

REINA DE MEXICO, PATRONA DE LOS CHICANOS Y EMPERATRIZ DE LAS AMERICAS

Los mitos de la Virgen de Guadalupe-estrategias de producción de identidades

Margarita Zires*

"...el amor de María nos asegura
que habitar en la América es su intento
y a ese fin nos endona esa Pintura...
María llena de amor y dulzura,
al Tepeyac baja y muy propicia
a sus Americanos acaricia
y a un ayate transfiere su hermosura."
(Fragmentos de un soneto, de escritor
anónimo del siglo XVIII o XIX en De la
Maza, 1981: 188-189)

En este trabajo se analizarán algunas de las versiones del mito de la Virgen de Guadalupe y su relación con los procesos políticos en el México pasado y contemporáneo. A partir de ellas se reflexionará sobre las estrategias político-culturales de constitución de las identidades locales, nacionales o regionales en América Latina.

Me interesa destacar la pluralidad textual del mito, así como la polisemia del símbolo de la Virgen de Guadalupe. Para ello se retoman en este trabajo algunos aspectos de la perspectiva del antropólogo británico Victor Turner sobre los procesos simbólicos y más específicamente sobre los símbolos dominantes como el

*Profesora Titular de la Universidad Autónoma Metropolitana de Xochimilco, México

el de la Virgen de Guadalupe.

Frente a una concepción ontológica de la identidad que considera que sólo existe como un núcleo inamovible o esencial de una etnia o nación, se recoge en este trabajo otra noción de identidad: diferencial o relacional e histórica (que contemple la dimensión temporal de los procesos culturales).

Desde esta perspectiva ya no se trata de hablar de una "identidad nacional" o "identidad latinoamericana", sino de estrategias políticas que surgen en contextos específicos y que intentan imponer la noción de una única identidad grupal, nacional, regional o global. Esto lleva a tomar en cuenta necesariamente la dimensión del poder, así como los mecanismos discursivos particulares de construcción de las identidades.

Aquí se tomará en cuenta muy brevemente la construcción del mito de la Virgen de Guadalupe en la Colonia, su fuerza movilizadora en tiempos de la Independencia y de la Revolución, su expansión nacional e internacional, su significación particular entre los chicanos y su transformación audiovisual y mercadotécnica a partir del surgimiento de las industrias culturales en nuestra sociedad contemporánea, ejemplificada en la puesta en escena del mito durante la Segunda Venida del Papa a México en 1990.

TONANTZIN-GUADALUPE: LA INTERPENETRACION DE CULTOS Y DE IDENTIDADES

Cuando los españoles empezaron a evangelizar a los indígenas en México destruyeron sus templos y construyeron iglesias sobre los centros religiosos pre-existentes más importantes.

En uno de esos centros, en el Cerro del Tepeyac, dedicado a la diosa Tonantzin y lugar importante de peregrinaciones se erigió una ermita. Según Torquemada Tonantzin significa "Nuestra Madre" (Torquemada en De la Torre, 1982: 84). Lo mismo escribe Sahagún, quien además asevera que esta diosa estaba relacionada con la diosa Cihuacóatl, "una diosa que de noche voceaba y bramaba en el aire" y que "quiere decir mujer de culebra" (Sahagún, 1570-1582, ed. 1989: 33).

Fray Alonso de Montúfar quien fue el segundo obispo de México de 1551 a 1572, que impulsó el culto de Tonantzin-Guadalupe, tuvo una posición conciliadora con ciertas prácticas religiosas indígenas como eran las ofrendas a los santos-dioses y permitió que los

predicadores les hablaran de Tonantzin a los indígenas queriendo hablar de la Virgen María, lo cual generaba de acuerdo a Fray Bernardino de Sahagún más confusiones entre la Virgen María y Tonantzin, así como solapaba la idolatría. (Sahagún, 1570- 1582, ed. 1989: 704-705)

Con todo y confusiones la creencia en el poder milagroso de la imagen de la Virgen de Guadalupe creció y el culto en el cerro del Tepeyac se siguió expandiendo.

En ese entonces todavía no poseía la carga patriótica, ni existía la historia de las apariciones. ¿De qué culto se trataba? ¿A quién se veneraba en ese entonces? No se puede decir exactamente. Según las informaciones de Francisco De la Maza los españoles veneraban a la Virgen de Guadalupe y los indígenas habrían seguido venerando a Tonantzin, aunque ya existía una interpenetración de ambos cultos entre los indígenas, por lo que se puede afirmar que Tonantzin, junto con el mundo de las deidades indígenas fue perdiendo reconocimiento y con ello los indígenas una identidad legítima en el pasado pre-hispánico.

En este contexto falta hablar de qué Virgen de Guadalupe se trataba. La Virgen de Guadalupe conocida en Europa en tiempo de la Conquista era la Virgen de Guadalupe de la región de Extremadura, de donde provenía Hernán Cortés, fiel devoto de esta Virgen (junto con otros guerreros españoles como el capitán Sandoval) (ver Lafaye, 1977: 311).

Ahora bien, si la imagen de la Virgen de Extremadura es totalmente diferente a la imagen de la Virgen mexicana, ¿por qué entonces se le llamó y se llama Virgen de Guadalupe?

