



EL MESTIZAJE EN EL TEPEYAC Y LA CONSTRUCCIÓN DISCURSIVA DE UNA HIEROFANÍA EN EL COMIENZO DEL DESPERTAR POSCOLONIAL

■ CARLOS ALBERTO GUERRERO VELÁZQUEZ*

Resumen: El presente artículo analiza el fenómeno del mestizaje cultural que se da alrededor de la creación de la Virgen de Guadalupe. Se propone que la resignificación que se dio en torno al cerro del Tepeyac, donde originalmente se adoraba a Tonantzin, constituye un evento de creación de sentidos que se da en el contexto del mestizaje, y que incorpora la construcción discursiva de la hierofanía en torno a tres elementos: el objeto sagrado, el lugar del culto y el ritual de adoración. Este evento tuvo una gran importancia, pues el guadalupanismo generó consigo una serie de sentimientos de pertenencia entre los criollos e indígenas, quienes encontraron en él una forma de entenderse como distintos al imperio español, lo que para muchos autores significó una de las primeras semillas de los ideales independentistas y la superación de la época colonial.

Palabras clave: Virgen de Guadalupe, Tepeyac, mestizaje, topofilia, identidad discursiva.

Introducción

La Ciudad de México es a la vez escenario y vestigio de ese largo proceso de lucha, imposición y creación que llamamos mestizaje, en el que las batallas por la superioridad en el terreno de lo simbólico

producen toda suerte de estrategias de adaptación, tanto de las culturas dominantes como de las subalternas. La constitución geográfica y arquitectónica actual de la ciudad es el resultado del choque que se ha venido dando, primero entre las civilizaciones del mundo prehispánico y los

invasores españoles durante la conquista del siglo XVI, y posteriormente, entre los diversos grupos sociales y económicos que pueblan la urbe. Bajo los edificios más importantes que el gobierno novohispano edificó en la nueva ciudad de México durante la Colonia y que aún hoy siguen en pie, es posible encontrar los restos de las principales edificaciones del gobierno civil y religioso del imperio azteca.

Esta evidencia expone un claro esfuerzo de imposición simbólica y aprovechamiento de la carga semántica del lugar por parte de los invasores. Pero existen también casos en que la resignificación del espacio puede leerse bajo otro matiz: el de la creación de identidades. A partir de la lucha que se da en lo simbólico, se constituye un nuevo conjunto de rasgos que emergen en un terreno que no pertenece directamente a ninguna de las culturas en pugna, aunque incorpora elementos de ellas junto a otros que se van creando. Este conjunto proporciona al grupo humano que se lo apropia, una forma de entenderse a sí mismo como distinto a otros.

Este es el caso del caso del nacimiento del culto a la Virgen de Guadalupe, en el que se llevó a cabo un proceso de resignificación religiosa. En un principio, la Iglesia Católica aprovechó la existencia de la *topofilia* que había entre los indígenas

nahuas por el cerro del Tepeyac, para generar un discurso del milagro de las apariciones marianas. Posteriormente, se confundieron y fusionaron elementos propios de la religiosidad indígena con creencias de la doctrina cristiana, aun a pesar de las intenciones del clero católico por reorientar el sentido del culto. Este fenómeno, según diversos autores, contribuyó a sembrar las semillas de un orgullo mestizo y criollo que permitió sentar las bases del pensamiento poscolonial en la Nueva España. El recorte temporal de este trabajo se hará principalmente entre el año 1531, cuando la tradición sitúa las supuestas apariciones y 1895, fecha de la «coronación» oficial de la imagen.

Símbolo y resignificación_____

Antes de hablar de resignificación es necesario definir a lo que me referiré por «símbolo» en este artículo. Tomaré la clasificación que hace Pierce, para quien «símbolo» es una clase de signo (FERRATER MORA, 1965, II, p. 672) que se encuentra en lugar de algo y representando ese algo; es decir, que referencia un ente sin necesidad de que el mismo esté presente. De la misma forma, cuando un lugar (un espacio construido socialmente) es investido de un valor

simbólico por acción política, religiosa o cultural en el discurso compartido de una comunidad, estamos en la presencia de un *geosímbolo*, que delinea «una cartografía en la cual las figuras y sistemas espaciales representan la concepción que los seres humanos producen en el mundo y su destino en éste» (DE MELLO, 2009).

El símbolo posee significado que se enmarca y se construye dentro de un discurso, y es en ese sentido, representación de una determinada realidad natural o sobrenatural¹. Tal discurso puede explicar no solo el contenido del símbolo, sino también su naturaleza y origen. Pero siendo discurso, su contenido es factible de cambio, como sucede en el fenómeno de la resignificación. Ésta ocurre cuando el significado se transforma, pero se conserva el mismo significante, ya sea material o inmaterial, o cuando el significante cambia (una imagen por otra), pero el significado se mantiene. La resignificación no supone nunca un abandono completo del significado que el símbolo o geosímbolo tenían anteriormente; en muchos casos constituye un proceso doble (muchas veces infinito), donde se lleva a cabo la disolución semántica del significado, mientras se configura uno nuevo, de forma diacrónica.

Muchas veces la carga semántica de un símbolo no se pierde en el proceso de

resignificación, pues su significado depende de un discurso compartido por los miembros de una comunidad que se ve legitimado, replanteado y modificado por las prácticas sociales (las ‘formas de vida’ en el sentido wittgensteniano) que le incluyen. Por ello, es importante pensar en el significado de un geosímbolo religioso como una especie de palimpsesto, pues es el «resultado de una sedimentación histórica donde pueden convivir (o no) componentes de disímiles improntas religiosas en el espacio» (FLORES, 2012, p.2). En él, encontramos rastros de significados previamente asignados al mismo espacio, más parecidos a un collage que a una mezcla, donde «resulta vano querer cuantificar cuánto se ha borrado o lo que ha quedado, ya que tanto el resultado contemporáneo como sus ingredientes históricos son composiciones» (RACINE y WALTHER, 2006, p. 486).

La idea de «palimpsesto» resultará muy útil para pensar el fenómeno que nos ocupa, ya que en la re-significación que se llevó a cabo en el espacio del cerro del Tepeyac, encontramos claramente las huellas del pasado indígena sobre la impronta de la construcción simbólica que se dio cuando se situó este lugar como el escenario de las apariciones marianas.

Mestizaje: resistencia y creación _____

El concepto de «mestizaje» es muy complejo, sobre todo cuando se enfoca desde el plano de lo cultural. Conuerdo con Gruzinski (2000) en la idea de que el mestizaje no es algo estático, sino un proceso que supone elementos en permanente movimiento y complejidad, dada la noción dinámica de *identidad*, pues una de las creaciones más importantes que brinda el mestizaje cultural, son nuevas formas en que una comunidad se entiende a sí misma en el mundo. Se trata de un proceso en el que se llevan a cabo una serie de fenómenos de creación, trasposición o hibridación de elementos culturales, que pueden darse o no de forma simultánea.

En la América del siglo XVI recién invadida por los europeos, el mestizaje surgió como herramienta de adaptación y una estrategia de supervivencia que utilizaron los pueblos amerindios intentando salvar vida y cultura en un entorno hostil, volviéndose «un esfuerzo de recomposición de un universo pulverizado» (GRUZINSKI, 2000, p.110). La realidad del indígena americano del siglo XVI se presentó como una dura prueba de subsistencia física y cultural. No solamente debía adaptarse a un sistema social y económico que le era extraño, sino que, al

mismo tiempo, tuvo que encontrar las formas de conservar su religiosidad y cultura dentro del sistema de pensamiento que se le ordenó acatar.

