UN NUEVO ENFOQUE DE LA DOCUMENTACIÓN GUADALUPANA MÁS ANTIGUA*

José Luis González**

En México el tema del guadalupanismo ha alcanzado tal densidad cultural y tan grande beligerancia académica, que ante una nueva obra que lo aborde, lo primero que piensa un lector es que inevitablemente se tratará de una contribución a la trivialidad tradicional o a la polémica inacabable. Y he aquí que Xavier Noguez nos entrega una obra en la que sortea los dos polos de dicha monotonía, situando el tema en un escenario metodológico no menos riguroso y evidentemente más amplio. El tema de Guadalupe no se agota ni en la fe de los devotos ni en la crítica implacable de los historiadores.

* El presente texto es parte de la intervención del autor en la presentación del libro de Xavier Noguez: *Documentos Guadalupanos: Un estudio sobre las fuentes de información tempranas en torno a las marionetas en el Tepetlac*, 1994, México, FCE, (Archivo Histórico de CONDU-MEX 2-VI-94).

** Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

1. Nuevos perfiles:

Desde el comienzo de la obra queda claro que se trata de un análisis de la naturaleza y los contenidos de las más antiguas fuentes de información en torno al fenómeno Guadalupe, encaminado a dilucidar cuáles son las verdaderas posibilidades y alcances de las mismas en torno a:

- la historicidad de las apariciones guadalupanas
- la historicidad y naturaleza del movimiento devocional
- la realidad y objetividad culturales de las apariciones y del movimiento

Se trata de una obra rigurosa (que en este caso no es sinónimo de aburrida) en la que se refleja un gran respeto por las fuentes que, en abundancia casi exhaustiva, desfilan por ella; por los objetivos de la obra y también por el análisis de los documentos, se puede apreciar un gran respeto (ponderado pero nunca sumiso) a otros enfoques que han abordado el tema enfrentan-

NOTAS

do similares problemas. Precisando detalles sobre este trabajo serio, merecen destacarse:

— El rastreo del original del Nican Mopohua, así como de la identidad de su autor y del medio de procedencia (p. 19 s.), en cuanto documento fundamental de lo que será la versión “oficial” del aparicionismo guadalupano.

— El seguimiento de las fuentes en relación con la “historia social” a la que se encuentran ligadas; tal el caso del Nican Motecpana, en que la crítica interna y externa permiten al autor cierta conclusión inferida del reflejo en el documento de los sucesos del Señorío de Acolhuacan y otros de la sociedad novohispana (p. 32-3).

108 — El análisis cuidadoso de los indicios y contraindicios de la autoría del Inin Hueitlamahuizoltzin (p. 33-8); asimismo la seriedad analítica y crítica (interna y externa) que se aprecia cuando se descartan los visos de verosimilitud guadalupana que la gran autoridad de Mariano Cuevas trató de construir a propósito de la última parte del “Códice Saville” (p. 71) y la pretendida guadalupanidad del Códice Techialoyan K (710) (p. 72-4). ¡Ejemplar actitud de no ir nunca más allá de lo que los datos autorizan!

— El manejo de las fuentes indígenas en su idioma original (náhuatl) concede al autor una importante ventaja que le permite agudos apuntes críticos a partir de detalles redaccionales, desapercibidos por otros críticos. Así por ejemplo, Noguez toma distancia de la tesis de O’Gorman so-

bre las relaciones entre el Nican Mopohua y el Inin hueitlamahuizoltzin: el segundo no es una simple repetición abreviada del primero con fines catequéticos; por el contrario, aún teniendo las dos fuentes el mismo contenido básico, en la segunda se pueden apreciar adiciones y elementos propios que le confieren un perfil singular, que relacionan la fuente más con la estructura del pensamiento indígena que con esquemas de un supuesto docto jesuita, como piensa O’Gorman (p. 37-8). Éste es uno de los puntos tratados mediante intersección metodológica, dado que la historiografía resulta insuficiente y reclama el apoyo de la lingüística, la etnohistoria y la antropología.