De acuerdo a diferentes autores y sin meterse demasiado en detalle, dado que este punto ha provocado muchas controversias y no es nuestro objeto de estudio, se puede decir que: hubo diferentes imágenes de Vírgenes, entre ellas la de la Virgen de Guadalupe de Extremadura, así como una "figuración" de Tonantzin al pie del Tepeyac, según afirma De la Maza; y hubo cambios de imágenes hasta que en 1575 se colocó una pintura de ayate con la Virgen Morena de Guadalupe.

En este paulatino cambio de imágenes, de color de la Virgen de Guadalupe, así como de fechas festivas -entre otros-, se produce un movimiento de deslinde del culto hispánico con respecto al culto de la Virgen del Tepeyac y se genera un proceso por el cual su control

pasa a manos de las autoridades eclesiásticas en México, lo cual implicó la criollización tanto del culto como de los beneficios económicos que éste conllevaba. Esto a su vez implicó también dos desplazamientos y un compromiso: Ni la Tonantzin indígena, ni la Virgen de Guadalupe española, pero la Virgen de Guadalupe morena del Tepeyac, lo cual no significa que la Virgen de Guadalupe de Extremadura no subsistiera por un tiempo y que desapareciera totalmente la Tonantzin, ni mucho menos. (Su nombre de hecho todavía se oye nombrar entre los peregrinos a la Basílica de la Virgen de Guadalupe).

Fue en este mismo período aproximadamente alrededor de 1587 en el que surge la tradición del relato de la aparición de la Virgen, (Lafaye, 1977: 333).

Las huellas de la tradición de los relatos aparicionistas de origen español o europeo de la Edad Media se entrecruzan en el mito de la Virgen de Guadalupe del Tepeyac. Según las convenciones de dichos relatos hay una imagen o figura santa escondida, la Virgen se le aparece al pastor que está cuidando a sus animales, pide que se le erija una ermita y se realiza un milagro que le otorga autenticidad a la aparición.

La narración de la Virgen de Guadalupe del Tepeyac mantiene una relación con este modelo de tradición narrativa mariana..

El pastor es un indio convertido al catolicismo como en la narración de la Virgen de los Remedios que ya se conocía en Nueva España por ese entonces. Todo ocurre también en un lugar en el que antes existía una devoción a alguna deidad prehispánica. Pero en este caso la Virgen es morena, lo cual se interpreta como signo de que posee un origen criollo o indígena -según las épocas-, la Virgen -se dice- habla la lengua indígena y lo que es muy importante, la imagen no proviene de España, sino es de origen sobrenatural. La imagen de la Virgen de Guadalupe queda grabada en el ayate de Juan Diego.

ESTRATEGIAS DE APROPIACION DE LA VIRGEN EN LATINOAMERICA COMO ESTRATEGIAS POLITICO-CULTURALES DE BUSQUEDA DE IDENTIDAD

A través de la transformación de este relato, de su incorporación y su apropiación particular llega la Gracia al Tepeyac y a otros lugares de América Latina en donde las devociones marianas regionales se expanden en el último cuarto del siglo XVI y primero del XVII. México

adquiere su Guadalupe, su Virgen particular, su Remedios y remedio en la Virgen morena y en el relato de su aparición. El antiguo Perú lo adquiere también a través de Nuestra Señora de Copacabana, en donde se recupera de esa manera un antiguo centro de peregrinación y los indios la relacionan con su antigua diosa-tierra Pachamama; el Ecuador a través de la Virgen de Guápulo, una réplica de la Virgen de Guadalupe de Extremadura; Argentina a través de la Virgen de Luján; Paraguay a través de Nuestra Señora de Caacupe y así otros lugares. Lo que distingue a las imágenes y figuras de toda América con la imagen de la Virgen de Guadalupe es que ésta es la única que se dice de origen milagroso.

Pero no sólo todo país surgido de las posesiones españolas desearon recibir la Gracia, sino también otras regiones internas de los distintos países. De esa manera las devociones marianas regionales se expanden en Ocotlán, Chalma y diversas regiones de México.

Pero este modelo de narración aparicionista no se pudo imponer en todo lugar que demandaba su Virgen particular como una manera de reclamar cierta autonomía política y cultural.

Los ejemplos que menciona Reifler (1986) y Florescano (1987) indican que los españoles no estuvieron dispuestos a reconocer otros cultos en los que ellos, ni los criollos tenían ingerencia y menos a aceptar y estimular cultos en donde su dominación se ponía en duda.

Los cultos a la Virgen en Zinacantan (1709), Virgen Santa Marta (1711-1712) fueron efímeros. Este último proponía una utopía indígena. Su fin era crear un sacerdocio indígena y planteaba la supremacía de la Virgen sobre Dios y un ejército indígena. En un pueblo del sureste de México, Quistell, Jacinto Canek se proponía como un rey indígena con la corona y el manto azul de Nuestra Señora de la Concepción.

La necesidad de autorregirse, de escoger sus ídolos, dioses, administrar su religión, de crear sus propios símbolos de identidad y obtener legitimidad era muy grande, pero encontró sus límites, por lo que estos movimientos milenaristas y mesiánicos fueron desmantelados y controlados por la fuerza.

Al mismo tiempo que se generan insurrecciones y movimientos indígenas, el culto a la Virgen de Guadalupe se sigue expandiendo. Los criollos lo estimulan. Miguel Sánchez en 1648, teólogo criollo lo fundamenta teológicamente a partir de San Agustín y del

capítulo doce del Apocalipsis. Surge la Virgen de Guadalupe como Escudo Nacional. Los símbolos de la fundación de la Ciudad de Tenochtitlán, como el águila se ven entrelazados con los de la mujer del Apocalipsis y de la Virgen de Guadalupe. A través de ello se configura la interpretación criolla y patriótica de la Virgen de Guadalupe.

