

Reminiscencias indígenas en el culto a Guadalupe

César MUREDDU TORRES

Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco
mureddu@uam.mx

RESUMEN

El autor hace una reconstrucción de la aparición de Nuestra Señora de Guadalupe desde la perspectiva correspondiente a la cosmovisión tolteca-náhuatl y la enmarca en la tremenda crisis de valores que sobrevino a la conquista española

PALABRAS CLAVE

Guadalupe.
Culto indígena.
Cristianización de México.

ABSTRACT

The autor proposes a reconstruction of the apparition of Our Lady of Guadalupe from a perspective corresponding to the tolteca-nahuatl cosmovision and sets it in a framework of the terrible crisis of social values that followed the Spanish conquest

KEY WORDS

Guadalupe.
Native Cult.
Christianization of Mexico.

SUMARIO 0. Introducción. 1. Recuento Histórico. 2. Hacia una reconstrucción sociológica del hecho 'histórico'. 3. Análisis del versículo 26 del Nican Mopohua. 4. Análisis del versículo 208 de Nican Mopohua. 5. Conclusión.

0. Introducción.

No está de más, aún en un foro de tal autoridad como éste¹, traer a la memoria la extrema dificultad que encierra el fenómeno religioso. Podría pensarse que por ser el tema fundamental de nuestras reflexiones, el contenido mismo de ellas nos es totalmente transparente y, por ello quizás, a veces, perdamos de vista la enorme complejidad que encierra. Lo que acabo de enunciar podrá sonar a un curarme en salud, en cierta medida así es. Más todavía me siento en la necesidad de hacer esta breve disquisición para dejar abierta la puerta a la tranquilidad de mi conciencia y, con ello, pienso también en la tranquilidad de la conciencia de quienes, al escucharme, compartan conmigo asintiendo o disintiendo en torno de algunos aspectos que ahora expondré.

Tratar algo tan complejo en el contexto del occidente cristiano, como es el culto a la Virgen María, puede tener aristas sumamente puntiagudas. En efecto, no son pocos los ámbitos divinos y humanos que están involucrados en tan elevado *mysterium fidei*. No dudo en calificarlo de misterio, porque en sí mismo está conectado con el misterio del principio de la vida, en general y de la nuestra, en particular. Es decir, se conecta con el *protomysterion* por antonomasia, con nuestro propio enigma. Con estas expresiones lo único que quiero resaltar es la complejidad de la complejidad. En efecto, si el fenómeno religioso en su conjunto es uno de los espacios del interior humano más oscuro y enigmático, dentro de él, la cámara que guarda los arcanos que se refieren al principio femenino de la vida, en su conjunto y de la vida humana en particular, resulta, si es posible, todavía más enigmática, oscura y, probablemente laberíntica.

¿Cómo, entonces, podremos acercarnos a las reminiscencias indígenas que pudieran estar presentes, aún hoy, en el culto que rinde México a la Virgen de Guadalupe? ¿Cómo resolver los problemas, que pudieran desvirtuar la validez del punto de vista para una posible interpretación, tanto de las palabras como de los hechos?

Antes que nada propongo que nos acerquemos a este hecho que, en tanto que humanamente observable inició en el México Colonial del siglo XVI, apenas diez años después de la caída de Tenochtitlan, investidos con algunas actitudes que considero adecuadas y, aun cuando pudiésemos diferir en detalles, creo que en lo fundamental coincidiremos: en primer lugar, debemos estar apercebidos del tremendo efecto de claro-oscuro que rodea a todas las manifestaciones numinosas; en segunda instancia, tenemos que estar en guardia contra las 'sobre-simplificaciones' y las univocidades que, a veces, nos asaltan como verdaderas tentaciones intelectuales y, por último, debemos contar con la apertura suficiente como para aceptar que ni el fenómeno religioso ni la irrupción de lo femenino en esta esfera son hechos simples.

De los apercebimientos o actitudes planteadas puede derivarse el contenido general de esta aportación y el orden que seguiré en mi exposición. En efecto, en las siguientes páginas trataré de presentar a ustedes algunas consideraciones en torno al fenómeno religioso denomi-

¹ Este texto corresponde a la ponencia invitada que el Prof. Mureddu dictó en el *III Simposio Internacional de la SECR* en Sevilla, 1998.

nado Guadalupe, iniciando por un breve recuento histórico de lo que dicen que ocurrió. La fuente fundamental para rehacer los hechos es un documento del siglo XVI, cuya autenticidad está perfectamente probada y su autoría ha sido admitida en forma unánime, se trata del *Nican Mopohua* de Antonio Valeriano, su traducción literal sería *Aquí se cuenta*, por ser las primeras palabras del texto. Voy a hacer sólo una glosa breve del contenido, en lo que se refiere al hecho mismo de las apariciones. Una vez homologado el conocimiento en torno a este hecho y a su carácter histórico, trataré de avanzar algunos elementos que servirán para una aproximación hermenéutica: en primer lugar, aplicaré al hecho algunos instrumentos del análisis socio-cognoscitivo, con lo cual pretendo resaltar el sentido del momento en que se suscitó; una vez determinado el posible sentido general del momento histórico, pasaré a ponderar lo ocurrido, para ello utilizaré instrumentos del análisis de la psique humana y, por último analizaré brevemente el contenido lingüístico de algunas expresiones utilizadas en el escrito del siglo XVI. Al final presentaré a ustedes algunas de las posibles consecuencias que deriven de lo dicho.

1. Recuento Histórico.

En el momento actual, las inmediaciones de la Basílica de Guadalupe están siendo sometidas a una remodelación completa, que pretende dignificar el entorno urbano, arquitectónico y de servicios, para satisfacer las necesidades de más de 20 millones de peregrinos que anualmente visitan dicho lugar. Difícilmente podrán encontrar en México un sitio que al año reciba tal cantidad de visitantes. Lo anterior quiere decir que es incuestionable la vigencia de Guadalupe en la vida cotidiana de México. Es posible, por ejemplo, que para alguien que quiera dejar de beber le sea más fácil temperar las exigencias de sus amigos bebedores diciendo que le prometió a la Virgen no beber que diciendo que está en un programa de Alcohólicos Anónimos. En el lenguaje coloquial ustedes participarían a un diálogo similar a este: “Orale, vente, vamos a tomarnos unas copas”, dirían los elocuentes encaminadores al vicio. A lo que respondería nuestro juicioso y convencido aprendiz de abstemio: “No puedo, ando jurado”. Con esta expresión se acabarían las insistencias, pues todos saben que no hay nada más valioso que la palabra empeñada a la Virgen, bajo juramento.

¿Qué es, en qué consiste tal veneración? ¿Se trata de una devoción a una advocación mariana? ¿Qué es para el mexicano medio tal presencia?

Es fácilmente comprensible que una cosa es la respuesta oficial y otra, diferente o no, la respuesta popular. Para empezar a ubicar nuestro problema, he aquí un resumen de lo que parece ser que ocurrió. En los primeros días del mes de diciembre del año 1531, en cuatro ocasiones diferentes, en un camino cerril que comunicaba al antiguo asentamiento de Tlatelolco con la ciudad de Tenochtitlan, a esa sazón ya denominada México, se apareció una Señora a un macehual, es decir a un natural de estas tierras, de habla náhuatl. El lugar en el que se apareció se encuentra ubicado en la cima de uno de los cerros del borde norte del antiguo lago, denominado Tepeyacac que significa Punta del cerro (*Tepetl*=Cerro; *Yacatl*=Punta). Este personaje cuyo nombre cristiano es Juan Diego y su nombre náhuatl es

Cuauhtlatoa (*Cuahtli* = Aguila; *Tlatoa* = hablar) que significa Aguila que habla, se encargó de llevar ante el primer Arzobispo de México, el franciscano Juan de Zumárraga, la petición de la Señora. Se trataba de erigir en ese mismo sitio una Capilla o Ermita; de hecho la Señora dijo que quería que allí le ‘levantaran su casa sagrada’, o si se quiere ‘su templo’. Eso en náhuatl se dice *nechquechilizque noteocaltzin* (*nech* = a mí; *quechilizque* = levanten; *no* = mío(a); *teo* = sagrada; *calli* = casa; *tzin* = terminación de respeto, que pasó generalmente al castellano como diminutivo).

Como puede comprenderse la petición era totalmente entendible para un personaje de la jerarquía eclesiástica de la época. Pero, por ello mismo, la petición era inadmisibles, a menos que de verdad se tratará de un peticionario totalmente reconocido por la misma jerarquía. Ya en el lejano siglo XVI la Iglesia Católica sabía el efecto de la virtud de la prudencia. Por ello, la petición no fue escuchada, ni promovida. Fue más bien rechazada. Con cortesía, si se quiere, pero ante una enérgica negativa, Juan Diego tuvo que aceptar que la encomienda que le fuera dada por la Señora no obtuvo respuesta. Se inicia así un ir y venir de este personaje, al que se le complican las cosas.

El obispo no le cree, la Señora le vuelve a salir al encuentro y lo vuelve a enviar con fuerza y, el domingo, después del catecismo y la misa Juan Diego aprovecha la ocasión para presentar de nuevo la petición de la Señora. Lo hace llorando, triste por tener que hacerlo nuevamente. A lo que el obispo responde que una cosa de esas necesita algo más que un mensajero, necesita una prueba, una demostración. La transparencia e ingenuidad de Juan Diego brotan solas. Le dice al obispo que diga qué prueba quiere y que, como mensajero él se lo propondrá a la Señora. En vez de pedirle una prueba el obispo manda a algunos de sus colaboradores a que lo sigan. Pero sin quererlo Juan Diego se les pierde, lo que provoca el enojo de los cercanos al obispo.

Al perderselos de vista Juan Diego se encuentra nuevamente con la Señora, quien al saber que se requiere una prueba le dice que regrese al día siguiente por la mañana, para recoger la prueba que el obispo le demanda.

