

tocó ver todavía cómo a muchos indios los marcaban con hierro candente en el rostro, después de haberlos convertido en esclavos.

A través de la descripción de la saga de los mexicas de su salida de Chicomoztoc y sus posteriores conquistas, va aportando una serie de interesantísimos datos sobre las costumbres y la religión de este pueblo, como son los ritos funerarios de los guerreros muertos en las batallas y la impresionante descripción de la inauguración del templo mayor de Tenochtitlan.

El libro incluye 62 ilustraciones en blanco y negro y dos en color, un índice y un glosario de términos en náhuatl y de algunas palabras clave en español.

No cabe duda de que este libro de Durán además de la labor propiamente académica de Doris Heyden, su trabajo de edición hará de esta obra una lectura interesante no sólo para los especialistas, sino para el público de habla inglesa en general.

Yolotl GONZÁLEZ TORRES

*Instituto Nacional de Antropología e Historia*

Stafford POOLE, C. M.: *Our Lady of Guadalupe. The Origins and Sources of a Mexican National Symbol, 1531-1797*. The University of Arizona Press, 1995, 325 pp.

El tema de la virgen de Guadalupe resulta inagotable y su actualidad siempre renovada suscita regularmente estudios hagiográficos de carácter tanto apologético como crítico. En efecto, si bien los textos fundadores del siglo XVII fueron aceptados durante mucho tiempo como lo que eran, o sea, relatos míticos (en el sentido exclusivamente antropológico), el siglo XVIII con el padre Mier y Juan Bautista Muñoz y sobre todo el siglo XIX con el siempre vigente estudio de García Icazbalceta intentaron adecuar el fenómeno religioso a las exigencias de la ciencia histórica en pleno auge. A partir de entonces, los mejores especialistas de los dos campos enfrentados, los aparicionistas y los antiaparicionistas, no han dejado de esgrimir argumentos cuya particularidad ha sido la de reivindicar los caracteres objetivo e histórico de las fuentes utilizadas para fundamentar o rebatir el fenómeno guadalupano en su versión clásica. El estudio de Stafford Poole se inscribe en esta perspectiva, que hoy en día nadie puede ni intenta obviar, y cobra un interés particular por el hecho de que

el autor es un especialista en cuestiones religiosas que se interesó por el segundo arzobispo de México, Pedro Moya de Contreras<sup>1</sup> y por el carácter de la evangelización del nuevo mundo.<sup>2</sup> Pero además, Poole es un sacerdote católico, lo que confiere a sus conclusiones un peso particular.

Con gran rigor y honradez intelectual y sin buscar enfoques novedosos o sugestivos, el historiador recorre minuciosamente el ya clásico camino que parte de las "apariciones" de 1531 hasta llegar a 1797, fecha en la que el padre Mier escribe a Juan Bautista Muñoz cartas relativas a Nuestra Señora de Guadalupe. Para entonces, cabe recordarlo, la virgen morena había sido nombrada patrona de la Nueva España y su ascendiente se dejaba sentir en todo el imperio español y algunos países europeos. Stafford Poole analiza crítica y sistemáticamente cada uno de los pasos seguidos por el proceso guadalupano, valiéndose de la abundante historiografía actualmente disponible. Poco a poco, señala constantemente sus coincidencias y discrepancias personales con los estudiosos que lo precedieron y recalca tanto las evidencias como las contradicciones, dudas e inverosimilitudes contenidas en los discursos correspondientes a las distintas etapas de formación del mito guadalupano, va construyendo su propia versión, aduciendo las razones y argumentos que lo llevaron a sus hipótesis y conclusiones.

Su principal convicción coincide con buena parte —tal vez la mayoría— de los historiadores contemporáneos, de los que Edmundo O'Gorman es un notable representante: "en términos simbólicos", México no nació en 1531 en el Tepeyac sino en la ciudad de México, en 1648. El genial Miguel Sánchez fue el artífice del prodigio, al proponer a los criollos sedientos de una identidad a la vez específica y privilegiada el señuelo de la virgen María, estampada en el ayate de Juan Diego. Porque es preciso distinguir claramente entre el culto existente en el cerro del Tepeyac por una parte, y por otra, el fenómeno de las "apariciones". Para Poole, este culto existía efectivamente desde mediados del siglo XVI y sabemos que circulaban rumores relativos a los milagros operados por la pintura o estatua depositada en la ermita del Tepeyac, como siempre había sucedido en los santuarios

<sup>1</sup> *Pedro Moya de Contreras: Catholic Reform and Royal Power in New Spain, 1571-1591*. Berkeley: University of California Press, 1987.

