



**CONTRIBUTIONS
IN NEW WORLD ARCHAEOLOGY**
Volume 11



CONTRIBUTIONS

IN NEW WORLD ARCHAEOLOGY



Contributions in New World Archaeology (ISSN 2080-8216) is a semi-annual journal dealing with various aspects of North and South American archaeology, anthropology and ethnohistory. Its main aim is to publish results of archaeological excavations and surveys conducted in various parts of the New World as well as to present papers devoted to the studies of collections of archaeological artefacts discovered in either American continent. Moreover, the journal addresses such subjects as theory, methodology and practice in New World archaeology.

www.cnwajournal.org
E-mail: cnwajournal@gmail.com

REDACTION ADDRESS:

Department of New World Archaeology
Institute of Archaeology
Jagiellonian University
Golebia 11 Street
31-007 Krakow
Poland
Telephone: +48 126631595

EDITORS:

Janusz Krzysztof Kozłowski
Jarosław Żrałka
Radosław Palonka
Michał Wasilewski

EDITORIAL BOARD:

Víctor González Fernandez

Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, D.C., Colombia

Christophe Helmke

Institute of Cross-Cultural and Regional Studies, University of Copenhagen, Denmark

Michał Kobusiewicz

Institute of Archaeology and Ethnology of the Polish Academy of Sciences (Poznań Branch), Poland

Krzysztof Makowski

Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Peru

Aleksander Posern-Zieliński

Department of Ethnology and Cultural Anthropology, Adam Mickiewicz University, Poznań, Poland

Mariusz S. Ziolkowski

Centre for Precolumbian Studies, University of Warsaw, Poland



JAGIELLONIAN UNIVERSITY
IN KRAKÓW





POLISH ACADEMY OF ARTS AND SCIENCES
JAGIELLONIAN UNIVERSITY – INSTITUTE OF ARCHAEOLOGY

**CONTRIBUTIONS
IN NEW WORLD ARCHAEOLOGY**

Volume 11

**Weaving Histories:
Women in Mesoamerican Culture,
Society and Politics**



Special Issue

*Proceedings of the 5th Cracow Maya Conference
'Weaving Histories: Women in Mesoamerican Culture, Society and Politics'
February 25-28, 2016, Cracow*

Edited by
Monika Banach
Christophe Helmke
and Jarosław Żrałka

Kraków 2017





Cover image:

Front cover: Stela 34 from El Peru, drawing by John Montgomery.

Back cover: the glyph of *k'uhul ixik* from Naranjo Stela 24, drawing by Christophe Helmke

Linguistic editors:

English: Steve Jones (GB), BA in Modern Languages – English, Director of Distinction
Language Centre, Gdańsk

Spanish: Ewa Palka (PL), Departamento de Filología Románica – Universidad Jaguelónica,
Kraków, Polonia

Cover art design
Adam Borkowski

Graphics editing and DTP
Quetzal Studios



© Copyright by:

Polish Academy of Arts and Sciences and
Jagiellonian University – Institute of Archaeology
Kraków 2017

ISSN 2080-8216

The print version of Contributions in New World Archaeology
is the primary, reference version of this journal.

Indexed on  **BazHum**





CONTENTS

- 7 From the editors
- 9 Pact and marriage: Sociopolitical strategies of the Kanu'l Dynasty and its allies during the Late Classic period
Verónica Amellali Vázquez López
- 49 Variedad de títulos usados por la nobleza femenina maya del periodo clásico
Boguchwała Tuszyńska
- 83 'The heart and stomach of a king': A study of the regency of Lady Six Sky at Naranjo, Guatemala
Christophe Helmke
- 131 Why 'he/she' is not a relevant distinction in Classic Mayan: How grammar reveals patterns of thought
Agnieszka Hamann
- 143 Maya female taboo: Menstruation and pregnancy in Lacandon daily life
Milan Kováč, Tatiana Podolinská
- 149 Virgen de Guadalupe y su papel en el proceso de construcción de la identidad de los indígenas mexicanos
Radoslav Hlíšek
- 

VIRGEN DE GUADALUPE Y SU PAPEL EN EL PROCESO DE CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD DE LOS INDÍGENAS MEXICANOS

RADOSLAV HLÚŠEK

*Departamento de Etnología y Estudios mundiales, Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad de los Santos Cirilo y Metodio en Trnava, Eslovaquia
Email: radohlusek@hotmail.com*

Resumen

El presente estudio trata el fenómeno de identidad indígena en México desde el punto de vista religioso, sin contemplar los aspectos nacionales, étnicos, lingüísticos, etcétera, dado que estos no pasan de representar las identidades separadas en comparación con la identidad religiosa que une a los indígenas mexicanos en un grado mayor que las demás. Me centro en especial en la figura de Nuestra Señora de Guadalupe que gracias a su papel de una santa supra-regional, suprema y sobre todo indígena, representa el factor más unificador del mundo indígena. La identidad y autoidentificación guadalupanas son un tipo de identidad y autoidentificación con los que se pone de acuerdo la mayoría de los nativos mexicanos. En el texto trato de analizar el proceso histórico que llevó la Guadalupeana a la situación actual de ocupar una posición que parece indiscutible. No siempre ha sido así y su posición tanto como la identidad guadalupana de los indígenas mexicanos están estrechamente entrelazadas con la ideología criolla de la época colonial que en la figura de la Virgen de Guadalupe encontró un símbolo de la emancipación criolla y de manera sistemática difundía su culto en el ambiente indígena en el que según la leyenda de la aparición, dicho culto había tenido sus orígenes.

Palabras clave: México, indígenas, identidad, catolicismo, Nuestra Señora de Guadalupe

Abstract

The case study presented here deals with the phenomenon of Indian identity in Mexico from the religious point of view. It is not focused that much on national, ethnic or linguistic criterions because they represent only separated identities in comparison with religious identity which unifies Mexican Indians more than the others. I concentrate myself especially on the figure of Our Lady of Guadalupe which thanks to her position of supra-regional and supreme saint but mostly Indian saint represents most unifying factor in Mexican Indian world and identity and self-identification related to Virgin of Guadalupe mean that kind of identity and self-identification in which the majority of the natives reaches an agreement. In this study I try to analyze the historical process which led to contemporary situation when the position of the Virgin of Guadalupe seems to be indisputable. However, it is obvious that it has not always been like that and the position of Our Lady of Guadalupe as well as Mexican Indian identity related to her is strongly interlaced with Creole ideology of colonial period which found in the figure of the Virgin of Guadalupe the symbol of Creole emancipation and as such it was spreading systematically the cult of Guadalupe in Indian environment in which the cult, according to the legend of apparition, originated.