A Miguel Sánchez le suceden Lasso de la Vega, quien traduce al náhuatl el relato, Luis Becerra Tanco, quien trata de probarlo científicamente y muchos otros criollos.

En 1794 surge el dominico Fray Servando Teresa de Mier quien propone la asimilación del politeísmo indígena al cristianismo. Identifica al apóstol Santo Tomás con el dios indígena Quetzalcóatl. De acuerdo con él los indios conocían los dogmas fundamentales del cristianismo antes de la llegada de los españoles, quitándole todo mérito a la Conquista, por lo que los límites de su interpretación abiertamente anticolonialista y antihispanista emergieron y la respuesta de reprobación no se dejó esperar. Se le confiscó la biblioteca y se decretó su expulsión de la Nueva España. De acuerdo con De la Torre: "Mier, antes que Hidalgo, tomó a la imagen de Guadalupe como estandarte de nuestra independencia" (De la Torre, 1985:117).

LA LUCHA DE INDEPENDENCIA. GUADALUPE CONTRA REMEDIOS ¿QUE SIGNIFICA DECIR QUE LA GUADALUPE ES UN SIMBOLO DE IDENTIDAD NACIONAL?

Cuando el Cura Hidalgo tomó la imagen de la guadalupana en la Iglesia de Atotonilco, Guanajuato como estandarte de las fuerzas insurgentes estaba reconociendo la fuerza simbólica de la Virgen de Guadalupe, su capacidad de convocatoria, tal como los zapatistas la volvieran a reconocer un siglo después cuando se lanzaron a reclamar tierra y libertad llevando en sus sombreros la imagen de la Virgen de Guadalupe.

En ese tiempo la Virgen de los Remedios, la Virgen del otro lado de la Ciudad de México recibe el apodo de "la Gachupina", (nombre despectivo para nombrar a los españoles) y es declarada de esa manera Virgen de las fuerzas virreinales.

Aspectos específicos de las imágenes y sus mitos correspondientes, cobran un papel muy importante y se ponen a funcionar en este contexto político, en el que algunas oposiciones surgen: la Virgen de

los Remedios proviene de España, es una Virgen con niño, sus rasgos son los de una mujer blanca, es una figura de madera, decorada ricamente con diferentes vestidos llamativos, mientras que la Virgen de Guadalupe es morena, por lo tanto mestiza, habla náhuatl, es una Virgen sin niño, de aparición milagrosa y es humilde.

Otra diferencia importante es que mientras la Virgen de Guadalupe no se movió más que en contadas ocasiones del Tepeyac, Nuestra Señora de los Remedios viajó 75 veces de 1576 a 1922 y se le llevaba a la Catedral donde iba la aristocracia de la Nueva España. Además estuvo relacionada con los movimientos antirrevolucionarios y con las fuerzas imperialistas (Turner, 1978: 91).

La morena contra la blanca, la indígena contra la española, la pobre contra la rica, la Virgen sin niño contra la Virgen con niño, la del Tepeyac contra la de la Catedral, la del pueblo contra la de los poderosos, deben haber sido categorías articuladoras que intervinieron en la lucha de la Independencia, en donde la Virgen de Guadalupe se convierte en la campeona y en símbolo de la identidad nacional.

Ahora bien, ¿qué significa decir que la Virgen de Guadalupe se convierte en un símbolo de identidad nacional?, y aquí nos parece importante destacar que ello no significa que todos los mexicanos crean en ella o que los diferentes grupos sociales que componían y componen la sociedad mexicana relacionen lo mismo con esta figura. El nacionalismo está siempre marcado por consideraciones étnicas, de clase y de las distintas localidades. Hay distintos Méxicos como distintos nacionalismos (de los criollos, mestizos, ladinos, indios, mulatos, nortños, sureños, de los ricos y los pobres).

Decir que la Virgen de Guadalupe es un símbolo de la identidad nacional es señalar que ella se constituye en un punto de convergencia -aunque no de perspectiva común- entre los diferentes grupos sociales.

Falta aclarar qué se quiere decir cuando se afirma que la Virgen de Guadalupe es un símbolo. ¿Qué es un símbolo? A qué nos referimos cuando se habla del símbolo de la Virgen de Guadalupe? ¿Es la imagen, el mito oral o escrito? ¿Son las distintas imágenes? ¿Son todas éstas junto con los múltiples relatos escritos, cantados, los sermones, obras teatrales, así como todas las películas y videos recientes -entre otros- que hablan de ella? ¿Los símbolos tienen un único significado?

En este contexto es interesante recoger algunos aspectos de la perspectiva de V. Turner, antropólogo británico interesado en estudiar

los procesos simbólicos, o sea los símbolos en su funcionamiento o actuación y quien analizó el símbolo de la Virgen de Guadalupe y más específicamente la interrelación entre la imagen y el mito o relato y el ritual o la peregrinación.

De acuerdo con este autor los símbolos funcionan como sistemas dinámicos de significantes, significados y modos cambiantes de significación en el contexto de procesos socioculturales temporales.

Los símbolos pueden tener múltiples significados, así como significantes. El símbolo no posee un significado unívoco, ni fijo. Los símbolos pueden haber tenido un significado "original", o significados originales y con el tiempo éstos pueden verse reemplazados por significados nuevos o fusionados con significados nuevos, o coexistir con significados nuevos que pueden entrar en conflicto provisionalmente en ciertas épocas.