Así como los *curacas* del mundo andino, los caciques de la cultura náhuatl comenzaron con un proceso de «blanqueamiento» que incluyó vestirse y calzarse como españoles a fin de legitimar su antigua posición frente a las autoridades novohispanas y el pueblo. De la misma forma, el indígena no aristócrata tuvo que adaptarse e incorporarse a la nueva vida, aprendiendo los oficios, las artes y los modos de vida de los españoles.

Los individuos pertenecientes a los pueblos originarios, mostraron desde el principio de la época colonial una gran capacidad para el aprendizaje de las artes plásticas, lo que los hizo ser reconocidos como hábiles artesanos y ser requeridos en la fabricación de piezas religiosas y artesanales y la construcción de edificios religiosos. Pero un sencillo vistazo a catedrales como las de Puebla, Oaxaca o Zacatecas, bastará para darse cuenta de que con su habilidad, los indígenas llevaron también elementos propios de su pensamiento, incluyéndolos entre los motivos cristianos. En la fachada de la Catedral de Puno, en el sur del Perú, es posible encontrar tallas en piedra que

representan una sirena ejecutando musicalmente un charango, entre sendas flores, justo a un costado de una imagen de San Jorge que pelea con un dragón.

La *Virgen Cerro*, representación pictórica de la Colonia temprana que se encuentra en la Casa de la Moneda de Potosí, Bolivia, donde la imagen de la Virgen María parece fundirse con el cerro Rico del Potosí, o las sendas pinturas cusqueñas de la última cena de Cristo, donde como plato principal de la cena se pintó un cuy, son otros más de los fenómenos que nos sirven para pensar en lo que ocurrió durante el siglo XVI en el área del cerro del Tepeyac, a unos kilómetros de la ciudad de México, donde a partir de una supuesta aparición mariana, se fue construyendo uno de los cultos más importantes del país y de Latinoamérica. En éste, se llevó a cabo la fusión del pensamiento indígena y el hispano en una imagen religiosa, y también la profunda identificación de una divinidad con el espacio en que se le adora.

La imagen de Guadalupe, las prácticas con que se le rinde culto y el emplazamiento que sirve de sitio sagrado de la supuesta aparición, nos hablan de un esfuerzo de rescate de elementos fundamentales dentro de la cosmología náhuatl que se encontraban presentes en el

culto a la diosa Tonantzin y otras deidades femeninas, como son las danzas, los sacrificios, la conexión con la tierra, la dualidad masculino-femenino, la sacralidad del Tepeyac, entre otros. Tales elementos sobrevivieron gracias al surgimiento del culto a Guadalupe, y tomaron una forma propia, distinta de las costumbres del catolicismo español y de la religión azteca. Esa forma no fue solamente una conjunción de ambas tradiciones, sino que constituye una creación distinta, con elementos originales que la dotaron de una identidad propia.

La percepción de lo sagrado en el mundo náhuatl

La *hierofanía* de un espacio se construye en torno a la manifestación de la divinidad en ese espacio y su *locus* (el discurso de adjudicación/legitimación) es atribuido por el grupo de individuos creyentes que lo construyen ritualmente como un lugar sagrado (ROSENDAHL, 2009, p. 44-45), ya sea en un espacio móvil como una peregrinación, o en un espacio fijo como un santuario. En este sentido, es muy importante analizar cómo se daba la asignación del *locus* de hierofanía en el mundo náhuatl a los objetos y espacios², en contraposición al pensamiento católico

medieval, para después hablar de los elementos sagrados importantes en el culto a Guadalupe y la forma en que éstos se resignifican para dar paso a una tradición mestiza.

Una de las principales diferencias entre la concepción de lo sagrado en el cristianismo europeo del siglo XV tardío y el pensamiento náhuatl, era la adjudicación de las propiedades de lo divino, lo que determina de gran forma la relación de la divinidad, con las personas, los objetos y el espacio.

En la doctrina católica es Dios quien posee los atributos de la divinidad, siendo partícipes de ésta las personas de la trinidad, es decir, las figuras de Dios Padre, Jesús, el hijo y el Espíritu Santo; y en menor medida, la Virgen María y los santos, que se consideran intercesores de los hombres ante Dios. Los objetos que se usan para la adoración (estatuillas, rosarios, reliquias, etc.), al menos en teoría, son un mero recordatorio de la presencia de la divinidad o la vida virtuosa de los santos. Lo mismo sucede con la sacralización del espacio, pues en el mundo católico, un lugar sagrado surge en tanto es reservado al culto y no debería poseer en sí mismo carácter de sagrado. Es evidente que en la práctica, a tales objetos y lugares se les suelen atribuir propiedades taumatúrgicas ontológicamente

inherentes; esto sucede también con los santos (BIANCHI, 2007), y todo ello constituye estrictamente una forma de idolatría. Públicamente, la Iglesia católica ha condenado durante mucho tiempo semejante comportamiento, sobretodo en la época de la Contrarreforma, aunque siempre ha tenido un margen de tolerancia en ocasiones sumamente alto, entre otros motivos, para conservar la adhesión de los fieles.

La supuesta idolatría de los indios, fue uno de los principales «problemas» de los españoles, ya que la veían como un obstáculo de la evangelización que debía de ser derribado a toda costa. Hernán Cortés, por ejemplo, «desplegó una energía asombrosa en cuanto se trataba de destruir las ‘imágenes’ de los indígenas» (GRUZINSKI, 1995a, p. 41). En este punto es donde se marca una de las grandes diferencias entre ambas culturas, ya que los indígenas (nahuas) entendían la sacralización de forma muy distinta a como lo hacían los europeos. El pensamiento religioso náhuatl entendía lo sagrado en tanto la participación con la divinidad que tenía el objeto, la cosa o el lugar, que eran un receptáculo del poder divino, «un ser-ahí sin que el pensamiento indígena se apresurara a distinguir la esencia divina y el apoyo material» (GRUZINSKI, 1995a, p.

61). En este entendido, el ente o lugar sagrado no estaba desligado de la divinidad, pero tampoco era divino por sí mismo, en autonomía; se trataba de una actualización de la esencia divina en la forma material a fin de convertirse en la ‘sustancia’ de lo sagrado.

A partir de lo expuesto, podemos decir que el locus de la hierofanía en el mundo náhuatl contemplaba una conexión directa entre el objeto, la persona o el lugar, y la divinidad. La categoría de idolatría del pensamiento católico no es aplicable a este fenómeno, ya que pertenecen a discursos no solo distintos, sino inconmensurables entre sí. Por ello, las imágenes cristianas e indígenas no tenían el mismo valor simbólico ni pertenecían a grupos semánticos similares: el concepto de «ídolo» en relación con la imagen, solo existe desde una mirada netamente española.

Lo mismo ocurre con los lugares sagrados³, que constituyen una expresión material de las fuerzas divinas. El náhuatl pensaba el espacio sagrado como un lugar donde se actualizan esas fuerzas, donde conviven y se expresan, donde se las puede encontrar, no de forma metafórica, sino real durante el rito, y es a partir de tal concepción que se desarrollan las topofilias del mundo náhuatl, como las que se dan por

el templo mayor de Tenochtitlán o el de Tlatelolco. Un caso paradigmático de lo anterior, es el de Teotihuacán: situada en el municipio mexicano del mismo nombre, esta ciudad constituía una *hierópolis*⁴ en todo sentido para diversos depositarios de la cultura olmeca, entre ellos, los nahuas, quienes le asignaron tal topónimo; aunque no se conoce a ciencia cierta el origen de las construcciones. Lo interesante es, en todo caso, la naturaleza del término, que significa en náhuatl «lugar donde fueron hechos los dioses»⁵.