Keywords: Mexico, Indians, identity, Catholicism, Our Lady of Guadalupe

INTRODUCCIÓN

La problemática de la identidad y autoidentificación de los indígenas mexicanos forma una de muchas partes del estudio e investigación antropológicos relacionados con el fenómeno de pertenencia de las personas particulares a un grupo o grupos sociales más amplios. Aunque a la mayoría de la gente le parece que pertenecer a algún grupo social es algo casi estable, dado y hasta innato, los estudios en el campo de la antropología y otras humanidades han revelado, de hecho, lo contrario. La experiencia de los investigadores confirma que ambos términos (la identidad y la autoidentificación) en una realidad social y cultural resultan muy flexibles, dinámicos, variables, inestables y también cambiables y que uno durante su vida puede identificarse con varios colectivos dependiendo de su afiliación tanto consciente como inconsciente a diferentes grupos sociales.

Ya que la identidad, como es notable, es múltiple y de múltiples capas (Eriksen 2012: 279), puede cambiar bajo las condiciones diferentes y actuales y cualquier identidad en la mayoría de los casos no es algo con lo que uno nazca y viva hasta su muerte, sino que durante la vida de uno sus identidades cambian dependiendo de varias circunstancias. En el discurso académico se toman en consideración varios criterios de la identidad y autoidentificación, en los que en primer nivel podemos mencionar la dicotomía personal/individual versus social/colectivo, y en el segundo, el criterio basado en la pertenencia a los grupos residenciales, étnicos, nacionales, lingüísticos, culturales, subculturales, religiosos, incluso raciales, etcétera. Pero el criterio básico y sustancial en este discurso se refiere al determinante omnipresente representado por la dicotomía “nosotros” y “ellos” que representa la inclusión (“nosotros”) y exclusión (“ellos”) de otras personas pertenecientes o no pertenecientes al grupo social de uno. Parafraseando las palabras de un antropólogo noruego, el ya citado Thomas Eriksen, en el discurso antropológico la identidad significa ser igual e idéntico, pero al mismo tiempo ser diferente (Eriksen 2012: 105).

IDENTIDAD Y AUTOIDENTIFICACIÓN DE LOS INDÍGENAS MEXICANOS

Partiendo de las ideas mencionadas en la introducción, en lo que se refiere a la identidad y autoidentificación de los habitantes nativos de México podemos constatar lo mismo pero también complementar el fenómeno estudiado con algunas características que son típicas del ambiente indígena mexicano. A un nivel general se puede confirmar que la identidad indígena es también múltiple y de múltiples capas, dinámica, variable, inestable y cambiante, pero estos atributos básicos se perciben en el mundo indígena de una manera particular lo cual tiene sus raíces en el pasado indígena alcanzando hasta la época prehispánica. Es difícil determinar un punto de identificación crucial con el que la mayoría de los nativos mexicanos estuvieran de acuerdo porque éstos disponen de muchas identidades muy diferentes. Al tener en cuenta esta realidad el artículo presente pretende buscar una identidad que fuera compartida por la mayoría de los indígenas mexicanos.

Al principio cabe la pregunta si en el fondo existe algo que pudiéramos denominar como identidad indígena en México. Claro, la identidad indígena existe en este país, pero ¿qué significa ser indígena en México? ¿Es una categoría étnica, racial, lingüística, cultural, social, residencial, etcétera? Para dar las respuestas a estas interrogaciones hay que volver hasta la época prehispánica y es necesario tomar en cuenta la situación política del mundo indígena de aquellos tiempos que se caracterizaba por fuerte fragmentación y particularismo regional encarnado por la existencia de innumerables ciudades-estado o señoríos. Los habitantes de cada ciudad-estado se consideraban a sí mismos guardianes del orden cósmico y veían su propia ciudad como el ombligo del mundo. En tal visión del mundo se gestó la idea de excepcionalidad de cada señorío y, en consecuencia, sus habitantes tenían a los habitantes de

las demás ciudades-estado por ajenos y extraños, aunque en la mayoría de las veces pertenecían al mismo ámbito cultural, hablaban el mismo idioma y practicaban la misma religión. Esta característica del ambiente indígena ha perdurado hasta nuestros días lo que significa que los habitantes de los pueblos indígenas actuales, incluso los situados a poca distancia, consideran ajenos a sus vecinos y no tienen sentido de comunidad e integridad, aunque, como ya he mencionado, muchas veces comparten la misma cultura y hablan el mismo idioma. De hecho, las comunidades nativas están separadas y de cierta manera también cerradas desde el punto de vista cultural, social y político. El criterio residencial que acabo de exponer parece ser significativo porque los indígenas mexicanos en realidad se identifican sobre todo con su pueblo de origen o el pueblo en el que viven pero por otro lado este rasgo de su cultura no nos puede servir como base de una identidad indígena en general ni por ejemplo la étnica en particular, ya que separa a los nativos más que los unifica¹. Resulta que el mundo indígena no está unido ni integrado sino incoherente y fragmentado lo cual en la actualidad se resalta todavía más por la existencia de los pueblos mestizos, de los mestizos que viven en las propias comunidades indígenas y en las zonas urbanas.

