

# La Virgen de Guadalupe en la Nueva España: encuesta sobre la historia social de la devoción mariana\*

William B. Taylor\*\*

La Virgen María ocupa un lugar sin par en la historia de los santos de la Cristiandad de Latinoamérica. Se le representa en diversas formas, entre ellas, Nuestra Señora de las Mercedes, Nuestra Señora del Rosario, Nuestra Señora de los Remedios, la Virgen con Corona, la Virgen y el Niño, y está muy presente en los momentos de alegría y de dolor a lo largo de la vida de Cristo, donde aparece como Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción, Nuestra Señora de la Anunciación, Nuestra Señora de la Purificación, la Virgen Dolorosa y Nuestra Señora de la Asunción. De todas estas representaciones de la Virgen, Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción (María Inmaculada) fue la más venerada en la región de la Nueva España, que más tarde se convertiría en México, y el suroeste de Norteamérica. Al pintarla como una mujer joven con la luna a sus pies —igual que la mujer encinta del *Apocalipsis* 12:1— estas imágenes coloniales de María Inmaculada vinculan la propia concepción inmaculada de María con la concepción sin mácula de Cristo en su vientre, una incuestionable alusión a su perpetua virginidad.

Un gran número de imágenes de Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción fueron identificadas con el destino de lugares y personas particulares, en la creencia de que estas imágenes tenían el poder de protegerles y favorecerles. Algunas de estas imágenes de la Virgen María, pintadas o esculpidas,

atrajeron muchos devotos y sus santuarios fueron centros importantes de peregrinación y de fervor popular. Pero una de ellas, la Virgen de Guadalupe destacó, con mucha fuerza, con una imagen de maternidad, sustento, salud, salvación y destino nacional.

En forma intemporal, el significado profético de la Virgen de Guadalupe para un futuro México viene desde tiempos de la Conquista española. "México nació en el Tepeyac", relatan muchos libros de historia. La relación de la aparición en 1531, tan sólo diez años después de la rendición de la capital azteca, es providencial por el sinnúmero de posibilidades que conlleva: una Virgen María de tez morena se le aparece a un pobre indio en el Tepeyac, sitio sagrado dedicado a una diosa prehispánica de la fecundidad, para dejar su bella imagen en el sayal del indígena. Surge entonces un brote espontáneo de devoción indígena, los nativos se congregan en el sitio del milagro, adoptando esta imagen en su orfandad espiritual como si fuese la nueva madre que restaurase el orden en el mundo de lo sobrenatural así como en el mundo terrenal. Combina el pasado indígena con el presente español para crear algo nuevo, una Virgen indígena protomexicana que gradualmente se apropiaron tanto los españoles de la Nueva España, como los mestizos, para conformar la base espiritual de un movimiento nacional buscando la Independencia a principios del siglo XIX.

Los numerosos escritos sobre el culto a la Virgen de Guadalupe durante la Colonia se han enfrascado en validar o en rechazar la leyenda de la aparición o finalmente en estudiar su imagen como tema central de la historia de la conciencia nacional mexicana. Escasea la evidencia sólida sobre esta tradición a lo largo del siglo XVI y se sigue debatiendo si la imagen de la Virgen de Guadalupe, venerada

\* Traducido de la versión inglesa publicada en *American Ethnologist* XIV (1 de febrero de 1987): 9-33.

\*\* Historiador, profesor en la Universidad de Virginia con el título de *Commonwealth Professor of Latin American History* (1992). Es autor de importantes libros sobre la colonia. Tiene en prensa una publicación sobre los curas de parroquia entre 1760 y 1821.

en el Tepeyac en esa época, era una réplica de la imagen española —una imagen esculpida de la Virgen y el Niño— o si realmente era la famosa pintura americana de la Virgen. La mayoría de los autores pertenecen a dos grupos, los aparicionistas y los antiaparicionistas. Poco se ha hecho para establecer cuándo, dónde y cómo se desarrolló el culto, o para examinar los cambios y las representaciones que perduraron de la Virgen María en relación con otras evoluciones de la historia colonial, incluyendo la historia de la Iglesia Católica.

Los escritos de los antropólogos han sido la excepción, pues mantienen un mecanismo crítico entre la reconstrucción del pasado para ser reconocido por los individuos y los patrones ocultos dentro de ese pasado reconstruido. Sin embargo, al abordar el estudio de la Virgen María en la historia de México, la mayor parte de los antropólogos (al igual que los historiadores) se han centrado en la "Virgen Morena", la Guadalupana de América, y su planteamiento enfoca la imagen de una diosa sincrética con gran número de devotos indígenas desde el siglo XVI, o como el elemento espiritual de la protesta contra el régimen colonial. Con esta perspectiva se enmascara la introducción de la Virgen María por los vencedores españoles como su propia patrona.

Este artículo es un intento por seguir la huella de estos significados más complejos y ambiguos. Las tres —conquistas— durante los primeros años de la historia de México nos dan una cronología vaga: primero la conquista militar después de 1519; segundo, la "conquista espiritual"; y tercero, el elemento de "reconquista" en los movimientos de Independencia a principios del siglo XIX. La estructura del ensayo está dividida en tres partes: cómo se inició el culto a María y cómo evolucionó, en especial a través de las imágenes de Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción, incluyendo a la Guadalupana de América; los nombres de bautizo como evidencia de la devoción mariana en el siglo XVIII; y el simbolismo político vinculado a María durante la Colonia y la Independencia.

### **I - Los españoles y la Virgen María, la ciudad de México y la Guadalupana de América**

Durante la primera conquista, la Virgen María fue la conquistadora, la protectora sobrenatural de los españoles, el símbolo del poder de España. Para dar un ejemplo, la bandera de Cortés enarbolaba una

imagen de María, y a la provincia de Tabasco se le dio el nombre de Santa María de la Victoria durante la conquista militar. Bernal Díaz del Castillo nos cuenta que los españoles se encomendaban (no sólo sus almas) a "Cristo y su Bendita Madre". Robert Padden (1967) sugirió que, en esa época, tanto los indígenas como los españoles consideraban a la Virgen María como la encarnación de la soberanía española en una confrontación cósmica de fuerzas sobrenaturales, donde los españoles intentaban destronar a los antiguos dioses y sustituirlos por María en los templos nativos y lugares sagrados. Con toda seguridad, para los españoles de los primeros tiempos de la Conquista la religión y la soberanía fueron inseparables; Cortés trajo consigo una generosa provisión de pinturas y estatuas de la Virgen, las puso ante los indígenas como representación de la divina misión y del dominio español, y siempre que pudo las colocó en los altares de los ídolos indígenas.

Después de la conquista militar, las que parecían ser creencias populares indígenas sobre la Virgen María, al examinarse más de cerca, resultaron ser más bien creencias populares de los españoles. Es verdad que en la religión formal de la Iglesia Católica, la Virgen María es portadora de una gran variedad de connotaciones simbólicas: como reina, virgen, esposa, nueva Eva, inocencia, madre e intercesora, mientras que en la Latinoamérica rural se le veneraba sobre todo como intercesora, protectora y madre fértil. Resultaría erróneo presentar la religión de los conquistadores españoles únicamente bajo el aspecto formal y doctrinario. Los primeros españoles transmitieron directamente a los indígenas sus conocimientos acerca de la Virgen, haciéndolo de manera práctica. La devoción indígena por la Virgen María durante la época de la Colonia guarda sorprendentes similitudes con las creencias populares del siglo XVI en España. Tal como lo indica William Christian en *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, una veneración real y extraordinaria floreció en Castilla más o menos al mismo tiempo que tuvo lugar la conquista militar de México. Christian habla de la profusión de apariciones reportadas en España como de "visiones eminentemente sociales, validadas por la amplia devoción pública" (Christian 1981:4, 13-14, 213-215). En esa época la Virgen María eclipsó a los otros santos y héroes de la Iglesia. Aproximadamente, dos terceras partes de los milagros se le atribuyeron a ella en sus diversas representaciones.