<sup>2</sup> "Iberian Catholicism Comes to America", en *Christianity Comes to the Americas*. A Giniger Book. Nueva York: Paragon Press, 1992.

marianos del Viejo Mundo. Pero este culto es distinto y antecede a la devoción suscitada por el relato de las “apariciones” milagrosas, relato elaborado y difundido por el bachiller Miguel Sánchez en 1648, en su famosa *Imagen de la Virgen María*.

El origen de la ermita no queda establecido y, como O’Gorman, Poole tiende a pensar que el arzobispo Montúfar desempeñó un papel importante hacia 1555-1556 en su fundación e incipiente desarrollo. Sin embargo, el historiador cuestiona la idea universalmente aceptada de que María de Guadalupe sustituyó a la diosa Tonantzin, alegando que en última instancia esta aseveración se funda exclusivamente en el testimonio de Sahagún. Además, el estudioso niega categóricamente que tal sustitución fuese la obra deliberada de los misioneros de los primeros tiempos, concretamente y para esta zona, de los franciscanos. Pese, o tal vez gracias, a su origen misterioso, la devoción a una imagen desconocida creció a partir de mediados del siglo XVI y, al contrario de lo que sostiene O’Gorman, ésta no cundió entre los indígenas sino entre los criollos, sobre todo a partir de 1648, precisamente a raíz de la publicación de la obra decisiva de Miguel Sánchez. Los indígenas empezaron a compartirla masivamente en la segunda mitad del siglo XVIII, a menudo compelidos por un clero criollo y patriota, como lo demostró, por otra parte, William Taylor.<sup>3</sup>

Durante los siglos XVII y sobre todo XVIII, el clero secular, los franciscanos y los jesuitas recogieron la herencia de Miguel Sánchez y la hicieron prosperar, asociando cada vez más estrechamente el guadalupanismo con el criollismo. Sin embargo, el culto de la morena del Tepeyac no se impuso, como lo pretende Jacques Lafaye, a mediados del siglo XVII, supuestamente como consecuencia de su intervención benéfica —aunque tardía— durante la gran inundación que asoló la ciudad de México entre 1629-1639. Hasta bien entrado el siglo XVIII, la virgen de los Remedios, patrona del cabildo de la ciudad, seguía haciendo frecuentes visitas a la ciudad, por ser de reconocida eficacia, en particular en los casos de sequía pertinaz. Las epidemias de 1736-1737 constituyen el momento a partir del cual la guadalupana emprendió un ascenso espectacular, convirtiéndose entonces en objeto de devoción general y por ende, en factor casual de unión entre criollos, mestizos e indígenas.

<sup>3</sup> Véase “An Inquiry into the Social History of Marian Devotion”, en *American Ethnologist*, 1986, p. 33.

Como García Icazbalceta el siglo pasado, Poole recalca el extraño silencio observado durante el siglo XVI por parte de quienes normalmente debían haber registrado, comentado y celebrado las “apariciones” del Tepeyac. Los famosos textos considerados tradicionalmente por los aparicionistas como fundadores, y en primer lugar el *Nican Mopohua*, son analizados aquí en su forma, contenido y contexto de producción. Stafford Poole concluye que la existencia de una tradición oral indígena, mencionada por Miguel Sánchez, constituyó la trama del relato, que fue escrito en náhuatl clásico por Lasso de la Vega, probablemente con la ayuda de letrados indígenas (opinión que, cabe recordar, había sido expresada anteriormente por Francisco de la Maza). Es muy posible además que el relato fundador, bajo sus diversas modalidades, fuese una variante de la historia de la virgen de los Remedios. El historiador recuerda también que el *Nican Mopohua*, hoy en día atribuido por los aparicionistas al indio Valeriano en la medida en que esta paternidad le otorga autenticidad y antigüedad, no existe más que en copias y sólo se volvió una referencia obligada y definitiva hasta 1921, por iniciativa del padre Cuevas.