En cuanto al idioma resulta preciso destacar que se trata de un criterio también problemático, y no solamente por el bilingüismo que prevalece en la mayoría de las zonas indígenas, la disminución del alcance y casi la desaparición gradual de las lenguas indígenas en algunas regiones de México sino sobre todo por la excepcionalidad que los habitantes de cada pueblo atribuyen a su propia variante del idioma que hablan. Muchas veces la consideran el idioma puro y fino y desprecian el idioma del pueblo vecino.² Resulta que el idioma como rasgo de identidad no es tan útil como podría suponerse sobre la base de nuestra experiencia europea, lo que también significa que los términos como nahuas, mixtecos, mayas, etcétera son en este sentido más productos académicos que un reflejo de la realidad lo cual se manifiesta también en la perspectiva étnica.³ El concepto racial⁴ tampoco resulta útil ya que casi no hay diferencia en cuanto a la apariencia de un indígena y un mestizo, lo que no se puede decir sobre los criterios cultural y social. No obstante, los pueblos indígenas están culturalmente más separados que unidos. La perspectiva social tan acertadamente desarrollada por Judith Friedlander en el caso de Hueyapan, Morelos (Friedlander 2006 [1975]) es más útil pero por otro lado separa el ambiente indígena del ambiente mestizo o mexicano moderno y no unifica el ambiente indígena.

A la hora de buscar un criterio de identidad y autoidentificación que pudiera de alguna manera unir el mundo indígena mexicano hay que centrar nuestra atención en la religión que parece lo único que supera el particularismo y la fragmentación regional y crea un sentido de comunidad e identidad de nivel superior, aunque como vamos a ver hasta cierto punto también marcado por la fragmentación regional.

¹ Desde luego, existen coyunturas políticas (como ocurre en la actualidad en la Sierra Norte de Puebla) en las que varias comunidades pertenecientes a distintos municipios se unen en una causa común que afecta significativamente a sus vidas, pero en este caso se trata del enfrentamiento a la compañías mineras que vienen a destruir el medio ambiente en nombre del progreso y la modernidad con apoyo del gobierno federal y estatal (comunicación personal con antropólogo mexicano Julio Glockner en 2016).

² No tengo la pretensión de generalizar, pero he vivido varias experiencias del área nahua del México central observando que los habitantes de un pueblo rechazaban hablar el náhuatl con los del pueblo vecino y preferían comunicarse en español diciendo que no los entendían porque hablaban una lengua rara. Un caso extremo es el que representa la expresión “los del pueblo vecino hablan como los perros ladran”. Es obvio que el rechazo se relaciona más con la residencia y el particularismo regional que con el idioma pero el ejemplo citado ilustra muy bien la fragmentación del mundo indígena en México.

³ Parece que la única excepción es el caso de los purépechas de Michoacán quienes están viviendo un proceso de renacimiento nacional (véase: Mácha 2004, 2009).

⁴ Aunque no es muy correcto utilizar la categoría de raza en el discurso antropológico actual, es cierto que está presente en la realidad mexicana lo que he podido confirmar en base (no sólo) de mis investigaciones de campo. La dicotomía indígena/mestizo (o simplemente moreno como ellos mismos denominan el color de su piel) versus blanco/güero es omnipresente no solamente en el ambiente indígena sino en México en general.

IDENTIDAD RELIGIOSA

La religión católica que fue introducida en el ambiente indígena mexicano después de la conquista española por los frailes de los órdenes mendicantes pronto se incorporó en las culturas y tradiciones nativas por haber sustituido las religiones oficiales de las ciudades-estado prehispánicas. La prohibición de las religiones originarias en su forma oficial (religiones e ideologías estatales de los señorios particulares) causó la desviación del fervor religioso que siempre formaba parte del carácter y mentalidad de los nativos mexicanos hacia el catolicismo que llegó a ser la única religión oficialmente permitida y propugnada en los territorios recién conquistados por los españoles. Así pasó que la nueva religión de origen mediorienta en su forma ibérica se convirtió en uno de los pilares sociales de los grupos indígenas no sólo en México sino en toda la América Latina y la declaración “*Soy católico*” expresa mucho más que solamente una afiliación religiosa. Según el último censo realizado en 2010, los católicos representan el 89,3% de la población total del país (INEGI 2010) y aunque hay áreas con notable población indígena donde entre los nativos prevalece alguna de las confesiones protestantes (como, por ejemplo, la zona maya), el catolicismo sigue siendo la religión predominante tanto a nivel nacional como a nivel de las comunidades indígenas.

Por supuesto, el catolicismo popular de los indígenas mexicanos posee varios rasgos diferentes del catolicismo oficial debido al sincretismo religioso que marcó todo el proceso de cristianización de la población nativa de la América Latina. La incorporación de la nueva religión tan ajena a la cosmovisión y visión del mundo de los indígenas no pudo ser completa e inevitablemente conducía a la aparición de distintos elementos del sincretismo que se manifiestan en la religión popular debido a la inclusión de varias creencias prehispánicas en el catolicismo introducido. Por un lado podemos hablar del “bautismo” de las creencias, y sobre todo de los lugares sagrados prehispánicos, pero por otro lado este proceso fue mutuo y, como consecuencia, podemos hablar de la “indigenización” del catolicismo, lo que significa la adaptación de la nueva religión a la mentalidad, cosmología y visión del mundo indígenas.

Probablemente el sincretismo religioso se percibe de la manera más notable en la adaptación del culto de los santos católicos que muchas veces adoptaron los atributos de las deidades prehispánicas lo que de cierto modo facilitó la perduración del politeísmo en su forma sincrética. Sin embargo, en lo que se refiere a la problemática de la identidad indígena, aparte de este proceso el culto de los santos se relaciona también con el criterio residencial, por convertirse estas figuras en patronos específicos de los pueblos católicos. Como sucesores de las deidades tutelares de las ciudades-estado prehispánicas que tenían características parecidas, los santos no sólo las sustituyeron sino también empezó a relacionarse con ellos la identidad tanto residencial como religiosa de los indígenas después de la conquista.

Como podemos observar, la religión católica por un lado supera el particularismo y la fragmentación regional pero por el otro los complementa y sostiene. La cohesión social de los pueblos nativos se nota sobre todo durante las fiestas de los santos patronos de cada comunidad pero esta particularidad local encarnada en un santo patrono concreto (fragmentación) y la fe católica en general (unión), propia del dualismo tan típico de la Mesoamérica, representan dos caras de una sola moneda. Su representación más visible la encontramos en el culto y en la figura de la Virgen de Guadalupe que supera la fragmentación religiosa, tanto la anterior como la católica, basada en el culto de los santos.