Ese lunes siguiente fue aciago para Cuauhtlatoa. En efecto, un tío suyo; ya anciano se encuentra grave y esa mañana del lunes la enfermedad hace estragos evidentes. El sobrino atiende al enfermo todo el día, va incluso por el médico, pero el mal no cede. En la madrugada del martes el anciano le pide que vaya por un sacerdote a Tlatelolco para confesarse. Grave encrucijada tener que salir hacia Tlatelolco esa madrugada cuando no pudo cumplir con la importante cita el lunes anterior. Necesita ir por el cura, tiene que hacer el recorrido pasando junto al paraje donde siempre se le presenta la Señora.

Decide, entonces, dar un pequeño rodeo para salir por otra vereda y así no tener que dar la cara a quien ya en otra ocasión lo conminó a cumplir con su encargo. De nada sirve esa pequeña estratagema. Incluso por aquel otro andurrial, la Señora se le presenta y Juan Diego no puede menos de decirle que primero va a cumplir con el encargo del tío moribundo y después irá a cumplir con el encargo de ella, que no se entristezca su corazón que sólo le de un poco más de tiempo.

La amorosa respuesta de quien dijo ser la Madre del Verdadero Dios deja sin argumento a Juan Diego. Ella le dice que no deje que su corazón se aflija por enfermedad alguna, ni por situación aflictiva o punzante, que por eso esta ella allí, ¿No estoy aquí yo, que soy tu madre? (*Cuix amo nican nica nimonantzin?*). Lo consuela de la enfermedad del tío y le asegura que no morirá en ese momento, es más que ya sanó. Con ello se desencadena el último gran gesto, la irrupción colectiva de la fuerza numinosa, al hacer crecer, en la punta de aquel cerro pedregoso, donde antes la había visto, las más hermosas y variadas flores, en un diciembre en el que las heladas habían sido particularmente intensas. Recogió las que pudo y quiso y con ellas en el hueco de su mantón o ayate, hecho de algodón silvestre, se regresó a donde aguardaba la Señora. Ella las tomó en sus manos y lo envió, por último, con su encargo a ver al señor obispo.

No terminaron ahí los penares de Juan Diego. Como los fámulos del obispo habían prometido que en cuanto lo vieran, después de que se les perdió en el monte, lo castigarían, al tocar Juan Diego el portón del palacio episcopal no lo llevan a la presencia del obispo, sino que quieren interrogarlo y lo hacen esperar muchísimo tiempo. Hasta quieren averiguar que esconde en el hueco del manto. Responde Juan Diego que son flores, abre un poco la tilma y ellos ven que realmente son flores, pero al quererlas tocar, hasta tres veces fue el intento, las flores desaparecían y se veían como pintadas o bordadas en la tela. Al cabo de mucho tiempo lo llevaron ante el obispo y ahí, al soltar las puntas del manto y hacerlo caer por delante, apareció pintada la imagen de la Señora, tal como él la había visto en la cumbre del cerro. Ante la maravilla, que vieron el obispo, su ayudante y traductor, el Canónigo Juan González y los demás cercanos al prelado cayeron de rodillas.

A partir de ese momento Juan Diego se dedicó a cuidar el lugar donde se le apareciera la Señora y vivió allí, como ermitaño, promoviendo y contando lo que le había sucedido.

No fue aceptado el culto inmediatamente. La tilma de Juan Diego permaneció mucho tiempo doblada en una gaveta de la catedral... Todavía hoy pueden verse los efectos del doblez prolongado.

Se tiene noticia que las autoridades eclesiásticas de la época, sobre todo durante todo el siglo XVI asistieron, entre incrédulas y recelosas, a lo que estaba sucediendo en el Cerro del Tepeyac. De esa época de recelos y de miedos data el nombre con que fue denominada la advocación, de forma que pudiera ser asimilada a la nueva modalidad religiosa que frailes Menores, Predicadores y Agustinos pretendían extender en las tierras conquistadas.

Hasta aquí, por tanto, lo que la tradición escrita permite reconstruir. En esencia se trata de un testimonio vertido en lengua náhuatl, por un escribano autóctono de las tierras del altiplano mexicano. Lo escribió un conocedor de los caracteres latinos de la escritura europea de la época, que dice haber recibido el testimonio de lo que ocurrió, de labios de quien tuvo la experiencia directa: *Cuauhtlatoa*, conocido en el mundo cristiano como JUAN DIEGO. Lo narra con la frescura propia de esta lengua autóctona de América, con una fluidez y elegancia que sólo se encuentra en los hablantes nativos del náhuatl clásico, lo que permite ubicar al escrito en los albores de la Conquista de México, es decir durante el siglo XVI.

No es cuestión de extendernos más en la autenticidad del escrito y en las múltiples controversias que sobre tal cuestión se han desatado. Más importante que eso será el intentar reconstruir el sentido sociológico del hecho. Probablemente allí encontremos la verdadera reminiscencia indígena en el culto a Guadalupe y, por más que parezca extraño, quizás encontremos un sentido más adecuado para que nosotros comprendamos mejor lo que ocurrió.

2. Hacia una reconstrucción sociológica del hecho 'histórico'.

El eje fundamental del enfoque sostenido en esta participación se aleja del tratamiento fundamentalmente historiográfico, cuyos elementos básicos he presentado en el primer punto. Al desplazar el énfasis hacia una visión sociológica del hecho histórico, debemos estar apercibidos respecto al entorno que tal mirada supone. No se tratará de determinar el rango de veracidad de los testimonios, ni tampoco la autenticidad de las fuentes. Se trata, más bien, de postular una mirada reconstructiva a una situación pasada, para extraer el sentido que pudo tener el hecho entre quienes vivieron aquellas circunstancias en las que el hecho se dio.

De partida hay dos maneras de enfrentar esta reconstrucción. En efecto, hay dos posibilidades de mirar este hecho pasado. Permítanme enunciar las dos, para después ver las consecuencias que cada una de estas miradas puede tener respecto al hecho que analizamos.

En primer lugar, debo esclarecer por qué digo que hay dos miradas. Para ello, me voy a remitir a la teoría de la sociología del conocimiento, que es la que aporta mejores instrumentos. Sin pretender agotar el tema, sólo quiero remarcar que en este caso estoy suponiendo la existencia y la operación de estructuras cosmovisivas al interior de una sociedad concreta dada. Por tanto, en virtud de la cosmovisión puedo decir que existen dos posibilidades de reconstruir el sentido del hecho histórico mexicano llamado Guadalupe. Una mirada correspondería a la cosmovisión judeo-cristiana, propia del pensamiento occidental europeo; la otra sería la que corresponde a la cosmovisión tolteca-náhuatl, propia del pensamiento indígena del altiplano mexicano, vigente cuando sucedió el hecho. Ambas son posibles.

Me permitiré presentar primero la más conocida, por lo mismo la presentaré más esquemáticamente, pues es más fácil de comprender, por ser más cercana a nosotros. Corresponde a la forma en que fue reconstruido el sentido del hecho, en los términos de los cánones judeo-cristianos. Nos encontramos frente a la posibilidad de la aparición milagrosa de la Madre de Dios, de la Sma. Virgen María, Madre de Nuestro Señor Jesucristo, Salvador de la humanidad.

2.1. Interpretación de Guadalupe al interior de la cosmovisión judeo-cristiana.

Bajo una reconstrucción sociológica del hecho histórico tenemos que la cosmovisión cristiana, en la modalidad católica del Concilio de Trento le otorga un sentido específico, lo incorpora entre sus propios elementos nómicos, normativos y significadores. Con ello quita lo perturbador que pudiera tener para la sociedad tales manifestaciones en la vida cotidiana. En esa manera lo asemeja a otras manifestaciones en las que pudo haber intervenido la figura de María. Como ejemplo, baste recordar lo que la piedad popular atribuyó a la presencia de la

Sma. Virgen María cuando el Apóstol Santiago desfallece ante las dificultades que ofrecieron los pueblos hispanos a la evangelización. La tradición cuenta que la Virgen consuela a Santiago, en las orillas del Ebro, al pensar el Apóstol que no había ya nada más que hacer.

Si se ve bajo esa perspectiva se puede interpretar el hecho de formas verdaderamente bellas. La que nos ofreció Michelle Guerin, O.S.U. en su participación en el Primer Encuentro Internacional sobre Símbolos y Arquetipos en el Hombre Contemporáneo es un exponente feliz de esta manera de aproximarnos interpretativamente a un hecho como el que nos ocupa. Para ella, desde el título de la ponencia indica ya el modo como va a ser encuadrado el trabajo hermenéutico: *Our Lady of Guadalupe, Great Mother of the Aztecs*. Más expresivo que el título resulta lo que la madre Guerin toma de la narración del Nican Mopohua: "I am ... Tonantzin, the mother of the True God by whom all live" Yo soy Tonantzin la Madre del Verdadero Dios por quien se vive". El que la madre Guerin tome estas palabras como inicio de su interpretación ya es una enorme luz, en torno a la interpretación cristiana y católica del hecho. No cabe la menor duda, se trata de la madre de Dios, del verdadero Dios "*in huel nelli Teotl-Dios in Ipalnemohuani...*", dirá el Nican Mopohua.

La interpretación dada por Guerin continúa enriqueciendo el contexto cristiano y llega a su punto culminante cuando compara los dos principios femeninos que habían estado operando en el contexto mexica-tenochca: el principio femenino oscuro y despiadado, que era conocido también como Tonantzin, 'nuestra madre', pero bajo el aspecto de la que está vestida de un faldellín de serpientes, anudado con cráneos, Coatlicue es decir la madre tierra, que acoge y deshace en su seno a quien muere, por un lado. Es esta modalidad la que es destronada y anulada, durante la misma guerra de conquista. En vez de ella ahora, diez años después de la destrucción del mundo azteca, se presenta la parte luminosa, la parte bondadosa la Madre de Dios, que a la vez es madre de los hombres, la nueva Tonantzin, no ya bajo la advocación de la tierra, sino bajo la mirada de Dios, del verdadero Dios, de Aquél por quien se vive. Frente a Coatlicue surgió, entonces, Guadalupe.

