

EL GUADALUPANISMO

Y LA IDENTIDAD NACIONAL

Félix Báez-Jorge

La Virgen del Tepeyac se convierte en referente fundamental de la identidad nacional al triunfo de la revolución de Independencia iniciada en 1810, precisamente bajo la protección simbólica de su imagen. Dotada de renovada vitalidad, que lo mismo se nutre en el ámbito de lo profano o en la dimensión sagrada, en esta singular mariofanía se reformuló la arcaica devoción prehispánica en torno a las diversas advocaciones de la Madre Tierra (Tonatzin, Cihuacóatl, Xochiquetzal...). Como lo he señalado en otro estudio,¹ su configuración sincrética articula elementos de distinta naturaleza, procedentes de diversos momentos de nuestro proceso histórico, fenómeno que explica la vitalidad y plasticidad numinosa que le han permitido transponer límites temporales y geográficos. Lejos está el culto guadalupano de debilitarse (o extinguirse), como lo ha imaginado Jacques Lafaye.² Su vigencia se ancla en la notable eficacia significativa que le es atribuida por millones de devotos, constatada cotidianamente en los planos de la salud, el trabajo, la vida familiar y las lealtades nacionales. Núcleo sagrado en el que concurren la religión oficial entreverada con los cultos populares, la Virgen de Guadalupe es para los mexicanos poderoso cohesionante interno, sustento de la alteridad que opera como mediador simbólico entre sus diarios avatares y la formulación imaginaria que ellos desarrollan, incorporando a su icono venerado sus representaciones fantásticas y sobrenaturales, llegando inclusive al fanatismo.

Definida como madre de los mexicanos, la guadalupana se constituye en “la expresión nacional más evidente” de uno de los arquetipos de mayor extensión en la historia de la humanidad, como lo advierte Roger Bartra,³ quien explica el culto a la Virgen asociado “a la sombra que lo acompaña”, las diosas indias, la madre indígena, la Malinche. Identificada como imagen tutelar al lado de Hidalgo (“el padre de la patria”), la epifanía del Tepeyac

ha sido considerada por Octavio Paz⁴ “refugio de los desamparados”, “escudo de los débiles”, “madre de los huérfanos”: los indios y los pobres de México. Guadalupe-Tonantzin, de acuerdo con esta argumentación deviene intermediaria, “la mensajera entre el hombre desheredado y el poder desconocido, sin rostro: El extraño”.

La emergencia de la conciencia nacional en México está estrechamente vinculada con la enorme influencia de la religión en la sociedad novohispana. A principios del siglo XIX el mito guadalupano (sorprendente construcción ideológica de indios, criollos y mestizos) fue el referente primordial de su identidad social. Con razón David A. Brading⁵ ha indicado que el guadalupanismo, el neoztequismo y el repudio a la conquista, son los temas que caracterizaron al patriotismo criollo, fluyendo directamente hacia el nacionalismo mexicano. Para los criollos, la epifanía del Tepeyac se asociaba en los principios del siglo XVIII al pasado autóctono, equiparado



¹ Félix Báez-Jorge, *La parentela de María: cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*, México, Universidad Veracruzana, 1999 (segunda edición).

² Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*. México, FCE, 1971.

³ Roger Bartra, *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, México, Grijalbo, 1987.

⁴ Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, México, FCE, 1986.

⁵ David Brading, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, SEP-Setentas, 1973.



al esplendor grecolatino. Esta formulación ideológica fue resultado de la prioritaria necesidad de fundamentar una organización política diferente a la colonial.

El papel de mediador simbólico que cumplió la Virgen de Guadalupe al iniciarse la Independencia de México sería fundamental para la concertación política de los diferentes grupos sociales de Nueva España. Reconocida inicialmente como “madre de los indios” al momento de su aparición supuestamente milagrosa en el Tepeyac, es posteriormente reclamada por los criollos en tanto gracia concedida a la “nación indiana”. Al mediar entre Dios y los hombres, entre el rey y los americanos, y entre los criollos, mestizos e indios, Guadalupe-Tonantzin se constituyó en el necesario referente político para vincular una sociedad heterogénea con base en una vieja devoción compartida. El viejo mito de profunda raigambre autóctona y popular se transfiguró en centro de la ideología insurgente como resultado de la coyuntura política que vivía Nueva España. Su metamorfosis de imagen sagrada en bandera de lucha fue la consecuencia final de este complejo proceso de intermediación simbólica.