VIRGEN DE GUADALUPE Y LA IDENTIDAD GUADALUPANA

Nuestra Señora de Guadalupe ocupa la cima del santoral de los santos mexicanos y significa más que los santos patronos de las poblaciones y muchas veces incluso más que Dios y Jesucristo mismos. Por un lado la podemos considerar una de las muchas Virgenes y mariofanías y una de las santas

veneradas en México, pero por otro lado representa algo más que una santa católica y su significado rebasa los límites de la religión alcanzando las esferas cultural y social. En su culto y figura se refleja de cierta manera la fragmentación regional porque se puede constatar que cada pueblo no sólo tiene su propia fiesta guadalupana sino que dicha fiesta se celebra en cada pueblo de una manera diferente y tiene sus propios rasgos particulares. Pero esta fragmentación es muy marginal si la comparamos con el rasgo unificador de la Guadalupana que no tiene analogía en el ambiente tanto indígena como mexicano en general y si existe algo en lo que se pone de acuerdo la mayoría de los habitantes de México (indígenas, mestizos, criollos, etcétera) es indudablemente su devoción a la Virgen de Guadalupe y su identidad relacionada con ella.

Claro que hay más santos en México, incluso vírgenes como la Virgen de los Remedios, la Virgen de Juquila y muchas más, cuya importancia sobrepasa los límites de una comunidad o de una región pero sólo la Virgen de Guadalupe es una santa supra-regional y tan solo ella representa un factor de unificación o por lo menos el que más unifica a la sociedad mexicana (en general), tan heterogénea, o incluso a las sociedades indígenas (en particular). La Guadalupana representa la superación del particularismo y fragmentación regionales encarnados en el culto de los santos y unifica a todos los mexicanos. Es decir, la conciencia colectiva está basada en primer lugar en la religión (catolicismo) y después sobre todo en la figura de Nuestra Señora de Guadalupe. Esto se nota aun más en las comunidades indígenas, tradicionalmente muy devotas, que en otros segmentos de la nación mexicana. ¿Pero cómo sucedió que justamente ella y no otras vírgenes o santos ha llegado a obtener esta posición?

Origen de la identidad guadalupana

Para buscar las raíces de la devoción guadalupana que dieron pie a una construcción paulatina de la conciencia colectiva de los indígenas mexicanos, hay que volver no sólo a 1531, año de la aparición de la Virgen de Guadalupe a un indígena nahua y humilde, de nombre Juan Diego, tal y como cuenta una leyenda escrita en náhuatl, titulada *Nican mopohua* y publicada hacia 1649, sino a la época prehispánica cuando los nahuas del México central y más concretamente los del Valle de México veneraban a la diosa Tonantzin cuyo santuario se encontraba en el cerro de Tepeyac, esto es en el mismo lugar donde según *Nican mopohua* la Guadalupana se apareció a Juan Diego. A esta deidad femenina se le rendía culto como a una diosa de fertilidad y a la vez la Madre Tierra y Nuestra Señora de Guadalupe en el proceso de conversión de los indígenas a la fe católica, marcado por un sincretismo religioso, ocupó en las décadas posteriores a la conquista española la posición de esta diosa antigua. Sin embargo, es bien sabido y documentado que en México prehispánico existían muchas deidades femeninas o maternas relacionadas respectivamente con la tierra, la fertilidad, la agricultura, los partos, etcétera, que luego fueron sustituidas por alguna manifestación de la Virgen María, entonces cabe preguntar ¿por qué y cómo la Guadalupana llegó a ocupar una posición tan excepcional?

Si bien la Villa de Guadalupe contemporánea y el mismo cerro de Tepeyac en nuestros días están situados en la parte norteña de la ciudad de México, en los tiempos antiguos no era así y Tepeyac con su santuario de Tonantzin se encontraba al norte de Tenochtitlán (y después, del México colonial), ciudad isleña fundada en el lago Texcoco, ya en la tierra firme. Aparte de la importancia de los cerros y montañas sagradas en las religiones indígenas⁵ que ha perdurado hasta la actualidad hay que destacar la posición geográfica de Tepeyac y asimismo la posición de Tonantzin en el panteón náhuatl. Dicho cerro con el santuario de Tonantzin edificado sobre su cima no se encontraba en los tiempos antiguos

⁵ Los cerros y las montañas eran concebidas como depósitos de agua, lugares de abundancia de semillas y granos y en el culto agrícola estaban relacionados con la fertilidad, los campos y la subsistencia, exactamente como Tonantzin. Para leer más sobre este tema, véase por ejemplo Broda y Gámez (coordinadores) 2009; Broda, Iwaniszewski y Montero (coordinadores) 2001; Glockner 2000, o Acevedo Whitehouse 2014.

(sobre todo prehispánicos pero también coloniales y hasta modernos) en el centro ritual de ninguna ciudad-estado, al contrario, estaba situado en la periferia, en este caso en la periferia de la capital azteca Tenochtitlán⁶. La relación entre el centro y la periferia representa una de las oposiciones binarias (o el dualismo) tan típicas del pensamiento mesoamericano como ya se ha mencionado. No se trata de una relación exclusiva sino inclusiva porque estas dos partes del mundo indígena se complementan⁷. En lo que se refiere a Tonantzin, la posición de su santuario en la periferia de Tenochtitlán significa que no era deidad tutelar de ninguna ciudad-estado lo que implica que no era una diosa exclusiva de ninguna comunidad. Tampoco era patrona de algún pueblo perteneciente al territorio propio de Tenochtitlán o de algún grupo social (Hlúšek 2014: 54). Al contrario, situándose su santuario en la periferia y como diosa materna de la fertilidad pertenecía a todos y según el testimonio plástico que nos dejó Fray Bernardino de Sahagún en el libro once de su famosa *Historia general de las cosas de Nueva España*, atraía a muchedumbres del México central⁸. Cuando en el cerro de Tepeyac se inició el culto a la Virgen de Guadalupe y el ídolo de Tonantzin fue sustituido por una estatua de la Virgen María⁹, conforme a la práctica misionera católica, en el proceso de sincretismo religioso la Guadalupana tomó los atributos de Tonantzin y la sustituyó pero también complementó la religión católica popular de los indígenas. De acuerdo con la tradición ibérica, las capillas marianas en España también se construían en la periferia, entonces en cuanto a la localización del santuario mariano en la ciudad del México colonial, Tepeyac situado en la periferia convenía tanto a las costumbres indígenas como a las españolas (Lockhart 1992: 246). Sin embargo, Tepeyac, aunque situado en la periferia de la ciudad de México, estaba por otro lado localizado en el centro del poder colonial, es decir en la capital de la Nueva España. Y por ello el culto guadalupano en comparación con los demás cultos marianos desarrollados en el México colonial tenía una ventaja crucial tal y como se demostraría en el futuro.