Guadalupe y Nueva España _____

La Virgen de Guadalupe tuvo su aparición como advocación de María, madre de Jesucristo, en la sierra oriental de Extremadura, España. La tradición indica que el santuario donde es venerada se fundó después de una aparición mariana y su nombre alude al pueblo de «Guadalupe», que a su vez debe su nomenclatura a un accidente geográfico y posiblemente procede de vocablos árabes, aunque el origen no ha sido claramente identificado (LAFAYE, 1985, p. 312).

Su llegada a América se dio desde épocas muy tempranas de la conquista, de la mano de los españoles, quienes habían llegado a

las nuevas tierras con un cargamento de grabados, pinturas y esculturas de imágenes religiosas, las cuales solían obsequiar a los indios (GRUZINSKI, 1995a, p-44). Lafaye (1985) nos dice que la imagen que se venera en Guadalupe, Extremadura, es una escultura de una Virgen cuya piel tiene un color oscuro por el material con que está hecha (cedro), casi seguramente de origen bizantino. Su presencia fue muy fuerte entre los primeros españoles en América, que hasta dieron su nombre a una de las pequeñas Antillas, continuando esta importancia entre los criollos de la Nueva España. Gran parte de los viajeros que llegaron a América eran extremeños, andaluces y castellanos, y Colón mismo visitó Guadalupe en varias ocasiones (LÓPEZ DE MARISCAL, MADRIÑAL, SORIA, en OCAÑA, 2010, p.15).

En su libro *Viaje por el Nuevo Mundo de Guadalupe a Potosí, 1599-1605*, Fray Diego de Ocaña (2010) describe el viaje que realizó junto a Fray Martín de Posada por gran parte de América del Sur con el fin de extender el culto a la Virgen de Extremadura y sobretodo, de asentar cofrades y recabar limosnas destinadas tanto a cubrir los gastos de su travesía, como a las arcas del convento extremeño donde se adoraba a la figura original. Ocaña, como representante del monasterio, quería

encargarse personalmente de que los donativos de los fieles americanos llegasen directamente hasta España y no se desviasen hacia otras órdenes religiosas u otras advocaciones marianas. Durante este viaje, iniciado en 1599, llevó una imagen de Guadalupe que él mismo pintó y con ella recorrió gran parte del continente, siendo artífice de las celebraciones que en su honor se dedicaban, y llegando hasta México, lugar donde murió en 1608.

El milagro del Tepeyac _____

El discurso del milagro guadalupano, eje fundamental de la construcción del mito y el mestizaje de las creencias religiosas, se elaboró principalmente a partir de la narración de las apariciones marianas al indígena Juan Diego.

A lo largo de la historia, la figura de María se fue adaptando a los territorios donde era recibido su culto por medio de innumerables sincretismos, llegando al Nuevo Mundo para continuar este largo proceso de adaptación de la mano de la conquista española y de la instauración de esta iglesia como oficial en los territorios conquistados. Según algunos autores, la fuerte devoción mariana que se establece en las colonias por parte de los sectores

populares, está ligada a la existencia de diversas divinidades femeninas en las culturas precolombinas, las cuales estuvieron vinculadas principalmente con la fecundidad. Esta presencia favoreció los sincretismos religiosos (AMEIGEIRAS y SUÁREZ, 2007, p. 3) de la misma forma que sucedió en Egipto y gran parte del mundo helénico.

Uno de los fenómenos asociados al marianismo, es el de las supuestas apariciones de la Virgen. Aunque éste despierta recelo por parte de las autoridades eclesiásticas, en muchas ocasiones se ha aceptado su ocurrencia por diferentes intereses, ya que una aparición puede ser incorporada a la vida de la Iglesia, si constituye un refuerzo de la fe y de la institución y no presenta amenazas de ruptura con ella. Algunos de estos fenómenos no han sido respaldados por la iglesia católica a pesar de su popularidad, como el de la Virgen de la luz en El Cairo o la Virgen del cerro, en la Ciudad de Salta, capital de la provincia argentina del mismo nombre.

El más antiguo de los relatos sobre las apariciones en el cerro del Tepeyac es el que se registra en el *Nican Mopohua* («Aquí se narra») escrito en náhuatl y atribuido por el editor del texto publicado por primera vez en 1649 a Antonio

Valeriano¹, indígena que fue discípulo del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, conector de artes liberales, historia y filosofía, y que además tuvo aquel idioma como su lengua materna (LEÓN PORTILLA, 2001). En él se narran las cuatro apariciones de la Virgen a Juan Diego, un habitante del Valle de México cuya existencia histórica está siendo fuertemente discutida en nuestros días, aunque fue ubicada por Valeriano (2001) en el año de 1531. El proceso de la construcción de la santidad de Juan Diego es sumamente importante para explicar el ascenso del guadalupanismo, pero no será abordado en este artículo por ser otros sus objetivos.

Algunos autores argumentan que el *Nican Mopohua* presenta evidencias de haber sido escrito efectivamente por un indígena del Valle de México, ya que además de la obviedad de estar escrito en náhuatl, «presenta atributos que lo acercan a las formas de expresión muy frecuentes en los relatos debidos a autores indígenas» (LEÓN PORTILLA, 2001, 2001, p. 22). Cabe destacar también, que el texto posee un estilo basado mucho más en el diálogo, con abundancia de estilo directo (gramatical), utilización de verbos de comunicación y expresiones vocativas, que constituyen elementos semánticos y

pragmáticos del diálogo (MARTÍNEZ, 2010, p. 57). A partir de ello podemos entrever formas que son propias de la oralidad, la forma privilegiada de compartir conocimientos y cultura en el mundo náhuatl.

Según Valeriano, la Virgen se manifestó a un hombre llamado Juan Diego, en diversas ocasiones. La primera de ellas, mientras cruzaba por el cerro del Tepeyac, comenzó a escuchar de forma inesperada cantos de aves preciosas. Llama la atención que Juan Diego crea que puede estar «oyendo voces o que se encontraba en un paraje celestial y más aún que defina con criterios prehispánicos tal lugar (Xoxhitlalpan, Tonacatalpan), lo que hace resaltar la toponimia sagrada prehispánica (MARTÍNEZ, 2010, p.57). Posteriormente se oyeron cantos de ángeles y aparece una señora hermosamente ataviada a quien el indígena se dirige como «señora mía». Ella, por su parte, llama a Juan Diego Juanito, el «más pequeño de mis hijos» y le comunica su deseo de que le «levanten una casita» en aquel sitio, prometiendo que en ella aliviaría las penas de la gente.

Tras otras dos apariciones más, en la cuarta, la Virgen le ordena a Juan Diego que se presente ante el primer obispo de México, Fray Juan de Zumárraga, con rosas de castilla que normalmente no crecen en la

región, y le dé su mensaje. Finalmente, el indio es tomado en cuenta cuando lleva las rosas en su *ayate* y las tira frente al obispo, quien descubre que la imagen de la Virgen se ha plasmado en la burda tela.