En las creencias populares de España, Dios y Cristo inspiraban más temor que amor. Dios era una

eminencia lejana y contemplativa, mientras que Cristo se representaba como un niño o sacrificado en la cruz y María era la amorosa intercesora que procedía a desviar o a suavizar los severos juicios de un Dios inflexible.

En España, también se asociaba íntimamente a la Virgen María con la tierra y la fertilidad. Esta fue otra conexión transmitida a los indígenas de manera ingenua, como cuando en Tenochtitlan Cortés aconseja a estos últimos a rezar a la Virgen María para que lloviera (Padden 1967: 99). La adopción de la representación española de la Virgen María por parte de los indígenas del México colonial, va necesariamente a distorsionar esta representación, pues las creencias cambian al transferirse y adquieren características distintivas.

En México, los cultos locales a María Inmaculada (la Virgen de Guadalupe era una entre las muchas representaciones), habían cobrado mucha fuerza en los territorios asignados a los franciscanos y a los agustinos en el siglo XVI y en el XVII. En la evangelización de los indígenas, fueron sobre todo los franciscanos quienes hicieron de María Inmaculada un símbolo de caridad y redención: "la abuelita bondadosa", tal como la llamaban. Surgieron una multitud de cultos locales a María Inmaculada en las capillas de los hospitales fundados por los franciscanos en los poblados indígenas. Estos cultos locales, dedicados a María Inmaculada y asociados a la protección y al destino de ciertos poblados, fueron evolucionando a lo largo del siglo XVII y del XVIII, en el momento de la estabilización de los pueblos indígenas y de su desarrollo en instituciones que reforzaron la devoción local de la comunidad. En el mismo periodo, otras imágenes de María ganaron muchos adeptos: la Virgen de los Remedios, la Virgen de la Candelaria en San Juan de los Lagos, la Virgen de Zapopan y en especial la Virgen de Guadalupe.

La versión providencial y consciente de la aparición de la Guadalupana aparentemente fue más popular entre el clero criollo de mediados del siglo XVII que entre los indígenas de los poblados, aun si los sacerdotes a mediados de la Colonia trataron de hacer de ella un signo pío para atraer a los indígenas a la iglesia. En las referencias de los siglos XVI y XVII sobre los lugares donde se veneraba a la Guadalupana y sobre quiénes eran sus devotos, destaca la capital virreinal de la ciudad de México. Ya en 1556 el franciscano Francisco de Bustamante criticó la devoción de la "gente de esa ciudad" a la imagen de la Virgen de Guadalupe del Tepeyac

como un mal ejemplo para los indígenas. Para 1557, el arzobispo Montúfar, con sede en la ciudad de México, patrocinaba este culto. Sus sucesores, a finales del siglo XVII y en el transcurso del siglo XVIII auspiciaron la construcción de iglesias todavía más elaboradas en el Tepeyac. Prontamente fue apoyado por los virreyes que visitaban el santuario, incluso hasta una vez por semana. A finales del siglo XVII, aun antes del inicio de la construcción de la gran basílica actual del Tepeyac, los virreyes reforzaron la conexión entre la capital y el santuario al construir un gran camino, desde la plaza principal de la ciudad de México, hasta el santuario de Guadalupe distante de unos 5 kilómetros.

A finales del siglo XVI tanto el virrey Martín Enríquez (1568-1580) como Miles Phillips (marino inglés cuyo barco encalló en México entre 1568 y 1580) recalcaron la fuerza del culto para los españoles que viajaban hacia la ciudad y salían de ella. Phillips observó que cuando un español pasaba por el templo "se apeaba y entraba en la iglesia, se arrodillaba ante la imagen de la Virgen y rezaba para que le librara de cualquier mal". (*Relación* 1898: 183). Aun antes, en 1550, el arzobispo Montúfar observó la atracción que ejercía en las mujeres españolas de la ciudad "quienes caminan descalzas con su séquito de peregrinos para visitar y venerar a Nuestra Señora" (López Sarrelangue 1957: 132). El templo de la Virgen de Guadalupe estaba situado en el camino principal hacia la ciudad de México, que comunicaba con Veracruz y Europa y delimitaba la orilla de la ciudad. La mayoría de los primeros milagros de la Virgen de Guadalupe registrados están asimismo relacionados con la ciudad de México. Se dijo que ella fue quien contuvo la gran inundación de 1629 y la epidemia de *matlazáhuatl* en 1737-1739. En esta época el arzobispo la proclamó formalmente patrona y protectora de la ciudad y su territorio. Cuando se menciona la gran devoción, los ejemplos específicos de los cronistas se refieren a la ciudad de México y "a los ciudadanos mexicanos" o a San Luis Potosí, Valladolid, Puebla, Guadalajara, Zacatecas y otras grandes ciudades. Se ve que a partir de 1730 surgen tímidas plegarias de estas ciudades para rogarle sea su patrona.

Varios cambios formales propiciaron, en los años de 1733 a 1756, un amplio círculo de devoción Guadalupana. En 1733, el virrey cambió el título de pueblo al de villa (el rango que sigue al de ciudad) y separó a sus moradores indígenas de la jurisdicción de Santiago Tlatelolco, uno de los principales barrios de indígenas de la ciudad de México. En

1746, los obispos y principales capítulos de la catedral de la Nueva España se unieron para proclamar patrona del virreinato a la Virgen de Guadalupe. En 1749, se estableció definitivamente la Villa de Guadalupe y su templo se convirtió en una Colegiata o colegio de canónigos (tal como lo habían autorizado las bulas papales en 1725, 1729 y 1746). En 1751, el 12 de diciembre, se celebró a la Virgen de Guadalupe en el Tepeyac durante una ceremonia formal donde fue coronada "Patrona Universal del Reino de la Nueva España". Finalmente, las fiestas en la ciudad de México y en otras ciudades importantes en 1756 para conmemorar la confirmación formal del Papa, en 1754, del título de Patrona de "todo el reino" de la Virgen de Guadalupe, completaron la elevación oficial de su imagen y de su poblado (AGN, Reales Cédulas Originales 52, exp. 134; 68, exp. 32; 69, exp. 16; 77, exp. 17).

Las celebraciones de 1756 parecen haber sido eventos determinantes para el giro de la Iglesia hacia el culto a la Virgen de Guadalupe. Luego, algunos prelados peninsulares y curas nacidos en el país promovieron la devoción a la Guadalupana mexicana con renovada intensidad. El *Prontuario manual mexicano*, libro de sermones y conferencias para guiar a los curas, escrito por Ignacio de Paredes S.J. y publicado en 1759, incluye un sermón sobre Nuestra Señora de Guadalupe y un relato corto sobre la aparición, muy apropiado para los neófitos indígenas "para que esta historia sea conocida de todos los indígenas, que gozan del favor especial de dicha Virgen", como si la historia de la aparición no fuese bien conocida entre los indígenas. El arzobispo Lorenzana patrocinó activamente la veneración a la Guadalupana mexicana a finales de la década de 1760, en especial en su "Oración a Nuestra Señora de Guadalupe: *Non fecit taliter omni nationi*" en la que relata la historia de la aparición, describe la pintura y pide se transmita a los indígenas el mensaje de este "divino favor... a los americanos" (Lorenzana 1770: 195-216).

El sucesor de Lorenzana, Alonso Núñez de Haro y Peralta, publicó una circular el 12 de agosto de 1776, donde declara su obligación de solicitar el mayor culto a la Virgen María y su "maravillosa aparición en la imagen de la Guadalupana" como la patrona de "todo el reino". El arzobispo Lizana y Beaumont prestó su apoyo en una carta pastoral fechada el 25 de marzo de 1803: (AGN, Bandos 9, exp. 36).