No obstante hay que tener en cuenta que hasta la mitad del siglo XVIII la veneración de la Virgen de Guadalupe no rebasó el alcance de la veneración de Tonantzin (México central, y sobre todo el Valle de México) y según las fuentes históricas el culto guadalupano en el ambiente indígena antes del siglo XVIII es documentado solamente en Tlatelolco, Cuauhtitlán y en las comunidades circundantes de Tepeyac¹⁰ (Taylor 1987: 14-15), lo cual no corresponde a la idea de una virgen indígena. De hecho, el culto guadalupano al principio se desarrolló en el ambiente español de la ciudad de México colonial y luego en las demás ciudades novohispanas mientras que los nativos veneraban a los santos patronos de sus pueblos. Esta situación empezó a cambiar hacia la mitad del siglo XVII y sobre todo en el siglo siguiente debido a la emancipación y el nacionalismo emergentes de los criollos novohispanos (sobre todo de los clérigos y los miembros de la élite) quienes en su afán de distinguirse de los peninsulares

⁶ Esta característica es típica de todas las deidades maternas prehispánicas y de sus santuarios lo que consecuentemente se reflejó también en la característica de las vírgenes que las sustituyeron en los tiempos coloniales.

⁷ Para leer más véase en Sandstrom, 1996.

⁸ El uno de éstos es que aquí en México, donde está un montecillo que se llama Tepeácac...En este lugar tenían un templo dedicado a la madre de los dioses, que la llamaban Tonantzin, que quiere decir nuestra madre. Allí hacían muchos sacrificios a honra desta diosa...Y agora que está allí edificada la iglesia de Nuestra Señora de Guadalupe, también la llaman Tonantzin...Y vienen agora a visitar a esta Tonantzin de muy lexos, tan lexos como antes, la cual devoción también es sospechosa, porque en todas partes hay muchas iglesias de Nuestra Señora, y no van a ellas, y vienen de lexos tierras a esta Tonantzin, como antiguamente” (Sahagún 2000, parte 3: 1143-1144).

⁹ Muy probablemente se trataba de una estatua de la Virgen de Guadalupe de Extremadura venerada desde la primera mitad del siglo XIV en España. A sus devotos pertenecía también el propio Hernán Cortés y muchos de sus compañeros que trajeron consigo su culto a México (véase más en Lafaye, 2006 o Nebel, 2002).

¹⁰ Es sintomático que se trate precisamente de estos tres lugares, dado que es en estos tres sitios donde se desarrolla la leyenda de la aparición. Cuauhtitlán es el lugar de origen de Juan Diego de donde él sale a Tlatelolco para asistir a las enseñanzas de catecismo impartidas por los frailes franciscanos y por el camino, cerca de Tepeyac, se le aparece la Guadalupana.

necesitaban y por eso buscaban de manera activa un símbolo del país y de la nueva nación mexicana. En aquellos tiempos cuando Nueva España dejaba de ser tanto Nueva como España y se convertía en México (Wolf 2008: 162), la Virgen de Guadalupe, cuya posición de patrona de la capital del virreinato¹¹ la elevó hasta la cima del panteón de los santos mexicanos, se convirtió en el símbolo de aquella nación nueva, pero como ya he subrayado, primariamente en el ambiente urbano y criollo. Siguiendo las ideas de Benedict Anderson, se empezó a formar una comunidad imaginada (*imagined community*) (Anderson 2008) de la nación mexicana nueva y la figura de la Virgen de Guadalupe llegó a ser el símbolo de la misma por haber obtenido la posición central basada en su localización geográfica en la capital novohispana. De acuerdo con este proceso ya no nos parece raro que hacia la mitad del siglo XVII aparecieran tanto los primeros sermones y poemas en honor de la Guadalupana como las primeras copias de su famosa imagen (Wolf 2008: 162), sin olvidarnos de la ya mencionada leyenda titulada *Nican mopohua* que fue publicada por Luis Lasso de la Vega en 1649¹², es decir 118 años después del acontecimiento al que se refiere.

Virgen indígena

Si tomamos en consideración lo dicho en las líneas anteriores cabe preguntar ¿cómo sucedió que una Virgen venerada sobre todo en el ambiente criollo y urbano se convirtió en la Virgen indígena y no solamente de los nahuas, en cuyo territorio el culto guadalupano se gestó, sino de todos? Para dar la respuesta es necesario seguir desarrollando las ideas trazadas en el subcapítulo anterior.