En algunas partes de México y en ciertos grupos sociales la Virgen de Guadalupe reemplazó totalmente el culto a la Tonantzin, en otros, se fusionó al principio de la Evangelización y en otros lugares, se asistió a una fusión parcial de ciertos rituales y a la coexistencia de otros rituales de ambos cultos (ver Madsen, 1957).

La Virgen de Guadalupe, según Turner es un símbolo dominante (nuclear, clave o focal). Dichos símbolos aparecen jugando un papel importante en muy diferente tipo de contextos rituales (religiosos, sociales, culturales o políticos). Se constituyen en puntos relativamente fijos tanto de la estructura social, como de la estructura cultural, además de convertirse en puntos de unión de ambas estructuras (Turner, 1978:245-249). Poseen un espectro grande de referentes o significantes muy dispersos que están interrelacionados por un modo simple de asociación. Dicha asociación o analogía es diferente en cada contexto cultural.

Los símbolos dominantes se caracterizan por su polisemia y su capacidad de condensar múltiples significados y de constituirse en puntos de convergencia sociocultural.

Los símbolos dominantes poseen un polo normativo o ideológico y un polo sensorial. El polo normativo está relacionado con el orden de lo social y de lo moral mientras que el polo sensible material tiene que ver con los sentidos locales, el orden de los deseos y de lo inconsciente. Ambos no se encuentran siempre en armonía. Por ejemplo, en el caso de la iglesia católica el proceso de centralización del poder y el

desarrollo de una casta de especialistas en teología que esta institución ha sufrido, ha generado un conjunto de doctrinas y preceptos universales con respecto a la figura de la Virgen. Se ha tratado de destacar el carácter universal de las distintas Vírgenes. La Virgen María debería representar a la comunidad global, lo cual se conecta con la doctrina de la comunión de los santos. Sin embargo, "en la práctica y a través de sus numerosas imágenes, cada Virgen se convierte en patrona exclusiva de un lugar, en símbolo xenofóbico de localismo" (Turner, 1978: 171).

Otro aspecto que destaca Turner en su análisis de los símbolos es el estudio del contexto en el que el símbolo se emplea o se pone en funcionamiento.

La imagen fija en el altar frente a un grupo de bancas con reclinatorios invita a ser vista, venerada, invita a que se le rece en un recinto público o sea junto con otros creyentes que al mismo tiempo pueden realizar el mismo acto. Otra imagen fija es la pintura dispuesta en un museo para ser contemplada, admirada como objeto de arte o decoración. Otra imagen es el ex-voto, en la iglesia que induce a ser visto y sirve de prueba de la eficacia de la Virgen, de su poder milagroso y que en el museo se convierte en objeto de contemplación y en testimonio de la gran devoción popular. Otra imagen es la que se puede llevar en la cartera que acompaña, que cuida, a la que se le puede rezar individualmente, que no permanece fija en un lugar, pero está ligada permanentemente a su dueño.

La imagen que se levanta y se mueve bajo el impulso del brazo de Hidalgo invita a la movilización, como cuando la Virgen de Guadalupe fue llevada en procesión de la Villa a la Catedral para que cesara una epidemia de fiebre de tifoidea en 1736. El brazo de Hidalgo con la imagen de la Virgen en alto, tal como el brazo de los cristianos en tiempo de las Cruzadas invitó a la movilización. En ese sentido, la lucha por la Independencia adquiere el sentido de unas cruzadas "guadalupanas". "En nombre de la Virgen de Guadalupe", "bajo su protección", "La Virgen los llama". De ser objeto de veneración pasa a convertirse en punta de lanza. La Virgen ya no está **en frente** de los creyentes, sino **al frente** y al lado de Hidalgo, "de su parte".

Ahí el grito de Hidalgo define el sentido de la movilización, como cuando Barthes (1961) dice que el texto ancla los múltiples sentidos

de una imagen fotográfica: "¡Viva México!, ¡Viva la Independencia!, ¡Viva la Virgen de Guadalupe!, ¡Muera el Rey!, ¡Mueran los Gachupines!"

"EN LA LEY DE GUADALUPE ENCONTRAMOS NUESTRA IDENTIDAD" -LA VERSION CHICANA DEL MITO DE LA VIRGEN DE GUADALUPE-

En 1895 la Virgen es coronada Emperatriz de las Américas, lo cual confirma el arraigo y expansión del culto de la Virgen de Guadalupe en otros países latinoamericanos. Sin embargo la jerarquía eclesiástica de Canadá y Estados Unidos le ponen un alto oficial y no aceptan que se convierta en su patrona oficial, debido a que estos países poseerían ya una patrona particular, que es la universal Inmaculada Concepción.

Ahora bien, cuando los espaldas mojadas mexicanos se van a los Estados Unidos se llevan consigo sus mitos, leyendas y con ello se introducen ilegalmente también diferentes versiones del mito de la Virgen de Guadalupe y diferentes rituales que en un principio parecen facilitar la adaptación del inmigrante en un país hostil para él. Esta Virgen en un primer momento se somete, pero carga en sus espaldas y en sus haberes una historia no sólo de sometimiento y compromiso, sino de oposición, rebeldía, así como una capacidad movilizadora latente del tiempo de la Independencia, la Revolución y hasta de la Guerra Cristera.