En los archivos judiciales se encuentran asimismo consignados los esfuerzos conjuntos desarrollados en las parroquias rurales de indígenas del Centro de

México a finales de la década de 1750 y durante la década de 1760, esfuerzos encaminados a establecer una mayor veneración a la imagen de la Guadalupana. Un ejemplo procede de los archivos, de 1760, de Tejupilco, lugar situado en el poblado de Temascaltepec (Estado de México). Los indígenas de Tejupilco se quejaron de que el cura los obligaba a ofrecer una celebración anual en honor a la aparición de la Virgen de Guadalupe. El cura respondió que los indígenas habían celebrado la aparición en 1758 y que pugnaba por institucionalizarla en una celebración anual (Archivo General de la Nación, México (AGN) Clero Regular y Secular 204, exps. 9-10). Otros ejemplos incluyen a Manuel Casell, párroco de Atotonilco el Chico (Hidalgo) quien promovió activamente el culto después de su llegada en 1758, cuando los habitantes del lugar decidieron hacer de la Virgen de Guadalupe su patrona; a Nicolás Ximénez, párroco de Epasoyucan (Hidalgo), quien fundó una cofradía de la Virgen de Guadalupe entre 1751 y 1760 e hizo construir un altar dedicado a ella en la parroquia (Biblioteca John Carter Brown JCB B760 A973i).

A finales de la década de 1750, una multitud de casos como los anteriores parecen testimoniar la marcada fidelidad a la Virgen de Guadalupe por parte de los curas formados en la ciudad de México. Los sermones panegíricos que se han publicado en relación con la Virgen de Guadalupe guardados en la Biblioteca Nacional se vuelven más numerosos a partir de 1757; y los resúmenes profesionales de los aspirantes a párrocos a principios de la década de 1760 empiezan a formar la lista de los sermones de sacerdotes pronunciados en el Tepeyac y su participación en el concurso para ganar un puesto en la Colegiata en la década de 1750. El hijo de unos indígenas nobles del barrio de la Candelaria, Juan Faustino Xuárez de Escovedo, cuenta en la *Relación de méritos y servicios* la profunda reverencia de un cura indígena de la ciudad de México a finales de la década de 1750. Poco después de haber sido nombrado cura coadjutor de San Juan Cozcatlán en la Huasteca, se le pidió acudir a oír una confesión fuera de la ciudad:

En el momento de cruzar el río Axtla, súbitamente las aguas se elevaron y la corriente lo arrastró; en su interior invocó a la Santísima Virgen de Guadalupe y los indígenas lo sacaron casi muerto (JCB B760 A973i).

Esta concentración de actividad clerical en favor del culto a la Virgen de Guadalupe en la década de

1750 también está ilustrada por la creación de nuevas cofradías y altares laterales dedicados a la imagen, auspiciados por los curas, y las quejas de los indígenas de la jurisdicción de Zacualpan (Estado de México) en 1757 por los días festivos introducidos por los sacerdotes seculares en honor de la Virgen de Guadalupe como una forma de obtener más ingresos (AGN, Clero Regular y Secular 156 exps. 2-3).

Con anterioridad a 1650, copias de la pintura de la Virgen de Guadalupe llegaron a otras partes de México. Aparentemente las primeras se encontraron en San Luis Potosí a principios del siglo así como en Querétaro, Antequera, Zacatecas y Saltillo. A principios del siglo XVIII el cerro del Tepeyac se convirtió en el lugar de peregrinaje más importante de Nueva España, aun si no carecía de rivales. Para la década de 1770 se reportan apariciones de la Virgen de Guadalupe en el occidente de México y se le dedican capillas en cabeceras de distritos tan apartados como Nuevo México y Texas. Sin duda, ya en esa época existía una nutrida red de devotos de la Guadalupana de América.

De acuerdo con la expansión de este culto es posible suponer cuatro círculos de difusión. El primero comprende la ciudad de México, el valle y los lugares situados a unos cuantos días de viaje del santuario. El segundo, creció siguiendo la red urbana. Por ejemplo, el relato de Andrés Cavo, de lo que llamó "celebraciones sin precedentes" en honor a la Virgen de Guadalupe en 1756, cuenta que tuvieron lugar en la ciudad de México y en "todas las ciudades de la Nueva España". El tercero, cuando el culto trascendió el valle de México, se fue hacia el Norte (la parte menos indígena del virreinato). Para finales de la época colonial, un habitante de la zona rural de San Luis Potosí reportó:

Si viaja por los ranchos de todo este reino encontrará que rara vez faltan dos cosas: la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe y un pobre maestro de escuela para enseñar lectura y doctrina cristiana (Cavo 1836 (II), 170-171; AGN Intendencias 51, exp. 5f. 54).

Cuarto, en la medida en que había un culto sincrético indígena a la Guadalupana antes del siglo XVIII, quizá pudo haberse centrado en la ciudad de México en los barrios de San Juan y de Tlatelolco, entre los indígenas que vivían o se habían establecido cerca del santuario, y en el barrio de Cuauhtitlán, donde se recabaron testimonios de la aparición entre los indígenas locales en el año de

1660 como parte de la autenticación oficial de la Iglesia. Bernardino de Sahagún, nos dio una indicación temprana sobre las peregrinaciones de los indígenas al Tepeyac. Sin embargo, dice muy poco acerca de la identidad de los peregrinos, de dónde venían, o cuáles eran sus creencias. Quizá el culto indígena a la Guadalupana a principios de la época colonial corresponde aproximadamente al territorio de la diosa prehispánica Tonantzin en el Tepeyac. Pero en la actualidad se sabe muy poco acerca del culto a Tonantzin como para hacer un planteamiento sobre esta relación. De cualquier manera, con unos cuantos ejemplos hemos sugerido que el día de la Virgen de Guadalupe no se celebraba con frecuencia, en los poblados indígenas fuera de la ciudad, antes de la década de 1750 y que no era una devoción espontánea, sino que más bien había sido introducida por los párrocos, muy pocos de ellos indígenas y casi todos educados en ciudades con catedrales. Los líderes urbanos de la Iglesia, con frecuencia peninsulares, y los párrocos y misioneros formados en sus colegios y seminarios parecen haberse dedicado con ahínco a promover el culto a la Guadalupana en el siglo XVIII más que a canalizar una devoción popular indígena.

Sería excesivo aseverar que la Virgen de Guadalupe era sólo un símbolo urbano metropolitano, pero es muy probable que, fuera de los devotos indígenas diseminados dentro y cerca del valle de México, el culto creciera primero en forma muy intensa en la virreinal y arzobispal capital, la ciudad de México; asimismo, se adoptó como patrona de dicha ciudad, antes de atraer la atención en otros sitios. Quizá sea un caso de la gran ciudad preindustrial como centro determinante de estilo: el sitio desde donde se difunden los valores y se transmiten los conocimientos especializados. De cualquier forma, hemos pasado por alto la estrecha conexión entre el culto a la Guadalupana y la historia de la ciudad, al concebir la devoción con bases indígenas y abordarla en términos protonacionales.

## II - Los nombres María y Guadalupe

No es cosa fácil establecer quiénes eran los creyentes y cómo expresaban su devoción. Ocasionalmente aparecen evidencias de devoción en los archivos judiciales —súplicas a jueces de la Colonia en nombre de la Virgen de Guadalupe y en referencias, donde se menciona la fecha, de peregrinaciones al santuario y celebraciones de la aparición en los pueblos,

pero son unos cuantos fragmentos. Sería por demás útil contar con evidencias seriadas de tipo homogéneo a lo largo de varios siglos. Las evidencias seriadas de las peregrinaciones serían la mejor prueba. En algunos santuarios europeos se llevaban los "libros de milagros" y los "libros de benefactores", donde se registraban los milagros atribuidos a una imagen sagrada y los grupos de peregrinos portadores de regalos. Si es que dichos registros existen en la basílica de Guadalupe para la época colonial, todavía no han sido utilizados por los estudiosos.

Quizá nunca lleguemos a conocer con precisión una geografía de las peregrinaciones; empero se pueden recabar algunos datos sobre el área geográfica espiritual por los registros bautismales y de la propiedad que indican dónde y cuándo los padres pusieron el nombre de la Virgen a sus hijos y donde había propiedades o poblados con el nombre de Guadalupe. Los nombres no nos dan suficientes indicaciones sobre las creencias religiosas, pero dan una primera semblanza de los cambios experimentados con el tiempo. Una encuesta en varios archivos de diversas parroquias de Jalisco, Oaxaca y el Estado de México sugiere que el nombre de Guadalupe fue adquiriendo popularidad en las ciudades de provincia, cabeceras municipales y áreas de ranchos criollos en la segunda mitad del siglo XVIII, pero que no era muy común en los barrios indígenas, ni en los poblados rurales fuera de los alrededores de la ciudad de México, hasta después de la lucha de la Independencia.