El culto guadalupano empezó a difundirse en el ambiente nativo fuera del Valle de México (pero también dentro del Valle) a partir de la mitad del siglo XVIII, sobre todo gracias a los sacerdotes llegados de la capital del virreinato. Estos muchas veces introducían dicho culto contra la voluntad de los indígenas y a expensas de los santos patronos locales de lo que los nativos no pocas veces se quejaban. Este proceso estaba vinculado a la ideología criolla que por medio de la expansión del culto guadalupano entre la población indígena quería confirmar las raíces mexicanas (originarias de México y no de España) tanto de este culto como de los criollos mismos. Ya que según la leyenda la Guadalupana se apareció a un indígena y se comunicó con él en náhuatl lo que legitimó su origen mexicano e indígena, en los ojos de los criollos era deseable que los propios indígenas conocieran la leyenda y a la Virgen de Guadalupe misma, mientras que varios documentos del ambiente clerical daban testimonio de que no era así (Taylor 1987: 14-15). Por eso no es extraño que surja la pregunta si acaso no es que Lasso de la Vega publicara todo el *Huey tlamahuiçoltica*, *Nican mopohua* incluido, justamente para conseguir este fin, dado que el texto en náhuatl no podía ser importante para los españoles que además tenían a su disposición *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe*, de Miguel Sánchez, que relataba en castellano el mismo acontecimiento que *Nican mopohua* en náhuatl¹³. Es interesante

¹¹ Se le atribuye la salvación de la ciudad de México de la gran inundación de 1629, pero sobre todo de una epidemia llamada en náhuatl *matlazahuatl* (probablemente se trataba de un tipo de tifo) en 1736-1739 gracias a lo que en 1737 fue declarada patrona de la ciudad de México (Escamilla González 2010: 36) y en 1746, patrona de la Nueva España (Brading 2002: 24).

¹² *Nican mopohua* es la parte más importante de siete textos escritos en náhuatl y relacionados con el culto guadalupano que Lasso de la Vega compiló (no escribió, él no era su autor) y luego publicó en la ciudad de México bajo el título de *Huey tlamahuiçoltica*. Aparte de *Nican mopohua*, un año antes (1648) fue publicado en español un libro de Miguel Sánchez titulado *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe* que es la primera publicación que nos cuenta sobre la aparición de la Virgen de Guadalupe a Juan Diego en Tepeyac. Las dos obras relatan más o menos lo mismo, sin embargo, *Nican mopohua* de Lasso de la Vega por haber sido escrito en náhuatl es considerado más importante.

¹³ Hay incluso opiniones que Lasso de la Vega solamente parafraseó la obra de Sánchez en náhuatl suprimiendo las inserciones barrocas para acercarla más al pensamiento indígena. Para leer más véase: Sousa, Poole y Lockhart 1998.

observar que al principio de su obra *Lasso de la Vega* declara que publica el relato de la aparición “para que vean los naturales y sepan en su lengua cuánto por amor de ellos hiciste y de qué manera aconteció” (*Lasso de la Vega* 1649, según Feliciano Velazquez 1926: 20-21). ¿Esto quiere decir que hasta entonces no habían sabido de ello? Probablemente no mucho, no obstante la respuesta a esta pregunta no es importante porque también sin ella es cierto que la expansión del culto guadalupano era paulatina no sólo en el ambiente nativo sino también en el español, aunque entre los indígenas todo el proceso requería aún más tiempo y estaba condicionado por la actividad de los sacerdotes que difundían la ideología criolla. Dicho sea de otra manera, el culto guadalupano: símbolo del país, de la emancipación criolla y de la nación nueva fue difundido de una manera regresiva al ambiente indígena en el que según la leyenda había nacido. La Guerra de Independencia (1810-1821) cuyos líderes tomaron a la Virgen de Guadalupe como su estandarte y después el México independiente corroboraron a la Guadalupeana como símbolo del país, siguiendo los pasos de sus predecesores novohispanos y subrayando su origen mexicano e indígena. Para los indígenas mismos como devotos de la antigua Tonantzin su sucesora guadalupana representaba garantía de que su deidad protectora extendía su mano auxiliar sobre ellos en los tiempos coloniales marcados por la derrota militar, choque cultural y catástrofe demográfica¹⁴ y que también les garantizaba el futuro y la continuación de su propia tradición religiosa en un nuevo disfraz. Sin embargo, pasó mucho tiempo hasta que la Virgen de Guadalupe se conoció y aceptó fuera del alcance del culto de Tonantzin (es decir, fuera del Valle de México y del México central) y más todavía hasta que llegó a las regiones no habitadas por los nahuas. El hecho de que una diosa nahua del centro de México se convirtiera en la Virgen de los otomíes, mixtecos, zapotecos, totonacos, mayas y demás etnias y culturas indígenas, fue resultado primero del afán de las autoridades eclesiásticas criollas que residían en el centro de poder del país (ciudad de México) durante el siglo XVIII y después, de la consumación de la independencia en el siglo siguiente (Hlúšek 2014: 57-58).

Significado de la Guadalupeana en el ambiente indígena

Como consecuencia de la expansión del culto guadalupano gracias al esfuerzo de los criollos propugnando su ideología entre todas las clases de la sociedad heterogénea de México, Nuestra Señora de Guadalupe se hizo parte de la religión, sociedad y cultura de los pueblos indígenas y no es fácil expresar el significado que tiene hoy para los nativos mexicanos. Aunque la mayoría de ellos no conoce bien la leyenda de la aparición ni conoce o ha leído *Nican mopohua*, lo importante es cómo han incorporado a la Guadalupeana en su religión/catolicismo popular y consecuentemente en su cultura y sociedad. La Virgen de Guadalupe es percibida por los nativos como Virgen indígena que proviene de su tierra y por eso está firmemente vinculada con su país. Ya que se dejó ver a un indígena humilde y pobre, la consideran además madre indígena lo que en sus ojos está subrayado por el color moreno de su piel (bien visible en la famosa imagen que al contrario que la leyenda es conocida por todo el mundo) que la relaciona directamente con ellos. El color moreno al mismo tiempo se refiere al color de la tierra, entonces tanto ella como los indígenas están vinculados con la tierra misma y con la agricultura¹⁵ que desde los tiempos inmemoriales ha representado la base de subsistencia de los pueblos indígenas. Si desarrollamos estas reflexiones, la relación *Virgen de Guadalupe – tierra – indígenas – agricultura* puede ser considerada la esencia substancial de ser indígena lo que implícitamente me

¹⁴ Mientras hacia 1519 México tenía aproximadamente 25 millones de habitantes, en 1580 los tenía sólo 1,9 millones lo que significa disminución de más de 90% (Wachtel 2003: 127).

¹⁵ Hay que tener en cuenta que su antecesora prehispánica Tonantzin como Madre Tierra y deidad de la fertilidad también estaba relacionada con la agricultura.

confirmaron muchos de mis informantes durante mis trabajos de investigación en los pueblos nahuas del México central¹⁶.

