de Juan Diego, de su tío Juan Bernardino y de su mujer María Lucía es utilizado como argumento de su capacidad moral. Con todo, el autor explica que, “de aquella inculta selva de racionales fieras, traería Cristo a su aprisco corderos y leones, ovejas y lobos”.

²² FLORENCIA Francisco de (1688) *Estrella del Norte de México*, México: María de Benavides viuda de Ribera, p. 116. En esta primera referencia, el autor prefiere la versión tradicional sobre la procedencia macehual de Juan Diego y no la de las informaciones de Cuahutitlán de 1666.

²³ *Ibidem*: 117.

Al final de su biografía, Florencia nos pinta a un Juan Diego ermitaño, que ha entrado al servicio del santuario después de la muerte de su mujer y con permiso del obispo, y que durante diecisiete años realizó humildes oficios y ocupó largos espacios de su tiempo en la contemplación y la meditación, ejercitándose en obras de mortificación, ayunos y disciplinas y comulgando tres veces a la semana. En 1548, a sus setenta y cuatro años, Juan Diego recibió, mientras barría la ermita, el aviso de “la señora desde su altar” sobre “la cercanía de su tránsito”; al acaecer éste, su cuerpo fue colocado junto al de su mujer en la iglesia del santuario. Además de su deuda con Becerra Tanco, Florencia dice basarse en una historia manuscrita en lengua mexicana (sin lugar a dudas el *Nican Motecpana*) que le facilitara Carlos de Sigüenza y Góngora, heredero de los papeles de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl.

El final de la hagiografía, sin embargo, presenta un dato que no había sido cuestionado hasta ahora: se trata de una disquisición sobre una imagen, copia del original, que Juan Diego legó a un hijo suyo y que poseía, en tiempos de Florencia, don Juan Caballero y Ocio, criollo ilustre quien la donó al santuario de Guadalupe construido por su iniciativa en su natal Querétaro. La mención a un hijo del venerable contravenía la tradición avalada por el *Nican Motecpana* que aseguraba que Juan Diego y su mujer se habían mantenido vírgenes y no tuvieron hijos. Florencia soluciona la contradicción diciendo que pudo ser un niño adoptado por el casto matrimonio entre los innumerables huérfanos que quedaron de la guerra de conquista.

La hagiografía creada por Florencia fue la fuente de la que se valieron todos los escritores posteriores que hablaron de Juan Diego y muy posiblemente fue la que inspiró la primera pintura que lo representa de manera individualizada; se trata del “verdadero retrato de Juan Diego” donde el vidente aparece arro-

dillado frente a un pozo y que forma parte de la colección de la basílica de Guadalupe.

A pesar de que muy poco se podía agregar a lo dicho por Florencia, a principios del siglo XVIII aparecieron algunos documentos nuevos que confirmaron o enriquecieron su texto. El causante de que aparecieran estas novedades era ahora un extranjero, el sabio italiano Lorenzo Boturini, entre cuyos documentos se encontraban varios materiales referentes a Juan Diego, tales como su testamento y su retrato, el epitafio de su tumba y el testamento de una tal Gregoria Morales donde se mencionan (además de las apariciones) a Juan Diego y a su esposa Malintzin. Los papeles de Boturini serían utilizados por numerosos eruditos. Seguramente en el primer lugar fueron consultados por el pintor Miguel Cabrera, autor de un retrato de Juan Diego fechado en 1751, cuyo rostro es el mismo que el del anónimo del siglo XVII. La obra (que resguarda el Museo de la Basílica de Guadalupe) representa al indio rodeado de pajarrillos y en actitud de caminante y, lo más interesante, lo llama venerable y en una inscripción incluye varios datos y fechas de su vida sacados de Florencia. Es también en esa inscripción donde da noticia de que la imagen es una copia fiel del retrato que se encontraba entre los papeles de Boturini.²⁴

²⁴ En 1649 el bachiller Luis Lasso de la Vega mandaba pintar las apariciones de la Virgen de Guadalupe para decorar el interior de la capilla del Pocito según lo refiere Florencia. Con excepción de las que ya se habían pintado en la basílica de los Remedios en 1595, esta era la primera vez que se narraban visualmente los coloquios entre un indígena y la Virgen. Sin embargo, todavía durante el siglo XVII, a Juan Diego se le representó con rasgos hispánicos. Con Miguel Cabrera se dio una gran renovación en la representación que hizo de las milagrosas apariciones para las pechinas de la colegiata (actualmente en el Pocito). Cabrera le dio a la figura de Juan Diego una gestualidad, una expresión y un dramatismo como nunca lo había tenido. Además, con Cabrera aparece también por primera vez en la pintura "la necesidad de dar un contexto más universal a las reiteradas distinciones que el cielo hacía a los naturales del reino". Cuadriello, "Tierra de prodigios..." *op. cit.*, pp. 182 y ss.

Durante los últimos años del siglo XVIII se escribieron por lo menos dos biografías más del vidente. Una, la del canónigo de Puebla Francisco Xavier Conde y Oquendo, está inserta en su obra manuscrita *Discursos sobre la aparición de la portentosa imagen de María Santísima de Guadalupe de México*;²⁵ En ella, Conde insiste en el carácter ejemplar que tenía el venerable para los indios, quienes bendecían a sus hijos con las palabras “Dios os haga como a Juan Diego” frase sacada de las informaciones de 1666. La segunda fue escrita por Ignacio Carrillo y Pérez e incluida en el capítulo XIV de su obra *Pensil americano* en la que se copia casi al pie de la letra a Florencia.²⁶ El autor de este texto da a Juan Diego el apellido indígena de Cuauhtlaloatzin y agrega que la imagen que poseía (aquella que Caballero y Ocio llevara a Querétaro) había sido entregada por la misma Virgen al vidente. Para entonces ya estaba afianzado el patronato guadalupano: la falta de documentos originales del siglo XVI que avalaran el prodigio se suplía con una tradición ininterrumpida y por la propia imagen. En ese contexto la conformación de la figura histórica de Juan Diego servía tan sólo para darle refuerzo a esa tradición.

Paralelamente a esta construcción hagiográfica de Juan Diego surgida en el ámbito criollo de las ciudades de México y Puebla, se desarrolló también una tradición paralela en el mundo indígena que partía igualmente del *Nican Motecpana* y de las informaciones de 1666. En esa tradición, como vimos, el vidente no era un *macehual* sino un noble que tenía “casas y

²⁵ Este texto, en dos volúmenes, no fue impreso sino hasta 1852 con el título *Disertación histórica*; un ejemplar de él se encuentra en el fondo documental de CONDUMEX. El libro fue escrito después de 1790 a raíz de la aparición de la obra de José Ignacio BARTOLACHE (*Manifiesto satisfactorio*) donde polemiza contra aquellos que han dudado de la perfección técnica y del carácter autóctono de la milagrosa imagen.

²⁶ CARRILLO y Pérez, Ignacio (1797) *Pensil americano florido en el rigor del invierno*. México: Imprenta de Joseph Zúñiga y Ontiveros.

tierras”, de acuerdo con el texto de Alva Ixtlilxóchitl. De este Juan Diego noble pretendían descender varios caciques indios de los alrededores de la capital a principios del siglo XVIII, cosa que Boturini impugnaba en una apología en defensa de la virginidad de Juan Diego.²⁷ En 1739 aparecía en la *Gaceta de México* la noticia de la toma de hábito en el convento de Corpus Christi de doña María Antonia de Escalona y Rojas, quinta nieta del venerable Juan Diego.²⁸

Frente al indio plebeyo de los criollos, este indio aristócrata daba a la nobleza indígena del siglo XVIII un timbre de orgullo. Es muy significativo que cien años atrás (en 1653) en un enorme lienzo que decoraba la ermita del santuario (y que representa la traslación de la imagen en 1531 y el primer milagro de la Virgen) Juan Diego aparezca en un plano secundario, mientras que el centro lo ocupan un español y tres nobles indígenas que seguramente patrocinaron la pintura. La imagen de un macehual como principal actor del acontecimiento guadalupano debió parecer a los caciques del siglo XVII bastante incómoda; no es gratuita, por tanto, su transformación en noble unos años más tarde.

Para entonces, los conceptos importados sobre lo que debía ser la santidad habían ya pasado de los criollos a los indios nobles y se plasmaban no sólo en algunas actitudes, sino también en escritos y pinturas promovidos por los caciques y por el clero indígena (ambos ya sumamente mestizados). El hecho se vio además reforzado durante la segunda mitad del siglo XVIII como parte de la política defensiva que los indígenas orquestaron contra una nueva situación: la crítica y las limitaciones a la religiosidad popular y al sistema comunal basado en cofradías y

²⁷ Inventario de Lorenzo BOTURINI, Archivo General de Indias, Indiferente General, leg. 398, f. 101 r.

²⁸ SAHAGÚN de Arévalo, Juan Francisco (19^o?) *Gaceta de México*, núm. 138, introd. Francisco González de Cosío, México, v. III, p. 178.

mayordomías que se estaba promoviendo en los círculos ilustrados borbónicos novohispanos.²⁹

Las santas cacicas

A causa de su doble marginalidad, el modelo cuya aceptación causó mayores controversias fue el de la religiosa indígena santa, y aunque el tema apareció desde el siglo XVI a raíz de la fundación del convento de La Concepción para indias nobles por fray Juan de Zumárraga, la confrontación de opiniones no se desató, sin embargo, sino hasta el siglo XVIII con la fundación de otro instituto que tenía la misma finalidad: el monasterio de Corpus Christi de la capital. Este establecimiento había sido una promoción del virrey marqués de Valero y de un grupo de caciques indomestizos de la ciudad de México, quienes aportaron los fondos para un edificio que estaba ya prácticamente terminado para 1723. El arzobispo José Lanciego y el provisor de los franciscanos habían ya otorgado licencia para su fundación bajo la regla de santa Clara, y el cabildo de la ciudad había dado también su autorización, por lo que en 1720 el virrey Valero solicitó al rey el permiso de fundación.³⁰ En 1723 el rey pidió informes a la Audiencia de México sobre la necesidad de tal monasterio y ésta solicitó a su vez dictámenes a los ministros de doctrina de la capital sobre la capacidad de las indias para la vida religiosa. El caso sirvió de pretexto para desatar una polémica acerca de las capacidades espirituales del indio.

Los franciscanos, agustinos y dominicos respondieron que la fundación era indispensable, que las indias eran muy inclina-

²⁹ GRUZINSKI, Serge (1985) "La segunda aculturación; el estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España", *Estudios de Historia Novohispana*. México. v. VIII, pp. 175-202.

³⁰ AMERLINCK María Concepción y Manuel Ramos (1995) *Conventos de monjas, fundaciones en el México virreinal*, México: CONDUMEX, p. 122.

das a la castidad y que muchas ya habían mostrado una clara aptitud para la vida religiosa viviendo como donadas en los conventos de españolas. Las naturales estaban acostumbradas al ayuno y a la estrechez, eran “mujeres varoniles que excedían en santidad, virtud y fortaleza a la tibieza del hombre”. La vida monástica salvaría a muchas de ellas del contacto con el mundo pues, “la castidad es una flor tan delicada que se mancha hasta con los corruptos aires de una conversación poco pura”. Además, si se les otorgaba el sacerdocio (considerado como el estado de mayor perfección) a los indios, ¿por qué no dejar a las indias que profesasen como religiosas? Frente a estas opiniones favorables, un grupo de jesuitas del colegio de san Gregorio (Alejandro Romano, José María Guevara y Andrés Xavier García) presentó la opinión contraria; para ellos las indias eran inconstantes, como lo demostraba el que los dos monasterios que se fundaron para ellas en el siglo XVI (La Concepción de México y Santa Clara de Querétaro) debieron ser ocupados finalmente con monjas españolas. Para los tres jesuitas las indias eran muy cortas en sus alcances, incapaces de distinguir y lograr la perfección, no tenían paciencia para sufrir las molestias, ni mucho menos la prudencia ni la cordura necesarias para gobernar una comunidad, pues los indios habían nacido para ser mandados y para obedecer, por lo que sería difícil encontrar una abadesa de su nación que las rigiera. La prueba de su incapacidad estaba en que dos de las candidatas propuestas por el virrey para entrar al convento ya habían contraído matrimonio antes de que se abriera éste. Finalmente estaba el problema de la manutención de las 18 religiosas que se pretendía vivieran en él. Según ellos, lo único viable para esas indias nobles era crear un beaterio, en el ya concluido edificio, bajo la administración de un sacerdote virtuoso que las guiara.³¹

³¹ AGN, Ramo Historia, v. 109, exp. 2, fols. 8 r.-55 v.

En 1724, para contrarrestar la campaña opositora al nuevo establecimiento, salía impreso en México el texto de Juan de Urtassum, *La gracia triunfante en la vida de Catarina Tegakovita*. Es por demás significativo que el padre Juan fuera jesuita y que la obra (una traducción realizada por él de una biografía que había escrito otro miembro de la compañía de la Nueva Francia, el padre Francisco Colonec) exaltara la vida virtuosa de una iroquesa del Canadá. Pareciera que el impreso se presentaba como un acto de contrición o como una declaración de principios de algunos jesuitas proindígenas frente a la actitud negativa mostrada por sus hermanos del colegio de san Gregorio.

Esta relación entre el texto y la fundación del monasterio se hace explícita, además, en el parecer que Ignacio Castorena y Ursua (vicario y provisor del arzobispado) escribió para dictaminar dicho libro; en él se expresa una defensa abierta a la fundación del convento de Corpus Christi y una respuesta rotundamente afirmativa a la pregunta “¿De las indias puede salir algo bueno?”, Castorena (quien cita sin especificar los dictámenes solicitados por la Audiencia) responde punto por punto a los detractores jesuitas de la fundación. Sobre el entendimiento de los naturales, dice haber conocido en el seminario tridentino donde enseña, indios tan inteligentes y preparados como los españoles menciona como prueba, además, los logros obtenidos con los indios por los jesuitas en su Colegio de San Gregorio, alusión certeramente dirigida a los opositores. Sobre la posibilidad de vida religiosa de las indias y su capacidad para gobernarse asegura (y tacha de ignorantes a quienes argumentan en contra de ella) que, “en tiempo de su gentilidad existían escogidas matronas que gobernaban comunidades de vestales mexicanas”, cuya vida era tan rigurosa como la de las monjas cristianas. “Y –argumenta– si otras especies de que no había uso, trasplantadas en estas tierras de las Indias

han dado tan copiosos frutos que, si no exceden, compiten con los de su natalicio suelo, porque no se puede esperar que las virtudes religiosas trasplantadas en las indias de esta tierra no le den abundante y copioso de perfección religiosa?”.³²

La aprobación es una apología de la capacidad de los indios para la vida espiritual, y de las indias para vivir en estado religioso, en pureza y en clausura. “El camino que siguen –afirma el provisor– no es el de la naturaleza sino el de la gracia... Las indias son humildes, obedientes, inclinadas a la piedad y al trabajo, modestas, contentándose en la comida, vestuario y habitación con lo que aún en los religiosos más austeros podría ser de una mortificación y pobreza casi heroica”. “No hay racional fundamento –concluye– para que se les niegue esta posibilidad a las indias... cualquiera que no hubiera vivido fuera del imperio de la razón conocería ser su vocación del cielo”.

El carácter apologético del texto de Urtassum y su relación directa con la polémica sobre Corpus Christi se pone también de manifiesto en el apéndice que en la edición de México se anexó a la vida de la santa india iroquesa. En la introducción a esa adenda, el jesuita expresa: “Hay quejas de que teniendo tantos ejemplares de casa se busquen de tan lejos”, por ello se han incluido las vidas de seis indias mexicanas, algunas donadas, otras casadas, que vivieron en castidad y virtud, lo que demuestra el elevado grado de espiritualidad de que son capaces las naturales. Los ejemplos están sacados de la literatura novohispana del siglo XVII: Juana de San Jerónimo, mencionada por Alonso Remón en la *Vida de Fernando de Córdoba y Bocanegra*; Magdalena de Pátzcuaro, de la que habla Francisco de Florencia en su *Historia de la Compañía de Jesús en Nueva España*; Petronila de la Concepción y Francisca de San Miguel,

³² Aprobación de Ignacio CASTORENA y Ursua a Juan de URTASSUM (1724) *La gracia triunfante en la vida de Catarina Tegakovita, india iroquesa, y en las de otras así de su nación como de esta Nueva España*. México: Joseph Bernardo de Hogal.

que son mencionadas por Carlos de Sigüenza en el *Paraíso occidental*; y una más (de la que no se da el nombre) de la que habla el jesuita Guillermo Illing, misionero entre los chilipas.³³

Poco después de que saliera este impreso, llegaba a México la autorización de la nueva fundación obtenida gracias a los buenos oficios del marqués de Valero (quien había partido a España en 1722 para formar parte del Consejo de Indias).³⁴ El 16 de julio de 1724 se dedicaba el templo, y en las fiestas el mismo Castorena dijo un sermón, que corrió impreso, en el que insistía en el tema de las virtudes y capacidad de las indias.³⁵ Tres días antes habían llegado a fundar la comunidad su abadesa, la criolla sor Petra de San Francisco (quien murió dos años después), a quien sucedió en el cargo otra criolla, su compañera en la fundación sor María Teresa de San José, quien lo ocuparía durante cuatro periodos. La comunidad original estaba formada por 18 indias nobles, algunas de las cuales llevaban ya algunos años viviendo en clausura, como “donadas” en el monasterio de san Juan de la Penitencia, de donde provenían también dos de las cuatro fundadoras criollas.³⁶

³³ LAVRÍN, Asunción (1999) “Indians brides of Christ: creating new spaces for indigenous women in New Spain”, *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, 15 (2), Summer, pp. 225-260. En este artículo la autora hace una interesante recapitulación de las fundaciones religiosas para mujeres indígenas y de su hagiografía desde el siglo XVI.