Para lograr este propósito interpretativo Michelle Guerin echó mano de las herramientas que construyera el ingenio perspicaz y agudísimo de Carl Gustav Jung. No está en mi ánimo discutir lo que tan bella y elocuentemente realizó la piedad cristiana de Michelle Guerin apoyada por el conocimiento del alma humana que, desde la misma perspectiva cristiana, aunque protestante, generó el sabio de Bollingen.

Bajo esta esquemática exposición se puede afirmar que el cristianismo atribuye el sentido numinoso de la aparición de Guadalupe a la presencia de María, como Madre buena, Madre de Dios y Madre de los hombres. Es esta la interpretación que prevaleció socialmente, en virtud de un pensamiento oficial y de una labor evangelizadora y ministerial. El pensamiento oficial prevaleció en función del ejercicio del poder, la evangelización lo ratificó al legitimar a la fuente misma del poder. Sobre ambos se construyó el sentido cristiano que ha sido otorgado al hecho guadalupano.

La prevalencia histórica y social de tal sentido, fue mostrando con el correr del tiempo otras capacidades de significatividad. Por ejemplo, se le atribuye el poder por el que fue cre-

ada la moderna nación Mexicana. En efecto, las luchas libertarias entre criollos y españoles, en la Nueva España del siglo XVIII, que culminaron con la guerra de independencia, tuvieron como expresión del conflicto algunos de los elementos cristianos, incluyendo el culto a la Virgen. La devoción hispana a Santiago, encuentra su correlato en la devoción a Santo Tomás-Quetzalcóatl, por parte novohispana; la devoción a la Virgen de los Remedios, se encuentra con la devoción novo-hispana a la Virgen de Guadalupe.

La primera contrastación, entre la devoción a los apóstoles no fue tan fecunda, por más que fue muy socorrida su argumentación; sin embargo, la segunda emerge sociológicamente como el gran elemento que cohesiona la nueva nacionalidad, al amparo de la visión oficial prevalente en un México de reciente independencia.

Es curioso constatar que algunos de los más acérrimos defensores de la fuerza de Guadalupe en el terreno político no le conceden validez histórica. Uno de los casos más representativos de esta situación, propia de los albores independentistas, le pertenece a Fray Servando Teresa de Mier, personaje contradictorio y, sin embargo, clave para comprender otras muchas situaciones de la sociedad novo-hispana en vísperas de la independencia y en los primeros tiempos de esa nueva situación.

En efecto, Fray Servando pasa por tres etapas diferentes respecto al hecho que comentamos. En un primer momento lo hace ser una manifestación originaria del cristianismo primitivo... De esta suerte la imagen de Guadalupe estaba en la capa del apóstol Tomás cuando llega a estas tierras a evangelizar, durante el siglo primero de nuestra era, según lo expresó en el sermón de la Fiesta de Guadalupe, 12 de diciembre de 1794.

Conforme va pasando el tiempo, Fray Servando adopta otras posiciones, según se presentan las circunstancias. Movidó por el segundo juicio que se le va a seguir en España, una vez desterrado, Fray Servando no duda en adoptar la posición del cosmógrafo de Indias, Don Juan Bautista Muñoz, al enfrentarse al juicio de la Real Academia de Historia. Por ello afirma que tal hecho es una piadosa fábula iniciada por Antonio Valeriano.

Por último, no se puede negar que Fray Servando es el autor del nacionalismo criollo, que se apropia tanto del pasado indígena, como del mismo hecho guadalupano, con el fin de legitimar su llegada al poder.

Se puede, entonces concluir que la forma de interpretar el hecho guadalupano, desde el pensamiento cristiano oficial tiene también diversas etapas, desde una inicial perplejidad, hasta una fascinante mezcla de intereses que van cohesionando a quienes se liberan de los lazos de España, hasta constituir una nación, que ve en esa imagen a la Madre de Dios, a la Madre de los Mexicanos, a la Madre de la Patria, que está presente en las principales luchas de sus hijos, como fue el estandarte de Miguel Hidalgo, o el estandarte de Zapata y la estampa en los sombreros de los soldados del sur, durante la Revolución de 1910.

Pasemos ahora a una disquisición un poco más pormenorizada, desde el otro posible punto de vista, el náhua-tolteca. Al término de la misma intentaré aplicar esos mismos instrumentos de análisis psicológico que elaborara Jung, procurando no desvirtuar el sentido posible del hecho. Ustedes juzgarán, mejor que yo, si lo logré o quedé en el intento.

2.2. Interpretación de Guadalupe al interior de la cosmovisión nahua-tolteca.

A diferencia de lo que propuso Michelle Guerin, yo no iniciaré poniendo el énfasis en el doble sentido, positivo y negativo, que a juicio de Carl Gustav Jung tiene todo arquetipo. Estoy totalmente de acuerdo que toda manifestación que viene de la profundidad de la psique humana tiene esa doble dimensión. Estoy de acuerdo que el propio ser humano es capaz de esa doble dimensión. En efecto, cada quien puede dar testimonio de que al mismo tiempo se es capaz de la más excelsa bondad y solidaridad y de la más atroz de las maldades, no sólo contra los demás, sino contra sí mismo.

Aceptado lo anterior, a mi juicio una reconstrucción de la dimensión social que permita acceder a un posible sentido del hecho Guadalupano en México, debe partir de la reconstrucción de la estructura general que daba sentido a la vida cotidiana de los seres humanos, entre quienes se dio el hecho. No me parece adecuado iniciar necesariamente por la doble dimensión (terrible y bondadosa) de la figura materna. Incluso esta doble dimensión puede ser incorporada en el interior de una estructura de significatividad mayor si cambiamos un poco el énfasis de la mirada. Veamos el hecho desde lo que estaba ocurriendo a los pueblos mesoamericanos en el correr de los dos años más difíciles de toda su historia, 1519 a 1521.

Para ello tratemos de responder a una pregunta que resulta aparentemente simple, pero al enmarcarla en una consideración más amplia, quizás adquiera su propia importancia. Antes que nada pensemos, por un instante que al llegar las huestes de Cortés a México, todo tenía nombre, en ese lugar nuevo para ellos. Lo anterior quiere decir que Cortés y sus acompañantes hispanos se encontraron con una colectividad humana que poseía una cultura y una civilización totalmente establecidas y plenamente desarrolladas.

Para comprender mejor el sentido de lo dicho, la sociología del conocimiento nos proporciona una valiosa ayuda. En efecto, siguiendo a esta disciplina, podemos tener en cuenta que, por el nombre, las cosas adquieren un lugar y un sentido para el ser humano. Es decir, por el lenguaje, por la denominación las cosas naturales y el mismo ser humano adquieren un lugar en el universo, las cosas y el ser humano pertenecen, así, a un cosmos. Las cosas naturales han adquirido, por el lenguaje, una determinada relación para con el propio ser humano que, al nombrarlas, las ordena y las rescata del caos. Hasta aquí la consideración inicial para comprender la pregunta aparentemente simple: Para una colectividad humana, que posee todo el sistema nómico propio de una cosmovisión determinada, como eran los pueblos mesoamericanos precortesianos, ¿qué sentido pudo haber tenido la irrupción de una forma nueva de denominar y de dar sentido a las cosas, impuesta por la victoria de las armas?

No me interesa aquí hacer reivindicaciones a posteriori, no se trata de renovar la vieja discusión de la legitimidad o no de la conquista que España hiciera de las tierras americanas. Tal pretensión, además de ser inútil, sería un simple ejercicio retórico, todo lo más. Mi intención va por otro lado. Si nos atenemos a los métodos, relativamente más seguros, del penoso camino de la hermenéutica, lo menos que se puede intentar, consiste en reconstruir los trazos generales de una estructura de significatividad, que otorgaba sentido al actuar humano cotidiano de aquellos seres humanos entre quienes se dio el hecho Guadalupano.

Se trata, entonces de esbozar estos trazos generales de una estructura de significatividad en el contexto de los pueblos mesoamericanos que, entre otras cosas, sufrieron el choque de dos maneras de interpretar al hombre y a su estancia en el mundo. Si el hecho 'Guadalupe' sucede diez años después de que Tenochtitlan sucumbe, a pesar de su heroica defensa, es posible pensar que alguna relación puede haber entre uno y otro, ya que 10 años no representan valor alguno, en un proceso social global, como el que inició con la caída de Tenochtitlan.

Sociológicamente, entonces, ¿qué ocurrió? Por un lado, los testimonios historiográficos nos muestran el choque violento de varios elementos contrapuestos del mismo contexto cosmovisivo náhua-tolteca. Tal es el caso de los distintos aliados que, según las diversas narraciones de la gesta, fueron sumándose a las huestes al mando de Cortés cada vez más numerosas. Esto nos lleva a pensar y a indagar en torno a los elementos que podrían dar sentido a la posible fractura interna que posibilitó las alianzas, a la vez que propició el debilitamiento cosmovisivo y su caída final.

A continuación se enuncian los puntos básicos, de una interpretación diversa, que puede ser fundamentada en algunos elementos historiográficos y documentales. Dado el tipo de escrito es posible que no pueda desarrollarlos todos con el mismo detalle.

- El hecho histórico llamado 'La Conquista de México' puede ser interpretado como un derrumbe cosmovisivo de las estructuras del mundo náhua-mexica.

- A este hecho, anteceden otros hechos históricos cuyo sentido puede apuntar a una lucha cosmovisiva al interior del mundo mesoamericano, la cual se da con mucha antelación a la llegada de las huestes hispanas. Pueden ser aducidos, por lo menos dos tipos de hechos claramente discernibles: –Sistematicidad de los Sacrificios Humanos, el hecho llamado Tlacaélel(1398-148?) y los Presagios Funestos, el retorno de Quetzalcóatl

- De ser así, el derrumbe cosmovisivo que sufrieron los pueblos mesoamericanos tiene una doble raíz, americana indígena, por un lado e hispana, por otro, ambas se expresan por la vía bélica.

- A este derrumbe cosmovisivo y a la implantación de un nuevo orden cósmico responde el hecho Guadalupe, de manera diferenciada.