Los tres elementos del culto: la imagen, el templo y las peregrinaciones_____

Como se ha mencionado al principio de este artículo, se tomarán tres elementos esenciales del culto para narrar brevemente la forma en que fueron resignificados sus locus de hierofanía, siendo posible encontrar en ellos huellas de resistencia de la cultura náhuatl, que se negó a desaparecer en la marea de la nueva fe. Estos elementos son la propia imagen de la Virgen de Guadalupe, que en cierta manera sincretizó características del pensamiento religioso náhuatl en una pintura de iconografía católica; las peregrinaciones, que fueron una de las formas predilectas de adoración que primero se hicieron para Tonantzin y después para la nueva diosa, no sin resistencia del clero católico; y el templo, eje fundamental de la *topofilia* que caracterizó al cerro del Tepeyac, y que fue uno de los elementos más importantes en el proceso que nos interesa.

En su capítulo VI de la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Sahagún (1829) trata las diosas principales que se adoraban antes de la llegada de los conquistadores, comenzando por Tonantzin (nuestra madre), a quien identifica con Cihuacóatl (mujer de la culebra), por ser la más importante. El autor afirma que ésta aparecía «compuesta con unos atavíos como se usan en palacio» (p. 4-5) y a continuación relata lo que se dice de la diosa, como que vestía ropajes blancos y que traía una cuna a cuestas con ella que dejaba olvidada. Cuando las otras mujeres se acercaban a ver dentro de la cuna, descubrían que había un pedernal «como hierro de lanzón». Sahagún resalta dos cuestiones de esta historia: la primera de ellas es que el pedernal era como el que usaban los aztecas en los sacrificios y se entendía que la diosa lo había dejado allí para eso; la segunda, es que piensa que los indígenas sabían sobre lo ocurrido en el Jardín del Edén entre Eva y la serpiente, y lo habían querido representar a través de Cihuacóatl.

Lafaye (1985) hace la observación de que en el siglo XVIII, el jesuita Clavijero, quien escribe también sobre Tonantzin⁶, afirma que posiblemente sea la misma diosa que Cintéotl, cuyo templo principal estaba en un monte, a tres millas de México, hacia

el norte, donde Sahagún sitúa el lugar de adoración de Tonantzin. De ambos testimonios, el autor concluye que ésta última era una divinidad mayor y que su santuario, ubicado en el cerro del Tepeyac, atraía a un gran número de peregrinos; aunque se inclina a pensar que la identificación que hace Sahagún de Tonantzin con Cihuacóatl, es más precisa que la de Clavijero. Posteriormente, Lafaye describe una importante ceremonia de sacrificio humano a la diosa Xilonen (la diosa de los xilotes), basándose en el texto de Sahagún y el de Fray Diego Durán. En este ritual los sacerdotes tomaban a una mujer, a la que purifican y llamaban de la misma forma que a la diosa. Ésta mujer era preparada durante veinte días y al final la vestían de blanco, cual si fuera la Diosa misma, y la sacrificaban con el pedernal. Xilonen no era otra que la diosa Cihuacóatl, aunque este nombre se le da en su «encarnación provisional». Para entender lo anterior, debemos recordar la forma en que se asigna el locus de hierofanía en el mundo náhuatl: el objeto (o la persona en este caso) sagrado, participa directamente de la divinidad en una especie de atribución.

Una de las aportaciones más interesantes de la obra de Lafaye, es el punto común que encuentra en otras advocaciones de diosas que son diferentes entre sí, que es el de

estar asociadas de alguna manera a la figura de Tonantzin, como si todas estuvieran regidas por un mismo principio general o fueran advocaciones de un mismo poder. Al mismo tiempo, a Tonantzin siempre se le encuentra ligada a Quetzalcóatl, como si fueran «dos caras – macho y hembra – del primer principio creador» (LAFAYE, 1985, p. 305-307).

Aunque Huitzilopochtli haya sido la más importante divinidad de los mexicas, Quetzalcóatl⁷ sigue teniendo el papel del dios fundamental y principio masculino de un poder generador. Este tipo de dualidades no son extrañas entre la cosmología náhuatl, ya que el mismo Ometeotl, deidad primordial creadora, se piensa como un principio dual masculino-femenino. Quetzalcóatl mismo contiene dos aspectos de un principio, ya que es al mismo tiempo divino (quetzal, ave) y terrenal (coatl, serpiente) y en ese sentido juega un papel muy importante en la mediación que se establece entre el hombre y la divinidad. Es básicamente un dios civilizador, por ser portador de conocimientos importantes sobre aspectos básicos para la supervivencia que transmite a los hombres, como el cultivo del maíz y otras enseñanzas morales. Como señala Lafaye, a Tonantzin se le asocia con el aspecto femenino en conjunción con Quetzalcóatl, lo que

generará un importante paralelismo con la figura de María y Jesús a la llegada de los españoles.

La imagen de la Virgen de Guadalupe ha interesado durante muchos años a investigadores de lo religioso por el sincretismo simbólico que presenta, pues varios de sus componentes tienen un referente en la cosmología náhuatl y hasta son propios de la advocación de la diosa Tonantzin. Es una pintura realizada sobre una tela de 1.68 x 1.03 cm cuyo material no está claramente determinado, ya que la Iglesia católica defiende que se trata de hilos de agave, mientras que otros autores afirman que es algodón o lino⁸.

Esta tela recibía el nombre de ‘tilma’ y se utilizaba como parte de la vestimenta tradicional azteca. En ella podemos ver la imagen de una mujer morena de cabello negro y lacio, de pie, con la rodilla izquierda ligeramente flexionada, vestida con una túnica que le cubre desde el cuello hasta los pies. Tiene las palmas de las manos unidas al frente a la altura del pecho y la cabeza ligeramente inclinada hacia abajo y hacia la izquierda, en un ángulo que muestra tres cuartos de su rostro, que tiene una expresión pacífica. Su túnica tiene motivos de glifos aztecas, ornamentos vegetales y algunas figuras que se pueden interpretar

como Nahuí-olliin (flor de cuatro movimientos, símbolo de vida o poder).

La mujer lleva atada a la altura del abdomen lo que parece ser un lazo negro que le rodea el cuerpo y se anuda al frente. Las puntas del nudo están separadas, lo que indica preñez, de la misma forma como sucede con otra muy importante representación de una divinidad azteca, la de Coatlicue, diosa de la fertilidad y patrona de la vida y la muerte. Está cubierta desde la cabeza por un manto verde con bordes dorados y sendas estrellas del mismo color la decoran. Bajo ella se puede ver la imagen de un ser alado, un niño que se muestra de frente con los brazos extendidos hacia arriba y abiertos, y toca con una de sus manos una punta de vestido y con la otra, del manto, que se sitúan apenas sobre su cabeza. El niño está inclinando la cabeza en el mismo ángulo que la mujer, pero en dirección opuesta, hacia la derecha. Sus alas son de color azul, amarillo y rojo y están desplegadas de frente. También podemos observar una figura similar a una media luna negra a los pies y atrás de la mujer. Tras ella, se presenta un resplandor dorado, un aura que se complementa con rayos que parecen tener origen en su cuerpo y terminan en los límites del ya mencionado resplandor, lo que nos recuerda fuertemente la importancia de Tonatiuh, dios del sol entre

los aztecas y representación del quinto sol, la era cosmológica en la cual se encontraban.