³⁴ MURIEL, Josefina (1941) “El convento de *Corpus Christi* de México, Institución para indias caciques”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, México, v. II, num. 7, pp. 11-57.

³⁵ El sermón de Castorena fue dedicado al Marqués de Valero y lleva por título: *Las indias entendidas por estar religiosamente sacramentadas en el convento y templo de Corpus Christi de esta imperial corte de México*, México, 1725. El autor cita asimismo un sermón de fray Ángel Maldonado, obispo de Antequera, en el que expresa su parecer sobre la capacidad de los indios (Biblioteca Nacional de México, 1560 LAF).

³⁶ MURIEL, Josefina (1963) *Las indias caciques de Corpus Christi*, México: UNAM, pp. 41 y ss. La autora señala que la fecha de la dedicación fue el día de Corpus Christi, pero la fecha que da el sermón panegrico de Castorena es del 16 de julio de 1724. A las dos fundadoras se agregó una tercera criolla sor Gregoria Micaela de Jesús Nazareno, del monasterio de Santa Isabel, quien después iría a

Pero la discusión no se detuvo con la apertura del convento. Los defensores tenían como uno de sus principales argumentos retóricos el contrastar los vicios de los indios prehispánicos con las virtudes de las monjas indias; ese fue precisamente uno de los temas que tocó el franciscano criollo fray Joseph López el 30 de julio de 1724 en un sermón en honor de Nuestra Señora de la América, imagen que había regalado el marqués de Valero para enriquecer su fundación.³⁷ La pieza oratoria hacía una loa panegírica de la orden franciscana, la cual no sólo erigió el edificio de la fe en estas tierras, sino que además lo reparó levantando la fábrica de este nuevo templo, haciendo que “su sitio que antes era lugar infame de idolatrías, ahora sea ejemplar casa de oración”. Gracias a las plegarias de estas santas religiosas indias, sus congéneres se verían libres “del viejo vicio de la embriaguez, al que siguen homicidios, latrocinios e idolatrías”. Con el nuevo templo y con la nueva imagen quedaría limpia de vicios la población aborígen, como si hubiera una necesidad mística de que los indios recibieran la curación de sus iguales. En la censura al sermón que hace el jesuita Nicolás Zamudio de la Casa Profesa, se llama a las monjas indias “perlas encerradas en la breve concha del monasterio estrecho de *Corpus Christi*”. En su texto el jesuita hace un juego retórico a raíz del envío de una copia de la Virgen de Guadalupe a España; mientras que esta imagen, aparecida a un indio, era enviada para ser venerada en la península, una Virgen de allá se mandaba a América para recibir culto permanente en un monasterio para mujeres indígenas. En su sermón, fray Joseph

fundar el de Valladolid; la cuarta criolla, sor Micaela de San José, del convento de Santa Clara, tuvo que regresar a los pocos días a su comunidad original por enfermedad.

³⁷ LÓPEZ, Joseph (1727) *Solemne jura de la soberana reina de la América María Santísima. Lo dedica sor Gregoria de Jesús Nazareno*, México: Joseph Bernardo de Hoyal. Biblioteca del Museo Nacional de Antropología MISC, v. 44, F1-18, pp. 12 y 13.

López va más allá de esta asociación y hace aparecer la nueva imagen como el complemento de los cuatro baluartes que protegían la capital desde todos los puntos cardinales: Guadalupe, Los Remedios, La Piedad y La Bala. Para él, la Virgen de la América era el arca mística colocada en el centro de la geografía religiosa de la capital, con lo que Corpus Christi se convertía en el más importante baluarte contra los males que la aquejaban.

En 1727 este mismo autor publicaba un sermón fúnebre por la muerte de sor Petra de San Francisco, fundadora y abadesa criolla del monasterio, que lleva por título *Piedra fundamental de la Mystica Sion*. En él, la metáfora del nombre de la monja (Petra simbolizaba la piedra fundacional), se extiende a las otras doncellas indias, “piedras bien labradas”, aunque esto lo lograron sólo gracias a que una española les enseñó el modelo de las virtudes. En el parecer a este sermón que hizo el jesuita Juan Antonio de Oviedo, quien era capellán del monasterio, de nuevo son atacados aquellos que han murmurado contra la fundación, sin hacer explícita la mención a sus propios hermanos de hábito, “pareciéndoles, que por el mismo caso, que son piedras las congregadas, porque son indias, en quienes parece nativa la tosquedad, y rudeza, son menos aptas para el edificio primoroso, y sublime de la perfección que se pretende en los modelos religiosos”.³⁸

La retórica franciscana y jesuítica seguía acumulando argumentos a favor de la capacidad de las indias para la vida monacal, pero los hechos mostraban una contradicción: las superiores de la comunidad eran criollas y se seguían aceptando novicias blancas, pues algunas autoridades, como el comisario de los franciscanos fray Pedro de Navarrete, pensaban que las indias eran incapaces para gobernarse por sí mismas.

³⁸ LÓPEZ, Joseph (1727) *Piedra fundamental de la Mystica Sion: el nuevo convento de señoras naturales, caciques, religiosas descalzas de Corpus Christi, la R y V, M, Sor Petra de San Francisco, su primera fundadora y abadesa*, México.

Los principales promotores de un cambio en esta actitud fueron los benefactores del convento, los caciques indomesticados de la ciudad de México y de sus alrededores. Después de tres años de lucha, los patronos indios (sobre todo el cacique de Tlapa, radicado en la capital, Diego de Torres Vázquez Quapoltoche) lograron que en 1745 salieran del monasterio tres españolas ingresadas autoritariamente en él por orden del comisario general de los franciscanos, y que se detuvieran las medidas que pretendían limitar el gobierno indígena y la entrada de jóvenes indias en el convento. En 1753 el mismo cacique protestaba contra el poder que ejercía en él la ex abadesa española sor Teresa de san José, apoyada por los franciscanos, y solicitaba que el establecimiento pasara a la jurisdicción del arzobispado.³⁹ Esa misma petición habían hecho ya, en 1745, un grupo de monjas indias de este establecimiento que en varias cartas acusaban a las españolas de haberse apropiado de los puestos directivos del convento y de ser las responsables de un relajamiento de la disciplina y pedían su salida pues, a diferencia de las indias, ellas sí tenían otras opciones conventuales. La resistencia de las indias era explicable ante el peligro que corría el monasterio de convertirse en otro más de españolas.⁴⁰

La presencia de patronos indios y los conflictos causados por el ingreso de novicias españolas fueron también hechos significativos en la segunda fundación de este tipo realizada en Valladolid de Michoacán. Dos caciques de Pátzcuaro ya habían iniciado una capilla a sus expensas para tal fin y, a instancias suyas, el comisario de los franciscanos consiguió en 1734 un real acuerdo para que se iniciara la construcción de un ins-

³⁹ SARABIA, María Justina (1997) "La Concepción y *Corpus Christi*. Raza y vida conventual femenina en México. Siglo XVIII" en Manuel Ramos y Clara García, *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, pp. 179-192. En AMERLINCK y RAMOS, *op. cit.*, p. 123 señala que el opositor fue el arzobispo; sin embargo, este no entró en escena sino hasta 1753 como lo señala Sarabia.

⁴⁰ LAVRÍN, *op. cit.*, p. 251-252.

tituto similar al de Corpus Christi de México bajo la advocación de Nuestra Señora de Casamaloapan. Sin embargo, esta fundación también encontró oposición, ahora en el obispo Escalona y Calatayud y en el cabildo de la catedral; sin embargo, esta contradicción no se relacionaba con la capacidad de las indias, sino con cuestiones de jurisdicción; el ordinario pretendía que el nuevo monasterio estuviera sujeto a su autoridad y no a la del provincial franciscano.⁴¹ Para 1737 la obra se estaba concluyendo bajo los auspicios del mismo Escalona y con la ayuda del cabildo de la ciudad (que ofreció doce mil pesos) y del canónigo Marcos Muñoz, quien se convirtió en uno de los principales patronos del convento. Ese mismo año llegaban a él, como fundadoras, monjas de Corpus Christi y como abadesa de nuevo una criolla, sor Gregoria Micaela de Jesús Nazareno.⁴² En uno de los sermones dichos en la ceremonia de fundación, el jesuita Juan Uvaldo de Anguita señaló que el convento era el último escalón en el proceso de evangelización de los tarascos, proceso que se había iniciado desde la época prehispánica con algunos signos divinos que prepararon a los indígenas para recibir el mensaje cristiano. Yuxtaponiendo los símbolos de las viejas deidades con el cristianismo, el jesuita pretendía explicar no sólo la facilidad con que se implantó la nueva fe en Michoacán, sino también expresar las expectativas que se tenían sobre la convivencia pacífica entre monjas indias y españolas en el recién fundado instituto. Al igual que pasó con la conquista espiritual, ambos mundos podían llegar a construir una armoniosa comunidad cristiana.⁴³

⁴¹ AGNM, Historia, v. 109, exp. 4, fols. 133r. -188 v.

⁴² AMERLINCK y RAMOS, *op. cit.*, pp. 202 y ss. SARABIA, *op. cit.*, p. 184, LAVRÍN, *op. cit.*, p. 250.

⁴³ UVALDO de Anguita, Juan (1743) *El divino verbo sembrado en la tierra virgen de María Santísima Nuestra Señora da por fruto una cosecha de vírgenes*. México: Imprenta Real del Superior Gobierno y del Nuevo Rezado de Doña María de Rovera. La referencia y el resumen de esta obra se encuentran en Lavrín, *op. cit.*, p. 257-259.

Pero el sermón del padre Anguita era sólo eso, una expectativa. Al igual que había sucedido en la fundación de la capital, en ésta de Valladolid la admisión que hicieron los franciscanos de novicias españolas ocasionó de nuevo conflictos con los fundadores y con las religiosas indígenas. El comisario fray Pedro Navarrete, que como vimos tenía una muy mala opinión de la capacidad de las indias para la vida religiosa, justificaba esas admisiones de españolas en los conventos de indias como una necesidad para elevar su nivel espiritual. Entre 1735 y 1752 el clérigo indio Diego de Torres organizó una campaña para solicitar al virrey la salida de las novicias españolas de los conventos de indias; el sacerdote argumentaba que eran muy pocos los espacios que éstas tenían para llevar a la práctica su vocación y era injusto que las españolas ocuparan esos lugares teniendo para su uso todos los otros conventos; además expresaba que las monjas indias eran maltratadas por sus preladas blancas y en 1752 se quejaba porque en diez años no habían sido aceptadas novicias nativas en Corpus Christi.⁴⁴

En 1767 los indios caciques de Oaxaca solicitaban la fundación de otro convento similar en su ciudad, aunque la idea ya había sido expresada por el prior del convento de san Agustín de Antequera desde 1743. Esta fundación, según él, no sólo ayudaría a limpiar esas tierras de idolatrías y a implantar la hispanización de los indios, sino además se disminuirían los terremotos gracias a las oraciones de esas religiosas. En 1774, el virrey Bucareli recibió finalmente la autorización de la corona para fundarlo bajo la advocación de Nuestra Señora de Los Ángeles, aunque las fundadoras no llegaron a ocuparlo sino hasta 1782. Por esas fechas, el obispo de Oaxaca, José Gregorio Alonso de Ortigosa, al escribir las reglas de gobierno para este

⁴⁴ LAVRÍN, *op. cit.*, p. 248-252.

monasterio exigió que sólo fueran aceptadas en él novicias indias, y excepcionalmente mestizas, siempre que fueran hijas de familias nobles.⁴⁵ De hecho, esta fue la primera fundación de este tipo que tuvo una abadesa indígena en sus orígenes, sor Teodora Antonia de Salazar y Moctezuma, quien se mantuvo en ese cargo, con el nombre de sor Teodora de San Agustín, los dieciocho años que le restaron de vida.⁴⁶

Además de promover fundaciones monásticas, los nobles indígenas y los clérigos criollos estaban conscientes de la necesidad de hacer pública la vida de algunas de las naturales distinguidas por su santidad. Así, en 1784 y 1791, los dirigentes de las parcialidades de san Juan y Santiago, de la capital, pagaban la reimpresión del libro del jesuita Antonio de Paredes sobre la otomí Salvadora de los Santos; el texto había salido a la luz por primera vez en 1763, un año después del deceso de la venerable. El hecho es muy significativo no sólo por ser una gestión de los gobernadores indígenas de la ciudad de México, sino también porque el texto se utilizó como cartilla de primeras letras –según lo señala de dedicatoria inicial, hecha al virrey Matías de Gálvez– para “proveer las escuelas y migas donde nuestros hijos son educados”, en él, además de aprender a leer, los niños serían enseñados “a imitar las virtudes cristianas”.⁴⁷ Pero ¿cuáles eran esas virtudes?

⁴⁵ *ibidem.*: 243, 252-254; AMERLINCK y RAMOS, *op. cit.*, pp. 279 y ss.

⁴⁶ CASTAÑEDA Guzmán, Luis (1993) *Templo de los Príncipes y monasterio de Nuestra Señora de los Ángeles*, México. Muriel, *op. cit.*, p. 48.

⁴⁷ PAREDES, Antonio de (1791) *Carta edificante.. la vida ejemplar de la hermana Salvadora de los Santos, india otomí*, México. Ese texto se encuentra en la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología empastado junto al de Jacinto Morán Buitrón (1732) *La Azucena de Quito...*, México, Viuda de Miguel de Rivera. La edición de 1684 se hizo en la imprenta de los herederos de José de Jáuregui (José Toribio MEDINA, *La imprenta en México (1535-1821)*, 8 v., Ámsterdam, N. Israel, 1965, v. VI, p. 408). La de 1763 en la Imprenta Real del Colegio de san Idefonso.

Salvadora había nacido en 1701 en una familia de pastores, aunque “indios principales” y durante su infancia, en la soledad del monte entre su rebaño de ovejas, practicó ayunos y disciplinas como los eremitas, además de aprender a leer y a escribir por sus propios medios. Durante un viaje en el que acompañó a su padre, llegó a Querétaro donde pidió entrar como donada en un beaterío recién abierto bajo la regla de las carmelitas descalzas en 1736. Ahí esta “santa india”, como la llama Paredes, fue “confusión de los prudentes del siglo y ejemplar de los humildes y pequeñuelos a quienes descubre los tesoros de la gracia que esconde a aquellos por su soberbia”.⁴⁸ Durante los veintiséis años que vivió como sirvienta de las beatas se dedicó a pedir limosna por las calles y plazas, e incluso viajó hasta Valladolid, Apaseo y Salvatierra para abastecer el recogimiento, lo que le valió el mote de “hormiga arriera”. Durante su peregrinar, predicaba la doctrina cristiana y ejercitaba la caridad con los miserables, domó un caballo, anunció muertes, curó enfermos, ayudó en partos difíciles y hasta tuvo encuentros con el Demonio, que en forma de vaquero lujurioso y de ermitaño impertinente probó su castidad y su paciencia. Su virtud suplía su rudeza y le daba sabiduría pues, como decía el rey David: “el testimonio divino comunica sabiduría a los párvulos que son los humildes”.⁴⁹ Para Paredes la virtud era el mejor medio para superar cualquier marginación, incluso la que provenía de ser mujer, india y sirvienta (“Esta pobre india, cuanto abatida por su miserable condición tanto por su virtud honrada”).⁵⁰ Con su vida humilde y entregada al servicio de sus semejantes, esta otomí se ponía de ejemplo incluso a las españolas, a quienes superaba en méritos, y en el Juicio final muchas de ellas serían condenadas, “puespreciadas de nobles

⁴⁸ *Ibidem*: 8.