Finalmente, en cuanto al nacimiento y desarrollo del símbolo guadalupano, Poole propone el esquema siguiente: una ermita fue fundada en el Tepeyac en 1555, dedicada a la Natividad de María. Es probable que una imagen de la Inmaculada Concepción fuese colocada en ella desde los principios. No tardaron en propagarse ciertos rumores acerca de los milagros obrados ahí, y fundirse en un solo complejo simbólico la imagen, el santuario, el manantial y la estatua obsequiada en 1566 por el magnate Alonso de Villaseca. Es asimismo probable que el culto a la imagen del Tepeyac haya sido asociado desde los principios al de la Guadalupe de Extremadura, tal vez con el fin de atraer a los peninsulares. No se puede descartar la existencia real de un tal Juan Diego, aunque su participación en la emergencia del mito no queda aclarada. Si bien su beatificación y canonización no fueron planteadas antes del siglo XX, los informes de 1665-1666 muestran que fue objeto de un culto incipiente, al menos en el siglo XVII.

Este apasionante estudio, que reúne las cualidades de un trabajo histórico riguroso y algunas de la novela policiaca, reconoce que el fenómeno guadalupano constituye el símbolo religioso más poderoso, dinámico y universal del México contemporáneo. Sin embargo, establece claramente que carece de un respaldo histórico convincente, pues queda de manifiesto que el culto

anterior a 1648 poco tiene que ver con la devoción surgida después de que el bachiller Miguel Sánchez proclamara las “apariciones” del Tepeyac.

Resulta casi imposible rebatir o hasta comentar la demostración metódica y desapasionada de Stanford Poole, pues sería preciso adentrarse en la historiografía tan abundante como compleja que existe sobre cada uno de los puntos que conforman este amplio tema. Sin embargo, y tan sólo a partir de mis propios intereses y dudas, me limitaré a hacer tres observaciones. La primera, versa sobre las afirmaciones de Poole —que comparte la estudiosa Louise Burkhart—, relativas a la asociación clásica Tonantzin-Guadalupe y, en consecuencia, el papel desempeñado por los franciscanos en la formación del culto. Efectivamente, las bien conocidas aseveraciones de Sahagún acerca de la sustitución de la diosa Tonantzin por María de Guadalupe constituyen la única base de todas las sucesivas. Pero por otra parte, existen evidencias arqueológicas que también revelan la presencia de un santuario en el Tepeyac, dedicado a una diosa madre, y el mismo Boturini dejó un dibujo que representa la estatua de la diosa Toci, encontrada en el sitio mismo. Otros vestigios atestiguan, asimismo, la existencia de complejos culturales en honor de sobrenaturales como Yoaltecatl e Ilamateuctli, entre otros. Por lo tanto, y como sucedió en todos los cerros que se levantan en el valle de México y sus alrededores, no hay duda de que el Tepeyac albergó varios santuarios dedicados a deidades relacionadas con el agua y la tierra. Por otra parte, sabemos que desde los primeros siglos, el cristianismo en expansión siempre buscó sustituir los dioses paganos por personajes sagrados cristianos en el sitio mismo en donde los primeros solían recibir culto. Esta estrategia eminentemente pragmática queda patentizada en casi todas de las iglesias de Roma, cuya advocación cristiana suele coincidir, en cuanto a formas, contenidos o funciones, con las de la antigüedad pagana anteriormente veneradas en aquellos sitios. Esta tradición, observada más adelante en los países bárbaros de la Europa occidental, se mantuvo en la Nueva España y es un hecho que los principales santuarios coloniales se yerguen hoy sobre los cimientos de templos prehispánicos. Esta estrategia responde obviamente a la imposibilidad de destruir una geografía sagrada muy antigua y, por tanto, a la necesidad de recuperarla mediante la sustitución pertinente de personajes santos.