La pintura de la tilma de Juan Diego tiene una gran importancia porque parece tomar el lugar de los objetos de adoración (mal llamados «ídolos» por los españoles) que formaban parte de la religiosidad prehispánica. El simbolismo es una forma en que el indígena plasmaba su cosmovisión sobre el objeto y lo hacía partícipe de la sacralidad, como ya se ha comentado antes. La imagen de Guadalupe no solo cuenta con un significado abstracto, sino que también es un objeto físico y real con sendas referencias pictóricas del mundo prehispánico; un objeto que participa de la divinidad, tal como antes sucedía con las estatuillas que se adoraban en el Tepeyac. Estas estatuillas aparecen ilustradas en uno de los códices más importantes donde aparece el Tepeyac antiguo: el Teontenanzin (LÓPEZ LUJÁN y NÓGUEZ, 2011, p. 258).

La tilma de Juan Diego se convirtió, no solamente en una evidencia del milagro, sino también en un objeto sagrado que recibe un tipo de adoración que raya en la idolatría (MARTÍNEZ BARACS, 2006, p. 25) que tanto se esforzó en combatir el clero católico. La pintura tomó así, un lugar fundamental dentro del culto, pues se

convirtió en una conexión física con lo sagrado que fue cobrando importancia con el paso del tiempo. Como afirma Gruzinski (1995a, p. 80), «la imagen cristiana en México nació literalmente sobre los escombros y las cenizas del ídolo». La imagen de la Virgen de Guadalupe no sustituyó a la diosa azteca, y si se pretendió que lo hiciera, no se consiguió borrar la fuerte impronta que dejó Tonanzin. Como afirma Flores (2012, p.2), «los territorios de lo sagrado y de lo simbólico son resultado de una sedimentación histórica donde pueden convivir (o no) componentes de disímiles improntas religiosas en el espacio».

Algo que ayudó en gran medida a legitimar la imagen de la tilma como un objeto sagrado, fue sin duda el hecho de que su aparición se haya dado en el sitio donde anteriormente se adoraba a Tonanzin, que constituía en sí mismo un verdadero santuario del mundo prehispánico. Es muy importante considerar el papel de estos espacios de adoración, ya que gracias a las topofilias se crea un contexto donde se da una lectura distinta de la recibida en el espacio profano a los sucesos que en él se registran. Como hemos visto, el cerro del Tepeyac estaba identificado con una o varias de las deidades femeninas más importantes de la vida de los

aztecas, a tal grado de que se le ofrecían sacrificios con la misma mecánica que a Huitzilopochtli. El locus con que se le asignaba el carácter sagrado al cerro, existía desde mucho antes de la llegada de los españoles y se trataba de un lugar donde era posible acceder a una manifestación real de la divinidad, planteado bajo los principios del pensamiento náhuatl. El carácter de sagrado y la filiación por el lugar estaban dados ya.

Inicialmente, la imagen se colocó en una ermita que se levantó sobre el cerro del Tepeyac. Con el pasar del tiempo, se tuvieron noticias de supuestos milagros que hicieron crecer la devoción de la gente. Según la leyenda, fue el tío de Juan Diego, Juan Bernardino (a quien también se había aparecido la Virgen) el encargado de decirle a Zumárraga que una vez edificado el templo, se le llamara ‘«Santa María de Guadalupe»’ (LAFAYE, 1985, p. 321). Lo cierto es que en las primeras décadas de su existencia, no se le identificó con este nombre. La verdadera procedencia de la imagen no ha sido aclarada del todo, aunque siguiendo a O’Gorman, Gruzinski (1995a, p.104), sostiene que el autor es un pintor indígena llamado «Marcos» quien la realiza a partir de una obra europea, y que es puesta en la ermita hacia 1555 con pretexto de una remodelación que encarga el

arzobispo Alonso de Montúfar, quien adscribió a la ermita del Tepeyac a su jurisdicción episcopal (MAYER, 2002, p. 23). Fue a partir de este suceso que los españoles comenzaron a acudir también en romería al Tepeyac.

La idea de palimpsesto es una forma de acceder a la resignificación simbólica del espacio en el cerro del Tepeyac. Los lugares sagrados se construyen a través de una producción social del espacio (FLORES, 2012, p. 4), donde los sujetos brindan el sentido de sagrado a un sitio por medio de los discursos y las prácticas que los legitiman. Son, en este sentido, espacios que se transforman en lugares por la mediación del discurso y del rito.

El clero católico trató de borrar la creencia anterior para reemplazarla por una nueva, sin embargo, como en un palimpsesto, las huellas nunca desaparecieron por completo. La resignificación que se dio en este lugar sagrado, nos deja ver un proceso de disolución del significado antiguo que va mezclándose con otro nuevo, pero sin que sea posible delimitar claramente el punto en que cada uno comienza y termina. Más que una sustitución simbólica, es preciso hablar de la construcción de un nuevo significado que utiliza los cimientos y el material de uno anterior. Tal como sucede con las

catedrales y los edificios de la ciudad de México, cuyas piedras proceden en mayor o menor cantidad de los antiguos templos y palacios, así la hierofanía del cerro del Tepeyac y de la Virgen de Guadalupe, han sido construidos con los restos de la cosmología y religión náhuatl.

La construcción de la Villa de Guadalupe como centro de devoción es un importante paso en este proceso, ya que constituye un objeto fundamental en la consolidación del culto, por ser un centro donde se ordenan el tiempo y el espacio en base a las lógicas del ritual religioso, tal como ocurre en toda *hierópolis*. En ella podemos encontrar las huellas de la resignificación, ya que como afirma Lafaye (1985, p. 308) «sobre la base topográfica de dichos santuarios se operó el sincretismo entre las grandes divinidades de antiguo México y los santos del cristianismo y el ejemplo más notable es justamente el que ofrece el cerro del Tepeyac».

Rosendahl (2009) reconoce seis características de una *hierópolis*, a partir de las cuales toman su unidad y diferenciación de otros centros. Estas características las podemos encontrar en la Villa de Guadalupe, que rápidamente se volvió una pequeña ciudad sagrada. En primer lugar, se posee un orden espiritual dominante, que está marcado por la peregrinación al sitio de la hierofanía; en el caso del santuario de

Guadalupe, a pesar de que todo el año acuden peregrinos, se da una afluencia masiva de estos en la fecha oficial en que se le celebra, el 12 de diciembre⁹, lo que nos lleva al segundo rasgo, que es presentar diferencias a lo largo del año entre tiempo común (cuando los peregrinos son pocos) y sagrado (la temporada de fiesta).

Una tercera característica, es que el alcance temporal de una *hierópolis* se da en costos de fe y no de transferencia, ya que los fieles no escatiman en gastos para trasladarse a ella. Si bien en un principio la devoción no trascendió el ámbito local, la imagen fue cobrando fama y poco a poco comenzaron a llegar peregrinos de otras partes del país y del mundo. En 1717 Andrés de Palencia, escribiendo al consejo de indias, afirmó que el santuario de Guadalupe era el principal centro de devoción no solo de México, sino de toda Nueva España (LAFAYE, 1985, 389). Otro rasgo, es que una *hierópolis* presenta itinerarios devotos más o menos establecidos. Por mencionar uno de ellos en el caso de Guadalupe, recordemos la gran calzada que la une con el resto de la ciudad y que se edificó en 1675, y desde entonces fue un obligado paso de las procesiones que todos los años se realizaban en honor de ella.