Veamos ahora a cada uno de ellos. Probablemente el resultado final permita comprender mejor este avance interpretativo:

Respecto al primer punto, por el que se puede afirmar que la Conquista de México fue un derrumbe cosmovisivo, es fascinante y sumamente esclarecedor el abordaje que realizara Juan Jesús Arias, en el mismo Encuentro Internacional en el que Michelle Guerin presentó su interpretación de Guadalupe. En ese enjundioso escrito Arias García nos invita a considerar los elementos que rodean a la Conquista bajo el enfoque del fin de un mundo. El caos imperó en lo que había sido antes un cosmos ordenado. Todo el destino humano había sido dirigido por un ideal místico-guerrero, diría León Portilla. Mediante una breve y atinada selección de textos contenidos en la Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme, de Fray Diego Durán y otros reunidos por la paciencia de León Portilla, por ejemplo en la Visión

de los Vencidos, Juan Jesús Arias logra transmitirnos ese primer rasgo, la sensación del fin del mundo, del fin del sentido, del fin de un destino al interior de un marco interpretativo de lo que se asume como existente.

Sin embargo, en la interpretación de Juan Jesús Arias sólo se aducen y glosan los Presagios Funestos, que sucedieron antes de la llegada de los españoles. Por todos los testimonios que sobre ellos se tienen, dejan ver con claridad que hay una espera. Se espera que retorne Quetzalcóatl a tomar cuentas. Pero cuentas ¿de qué?, ¿por qué? Ello nos lleva al segundo punto.

Sacrificio humano como práctica sistemática. Si alguno de ustedes tiene presente el Libro II de la Historia General de las Cosas de la Nueva España, comprenderá lo que quiero decir con la frase: el Sacrificio Humano como Práctica Sistemática. La investigación antropológico-histórica de las antiguas culturas ha dejado en claro que no existe cultura alguna en la cual no se haya presentado el sacrificio humano. Sin embargo, no existe noticia de civilización antigua que haya hecho girar toda la interpretación de la vida humana en torno a la muerte ritual. Esta terrífica gloria es propia del pueblo mexica-tenochca, del pueblo azteca.

Existen algunas imprecisiones, popularmente sostenidas, respecto a los pueblos mesoamericanos. Es necesario puntualizar ciertos elementos, para que resulte clara una posible interpretación de lucha cosmovisiva y cultural en Mesoamérica antes del contacto con Europa. Antes que nada es necesario aclarar que no es lo mismo México que Mesoamérica. Tampoco significan lo mismo 'cultura nahua' y 'cultura azteca'. No es lo mismo, por último, hablar del mundo mexica-tenochca, que hablar del mundo tolteca.

Por Mesoamérica se puede entender una región cultural que se extendió en el altiplano central del actual territorio mexicano, abarcando hacia el sur hasta la región centroamericana de las actuales repúblicas guatemalteca y nicaragüense. En esa región, todavía en el momento actual existen más de 52 lenguas, lo que nos remite a un número semejante de posibilidades culturales. En la antigüedad, antes de que se presentaran las formas universalizadoras del occidente cristiano, por lo menos podemos encontrar dos grandes predominios culturales, que se expresan lingüísticamente: el maya y el náhuatl. En el caso que nos ocupa sólo trataremos de uno, del ámbito lingüístico cultural náhuatl. A él pertenecieron muchísimos pueblos, de entre los cuales haremos mención de varios de ellos. Sin embargo, la comparación fundamental se establecerá entre dos: el tolteca y el azteca, los cuales no fueron contemporáneos.

Aun cuando existe el problema de no contar con fuentes primarias en torno a los Tolteca, siguiendo a los informantes de Sahagún se puede decir que tanto los Tolteca como los Azteca son hablantes nahuas. Respecto a los primeros, diversas tradiciones indígenas nos remiten a su antigüedad mítica. Es entre ellos donde florece la cultura del maíz, en virtud de la presencia del gran forjador de una nueva humanidad, Quetzalcóatl. A él se remiten todas las bondades que llegaron a saber hacer estos magníficos hacedores o trabajadores. Tal fue, incluso, el sentido genérico que se dio a la palabra 'tolteca' maestro artista. Dirigidos por un acendrado afán espiritual.

Es de importancia suma resaltar este sentido espiritual tolteca, ya que en él podemos encontrar el rasgo fundamental del conflicto cosmovisivo. Si nos atenemos al texto de los informantes de Sahagún conservado en el Códice Matritense de la Real Academia de la Historia, no puede ser más claro el mensaje:

«Eran cuidadosos de las cosas de dios,
Sólo un dios tenían,
Lo tenían por único dios,
Lo invocaban,
Le hacían súplicas,
Su nombre era Quetzalcóatl

El guardián de su dios,
Su sacerdote,
Su nombre era también Quetzalcóatl.
Y eran tan respetuosos de las cosas de dios,
Que todo lo que les decía el sacerdote Quetzalcóatl
Lo cumplían, no lo deformaban.
El les decía, les inculcaba:
“Ese dios único,
Quetzalcóatl es su nombre.
Nada exige,
Sino serpientes, sino mariposas
Que vosotros debéis ofrecerle,
Que vosotros debéis sacrificarle”»

No sólo es importante el monoteísmo que explícitamente se resalta en este texto, más cercano a lo que pretendemos mostrar es el precepto sacrificial expreso de elementos de la naturaleza, sin aludir, en forma alguna al sacrificio humano.

Esta clara concepción trascendente y espiritual de la divinidad es propia de los tolteca, cuya presencia en Mesoamérica está datada, desde por lo menos el siglo VI de nuestra era. Sahagún recibió testimonios de sus informantes que atañen a tiempos anteriores. Sin embargo, no se trata aquí de hacer el recuento histórico para determinar la antigüedad de los tolteca. Basta resaltar que la tradición religiosa más pura y antigua de la expresión lingüístico-cultural nahua pertenece a los tolteca y éstos, una vez destruida su ciudad, Tollan Xicocotitlan en el siglo XI de nuestra era, la diseminaron por muchas partes de Mesoamérica, llegando hasta la lejana región Maya.

Del siglo XI al XIII se dio la dispersión (y quizás extinción) tolteca y, al mismo tiempo, ocurrieron nuevas migraciones nahuas. A una de éstas, a la última, pertenece el pueblo mexicana-tenochca o azteca, que llega a asentarse a la antigua zona lacustre del altiplano central

mexicano en los últimos años del siglo XIII, fundando su ciudad, Tenochtitlan, el año 1325. Mucho se sabe de la peregrinación de este pueblo, de sus hazañas y su belicosidad, de la fiereza que muestran para poder sobrevivir en un islote del lago poblado únicamente por víboras de cascabel. Es a este pueblo al que le corresponde un período ascensional durante todo el siglo XIV, que llegará a su máximo esplendor un siglo después de fundada su ciudad. En efecto, a partir de 1427, los demás pueblos nahuas de las orillas del Lago de México quedarán sujetos al poderío azteca. Es la hazaña de un pueblo joven que desafía a los más antiguos asentamientos nahuatlato, es decir hablantes nahua, e impone su visión, por la fuerza de las armas.

Frente a la antigua tradición religiosa tolteca, de corte monoteísta, que manifiesta un profundo conocimiento del corazón humano y lo empuja a ofrecer a la divinidad los frutos de la tierra y los pequeños animales, prevaleció una revisión a fondo de la historia y de la religión de estos pueblos, a partir de la fecha enunciada, 1427, reinando entre los Azteca el Tlatoani Izcóatl, una vez que se demostró la superioridad bélica de los mexica-tenochca. Esa revisión supuso un giro y una legitimación. Con ella se logró hacer prevalecer una interpretación místico-guerrera de dimensión cósmica: la tarea más alta y noble que debe realizar el ser humano, durante su estancia en esta tierra, consiste en sostener el orden del cosmos, mediante la prevalencia del sol y de la luz que de él recibimos. Por encima de otras interpretaciones en torno al destino humano se eleva el sostener al sol mediante la ofrenda masiva de corazones humanos.

La visión pacífica y espiritual propia del pensamiento de Quetzalcóatl, fue sustituida por la visión que otorga al sacrificio del corazón, un sentido materializado y objetivado, mediante la incisión quirúrgico-ritual de abrir el hipocondrio izquierdo y extraer el miembro cardíaco, en una operación que duraba escasos segundos. La constatación de una flagrante contradicción entre una enorme carga espiritual y la terrífica práctica del sacrificio humano, lleva a Laurette Séjourné a pensar en una traición perpetrada por los azteca, en contra del pensamiento de los antiguos tolteca, contra el legado espiritual de Quetzalcóatl.

Tal interpretación no fue admitida por todos. No todos los pueblos asentados en el altiplano asumieron como válida la vocación místico-guerrera, victimal humana y sanguinaria de los mexica-tenochca. El triunfo de Izcóatl sobre los Tecpaneca de Azcapotzalco, Xochimilco y Coyoacán permitió a los azteca poner sus reglas de juego. El gran artífice de tal cambio en la interpretación fue Tlacaoel. Poco se sabe de este personaje rodeado de un hálito mítico, en pleno momento histórico. Sabemos que fue consejero de tres tlatoanime azteca: Ixcóatl, Motecuhzoma y Axayácatl. Es a él a quien el pueblo azteca le debe el replanteamiento de su destino. Sin embargo, no sólo Tenochtitlan, también Tlacopan y Culuhacan signaron la alianza y, con ella se determinó la necesidad de reglamentar la guerra, de concebirla en el marco más amplio del mantenimiento del sol. A los habitantes de las comarcas vecinas Tlaxcala, Tecoac, Heuxotzingo, Atlixco, Cholula y Tlauhquitepec les cupo el honor de ser considerados como “pan caliente que acaba de salir del horno, blando y sabroso” para el Sol-Guerrero de los azteca, para Huitzilopochtli. Fue así como los Tecpaneca y los Acolua unieron sus desti-

nos a los Tenochca. Los demás pueblos quedaron como campos proveedores de víctimas propiciatorias.