— El paciente análisis de los Anales Antiguos de México y sus Contornos (AAMC) así como el rescate del valor testimonial de documentos como el Testamento de Francisco Verdugo, cacique de San Juan de Teotihuacán, le permiten al autor ampliar los frentes de discusión de un tema de tanta envergadura como la tradición guadalupana. El cuestionamiento (definitivo según muchos estudiosos) de Joaquín García Icazbalceta en relación con el valor informativo de los testimonios en lo que se refiere a las tesis aparicionistas, no parece afectar al dato, más antropológico, de la temprana existencia del movimiento devocional centrado en el Tepeyac (1533). Un testamento — efectivamente, es más un documento privado y personal (aunque jurídicamente “público”); pero precisamente por eso y por lo que tiene de “última volun-

NOTAS

tad" — parece estar a salvo de polémicas. No es verosímil que alguien encarque que le celebren misas después de muerto en determinado lugar, a menos que se den ciertas condiciones, como:

- que el lugar sea altamente significativo para el devoto
- que el lugar sea socialmente reconocido

Si bien es cierto que los testamentos no proporcionan información sobre los orígenes de Guadalupe, también lo es que entregan datos sobre la existencia de un movimiento devocional consolidado y significativo para los momentos cruciales de la vida y de la muerte.

2. Un tema liberado:

Por las consideraciones que acabamos de hacer, creemos que esta confrontación, no excluyente sino complementaria entre historiografía y antropología, documentos y tradición, crítica documental y análisis de dinámicas culturales, es uno de los aspectos más valiosos de esta contribución de Xavier Noguez. Hasta donde llegan nuestros conocimientos, es un aporte novedoso que libera al tema guadalupano tanto del exclusivo fervor de los devotos como del prurito un tanto iconoclasta de los historiadores. Libera el tema, pero no invalida ni desautoriza la legitimidad existencial o académica de los enfoques. En definitiva, los relativiza abriéndolos a la posibilidad de otras consideraciones que evocan y convo-

can, no sólo a una tolerancia social sino a un pluralismo teórico-metodológico.

El tipo de documentos que se presentan, el estudio de los mismos que el autor realiza y la evaluación de los análisis realizados tanto por "aparicionistas" como por "no-aparicionistas" a modo de conclusión metodológica previa, parecen llevar a la necesidad de introducir en el debate otra "clave" para la revisión de los "fundamentos históricos de Guadalupe":

a) Según Fray Francisco de Bustamante OFM, en su polémico sermón de 1556, la devoción "no había tenido grandes principios y se había levantado sin fundamentos". Los fundamentos en los que Bustamante está pensando son hechos grandiosos, canónicamente sancionados. Con toda seguridad, esto nunca ha existido; tampoco las apariciones en cuanto acontecimientos historiográficamente identificables (independientemente de la densidad ontológica que se atribuya a tales hechos).

b) Quizás la clave de los "fundamentos" que menciona Bustamante en 1556 y que acaparó con obsesión a los historiadores, tenga que buscarse por otro camino: los fundamentos de la violencia de la conquista, que desfiguraba al cristianismo y destruía la identidad y las religiones de los vencidos, era suficiente argumento y fundamento como para iniciar un proceso de resistencia, reinterpretación y sincretismo (detectado con agudeza por Sahagún) que llevarían a una nueva identidad. De estos "fundamentos"

NOTAS

(no “históricos” sino “culturales”) sobaban, pero había que saber rescatarlos de un lenguaje sublimar en el que los vencidos tuvieron que expresarse por razones de seguridad. La versión explícita más aproximada a ese “discurso” es la extensión y profundidad que el movimiento devocional de Guadalupe ya ha adquirido en Nueva España en fechas muy tempranas. Por lo mismo, hasta el Sermón de Bustamante y la crítica de Sahagún se convierten en “fundamentos” fidedignos. La fuerza con que se expresa la devoción a Guadalupe tal como puede verse en testamentos y en abundantes relatos de la tradición oral, en realidad tiene más que ver con la conciencia socializada de que Guadalupe representa un poder religiosamente eficiente en cuanto productor de “milagros cotidianos”, que con el “milagro portentoso” de las apariciones. Esto es precisamente lo que refleja el texto de Bernal Díaz del Castillo escrito entre 1560 y 1568:

110

...la santa iglesia de Nuestra Señora de Guadalupe, que está en lo de Tepeaquilla donde solía estar asentado el real de Gonzalo de Sandoval cuando ganamos a México; y miren los santos milagros que ha hecho y hace cada día y démosle muchas gracias a Dios y a su bendita Madre Nuestra Señora y loores por ello que nos dio gracias y ayuda que ganásemos estas tierras donde hay tanta cristiandad...¹

¹ Noguez, X., *op. cit.*, p. 92.

Ésta es una de las características más significativas del aporte de la obra de X. Noguez: crear un término alternativo a la polémica entre aparicionistas y no aparicionistas situando el fenómeno Guadalupe en la perspectiva de los fenómenos culturales. Esta alternativa se genera, por encima del ejercicio historiográfico y sus batallas en torno a la veracidad de los documentos, por la priorización del proceso cultural dentro del cual tienen lugar los hechos, relacionando éstos con la dialéctica cultural (vencedores y vencidos; Virgen Blanca y Virgen India; el blanco, como interlocutor religioso principal, frente al indio, receptor de milagros y favores, etc.).

Dentro de esta misma dialéctica, no tenemos por qué dudar de la sinceridad de la ignorancia que Bustamante y Sahagún confiesan sobre los “orígenes” milagrosos de Guadalupe (p. 90-4). Probablemente el mito aparicionista circuló por años por las sendas de la “pequeña tradición” (en términos de R. Redfield) de la religión popular; procesos “invisibles” para la “gran tradición” representada por el clero. Para los ojos de la élite religiosa — habida cuenta de las relaciones imperantes en el campo religioso —² son mucho más visibles las expresiones externas del culto que los relatos de la tradición oral. Por eso no son extrañas las reacciones de dos servidores de la ortodoxia que, no obstante ver un culto

² Bourdieu, Pierre, “Genese et structure du champ religieux”, en *Revue Francaise de Sociologie*, XII, 1971, p. 300-3.

NOTAS

abundante entre los indios, lo rechazan y condenan al ignorar sus "fundamentos". Son los mecanismos típicos de la relaciones históricas entre el catolicismo popular y el oficial.

La asociación que hace el Virrey Enríquez de Almanza del desarrollo (reconoce que el origen es anterior) del culto y la experiencia del "milagro" (p. 99), refuerza nuestra hipótesis de circulación paralela de los datos de la "pequeña tradición" en torno a los orígenes de Guadalupe. Admitido, como lo hace el Virrey, el origen popular, humilde e indígena del movimiento devocional, no es extraño que muchos elementos del mismo hayan sido ignorados por los estratos sociales más altos, incluso los eclesiásticos.

La perspectiva del proceso sincrético que en esos tiempos estaba teniendo lugar, será muy bien señalada por De la Serna (p. 124), que a su vez nos da un ejemplo del enfoque de quienes, desconociendo las tesis aparicionistas y despreciando no menos las taumaturgicas, simplemente se sitúan en la posición de la ortodoxia oficialista desde la cual no puede entenderse la dinámica de la religión popular (así Bustamante, Sahagún, Ciudad Real, Torquemada, etc.). La naturaleza eminentemente oral de la información sobre Guadalupe (como se muestra en especial al analizar las "Informaciones de 1666", p. 124-32) hace más evidente la imposibilidad de que la metodología historiográfica pueda agotar el fenómeno Guadalupe y cerrar el caso. De ahí la pertinencia de un enfoque que reivindique el discurso y el análisis

proveniente de la etnohistoria, la antropología y la lingüística, entre otras disciplinas.

3. La necesidad de un horizonte más amplio:

3.1. Más allá de las fechas, a veces imprecisas, la revisión de las fuentes guadalupanas tempranas que realiza Xavier Noguez nos deja la convicción de un acontecimiento o mito fundacional de gran envergadura cultural.