Además, como deidad/santa de carácter netamente materno, desde los tiempos coloniales ha jugado el papel de patrona protectora contra el poder político (colonial y republicano) que ha oprimido y marginalizado a los indígenas. Sus atributos maternos que lleva de parte tanto de Tonantzin como de la Virgen María católica se fusionaron en su representación de la Madre de Dios y a veces la Madre de Cristo¹⁷ pero sobre todo la madre de ellos mismos que intercede por ellos ante Dios lo que significa que asume el papel de intercesora entre Dios y las personas, entre el cielo y la tierra. Para los indígenas que en este sentido siguen el catolicismo popular ibérico, Dios es lejano, estricto, intransigente y temido, mientras que la Virgen de Guadalupe es, al contrario, madre amorosa, más real y menos abstracta que Dios, y la fe en ella tiene que ver con la vida terrestre y no con la de después de la muerte (Taylor 1987: 11), lo que en general se refería también a las religiones prehispánicas.

El significado de la Guadalupana se ha reflejado también en el orden social. Desde este punto de vista Dios y Cristo, como las figuras supremas del cristianismo en general, tienen su analogía en las élites gobernantes y la Iglesia católica que están separadas de la mayoría del pueblo. Dios mismo simboliza y corrobora el abismo social infranqueable que no se ha superado hasta la fecha. Por otro lado, la Virgen de Guadalupe de igual manera que funciona como intercesora entre Dios y las personas, también lo hace entre las clases sociales y es quien trae el alivio ya aquí en la Tierra y no tan solo después de la muerte. Paradójicamente, la Guadalupana junto con Dios y Cristo legitima el orden social caracterizado por la desigualdad porque por un lado la Virgen como protectora de los oprimidos simboliza la resistencia a las autoridades, pero al mismo tiempo en su papel de intercesora legitima a estas autoridades (Taylor 1987: 19-20). Al aplicar la terminología propuesta por Victor Turner, la Guadalupana representa *communitas* o *antiestructura* para los indígenas pero como símbolo tiene muchos significados (*multivocality*) que se pueden contradecir (Turner y Turner 1978: 243-245).

El papel que la Guadalupana y Dios juegan en el ambiente indígena se refleja también a nivel de la familia y se nota en la oposición padre – madre. Mientras que el padre de la familia tiene la posición de Dios (posición suprema y carácter estricto), a la madre se le atribuye la posición de la Virgen de Guadalupe (amorosa, comprensiva y sensible) y como tal simboliza la vida y esperanza (Wolf 2008: 163) y aunque la sociedad mexicana en general, incluso la indígena, todavía sigue siendo machista o por lo menos muy patriarcal, la madre es intocable¹⁸.

CONCLUSIÓN

La posición excepcional que Nuestra Señora de Guadalupe ha adquirido en el transcurso de los últimos doscientos años en las sociedades indígenas de México ha tenido sus consecuencias inevitables para la identidad indígena. La tantas veces mencionada fragmentación y el particularismo

¹⁶ Las afirmaciones como “Es nuestra madre, madre de indígenas por ser morena como nosotros y como la tierra misma que labramos” fueron muy comunes.

¹⁷ Digo “a veces” porque por ejemplo mis informantes muchas veces no la consideran Virgen María que dio a luz al Niño Jesús en Belén; la Guadalupana a la que denominan Madre de Dios y la Virgen María, Madre del Niño Jesús, son consideradas por ellos dos Vírgenes distintas.

¹⁸ Incluso se podría decir que la figura de la madre sacrosanta e intocable por encima de otras mujeres (las hermanas, la esposa etcétera) representa un elemento central del machismo mexicano (comunicación personal con Julio Glockner en 2016). La mujer en las sociedades machistas como lo son las indígenas (y la mexicana en general) adquiere la posición de la madre respetada e intocable hasta cuando entre en años y deje de ser peligrosa sexualmente. De esta manera representa la parte opuesta y complementaria del machismo y como tal lo corrobora.

regional se manifiesta de una manera tan fuerte que los nativos mexicanos carecen del sentido de autoidentificación de un conjunto superior al de la comunidad de la que provienen y el grado de identificación fuera de los límites de la misma es muy bajo, probablemente con una sola excepción de la emigración a Estados Unidos donde se identifican más como mexicanos por vivir en un ambiente tan diferente. Ya que la autoidentificación siempre ha sido relacionada con “el otro”, el carácter cerrado de las ciudades-estado prehispánicas que en el ambiente indígena ha perdurado hasta el día de hoy, causó que los indígenas se identificaran sobre todo con el pueblo del que provienen o en el que viven y percibieran a los pueblos vecinos como ajenos y extraños incluso si sus habitantes hablan el mismo idioma y pertenecen a la misma cultura. El sentido de una comunidad étnica tampoco está muy presente y como ya he mencionado, los términos como nahuas, mayas, etcétera son más bien productos académicos que una realidad. De la identidad mexicana que las élites criollas han querido lograr desde la consumación de la independencia propugnando la idea de una nación mexicana unitaria se puede hablar sobre todo en los ámbitos emigrantes o en la ocasión de los eventos deportivos internacionales. Sin embargo, esto no quiere decir que no exista ninguna forma de integración en el ambiente nativo. No obstante, dicha integración en un pueblo históricamente tan fragmentado e incoherente no se manifiesta a nivel étnico o político sino en el nivel religioso en el que destaca la figura de la Virgen de Guadalupe que por ser una santa supra-regional y protectora de los indígenas oprimidos y marginalizados representa la única opción en cuanto a su integración y autoidentificación. La identidad de los nativos, válida además para los mexicanos en general, ha encontrado su expresión en la figura de la Guadalupana cuya apariencia indígena la conecta con ellos automáticamente. La integración de los indígenas en el nivel religioso (católico) y sobre todo en el nivel guadalupano supera la integración en cualquier otro nivel y la identidad guadalupana representa el nivel superior de la autoidentificación e identidad que no está limitado por el lugar de residencia, la lengua, el grupo étnico, la cultura o la posición social. Antes de ser mexicanos, indígenas o por ejemplo nahuas, los nativos se consideran guadalupanos y aunque la identidad guadalupana, claro, es sólo una de muchas identidades de las que disponen los indígenas mexicanos, es la única en la que se ponen de acuerdo la mayoría de ellos y “*ser guadalupano*” significa más de lo que puede significar ser cualquier otra cosa, aunque no siempre tiene que significar ser cristiano/católico¹⁹.