⁴⁹ *Ibidem*: 90.

⁵⁰ *Ibidem*: 108.

y entendidas, con más auxilios, luces y alcances, no quisieron seguir el camino del Cielo, engreídas con los placeres del mundo”, mientras que “una desdichada india, ruda y despreciable, hizo en el muchos progresos que, a lo que piadosamente creemos, le habrán fructificado mucha gloria”.⁵¹ ¿Qué mejor elogio se podía expresar a favor de la aptitud de los indios para la santidad? Seguramente para las autoridades indígenas que promovieron las dos reimpresiones de esta obra, el elevar a esa mujer de su raza a un rango superior al de las españolas debió parecer muy halagador; de hecho, para ellos, la importancia del texto radicaba más en esa exaltación de una india que en la expectativa de que las virtudes propuestas fueran imitadas por sus hijos, quienes, como gente con pretensiones de nobleza, difícilmente se identificarían con una sirvienta.

Un carácter hagiográfico (aunque sin la pretensión de exaltar la humildad indígena frente a la soberbia española) tenía también la única crónica que nos queda del convento de Corpus Christi, texto fragmentado que fue publicado hace más de tres décadas por Josefina Muriel.⁵² El autor de estos testimonios manuscritos tiene el interés de mostrar que las religiosas indias poseen las mismas virtudes que las demás; su ascetismo, su castidad y su humildad en nada se diferencian de las que refieren las hagiografías femeninas desde la Edad Media, a excepción, quizás, de la escasa mención que en el manuscrito se hace a hechos prodigiosos y a visiones. La única referencia a su origen étnico aparece al principio de cada una de las vidas cuando se habla de sus padres, siempre aludidos como caciques nobles, devotos cristianos y procuradores de una educación virtuosa, pero nunca mencionados con sus nombres propios. El texto, obra muy posiblemente de un confesor o capellán del convento, ha dejado atrás las polémicas de la fundación y se

⁵¹ *Ibidem*: 110-111.

⁵² MURIEL, *Las indias caciques... op. cit.*

dedica a describir un menologio con las vidas de religiosas santas, que servían de modelo a las jóvenes que ingresaban al convento, sin importarle hacer alusión especial a la procedencia étnica de sus biografiadas. La insistencia en su nobleza, la buena educación que les dieron sus padres y su posibilidad de ejercitar la oración mental, nos muestran, además, el interés por dar a conocer la capacidad de estas mujeres indias para llegar a altos grados de espiritualidad.⁵³

El texto publicado por Josefina Muriel tuvo como base unos *Apuntes*, que dio a conocer recientemente Mónica Díaz en su disertación doctoral sobre las religiosas de Corpus Christi.⁵⁴ El documento, que se encontraba en el archivo de la comunidad, es obra de una religiosa india que escribió con una gran simplicidad y con un lenguaje que a veces se antoja coloquial. Sin embargo, aquí también están presentes las virtudes (humildad, castidad mortificación, penitencia, ayuno), algunas apariciones de seres celestiales y hechos prodigiosos y una muerte ejemplar, temas tradicionales de la hagiografía femenina. Este hecho prueba cómo los modelos europeos habían penetrado en la mentalidad indígena.

En 1799, José Victoriano Baños predicaba el primer elogio fúnebre dedicado a una monja “indígena”, sor María Teodora de san Agustín, fundadora y abadesa vitalicia del convento de Santa María de Los Ángeles de Oaxaca. En ella el sacerdote

⁵³ La doctora Muriel dice que el texto fue obra de una monja; yo pienso, sin embargo, que el autor es un sacerdote al que las religiosas encargaron escribir una hagiografía. Este hecho queda de manifiesto por el tipo de lenguaje retórico utilizado (propio de un universitario), por los espacios en blanco que el texto deja a cada rato (con una posible intención de ser llenados en el futuro), difíciles de explicar si el autor hubiera tenido acceso directo a las informantes y, por último, por el desconocimiento de datos precisos sobre la filiación familiar de las biografiadas, lo que marca aún más su carácter modélico.

⁵⁴ DÍAZ, Mónica (2002) *Género, raza y género literario en los conventos para mujeres indígenas en el México colonial*, University of Indiana, pp. 78 y ss. Para esta autora, las quejas contra el comisario Navarrete y las menciones a lo mucho que “sufrimos las religiosas indias” son prueba de la autoría de estos *Apuntes*.

aclara que Teodora no tuvo visiones ni arrobos y que su santidad consistió en cumplir la regla al pie de la letra y “hacerse obedecer con el poderoso atractivo del ejemplo”. “Santa, portentosa y extraordinaria fue nuestra cacique nobilísima, porque cultivó una piedad sólida, una virtud ejemplar que nada tuvo de raro y singular”. Para el autor, la vida de esta monja indígena es una prueba de los alcances que podía tener cualquier alma, aunque muchas no lo logran porque los españoles no les dan buenos ejemplos:

Todas las almas son iguales en lo físico, y en lo moral, á los ojos de Dios, [...] sea Español, sea Indio, sea Mulato, sea Mestizo, o de cualesquiera casta; ¡Dios Inmortal! Cuánto me temo, al considerar las bellas disposiciones naturales que por lo común se notan en los indios para las virtudes cristianas y máximas del Evangelio, que si son limitados los progresos que hacen en la virtud, somos nosotros la causa principalísima, si no total, de que no adelanten; Instruyéramoslos con las patéticas eficacísimas lecciones del buen ejemplo, y se verían a cada paso Indios muy Santos.

Y el autor termina con una visión retórica de una nueva Jerusalén indígena que incluye, como en el padre Ignacio Faustinos, a todos los indios de América:

Desde Río Colorado hasta Cabo de Hornos, desde las costas más occidentales de California hasta Cabo Boston de Terranova se dejarían ver tropas de indios devotos y piadosos que penetrados de los más nobles sentimientos de religión y honor, dirigían sus pasos [...] a los pies de este triste túmulo para apostrofar de esta suerte a la esclarecida compatriota: Tu eres la gloria de Jerusalén, tu la alegría de Israel, tu el mayor apologista y todo el honor de nuestra nación”.⁵⁵

⁵⁵ *Elogio fúnebre que en el aniversario de la M.R.M. sor María Teodora de San Agustín, fundadora y abadesa vitalicia del convento de Nuestra Señora de los Ángeles [...] de*

Para Baños, como para todos los escritores españoles que trataron la santidad femenina indígena, ésta era una prueba fehaciente de los logros que la fe cristiana había obtenido en América; un territorio que trescientos años atrás estaba habitado por idólatras era ahora un paraíso de virtudes, siendo las descendientes de aquellos los modelos más acabados de éstas. Por medio de las indias nobles, su raza sería salvada, pues ellas, como representantes de una elite y como esposas de Cristo, redimían con sus oraciones y su ejemplo la rudeza natural de los indios. Sin embargo, en el fondo de todo este discurso existía una consideración de superioridad de lo español sobre lo indígena y una velada alusión a que la mayor perfección sólo se podía encontrar en el modelo que venía de Europa.

Sin embargo, para los autores criollos e indomestizos, la presencia de hechos prodigiosos entre los indígenas era una prueba fehaciente de que esta tierra estaba bendecida por Dios. En 1782, el predicador franciscano de la provincia del Santo Evangelio, fray José Díaz de la Vega, recopilaba unas *Memorias piadosas de la nación indiana*, manuscrito en el que recogía noticias de varios autores sobre hechos prodigiosos acontecidos a los indios, comenzando desde la conquista. Apariciones celestiales de Cristo, la Virgen y los ángeles, imágenes milagrosas y narraciones sobre la vida de hombres y mujeres santos de esa “nación”, incluidos los niños mártires, los videntes y las monjas desfilan a lo largo de sus 203 folios “para que Dios sea glorificado por su grande misericordia, cuanto para honra, crédito y gloria de los miserables indios”.⁵⁶ La obra del padre Vega es un ejemplo.

la ciudad de Antequera [...] dijo el día 10 de mayo de 1799, don Joseph Victoriano Baños y Domínguez. México: Mariano Zúñiga de Ontiveros, 1799. Anexo del libro de CASTAÑEDA, *op. cit.*, pp. 85, 95 y 96.

⁵⁶ AGN, Ramo Historia, v. 32.

Epílogo

La presencia de una construcción retórica como la santidad es explicable gracias a las posibilidades económicas, artísticas, educativas y editoriales que se daban en el mundo urbano y a los fuertes vínculos sociales que se generaban en las ciudades. Tanto en las mestizas Tlaxcala y Pátzcuaro, como en las urbes llamadas de españoles como México, Puebla, Valladolid o Oaxaca, era posible el desarrollo de estos procesos gracias a la existencia de instituciones eclesiásticas como los conventos (los de Corpus Christi y sus filiales en Oaxaca y Valladolid son un ejemplo), a la apertura de becas para estudiantes indígenas en los seminarios conciliares de México y Puebla, a la colocación de esos mismos estudiantes como sacerdotes en las parroquias, y a la fuerte cohesión de una red de corporaciones de naturales, especialmente cabildos y cofradías.

El uso y manipulación de la santidad indígena por diversos sectores sociales son un ejemplo de lo que sucedía en las ciudades del siglo XVIII novohispano respecto a la búsqueda de símbolos de identidad colectiva. Estos cultos, y otros muchos, eran muestra del verdadero sentido que poseía lo que se ha dado en llamar “nacionalismo” en ese periodo. Un territorio mal definido llamado Nueva España, cuyas fronteras movibles eran continuamente assoladas por los grupos nómadas, no podía crear aún un sentimiento de pertenencia; en cambio, lo verdaderamente cercano, lo que permitía dar cohesión a una población heterogénea era el amor al terruño, a la patria chica. La ciudad se convertía, así, en un centro que permitía forjar identidades, tanto en el ámbito criollo como entre la nobleza mestiza que se autodenominaba indígena. Como una clara prueba de la vocación mestiza de este territorio, ambos sectores sociales intercambiaron experiencias y se influyeron mutuamente. En el tema que ahora nos ocupa, los sacerdotes criollos fueron los creado-

res (desde el siglo XVII) de la necesidad de poseer santos propios, con los cuales pudieran sacralizar sus espacios urbano e histórico; los nobles y sacerdotes indios del siglo XVIII, por su parte, copiaron ese modelo para fortalecer la defensa de los privilegios de sus repúblicas, pero al mismo tiempo hicieron patente la presencia de una santidad indígena de la que los criollos podían también sentirse orgullosos, pues era fruto de esa misma tierra que con tanto amor exaltaban.⁵⁷ Es así notable el hecho de un cambio en las actitudes que se dieron en este aspecto entre el principio y el final del siglo XVIII; en la nobleza indígena, la convivencia con los criollos había fortalecido la conciencia de lo importante que era políticamente el rescate de sus santos; aunque de hecho eran mestizos, estos señores tenían, sin embargo, en lo indígena su único timbre de gloria; ésta era la memoria en la que podían encontrar una estructura sólida, además de que lo “indio” poseía un estatus de privilegio reconocido por la corona española. El fenómeno de apropiación de lo indígena por esta nobleza mestiza se había dado desde principios del siglo XVII, siendo la santidad el último eslabón de una larga cadena.

Por otro lado, entre los criollos se había generalizado la tendencia a reconocer que la presencia de santidad entre los indios favorecía la idea de una Nueva España madura espiritualmente. Con todo, a principios del siglo XIX, el orgullo de poseer sus propios héroes presentaba síntomas de decadencia en el ámbito criollo ante la frustración de no haber conseguido de Roma más que dos beatificaciones; en cambio entre la nobleza indígena (con una búsqueda de santidades más reciente) el proceso tenía aún una gran vitalidad y un fuerte carácter cohesionador, aunque ni siquiera tuvieran la posibili-

⁵⁷ Véase al respecto mi libro *La santidad controvertida*. México: FCE/UNAM, 1999.

dad de introducir sus causas ante Roma. Sin embargo, para estas fechas, un nuevo modelo de vida, marcado por el laicismo y el progreso, comenzaba a exigir de los indios unos comportamientos que no se relacionaban con la santidad sino con una ciudadanía productiva. La independencia y el conflictivo siglo XIX se encargarían de remarcar esas expectativas y de marginar cada vez más la santidad como un elemento de orgullo y de etnicidad.

Bibliografía

- AMERLINCK, María Concepción y Manuel Ramos (1995) *Conventos de monjas, fundaciones en el México virreinal*. México: CONDUMEX.
- BAÑOS Y DOMÍNGUEZ, Joseph Victoriano (1799) *Elogio fúnebre que en el aniversario de la M.R.M. sor María Teodora de San Agustín, fundadora y abadesa vitalicia del convento de Nuestra Señora de Los Ángeles [...] de la ciudad de Antequera [...] dijo [...]*. México: Mariano Zúñiga de Ontiveros.
- BECERRA TANCO, Luis (1675) *Felicidad de México en el principio y milagroso origen que tuvo el santuario de la Virgen María, Nuestra Señora de Guadalupe*, México, Viuda de Bernardo Calderón.
- BORJA, Jaime Humberto (2002) *Los indios medievales de fray Pedro de Aguado. Construcción del idólatra y escritura de la Historia en una crónica del siglo XVI*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Colombiano de Antropología e Historia/Universidad Iberoamericana.
- BOTURINI, Lorenzo (1990) *Historia General de la América septentrional*, estudio preliminar Gabriel Ballesteros Gaibrois. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

- CARRILLO Y PÉREZ, Ignacio (1797) *Pensil americano florido en el rigor del invierno*. México: Imprenta de Joseph Zúñiga y Ontiveros.
- CASTAÑEDA GUZMÁN, Luis (1993) *Templo de los Príncipes y monasterio de Nuestra Señora de los Ángeles*. México: Instituto Oaxaqueño de las Culturas.
- CASTORENA Y URSUA, José Ignacio (1725) *Las indias entendidas por estar religiosamente sacramentadas en el convento y templo de Corpus Christi de esta imperial corte de México*. México: s.p.i.
- CONDE Y OQUENDO, Francisco Xavier (1852) *Disertación histórica* 2 vols. México: Fondo CONDUMEX.
- CRUZ Y MOYA, Juan de la (1954-55) *Historia de la Santa y Apostólica Provincia de Santiago de predicadores de México de la Nueva España* (1757), edición de Gabriel Saldívar, 2 vol. México: Porrúa.
- CUADRIELLO, Jaime (1999) *Las glorias de la república de Tlaxcala. El patrocinio de una iconografía indocristiana*. México: Universidad Iberoamericana (tesis de doctorado inédita).
- (1999) “Tierra de prodigios. La ventura como destino” en *Los pinceles de la Historia*, México, Museo Nacional de Arte, pp. 182-227.
- DÁVILA PADILLA, Agustín (1955) *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México de la orden de predicadores por las vidas de sus varones insignes y casos notables de Nueva España*, edición de Agustín Millares Carlo, México, La Academia Literaria.
- DÍAZ DE LA VEGA, José (Manuscrito de 1782) *Memorias piadosas de la nación indiana, recogidas de varios autores*. Archivo General de la Nación, Ramo Historia, v. 32.
- DÍAZ, Mónica (2002) *Género, raza y género literario en los conventos para mujeres indígenas en el México colonial*. Indiana: University of Indiana (tesis inédita).

- FLORENCIA, Francisco de (1688) *La Estrella del Norte de México... Historia de Ntra. Sra. de Guadalupe*. México: María de Benavides viuda de Ribera.
- GRUZINSKI, Serge (1985) "La segunda aculturación; el estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España", *Estudios de Historia Novohispana*, México, vol. VIII, pp. 175-202.
- LOAYSAGA, Manuel (1745) *Historia de la milagrosísima imagen de Nuestra señora de Ocotlán que se venera extramuros de la ciudad de Tlaxcala*. Puebla: Viuda de Miguel Ortega.
- LAVRÍN, Asunción (1999) "Indians brides of Christ: creating new spaces for indigenous women in New Spain". *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, 15 (2), Summer, pp. 225-260.
- LÓPEZ Joseph (1727) *Piedra fundamental de la Mystica Sion: el Nuevo convento de señoras naturales, caciques, religiosas descalzas de Corpus Christi, la R y V, M, Sor Petra de San Francisco, su primera fundadora y abadesa*. México.
- (1727) *Solemne jura de la soberana reina de la América María Santísima. Lo dedica sor Gregoria de Jesús Nazareno*, México, Joseph Bernardo de Hoyal.
- MENDIETA, Jerónimo de (1997) *Historia Eclesiástica Indiana*, 2 vol., edición de Antonio Rubial García, México, Consejo Nacional para la Cultura y la Artes, Colección Cien de México.
- MOTOLÍNÍA, Toribio de (1969) *Historia de los indios de la Nueva España*, edición de Edmundo O'Gorman. México: Porrúa Colección Sepan Cuantos..., 129.
- MUÑOZ CAMARGO, Diego (1998) *Historia de Tlaxcala*, edición de Luis Reyes García. Tlaxcala: Gobierno del Estado de Tlaxcala.
- MURIEL, Josefina (1941) "El convento de Corpus Christi de México, Institución para indias caciques". *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, México, UNAM., vol. II, num. 7, pp. 11-57.