La muestra abarca 18 771 actas de bautizo desde finales del siglo XVIII hasta principios del XIX y se distribuye en ocho parroquias. De las ocho, seis se encuentran en Jalisco (el Sagrario Metropolitano en Guadalajara, Tlajomulco, Tonalá, Zacoalco, Arandas y Acatlán de Juárez), una en el Estado de México (Tenango del Valle) y otra en el valle de Oaxaca (Mitla). Las parroquias de Jalisco ofrecen una amplia variedad de comunidades y etnias: el Sagrario de Guadalajara (una parroquia urbana), Arandas (una parroquia, muy poco indígena, con rancherías y caseríos), Acatlán (una parroquia cercana a Guadalajara en transición entre lo indígena y lo mestizo y lo mulato donde muchos habitantes eran campesinos sin tierras), Zacoalco (una gran parroquia con casi igual número de feligreses indígenas y no indígenas) y Tonalá y Tlajomulco (dos parroquias cerca de Guadalajara con mayoría de indígenas). Las dos parroquias del centro y el sur de México —Tenango del Valle y Mitla— tenían en esa época una numerosa población indígena y son

punto de comparación con los patrones de los nombres indígenas en Jalisco. De las 18 771 personas, 10 658 se clasificaron como indígenas y 8 113 como españoles, mestizos y mulatos. Para cada parroquia y periodo se tabuló el número total de bautizos, número de niños con el nombre de María o cualquier otra referencia directa a la Virgen, así como las y los Guadalupe, agrupados según el sexo y la raza. En el caso de las y los Guadalupe, se registró el mes y el día del bautizo.

Sin importar la raza, fue superior el número de mujeres con los nombres de María y Guadalupe que el de hombres —cerca de 10 frente a 1 en el caso de María (9.4 frente a 1 en no indígenas y 9.8 frente a 1 en indígenas) pero sólo 2.4 frente a 1 en el caso de Guadalupe (2.45 frente a 1 en no indígenas y 2.25 frente a 1 en indígenas). Había más mujeres no indígenas que indígenas con el nombre de María, un 87.5 por ciento en el primer caso en comparación con el 73.9 por ciento en el segundo, pero los porcentajes en ambos son altos y en general sugieren un fuerte culto a María. La importancia del nombre de María creció durante los años representados en la muestra, aproximadamente entre 1750 y 1840. El porcentaje de mujeres con el nombre de María, indígenas o no indígenas, aumentó en casi todas las parroquias de década en década entre 1740 y 1820. Más hombres no indígenas que indígenas se llamaban María (habitualmente como José María) o Mariano (9.3 por ciento contra 7.6 por ciento) pero la diferencia más marcada entre ellos no es tan importante como entre las mujeres, y la evolución entre los hombres no muestra un aumento tan claro como en el caso de las mujeres. Un hecho se destaca: con el tiempo se fue dando cada vez menos el nombre de María a los hombres.

En los archivos bautismales, el nombre de Guadalupe aparece con mucha menos frecuencia que el de María, pero se repite el fenómeno de poner más el nombre de Guadalupe a no indígenas que a indígenas, el 3.3 frente a 1 (3.2 frente a 1 en hombres y 3.4 frente a 1 en mujeres). Entre los indígenas, 0.62 por ciento de los hombres y 1.4 por ciento de las mujeres llevaban el nombre de Guadalupe, de un total de 0.99 por ciento de bautizos de indígenas. Las cifras entre los no indígenas son de 1.97 por ciento de hombres y 4.78 por ciento de mujeres con un total de 3.35 por ciento de todos los bautizos de no indígenas (véase el cuadro 1 en la siguiente página). Adquirió popularidad poner el nombre de Guadalupe en la segunda mitad del siglo XVIII. En la parroquia de Guadalajara casi se triplica la

Parroquia	Indígenas			No Indígenas		
	Baut. Guadalupe	Baut. Total	%	Baut. Guadalupe	Baut. Total	%
Tlajomulco	10	2 088	0.48	24	707	3.39
Zacoalco	14	1 662	0.85	31	1 077	2.88
Acatlán	10	1 041	0.96	35	1 053	3.32
Tonalá	2	489	0.41	6	124	4.84
Tenango del Valle	42	3 053	1.38	46	1 593	2.89
Mitla	3	1 476	0.20			
Arandas	19	337	5.64	93	2 220	4.19
Guadalajara, Sagrario	5	512	0.98	37	1 339	2.76
	105	10 658	0.99	272	8 113	3.35

Cuadro 1 - Total de bautizos con el nombre de Guadalupe.

frecuencia con que se da el nombre de Guadalupe, entre 1745 y 1781 (de 0.84 por ciento en 1745 a 2.2 por ciento en 1781). En las parroquias rurales de Jalisco con frecuencia no se registraba ningún nombre de Guadalupe en todo el año, o cuando mucho uno o dos antes de la década de 1750.

Ya que el fenómeno se presenta junto con una mayor frecuencia de no indígenas con el nombre de Guadalupe, la aparición de este nombre en el transcurso del año en todas las parroquias, con excepción de Arandas, también sugiere para esa época una mayor expansión entre los no indígenas que entre los indígenas de la veneración a la imagen de la Guadalupeana. Observamos que cuando el nombre de Guadalupe se vuelve más común, a finales del siglo XVIII, por lo general los indígenas con este nombre nacen y se bautizan en el mes de diciembre —el mes de la Virgen de Guadalupe— y que la mayoría de ellos habían nacido en fecha cercana a su día, el 12 de diciembre, o se bautizaban dentro del plazo de una semana. Lo anterior sugiere la aplicación, para poner el nombre de Guadalupe, de la costumbre ya establecida en la América española del siglo XVIII de nombrar al niño de acuerdo con el santo o santos del día o mes en que naciera o se bautizara.

Así, los nombres estaban más relacionados con la fecha de nacimiento o de bautizo que con las preferencias personales de los padres o de los padrinos, o del sacerdote que bautizaba al niño y lo registraba. Sin embargo, la distribución por mes de los no indígenas indica bastantes diferencias con los indígenas y sugiere una mayor popularidad del nombre de Guadalupe independientemente de la época del año: 70 por ciento de no indígenas se bautizaban con el nombre de Guadalupe entre el mes de enero a noviembre (en comparación con el 32.9 por ciento de indígenas con el nombre de Guadalupe). Sólo el 18.3 por ciento de los bautizados Guadalupe no indígenas nacieron o fueron llevados a la pila dentro del periodo de una semana cercano al 12 de diciembre en comparación con el 45.6 por ciento de las o los Guadalupe indígenas. Globalmente, 42.7 por ciento de todas las personas con el nombre de Guadalupe nacieron en el mes de diciembre y 27.2 por ciento de ellas recibieron el nombre en fecha cercana al 12 de diciembre. Arandas es la excepción de este patrón estacional y del contraste entre los Guadalupe indígenas y no indígenas. En todos los grupos de Arandas, el nombre de Guadalupe se distribuye en forma mucho más uniforme a lo largo de los 12 meses, con sólo el 11.8 por ciento de los Guadalupe indígenas y el 12.6 por ciento de los Guadalupe no indígenas bautizados en el mes de diciembre.