3.2. La gran presencia del dato de Guadalupe en las fuentes de contexto indígena, ante todo hace pensar en la primigenia "naturaleza indígena" del fenómeno. Que, como parte inevitable de procesos históricos y sociales, el simbolismo guadalupano haya sido cooptado por los sectores criollos como uno de los elementos catalizadores, quizás el más importante, de una conciencia nacional que ascendía hacia la independencia, no desvanece la original esencia indígena de Guadalupe en su irrupción, en su naturaleza, y como primera inserción dialéctica en la sociedad colonial.

3.3. Quizás pueda decirse que las fuentes tomadas como indicios de historicidad sólo proporcionan un laberinto de casuística posibilista de la cual, en buena técnica historiográfica, es imposible salir. Quizás esos indicios sólo deban ser tomados como "marcas" de un proceso cultural, que nos permitirían aproximarnos a su dimen-

NOTAS

sión real y a su función en la dialéctica social en que los “relatos” —y los hechos que los relatos narran— ocurren.

3.4. Con el trabajo de Xavier Noguez, uno obtiene la impresión de que el “fenómeno Guadalupe” es conducido a sus justas proporciones de “hierofanía reconocida” y “hierofanía relatada”. Tanto de ese “reconocimiento” como del “relato” que lo transmite se configura el proceso cultural que, presente en la etapa formativa de la Nueva España, pasará a ser clave de identidad y factor de conciencia nacional, como lo ha mostrado Jacques Lafaye.³

112

3.5. En síntesis, de esta obra parece derivarse tanto la inconsistencia historiográfica de las tesis aparicionistas como la legitimidad de un desbordamiento antropológico y etnohistórico en el manejo de la categoría “historicidad” cuando se trata de otras culturas. Si bien es cierto que don Joaquín Icazbalceta ya había pronunciado la palabra definitiva de los historiadores, el análisis de Noguez permite abrir el tema a otras consideraciones. Aplicado a un dato principalmente proveniente de las culturas indígenas, el análisis historiográfico en uso y su forma de establecer el carácter histórico de los hechos, parecía no haber superado el etnocentrismo metodológico: porque etnocentrismo es pedir cons-

tancia documental a culturas que articulan su memoria colectiva por otros medios, como la tradición oral, el ritual, el folklore o la danza, es decir, medios que tienen como su sujeto productor y transmisor a la colectividad. Todo esto no se encuentra en documentos convencionales sino que integra las *Tradiciones*, tal como las llama Noguez en su hipótesis central (p. 185).

De esta obra parece deducirse que lo más sólido del Guadalupanismo (aunque datos no faltan) no hay que buscarlo en los archivos, ni por los vericuetos de la crítica historiográfica de las fuentes que consignan acontecimientos extraordinarios, sino en las fuentes que nos remiten a las fuerzas de lo cotidiano y a la dinámica de la cultura como tal. Un valor importante de la obra que comentamos es la perspectiva calibradora del peso de las fuentes. Pero Guadalupe, tal como maneja la información Xavier Noguez, no parece agotarse en las fuentes ni en su crítica historiográfica; actitud meritória y promisoría de un etnohistoriador que rehúsa quedar atrapado en su propio relato y tampoco acepta una metodología que congela los hechos y los enjaula. A nuestro juicio, Noguez libera el tema de Guadalupe de lo que Marc Bloch llama la “obsesión de los orígenes” de aquellos historiadores que consideran que su “establecimiento documental” aporta una especie de fuerza mágica para la explicación total de los procesos sociales.⁴ Porque, en

³ J. Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, 1977, México, FCE.

⁴ Bloch, M., *Introducción a la Historia*, 1981, México, FCE, p. 26.

NOTAS

cuanto hecho social, la significación de Guadalupe no se deriva de las apariciones — ciertas o no — sino de su presencia e implicaciones variadas en un proceso sociocultural del que forma parte y, hasta cierto punto, configura y caracteriza.