Si se interpreta el hecho como una desviación monstruosa del pensamiento de Quetzalcóatl, entonces es posible que los presagios que antecedieron a la llegada de los europeos a costas continentales de América hayan sido puestos en un marco interpretativo muy complejo y difícil. Por ello, Moctecuhzoma II, llamado Xocoyotzin, no yerra al contemplar todo aquello como el anuncio del ocaso. Se sienten, efectivamente, puestos ante una rendición de cuentas. Si el gran Rey Acolua de Texcoco, Netzahualcóyotl, lo intuye y lo expresa en muchas de sus poesías, es probable que también Moctecuhzoma II supiese el sentido del cambio dado a la historia y a la religión entre ellos.

Si así están las cosas al momento en que son avistadas en el horizonte marino las casas flotantes, si todo esto se está ventilando al interior de la cosmovisión mexica-tenochca, por efecto de otros seguidores de Quetzalcóatl, que veían no sólo traicionado su legado, sino impuesto a sus pueblos el tributo horrendo de la sangre de sus hijos, no es de extrañar lo que de ahí se siguió.

Doble raíz del derrumbe cosmovisivo Mesoamericano a la llegada de las huestes hispanas.

Si algo puede ser reconstruido con relativa seguridad es el testimonio que dan algunos de los que presenciaron la heroica caída de Tenochtitlan. No es lo mismo el testimonio que dan los acompañantes de Cortés que el recibido de quienes los ayudaron. Sin embargo, no hace falta más que reconstruir el contexto general, para comprender lo que ocurrió.

La gran mayoría de los pueblos sometidos al Señorío Azteca, en el altiplano, en un radio de aproximadamente 250 kilómetros alrededor de la ciudad de Mexico-Tenochtitlan, no recibieron de buen grado el ser tratados como sementera de víctimas. Tal es el caso de las poblaciones nahuas asentadas en torno a la laguna antes de la llegada de los tenochca. Casi todos ellos fueron llevados a aceptar tanto la nueva interpretación de la religión, como el nuevo sesgo de la guerra. Hay explícitos testimonios de Texcoco, Huexotzinco, Tlaxcala de no estar de acuerdo con esa modalidad interpretativa.

Es unánime el testimonio hispano del invaluable apoyo recibido de parte de los habitantes de las cabeceras de Señoríos mencionados. No es concebible la hazaña llevada a cabo por medio millar de soldados españoles, sin el apoyo de más de 250,000 guerreros y 50,000 labradores que sirvieron de apoyo logístico para cegar y emparejar los vados y los canales que permitieran el paso de bestias y hombres. Las cifras podrán variar. Se podrá pensar que Fernando de Alva Ixtlilxóchitl al escribir sobre las gestas de la Conquista tuvo la necesidad de redimir, ante la mirada hispana, la memoria de su antepasado. Sin embargo, el propio Cortés en su Tercera Carta de Relación, da un testimonio que no puede inducir a duda, pues al referirse sobre la bravura de la guerra, durante la segunda marcha sobre Tenochtitlan, a la letra dice:

«La cual crueldad nunca en generación tan recia se vio ni tan fuera de toda orden de naturaleza como en los naturales de estas partes. Nuestros amigos (obviamente se refiere a los

aliados indígenas) hubieron este día muy gran despojo, el cual en ninguna manera les podíamos resistir, porque nosotros éramos obra de novecientos españoles, y ellos más de ciento cincuenta mil hombres...»

Los testimonios de los informantes de Sahagún y otras fuentes como el mismo Bernal Díaz, o Fr. Francisco de Aguilar dejan la misma impresión, aunque no exista el testimonio del número. En el caso de Sahagún nos dice que al retornar Cortés de la costa, resuelto el conflicto con Pánfilo de Narváez, cuando pasa por Tepeaca le sigue una enorme muchedumbre. "... muchísimos de Tlaxcala y de Cempoala. Eran muchos, numerosísimos, en excesiva muchedumbre, muy muchos". Para que no quede duda de que eran aliados en guerra, añade el testimonio: "No venían como quiera: venían como guerreros, venían con sus insignias, venían con sus aderezos de guerra: sus escudos, sus macanas, sus lanzones de palo que al hombro traían".

Si se añade que De Alva Ixtlilxóchitl nos dice con cuántos hombres ataca cada uno de los capitanes de Cortés y él mismo, la imagen general se torna clara. A Pedro de Alvarado lo acompañan 50,000 guerreros procedentes de Otumba y de Tulanzingo; a Cristóbal de Olid lo acompañan 50,000 de Tziuhnahua y de las regiones del Norte; a Gonzalo Sandoval lo acompañan 50,000 de Chalco y de Quauhnahuac. Es verdad que puede discutirse si el apoyo mayor vino de Tlaxcala, Huexotzingo, Cholula, o más bien de Texcoco, para este autor, es obvio que el peso fundamental y decisivo lo tuvo la vieja capital Acolhua, la ciudad del Señor Netzhuacóyotl, capital intelectual del mundo náhuatl contemporáneo a la Conquista: Texcoco, que fue la ciudad de su bisabuelo, aliado de Cortés.

Todavía hay un testimonio adicional, el cual implica hasta una controversia histórica. Para De Alva Ixtlilxóchitl, la ayuda continuó con 50,000 guerreros acolhua, que le envía su hermano Ahuaxpitzoetzin, dos o tres días después de que Cortés iniciara el ataque a Tenochtitlan por tierra y agua. Este nuevo contingente fue dividido entre los principales capitanes españoles e indígenas. El propio Ahuaxpitzoetzin tomó para sí 30,000 hombres. Diez mil los envió a Alvarado, que atacaba la ciudad por el lado norte, por la calzada a Tlacopan; otros 10,000 a Gonzalo Sandoval, que hacía el ataque por la calzada de Iztapalapa. Según nuestro autor, se apoya en D. Alonso Axayacac y en otros testimonios pintados y orales, que niegan que fuese Tococoltzin quien envió este nuevo contingente. Pero en fin, esa controversia historiográfica no es el centro de nuestra argumentación.

Quien lo haya mandado, si vinieron por fuerza o por convicción, si seguían a sus superiores o eran movidos por su propia voluntad, es cuestión que no ha de dilucidarse en este escrito. En todo caso es otro el aspecto que interesa resaltar.

En efecto, todos los testimonios aducidos hasta este momento van dirigidos a un solo punto: La ciudad capital del Señorío Mexica-Tenochca fue atacada durante ochenta días y, finalmente, vencida un 13 de Agosto, día de San Hipólito Mártir del año 1521 por un ejército inmenso, compuesto por un máximo de 700 soldados españoles y cientos de miles de guerreros de diversos señoríos, fundamentalmente del mundo de habla náhuatl, sujetos a los

Mexica.

El arrasamiento de la ciudad que cautivara a los primeros hispanos que la vieron por primera vez resplandeciendo frente al sol naciente, fue total. Todavía hoy podemos ver que los antiguos edificios fueron arrasados hasta sus cimientos. No quedó vestigio alguno de su antiguo esplendor a flor de tierra. La destrucción de la ciudad y con ella del predominio azteca en el mundo náhuatl marcaron el fin del mundo mexica, como acertadamente lo denominó Juan Jesús Arias.

Por tanto, se puede decir que el derrumbe cosmovisivo que sufrieron los pueblos Mesoamericanos, a la llegada de los españoles a América en el siglo XVI, procede de una doble raíz: una raíz indígena, que no estuvo de acuerdo con una concepción religiosa que implantó el sacrificio humano como práctica ritual cotidiana y sistemática. Se puede asignar, significativamente un motivo para tal enfrentamiento: tal práctica contradujo total y frontalmente a las antiguas enseñanzas de los tolteca. Por otro, una raíz europea, que puede decirse judeo-cristiana, que reacciona de manera horrorizada frente a tal práctica religiosa, pero por medio de la estratagema y del uso de una política totalmente clara de lo que significa el dividir para vencer, toma como ocasión las divergencias y conflictos existentes y, al fin, con el triunfo militar logra deshacer el orden social, el orden cultural y, al fin de cuentas el orden político existente.

En ambos casos, tanto por parte del mundo indígena, como por parte del mundo hispano, el lenguaje con que se expresan las divergencias de opiniones, para con los mexica, es común: la guerra. La guerra implica la destrucción total de una de las partes del conflicto y la aceptación total de una manera prevalente. De lo contrario el conflicto no se resuelve.

En resumen, un mundo asentado en una tradición religiosa espiritual y profundamente humanista, como lo demuestra la aspiración fundamental, el Toltecáyotl, al ser traicionada por una visión belicista, revestida de un destino sublime, como es el destino cósmico de sostener al sol, mediante el sacrificio cruento de miles de seres humanos, provoca una reacción de rechazo muy profundo entre los otros herederos de la tradición tolteca. Ellos al constatar la presencia de soldados venidos de otras latitudes, entran en alianza para su liberación y para salvaguardar la prevalencia de sus principios. Sin saberlo, fuera totalmente de su comprensión, caen en la red de la política propia de una potencia en expansión, como lo fue la España de los siglos XV y XVI, capaz de presentar ya, por primera vez en la historia moderna, un perfil de intereses de corte internacional y mundial, que, por aquel entonces, apenas se iniciaba.

De esta manera, el derrumbe cosmovisivo fue perpetrado desde una doble perspectiva, pero ambas con la fuerza de las armas. El resultado de ello fue el fin del mundo prehispánico. Su derrumbe dejó a los habitantes autóctonos de Mesoamérica sumidos en la orfandad más profunda, la orfandad respecto a los principios de significatividad que habían dado fuerza para elevarse por encima de las dificultades de la vida; valor para enfrentar a aquellos que no compartían sus convicciones; sentido a cada uno de los actos, por pequeños que fuesen, realizados a lo largo de un día, de una semana, de un mes, de un año o de

una vida entera.

Este fenómeno social, por el cual dejan de tener sentido los actos que se realizaban en el cotidiano vivir, la sociología del conocimiento, siguiendo a Durkheim lo denomina: anomia.