Mientras que el nombre de Guadalupe se volvió cada vez más popular a finales del siglo XVIII, la evolución es menos evidente para el nombre de María. En la década de 1780 parece haberse alcanzado un nivel de popularidad que se mantuvo bien arraigada por lo menos hasta la década de 1830 (véase cuadro 2). En cuanto a Tenango del Valle y Tlajomulco —dos parroquias donde había pueblos indígenas con un gran número de moradores no in-

Años	Hombres			Mujeres			Hombres y mujeres		
	Bautizados Guadalupe	Bautizados Total	%	Bautizados Guadalupe	Bautizados Total	%	Bautizados Guadalupe	Bautizados Total	%
<b>INDIGENAS</b>									
1786-1810	18	2 610	0.69	30	2 469	1.22	48	5 079	0.95
1810-1821	3	1 247	0.24	23	1 206	1.19	26	2 453	1.06
1822-1840	8	1 140	0.70	10	960	1.04	18	2 100	0.86
<b>NO INDIGENAS</b>									
1786-1810	39	1 738	2.24	94	1 809	4.97	133	3 547	3.75
1810-1821	17	744	2.28	35	710	4.93	52	1 454	3.58
1822-1840	8	609	1.32	27	632	4.27	35	1 239	2.82

Cuadro 2 - Bautizos con el nombre de Guadalupe a lo largo del tiempo.

dígenas, cerca de grandes propiedades— se dio con mayor frecuencia el nombre de Guadalupe durante la lucha de la Independencia de la década de 1810 (de 1.06 por ciento de 1786 a 1804 en Tenango del Valle a 3.06 por ciento de 1809 a 1817, y de 0.19 por ciento de 1800 a 1806 al 0.92 por ciento en 1810-1811 en Tlajomulco). Otras diferencias en los nombres entre las ocho parroquias vienen a destacar la popularidad del nombre de Guadalupe entre los no indígenas, y Mitla y Arandas son los ejemplos más preclaros de estas diferencias entre indígenas y no indígenas. En el cuadro 3, las parroquias menos indígenas de Arandas, el Sagrario de Guadalajara y

Parroquia	Porcentaje total de bautizos	Porcentaje de bautizos de no indígenas	Porcentaje de bautizos de indígenas
Arandas	4.38	4.19	5.64
Guadalajara	2.27	2.76	0.98
Acatlán	2.15	3.32	0.96
Tenango del Valle	1.89	2.89	1.38
Zacoalco	1.64	2.88	0.85
Tonalá	1.31	4.84	0.41
Tlajomulco	1.22	3.39	0.48
Mitla	0.20		0.20

Cuadro 3 - Frecuencia del nombre de Guadalupe, por parroquias.

Acatlán tenían los porcentajes más altos de Guadalupe —de 6 a 10 veces más en porcentaje de bautizos que en Mitla, y de 2 a 4 veces más que en las parroquias del Centro de Jalisco con mayor número de población indígena (Tonalá, Tlajomulco y Zacoalco). En estas parroquias, el nombre de Guadalupe aparece con menos frecuencia en las parroquias más indígenas de Mitla, Tonalá y Tlajomulco.

En cuanto a los no indígenas parece haber poca diferencia si viven o no en ciudades, en ranchos o entre los indígenas. En cierta forma, se daba más el nombre de Guadalupe a los no indígenas si vivían en parroquias con mayoría indígena. Como lo indica el cuadro 3, el nombre de Guadalupe era menos frecuente entre los no indígenas de Guadalajara que en las parroquias de Tonalá y Tlajomulco.

Mitla es un caso diferente de las otras parroquias de esta muestra por abarcar pueblos indígenas con muchas tierras y pocos españoles. El lugar que ocupa la frecuencia del nombre de Guadalupe también es diferente. En una época tan tardía como 1808-1843 aparece muy poco el nombre de Guadalupe en los archivos bautismales de Mitla —sólo tres de los 1 476 bautizos que se investigaron, o sea 0.20 por ciento— con mucho la frecuencia mínima en la

muestra. Las tres personas de Mitla nacieron o fueron bautizadas el 12 de diciembre. En contraste, Arandas multiplica por 22 el índice de Mitla en personas con el nombre de Guadalupe (112 frente a 2 557 o sea 4.4 por ciento) y de 2 a 6 veces más que en otras parroquias. En Arandas, entre 1770 y 1820, también se experimentó un mayor aumento de Guadalupe que en otras parroquias: de 2.4 por ciento en 1771-1776 al 4.6 por ciento de 1790-1819. Un motivo obvio de la popularidad del nombre de Guadalupe en Arandas era que la Virgen de Guadalupe era patrona de la parroquia. Empero, otras parroquias consagradas a la Virgen no siguieron una evolución tan clara en los primeros años. Además, se trataba principalmente de una parroquia no indígena, con inmigrantes recientes y gran número de rancheros, comerciantes y jornaleros locales, quienes habían viajado más allá de los confines de su parroquia y podían considerarse más prototipo de mexicanos que los habitantes de otras parroquias de esta muestra. Los niños de parroquias no indígenas (y en especial en Arandas) habitualmente se bautizaban con dos o tres nombres en el siglo XVIII, hecho que aumenta la probabilidad de que alguno de los nombres fuese María o Guadalupe.

Queda mucho por estudiar sobre el nombre de Guadalupe y su frecuencia en los archivos bautismales. Es necesario investigar en mayor número de parroquias y ampliar el periodo de tiempo, por lo menos hasta 1900. Por el momento, se desprende que se daba el nombre asociado al santo de la fecha de nacimiento o de bautizo, pero no hay regla absoluta como tampoco simples diferencias con base en el lugar, la raza o el sexo. Sin embargo, se pueden plantear dos evoluciones principales a partir de esta muestra. Una es la devoción especial a la Virgen María y la frecuencia con que se empezó a llamar Guadalupe a los niños a finales del siglo XVIII. Lo anterior sugiere que la popularidad de la Guadalupeana siguió y dependió de la devoción profundamente arraigada a la Virgen María. Se está muy lejos de una omnipresencia del nombre de Guadalupe a finales de la época colonial, pero dada la costumbre de nombrar a los niños con el nombre del santo asociado a la fecha de nacimiento o de bautizo y la frecuencia del nombre de Guadalupe de 1750 a la última década del siglo XVIII, 3.35 por ciento de no indígenas bautizados con el nombre de Guadalupe resulta considerable. En cambio, menos del uno por ciento de los no indígenas de esta muestra se bautizaron con el nombre de Guadalupe. Es decir, se observa una mayor frecuencia en escoger

el nombre de Guadalupe y una distribución casi aleatoria en el transcurso del año entre los no indígenas. A finales de la época colonial, entre más indígena fuese la parroquia menos se escogía el nombre de Guadalupe para nombrar a los niños.

Para mediados del siglo XVIII empezó a tener más popularidad el nombre de Guadalupe en la mayor parte de estas parroquias; probablemente siguió la tendencia de nombrar de acuerdo con el santoral, con grupos de Guadalupe en diciembre en asociación con el día de la Virgen de Guadalupe, y muy pocos Guadalupe bautizados en otros meses. Una mayor frecuencia del nombre de Guadalupe y más personas bautizadas con este nombre de enero a noviembre sugieren una devoción autogenerada y más profunda a la imagen mexicana de la Virgen María. Antes de 1840, eran los no indígenas quienes se apegaban más a este patrón.

### III - Símbolo e ideología

El mensaje del símbolo de María Inmaculada, si consideramos a la Guadalupana por separado, o de preferencia, como la imagen más venerada de muchas representaciones diferentes en la Nueva España, atañe la segunda conquista —o sea cómo gobernaron América los españoles y cómo terminó su dominio. En el México colonial, en particular fuera de las grandes ciudades, se veneraba a la Virgen como madre e intercesora. Para los campesinos, su posición como madre única en su fertilidad espontánea y milagrosa le confería un gran valor. Para ellos, la maternidad lograda en esta maravillosa forma estaba naturalmente relacionada con la fertilidad de la tierra que cultivaban. Mircea Eliade habla en términos universales y dice que la tierra está “dotada de múltiples significados religiosos”, con especial énfasis en la acepción de “Madre Tierra”, fuente de vida y por ende, de mujer como “centro del poder sagrado” (Eliade 1963: 240, 259, 262, 332). El caso de México no es la excepción. La antigua creencia en la eficacia de los ritos agrícolas propiciatorios no perdió fuerza alguna y la Virgen María fue un punto importante de vinculación. La Virgen, en especial la Guadalupana, se relacionó en el Centro de México con el pulque, “la leche de los dioses” tal como lo reportan las tradiciones prehispánicas. En algunos poblados indígenas de la Colonia había campos de magueyes que llevaban el nombre de la Virgen María, y a finales del siglo XVIII en ocasiones a la Virgen de Guadalupe se le llamó la Virgen

del Maguey. Contra las epidemias y otras enfermedades se imploraba también con frecuencia a la Virgen María de la Inmaculada Concepción.