Un quinto rasgo es que la ciudadela posea un lugar central que ocupa el templo, cuya posición marca la organización del sitio. Recordaremos que en 1694 se comenzó con la construcción de una basílica más grande que el primer templo inicial, debido a la cantidad de peregrinos que acudían al lugar. Cabe mencionar que las dimensiones de la nueva iglesia eran semejantes a las de una catedral de provincia y que se construyó exactamente en el mismo sitio que la anterior (LAFAYE, 1985, p. 384), lo que nos hace remitirnos inevitablemente a la costumbre de construir templos sobre pirámides.

Por último, una hierópolis desempeña un importante papel político en la sociedad, sobretodo en aquellas donde se atribuye connotación política a lo sagrado. Este último es un rasgo que se puede notar fácil y claramente en la Villa de Guadalupe, ya que su historia de su construcción está muy ligada a apoyo que concedieron para esta los sucesivos virreyes y gobernantes en una sociedad profundamente católica, como era la colonial mexicana. Virreyes, condes, corregidores y muchos personajes del gobierno y la política, acudían constantemente al santuario para encomendarse a la protección de Guadalupe, quien incluso en la primera

época de vida independiente fue consagrada como «protectora de México».

Las formas en que las personas se comunican a sus dioses, son uno de los elementos más importantes de toda religión, ya que constituyen la vivencia de la fe, las prácticas que atestiguan la creencia y la conexión efectiva con los personajes en quienes se cree. Los rezos, las invocaciones, las confesiones, los ritos iniciáticos, entre muchos otros, no son sino dinámicas que siguen una gramática de lo sagrado, formas de vida que ayudan al creyente a experimentar estados mentales que le hacen sentirse en contacto con lo divino. Las peregrinaciones y danzas en honor a Tonantzin, Cihuacóatl y Guadalupe constituyen ejemplos de estas formas de experimentar la conexión divina.

El peregrinaje se construye en un espacio dinámico que se caracterizan por no estar sujeto o delimitado a una ubicación geográfica específica, sino que se crea por medio de la acción de los creyentes, quienes asignan el carácter de especial al territorio que pisan, por decirlo de alguna manera, para llegar hasta un lugar de culto y/o para exhibir a su deidad, como se hace en las peregrinaciones y las romerías. Como afirma Carballo, (1991, p. 32) «la peregrinación puede ser entendida como un ritual de tránsito liminal que conduce a las personas a

un estado emocional que les permite introducirse en un espacio-tiempo sagrado». Los movimientos peregrinos son una expresión de fe popular, es decir, una práctica que marca un contraste con la religiosidad prescrita.

En los espacios sagrados dinámicos se produce una asignación del locus a través del rito. Podemos definir a este como «una acción que se repite de acuerdo con reglas invariables y cuya ejecución no se observa que produzca efectos útiles. Es por definición una acción simbólica» (CAROZZI, 1991, p. 21). El simbolismo es parte fundamental de la peregrinación, ya que, aunque se produce un esfuerzo físico real, la conexión entre los motivos de tal esfuerzo y lo que se espera producir con ello, se da en la mente del peregrino. El rito ayuda a sostener esa relación, ya que «los recorridos del peregrino construyen territorios de itinerancia ritual» (CARBALLO, 1991, p. 32).

En nuestros días, no sería posible imaginar la fiesta de Guadalupe sin las peregrinaciones. Éstas fueron una importante forma de adoración para Tonantzin y otras deidades femeninas antes de la conquista (PHAKE-POTTER, 2003, p. 328; Barabas, 1995, p.34). No olvidemos que el mito fundacional de Tenochtitlán incorpora una caminata que los aztecas

hicieron desde Aztlán hasta el Valle de México y que poseía tintes rituales. En el Mundo mexica, los mitos de peregrinación aparecen fuertemente asociados a los de origen y fundación, y sirvieron para dar sustento a las creencias y a los gobiernos que las detentaban (LEÓN O'FARRILL, 2009, p. 17-18). Durante la Edad media, esta forma de culto era también común en Europa, por lo cual fueron aceptadas inicialmente por el clero como una forma válida de adoración a la madre de Dios, aunque posteriormente se suscitaron polémicas por los fines con que los indígenas acudían a ellas.

Una de las quejas más importantes de los sacerdotes católicos que se enfrentaron con el culto recién nacido, fue que los indios no estaban adorando realmente a la Virgen María, sino a otra diosa. Muchos de los que acudían al cerro del Tepeyac ni siquiera hablaban español; quizá para ellos las danzas y peregrinaciones continuasen siendo para Tonantzin Cihuacóatl y no para Guadalupe. Como sostiene Lafaye (1985, p. 387), es cosa atestiguada «que los peregrinos indios del Tepeyac no conocieran cambios profundos en su creencia tradicional en Tonantzin», ya que las peregrinaciones y danzas formaban parte ya del culto a las divinidades aztecas.

¿A quién adoraban estos indígenas que se trasladaban en ocasiones muchos kilómetros hasta la basílica construida en el Tepeyac? Posiblemente los largos siglos que siguieron después, provocaron que las dos imágenes, la de Tonantzin y la de María, se fundieran en una sola distinta de ambas, llamada «Guadalupe». El peregrinaje sigue siendo una forma de culto privilegiada en la tradición católica mexicana, en especial, en el de esta advocación de María. Fuera de México, este tipo de expresión de fe tiene también una gran importancia y las peregrinaciones guadaupanas constituyen verdaderas fiestas en muchos países de América Latina y en algunas partes de Estados Unidos, como Nuevo México, donde se le tiene una gran devoción.

Un culto que brinda rostro _____

Con el tiempo la imagen de Guadalupe fue cobrando importancia, en medio de polémicas como la que provocó en 1556 el padre Francisco Bustamante, quien criticó a Montúfar por auspiciar un culto sin fundamento (MAYER, 2002, p. 24), o la del sermón de Fray Servando Teresa de Mier en 1794, quien asegura que la imagen fue pintada en la capa de Santo Tomás Apóstol y traída por éste a Nueva España y

entregada a Juan Diego (MARTÍNEZ, 2010, p. 61). Con todo, la ceremonia de coronación de la Virgen se dio el 12 de octubre 1895, habiendo sido autorizada por León XIII en 1887. La devoción aumentó impulsada por los nuevos proyectos de la iglesia católica y el papel de Guadalupe en América comenzó a crecer gracias a la importancia que le confirieron los teólogos en la historia de la salvación como consoladora de los indios. A pesar de la renuencia de algunos grupos, el clero fomentó las manifestaciones populares como las peregrinaciones y la construcción de nuevos templos.

Como sostiene Gruzinski (1995a, p. 143), «la imagen de Guadalupe está unida a la colina del Tepeyac». En 1622 se estrenó un nuevo templo, pero creció tanto la afluencia de peregrinos, que se decidió levantar una nueva construcción de 77 metros de largo, 37 de ancho y 30 de largo, más suntuosa, además de una calzada en la que se levantaron 15 ermitas, una por cada misterio del rosario (LAFAYE, 1985, p. 387). Las manifestaciones populares incluían danzas con atavíos indígenas, como penachos de plumas y cascabeles, mismos que se usaban anteriormente en los cultos mexicas.