Para concluir mis reflexiones me ayudo de una frase de Richard Nebel quien escribió que “mucho tiempo antes de adquirir conciencia de la configuración de un ‘pueblo mexicano’, los mexicanos ya tenían la conciencia de ser ‘hijos de Guadalupe’” (Nebel 2002: 161). Creo que lo mismo podemos decir más específicamente también de los indígenas mexicanos quienes han mantenido su identidad guadalupana como parte de su cultura, aunque no debemos omitir el hecho que no siempre era así y que la Virgen de Guadalupe empezó a adquirir su posición que ahora es indiscutible apenas en la mitad del siglo XVIII bajo la influencia de la ideología criolla sin la que probablemente no hubiera quedado una de las muchas vírgenes mexicanas.

¹⁹ Véase por ejemplo la problemática de tal llamado “otro guadalupanismo” que propuse en Hlúšek 2009.

BIBLIOGRAFÍA

- ACEVEDO WHITEHOUSE, YLEANA
2014 *El camino del héroe. Soñador de lluvia y granizo*. Bloomington: Trafford Publishing.
- ANDERSON, BENEDICT
2008 *Představy společnosti. Úvahy o původu a šíření nacionalismu*. Praha: Karolinum.
- BRADING, DAVID A.
2002 *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*. México: Taurus.
- BRODA, JOHANNA Y ALEJANDRA GÁMEZ (COORDINADORAS)
2009 *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- BRODA, JOHANNA, STANISLAW IWANISZEWSKI Y ARTURO MONTERO (COORDINADORES)
2001 *La montaña en el paisaje ritual*. México: CONACULTA, INAH.
- ERIKSEN, THOMAS HYLLAND
2012 *Etnicita a nacionalismus. Antropologické perspektivy*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- ESCAMILLA GONZÁLEZ, JUAN
2010 Yolloxóchitl y flor de lis. Nuestra Señora de Guadalupe de México, patrona de la monarquía española (1710-1810). *Madre de la Patria. La Imagen Guadalupeana en la Historia Mexicana*, editado por Martha Reta Hernández, pp. 19-50. México: Museo de Basílica de Guadalupe.
- FELICIANO VELAZQUEZ, PRIMO
1926 *El gran acontecimiento. Historia de la aparición de Ntra. Sra. De Guadalupe publicada en México por el Bachiller Luis Lazo de la Vega en 1649*. México: Academia Mexicana de Santa María de Guadalupe.
- FRIEDLANDER, JUDITH
2006 [1975] *Being Indian in Hueyapan. A Revised and Updated Edition*. New York: Palgrave MacMillan.
- GLOCKNER, JULIO
2000 *Así en el cielo como en la tierra. Pedidores de lluvia del volcán*. México: Grijalbo.
- HLÚŠEK, RADOSLAV
2014 *Nican mopohua. Domorodý príbeh o zjavení Panny Márie Guadalupskej*. Bratislava: Chronos.
- HLÚŠEK, RADOSLAV
2009 Rebuilding the Pyramid. Our Lady of Guadalupe in the Process of Revitalization of Native Mexican Cultures. *Lighting the Bonfire, Rebuilding the Pyramid. Case Studies in Identity, Ethnicity and Nationalism in Indigenous Communities in Mexico*, editado por Přemysl Mácha, pp. 55-82. Ostrava: Ostravská univerzita v Ostravě.
- LAFAYE, JACQUES
2006 [1977] *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional*. México: Fondo de la Cultura Económica.
- LOCKHART, JAMES
1992 *The Nahuas after the Conquest. A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Through Eighteenth Centuries*. Stanford: Stanford University Press.
- MÁCHA, PŘEMYSL
2004 *Indiáni a volební demokracie. Politické proměny indiánských obcí Mexika*. Ostrava: Filozofická fakulta Ostravské univerzity v Ostravě.
- MÁCHA, PŘEMYSL
2009 From an Ethnie to a Nation: The Purhepechas on the Road to National Self-Determination. *Lighting the Bonfire, Rebuilding the Pyramid. Case Studies in Identity, Ethnicity and Nationalism in Indigenous Communities in Mexico*, editado por Přemysl Mácha, pp. 83-123. Ostrava: Ostravská univerzita v Ostravě.

NEBEL, RICHARD

2002 *Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México.* México: Fondo de Cultura Económica.

SAHAGÚN, BERNARDINO DE

2000 *Historia general de las cosas de Nueva España.* Tomo III. México: CONACULTA.

SANDSTROM, ALAN R.

1996 Center and Periphery in the Social Organization of Contemporary Nahuas of Mexico. *Ethnology* 35(3): 161-180.

SOUSA, LISA, STAFFORD POOLE C.M. Y JAMES LOCKHART

1998 *The Story of Guadalupe. Luis Laso de la Vega's Huei tlamahuiçoltica of 1649.* Stanford: Stanford University Press.

TAYLOR, WILLIAM B.

1987 Virgin of Guadalupe in New Spain. An Inquiry into the Social History of Marian Devotion. *American Ethnologist* 14(1): 9-33.

TURNER, VICTOR Y EDITH TURNER

1978 *Image and pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives.* New York: Columbia University Press.

WACHTEL, NATHAN

2003 Los indios y la conquista española. *América Latina en la época colonial. 1. España y América de 1492 a 1808*, editado por Leslie Bethel, pp. 153-185. Barcelona: Crítica.

WOLF, ERIC R.

2008 [1958] The Virgin of Guadalupe: A Mexican National Symbol. *A Reader in the Anthropology of Religion*, editado por Michael Lambek, pp. 160-166. Malden: Blackwell Publishing.

Fuentes de internet

www.inegi.org.mx