Pero es en su papel primordial de intercesora donde la Virgen Inmaculada representa uno de los principios esenciales de la vida religiosa y de la relación política con el sistema colonial. La mediación de su vientre, entre lo espiritual y lo físico, como concepto de Encarnación, fue sólo un aspecto de su mediación entre el cielo y la tierra. En parte la Virgen María mantuvo un particular ascendiente en el fervor popular porque Dios no dejó de ser riguroso en la América española, al igual que tampoco se cerraron las grandes brechas de la jerarquía social y política. Se requería su intercesión ante el Padre y el Hijo, no sólo para tender un puente hacia el cielo para el creyente, sino para traer alivio y consuelo a los vivos. Aun si ocupaba un lugar muy importante en el andar en pos de la salvación personal, quizá representaba más una figura protectora en esta vida que un intermediario en la jornada después de la muerte. En parte se acudía a ella porque no parecía tener predilecciones. Era la madre y la mediadora de todos, mientras que los santos parecían abogar especialmente por algunas personas y tener ciertos fines.

María Inmaculada se representaba en posición de rezo. El rezo era el instrumento de la intercesión de María ante Dios así como del ruego del devoto a ella. Muy diferentes de las glamorosas versiones populares del arte académico europeo en el siglo XVII y en el XVIII, las representaciones favoritas del México rural eran mujeres pequeñas, amistosas y accesibles. Se acude a María como a una madre humana que rebosa de amor maternal. Quizá sea un reflejo del pensamiento conceptual de los indígenas de los pueblos y de las enseñanzas de los franciscanos, quienes con frecuencia representaban a la Virgen como una modesta ama de casa.

Este concepto básico de la Virgen María en el México indígena como madre e intercesora transmite dos mensajes paradójicos para la vida política de la Colonia. La mayoría de los estudiosos que han examinado el significado político de la Virgen perciben en él mensajes revolucionarios y mesiánicos. Así, la Virgen, como símbolo de contracultura, invita a sus devotos a escaparse de las limitaciones del orden establecido con la esperanza de la comunión. Ella es la única mortal en haberse librado de la mácula del pecado de Adán y Eva. Su pureza promete la redención; su hijo es el germen de un nuevo albor. Los indígenas de la Colonia pudieron haber comprendido

este nuevo albor como el rompimiento con las ataduras en el sentido más amplio del término —salvación espiritual, liberación de los impuestos y de las faenas obligatorias opresivas, y una protesta contra el poder extranjero. Como símbolo de liberación y de encarnación de los intereses de los indígenas, María fue la prueba de que sus fieles eran un pueblo elegido. En efecto, la veneración a la Virgen constituía una crítica al orden social existente, un rechazo a los valores de España y una guía a la acción— como si ella representase una “confrontación entre el mundo de los españoles y el de los indígenas”. Al vincular la historia política de la Virgen María con los levantamientos, en especial con la lucha de la Independencia y con la Revolución de 1910, se ha dado la impresión de que este mensaje de protesta fue el único en transmitirse, que la Guadalupana fue *communitas* para los indígenas a partir de la década de 1530, o sea opuesto a la estructura y a todo lo jerárquico, paternalista e hispánico.

Pero hay otro claro mensaje político en la Virgen María que contradice superficialmente el simbolismo de la liberación, pues como mediadora, la Virgen es un modelo de aceptación y legitimación de la autoridad. El éxito del dominio español en México, durante cerca de tres siglos sin un ejército permanente, dependía del sistema administrativo y judicial manejado a través de intermediarios y especialistas, que desactivaban o lograban posponer las acciones independientes de los sujetos afectados. Se logró gracias a la creencia de que la elaborada jerarquía de los jueces de la Colonia era justa, o por lo menos por su amplia aceptación como una forma de resolver los litigios. Los indígenas de los poblados en el México colonial, gustaban de llevar ante el tribunal sus quejas por cuestiones de tierras o de impuestos, de recurrir a los intermediarios legales y de apelar a las más altas autoridades dentro de la estructura colonial, si el fallo no les favorecía. Las imágenes de la Virgen constituían otros intermediarios, que intercederían ante las más altas autoridades en nombre de los devotos. Creer en ella era como tener un amigo bien relacionado. Permitía a la gente del campo entrar en el juego del sistema colonial. Ritualmente, la gente se acercaba a la Virgen como lo hacía con las autoridades de la Colonia, con humildad y el sombrero en la mano. Había que confiar en la Virgen y darle tiempo, tal como se debía aceptar el lento operar de la justicia en los tribunales coloniales. He aquí una manifestación de autocontrol y relaciones sociales jerárquicas que

convergían con la religión y una política de deferencia. La Virgen María personificaba a la Iglesia como otra “madre piadosa”; y al igual que la Iglesia, era la intercesora entre los cristianos y Dios. Pero se había asimismo convertido en una mediadora entre el rey de España y los “americanos” como lo expone Ita y Parra en *El círculo de amor* (1747). De esta manera, santifica la autoridad del sistema colonial, afirma la unidad de dicha sociedad y transmite el mensaje de no tomar los asuntos en sus propias manos, de no tratar de hacer justicia por sí mismo a sus agravios. Lo mejor es encomendarse a la Madre María.

Este mensaje político conciliatorio funcionó particularmente bien, mientras los curas contaron con el apoyo del rey, para ejercer la autoridad moral y política, así como espiritual, en sus parroquias. Donde la comunidad local no se había apropiado de la Virgen María o no había hecho de ella un medio contra la autoridad del sacerdote, formaba parte del feudo de este último, y muchas veces los curas enarbolaban su imagen para detener los levantamientos contra los recaudadores de impuestos o los gobernadores españoles. Los mensajes de reconciliación y estabilidad se vieron amenazados (Taylor 1984: 87-106) cuando los curas perdieron gran parte de su autoridad moral a finales del siglo XVIII con las reformas borbónicas, o cuando decidieron identificarse más con sus feligreses que con el capítulo de la catedral o con el rey, o cuando estuvieron ausentes.

No se percibían los mensajes de conciliación y de liberación de la Virgen como algo contradictorio o como simples alternativas. La importancia de cada mensaje pasaba por altibajos, pero no se desvanecía ninguno de los dos significados. El mensaje de liberación de María predominó en la tercera conquista, durante la lucha por la Independencia en los años posteriores a 1810. Al igual que durante la Conquista española, la Virgen se había convertido en la patrona de los partidarios del conflicto armado. Pero se habían invertido los papeles; ahora surgía como patrona de los mexicanos contra los españoles (por mexicanos se entiende a las personas que conscientemente se consideraban de nacionalidad mexicana). La Virgen de Guadalupe se iba viendo, en ocasiones, como una aliada espiritual de la gente del pueblo en su lucha después de que estalló la insurrección, en parte por un cambio que se había venido gestando desde hacía tiempo. Progresivamente, la Virgen María se había convertido en la protectora general, no sólo en una especialista del diálogo con un Dios lejano. Se acudía a ella en pos

de ayuda contra los aborrecidos nuevos impuestos, y en otras instancias con connotaciones políticas de ideologías de autonomía comunitaria y protección a los pobres. Por ejemplo, Toribio Ruiz, afro mestizo escribano de los indígenas en Zacoalco (Jalisco) en 1783, proclamó que “la Santísima María ruega por nosotros” en un largo litigio por unas tierras. Cuando un residente español hizo una broma y dijo que desde que la audiencia (Tribunal Superior de Guadalajara) había emitido un fallo definitivo en el caso, la Madre de Dios seguramente ya no abogaba por ello, Ruiz respondió como portador de un mal presagio, “tome en cuenta los juicios temporales y los eternos” (AGN, Inquisición 1213, exp. 6). Y en las quejas de los indígenas de Chacaltianguis (el barrio de Cozamaloapa de Veracruz) en 1768, contra el cura de su parroquia por querer este último recaudar cuantiosos fondos, los primeros apelaron a la “piedad real” del virrey y a la “protección de la Virgen María para que los librase de las opresiones” (AGI, Guadalajara, leg. 341).