- (1963) *Las indias caciques de Corpus Christi*, México, UNAM, Publicaciones del Instituto de Historia, 83.
- PAREDES, Antonio de (1791) *Carta edificante en que el padre... de la extinguida Compañía de Jesús refiere la vida ejemplar de la hermana Salvadora de los Santos, india otomí, que reimprimen las parcialidades de San Juan y Santiago de la capital mexicana*. México: Imprenta de Felipe Zúñiga y Ontiveros.
- ROMERO DE TERREROS, Manuel (1956) “El convento franciscano de Ozumba y las pinturas de su portería”. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, núm. 24, México, pp. 9-21.
- RUBIAL, Antonio (1999) *La santidad controvertida*, México, Fondo de Cultura Económica/Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
- (2001) “La exaltación de los humillados. Indios y santidad en las ciudades novohispanas del siglo XVIII” en *Actas del III Congreso internacional Mediadores culturales. Ciudades mestizas: intercambios y continuidades en la expansión occidental. Siglos XVI-XIX*, coord. Manuel Ramos y Clara García, México, CONDUMEX/ INAH, pp.139-155.
- (2000) “El mártir colonial, evolución de una figura heroica” en *Memorias del Coloquio Internacional El héroe, entre el mito y la historia*. México: Instituto de Investigaciones Históricas/ INAH/CEMCA, pp. 75-87.
- SAHAGÚN DE ARÉVALO, Juan Francisco (1950) *Gaceta de México*, núm. 138, introd. Francisco González de Cosío. México: SEP, vol. III, p. 178.
- SARABIA, María Justina (1997) “La Concepción y *Corpus Christi*. Raza y vida conventual femenina en México. Siglo XVIII” en Manuel Ramos y Clara García, *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, CONDUMEX /UIA/INAH pp. 179-192.

- TORQUEMADA, Juan de (1979-1983) *De los veinte y un libros rituales y Monarquía Indiana*, edición de Miguel León Portilla, 7 vols. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
- URTASSUM, Juan de (1724) *La gracia triunfante en la vida de Catarina Tegakovita, india iroquesa, y en las de otras así de su nación como de esta Nueva España*. México: Joseph Bernardo de Hogal.
- VELA, Eusebio (1948) *Tres comedias*, edición de Jefferson Rea Spell y Francisco Monterde. México: Imprenta Universitaria.
- VETANCURT, Agustín de (1982) *Teatro mexicano*, edición facsimilar de la de 1698. México: Porrúa.

Poblando el reino de los cielos con siervos venerables: los santos y beatos mexicanos

LOURDES CELINA VÁZQUEZ PARADA

Introducción

Entre las características más importantes del pontificado de Juan Pablo II, el tercero más largo en la historia de la iglesia católica y que recién culmina, quiero destacar dos: sus continuos viajes por el mundo, algo insólito hasta entonces en la historia de la Iglesia –visitando 129 países y recorriendo un millón de kilómetros, el equivalente a dar la vuelta al mundo 29 veces–; y el auge a los procesos de beatificación y canonización de quienes consideró mártires de la Iglesia en defensa de su fe, así como de fundadores de órdenes religiosas. De acuerdo a los datos emitidos por la santa sede, 43% de los casos promovidos desde fines del siglo XVI se han realizado durante los 26 años de su pontificado, cifra que equivale a 1310 beatos y 482 santos.¹

México es el segundo país en número de católicos en el mundo, después de Brasil. Un país que ha mantenido desde la conquista su fidelidad a la iglesia católica, reconocida por Juan Pablo II con la proclama de “México siempre fiel”. Un país que además manifestó su simpatía y veneración a la figura de Karol

¹ Estos datos pueden consultarse en www.vatican.va/saints

Wojtyla, acudiendo masivamente a sus encuentros en las cinco visitas que realizó a nuestro país.

Durante cinco siglos de hegemonía católica, México contó con un solo santo reconocido, Felipe de Jesús, mártir en las misiones filipinas. Y contrariamente a lo que pudiera pensarse, América Latina no fue la más favorecida con los recientes procesos de canonización, no obstante representar para la Iglesia el “continente de la esperanza”, ya que en sus territorios se asienta 43% de los fieles católicos en el mundo. Las cifras nos muestran claramente la ventaja que los países asiáticos mantienen en este sentido, aunque los procesos mexicanos sobresalen en relación con Latinoamérica.

En el caso mexicano fueron canonizados 25 mártires de la guerra cristera, Juan Diego el mensajero de la Virgen de Guadalupe y dos religiosas fundadoras de Órdenes, sor María de Jesús Sacramentado Venegas y María Guadalupe García Zavala. Estos son casos que han culminado exitosamente, pero existen otros que se mantienen en proceso y de los cuales se espera una respuesta satisfactoria; ya han alcanzado el reconocimiento de beatitud, pero falta alguna prueba para ser canonizados, aunque sus promotores confían que culminarán con éxito. En este grupo se encuentran los tres niños mártires de Tlaxcala, los dos fiscales de San Francisco Cajonos, en Oaxaca, la religiosa Vicenta María Dorotea y 11 beatos mártires de la guerra cristera encabezados por Anacleto González Flores.

En este capítulo se presentan estos procesos mexicanos de canonización y beatificación que han sido propuestos a la santa sede. Se aportan algunos elementos de análisis acerca de la explicación que a través de estos casos da la jerarquía acerca de episodios conflictivos de nuestra historia, en los cuales la Iglesia fue protagonista, y la función que los nuevos santos cumplen en el modelo de iglesia que la jerarquía vaticana traza en los inicios del tercer milenio.

El contexto de las canonizaciones y las fuentes en que se basan

En primer lugar conviene destacar algunas características del contexto mexicano en el cual se promueven las canonizaciones. Durante varias décadas las relaciones entre la iglesia católica y el Estado mexicano vivieron momentos de fuerte tensión, cuya culminación se vivió en el periodo de enfrentamiento armado que se conoce como la guerra cristera.² El Estado mexicano es laico y declara en su constitución la libertad y el respeto a todas las creencias religiosas, y por tanto la libertad de asociación de sus ciudadanos-creyentes. Estos principios declarados en los textos constituyentes, en 1917, tuvieron como base la hegemonía y casi exclusividad de la iglesia católica, situación bajo la cual pretendía influir en otras esferas de la vida social y política. Si con las *Leyes de Reforma* de Juárez, en 1857, perdió muchos privilegios económicos y propiedades que pasaron al uso público y al control del gobierno, con la Constitución de 1917 perdía sus privilegios políticos y, según la interpretación de ésta, pasaba al control del Estado. Esta situación, estipulada en la Ley Calles, era la base de su inconformidad y la causa no explícita del levantamiento armado de 1926-1929. El fin de la guerra se pacta entre las cúpulas eclesial y gubernamental, en una aparente resolución del conflicto, pero las desavenencias se mantenían. Durante las décadas siguientes la Iglesia se enfoca a cuestionar el modelo educativo estatal por considerarlo socialista y ateo y, en consecuencia, contrario

² BARBOSA Guzmán, Francisco (1988) *La Iglesia y el Gobierno Civil*. Tomo VI *Jalisco desde la revolución*. Gob. del Estado de Jalisco. Universidad de Guadalajara; Jean MEYER, (1973) *La Cristiada*, 3 t. México: Siglo XXI; Lourdes Celina VÁZQUEZ Parada, (2000) *Testimonios sobre la revolución cristera. Hacia una hermenéutica de la conciencia histórica*. Universidad de Guadalajara-Colegio de Jalisco. Fernando M. GONZÁLEZ (2001) *Matar y morir por Cristo Rey. Aspectos de la cristiada*. UNAM 2001.

a sus principios y a los de sus fieles. Los desacuerdos prevalecieron hasta 1992 cuando, en el régimen de Salinas de Gortari, se modifica el artículo 130 constitucional y se declaran los derechos de “las iglesias”, legislación conveniente no sólo para la católica, sino para todas las demás, que fueron ganando presencia en el territorio nacional.

De acuerdo al diagnóstico de Juan Pablo II, la iglesia católica del siglo XX se asemeja al modelo de martirio que vivieron las comunidades cristianas de los primeros siglos de nuestra era. Una iglesia que se baña, purifica y reafirma con la sangre de sus mártires, leales creyentes que dieron su vida en defensa de su fe. Los testimonios de estos creyentes, dice Juan Pablo II, no pueden relegarse al olvido. En nuestro siglo han vuelto a aparecer los mártires, frecuentemente ignorados, como “soldados desconocidos” de la gran causa de Dios. En la medida de lo posible, no puede permitirse que en la Iglesia se pierdan esos testimonios.³

A través de estos procesos, así como de las hagiografías de los nuevos santos, se ofrece la versión que las iglesias nacionales, avaladas por el Vaticano, ofrecen del pasado de sus países. Las características señaladas del pontificado actual no son acciones espontáneas, sino parte de una estrategia que responde al diagnóstico y prospectiva que la cúpula vaticana realiza acerca de la situación de la Iglesia y su consolidación en los nuevos tiempos.

Es en el nuevo contexto de entendimiento entre la Iglesia y el Estado, iniciado en 1992, en el cual se plantean los procesos de canonización de venerables mexicanos pertenecientes a diferentes épocas de nuestra historia. La jerarquía no se siente obligada a dar una explicación de su actuar a sus fieles, que muchos mexicanos consideran como indispensable y una mues-

³ Carta Tertio Millennio Adveniente n. 37.

tra de diálogo y responsabilidad, y, por tanto, no lo hace de manera oficial. Sin embargo, sí encontramos una postura concreta tanto en la hagiografías de los nuevos santos como en la carta pastoral emitida por la Conferencia del Episcopado Mexicano: *Del encuentro con Jesucristo a la solidaridad con todos. El encuentro con Jesucristo, camino de conversión, comunión, solidaridad y misión en México en el umbral del tercer milenio*, en la ciudad de México el 25 de marzo del año 2000.

Los procesos de canonización de venerables mexicanos corresponden a las siguientes épocas de nuestra historia: la conquista, la conformación de la nación, la guerra cristera y las primeras décadas del siglo XX. A continuación presentamos estos casos.

Cristobalito, Antonio y Juan, niños mártires de Tlaxcala: la interpretación de la conquista y la evangelización

La beatificación de los niños mártires de Tlaxcala se realiza en el contexto de la conmemoración del V Centenario de Conquista y la Evangelización en América Latina. La interpretación que hace la Iglesia de estos acontecimientos se puede encontrar en el conjunto de documentos que contiene la posición histórica de estos casos, así como en las posturas asumidas y difundidas por los jerarcas, y que en síntesis expresan lo siguiente:

Este tesón por cumplir una encomienda es como el inicio de una cadena de frutos catequistas indígenas que recorrerán los caminos en todas direcciones con tal de llevar el mensaje del Evangelio, incluso con riesgo de su propia vida, como lo prueban los mártires oaxaqueños Juan Bautista y Jacinto de los Ángeles, quienes serán beatificados por Su

Santidad en este su quinto viaje a México. Y es que en realidad, la conversión de los indios fue apostolado de los mismos indios que se trocaron en infatigables misioneros de sus hermanos a partir de los sucedido en 1531.⁴ Este episodio es también concebido como *el encuentro complejo de pueblos y culturas*.⁵

Es importante señalar que se refieren a este periodo como *encuentro* y no como *conquista*, término que ni siquiera se menciona y con el cual se difundió este episodio en la enseñanza de nuestra historia. Se hace énfasis, además, en el modelo que a través de estos beatos se propone hoy a los laicos como responsables de la evangelización y la conversión.

Estos procesos de beatificación, como la mayoría de los promovidos en este contexto, se basan en el martirio. Los tres niños tlaxcaltecas fueron beatificados durante la visita de Juan Pablo II a México el 6 de mayo de 1990, después de aprobar solemnemente el “Decreto sobre la validez del martirio”. Los documentos de la *possitio* contienen narraciones acerca de la vida y el martirio de los *Siervos de Dios*, Cristobalito, Antonio y Juan. Los refiere como niños nacidos y educados en el paganismo que, habiendo sido evangelizados en la escuela de los franciscanos, lucharon por la conversión de su pueblo, *dedicado en gran parte al culto de los ídolos y ajeno al modo de vivir de las costumbres cristianas*.⁶ Costumbres que por cierto eran las europeas, las de los conquistadores, y cuya imposición provocó el enfrentamiento y la división de las familias y las comunidades.

⁴ RIVERA Carrera, Norberto, cardenal (2002) *Juan Diego, el águila que habla*. México Plaza y Janés, p. 56. (Subrayado nuestro).

⁵ CONFERENCIA del Episcopado Mexicano (2000). Carta pastoral *Del encuentro con Jesucristo a la solidaridad con todos*. México 25 de marzo de 2000.(14 y 15) (El subrayado es nuestro).

⁶ CONGREGACIÓN para las causas de los santos (1990) *Cristobalito, Antonio y Juan. Niños mártires de Tlaxcala*. México: Edic. Paulinas.

Cristóbal nació en 1514 o 1515 en Atlhuetzia, cerca de Tlaxcala. A los diez años empezó a frecuentar la escuela de los misioneros, y recibió el bautismo.

Habiendo abrazado su nueva fe, señala el documento, *luchó ardientemente contra la idolatría y los vicios de sus familiares*, principalmente de su padre. De modo que decidió *destruir los ídolos que estaban en su casa*, ya que eran una *constante incitación al mal*. Entonces el Padre, instigado por su servidumbre y por una de sus mujeres, decidió matar a su hijo. ...Así se cumplió otra vez lo que el Apóstol Juan dijo del Señor... Para ello el padre organizó una fiesta familiar, para lo cual hizo venir a sus hijos que se encontraban en la Escuela de los Padres Franciscanos de Tlaxcala. Llevando aparte a Cristobalito comenzó inhumanamente a darle fuerte golpes con un palo de encino, por todas las partes de su cuerpo; mas no contento con haberlo herido, lo arrojó a una hoguera. El niño muy ensangrentado y atormentado por los muchos dolores invocaba la ayuda de Dios y recurría con plegarias a la Virgen María. Después llamó a su padre, a quien con voz débil perdonó. Todo esto sucedió el año de 1527.⁷

Esta narración está compuesta por varios elementos que la ajustan al modelo hagiográfico del martirio, donde tal vez lo único comprobable sean las fechas. Se trata de justificar, en primer término, las acciones de la víctima adornándolas con frases que remiten a su inocencia, su buena fe y su compromiso con la doctrina verdadera. En contraparte se presenta al agresor, su padre, como cabeza de uno de los señoríos principales, y polígamo: “tenía 60 mujeres y de ellas 4 hijos”, lo cual parece inverosímil y exagerado. Es decir, por su papel en la comunidad, su conversión al catolicismo implicaba un mayor triunfo. Se recurre al discurso profético para dar mayor contundencia

⁷ *ibidem*: 206, 203-223 (El subrayado es nuestro).

al argumento del martirio, al mencionar al apóstol Juan. La escena del martirio se presenta en un ambiente de festividad, lo cual incrementa la maldad del infiel. Concluye con la escena del niño ensangrentado y moribundo perdonando al padre agresor, lo que es una referencia casi exacta al momento de la pasión de Cristo en la cruz, y con lo que se justifica la cuarta causal del martirologio: el perdón de la víctima al agresor.

Los elementos personal, formal y material del modelo del martirio a través del cual se promueve la causa, se cumplen en Cristobalito con su muerte, martirizado a manos de su padre, el tirano que lo masacra. El elemento moral con la aceptación y el perdón al padre. Lo que esta historia nos muestra, en realidad, es la crudeza con la cual se vivió la conquista y presenta la manera como en la evangelización se utilizó a los niños convertidos para enfrentar y destruir las creencias de sus padres.