El conflicto intercultural que originó la anomia colectiva, llevaba, necesariamente, a un suicidio social. Sólo una irrupción por encima de los elementos en juego podría resolver el problema. El hecho 'Guadalupe' responde, de manera diferenciada, tanto al derrumbe cosmovisivo como a la implantación de un nuevo orden cósmico y social. Con esta afirmación llegamos al último punto de esta posible interpretación. Para poder dar respuesta a ambos requerimientos este hecho debe ser interpretable desde marcos nómicos, es decir, estructuras cosmovisivas distintas. Debe tener sentido y dar sentido tanto al interior de las estructuras cristianas, como al interior de las estructuras mesoamericanas precortesianas. Esa es la apuesta sociológica que aquí se pretende sostener.

Iniciemos por la forma más sencilla, la judeo-cristiana, que ya fue analizada en la primera parte de este apartado. La aparición de una figura femenina a un macehual, en los primeros días de diciembre del año de 1531, fue interpretada como la aparición de la Sma. Virgen María, en el marco de las apariciones que estaban totalmente dentro del modo de pensar y vivir hispano y cristiano. Tal es la manera como pasó a la tradición cristiana, presentada en la primera parte de este trabajo.

Veamos ahora, que elementos tenemos para sustentar una posible interpretación, tanto desde los marcos referenciales cristianos, como desde los marcos referenciales propios de la cosmovisión nahua, en su manifestación tolteca. Ya que hemos planteado que el hecho 'Guadalupe' responde a ambas tradiciones cosmovisivas de manera diferenciada.

Es el mismo texto del Nican Mopohua el que nos da los elementos fundamentales para avanzar en una interpretación diferenciada de lo acontecido. Son dos pasajes del texto los que nos sirven de manera extraordinaria para ese propósito: los versículos 26 y 208. En el primero la Señora se identifica con Juan Diego, el sábado por la mañana, cuando lo llamó por vez primera. El segundo es la identificación que ella da de sí misma a Juan Bernardino, tío de Juan Diego, cuando lo visitó y lo curó de su enfermedad.

3. Análisis del versículo 26 del Nican Mopohua.

En el versículo 26 del escrito fuente de la tradición, el elemento clave procede de los títulos que ella aduce, de los modos en que a ellos se refiere y de lo que tales títulos podrían significar a los oídos de un cristiano formado en la teología clásica, como fray Juan de Zumárraga y a los oídos de un natural, que vivió su primera infancia bajo el influjo de la teología y de la teodicea tolteca.

Transcribiré primeramente el versículo en el original náhuatl y, después pondré su traducción castellana elaborada por uno de los nahuatlatores más reconocidos respecto de la tradición guadalupana, el P. Mario Rojas. He aquí las palabras que, según el texto, dijo la Señora al presentarse a Juan Diego: "Maxicmatti, ma huel yuh ye in moyollo, noxocoyouh, ca nehuatl in nickenquzcacemicac ichpochtli Sancta Maria, in inantzin in huel nelli Teotl Dios, in ipalne-

mohuani, in teyocoyani, in tloque nahuaque in ilhuicahua, in tlalticpaque”. La traducción literal castellana sería: “Sábelo,(estate bien seguro en tu corazón) ten por cierto, mi hijo pequeño, que yo soy la perfecta siempre Virgen Sancta María, madre del verdaderísimo Dios, por quien se vive, autor de las personas, señor del cerca y del junto, del cielo y de la tierra”.

De lo dicho, ¿qué elementos son claros para un castellano en ese contexto?, indudablemente: “*Sancta María, Inantzin nelli teotl-Dios*”. En las mismas palabras dichas ¿qué elementos son claros para una persona formada en la tradición nahua-tolteca, aun en aquella que fue deformada por los mexica-tenochca? “*In inantzin in a) ipalnemohuani, b) in teyocoyani, c) in tloque nahuaque, d) in ilhuicahua, e) in tlalticpaque*”. Estos cinco atributos de la divinidad, eran perfectamente conocidos por cualquier miembro de la cultura nahua tolteca. En efecto, para un hablante nahua del inicio del siglo XVI esos cinco atributos eran tan claramente referibles a Dios, como realidad trascendente y espiritual, como eran conocidos para los cristianos del siglo XVI los principales atributos que el Símbolo de Nicea propone a la fe cristiana: “*Credo in Unum Deum Patrem Omnipotentem, Factorem Coeli et Terrae, visibilibium et invisibilibium et in Unum Dominum Jesum Christum Filium Dei Unigenitum*”. De la misma forma que el Símbolo Nicénico fue la expresión sintética de la fe cristiana en una divinidad trascendente y personal, expresada en latín; en el mundo náhuatl sucedió exactamente lo mismo, es decir, estos atributos fueron la expresión sintética de la fe en una divinidad trascendente y personal, expresada en náhuatl.

Sigamos con el paralelismo. En el caso del Símbolo Cristiano, el sujeto de tales atributos es: Jahweh Sebaoth, si lo vemos en el contexto veterotestamentario. Es Dios Creador y Padre de Nuestro Señor Jesucristo, Primera y Segunda de las personas de la Santísima Trinidad, cuyo vínculo amoroso, el Espíritu Santo, Tercera Persona, será descrito al final del Símbolo como procedente del Padre y del Hijo, esto, si lo vemos en el contexto cristiano. En la tradición de la teología cristiana podemos hacer la síntesis mnemónica que por siglos vivificó la fe del pueblo, diciendo que el Dios Cristiano es Padre-Creador; Hijo-Redentor y Espíritu Santo-Amor.

¿Qué emerge de la fórmula de fe expresada en náhuatl? ¿A quién se refieren esos atributos? ¿De quién se está hablando? Si seguimos la reconstrucción teológica que hace Miguel León Portilla, para un miembro de la comunidad cosmovisivo-cultural de habla náhuatl de los inicios del siglo XVI, al escuchar esos atributos los referiría, sin duda alguna al Principio Supremo de todo lo que existe. Ese principio, indecible, inenarrable, que no se puede abarcar por más que se quiera, que escapa a toda denominación, porque por muchas palabras que de él se digan no se expresa nada con ellas, recibe, al igual que en el contexto judaico, una denominación simbólica: Ometéotl, Dualidad Divina o Fuerza Dual Creadora. Para los nahuas este camino seguido por el lenguaje, con el cual trataban de atrapar lo inatrapable, por vía de símbolos, era totalmente connatural a ellos, tanto por el uso de la lengua, como por el uso de la escritura pictográfica.

El conjunto de los atributos que, como título adjetival de la función Madre, que la Señora pronuncia, son los que normalmente atribuyó la tradición nahua-tolteca a Ometéotl.

Analizaremos uno por uno, en su propio contexto:

In ipalnemohuani: Este primer atributo, es una de las denominaciones más frecuentes de la divinidad, entendida como principio de vida. Sería algo semejante a lo que utilizara Pablo al designar a Dios, como Aquel en quien vivimos... La tradición nahua-tolteca dice de Ometéotl que es *Ipalnemohuani*, con lo que quiere decir: Aquel por quien se vive. En efecto descomponiendo la palabra se obtiene lo siguiente: Es una forma verbal semejante al participio activo: el verbo es *nemohua*, verbo impersonal que se traduce como ‘se vive’; a esa radical del verbo le anteceden dos partículas: “I”, que es la forma de referirse a la tercera persona, cuando interviene en la composición de otras palabras, puede ser posesivo suyo o de sí, o nominativo activo; le sigue una forma preposicional activa semejante a nuestra preposición ‘por’, ‘mediante’, “*pal*”; viene el verbo “*nemohua*”, y le sigue la forma de sufijo participial: “*ni*”. El conjunto suena, entonces así: ‘*IPALNEMOHUANI*’—“Aquel por quien se vive”.

In teyocoyani: Este segundo atributo, al que se refiere la Señora y de quien dice ser Madre, también es muy frecuente en la literatura nahua al referirse a Ometéotl. Uno de los testimonios más puros que se conservaron a pesar de los avatares de la guerra, corresponde a lo que se conoce como Historia Tolteca Chichimeca. El original data de 1540, escrito en la ciudad de Tecamachalco, en el Estado de Puebla. Ahí se encuentra la palabra que utiliza la Señora, once años antes y se dice el contexto en que era utilizada.

En ese texto dice directamente “*Ometéotl in Teyocoyani*”. La palabra a que nos estamos refiriendo es, como suele ser en las lenguas aglutinantes, una palabra compuesta, en este caso es un participio activo, por el sufijo “*Ni*”, como lo vimos en el caso anterior; el verbo es *yocoyaya*, ‘hacer’, ‘formar’, con el sufijo *ni*, *yocoyani*, es el que hace. Por último tenemos el “*Te*” inicial, que se refiere a las personas, como si fuera un pronombre genérico, que incluye a la gente, a todos. Al juntar los elementos, tenemos, entonces: ‘*IN TEYOCOYANI*’—“El hacedor, (componedor o creador) de los hombres”.

In tloque nahuaque: Al igual que en el caso de *Ipalnemohuani*, *Tloque-Nahuaque* es una fórmula que aparece casi en toda la literatura nahua al referirse al Principio Supremo, sin embargo, el aspecto es diferente. En este caso nos encontramos con otra de las actividades propias de la divinidad, afín al principio de sostén y de conservación que el occidente cristiano ha atribuido a la acción divina. En nuestro caso la palabra es una fórmula difrasística, como el normal en el uso del náhuatl, con la cual se conforma mejor la imagen que quería transmitir. “*Tloc*” y “*náhuac*” son las palabras raíces. La primera significa ‘cercanía’ y la segunda ‘circuito’ o ‘anillo’. Al hacer el análisis lingüístico, León Portilla resalta el carácter posesivo que tiene el sufijo “*e*”, que entra en composición con las dos palabras, lo que significa que son suyas, de él tanto la cercanía, como lo que queda comprendido en el anillo. De esta forma podemos decir que le pertenece lo que hace que las cosas mantengan su fuerza de cohesión. Al juntar los elementos que constituyen a este difrasismo, tenemos que *IN TLOQUE-IN NAHUAQUE*, suena, como “Aquel a quien le pertenece la fuerza de cohesión”.