La Virgen María también se integró al concepto popular de la Trinidad. El cura de Otumba, en el noreste del valle de México, dudó en 1795 acerca de la historia de la aparición de la Virgen de Guadalupe pero conservó una estampa que representa la Santísima Trinidad con tres personajes: Dios Padre a la derecha, Cristo del lado izquierdo y la Virgen María en el centro con el Espíritu Santo surgiendo de su cuerpo (AGN Inquisición 1360, exps. 1-2). Esta concepción errónea de la Virgen María como parte de la Trinidad o como fuente del Espíritu Santo no era nueva pero fue más común a finales del siglo XVIII. Ignacio José Hugo de Omerick, el párroco de Tepecoacuilco (Guerrero) en su larga recomendación de 1769 a los curas de las parroquias de indígenas sobre la doctrina de la época y las técnicas para la enseñanza de la cristiandad a sus congregaciones, rechazó vehementemente la concepción de la Trinidad por la cual el Espíritu Santo emana de la Virgen María (Bancroft M-M 113).

En épocas y lugares perdidos en el olvido, del centro de México y durante las décadas que precedieron a 1810, la Virgen de Guadalupe era asociada a la idea de la reconquista milenaria. Durante una sublevación regional de indígenas en la jurisdicción de Tulancingo en el año de 1769, los líderes clamaban la muerte de provisosos españoles y la creación de un clero indígena. El líder de su utopía teocrática se hacía llamar el Nuevo Salvador, y su consorte se decía era la Virgen de Guadalupe (AGN, Criminal 308). Durante los caóticos primeros meses

de la lucha por la Independencia, no sólo Miguel Hidalgo utilizó a la Virgen de Guadalupe como símbolo de su movimiento, poco después de iniciar la marcha hacia la ciudad de México en septiembre de 1810, también otros curas invocaron su protección contra los gachupines, y pequeños grupos de rebeldes pretendían en su nombre justificar sus actos destructivos. En diciembre de 1810, el cura Hidalgo ordenó a los indígenas de Juchipila (directamente al norte de Guadalajara en el estado de Zacatecas) no saquear los bienes del recaudador de impuestos español local. Los indígenas se negaron a obedecer, aun después de haber recibido la orden directa de su párroco. Actuaron así, según afirmaron, con el permiso de la Virgen de Guadalupe. Lo prohibido unos meses antes ya podía llevarse a cabo bajo la suprema autoridad de la Virgen.

En su profundo y audaz ensayo *Hidalgo: Historia de un drama social*, Victor Turner ve el movimiento de Hidalgo como una revuelta primordialmente indígena, y a la Virgen de Guadalupe como el símbolo natural de vinculación de la protesta nacional (Turner 1974: 98-155). En sus palabras, la Guadalupana fue, en 1810, “el símbolo supremo movilizador del nacionalismo” y “comunidad nacional”, un “símbolo populista que activó las masas”. Eric R. Wolf habló en términos muy parecidos de la Virgen de Guadalupe como imagen sincrética, portadora de un mensaje de poder popular, al hablar de la lucha por la Independencia como “la realización final de la apocalíptica promesa de la Guadalupana”, el regreso de Tonantzin quien había “garantizado un lugar legítimo a los indígenas en el nuevo sistema social de la Nueva España” (Wolf 1958: 37-38). Esta visión de la rebelión de Hidalgo plantea varios problemas. Sólo una minoría de seguidores del cura Hidalgo era “indígena” en el sentido convencional del término; y, aparentemente, esto no sucedía así con ninguno de sus líderes. No en todas partes se enarboló a la Virgen de Guadalupe como símbolo del movimiento de Hidalgo. Este movimiento se concentró en el Bajío —el área más próspera y más poblada y aquella en donde habitaban menos indígenas, en esa época. Muchos de los residentes del Bajío habían emigrado de áreas cercanas a la ciudad de México o, si mis sospechas se justifican, habían visitado el santuario de la Guadalupana.

Además otros elementos demuestran que el culto a la Guadalupana no era principalmente indígena o no sólo estaba vinculado con la causa de la Independencia. Aún al concluir la época colonial, fueron los intelectuales criollos, como fray José Joaquín

Sardo, un agustino, quienes más impulsaron el magnetismo profético de un pasado indígena en el culto a la Guadalupana (Sardo 1819: 61-66). Sardo exaltó al Cristo de Chalma y a la Virgen de Guadalupe como signos anunciadores de México como reino elegido, pues ambos se aparecieron a indígenas humildes en los lugares consagrados a deidades paganas —madre y padre. El Cristo de Chalma hizo su oportuna aparición varios años después de su madre, la Guadalupana (1531 y 1539). En septiembre o en octubre de 1811, Fernández de Lizardi escribió un poema, “La muralla de México en la protección de María Santísima Nuestra Señora”, donde se regocija del fracaso de los insurgentes de Hidalgo al tratar de tomar la ciudad de México el año anterior. Atribuyó la salvación de la ciudad a la Virgen María —“Ella es la fortaleza, la muralla más segura, defensa y castillo”— y señaló asimismo el anillo de santuarios dedicados a la imagen de María alrededor de la ciudad como “el valiente escuadrón”. Los dos bastiones de esta “feliz y afortunada” ciudad eran las imágenes de la Guadalupana y de los Remedios (Fernández de Lizardi 1963: 99). Algunos indígenas, devotos de la Virgen de Guadalupe, se opusieron claramente a las fuerzas de Hidalgo. Por ejemplo, los indígenas de Zacapoaxtla (Puebla) en 1813 pidieron permiso para construir un templo a la Virgen de Guadalupe, y explicaron que lo hacían en honor de la Guadalupana, por su protección, en 1810-1811. Cuando se enteraron de que el cura Hidalgo utilizaba el nombre de Virgen, los indígenas de Zacapoaxtla la declararon su patrona contra los insurgentes y le atribuyeron sus repetidas victorias sobre las fuerzas de Hidalgo (AGN, Templos y conventos, 24).

Algunos de los eventuales y complejos significados de los símbolos religiosos en la época de la lucha por la Independencia se perdieron por haberse concentrado la atención en la Virgen de Guadalupe y por haber supuesto que existió el apoyo masivo de los indígenas a la insurgencia. Por ejemplo, el movimiento popular de Hidalgo probablemente estuvo conectado tanto con la Virgen de San Juan de los Lagos como con la amplia devoción a María Inmaculada en general. El levantamiento de Hidalgo debía coincidir con la fiesta de la muy venerada imagen de San Juan de los Lagos el 8 de diciembre, fecha de la fiesta universal de la Virgen de la Inmaculada Concepción. Muchas de las áreas del centro y el occidente de México, donde cientos y miles de indígenas se unieron a las fuerzas de Hidalgo, habían sido evangelizados por los franciscanos y mantenían su fuerte apego a María

Inmaculada. La Guadalupana, como una imagen de María Inmaculada con muchos adeptos entre los sacerdotes criollos, la gente de las ciudades y algunos pobladores del campo en las áreas al norte de la ciudad de México, pudo haber constituido el puente entre dicho prototipo de mexicanos y los habitantes de los pueblos, más devotos a sus imágenes locales que a la Virgen de Guadalupe. De haber ocurrido así, la Guadalupana como símbolo de independencia para los indígenas y la gente del pueblo, puede haber sido más como resultado final de la lucha que como símbolo universal, dominante y listo para “activar las masas”.