Se presenta al padre como el tirano en el cual se acumulan los antivalores de la cultura occidental (europea y católica): idólatra, polígamo, vicioso y sanguinario. No se trata de un indio cualquiera, sino de un cacique de uno de los señoríos más importantes de la región. A diferencia del niño, quien habiendo asimilado las enseñanzas de la doctrina toma sus propias decisiones, el padre se presenta como un hombre incapaz que responde a las instigaciones de su servidumbre y sus mujeres. La mala fe del padre se muestra en la manera en que engaña a su hijo para que lo visite en su casa, organizando una fiesta familiar y ocultando su interés real de golpearlo y matarlo.

Las hagiografías de Antonio y Juan contienen los mismos elementos que la anterior. Sólo habría que destacar que la función que se dice desempeña Juan es similar a la de los "pajes" de la nobleza europea. El primero pertenecía a una familia noble, y el segundo era de familia humilde y fungía como siervo de Antonio.

Los fiscales de San Francisco Cajonos

Los cargos de “fiscales” formaban parte de la organización social y política que se impulsó durante las primeras décadas de la conquista; fueron instituidos en el Tercer Concilio Mexicano de 1585 que presidió Alonso de Montúfar, fraile dominico. Para asumir el cargo de fiscal se requería haber hecho una larga carrera como “servidor de la comunidad” y haber pasado los puestos inferiores, desde *topil* hasta regidor. Los tres cargos honoríficos más importantes eran los de presidente o autoridad política, alcalde, responsable del ramo judicial y el de fiscal, que asumía lo relativo a la disciplina eclesiástica del pueblo. El fiscal tenía más autoridad que el presidente, ya que “el Presidente nunca puede mandar al Fiscal, mas sí el Fiscal al Presidente”.

Para nombrar fiscales se buscaba “hombres maduros, intachables en sus costumbres, conocedores de la religión y *de absoluta confianza de los párrocos*. Tenían como fin principal *denunciar* a los sacerdotes cualquier inmoralidad, concubinato, divorcio, perjuicios, blasfemias, idolatrías, etc., de los feligreses”.⁸

Los casos de Juan Bautista y Jacinto de los Ángeles fueron propuestos ante la santa sede para su canonización por monseñor Gillow, primer obispo de Antequera ya a finales del siglo XIX, y se declararon beatos por Juan Pablo II en su última visita a México en 2002.

La narración del suceso aceptada y difundida es la siguiente: los fiscales Juan Bautista y Jacinto de los Ángeles tuvieron conocimiento de “un acto de idolatría” que se iba a celebrar en su pueblo el 14 de septiembre de 1700, y “en estricto cumpli-

⁸ BUSTAMANTE V. Juan I. (1985) *Los fiscales de Sⁿ Francisco Cajonos sacrificados en 1700. Aportación histórica*. Oaxaca, Oax. junio de p. 13.

miento de sus funciones” dieron aviso a los frailes encargados de la parroquia. Religiosos, fiscales y españoles se trasladaron al sitio donde se celebraba la ceremonia y sorprendieron y reprendieron con severidad a los asistentes, les quitaron todos sus objetos de culto y dieron parte a las autoridades. Los vecinos reaccionaron tan violentamente que los dos religiosos, los fiscales y los españoles que había acudido tuvieron que refugiarse en el convento. Los nativos enfurecidos rodearon el convento exigiendo la entrega de los fiscales. Los españoles, viendo que no tenían defensa posible y que la única manera de salvarse era entregando a los fiscales, procedieron así con la condición de que no les hicieran más daño que meterlos a la cárcel. Los padres asentaron que ellos no participaban ni convenían en manera alguna en aquella entrega, y los afectados, comprendiendo lo que les esperaba, pidieron la confesión, encomendaron su alma a Dios y salieron “sostenidos por su fe a afrontar su destino”. Una vez en sus manos, los indígenas los atormentaron y les dijeron que

si no entregaban todo lo que se llevaron los Padres ahora mismo les quitamos la vida, [que] “serían ejecutados porque no querían retractarse del Cristianismo y seguir las prácticas de la idolatría [...] no ven ustedes que eso fue lo que siguieron nuestros ancestros y nuestros abuelos?, ¿por qué no quieren entrar entre nosotros pues que la idolatría no es la que llama a la riqueza? [Los fiscales contestaron:] “una vez que hemos profesado el bautismo seguiremos siempre a la religión verdadera [...] que estaban conformes pues morían por la religión verdadera y no por engaños de hombres del mundo.

Este proceso de beatificación resurge durante los años previos a 1992, en el mismo contexto que en el caso anterior, el de la celebración del V centenario del “encuentro de dos mundos”; de discusión acerca de la situación de injusticia en que han

vivido los indígenas en América Latina y la responsabilidad que tuvieron la Iglesia y España. Se nota claramente el interés por reinterpretar la conquista y revalorar el papel que la Iglesia –a través de las órdenes religiosas– jugó como protagonista de la “conquista espiritual”, pacífica. Se señala el destacado papel de la Iglesia y se defiende al nuevo régimen como superior, material y espiritualmente. Así, mediante el análisis de los campos semánticos, encontramos en el documento referencias que atacan acremente las posturas de quienes en aquellos años criticaron el papel de la Iglesia y de España, por las consecuencias de destrucción que sufrieron las culturas nativas.

El controvertido caso del santo Juan Diego

El caso de Juan Diego representa la culminación del mestizaje y el sometimiento a la voluntad eclesial. Está íntimamente relacionado con el acontecimiento guadalupano ya que, si la Virgen se apareció para dejar un mensaje, debe haber alguien a quien se haya aparecido y a quien dio el mensaje. Este personaje es, por tradición, quien se conoció simplemente como Juan Diego, pero a quien hubo de poner un nombre, un apellido y una historia concreta para llevar adelante el proceso de canonización. Y es aquí donde empieza el problema.

El caso se impulsó decididamente por los cardenales Ernesto Corripio Ahumada y Norberto Rivera Carrera, arzobispos primados de México. En este “afanoso proceso de investigación histórico-científica”, como lo llama el cardenal Rivera,⁹ participaron el ingeniero Joel Romero Salinas,¹⁰ Fidel González, Eduardo Chávez y José Luis Guerrero, miembros consultores de la

⁹ RIVERA Carrera, Norberto, *op. cit.*

¹⁰ ROMERO Salinas, Joel (1992) *Juan Diego, su peregrinar a los altares*. México: Ediciones Paulinas.

Congregación para las Causas de los Santos. Basándose en estas fuentes, Norberto Rivera editó en 2002 su libro, de muy amplia difusión, acerca de la vida de Juan Diego y su proceso de canonización, que utilizaremos como fuente para el estudio del perfil juandieguinto, además de la “biografía” incluida en la página web del Vaticano.

En esta “biografía” oficial se señalan como fechas fidedignas de su nacimiento y muerte los años de 1474 y 1548. Entre las virtudes que se le atribuyen están el vivir en castidad junto a su esposa Lucía después de recibir el bautismo (como san José); recibir frecuentemente la eucaristía y estudiar el catecismo. Al igual que los apóstoles por seguir el llamado de Jesús, Juan Diego “dejó a los suyos, la casa los bienes y su tierra y, con el permiso del obispo, pasó a vivir en una pobre casa junto al templo de la Señora del Cielo”. Fue pobre, humilde y “dócil a la autoridad eclesiástica”. Este santo “representa a todos los indígenas que reconocieron el evangelio de Jesús”.¹¹

Norberto Rivera hace un breve recuento del acontecimiento guadalupano, en el cual inserta el caso de Juan Diego, dejando constancia de que sin la Virgen, Juan Diego pierde su importancia. Señala que en 1974, a propósito del V centenario del nacimiento de Juan Diego se solicitó su canonización, y el proceso inició formalmente el 7 de enero de 1984 cuando el cardenal Corripio da lectura al documento *Proceso Canónico del Siervo de Dios, Juan Diego, el indio humilde mensajero de la Virgen de Guadalupe*. El 23 de marzo de 1986 se celebra la última sesión y se aprueba la *positio* en 1990. En medio de fuertes discusiones acerca de las deficientes pruebas de su existencia histórica, Juan Diego fue canonizado el 31 de julio del 2002 por Juan Pablo II en su quinta visita a México.

¹¹ www.vatican.va/saints

Tres voces notables se escucharon durante las fechas cercanas a la canonización cuestionando la falta de pruebas históricas acerca de la existencia y personalidad del futuro santo y advirtiendo las consecuencias que la credibilidad a la Iglesia sufriría por elevar a los altares a un personaje de esta naturaleza. El primero fue monseñor Schulemburg, abad de la basílica de Guadalupe durante 20 años, quien advirtió de la insuficiencia de pruebas históricas para fundamentar el proceso. Los ataques hacia él fueron lanzados agresivamente por el mismo cardenal Rivera, acusándolo de oportunista, extranjerizante, falso y por llevar una vida privada cómoda y displicente.

Para Richard Nebel, teólogo e historiador alemán, la Virgen de Guadalupe es un símbolo con fuerza religiosa, cultural y social que no posee ninguna otra nación; símbolo que aglutina y da identidad a los mexicanos, pero se trata de un fenómeno guadalupano y no juandieguino. Juan Diego, dice Nebel, representa en el *Nican Mopohua* una fuente secundaria de la tradición guadalupana, al pueblo sometido al que la Virgen da un lugar digno en la sociedad colonial. Sin embargo, destaca, desde el punto de vista científico, la canonización no resuelve el problema de la existencia de Juan Diego ya que las fuentes secundarias en que se basa el proceso –correspondientes a épocas posteriores– no dicen nada concreto sobre su carácter y personalidad. “Las características que lo describen son las de cualquier ‘santo’ de la época medieval cristiana”. Y añade que los misterios de toda religión –milagros, apariciones– no pueden comprobarse científicamente, pues constituyen la mística de la religión, la cual corre el peligro de perderse cuando se quiere hacer de la religión una ciencia comprobable.¹²

¹² Participación en el foro El Santo Juan Diego y la Virgen de Guadalupe. Actualidad y Controversia de una Devoción. PERYS-UdeG, 2-7 septiembre 2002.

Para Manuel Olimón Nolasco, profesor fundador de la Universidad Pontificia de México, coincidiendo con Nebel, se trató de una “beatificación equipolente”, es decir, que

las peculiaridades que presentaba la trama del caso que no podían responder a ciertas cuestiones de índole estrictamente histórica, fueron suplidas por el convencimiento al que llegaron los consultores de que existía un culto inmemorial dado al vidente de la tradición guadalupana y que se sitúa cronológicamente antes de 1623... resulta una solución *sui generis* y colateral que elude la confrontación con el rigor de las pruebas históricas. Parece que una beatificación así realizada lo sería en tono menor, para decirlo en términos corrientes”.¹³

En el caso de Juan Diego, como se trataba de construir un personaje, se creó un modelo que respondiera a los intereses eclesiales y luego se buscó comprobar los rasgos de la personalidad de este personaje con “documentos históricos”, que en varios casos se inventaron. Una de estas fuentes es el *Nican Mophua*, texto anónimo que se atribuye a Lasso de la Vega, y que corresponde a una época donde importa menos la objetividad de los sucesos que difundir el sentido y la interpretación de la tradición guadalupana. Coinciden los estudiosos de esta fuente que la fidelidad en el texto no es a los hechos, sino a la interpretación de la doctrina cristiana; por tanto, no puede tomarse con el rigor de una fuente historiográfica.

Algo parecido sucedió con la iconografía, donde se pasó de la representación del Juan Diego indígena a fines del siglo XVI, según está datada la “fecha probable del primer retrato de la aparición”, a la elaboración del “verdadero retrato del indio Juan Diego”, cuyo modelo representa al peregrino español a

¹³ OLIMÓN Nolasco, Manuel (2002) *La búsqueda de Juan Diego*. México: Plaza Janés, p. 25.

Santiago de Compostela, barbado, de rasgos europeos y cargando el sombrero y bastón del caminante. Este es el icono que se impuso finalmente y al cual se le hubo de elaborar una historia.

En la escritura de las hagiografías, la construcción de las figuras se realiza a partir de elementos semánticos; de tal manera que, para indicar en el héroe la fuente divina de su acción y la heroicidad de sus virtudes, se confiere al santo un origen noble. La santificación de los príncipes y el ennoblecimiento de los santos establecen en la jerarquía social una ejemplaridad religiosa y sacralizan un orden establecido.¹⁴ La utilización que se hace en la hagiografía del origen noble presenta la vida del santo como que todo se dio desde el principio, un don que se da desde el principio y que se presenta como vocación o elección. En el proceso de Juan Diego este fue uno de los elementos más controvertidos que desembocaron en la postulación de un “cacique” –modelo con el cual se empeñó la jerarquía y que fue rechazado por las comunidades indígenas– y su representación iconográfica, con rasgos marcadamente españoles.

Juan Diego se propone ahora como el modelo del laico célibe, quien se somete tanto a la voluntad divina expresada por la Virgen, como a la voluntad terrenal de la jerarquía católica de su tiempo, y que en el discurso eclesial es la misma voluntad. En palabras del cardenal Rivera:

Una vez delante del jerarca, Juan Diego aparece obediente, discreto y diligente, pues únicamente al obispo refiere el contenido de su diálogo con la Señora... El resultado de la primera entrevista con la autoridad eclesiástica dejó al indio triste porque no se realizó de inmediato su encargo. Tenía el ingenuo candor de pensar que el obispo iba a aceptar

¹⁴ DE CERTEAU (1993) *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*. UIA, col. El oficio de la Historia. México. 263-264.

de inmediato su mensaje, por venir de quien venía. Pero se trataba de un indio recién converso y su petición sonaba a osadía... Al referir la respuesta (negativa) de Zumárraga a la Patroncita, Juan Diego manifiesta otros rasgos de su personalidad india. Sabiendo que no puede quejarse ante la Señora sin ofenderla, puesto que ella fue quien lo mandó allá, suaviza su informe lo más que puede y disculpa el rechazo del obispo, colocándose muy a la mexicana él mismo como el culpable... La forma como lo hace es una manera elegante de expresar la modestia... Lo cual confirma a Juan Diego como un laico convertido y con una disponibilidad responsable.

Los atributos de Juan Diego que nos presenta Norberto Rivera son: el celibato en matrimonio, sumisión, obediencia, discreción, diligencia, actitud de disculpar a otros, el autoculparse por los errores de la jerarquía, son reacciones “muy a la mexicana que definen la personalidad de los indígenas de América Latina”. Norberto Rivera, de marcados rasgos indígenas él mismo, parece mantener la percepción del indio niño e incapaz de decidir por sí mismo, que se ha fomentado desde la conquista y que tanto perjuicio ha causado a los derechos de estos pueblos. El modelo de Juan Diego significa en la vida actual, al parecer de Norberto Rivera, que laicos, sacerdotes y religiosos “tenemos que trabajar en comunión, cada uno de acuerdo con la propia función dentro del Cuerpo de Cristo, de modo que demos testimonio de unidad orgánica y así participemos en hacer llegar el Evangelio de Jesucristo a los alejados de su influjo, sean familias, jóvenes, pobres, sectores y ambientes”,¹⁵ respetando obviamente las jerarquías con la sumisión y “el ingenuo candor” del indio-cacique Juan Diego.

Las controversias del discurso las encontramos también en la iconografía que se ha hecho de Juan Diego a lo largo de los

¹⁵ RIVERA Carrera, Norberto, *op. cit.*, pp. 53-56.

siglos. En las primeras representaciones lo vemos con rasgos marcadamente indígenas en los que destaca la sumisión, características que se observan en el grabado anónimo “Retrato más antiguo de Juan Diego y la aparición”, probablemente del siglo XVI, aquí abajo reproducido.



En las representaciones posteriores se va asemejando al peregrino español que frecuenta el santuario de Santo Santiago en Compostela, España. En una de estas representaciones (ver ilustración de esta página), cuyo título es “Verdadero retrato del indio Juan Diego”, encontramos los siguientes elementos: un rostro españolizado con barba cerrada, que no corresponde con los rasgos indígenas; el bastón y el sombrero de peregrino a sus pies, típicos de los peregrinos que acuden a este santuario español.



En la tercera imagen que presentamos, encontramos a Juan Diego en una composición de conjunto con otros miembros de la clerecía, con rasgos completamente asimilados al modelo español, de tal manera que es difícil distinguirlo como el niño-indio al cual se dirige la Virgen en el *Nican Mopohua*.

Esta imagen del Juan Diego asimilado, representa el “traslado de la imagen de la Virgen de Guadalupe a la ermita y primer milagro”.