In ilhuicahua, in tlalticpaque. Estas dos palabras generalmente eran precedidas por otra, tal como aparece en uno de los *Huehuetlatolli* (‘Palabras de los Ancianos’), traducido por el

P. Angel María Garibay, citado por León Portilla: Totecuyo, “Nuestro Señor”. ‘*Ilhuicahua*’, significa “Señor del Cielo”, ‘*Tlaticpaque*’, “Señor de la Tierra”. En el pasaje mencionado de los *Huehuetlatolli*, se añade un elemento más de forma que la frase completa reza: *Totecuyo in ilhuichua, in tlatipaque, in mictlane*.

La traducción clásica de estos atributos, referidos también al Principio Supremo Ometéotl sería: “Señor del Cielo, de la Tierra y del Inframundo”. Con lo cual los tres planos verticales del universo nahua son posesión de Él. En el caso que nos ocupa, la Señora se refiere al Señor de la dualidad más clara para la percepción en la atención cotidiana: cielo y tierra.

Si juntamos, entonces, todos los atributos que adornan Aquel de quien dice ser Madre la Señora que se apareció a Juan Diego, tenemos que ella dijo ser la Madre del Verdadero Dios, por quien se vive, hacedor (autor) de los hombres, Señor de la fuerza de cohesión, Señor del Cielo y de la Tierra.

Hasta aquí hemos sacado algunas reflexiones del versículo 26 del *Nican Mopohua*. En ellas hemos visto que las palabras pronunciadas por la misteriosa doncella dan pie para interpretar que tal figura, que se apareció a Juan Diego, fue la Madre de Dios, *Sancta María* (así, en latín), o la Madre de *Ometéotl*, entendido éste como la energía dual originaria y creadora. Pero entonces, ¿quién es? ¿de quién es esta aparición que alude a alguien anterior incluso a la dualidad indiferenciada? Ya el P. Bernardino de Sahagún tiene recelo de lo que ocurrió unos años antes de que iniciara su magnífica obra de recuperación de la memoria. En efecto, en el Apéndice del Libro XI de su obra, en el número séptimo se explaya en torno a la advocación, cuyo análisis estamos haciendo ahora. El meticuloso franciscano dice:

«Cerca de los montes hay tres o cuatro lugares donde solían hacer muy solemnes sacrificios, y que venían a ellos de muy lejanas tierras. El uno de éstos es aquí en México, donde está un montecillo que se llama Tepeácac, y los españoles llaman Tepeaquilla, y ahora se llama Ntra. Señora de Guadalupe; en este lugar tenían un templo dedicado a la madre de los dioses que llamaban *Tonantzin*, que quiere decir Nuestra Madre; allí hacían muchos sacrificios a honra de esta diosa, y venían a ellos de muy lejanas tierras, de más de veinte leguas, de todas estas comarcas de México, y traían muchas ofrendas; venían hombres y mujeres, y mozos y mozas a estas fiestas: era grande el concurso de gente en éstos días, y todos decían vamos a la fiesta de *Tonantzin*; y ahora que está allí edificada la Iglesia de Ntra. Señora de Guadalupe también la llaman *Tonantzin*, tomada ocasión de los Predicadores que a Nuestra Señora la Madre de Dios la llaman *Tonantzin*. De dónde haya nacido esta *Tonantzin*, no se sabe de cierto, pero esto sabemos de cierto que el vocablo significa de su primera imposición a aquella *Tonantzin* antigua, y es cosa que se debía remediar porque el propio nombre de la Madre de Dios Señora Nuestra no es *Tonantzin*, sino Dios y Nantzin, y vienen ahora a visitar a esta *Tonantzin* desde muy lejos, tan lejos como de antes, la cual devoción también es muy sospechosa, porque en todas partes hay muchas iglesias de Nuestra Señora, y no van a ellas y vienen de lejanas tierra a esta *Tonantzin*, como antiguamente».

Algo malició el espíritu católico tridentino que animó a muchos, o a todos, los misioneros que llegaron a tierras americanas, poco después de la Conquista. ¿Por qué Guadalupe?

La advocación hispana está bajo el cuidado de los frailes menores de Extremadura y expresamente Sahagún dice que fueron los Predicadores, los dominicos quienes llamaban *Tonantzin* a Nuestra Señora. Sin embargo, la autoridad máxima de la naciente Iglesia Mexicana era un fraile franciscano, Fray Juan de Zumárraga, cuando ocurrieron los hechos que ahora analizamos. ¿Qué pudo haber ocurrido que dio pie a denominar Guadalupe a esta advocación de María en tierras de América? Pasaremos ahora a analizar el siguiente versículo anunciado.

4. Análisis del versículo 208 de *Nican Mopohua*

La perícopa a la que se refiere el versículo 208 está narrando lo que ocurrió a Juan Bernardino, una vez que Juan Diego lo dejara en su casa, presa de una enfermedad de muerte, para dirigirse a Tlatelolco en busca del confesor. Todo el pasaje es una corroboración de lo que les sucedió ambos. Por ello, la narración inicia en el versículo 196, cuando Juan Diego, después de llevar la prueba al Señor Obispo, regresa a su casa, acompañado de los fámulos y sirvientes del palacio episcopal. Al llegar, encuentran que Juan Bernardino, según el dicho de la Señora, está sano y corrobora lo ocurrido, así como también la visita que la Señora le hiciera al sanarlo. De esta forma, el versículo 208 nos dice cuál fue el nombre que le comunicó la Señora a Juan Bernardino.

El texto es como sigue: “*auh ma huel yuh quimocayotiliz, ma huel yuh motocayotitzinoz in cenquizca ichpochtzintli Santa Maria de Guadalupe...*” “Y que bien así la llamaría, que bien así se nombraría: la perfecta Virgencita Santa María de Guadalupe...”

Si seguimos la sospecha de fray Bernardino de Sahagún, llegado a Nueva España en 1529 y, por ello, contemporáneo del hecho, él percibe que puede haber una intervención diabólica, *Tonantzin* puede tener reminiscencias indígenas, que connotan, diríamos hoy, a la Madre de los Dioses. Pero si se analiza el vocablo hispano, con que se denominó a la aparición, también asaltan dudas y la sospecha recae, no precisamente en una intervención del demonio, sino en una intervención probablemente franciscana, que influyó en la manera de pronunciar el nombre con que la Señora quiso ser nombrada. Tal forma de pronunciación le quitó cualquier reminiscencia nahua.

Para corroborar la sospecha simplemente apliquemos un principio de paralelismo. Es decir, si para aquellos que estuvieron cercanos al hecho, indígenas y españoles, lo que ocurrió no tuvo posibilidad de ser explicado, mediante la aplicación de las estructuras nómicas de tipo cotidiano, ambos apelaron a la intervención divina para volver a enmarcar el hecho en márgenes de significatividad manejables.

Al ser un hecho acaecido a miembros de la comunidad nahuatlata, hablantes nativos del náhuatl, para ellos los términos en que éste fue descrito son transparentes, no dejan lugar a duda, ya que las palabras que se dicen no requieren de una resignificación, sino todo lo más de un adecuado manejo nómico en el marco de la irrupción de lo divino. En tal sentido, era

fácilmente entendible el hecho para la colectividad de habla náhuatl. Por el contrario, la jerarquía católica y las estructuras de evangelización no tenían todas consigo. De ahí que la duda de Sahagún pueda ser calificada como una duda razonable.

Ahora bien, si el dudar del fraile del siglo XVI entra en los márgenes de razonabilidad, también, por paralelismo puede entrar la duda del nombre con que fue conocido el hecho. *Guad-al-lupus*, en su forma original arabo-latina, me atrevo a pensar que no tenía relación alguna con la toponimia, con la historia, con el bagaje cultural cosmovisivo de la cultura nahua tolteca, es decir, no hacía relación alguna con los marcos cosmovisivos existentes en Nueva España en la tercera década del siglo XVI. No me extenderé en hacer un intento de definición etimológica del nombre, no me parece encontrar cosa alguna de mayor profundidad. Más bien debemos pensar en homofonías. En efecto, si llevamos hasta la culminación la sospecha de una transposición fónica del náhuatl al castellano algo tuvo que haber habido que llevó a la jerarquía eclesíástica, por asociación de imagen auditiva a denominar a la aparición lo más cercanamente a lo conocido.

El P. Rojas en la nota 128 aducida en su traducción del *Nican Mopohua*, nos indica literalmente lo siguiente: “El nombre náhuatl que verosíblemente dijo la Sma. Virgen a Juan Bernardino y que los oídos españoles asimilaron a ‘Guadalupe’ o ‘de Guadalupe’ tal vez no lo lleguemos a encontrar en ningún documento. El nombre que se sugiere tiene que dar satisfacción a muchas exigencias, y en especial al carácter todo de la Narración, que es constructivo y amable, no hay ni sombra de reproche a las antiguas ‘idolatrías’, sino siempre el utilizar lo positivo y legítimo para expresar con ello el mensaje. Proponemos aquí el nombre *CUAÜHTLAPCUPEUH*, o lo que es igual *TLECUAHTLAPCUPEUH*: los elementos de dicha palabra son:

- 1.- **Tle-tl**= fuego. Elemento que recuerda el lugar donde Dios vive y actúa.
- 2.- **Cuauh-tli**=águila. –Símbolo del Sol y de la Divinidad
- 3.- **Tlapcup-a**=del Oriente. –De la región de la luz (Región de la Música) También se dice Tlapcopa, Tlauhcupa, Tlauhcopa
- 4.- **ehh**=verbo ehua, en forma de pretérito, levantar, proceder de, disponerse a volar, revolver, entonar un canto, en este caso la forma euh, es un participio activo, continúa haciendo la acción...

El significado de dicho nombre, en su forma más sencilla sería:

“La que procede de la región luz como el Aguila de Fuego”. Si se ponen juntas las palabras, podemos observar la homofonía:

Tle-cuauh-tlap-cupeuh

De Gua—da—lupe.