Fue en 1821 que, en su condición de emperador del Anáhuac, Agustín de Iturbide (el controvertido militar de origen vasco) acudió al Tepeyac y, rodeado de los principales jefes del Ejército Trigarante (“Religión, Unión, Independencia”), la declaró patrona de la nación. Así, una fantasía imaginada por los teólogos mexicanos de finales del siglo XVIII se tornaba realidad. Recordemos al respecto (siguiendo lo indicado por Elisa Vargas Lugo⁶) dos audaces composiciones iconográficas, pintadas con base en el Apocalipsis de San Juan, que se conservan en el Museo de la Basílica de Guadalupe. En primer lugar, un lienzo anónimo que representa la epifanía guadalupana con sus cuatro supuestas apariciones y San Juan escribiendo en una isla el Apocalipsis. Se figura también el águila heráldica de los aztecas parada sobre el nopal devorando una serpiente (*Patmos-Tenochtitlán*, llamó Lucía García

⁶ Elisa Vargas Lugo, *Estudios de pintura colonial hispanoamericana*, México, UNAM (colección 500 años después), 1992.

Noriega a esta representación). El otro lienzo (atribuido a Josefus de Ribeira Aragomanis) incluye también el ave heráldica “como sustento de la representación pictórica del proceso aparicionista”, y presenta a la Virgen en compañía de dos figuras femeninas, representaciones alegóricas de América y Europa. La mujer-Europa se pintó en actitud de coronar a la epifanía guadalupana, en tanto que la femenina-América pronuncia la frase: *Non fectitaileromninationi*. Finalmente, la Virgen de Guadalupe (México) había ganado la batalla a Nuestra Señora de los Remedios (España), nombrada por el virrey Venegas Generala de los Ejércitos Realistas, en noviembre de 1811.

Respecto a la identificación de la Virgen de Guadalupe con la nación mexicana, es de interés destacar que aun el gobierno liberal de Juárez (que suprimió varias fiestas católicas) reconoció su significación e importancia social. El propio Juárez firmó el decreto que autorizaba la continuidad de la celebración el 12 de agosto de 1859. Ignacio Manuel Altamirano abunda sobre este tema, poco conocido por los fieles de nuestros días:

Al triunfo del gobierno constitucionalista de Juárez, vino en 1861 la famosa crisis de la nacionalización de bienes eclesiásticos. Entonces se denunciaron y se duplicaron muchas alhajas en los templos, pero el santuario de Guadalupe fue exceptuado [...] El gobierno de Juárez, fiel a las tradiciones liberales de los mexicanos, se mostró respetuoso a la Virgen de Guadalupe, aunque sin hacer peregrinaciones a la villa ni otras manifestaciones devotas como los gobiernos precedentes.⁷

En un ensayo fundamental para comprender la significación del guadalupanismo mexicano, Eric Wolf⁸ demuestra cómo el mito del Tepeyac se transformó en un instrumento político, mediatizando las antiguas imágenes autóctonas de la Madre Tierra (con sus connotaciones selénicas y de fertilidad). Mediador simbólico privilegiado entre los hombres y las instancias celestes e infraterrestres, la Virgen de Guadalupe es definida por Wolf como “representación colectiva” por excelencia de la sociedad mexicana. Constituida en centro numinoso en el que convergen las alegrías y frustraciones de los mexicanos, Guadalupe-Tonantzin recibe anualmente decenas de miles de peregrinos procedentes de todas las entidades del país, devotas multitudes que acuden en pago de promesas, petición de favores milagrosos y agradecimiento a la atención de sus ruegos.

La significación de la epifanía de Guadalupe en la sociedad chicana trasciende el territorio californiano y el ámbito

⁷ Ignacio Manuel Altamirano, “La fiesta de Guadalupe”, en *Paisajes y leyendas. Tradiciones y costumbres de México*, México, Porrúa, 1974.