Veinticinco santos mártires de la guerra cristera

El principal promotor de este proceso fue, sin lugar a dudas, el cardenal de Guadalajara, Juan Sandoval Íñiguez. Y es que de los veinticinco nuevos santos, catorce pertenecen al estado de Jalisco; si a ellos sumamos el caso de la santa, contamos en Jalisco más santos que en toda América Latina junta. Este proceso se tramitó en paquete y sólo requirió el reconocimiento de un milagro para conceder la canonización a todos: veintidós sacerdotes y tres laicos; todos hombres.

En las hagiografías de estos mártires encontramos elementos a través de los cuales la jerarquía ofrece su visión del pasado. Acerca del viejo conflicto entre la iglesia católica y el Estado liberal mexicano, que data desde la época de la reforma y que desató la guerra cristera en 1926, la jerarquía mantiene su postura de negarlo. Muy a tono con el discurso papal, Juan Sandoval señala y repite lo que la jerarquía pretende con el modelo de los nuevos santos:

El siglo XX ha estado surcado por enormes tragedias, ha sido un siglo de mártires... Entre estos episodios destaca la cruenta persecución anticatólica y el martirio en México acaecido a lo largo de los primeros cuarenta años...

Sandoval ha sido el principal promotor de las causas de estos 25 mártires, ya que quince de ellos pertenecen al estado de Jalisco. Todos ellos constituyen, dice, y con razón, casos de oposición pacífica y entrega de sus vidas en contra de un proyecto estatal que buscaba *acabar* con la Iglesia de Cristo.¹⁶ El modelo de los mártires se puede resumir en los siguientes puntos extraídos mediante análisis de discurso del libro *¡Viva Cristo Rey!*, donde la Conferencia del Episcopado Mexicano presenta las hagiografías de los nuevos santos:¹⁷

- 1) No se trató de un conflicto entre la Iglesia y el Estado, sino de un pueblo levantado en armas, en defensa de sus “legítimos derechos” (defensa de la libertad religiosa, en concreto de la iglesia católica), ante las “agresiones y hostilidades” del Estado “dictatorial y antidemocrático”. Frente a ello, es “legítimo el levantamiento armado, no de los sacerdotes, sino del pueblo”. Se alentó en su momento, y se justifica aún, el levantamiento armado del pueblo, pero se canoniza ahora sólo a aquellos que se resistieron a la tentación de empuñar las armas. El pueblo aparece como “víctima, católico e indefenso”, pero contestatario.
- 2) Se desliga a la institución eclesial del conflicto, descargándola de toda responsabilidad y adjudicándole ésta a sus fieles agrupados en la Liga. El clero “alentó” pero no “participó” –dicen– el levantamiento armado. Es la misma postura respecto al papel de los clérigos y laicos que encontramos en la Carta pastoral del encuentro con Jesucristo...

¹⁶ SANDOVAL Íñiguez, Juan (2002) “Los santos mártires de México” en Fidel González, *México, tierra de mártires. Historia de la persecución anticatólica en México*. San Pablo, México pp. 6-9.

¹⁷ CONFERENCIA de Episcopado Mexicano (1991): *¡Viva Cristo Rey!* Introducción de Adolfo Hernández Hurtado, firmada en Guadalajara el 7 de junio de 1991.

- 3) Los nuevos santos son aquellos que lucharon por Cristo pero no tomaron las armas, que estuvieron en contra del gobierno anticlerical y que, sin oponer resistencia, propagaron la verdad en contra del gobierno. Son, en resumidas cuentas, aquellos que no asumieron la causa cristera, que se opusieron a los llamados del Episcopado Mexicano en 1926-1928 para defender, por todos los medios posibles, a la Iglesia amenazada. Paradójicamente se destacan como modelos de “obediencia a sus superiores”, y portavoces de actitudes pacifistas.¹⁸
- 4) Entre las virtudes de los nuevos santos se valora su actitud frente al conflicto que buscó la paz a través de la oración en familia, el respeto a las autoridades públicas, el perdón y el trabajo. Destacan “practicar en grado heroico la virtud de la obediencia” (entendida como “obediencia a sus superiores” –a la jerarquía), a “vivir al servicio de Dios y de su Iglesia” y el “deseo al martirio”. Estas son las virtudes que la jerarquía promueve en el contexto mundial de reclamos por la democracia, la tolerancia, y la aceptación de la pluralidad religiosa. Se busca reforzar la creencia en la institución como único camino legítimo de salvación, en una sociedad caracterizada como tradicionalmente católica y amenazada por la penetración de las “nuevas sectas”.
- 5) Siendo el deseo causalidad esencial para calificar la muerte como martirio, en la hagiografía se apunta definitivamente a ello, muchas veces acudiendo a testigos impersonales, o a

¹⁸ La misma confusión se dio en torno a la guerra civil española de 1936-1939, tras un golpe de estado militar en el que importantes eclesiásticos estuvieron implicados. Durante el pontificado de Pío XII esta guerra se santificó como “Cruzada”, pero Juan XXIII y Paulo VI fueron críticos con esta implicación y paralizaron las causas de canonización solicitadas por los obispos españoles para cerca de 10 000 víctimas que “perdieron la vida a causa de su fe católica o su actividad religiosa”. Con Juan Pablo II se promueve el proceso de estos mártires, culminando con las canonizaciones del 4 de mayo de 2003.

expresiones exageradas de la religiosidad que manifiestan su deseo del martirio, expresado a través del sentimiento de gozo: Llegar a Dios implica un “supremo sacrificio” que produce gozo, deseo de tormento. Los santos de la Cristiada ansiaban con pasión una muerte donde “derramaran la sangre gota a gota”, y eso les producía “alegría” y “satisfacción”, porque “Dios quiere mártires”. Presentan la imagen de un Dios sanguinario y temerario, que se complace con el sufrimiento y que exige el supremo sacrificio. La jerarquía no ha cambiado, en el fondo, la imagen del Dios celoso y terrible que la Inquisición proclamó entre sus fieles.

- 6) Se presenta a la Iglesia como una institución democrática y se resalta en la versión del Episcopado de qué manera un gobierno dictatorial como el de Calles se oponía y enfrentaba al pueblo católico y creyente mediante la persecución a su institución representante. La Iglesia se presenta como víctima del gobierno civil. Se exculpa a la jerarquía de sus propias decisiones. Aparece como causa única del conflicto la persecución del gobierno y como único responsable, Calles. Los “arreglos” de 1929 no se asumen en el texto como acuerdos entre ambas instituciones sino como decisión unilateral del presidente en turno.

El papel de la mujer en el modelo de Iglesia.

Tres monjas silenciosas: María de Jesús Sacramentado, Guadalupe García Zavala y Vicenta María Dorotea

Sor María de Jesús Sacramentado Venegas, o “Madre Nati”, es la primera mujer mexicana en llegar a los altares. Fue canonizada en el año del Gran Jubileo, el 2000, junto con los 25 mártires de la guerra cristera; aunque su proceso se realizó de manera independiente y sin el argumento del martirio. La causa se in-

trouduce el 19 de junio de 1980 con el decreto de autorización expedido por Juan Pablo II, y en 1989 se declara “sierva de Dios” reconociéndole sus “virtudes heroicas”. Tuvo una larga y fructífera vida que atravesó importantes episodios de nuestra historia, como el porfiriato, la revolución, la guerra cristera, el régimen cardenista etc. Fue fundadora de la Congregación de las Hijas del Sagrado Corazón y dedicó su vida a la atención de los enfermos y la creación de hospitales y conventos.

La religiosa Anastasia Guadalupe García Zavala, zapopana y por tanto jalisciense, fue beatificada el 25 de abril del 2004 por Juan Pablo II; al igual que sor María de Jesús, dedicó su vida al cuidado de los enfermos. Su director espiritual la invitó a iniciar una comunidad que él deseaba fundar para atender a los más necesitados; ella aceptó y fundó la Congregación de las Siervas de Santa María Margarita María y de los Pobres, quienes atienden un hospital en la ciudad de Guadalajara. La beata Vicenta María Dorotea perteneció a la Congregación de las Hermanas de la Santísima Trinidad, y se preveía que su proceso culminaría con la canonización en el año 2005, aunque será Benedicto XVI quien tome la decisión.

La santa María de Jesús Sacramentado, se distinguió por su “humildad, sencillez y trato afable con los enfermos, las hermanas y personas en general”. Sin embargo, “manifestó un trato especial a los obispos y sacerdotes, atendiéndolos con verdadero amor, respeto y obediencia, viendo en ellos la prolongación de Cristo, Sumo y Eterno Sacerdote”.¹⁹ Siendo superiora, debió escribir las constituciones que rigen la vida de esta comunidad religiosa para someterlas a la autoridad eclesiástica. Para ella, según se desprende de la narración de su vida: en la voz de la jerarquía “advertí la voluntad de Dios,

¹⁹ Biografía de María de Jesús Sacramentado Venegas de la Torre, en www.vatican.va/saints

tanto más que a todos los señores obispos les tengo estima y obediencia incondicional”.²⁰

Esta obediencia incondicional a la jerarquía, aunada a la sumisión femenina expresada en los siguientes términos “¿Quién soy yo? Soy una basurita delante de Dios. Busco los trabajos más humildes, como si fuera la última de la comunidad. Me considero digna de desprecio”,²¹ son la manera como se practica todavía, y se fomenta, la obediencia en muchas congregaciones religiosas de mujeres en el mundo. El ejemplo de la Madre Nati promueve para la vida de las monjas y para la mujer de la sociedad actual, la obediencia indiscutible a la autoridad masculina de la jerarquía eclesial –“los sacerdotes son la pupila de los ojos de Dios”,²² en tanto que ellas se consideran a sí mismas basuras ante Dios y dignas de desprecio–; modelo que, en los planos de la familia y la sociedad implica la sumisión de la mujer a la autoridad masculina.

La práctica de los votos de castidad y pobreza se realiza a través de actitudes que fomentan y ensalzan el desprecio a sí mismas, la negación de la propia personalidad y el quiebre definitivo de la autoestima. La pobreza se describe en las constituciones escritas por la santa Nati como “el desprendimiento total de las cosas materiales para beneficio de la comunidad de religiosas”; lo que, en última instancia, implica conformar el patrimonio de los bienes terrenales de la iglesia católica, administrado por la jerarquía de cada país y registrado en México a partir de la modificación del artículo 130 constitucional en 1992 como su propiedad.

La castidad “es la flor del alma que nos asemeja a la Virgen María” dice la Madre Nati, y añade

²⁰ *Yo, sor María de Jesús Sacramentado Venegas*. Versión de Joaquín Antonio Peñalosa. Ed. JUS 2ª ed., 1991, con imprimatur. p.92.

²¹ *Ibidem*: 93.

²² *Ibidem*: 136.

odio los pecados de la carne. Y así vigilo mis sentidos con la modestia y con la penitencia corporal usando habitualmente el cilicio. Purifico mis afectos humanos amando a todos en el Corazón de Jesús. Qué hermoso ideal; ser todo candor y pudor.²³

Las constituciones de la Congregación, escritas por la santa pero consultadas frecuentemente con los obispos y sacerdotes locales, fueron aprobadas el 24 de julio de 1939 por Francisco Orozco y Jiménez, arzobispo de Guadalajara “por la gracia de Dios y de la Santa Sede Apostólica”, dando origen formal a las Hijas del Sagrado Corazón como Congregación de Derecho Diocesano. Estas normas rigen, a partir de ese momento, la vida de las religiosas de la comunidad y, con la canonización de su autora, podrían convertirse en ejemplo para las demás congregaciones. Con su cumplimiento se cree seguir “la voluntad de Dios”:

Que primero nos hagan mil pedazos antes que quebrantar una sola regla, porque en el cumplimiento de ellas vemos la Voluntad de Dios. Que muramos como ese gran santo jesuita con las Reglas en las manos y exclamando: ¡Qué dulce es morir después de haber cumplido nuestra Regla!²⁴

Así pues, la observancia de estas constituciones es el medio de santificación de las religiosas que profesan.

Llaman la atención algunos puntos que se refieren al desprecio a lo terrenal, el desprecio a sí mismas, el desapego total a las cosas materiales, a las personas y a los lugares, el deseo de sufrimiento, la indiferencia “a todo lo que hay en el mundo”, y la obediencia a la autoridad religiosa terrenal “viendo a Dios

²³ *Ibidem*: 93-94.

²⁴ *Ibidem*: 117.

en sus personas”. La práctica de estas “virtudes” se realiza utilizando medios que lastiman al cuerpo, como comidas frugales y la autoflagelación con instrumentos de disciplina, cilicio y sogá. La formación espiritual de las religiosas comprende “la oración, el sacrificio, la práctica de los votos y las virtudes, la vida en gracia y la fiel observancia del reglamento”. Todo esto las convertirá, creen, en una de las más queridas partes del Cuerpo Místico de Cristo.

La despersonalización como norma de pensamiento y de vida, la sustitución de los argumentos y el convencimiento racional por la obediencia a la autoridad, la determinación de los sentimientos mediante la prohibición de las amistades particulares y la separación de la familia, la obligación irrevocable del juramento, la anulación de la personalidad, la disponibilidad incondicional, la sumisión pasiva de la voluntad... ¿cuál es realmente la salvación que ofrece el catolicismo a las órdenes religiosas?, ¿cuáles los medios de agradar a Dios y de santificarse? La situación de las mujeres de vida consagrada resulta mucho más difícil que la de los religiosos y clérigos: sin posibilidades de acceder al sacerdocio ni a las gracias que concede el ministerio, y bajo la tutela y dirección permanente de las autoridades masculinas, sus posibilidades de desarrollo quedan estrechamente reducidas. Por eso son significativas las alusiones de la santa a los sacerdotes como los amados, benditos, pupilas de los ojos de Dios, en tanto que ellas deben concebirse a sí mismas como basuras despreciables y pecadoras.

Reflexiones finales

En los recientes procesos de canonización y beatificación promovidos durante el pontificado de Juan Pablo II encontramos,

a través de la lectura de las hagiografías, elementos que nos llevan a las siguientes reflexiones:

- 1) Más que promover las virtudes teologales de fe, esperanza y caridad, que acercan al creyente con Dios, se proponen como modelo los “consejos evangélicos” que devienen en los votos que profesan los clérigos, religiosos y religiosas de las diferentes órdenes, y se promueven como virtudes a seguir por la comunidad de creyentes a través del ejemplo de los nuevos santos: pobreza (desprendimiento de las cosas materiales) castidad (promovida a través de la figura de Juan Diego) y obediencia (a la institución eclesial, en todos los casos); pero se contradicen con el actuar de la jerarquía y los clérigos en el mundo: se promueve la pobreza y se impulsa la construcción de un “oneroso santuario” dedicado a la memoria de los mártires de la cristiada, así como santuarios a cada santo en particular; la castidad de los laicos en momentos en que el clero mundial ha sido acusado de escandalosos casos de pederastia; y la obediencia a la institución eclesial o a su jerarquía, en una sociedad que pugna por la democracia y la participación.
- 2) Si la situación de los clérigos en el interior de la institución eclesial es de por sí difícil, en la medida en que la práctica de los votos de pobreza, castidad y obediencia promueve y estimula la negación de la propia personalidad, en el caso de las mujeres religiosas la situación es aún más difícil, ya que a través de la obediencia se promueve la sumisión incondicional a las autoridades, femeninas dentro de la propia congregación, y masculinas en la figura los sacerdotes y jerarcas –puestos a los que nunca podrán aspirar por su propia situación de mujeres. La renuncia a los bienes materiales y el desapego a las personas, los lugares y las cosas en nombre de la pobreza, provoca un profundo desarraigo emocional y físico; el desprecio al cuerpo como fuente de

pecado y medio de purificación a través de la flagelación, implica también el desprecio a la propia persona y conlleva a la sumisión y el sometimiento. Con el fomento de estas actitudes como medio de vida no es difícil explicarse cómo y por qué las congregaciones religiosas femeninas han proveído de sirvientas a los seminarios diocesanos masculinos durante centurias.