Es por lo tanto más que probable que al haber encontrado en el sitio del Tepeyac un conjunto de santuarios dedicados a varias

deidades femeninas, los conquistadores encabezados por Gonzalo de Sandoval y los primeros evangelizadores franciscanos hayan colocado allí una imagen cualquiera de María, como solían hacer cada vez que podían. Así, lejos de rechazar las aseveraciones de Sahagún —quien después de todo era sin duda uno de los religiosos mejor informados y más cautos respecto de estos puntos—, creo que se puede seguir pensando en la sustitución de Toci-Tonantzin por María, aun cuando la primera tuviese que compartir atributos y funciones con deidades, como Xochiquetzal, Yoaltecatl, etc. El problema del carácter deliberado de la sustitución resulta tal vez insoluble y, de todos modos, requiere argumentaciones y demostraciones que rebasan el marco de esta reseña. Bástenos señalar la importancia e interés de un tema sólo esbozado por algunos antropólogos como Gonzalo Aguirre Beltrán y Hugo Nutini y aun casi totalmente ajeno al quehacer histórico, al menos en México.

En cambio, la opinión de Stafford Poole respecto de la profunda afinidad existente entre los dos “mitos” de Remedios y Guadalupe parece totalmente acertada y cabe recordar que la expresó por primera vez el historiador del arte Francisco de la Maza, en su justamente famoso *El guadalupanismo mexicano*, al sugerir que la *Historia del principio, origen, progresos, venida a México y milagros de la Santa Imagen de Nuestra Señora de los Remedios...* (1621) escrita por Luis de Cisneros había proporcionado la idea y el modelo de la *Imagen de la Virgen María...* (1648), de Miguel Sánchez. Pero este punto, como el anterior, requiere un desarrollo incompatible con la naturaleza del presente texto. En futuros trabajos, intentaré mostrar que esta coincidencia tiene que ver, de hecho, con la estructura, el contenido, las funciones y seguramente los antecedentes prehispánicos de los dos “mitos”.

Una última observación respecto del esquema explicativo propuesto por Poole: su hipótesis —más bien afirmativa— relativa a la operación magistral hecha por Miguel Sánchez a partir de versiones distintas sobre los milagros de la imagen del Tepeyac parece corroborada por la primera pintura conocida de la Guadalupe, obra de Baltasar Echave Orio en 1606. En ella, en efecto, se aprecia la figura de María tal como la conocemos, pero los pliegues de los lados y esquinas del lienzo indican que se representa la tilma o ayate de Juan Diego. Esto significa que unos cuarenta años antes de que el bachiller Sánchez publicara las “apariciones” existían al menos ciertas tradiciones relativas a ellas, de modo que el pintor vasco no dudó en plasmarlas en su

cuadro. Esto permite sugerir que las últimas décadas del siglo XVI y las primeras del XVII fueron sin duda decisivas para la emergencia y formación de diversos "temas" guadalupanos, los que más tarde serían magistralmente orquestados por el bachiller Sánchez.

En conclusión, el libro de Stafford Poole, que sólo se propone revisar críticamente las fuentes históricas del símbolo guadalupano, logra ampliamente sus objetivos. Al buscar, como heredero aplicado del Siglo de las Luces y del siglo XIX científico, los fundamentos históricos convincentes de uno de los mitos marianos más apasionantes y conmovedores, llega a la conclusión previsible: éstos no existen. Porque la principal fuerza de los mitos consiste precisamente en no tener orígenes ni raíces claros, lo que les permite desarrollarse y transformarse de acuerdo con las necesidades y los deseos de los hombres que los forjan y los necesitan. Esto no significa obviamente que los mitos estén desvinculados de la historia, sino que, como las artes, toman de ella los elementos que necesitan para reelaborarlos, volver a estructurarlos y organizarlos según reglas que se nos escapan, en sus infinitas creaciones y recreaciones. Pero al transformarse, finalmente, en los motores más poderosos de la esperanza, del consuelo y de la acción humana, estas fantásticas criaturas de la historia se vuelven historia y la enriquecen.

Solange ALBERRO  
*El Colegio de México*

Richard BOYER: *Lives of the Bigamist. Marriage, Family and Community in Colonial Mexico*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1995. ISBN 0-8263-1571-2.

No es irrelevante que este libro tenga un título desdoblado en dos: demasiado modesto y reducido el primero, nos hablaría tan sólo de las biografías pintorescas de extravagantes aventureros heterodoxos; tan amplio que casi pretende decirlo todo acerca de la vida colonial, el segundo anuncia la búsqueda de una interpretación globalizadora. Con reminiscencias barrocas, acordes con la época de que se trata, podría haberse enunciado: "De cómo mientras muchos buenos cristianos y otros que aparentaron serlo, navegaron felizmente por las procelosas aguas del ma-