Que los evangelizadores se encontraron con una irrupción de lo numinoso, no cabe la menor duda. Por algo tuvieron que inventar o asimilar un nombre que dejara tranquilas las conciencias. Avancemos, por último, al sentido que pudo haber tenido para los habitantes de las latitudes americanas, en el contexto del inmediato post-guerra de conquista.

Según vimos, la sociología del conocimiento nos permitió proponer a la anomia y al sui-

cidio colectivo, como una respuesta ante la caída del mundo. En síntesis, cualquier colectividad humana que, de pronto, vea la total pérdida de valor de sus propios marcos nómicos, pierda el sentido del vivir y, con ello, la única salida es la muerte. Hay varios testimonios de ello.

Veamos primeramente lo que observó y escuchó el mismo Hernán Cortés, al recordar lo ocurrido:

«Otro día siguiente tomamos a la ciudad, y mandé que no peleasen ni hiciesen mal a los enemigos. Y como ellos veían tanta multitud de gente sobre ellos y conocían que los venían a matar sus vasallos y los que solían mandar, y veían su extrema necesidad, y como no tenían donde estar sino sobre los cuerpos muertos de los suyos, con deseo de verse fuera de tanta desventura, decían que por qué no los acabábamos ya de matar...»

Quizás el más auténtico y majestuoso testimonio lo tenemos en la respuesta que dieron los Tlaminime, 'sabios', al ser interrogados por los primeros frailes en 1524, en torno a los temas religiosos. El texto es largo, sólo reproduzco aquí lo que implica la pérdida de sentido. Los Tlaminime responden a los frailes: "(...)

Vosotros dijisteis
que nosotros no conocemos
al Señor del cerca y del junto,
a aquel de quien son los cielos y la tierra.
Dijisteis
que no eran verdaderos nuestros dioses.
Nueva palabra es esta,
por ella estamos perturbados,
por ella estamos molestos. (...)
Nosotros sabemos
a quién se debe la vida
a quién se debe el nacer,
a quién se debe el ser engendrado,
a quién se debe el crecer,
cómo hay que invocar,
cómo hay que rogar.
Oíd, señores nuestros,
no hagáis algo
a vuestro pueblo
que le acarree
la desgracia, que lo haga perecer...
Es ya bastante que hayamos perdido,
que se nos haya quitado,

que se nos haya impedido
nuestro gobierno.

Si en el mismo lugar
permanecemos,
sólo seremos prisioneros.
Haced con nosotros
lo que queráis.

Esto es todo lo que respondemos.
lo que contestamos
a vuestra palabra,
a vuestro aliento,
¡oh, Señores Nuestros!”

He aquí la expresión de la anomia: Haz conmigo lo que quieras si dices que no se nada del vivir, que no sé cómo dar sentido a mi existencia. Lo que equivale a decir que toda mi historia no sirvió de nada.

Al testimonio anterior se unen otros. Sólo cito dos de los que recoge Moreno Toscano en el capítulo dedicado al siglo de la conquista, que es del todo esclarecedor:

«...se registró en América, durante el siglo XVI un fenómeno de ‘desgane vital’ que parece no haber tenido paralelo en toda la historia. La conquista rompió con un mundo, un sistema coherente de creencias, costumbres, actividades e intentó establecer otro distinto. Dentro de ese nuevo sistema, los indígenas quedaron en un posición de desamparo total, sin compensaciones sociales que justificaran su papel dentro del conjunto de la sociedad.

Desde esta perspectiva es comprensible cómo la huida y la embriaguez fueron recursos importantes para eludir la violencia del nuevo sistema:

Esta gente común en todas las indias –escribió Zorita– se va disminuyendo y acabando... dejan perdidas sus casillas y haciendillas, andan vagando en los montes... y algunos se han ahorcado de desesperados por la gran aflicción que tenían con los tributos».

El segundo es más interesante por la fuente de donde procede, se trata de lo que narra la crónica de los padres agustinos de las provincias de la Nueva España (1533-1592). Ahí, según lo reportado por Alejandra Moreno Toscano, “se mencionan casos de infanticidio y se relata cómo un ‘brujo’ indujo a una multitud de indios a suicidarse colectivamente en Michoacán. Zorita informa cómo los indios mixes y chontales se rehusaron a procrear por varios años. En Colima, durante la visita de Lebrón de Quiñones, se averiguó que varias tribus indígenas tenían órdenes de interrumpir cualquier concepción para acabar con sus miembros en una generación...”

A esta situación compleja, que atañe a lo psicológico, a lo social, a lo histórico es decir a lo plenamente humano de nuestro destino sobre la tierra Juan Jesús Arias lo denominó el paso del cosmos al caos y yo estoy de acuerdo con él. A mi juicio en esto consistió la destrucción más perniciosa y profunda, la destrucción de un mundo, el náhua-tolteca de Mesoamérica, en su versión mexica-tenochca.

Es en este contexto de anomia galopante, donde la presencia de *Tlecuauhtlapuceuh* adquiere su pleno sentido. Ante la destrucción del mundo, del orden existente, sólo puede volverse a encontrar el camino mediante un nuevo nacimiento y éste sólo puede venir de la madre. Ahora la Madre aparece como Madre de la Dualidad Creadora. Difícil concepto para un cristiano, eso de que Dios sea Dual.

En vano místicos cristianos, contemporáneos de esa época, como Teresa de Avila, Juan de la Cruz, Niclus von der Flüe, el hermano Klaus, habían experimentado y expresado la dualidad con que se presenta la divinidad a la experiencia viva, que de Ella puede tener el ser humano en vida. “En las visiones que tienen por objeto su iniciación (del hermano Klaus) a la obediencia filial debida a Dios, la divinidad aparece de dos maneras: como padre real y como madre real” Dualidad de fortaleza y amor, de sustancia y voluntad, al interior mismo de la unicidad divina. Esta realidad vivencial que pudo haber sido el punto de contacto entre ambas visiones del mundo espiritual, quedaron opacadas por la horripilante objetivación concretadora del sacrificio humano, por un lado y por un espíritu cristiano muy poco místico y enfáticamente doctrinario, por otro.

En efecto, entender el auto-sacrificio, el sacrificio del corazón, como la materialización extractora de la víscera cardíaca, cerró todos los caminos de mutuo aprecio y aceptación. Del mismo modo que interpretar al cristianismo como una doctrina y no como un contacto vivo con Dios cerró cualquier posibilidad de compartir una experiencia más allá de la expresión racional del dogma. No quedaba otro camino que renacer a un orden nuevo. Esta empresa sólo podía ser llevada a cabo por la Madre.

Otra vez, el espíritu diligente del sabio de Bollingen nos permite entrever lo que pudo haber significado la presencia de *Tlecuauhtlapuceuh* en el contexto de la Conquista. Para Jung, la presencia de la Madre, en tanto que arquetipo, la llama ‘La Gran Madre’, y “...proviene de la historia de la religión y abarca las más distintas configuraciones del tipo de una diosa madre. En principio no interesa a la psicología, pues la imagen de una “Gran Madre” en esa forma sólo raramente y en muy especiales condiciones aparece en la experiencia práctica”.

Justamente lo que Jung desecha como no interesante para la psicología es lo que interesa resaltar, cuando se trata de la anomia como fenómeno sociológico. En efecto, lo que *Tlecuauhtlapuceuh* realiza en el contexto del derrumbe social, cultural, cosmovisivo y, en último término, psicológico, es la recomposición del mundo. Por ello, la Señora, ante la aflicción de Juan Diego por la enfermedad mortal de su tío, le consuela con estas palabras: “*Cuix amo nican nica nimonantzín? Cuix amo nocehuallotitlan, necauhyotitlan in tica? Cuix amo nehuatl in nimopaccayeliz? Cuix amo nocuixanco nomamalhuazco in tica? Cuix oc itla in motech monequi?*” Lo que se traduce: ‘¿Qué acaso no estoy yo aquí que soy tu Madre? ¿No

estás bajo mi sombra y resguardo? ¿No soy yo la fuente de tu alegría? ¿No estás en el hueco de mi manto, en cruce de mis brazos? ¿Tienes necesidad de alguna otra cosa?

Las frases que pronuncia la Señora no dejan lugar a dudas. Es la Madre que llega, cuya sola presencia consuela al hijo del terrible abandono y de la orfandad sufrida. Es la Madre de los Dioses y de los hombres. Es el principio femenino cósmico global que irrumpe ante la destrucción total de una colectividad humana que fue capaz de dirigir su vida hacia el culto y la veneración de tal principio: Ometeotl, aun cuando lo hizo de manera desviada y objetivante.

5. Conclusión

Se puede, entonces, concluir que las reminiscencias indígenas en el culto a Guadalupe, son de tal riqueza que han podido dar durante más de cuatrocientos años respuesta diferenciada a exigencias cosmovisivas diversas. El resultado que tenemos fue y sigue siendo asombroso. En ella el pueblo de México encuentra a la autora de su nuevo modo de vivir. Poco importa que se tenga un espíritu particularmente religioso, incluso, poco importa que sea católica la denominación de la convicción religiosa que se practique. En ella se reconoce a la Madre de México y de todos los Mexicanos, sin exclusión de raza, afiliación política o credo religioso. Todo Mexicano, en este sentido cosmovisivo, cultural y de vida cotidiana es fundamentalmente guadalupano.

El que algunos mexicanos la consideren en el estricto sentido una aparición de la Sma. Virgen María, a la usanza de la fe católica más pura, y por lo mismo le dediquen un culto de devoción, acorde a los principios teológicos más exigentes y otros la lleven en su corazón o colgada a su cuello como una protección divina, o como tal la pongan en cualquiera de las situaciones imaginables, como los autos, los sitios de trabajo, los autobuses, buscando en ella al principio femenino de la divinidad, que brinda protección materna a sus hijos, no hace más que apuntar hacia la riqueza enorme de una presencia simbólica, numinosa, cargada de afectividad y, por lo mismo, eficaz en cuanto al otorgamiento de sentido.

Como comenté al inicio de esta aventura hermenéutica, no sé si logré la empresa, en todo caso sus observaciones, discrepancias y acuerdos servirán para enriquecer nuestros estudios.