- 3) El martirologio tiene, como podemos observar, una importancia crucial en el proyecto de la iglesia mundial. La vida de un santo indica la relación que el grupo, comunidad o iglesia mantiene con otros grupos a través de destacar los modelos de virtud que pretende promover: “El *martirio* predomina cuando la comunidad está más marginada y se enfrenta a una amenaza de muerte, mientras que la *virtud* representa a una Iglesia establecida, epifanía del orden social en que se inscribe”.²⁵ De esta manera, si De Certeau acierta, la Iglesia actual se siente marginada y amenazada de muerte.
- 4) Con la recuperación del martirologio como modelo de virtud, primordial durante los primeros siglos del cristianismo, regresa hoy la Iglesia a sentirse perseguida y atacada, pero Iglesia que sale fortalecida con la sangre de todos aquellos que la entregan voluntariamente para gloria de Dios y de ella. Las hagiografías de los mártires, a diferencia de las de los místicos o los fundadores de órdenes religiosas, destacan el interés por la muerte y no por la vida del testigo. La vida, la muerte y la proclamación de la fe por el testigo en el momento clímax de la narración, momento del martirio, son elementos que se repiten en todos los casos, independientemente del lugar y la época. El modelo del martirio se repite en las hagiografías de los santos y beatos mexicanos

²⁵ DE CERTEAU, Michel, *op. cit.*, p. 260.

de los siglos XVI, XVIII y XX, y son similares a las de cualquier santo de la época medieval.

- 5) En el proyecto eclesial católico actual, es la muerte la que edifica y no la vida virtuosa, como se promueve con los casos de los místicos. “La pasión y muerte de Jesús son los momentos culminantes de la celebración pascual”²⁶ y no la esperanza liberadora de la resurrección de Cristo. El dolor de la pasión y muerte, con todo lo que implica en cuanto a mensajes de arrepentimiento y sentimientos de culpa, es lo que en la práctica litúrgica cotidiana se promueve y difunde por encima del mensaje de vida, esperanza y liberación que significa la resurrección como parte central del Nuevo Testamento.
- 6) Hoy como ayer el Episcopado Mexicano reconoce a la católica como la única institución cristiana y el único camino de salvación. Esta idea, en el contexto de la globalización, la expansión y el crecimiento de sistemas de referencias religiosas de todo tipo, nos muestra su interés de cerrar filas y concentrar sus campañas contra las alteridades que construye y desprestigia como nuevas herejías y, por tanto, equivocadas, tal cual se hizo durante la contrarreforma y la Inquisición. Si en el siglo XVII se multiplicaron las guerras de religión, las luchas sangrientas contra la brujería y las otras creencias calificadas como herejías, en la época actual sucede que

las pretensiones de totalización –de la iglesia católica ahora– son sólo parte de un paisaje desordenado que exige otro principio de coherencia; que las referencias totalizadoras y los discursos dogmáticos aparecen como particularidades, las cuales, en la experiencia misma de los

²⁶ Juan Sandoval, viernes santo de 2003. *El Informador*, A6.

creyentes, no son sino unos elementos entre otros dentro de un conjunto donde todo habla de una unidad desaparecida.²⁷

Creo que esta afirmación explica elocuentemente las repercusiones del quiebre de la hegemonía católica en México. El panorama actual del catolicismo en México refleja las tensiones entre una jerarquía que se considera a sí misma la Iglesia “la única Esposa de Cristo, nuestra Madre la Iglesia” y un pueblo que, siguiendo al Concilio Vaticano II, defiende su derecho a llamarse Iglesia.

Bibliografía

- ANÓNIMO *Guadalupe* (2000) *Nican Mopohua*. México FCE.
- BUSTAMANTE, Juan I. (1985) *Los fiscales de San Francisco. Cajones sacrificados en 1700. Aportación histórica*. Oaxaca, Oax.
- CONFERENCIA del Episcopado Mexicano (2000) *Carta Pastoral Del encuentro con Jesucristo a la solidaridad con todos. El encuentro con Jesucristo, camino de conversión, comunión, solidaridad y misión en México en el umbral del tercer milenio*. México DF.
- CONFERENCIA del Episcopado Mexicano (1991) *¡Viva Cristo Rey!* 3ª ed. México.
- CONGREGACIÓN para las causas de los santos (1990) *Cristobalito, Antonio y Juan. Niños mártires de Tlaxcala*. México: Ed. Paulinas.
- DE CERTEAU, Michel (1993) *La escritura de la historia*. Trad. Jorge López Moctezuma. Col. El oficio de la Historia. México: UIA.

²⁷ DUPRONT, Alphonse “Reflexiones sobre la herejía moderna”, en J. Le Goff (ed.) *Hérésies et sociétés*, cit. en Michel DE CERTEAU (1993) *La escritura de la historia*. UIA. Col. El oficio de la Historia, p. 153.

- (1993) *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*. Trad. Jorge López Moctezuma. Col. El oficio de la historia. México: UIA.
- DREWERMANN, Eugen (1995) *Clérigos. Psicograma de un ideal*. España: Trotta.
- GONZÁLEZ, Fernando M. (2001) *Matar y morir por Cristo Rey. Aspectos de la cristiada*. México: IIS-Plaza y Valdés.
- GONZÁLEZ, Fidel (2002) *México, tierra de mártires. Historia de la persecución anticatólica en México*. Tlaquepaque, San Pablo.
- HAVERS, Guillermo María *Testigos de Cristo en México. V Centenario de Evangelización en América Latina. 1492-1992*. 3ª. ed., Estado de México Ediciones Promesa.
- LE GOFF, Jacques (1991): *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Barcelona: Paidós. Biblioteca Básica núm. 51
- FEUCHTWANGER, Lion (2000) *La judía de Toledo*. EDAF, Madrid.
- MUSEO de la Basílica de Guadalupe (2002) *El Divino Pintor. La creación de María de Guadalupe en el taller celestial*. Museo de Historia Mexicana-Museo de la Basílica de Guadalupe. México-Monterrey.
- NEBEL, Richard (1996) *Santa María Tonantzín Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México*. México: FCE.
- OLIMÓN Nolasco, Manuel (2002) *La búsqueda de Juan Diego*. México: Plaza Janés.
- PEÑALOSA, Joaquín Antonio (1991) *Yo, sor María de Jesús Sacramentado*. México: JUS.
- RAMOS MEDINA, Manuel (1990) *Imagen de santidad en un mundo profano*. México: UIA-Departamento de Historia.
- RIVERA CARRERA, Norberto, Cardenal (2002) *Juan Diego, el águila que habla*. México: Plaza y Janés.
- RUBIAL GARCÍA, Antonio (1999) *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*. México: UNAM-FCE.

- VÁZQUEZ PARADA. Lourdes Celina (2001) *Testimonios sobre la revolución cristera. Hacia una hermenéutica de la conciencia histórica*. Zapopan: UdeG-Campus Norte-Colegio de Jalisco.
- (2004) “Los santos mexicanos y el modelo de Iglesia” en Cristina Gutiérrez, ed. *El fenómeno religioso en el occidente de México*. VI *Encuentro de Investigadores*. Colegio de Jalisco-CUCSH UdeG.
- y Federico Munguía Cárdenas (2002) *Protagonistas y testigos de la guerra cristera*. México: UdeG.

Los usos políticos de la Guadalupana

VÍCTOR MARIO RAMOS CORTÉS

Introducción

Las creencias y las instituciones viven una tensión compleja y, a menudo, contradictoria. Entiendo por “creencia” no el objeto en el cual se cree, es decir, el dogma o un programa determinado. Por “creencia” me refiero al involucramiento del sujeto en una proposición, al acto de dar por verdadero un enunciado.¹ La creencia no se enuncia más sobre el modelo de “yo creo en esto o en aquello” sino como un modelo basado en el acto mismo de enunciamiento: “yo creo que...”, con todo lo que este acto supone de duda y de decisión. Estamos, así, más cerca de la opinión que de los contenidos dogmáticos, más cerca del reconocimiento de la visión individual y de la posibilidad de compartir imaginarios colectivos que de la repetición de formulaciones de programas catequéticos.

Las instituciones son, por su parte, espacios formalizados en normas y programas que tratan de asegurar la reproducción de contenidos y estilos de vida. El Estado y la Iglesia son instituciones que proponen programas a seguir cuya evaluación depende de una normatividad específica. Ambas instituciones están en crisis en la medida en que los contenidos de sus enun-

¹ Cfr. DE CERTEAU, Michel (1990) *L'invention du quotidien*, t. I, Paris, Gallimard, p. 260

ciados fundamentales y las formas para interpretarlos fortalecen las perspectivas de elites dominantes.

La búsqueda del sentido de vida es, en el fondo, el gran problema de nuestro tiempo. La crisis de la razón moderna incluye al propio desarrollo de las ciencias, particularmente de las humanidades y las sociales, esto incluye la reflexión sobre los hechos y fenómenos religiosos. En este sentido la “creencia” se acerca más a la opinión y a la perspectiva política que a la fe y a la religiosidad popular.

Con el advenimiento de la modernidad y su secuela de secularización, la religión se ha convertido, a menudo, en moral y ello refuerza el conformismo social, pero, por otra parte, la vida religiosa también puede provocar la aparición de un recurso más directo al sujeto personal o colectivo. La referencia cada vez mayor a los derechos humanos representa el intento de situar un mundo no social por encima de lo social. La política y la religión, como garantes metasociales que sacralizan un orden social, no sirven más para expresar el sentido de vida. Se requiere una profunda transformación, una *metanoia* que ponga en práctica la libertad prometida por el advenimiento de la modernidad y, mucho antes, por el encuentro religioso con uno mismo. Del sujeto proceden los valores, mientras que las normas provienen de la sociedad. Las normas son utilitarias: lo que es bueno para la sociedad es bueno para mí. Los valores son límites –por ejemplo, los derechos humanos– puestos a los poderes de la sociedad sobre mí y sobre sí misma.²

La creencia en la Guadalupana se encuentra en tensión permanente con el sentido institucional celosamente cuidado por la jerarquía católica.

Como señala Luis González de Alba, “los historiadores están de acuerdo al menos en un punto: sí hubo milagro realiza-

² Cfr. TOURAINE, Alain / Farhad Khosrokhavar (2002) *A la búsqueda de sí mismo. Diálogo sobre el sujeto*. Barcelona Paidós, p. 184.

do por la Virgen de Guadalupe y éste es la construcción de la nación mexicana”.³ Se trata de un largo proceso en el que me interesa destacar algunos de los momentos políticamente significativos en los que la Guadalupana ha estado presente.

Parto de dos supuestos: primero: no son los usos políticos de la Virgen de Guadalupe lo que ha constituido primordialmente el fundamento cultural de la nación mexicana, sino que los usos políticos son consecuencia y no causa del guadalupanismo enraizado en la población. Segundo: los usos políticos de la Guadalupana, al menos en los tres momentos que aborda este análisis, corresponden a espacios límite de aceptación en el contexto histórico en que se inscriben.

Es importante advertir que no abordo los usos políticos realizados directamente por los clérigos que llevan la conducción de la institución eclesial. Me centraré en tres momentos de indudable referencia en la transformación política de México para explicar los diversos usos políticos de la Guadalupana.

La hipótesis que guía esta reflexión es que, si bien el uso político de la imagen guadalupana expresa el límite de aceptación en cada contexto histórico determinado, también este uso pone de manifiesto una nueva forma de participación de la Guadalupana en la construcción de la cultura política de la sociedad mexicana.

El modelo de uso “promotor”

El 16 de septiembre de 1810, abriéndose paso entre cortinas de polvo, la multitud atravesaba el pueblo de Atotonilco, en Gua-

³ “El culto guadalupano”, *Nexos*, febrero de 2000. El mismo autor critica que esta aseveración es, primordialmente, un mito “chilango” que expresa el centralismo que vivimos en México, y que en los últimos años los principales promotores del guadalupanismo han sido Televisa y el Papa Juan Pablo II.

najuato, al grito de “¡Viva la América y muera el mal gobierno!”. El padre Miguel Hidalgo se dirigió al templo y tomó de allí el lienzo con la imagen de la Virgen de Guadalupe. Luego lo ató a una lanza.

El estandarte se puso al frente y sobre el gentío: “¡Viva Nuestra Señora de Guadalupe! ¡Mueran los gachupines!”, fervor de la revolución, pasión de la religión. La campana había repicado en la iglesia de Dolores, el cura Hidalgo llamaba a pelear y la virgen mexicana de Guadalupe parecía declarar la guerra a la virgen española de los Remedios. La virgen india desafiaba a la virgen blanca; la que eligió a un indio pobre en la colina de Tepeyac marchaba contra la que había salvado a Hernán Cortés en la huida de Tenochtitlán. Nuestra Señora de los Remedios será vestida de generala y el pelotón de fusilamiento acribillará el estandarte de la de Guadalupe por orden del virrey. El estandarte de la Virgen de Guadalupe en manos de Hidalgo buscó alentar, promover y dar sentido a la participación popular en la insurgencia. El uso de los símbolos religiosos fluyó en manos de un cura acostumbrado a manejarlos cotidianamente. No se conoce condena alguna contra el hecho mismo de llevar el estandarte de la Guadalupana. Da la impresión de la poca relevancia del hecho en su momento histórico. Mucho más destacada fue la reacción de la jerarquía católica contra el cura Hidalgo que tuvo cinco excomuniones.

Las características que hacen que el estandarte guadalupano pueda considerarse como modelo promotor son las siguientes:

1. Es enarbolado por el líder;
2. Su posición se encuentra al frente del movimiento insurgente como escudo y protección;
3. Tiene preponderantemente un uso de arenga a la tropa.

En opinión de Brading, la independencia expresó valores entrecruzados entre la tradición y la modernidad: la insurgencia planteó la idea de la nación mexicana como fuente de la soberanía, pero eso vino de afuera, de la revolución francesa, aunque enseguida la idea fue adaptada a la situación mexicana.⁴

La insurgencia resultó tradicional en el sentido de que fue profundamente guadalupanista. Es importante destacar que en la época de la revolución francesa, del florecimiento de las ideas revolucionarias de libertad, igualdad y fraternidad, en la Nueva España el símbolo de la promoción de la Independencia fuera la Virgen de Guadalupe.

Hay otra expresión de la insurgencia en la que se expresa más moderna y ello responde a los cambios sociales en la Nueva España. Los novohispanos del siglo XVIII no querían una sociedad integrada, la cual estaba dividida en distintos estratos étnicos: españoles, mestizos, mulatos, indios, las castas. Y la insurgencia hizo un repudio de esa sociedad. Morelos impulsó a que ya no se nombrara a los habitantes de la Nueva España como castas, sino que todos fuesen llamados americanos. En la voz del líder máximo de la insurgencia existía ya la doctrina de la igualdad civil absoluta. El patriotismo mestizo había nacido y la Virgen de Guadalupe era su expresión. A lo largo del siglo XIX se dan otro dos signos políticos que reflejan la naturaleza de la participación de la morena del Tepeyac en la formulación de la incipiente formación de la patria:

- a) Al triunfo de la insurgencia, quien fuera el primer presidente del México independiente, don Félix Fernández, trocó su nombre de pila por el de Guadalupe Victoria, justo en honor de quien cabalgó al frente del ejército insurgente.

⁴ BRADING, David *La Jornada*, 26 de agosto de 2002. Cfr. BRADING, David (2002) *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, México Taurus.

- b) Durante el gobierno del presidente Benito Juárez se suprimieron, mediante decreto, todas las festividades eclesias-ticas excepto la del 12 de diciembre en honor de la Virgen de Guadalupe.

El modelo de uso “testimonial”

Emiliano Zapata, el Caudillo del Sur, entró el 6 de diciembre de 1914 en la ciudad de México enarbolando un estandarte con la imagen de la Virgen de Guadalupe. “Casi todos los zapatistas acostumbraban llevar consigo imágenes y objetos religiosos”, explicita la historidadora Berta Ulloa.⁵

Pese al profundo sentimiento guadalupano del pueblo de México, parece ser que este culto no tuvo mucha presencia en la época de la revolución. Esta fue, para muchos, especialmente para las fuerzas del Norte, un movimiento anticlerical. No se podía esperar que estos revolucionarios constitucionalistas fueran a dar importancia a la Virgen de Guadalupe.

Sin embargo, cuando las huestes zapatistas entraron con sus caballos a la ciudad de México llevaban banderas guadalupanas o medallones en sus sombreros. La parte más campesina de la revolución sí fue guadalupana. En las incursiones militares la Virgen de Guadalupe era presentada como una especie de testimonio de autenticidad del movimiento revolucionario campesino.

Durante el dominio zapatista los párrocos nunca dejaron de ejercer su ministerio y algunos de ellos abiertamente tomaron partido como el de Iztapalapa, el de Huautla (que pasó a máquina el Plan de Ayala), el de Tepoztlán y Tlaltzapán, el de

⁵ ULLOA, Berta (1979) *La encrucijada de 1915*, Col. Historia de la Revolución Mexicana, núm. 5, México, El Colegio de México, p. 121.