Con el tiempo el símbolo de la Virgen de Guadalupe y sus múltiples referentes cobran una presencia cada vez más importante en Estados Unidos. Las estampas y los altares en honor a la Virgen se reproducen en las casas de las ciudades de la frontera y de otras ciudades importantes en donde viven no sólo los chicanos, sino latinoamericanos.

La devoción a la Virgen no se pierde, aunque evidentemente tiene que sufrir ciertas transformaciones y cobra nuevos matices. En un contexto religioso protestante en donde el culto a las Vírgenes y los santos o no existe o es más sobrio, los rituales religiosos de los mexicanos y en general de los latinos tienden a ser considerados como supersticiones.

En algunos casos el ritual ligado a la Virgen de Guadalupe se tiende a diluir, se esconde, se ve circunscrito al hogar y hasta llega a suprimirse cuando la necesidad de incorporarse a la sociedad estadounidense y su religiosidad es muy grande.

En el otro extremo el símbolo de la Virgen se ve inscrito en la piel del pachuco. Los tatuajes de la imagen de la Virgen parecen certificar un lugar de procedencia y de pertenencia que no se borra ni con el tiempo, ni con el nuevo idioma.

La presencia del símbolo de la Virgen de Guadalupe en las ciudades fronterizas no sólo se restringe al ámbito privado. Existen múltiples murales, por ejemplo en la Ciudad de Los Angeles que son parte del paisaje urbano en los que se puede apreciar la Virgen de Guadalupe. En unos está sola simplemente; en otros se le inserta en un contexto dramático de la historia de los mexicanos como en los murales de Diego Rivera.

Vale la pena destacar algunas declaraciones de chicanos*.

Un chicano del barrio de Los Angeles (una de las zonas que se caracteriza por mayor número de homicidios en Estados Unidos), que había sido miembro de una pandilla afirma**:

"Fui miembro de una pandilla. Creo que una de las razones por las cuales ya no estoy en esto es por Nuestra Señora de Guadalupe. Mi fe, mi devoción y mi amor a ella me mantendrá lejos de lugares como éste. Yo tomé parte en estas cosas -dijo señalando un mural de la Virgen y paredes que estaban pintarrajeadas-, pero no lo necesito más. Ella nos guiará en nuestra identidad como mexicanos-americanos. Ella te dice: Tú eres alguien. Yo soy tu madre. Tal vez algunas veces estamos perdidos en esto y la olvidamos. Ella me dice que soy mexicano en un contexto americano y que podré ser alguien mientras mantenga la fé hacia ella y recuerde de dónde es ella".

Otra chicana católica de Los Angeles asevera:

"El problema de los mexicano-americanos y chicanos en los Estados Unidos es que se considera que no tenemos voz, ni objetivos, ni tierra, pero en la ley de Guadalupe

* Extraídas del documental sobre la Virgen de Guadalupe dirigido por Juan Francisco Urrusti, producido por el Instituto Nacional Indigenista, todavía no finalizado hasta ahora.

**De acuerdo a la información proporcionada por Juan Francisco Urrusti.

encontramos nuestra identidad. Ella tiene el mismo color de piel que nosotros, el mismo color de ojos y de pelo. Ella permitió que surgiéramos como nación, como grupo, con una tradición rica, con fé y con historia. Es por eso que continúa siendo nuestro símbolo. Ella continuará guiando a su gente en una lucha contra la injusticia y para alcanzar nuestra dignidad como ser humano".

El símbolo de la Virgen de Guadalupe acompañó a los chicanos en 1965 en la huelga de los trabajadores de los viñedos de Delano, California y en subsecuentes marchas de campesinos chicanos en Texas y otras partes del suroeste de Estados Unidos. Ella es la santa patrona de los chicanos en Texas (Anzaldúa, 1989).

Vale la pena mencionar que un sector chicano católico de izquierda intenta conectar sus ideales con la Teología de la Liberación (González Guerrero, 1984).

De todo lo antes señalado podemos afirmar que el símbolo de la Virgen de Guadalupe cobra un papel político radical en Estados Unidos al verse inserta en una lucha contra la discriminación y las injusticias que sufren los chicanos.

Ahora bien, la Virgen no sólo se radicaliza entre los chicanos, sino también se vuelve a "aztequizar" o indigenizar y hasta se "paganiza" de acuerdo a Gloria Anzaldúa, chicana, feminista, quien asevera: "Mi familia como la de la mayoría de los chicanos no practicaba catolicismo romano, sino un catolicismo popular con muchos elementos paganos. El nombre indígena de la Virgen de Guadalupe es Coatloopeuh. Ella es la deidad central que nos conecta con nuestros antepasados indígenas. Coatloopeuh descende de o es un aspecto de una diosa mesoamericana de la tierra y de la fertilidad. La más antigua es Coatlicue o "Falda de Serpientes"...Tonantsi se dividió de sus aspectos oscuros, Coatlicue, Tlazolteotl y Cihuacoatl se convirtió en una buena madre..." (Anzaldúa, 1989: 77).

Si bien las relaciones que ella establece entre la Virgen de Guadalupe y Coatloopeuh y las demás deidades de la fertilidad, Coatlicue, Cihuacoatl, Tlazolteotl y "Tonantsi", resultan muy dudosas de acuerdo a la bibliografía que se maneja en este trabajo al respecto (Sahagún, Torquemada, Lafaye, -entre otros-), nos parecen muy representativas de la apropiación chicana del mito de la Virgen de Guadalupe, dado que la autora se basa en otros estudios hechos por chicanos.