Rosendahl (2009) afirma que, en tanto es un espacio donde se vive la fe de forma

cotidiana, el lugar sagrado «contribuye a fortalecer las relaciones y los flujos que se instauran poco a poco en el espacio, y que dan origen a una identidad y a un sentimiento de pertenencia al grupo religioso» (p. 14). Pero esa pertenencia se vuelve más profunda cuando los alcances del símbolo son mayores y se les promueve de forma institucional, como sucedió con la imagen de Guadalupe a partir de su ‘entronización’ oficial, donde se le ligó a la identidad mexicana. Como afirma Carvalho (2009), si bien «el territorio es un soporte de identidades individuales o colectivas» (p. 28), son también «la historicidad de los procesos, dimensión a veces olvidada cuando se aborda al territorio como «lo local y/o como algo ‘espontáneo’» (p. 30), además de las experiencias, los que contribuyen a generar tal sensación de pertenencia.

Sendos autores (RUBIAL, 1997; NARVÁEZ, 2010; O’FARRELL, 2009) han sostenido que la imagen de la Virgen de Guadalupe sirvió como catalizador de los sentimientos patrióticos tempranos entre los criollos de la Nueva España, que después se encargarían de promover la independencia de estos territorios. En un momento en el que era necesario encontrar un estandarte que simbolizara los valores y la importancia de su región, «mostrar la

presencia de lo divino en su tierra se convirtió para el clero novohispano, tanto para los criollos como para los peninsulares acriollados, en uno de los puntos centrales de su orgullo y de su seguridad» (RUBIAL, 1997, p.46).

El discurso que se construyó alrededor de la imagen y su supuesta creación en medio de un acontecimiento milagroso, así como el respectivo a la santidad de Juan Diego como personaje elegido para que se realizara tal milagro, hace referencias a la gran fortuna que tuvo la Nueva España por ser el sitio elegido por la Madre de Dios para manifestarse, y al hecho de que tal manifestación se haya hecho ante un indígena. *Non fecit taliter omni nationi* (no hizo nada semejante en ninguna otra nación), la frase que se le atribuye al jesuita Francisco Florencia y que fue extraída del Salmo 147 del antiguo testamento, se convirtió en la síntesis del significado que se le quiso dar al suceso: una muestra de que Dios mismo había elegido a México para realizar el portento, por algún motivo en especial. De esta forma, comienza a gestarse la idea de que el suceso obedeció a un plan divino que incluía la colonización de América, a pesar de que algunos personajes, como el arzobispo Zumárraga mismo, criticaran la tendencia por la fascinación que

despertaban milagros como estos, (PHAKE POTTER, 2003, p.362).

Este discurso resulta efectivo no solamente para terminar de afianzar la penetración del catolicismo entre la población indígena mexicana, sino también para construir un símbolo que habría de convertirse en un referente de la identidad nacional en la etapa posterior, durante y después de la guerra de 1810 y la posterior independencia en 1821. Basta mencionar, por ejemplo, que se le atribuye a Miguel Hidalgo y Costilla, el iniciador de la guerra, haber tomado un estandarte con la imagen de la Virgen de Guadalupe cuando convocó al pueblo a levantarse en armas, la noche del 15 de septiembre en Dolores, Hidalgo.

Para ese momento, casi tres siglos después, el culto guadalupano ya estaba consolidado y representaba un elemento capaz de unir a un pueblo tan heterogéneo y diverso como el que en ese momento habitaba el futuro país; y más que nada, a dos castas sociales que entre sí tenían en común casi solamente el ser depreciadas en diferente medida por los peninsulares: los criollos y los indígenas. De esta forma, la imagen, el templo, el culto y el mito de Guadalupe, se transformaron en una semilla de identidad que despertó sentimientos patrióticos que permitieron sembrar la semilla de la superación de la Época

colonial. Es evidente que en la etapa poscolonial, siguió siendo también un elemento de cohesión en el nuevo país,

siendo invocado por dirigentes tanto del clero como del gobierno, como símbolo de mexicanidad.

NOTAS

* Licenciado en Filosofía por la Universidad Autónoma de Aguascalientes, México (2008), ciudad de donde es originario y en la que se desempeñó como docente. Actualmente cursa la Maestría en Ciencias Sociales en la Universidad de Luján, en Buenos Aires, Argentina.

¹ Evidentemente, en el pensamiento religioso esta última es posible.

² En este sentido y siguiendo a Flores y Penelas (2008), hablaré de 'prácticas de sacralización de y en el espacio', a fin de no entrar en la discusión del fenómeno de la religiosidad popular.

³ Utilizaré la definición de Rosendahl (2009, p. 45) de 'espacio sagrado', como «un campo de fuerzas y valores que eleva al hombre religioso por sobre sí mismo, que lo transporta a un medio distinto de aquel en el cual transcurre su existencia».

⁴ El concepto *hierópolis* lo tomo también de Rosendahl (2009, p. 47) y será profundizado más adelante, cuando se aborde el tema de la Villa de Guadalupe.

⁵ Información del sitio oficial de la Zona Arqueológica de Teotihuacán.

⁶ Hay que explicar que Cihacóatl y Tonantzin no son divinidades diferentes, sino que el segundo nombre es una forma familiar en que llama a Cihuacóatl, algo así como 'Nuestra Señora' designa a María en el catolicismo.

⁷ Recordemos que la leyenda de Quetzalcóatl cuenta que este dios civilizador abandonó al pueblo a causa de una humillación pública, prometiendo volver en el futuro. Era representado como una serpiente emplumada en su versión zoomórfica y como un hombre blanco y barbado en la antropomórfica, por lo cual los indígenas creyeron reconocer en Cortés a Quetzalcóatl que regresaba de su exilio (GRUZINSKI, 1995b, p. 186).

⁸ La naturaleza de los materiales con que se pintó, es también una fuente de controversia, debido a que las autoridades católicas afirman que se trata de pigmentos de origen sobrenatural.

⁹ En 1663 se solicitó por primera vez que se declarase día festivo a esta fecha (MAYER, 202, p. 30).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BIANCHI, S. Vita Santorum: la construcción de la santidad en el catolicismo contemporáneo. *Anuario del IEHS*, 22, p. 373-392, 2007.

CARBALLO, C. Peregrinos católicos y religiosidad popular en Argentina. *Estudios Socioterritoriales*. Revista de Geografía. No. 8, p. 53-69, 2009-2010.

BARABAS, A. El aparicionismo en América Latina: Religión, territorio e identidad. En PÉREZ CASTRO, A. (coord.). *La identidad: Imaginación, recuerdos y olvidos*. México: UNAM, 1995, 29-47.

DE MELLO CORREA, A. Terreiros de Candoimblé: Territorios semiografiados a través de la materialidad y de la inmaterialidad de la práctica cultural afro-brasileña. En CARBALLO, C. (coord.). *Cultura, territorios y prácticas religiosas*. Buenos Aires: Prometeo, 2009. p. 175 – 193.

Sitio electrónico de la Zona Arqueológica de Teotihuacán. INAH (Instituto Nacional de Antropología e Historia). Presenta información sobre el sitio arqueológico de Teotihuacán,

en San Juan Teotihuacán, Estado de México. Disponible en:

http://www.inah.gob.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=6036. Acceso en: 27 de agosto de 2012.

FERRATER MORA, J. *Diccionario de filosofía* (Tomo I y II). Buenos Aires: Sudamericana, 1965.

FLORES, F. Hologramas espacio-religiosos. San Nicolás: el acero, la villa y la Virgen. En SANTARELLI, S. (Coord.). *Territorios culturales y prácticas religiosas: nuevos escenarios en América Latina*. Bahía Blanca: EdiUNS (Editorial de la Universidad Nacional del Sur), 2012.