Axochiapan (que le regaló a Zapata un magnífico caballo) y los de Santa María y Cuautla (que le pasaban información sobre los carrancistas). Otros párrocos tomaron además las armas y tuvieron grados militares, como Juan Esquivel, quien fue coronel.⁶

Zapata no fue clerical pero tampoco anticlerical. Si bien en la redacción del Plan de Ayala aludió al “apoyo de Dios” para su revolución, mantuvo en primer plano la supresión de la propiedad territorial de la Iglesia y de su poder político, obra de la leyes de Reforma de 1856-1857.⁷ Recuérdese que una de las causas de su rebelión contra Madero fue el “profundo desacato al ...inmortal Código de 57”, así como al explicitar en el Plan de Ayala la norma que se proponía seguir para expropiar las haciendas hacía referencia a “las leyes... puestas en vigor por el inmortal Juárez a los bienes eclesiásticos”.⁸

Al igual que en el periodo de la Independencia no se conoce reproche alguno a los zapatistas por haber usado el estandarte guadalupano. Al igual que el cura Hidalgo, Zapata fue asesinado, pero su causa trascendió más allá de su muerte. En opinión de Prien: “fue una tragedia para la revolución el que Zapata fuera asesinado en 1919 y que su movimiento, tan íntimamente ligado al catolicismo popular, no quedara definitivamente integrado a la revolución”.⁹

En síntesis, tres características hacen que, durante la revolución, el estandarte de la virgen guadalupana pueda considerarse como modelo testimonial:

⁶ Cfr. MEYER, Jean (1973) *La Cristiada. El conflicto entre la Iglesia y el Estado*, Siglo XXI, México, tomo 2, p. 96

⁷ CHEVALIER, François (1960) “Un factor decisivo de la revolución agraria de México: ‘el levantamiento de Zapata’ (1911-1919)”, en *Cuadernos Americanos*, n. 6, año XIX, vol. CXIII, noviembre-diciembre p. 165

⁸ Cfr. WOMACK John Jr. (1969) *Zapata y la revolución mexicana*, Siglo XXI, México, p. 395-396.

⁹ PRIEN, Hans Jürgen (1985) *La historia del cristianismo en América Latina*, Ed. Sígueme, Salamanca, p. 913.

1. La imagen no sólo es portada por el líder, Emiliano Zapata, sino por muchos de los revolucionarios;
2. Su presencia, entonces, es múltiple y ligada a la vivencia personal del combatiente;
3. Tiene preponderantemente un uso de acompañamiento de las acciones desarrolladas en campaña.

Luego del proceso revolucionario de inicio del siglo XX se va consolidando un nuevo perfil de nación. Como puede advertirse el guadalupanismo es todavía un fenómeno del centro y sur del país. Cuando una parte de la sociedad, en el occidente del país, se inconformó con los resultados que arrojaba la Constitución de 1917, encontraron en la figura de Cristo Rey el estandarte y la divisa religiosa para luchar contra los gobiernos posrevolucionarios. No va a ser sino después de los arreglos de 1929 cuando la devoción a la Virgen de Guadalupe va a extenderse de manera decidida a los rincones del país. La virgen morena testimonia la causa de los pobres y desamparados y es propuesta como factor de reconciliación nacional, también, entre las clases sociales.¹⁰

El modelo de uso “marketing”

Primer escenario: era el diez de septiembre de 1999. Vicente Fox buscaba ser candidato a la presidencia de la república por el Partido Acción Nacional. En León, Guanajuato, cuna cristera y casa de Fox, se llevaba a cabo un mitin de precampaña. En el escenario preparado apareció una hija del precandidato para regalarle un estandarte de la Virgen de Guadalupe con el fin

¹⁰ Recuérdese la coronación de la Virgen de Guadalupe hecha en 1958 por un empresario y un obrero como símbolo del pacto por la modernización de México.

de que lo acompañara y ayudara en la campaña que habría de emprender para alcanzar la presidencia de la república.

Las controversias y polémicas fueron múltiples y desde diversos ángulos y lecturas. Fox provocó a las elites del poder y a la cultura imperante. La jerarquía eclesiástica fue sorprendida por el enarbolamiento de Fox en Guanajuato. Su actitud fue inicialmente titubeante. El cardenal Norberto Rivera primero le reprochó y días después lo exoneró.¹¹

Entre los políticos cundió una especie de virus religioso: el mismo mes de septiembre, el precandidato Francisco Labastida Ochoa, del PRI, se declaró creyente católico y guadalupano; asimismo el precandidato priista al gobierno del DF, Roberto Campa Cifrián, visitó una imagen milagrosa de Xochimilco.

Segundo escenario: era el primero de diciembre de 2002, día de la toma de posesión como presidente de la república. Vicente Fox había ganado las elecciones, con lo cual daba fin a 71 años de gobierno de un solo partido. Un verdadero parteaguas. El primer acto del día: la visita del presidente electo a la nueva basílica de Guadalupe construida, entre otras cosas, gracias al importante apoyo del entonces presidente de la república, el priista Luis Echeverría Álvarez. La intención manifiesta: pedir el auxilio de la Guadalupeana para el gobierno que habría de iniciar ese mismo día. Una multitud lo recibió en el atrio de la basílica. En el interior del recinto las porras a Fox y el “sí se pudo” de la campaña resonaron con firmeza. El rector de la basílica, monseñor Diego Monroy Ponce, indicó: “tuve la gracia, la bendición, de consagrarlo a la Virgen y de consagrar a todo el país a través de él, en su gestión”.¹²

La polémica sobre el Estado laico se desató y no ha cesado a lo largo del gobierno del presidente Fox. ¿Cómo conciliar la

¹¹ Cfr. Comunicado del arzobispado de México “La Iglesia no condena a Fox”, 13 de septiembre de 1999.

¹² NOTIMEX, 1º de diciembre de 2000.

personal libertad de expresión de creencias, con la prudencia de quien encabeza un Estado moderno laico?

A diferencia de los usos de la Guadalupana en los periodos de la independencia y de la revolución, ahora había decenas de cámaras de televisión presentes que mostraban inmediatamente las imágenes de las acciones y detalles de Vicente Fox. En ambos casos una clara intención: ganar la legitimidad y el apoyo de aquellos con los cuales se comparte la devoción por el símbolo guadalupano.

En síntesis, tres características hacen que en el periodo actual el estandarte de la virgen guadalupana pueda considerarse como modelo de “marketing político”:

1. El estandarte guadalupano es entregado al precandidato como parte de una puesta en escena en un mitin para que sirva de escudo y protección de las causas e ideales de una persona;
2. La Virgen de Guadalupe se pone frente a las cámaras con la clara intención de que sea asociada a la persona que la invoca;
3. Tiene preponderantemente un uso para convocar a otros a sumarse a la causa del ungido (candidato o presidente) cuya causa busca asociarse a la de los “mexicanos”.

Fox pretende asociar su presidencia, ciertamente de alter-nancia, al nacimiento de un nuevo modelo de nación en medio de un mundo globalizado en un naciente siglo XXI. La nueva nación, en la versión de Fox, tiene un destino en el horizonte de la competitividad y de la calidad total sin abandonar el gusto por una dieta basada en frijoles y tortillas. Lo mexicano, con sus mitos y tradiciones, particularmente con su virgen morena de Guadalupe, puede ser atractivo para construir la oferta de un gobierno que comprende a su pueblo y que está dispuesto a insertarlo con ventaja en el contexto de un mundo globalizado.

Conclusión

Religión y política son dimensiones culturales básicas para la comprensión de las relaciones sociales. Tienen actores y contextos específicos. Se buscan y entrelazan con límites a veces tenues, a veces marcados, a veces inexistentes.

Ciertamente el uso de la Virgen de Guadalupe para fines políticos es atractivo por la enorme presencia de esta devoción mariana. A lo largo de la república mexicana taxistas, mecánicos, obreros, etc., comienzan su día con una plegaria a la “madrecita”. Pocas son las iglesias que no cuentan con una imagen o un altar con esta advocación mariana. Por las calles de las ciudades se observan pequeños nichos, restos sin duda de tradiciones prehispánicas, que resguardan una imagen de bulto de la virgen morena y que se encuentran cubiertas de papeles de colores.

Sindicatos de obreros o de trabajadores realizan, cada año, una peregrinación de rigor a la villa de Guadalupe o a alguno de sus santuarios.¹³ Asimismo, todo tipo de comunidades organizadas y personas que asisten por cuenta propia llegan diariamente a rezarle con una fe y en una cantidad tal, que al santuario de Guadalupe, en la ciudad de México, se le considera el segundo más visitado por los fieles cristianos, después del de San Pedro, en el Vaticano.

Como una muestra de estos usos nuevos de la Guadalupeana, vale la pena recordar que en 1999, con la bandera nacional y el estandarte de la Virgen de Guadalupe portados por dos oficiales, unos 70 militares (entre ellos un teniente coronel, cuatro capitanes, 17 tenientes y 12 subtenientes) marcharon

¹³ El caso de Puerto Vallarta, Jalisco, es de destacarse: en los doce días que dura la fiesta guadalupana se llevan a cabo más de 200 peregrinaciones durante las 24 horas del día. Fuera de la Villa de Guadalupe en el DF, es, quizá, el templo que más peregrinaciones recibe en esta época.

en silencio por el Paseo de la Reforma en la ciudad de México hasta llegar a las oficinas del Senado. El entonces procurador de Justicia Militar, el general Rafael Macedo de la Concha, dijo que los manifestantes estaban procesados en el fuero militar por diversos delitos y que se encontraban libres bajo fianza.

La insólita marcha, en la que los militares portaban pancartas de protesta pidiendo la supresión del fuero de guerra, fue organizada por el hasta entonces desconocido Comando Patriótico y tuvo como meta denunciar supuestos malos tratos a oficiales y a soldados procesados. La protesta provocó sorpresa y preocupación en círculos políticos y defensores de los derechos humanos. Los participantes en la marcha fueron acusados de incitación a la rebelión y los líderes fueron a dar a la cárcel. Lo paradójico: aunque sorpresivo, no hubo protestas contra el uso del estandarte guadalupano por este grupo de militares.¹⁴

El fenómeno guadalupano tampoco ha escapado del proceso de secularización de la sociedad. Esto, aunado al hecho de que a la vez se encuentra fuertemente arraigado en la vida del mexicano, trae como consecuencia que algunos grupos de personas se consideren a sí mismos fuera de la jurisdicción de la iglesia católica, mas se precien de continuar siendo “guadalupanos”. Ya lo decía Rodolfo Usigli en 1965: “En una palabra, para el mexicano la Virgen de Guadalupe es tridimensional. No la discute ni la analiza, porque la respira y la siente en él”.¹⁵

Las identidades culturales y, en ellas, los mitos políticos, son construcciones que juegan un papel fundamental en las relaciones de poder. En los casos que hemos reflexionado, la Guadalupana se asocia a la causa de quienes se presentan como alternativa al poderoso. En Hidalgo es el estandarte protector,

¹⁴ El obispo emérito de Papantla, Genaro Alamilla, ofreció su apoyo a los militares, que denunciaron violaciones a sus derechos humanos.

¹⁵ USIGLI, Rodolfo (1965) *Corona de luz*, 1965 México, FCE.

en Zapata la imagen compañera y en Fox el anuncio codiciado. Allí está un líder, allí está un grupo de personas llamadas a la movilización a favor de una causa: el patriotismo independiente, el nacionalismo revolucionario o el “cambio” foxista que ahora –según el informe de gobierno del pasado primero de septiembre– se trata de un humanismo económico. Los dos primeros casos estuvieron perdidos en su momento (Hidalgo y Zapata fueron asesinados) pero fueron base del horizonte político cultural que se construyó al triunfo de su causa. En el caso de Fox aún no tenemos la distancia histórica para hacer un juicio certero. Parece difícil que su “guadalupanismo” vaya a tener un impacto, así sea remotamente similar al de Hidalgo y Zapata, cuya gran diferencia consiste en que estos estuvieron ligados a procesos populares en tanto que el horizonte político de Fox se basó principalmente en un fenómeno de clases medias secularizadas y canto de sirenas para los grupos populares.

Esta reflexión ha abordado tres tipos distintos de usos políticos de la Guadalupeana. Queda por analizar uno de los mayores usos políticos: el que realiza la propia jerarquía católica. Aunque autores como Weber¹⁶ señalan que las manifestaciones religiosas tradicionales, donde abundan trazos mágicos, son meramente utilitarias y pragmáticas, y que en ellas subsiste el problema del sentido, de las vías de “salvación” como demandas sustantivas de los pueblos.¹⁷ Los ritos guadalupanos no están nunca desprovistos de una representación global de las fuerzas sobrenaturales y su relación con la vida y la muerte. No sé si los indios que siguieron a Hidalgo o los campesinos que iban con Zapata tenían claro sus objetivos, pero la Guadalupeana era manto protector y lazo solidario.

¹⁶ WEBER, Max (1964) *Economía y sociedad*. México FCE.

¹⁷ PARKER, Cristian (1993) *Otra lógica en AL. Religión popular y modernización capitalista*, Santiago de Chile: FCE, p. 344.

Probablemente, por suerte, ninguno de los movimientos directamente encabezados por Hidalgo y Zapata llegaron a conquistar el poder político. La relación entre religión y política en el marco de un estado democrático de derecho no se da por la vía de las instituciones sino por la de las creencias que tienen un carácter ligado a cada persona o a procesos comunitarios. El *marketing* de Fox fue efectivo para alcanzar la presidencia de la república, pero mal haría en que la perspectiva religiosa se asentara en la institución presidencial. Para gobernar, Fox no puede, no debe asociar la presidencia a la Guadalupeana; simplemente debe hacerlo con eficacia y con el acuerdo de las fuerzas políticas y por el bien general. Como señala Nebel

el acontecimiento guadalupano crea una nueva significación en una situación histórica singular: un *numinosum* más allá del tiempo, sustancialmente presente, que se repite idénticamente por el hecho de que siempre llega a tener una eficacia histórica y continúa subsistiendo.¹⁸

Bibliografía

- BRADING, David (2002) *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, México: Taurus.
- CHEVALIER, François, (1960) "Un factor decisivo de la revolución agraria de México: 'el levantamiento de Zapata' (1911-1919)", *Cuadernos Americanos*, núm. 6, año XIX, vol. CXIII, noviembre-diciembre.
- DE CERTEAU, Michel (1990) *L'invention du quotidien*, t. I, París : Gallimard.
- GONZÁLEZ DE ALBA, Luis (2000) "El culto guadalupano", *Nexos*, México.

¹⁸ NEBEL, Richard (1995) *Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe*, México: FCE, p. 338.

- MEYER, Jean (2000) "El culto guadalupano", *Nexos*, México.
- (1973) *La Cristiana. El conflicto entre la Iglesia y el Estado*, t. 2, México: Siglo XXI.
- NEBEL, Richard (1995) *Santa María Tonantzín Virgen de Guadalupe*, México: FCE.
- PARKER, Cristian (1993) *Otra lógica en AL. Religión popular y modernización capitalista*, Santiago de Chile: FCE.
- PRIEN, Hans Jürgen (1985) *La historia del cristianismo en América Latina*, Salamanca: Ed. Sígueme.
- TOURAINÉ, Alain y Farhad Khosrokhavar (2002) *A la búsqueda de sí mismo. Diálogo sobre el sujeto*, Barcelona: Paidós.
- ULLOA, Berta (1979) *La encrucijada de 1915*, Col. Historia de la Revolución Mexicana, núm. 5, México: El Colegio de México.
- USIGLI, Rodolfo (1965) *Corona de luz*, México: FCE.
- WEBER, Max (1964) *Economía y sociedad*, México: FCE.
- WOMACK Jr., John (1969) *Zapata y la revolución mexicana*, México: Siglo XXI.

El santo Juan Diego: historia y contexto de una canonización polémica se terminó de imprimir en agosto de 2006 en los talleres de Gráfica Nueva de Occidente, S. A. de C. V. Pípila 638, Sector Hidalgo. 44280, Guadalajara, Jalisco, México.

La edición consta de 500 ejemplares.

Diagramación: Elba L. Padilla
Corrección: Edmundo Camacho

En fechas recientes fue canonizado el indígena Juan Diego Cuauhtlatoatzin a pesar de las múltiples reservas que había sobre el caso.

Este libro reúne algunos estudios que diversos especialistas han realizado con el propósito de enriquecer el debate que se suscitó entonces. Se trata de opiniones calificadas que aportan información y análisis sobre un hecho relevante para la Iglesia y el pueblo de México. Desde una perspectiva plural, los autores abordan la canonización como un acontecimiento polémico que vino a fortalecer a la iglesia católica y a la identidad cultural de nuestro país.

ISBN 970270989-X



Universidad de Guadalajara
Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades
División de Estudios de la Cultura