En este artículo, en las declaraciones de los chicanos, así como en los murales señalados anteriormente se trasluce la necesidad de un grupo social de reconstruir sus raíces históricas y un pasado que les devuelva una identidad legítima para poder modelar su futuro político.

Sus raíces no las buscan en el pasado inmediato o en el presente de México que los llevó precisamente a dejar su país, ni en la Colonia, sino en una especie de historia mítica de la grandeza azteca, sus creencias, sus dioses.

En ese proceso de reconstrucción de su identidad la Virgen de Guadalupe juega un papel muy importante. Ella condensa todo tipo de demandas sociales (de protección, de compañía y de justicia social). Se convierte en la "imagen religiosa política y cultural más potente del chicano-mexicano" (Anzaldúa, 1989).

"En la Ley de Guadalupe" los chicanos intentan construirse otra identidad de la misma manera que los criollos lo hicieron en los siglos XVII, XVIII y XIX.

UNA NUEVA PUESTA EN ESCENA DEL MITO DE LA VIRGEN DE GUADALUPE. LA BEATIFICACION DE JUAN DIEGO BAJO EL MANTO PROTECTOR DE TELEvisa Y DEL PROYECTO DE SOLIDARIDAD.

El mito sigue viviendo pero en otras formas. Nuevas interpretaciones y nuevas estrategias de evangelización han surgido a partir de la expansión de las industrias culturales. En un país en donde coexisten múltiples desarrollos socioeconómicos y diversos Méxicos, desde un México en el que prevalecen las tradiciones prehispánicas, hasta el México urbano postindustrial. Al mito hablado, al mito escrito, reescrito, traducido al náhuatl, pintado, dramatizado, se han añadido nuevas materias, formas y géneros insertos en circuitos de difusión masiva.

Nos encontramos con el cuento ilustrado, la historieta, el audiocassette, la película y el video. Aquí analizaremos la puesta en escena del mito de la Virgen de Guadalupe en la Segunda Venida del Papa Juan Pablo II a México en 1990.

En esta visita del Papa el primer acto que se celebra es la beatificación de Juan Diego en la Basílica de Guadalupe, unas horas después de su llegada. Se asiste a la reconstrucción del mito

guadalupano con las tecnologías audiovisuales, mercadotécnicas y el aparato organizacional más moderno y eficiente.

México, el país considerado más católico de América Latina y en donde el Papa había recibido una de las bienvenidas más calurosas en 1979 estaba sufriendo cambios. Por un lado sectas protestantes mostraban un creciente arraigo entre la población indígena y comenzaban a penetrar otros grupos sociales. Por otra parte, el sector izquierdista de la Iglesia, de la Teología de la Liberación continuaba siendo un peligro político.

Dentro del contexto del Quinto Centenario que se acercaba la Segunda Evangelización que propone el Papa significa "conversión", "reconversión", unificación de la Iglesia eliminando a la Teología de la Liberación y replantear las relaciones Iglesia-Estado.

En ese contexto el relato mítico se ve revivido, ratificado por el Papa, acto en el cual un nuevo matiz se reincorpora al mito. Hay un desplazamiento. No es la Virgen Morena la que acapara la atención de esta reconstrucción sino la figura del indígena Juan Diego. Es él el que se ve alabado y junto con él todos los que contribuyen a transmitir la fe en Dios, los que han dado su alma y su cuerpo por él. Juan Diego es beatificado al mismo tiempo que los Mártires de Tlaxcala y el Padre Yermo.

En el acto de beatificación participa el cantante de ópera reconocido mundialmente, una de las estrellas que cantó al final de las Olimpiadas en Alemania y de Barcelona 92, la vedette del temblor de 1985 que ayudó en las labores de rescate y el artista que salía anunciando la pasta dental Crest y la tarjeta de crédito American Express, Plácido Domingo.

La lógica mercadotécnica no parece ajena a la construcción de este discurso. La necesidad de una permanente transformación del producto se reconoce. Se pueden lanzar nuevos productos o viejos productos empacados en nuevas formas. Por si acaso el mito estuviera desgastado, fuera de moda, este se renueva. Surgen nuevas figuras acompañantes: Juan Diego ya beatificado, los Mártires de Tlaxcala equiparados a Juan Diego, el Papa introduciendo el mito y la Segunda Evangelización, así como Plácido Domingo elevando a nivel de ópera el himno guadalupano. Se lanzan nuevos mitos, relatos como productos se pueden lanzar al mercado. Todo es un producto vendible -aunque no se reduzca a ello-: el Papa, Juan Diego, la Virgen, Plácido Domingo,

la pasta dental Crest. Nuevas combinaciones surgen: Papa y Virgen de Guadalupe en 1990; Papa, Juan Diego y Virgen; Mártires de Tlaxcala en figuras, medallitas, libros, llaveros, camisetas, posters y lápices. Nuevas canciones se crean en un concurso organizado antes de la venida del Papa y nuevas historietas en donde se reconstruye la vida de Juan Diego. Nuevas fórmulas de enunciación exclamadas por el Papa después de la beatificación de Juan Diego surgen:

"México sabe bailar. México sabe rezar. México sabe cantar, pero más que todo, México sabe gritar". El Papa le devuelve al país un México folklorizado y junto con ello la imagen de sus deseos: México, el país sentimental, alegre, espontáneo, afectuoso con el Papa y que siempre lo seguirá. "México siempre fiel", frase que se convirtió en el lema de esta visita del Papa y que la retoma de su primera visita a México.