⁸ Eric Wolf, “The Virgin of Guadalupe: A Mexican 1972 National Symbol”, en Lessa, W. y E. Z. Vogt (editores), *Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach*, Nueva York, Harper and Row, pp. 149-153, 1973.



estricto de las confrontaciones político-sociales. Su fuerza simbólica ha marcado la cultura de los chicanos en diferentes planos, y particularmente en la plástica. La mariofanía del Tepeyac se figura de manera sorprendente. Aparece como karateca defendiendo los derechos de los chicanos; transfigurada en hermosa mujer que domina una serpiente, o bien parada sobre el rostro de Emiliano Zapata, rodeada de César Chávez, monumentos arqueológicos mexicanos, el Che Guevara, y el logotipo de la United Farm Workers of America (UFW), como se le aprecia en el mural del Parque Chicano de San Diego, California. En la ciudad de Los Ángeles, el culto guadalupano alcanza dimensiones masivas, floreciendo como semilla en el fértil espacio del hogar. Los diarios mexicanos hablaron en diciembre de 1993 de un mural chicano en el que, remedando la idea de La Piedad de Miguel Ángel, la Guadalupe se figura sosteniendo a un joven pandillero muerto.

La presencia cotidiana de la devoción popular incorpora con amplitud la condición de deidad sincrética que caracteriza a la devoción mariana del Tepeyac. Remite, desde luego, a las imágenes litográficas que, con fines protectores, los choferes mexicanos colocan en el interior de sus vehículos, contrapunto ideacional de irresponsables comportamientos en la conducción. Se documenta, también, en su uso como emblema identificativo de clubes, asociaciones, grupos musicales, tiendas, restaurantes, carnicerías cantinas, farmacias, calles y avenidas, escuelas, sin olvidar los cientos de personas y comunidades que llevan su nombre siempre repetido. Así, es difícil imaginar un segmento de la compleja cultura mexicana (entendida en toda su intrincada configuración) en el que esté ausente la fuerza simbólica y el sustrato numinoso de la Virgen de Guadalupe. Madre Tutelar de los mexicanos, icono de

múltiples valoraciones, síntesis de historia y fe, la imagen venerada en el Cerro del Tepeyac permitió a los mexicanos, como bien lo ha expresado Guillermo Tovar de Teresa,⁹ la fuerza de sublimación necesaria para resolver no sólo un conflicto de identidad, también “la superación de todas las vejaciones y desórdenes del tiempo y los europeos [...]”. Por lo mismo, más allá de sus connotaciones supuestamente milagrosas, el culto guadalupano debe examinarse en su condición de formidable construcción ideológica sobre la cual ha pendulado la historia mexicana. Obra de hombres al fin, el guadalupanismo mexicano encierra valores de bondad y redención al lado de formulaciones políticas de interés grupal y partidario. Fenómeno social de infinita complejidad en el que la intimidad emocional se articula con los planos regionales y nacionales en su sentido más amplio.

El proceso de reformulación simbólica de la Virgen de Guadalupe en la historia de México es, ciertamente, paradigmático: de imagen implantada por la Iglesia colonial pasa a ser la Virgen India, transformándose después en la imagen protectora de los criollos en la lucha independentista y, finalmente, en Patrona de México. Posteriormente, manejada con habilidad en los más altos planos de la jerarquía católica se proyectaría como Emperatriz de América, contextualizada en un intenso tráfico comercial. 

Félix Báez Jorge (Xalapa, 1946). Antropólogo mexicano, doctor en Historia Contemporánea por la Universidad del País Vasco. Profesor e investigador del Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales de la Universidad Veracruzana. Fue recientemente Director del Instituto Veracruzano de la Cultura (IVEC). Es autor de numerosa obra, de la cual cabe destacar los libros *La parentela de María. Sincretismo, cultos marianos e identidades nacionales en Latinoamérica* (2000), *Los Oficios de las Diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México* (2000), *Los disfraces del diablo* (2003), *Olor de Santidad, San Rafael Guízar y Valencia: articulaciones históricas, políticas y simbólicas de una devoción popular* (2006), y el más reciente, *Cempoala*, escrito con Sergio Vásquez Zárate. Es miembro del Concepto Editorial de *Archipiélago*.

⁹ Guillermo Tovar de Teresa, *Pegaso, Vuelta*, Ediciones Heliópolis, México, 1993.