GRUZINSKI, S. *El pensamiento mestizo*. España: Paidós, 2000.

_____. *La guerra de las imágenes*. De Cristóbal Colón a *Blade Runner* (1492-2019). México: Fondo de Cultura Económica, 1995a.

_____. *La colonización de lo imaginario*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995b.

LAFAYE, J. *La formación de la conciencia Nacional en México*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

LEÓN PORTILLA, M. *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el Nican Mopohua*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

LEÓN O'FARRILL, I. Aprovechamiento de los mitos y símbolos prehispánicos como estrategia de comunicación para construir el patriotismo criollo en la Nueva España: los casos de los mitos de Tonantzin- Guadalupe, de Quetzalcóatl- Santo Tomás y el mito fundacional mexicana. *Razón y Palabra*, México, ITESM campus Estado de México, número 66, p. 1-27, enero-febrero 2009.

LÓPEZ LUJÁN, L.; NOGUEZ, X. El Códice de Teotenantzin y las imágenes prehispánicas de la Sierra de Guadalupe, México. En: Ragot, N.; PEPPERSTRAETE, S.; OLIVIER, G. *La quête du Serpent à Plumes. Arts et religions de l'Amérique précolombienne*. Hommage à Michel Graulich. Paris: Bibliothèque de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes. 2011. p. 251-276.

MARTÍNEZ BARACS, R. De Tepeaquilla a Tepeaca, 1528-1555. *Andes*, Salta, Argentina: (sin mes) 2006. Disponible en: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12701708>>. Acceso en: 2 de febrero de 2014.

MARTÍNEZ, Sara. Nuestra Señora de Guadalupe. Mito – narración – argumentación. *Decires*, Revista del Centro de Enseñanza para Extranjeros, México, vol. 12, núm. 15, p. 53-70, segundo semestre 2002.

MAYER, A. El culto de Guadalupe y el proyecto tridentino en la Nueva España. *Estudios de Historia Novohispana*, México, vol. 26, núm. 26, p. 17-49, 2002.

NARVÁEZ, A. Guadalupe, cultura barroca e identidad criolla. *Historia y geografía*, México, núm. 35, p. 129-160, 2010.

OCAÑA, D. (Fray). *Viaje por el Nuevo Mundo de Guadalupe a Potosí, 1599-1605*. Compilación de LÓPEZ DE MARISCAL, B.; MADROÑAL, A.; SORIA, A. Madrid - Frankfurt: Universidad de Navarra, Iberoamericana, Vervuert, Bonilla Artigas, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, 2010.

RACINE, J.; WALTHER, O. Geografía de las religiones. En: LINDÓN, A.; HIERNAX, P. *Tratado de geografía humana*. Iztapalapa, México: UAM-Anthropos. 2010. p. 481 – 505.

ROSENDAHL, Z. Hierópolis y procesiones: lo sagrado y el espacio. En CARBALLO, C. (coord.). *Cultura*,

territorios y prácticas religiosas. Buenos Aires: Prometeo. 2009. p. 43 – 56.

RUBIAL, A. Imprenta, criollismo y santidad. Los tratados hagiográficos sobre venerables, siervos de Dios y beatos novohispanos. Disponible en http://www.red-redial.net/doc/redial_1997-98_n8-9_pp_43-52.pdf. Acceso en: 7 de febrero de 2014.

SAHAGÚN, B. (Fray). *Historia general de las cosas de Nueva España*. México: Imprenta del ciudadano Alejandro Valdés, 1829. E-book.

VALERIANO, A. *Nican Mopohua*. Tonantzin Guadalupe. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

A MISCIGENAÇÃO CULTURAL TEPEYAC E A CONSTRUÇÃO DISCURSIVA DE UMA HIEROFANIA NO INÍCIO DO DESPERTAR PÓS-COLONIAL

RESUMO: ESTE ARTIGO ANALISA O FENÔMENO DA MISCIGENAÇÃO CULTURAL QUE OCORRE EM TORNO DA CRIAÇÃO DA VIRGEM DE GUADALUPE. PROPÕE-SE QUE A REDEFINIÇÃO OCORRIDA EM TORNO DE COLINA TEPEYAC, ONDE ERA ORIGINALMENTE ADORADO TONANTZIN, CONSTITUI-SE EM EVENTO DE CRIAÇÃO DE SIGNIFICADOS QUE OCORRE NO CONTEXTO DE MISCIGENAÇÃO, QUE INCORPORA A CONSTRUÇÃO DISCURSIVA DE UMA HIEROFANIA EM TORNO DE TRÊS ELEMENTOS: O OBJETO SAGRADO, O LUGAR DE CULTO E O RITUAL DE ADORAÇÃO. ESTA REDEFINIÇÃO FOI DE GRANDE IMPORTÂNCIA, POIS O GUADALUPANISMO GEROU CONSIGO UMA SÉRIE DE SENTIMENTOS DE EVOLVIMENTO ENTRE OS CRIoulos E OS ÍNDIOS, QUE ENCONTRARAM NESTES SENTIMENTOS UMA FORMA DIFERENTE DE INSERÇÃO NO IMPÉRIO ESPANHOL, FENÔMENO QUE, PARA MUITOS AUTORES, REPRESENTA UMA DAS PRIMEIRAS SEMENTES DOS IDEAIS DE INDEPENDÊNCIA E DE SUPERAÇÃO DA ERA COLONIAL.

PALAVRAS-CHAVE: VIRGEM DE GUADALUPE, TEPEYAC, MESTIÇAGEM CULTURAL, TOPOFILIA, IDENTIDADE DISCURSIVA

THE CULTURAL MIXTURE AT TEPEYAC AND THE DISCURSIVE CONSTRUCTION OF A HIEROPHANY IN THE EARLY AWAKENING OF POST-COLONIAL ERA

ABSTRACT: THIS ARTICLE ANALYZES THE PHENOMENON OF CULTURAL MIXTURE THAT OCCURS AROUND THE CREATION OF THE VIRGIN OF GUADALUPE. IT IS PROPOSED THAT THE REDEFINITION THAT OCCURRED AROUND TEPEYAC HILL, WHERE ORIGINALLY TONANTZIN WAS PRAISED, IS A CREATION OF MEANING EVENT THAT OCCURS IN THE CONTEXT OF CULTURAL MIXING, AND CONTAINS THE DISCURSIVE CONSTRUCTION OF HIEROPHANY AROUND THREE ELEMENTS: THE SACRED OBJECT, THE PLACE OF WORSHIP AND RITUAL WORSHIP. THIS EVENT WAS VERY IMPORTANT, BECAUSE THE *GUADALUPANISMO* GENERATED FEELINGS OF BELONGING AMONG THE CREOLES AND NÁHUATL INDIANS, WHO FOUND IN IT A WAY OF UNDERSTANDING THEMSELVES AS DIFFERENT FROM PEOPLE OF THE SPANISH EMPIRE. THIS EVENT REPRESENTS FOR MANY AUTHORS ONE OF THE FIRSTS SEEDS OF THE IDEALS OF INDEPENDENCE AND THE OVERCOMING OF THE COLONIAL ERA.

KEYWORDS: VIRGIN OF GUADALUPE, TEPEYAC, CULTURAL MIXTURE, TOPOPHILIA, DISCURSIVE IDENTITY.