En nombre de la Virgen de Guadalupe, de Juan Diego, del Papa, Televisa se puso en el centro de la atención. Captaba las miradas de los televidentes, las dirigía. Televisa junto con el Papa beatificó a Juan Diego, a los Mártires de Tlaxcala y sus imágenes quedaron benditas y cargadas de la energía mística de ese acontecimiento religioso. En un alarde de organización y eficiencia sus cámaras estuvieron por todas partes. Registraban todos los movimientos del Papa. El mismo Papa antes de irse le agradeció expresamente a Televisa su eficiencia y haberle permitido llegar a todo México.

Televisa interrumpió todos los días que estuvo el Papa su programación habitual y en las noches ofrecía un resumen informativo que recordaba a "Las mejores escenas de las Olimpíadas" o "Las mejores escenas del Mundial".

La interrelación de la lógica del espectáculo y del ritual religioso en la Basílica de Guadalupe no es un fenómeno nuevo. Cada vez más Televisa acapara la atención de los televidentes cada 11 de diciembre a las 11 de la noche y le dedica a la Virgen: "Las Mañanitas de Televisa" con los artistas de moda que situados en el centro del altar le cantan a la Virgen frente al ayate y la bandera nacional. Los palcos de la iglesia los ocupan en primer lugar las cámaras de Televisa, el personal de Televisa y en segundo lugar los católicos acomodados con influencia entre la jerarquía católica y algunos sacerdotes y monjas. Abajo está la masa de los guadalupanos y algunos turistas desperdigados.

Con la lógica del espectáculo se ha introducido el aplauso -acto de reconocimiento de la buena actuación del actor en el teatro, en la carpa, en el circo-.

El 11 de diciembre de 1991 no sólo se aplaudía a los cantantes de Televisa sino a los distintos grupos de danzantes, a los concheros y hasta a ciertos contingentes de peregrinos al entrar en la Basílica cantando.

En 1990 en la beatificación cada pausa que realizaba el Papa al ir mencionando los nombres de los beatos venía acompañada de fuertes aplausos que transmitían la impresión de que se estaba asistiendo a la entrega de premios por la mejor actuación en la obra ganadora de la evangelización.

Con la lógica del espectáculo todos los participantes tendieron a convertirse en vedettes. El Papa era la estrella principal y el pueblo mexicano convertido público-masa.

Uno de esos participantes fue el Presidente Salinas de Gortari. El también fue una estrella de este evento y con él su hijo predilecto: el proyecto de Solidaridad.

En un momento en que el gobierno del presidente Salinas tenía poca legitimidad a nivel nacional e internacional, en que la opinión pública creía -y sigue creyendo- que había habido un fraude electoral y en que el PRI estaba sufriendo desequilibrios internos entre las distintas fuerzas políticas que lo constituían, la visita del Papa a Chalco, lugar en donde el programa de Solidaridad había trabajado con gran apoyo del Presidente, se convirtió en la bendición y beatificación de Solidaridad, palabra clave que fue mencionada permanentemente en el recorrido del Papa no sólo en Chalco o en la visita del Papa al Presidente cuando éste le obsequia -entre otros regalos- un libro que se titula: "México, Territorio de Solidaridad".

La "solidaridad del Papa", la "solidaridad del pueblo" eran frases que se repetían permanentemente en la televisión por los conductores de los programas.

Con ello la cruzada del Pontífice y la cruzada de Solidaridad se unieron. La iglesia le demostró a Salinas lo que podía realizar por un estado debilitado y el gobierno le mostró lo que podía realizar por una iglesia debilitada.

Por lo señalado hasta ahora se puede decir que las diferentes lógicas de la mercadotecnia, del espectáculo, de los rituales religiosos, de la construcción de la noticia y de la producción de otros géneros

discursivos televisivos interactuaron en esta nueva puesta en escena del mito de la Virgen de Guadalupe dentro de la estrategia fusionada del Papa de la Segunda Evangelización y del Proyecto de Solidaridad*

CONCLUSIONES FINALES

A lo largo de este trabajo se han presentado distintas interpretaciones del mito de la Virgen de Guadalupe como estrategias político-religiosas y político-culturales en las que diferentes grupos sociales se han enfrentado para defender su identidad, para construirla o reconstruirla y obtener mayor legitimidad.

Se pudieron constatar algunos de los múltiples significados que ha tenido el símbolo de la Virgen de Guadalupe en diferentes épocas y para los distintos grupos sociales en una misma época.

Es claro que significados parecidos, pero utilizados de maneras diferentes pueden coexistir y competir más o menos armoniosamente en un mismo contexto, como cuando dos boxeadores en pleno ring invocan ambos a la Virgen de Guadalupe y le dedican ambos la pelea, o como cuando tanto la oposición y el Partido Revolucionario Institucional utilizan en sus manifestaciones al símbolo de la Virgen de Guadalupe. Quedan por verse las diferentes interpretaciones de los públicos.

Sin embargo, la coexistencia no es siempre posible y las divergencias de significado del símbolo de la Virgen de Guadalupe a veces estallan en coyunturas específicas, lo cual nos lleva a plantear que no se puede hacer decir todo a la Virgen de Guadalupe, ni todo tipo de apropiación es legítima en cualquier momento.

Los intentos frustrados de apropiación del mito aparicionista por indígenas en el siglo XVII y XVIII, el destierro de Fray Servando Teresa de Mier por su apropiación anticolonialista y la reprobación que sufrió la obra pictórica de Rolando de la Rosa en 1987 que mostraba a la Virgen de Guadalupe con el rostro de la actriz Marilyn Monroe nos señalan también algunos de los límites del decir guadalupano en épocas pasadas y actualmente (Zires, 1992).