La vinculación de esta imagen a la justicia y nacionalismo del indígena, parece haberse incrementado en tres aspectos durante y después de la lucha. Primero, en el transcurso de la pugna, hubo migraciones de los habitantes de los poblados en la parte del centro de México; éstos tuvieron contacto directo con el culto a la Virgen de Guadalupe quizá por primera vez. Esta situación debe haber ocurrido con toda seguridad en el punto culminante del movimiento de Morelos de 1811 a 1814, pues José María Morelos, todavía más que Miguel Hidalgo, invocó el nombre de la Virgen de Guadalupe como el lema unificador de la revuelta. Su bandera era azul y blanca, como el vestido de la Virgen: “Virgen de Guadalupe” se utilizó como contraseña entre sus tropas. El atribuyó públicamente sus victorias a la Virgen. En segundo lugar, se hizo una asociación entre la Virgen de Guadalupe y Miguel Hidalgo, el mártir de la Independencia, considerado el “Padre de México”, vínculo automático después de 1828, cuando la comunidad del Tepeyac cambió su nombre de Villa de Guadalupe por el de Villa de Hidalgo, con rango de ciudad. En tercer lugar, simbólicamente, el héroe militar Manuel Félix Fernández, durante la lucha de Independencia, cambió su nombre al de Guadalupe Victoria y se convirtió en 1824 en el primer presidente constitucional de México. El presidió asimismo la ceremonia en el santuario para celebrar el cambio del nombre de la comunidad en 1828.

Tanto si el magnetismo del culto a la Virgen de Guadalupe fue el origen de la movilización insurgente como su resultado, la Guadalupana se convirtió en el símbolo natural de nacionalismo en el siglo XIX. Al contrario de lo que ocurrió con las imágenes de la Virgen veneradas local o regionalmente, el culto a la Guadalupana dio lugar a una red si bien incompleta, muy importante que unía los grupos y lugares que parecen haber participado en la lucha por la Independencia en los primeros años,

o sea criollos urbanos, en especial en el Bajío y mestizos e indígenas desarraigados del Bajío y otras partes del centro y el occidente de México. La Guadalupeana ejercía particular atracción en los sitios donde la gente se consideraba sea mexicana, sea miembro de una categoría social sin privilegios, sea miembro de un grupo que la había perdido “sobre todo los criollos, el clero de menor nivel o los campesinos sin tierras, incluyendo a los indígenas que se conceptuaban como tales. La Guadalupeana también representaba a la nación por encontrarse su santuario ubicado en el valle de México y por su larga asociación con la indiscutible capital de la política y la cultura, la ciudad de México, el sitio de intercesión.

La idea de un símbolo ambivalente capaz de representar la sumisión a la autoridad como la liberación no sorprenderá a los estudiosos de la historia de las religiones.

### Conclusiones

Este artículo describe la probable evolución en la historia de la devoción a la imagen de la Guadalupeana de América en el México colonial, que nos aparta del concepto de una Virgen de los indígenas conquistados. El culto indígena a la Guadalupeana antes de la segunda mitad del siglo XVIII se concentró probablemente en el valle de México y en sus cercanías, con núcleos de devotos en sitios más alejados y conectados con las antiguas rutas de peregrinaje al Tepeyac o con la devoción popular a esta imagen impulsada por el clero, en especial a finales del siglo XVII y principios del XVIII. Pero la devoción más dinámica a la Guadalupeana parece haber emanado de la ciudad de México en forma oficial y extra oficial, de los sacerdotes en las otras ciudades del virreinato (en especial en San Luis Potosí, Zacatecas, Querétaro, Guadalajara y pequeños poblados principalmente habitados por no indígenas) y de la población no indígena en el campo, en el centro y el norte de México.

Se requiere investigar más en los archivos para saber cómo y dónde se originó el culto a la Guadalupeana, quiénes eran los devotos, cómo fue el cambio y cuándo se operó este último. No se llegará a conocer profundamente el desarrollo del culto si tan sólo se buscan los orígenes y las representaciones simbólicas de la Guadalupeana en las comunidades campesinas, las protestas indígenas y las ideas de liberación. Al poner de manifiesto la

larga asociación entre la Virgen de Guadalupe y la ciudad de México, el presente ensayo sugiere que el culto a María cambió substancialmente durante los siglos de la Colonia. Específicamente, la relación entre el culto a María Inmaculada y los indígenas en la organización política colonial de la Nueva España parece haber pasado por tres fases caracterizadas por situaciones de conflicto y de desorganización. Entre las generaciones posteriores a la primera conquista, las ideas de redención y justicia a través de la mediación, el rezo y el acatamiento ocuparon un sitio importante en la modelación de una forma de pensar y de vivir que por lo general logró que las comunidades indígenas aceptaran la cristiandad y el dominio colonial. En el siglo XVII y a principios del XVIII, el surgimiento de la Virgen María de la Inmaculada Concepción como protectora social e intercesora de los pueblos indígenas pudo tener una relación con la reconstitución gradual de los campesinos indígenas en “comunidades cerradas e integradas” de manera más ideológica (que de hecho no eran ni cerradas ni simplemente integradas) (Taylor 1987). A finales del siglo XVIII y durante la lucha por la Independencia, cuando hubo mayor interés en la imagen de la Guadalupeana, la protección de la Virgen implicó un desafío al orden político y social regido a partir de las ciudades más importantes y una acción armada contra los privilegiados.

Este último cambio en las creencias populares coincidió probablemente con las reformas borbónicas que alteraron la posición de la Iglesia en la vida pública y alejaron a la Corona de los símbolos religiosos legitimadores, así como con los cambios materiales de los tiempos (expansión de la agricultura y la minería comercial, reducciones crónicas de flujos de dinero y de créditos, crecimiento demográfico, migración y presiones sobre las tierras y aguas de los poblados), como también con el debilitamiento de la comunidad bien integrada y los lazos distritales en algunas regiones, como finalmente con un creciente sentimiento de afiliación en grupos numerosos como los “indios” y los “americanos”. Mientras que el primer impulso de los gobernantes españoles y de los habitantes de México en el siglo XVI fue el de pugnar por una red de ciudades y poblados dispersos entre las minas y los indígenas, equilibrada y sometida a la teoría de una autoridad real centralizada, los Borbones se esforzaron por seguir con el imperio de la ley, la estandarización y una centralización del poder localizado especialmente en las capitales administrativa y comercial de la

ciudad de México y Guadalajara. La antigua relación de mediación, entre pluralismo y centralización, costumbres y ley, religión y estado, favorecida por las múltiples representaciones de María Inmaculada entre los indígenas de los poblados, cedió el paso a los monólogos reales y a las reglas impuestas.

#### Abreviaturas

AGI: Archivo General de Indias, Sevilla.  
AGN: Archivo General de la Nación, México.

#### Bibliografía

- Cavo, Andrés 1836-1838 - *Los tres siglos de México durante el gobierno español*. 4 vols. México.  
Díaz del Castillo, Bernal 1977 - *Historia verdadera de la Conquista de Nueva España*. Porrúa [1944].  
Lorenzana, Francisco Antonio de 1770 - *Cartas pastorales y edictos*. México.  
Relación de Miles Philipps en J. García Icazbalceta 1898 - *Obras VII*: 151-222. Agüeros, México.  
Taylor, William B. 1984 - *5 Centuries of Law and Politics in Central Mexico*. Nashville.  
Wolf, Eric 1955 - *The Mexican Bajío in the 18<sup>th</sup> Century*. Nueva Orleans.  
1966 - *Peasants*. New Jersey.  
1987 - *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*. FCB, México.

## COLECCIÓN DE DOCUMENTOS PARA LA HISTORIA DE NAYARIT

1989-1990, 5 vols. Universidad de Guadalajara / CEMCA

Calvo, Thomas:  
**Los albores de un Nuevo Mundo, siglos XVI-XVII.**  
313 páginas, ISBN 968-6029-12-5

Meyer, Jean:  
**El Gran Nayar.**  
300 páginas, ISBN 968-6029-06-0

Hernández, Alicia y Jean Meyer:  
**De cantón de Tepic a estado de Nayarit, 1810-1940.**  
297 páginas, ISBN 968-6029-14-1

Meyer, Jean:  
**Nuevas mutaciones: el siglo XVIII.**  
320 páginas, ISBN 968-6029-13-3

Meyer, Jean:  
**La tierra de Manuel Lozada.**  
406 páginas, ISBN 968-6029-09-5