*Un análisis más detallado se encuentra en Margarita Zires, 1992, "Cuando Heidi, Walt Disney y Marilyn Monroe hablan por la Virgen" en Versión, No. 2, Universidad Autónoma Metropolitana de Xochimilco.

Mientras que algunos chicanos analizan la significación de la Virgen de Guadalupe en su versión transgresora en un proyecto de elaboración de una Teología de la Liberación chicana (González Guerrero, 1984), el Papa utiliza la puesta en escena del mito de la Virgen del Guadalupe en su versión de sometida para quitarle legitimidad a la Teología de la Liberación en México.

El símbolo de la Virgen de Guadalupe nos lleva a pensar en la integración cultural y en la centralización política. El proyecto de convertir a la Virgen de Guadalupe en patrona nacional fue un proyecto no sólo antihispanista, sino de búsqueda de adhesión cultural entre los mestizos y los indígenas que le otorgaba a los criollos las riendas del poder político.

A nivel latinoamericano me gustaría invitar a reflexionar sobre: ¿qué papel han tenido los cultos marianos en la historia de los diferentes países latinoamericanos, en su Independencia y en la vida contemporánea? ¿De qué manera dichos cultos están impregnados de otras religiones indígenas o africanas? ¿Cómo conviven las instituciones políticas y religiosas en el terreno de los cultos marianos?

¿De qué manera la Virgen de Guadalupe es apropiada en otros contextos latinoamericanos? ¿Podríamos decir que ha competido o compite con otras Vírgenes latinoamericanas así como las telenovelas mexicanas compiten con otras producciones venezolanas, peruanas o brasileñas en el continente? ¿De qué manera suceden estos procesos? Me pregunto también si este año Televisa en un proyecto de expansión comercial-cultural, más que de integración cultural a través de su red "Canal de Las Américas" no enviará a toda Latinoamérica y Estados Unidos las imágenes captadas de su versión de las fiestas del 11 y 12 de diciembre, una versión bendecida por las lógicas del espectáculo y la mercadotecnia, mientras que los chicanos le devuelven a México una versión combativa de esa misma Virgen.

BIBLIOGRAFIA

- Valentina Alazraqui, 1990, *Juan Pablo II, El viajero de Dios*, México, Editorial Diana.
- Gloria Anzaldúa, 1989, en Judith Plaskow, *Weaving the vision*, Boston, Beacon Press. p.77-86.
- Roland Barthes, 1961, "El mensaje fotográfico" en *La Semiología*, Colección Comunicaciones, Buenos Aires, Editorial Contemporáneo, 1970.
- Roger Bartra, 1987, *La Jaula de la melancolía, Identidad y Metamorfosis del Mexicano*, México, Grijalbo.
- J.J. Benítez, 1982, *El misterio de Guadalupe, Sensacionales Descubrimientos en los ojos de la Virgen mexicana*, México, Editorial Planeta.
- David Brading, 1972, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, Yale, New Haven, 1988 .
- Francisco De la Maza, 1953, *El Guadalupanismo Mexicano*, México, Fondo de la Cultura Económica, 1981.
- Ernesto De la Torre Villar y Ramiro Navarro de Anda, 1982, *Testimonios Históricos Guadalupanos*, México, Fondo de la Cultura Económica.
- Enrique Florescano, 1987, *Memoria Mexicana*, México, Editorial Joaquín Mortiz.
- Andrés González Guerrero, 1984, *The Significance of Nuestra Señora de Guadalupe and La Raza Cósmica in the Development of a Chicano Theology of Liberation*, Ann Arbor, MI: University Microfilms.
- Serge Gruzinski, 1990, *La Guerre des images*, Paris, Fayard.
- Jacques Lafaye, 1974, *Quetzalcóatl y Guadalupe, La formación de la conciencia nacional en México*, México, Fondo de la Cultura Económica, 1977.
- William Madsen, 1957, *Christo-Paganism*, New Orleans, Middle American Research Institute, Tulane University.
- Hugo G. Nutini/Betty Bell, 1980, *Parentesco Ritual*, México, Fondo de la Cultura Económica, 1989.
- Edmundo O'Gorman, 1986, *Destierro de Sombras*, México, Universidad Autónoma de México.
- Patrimonio cultural del Occidente, A.C.1989, *Maravilla Americana, variantes de la iconografía Guadalupana, siglos XVII-XIX*, México

- Victoria Reifler Bricker, 1986, *El Cristo Indígena, El Rey Nativo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Robert Ricard, 1986, *La conquista espiritual de México*, México, Fondo de la Cultura Económica.
- Eduardo del Río, (Rius), 1981, *El mito Guadalupano*, México, Editorial Posada.
- Fray Bernardino de Sahagún, 1570-1582, *Historia General de las Cosas de Nueva España*, México, Editorial Porrúa, 1989.
- Victor Turner y Edith Turner, 1978, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, New York, Columbia University Press.
- Eric R. Wolf, 1958, "The Virgin of Guadalupe, a mexican national symbol" in *Journal of American Folklore*, Vol. 71, 1958:34-39.
- Margarita Zires, 1992, "Cuando Heidi, Walt Disney y Marilyn Monroe hablan por la Virgen", en *Versión*, No.2, México, UAM- Xochimilco.