

El guadalupanismo y el ethos barroco en América

Bolívar Echeverría

Los historiadores de la vida cotidiana prefieren cada vez más una historia indiciaria, desconfiada de los documentos y descifradora de huellas, porque una y otra vez se topan con una discrepancia que no tiene nada de inocente entre lo que una época dice que es y lo que ella es en realidad, entre lo que ella pretende hacer formalmente y lo que ella hace en efecto, aunque lo haga informalmente. Nadie pone en duda, por ejemplo, que la vida económica y política en los Estados modernos es una vida profana, en la que la vigencia de lo sobrenatural, milagroso o sagrado, si no ha sido expulsada, o eliminada por completo, sí ha sido neutralizada o puesta entre paréntesis sistemáticamente. Sólo ciertos indicios de un especial fetichismo llevaron a Marx, en el siglo XIX, a develar la función central que cumple lo sobrenatural o milagroso en esa vida económica y lo profundamente religiosa —no a la manera arcaica, sino de una manera moderna— que es la sociedad capitalista.

Cuando el papa Juan Pablo II exclamó en uno de sus tantos viajes a México: “México, *semper fidelis*”, no hacía otra cosa que redundar en una verdad oficial mil veces documentable: la religión del pueblo mexicano es la católica, apostólica y romana. Los dogmas de fe de esta religión, su doctrina, su ceremonial, su organización eclesial, tienen una vigencia y una vitalidad incuestionables, más allá de ciertos datos estadísticos alarmantes que puedan mostrarlos un tanto disminuidos. Sin embargo, y sin necesidad de acudir a constatarlo, el 12 de diciembre ante la basílica del Tepeyac, el santuario de la virgen de Guadalupe, es suficiente acercarse a los usos religiosos cotidianos de los creyentes católicos de México para distinguir no sólo una discrepancia, sino una distancia muchas veces abismal entre lo que consta formalmente como el catolicismo mexicano —ese del que se congratulaba el papa— y el catolicismo que practican de manera informal, pero efectiva, los creyentes mexicanos.

Como se ha repetido tantas veces, el catolicismo de los mexicanos es un catolicismo especial, un catolicismo no sólo “mariano” sino “guadalupano”, a

lo que, si se mira bien, es indispensable añadir que lo “guadalupano” de este catolicismo no parece traer consigo solamente una alteración superficial, idiosincrática y por tanto inofensiva del catolicismo dominante; no parece consistir solamente en un uso peculiar del código católico ortodoxo que pese a ciertas divergencias lo dejaría intacto, sino, por el contrario, en un uso del mismo que implica la introducción en él de fuertes rasgos de una “idolatría”, que no por vergonzante es menos sustancial o radical, pues trae consigo la configuración de un catolicismo alternativo “que no se atreve a decir su nombre” (o al que no le conviene decirlo).

El catolicismo guadalupano es un catolicismo exageradamente mariano que lleva en cuanto tal una peculiar idolatría en su seno. La práctica del culto mariano implica en efecto una negación de la síntesis monoteísta que está en el dogma de la Santísima Trinidad, del Dios uno y trino, síntesis que es asumida sólo de una manera formal o no interiorizada. Lo que se asume realmente en su lugar es el orden de un panteón multipolar: María es una diosa, como lo es Cristo Jesús y lo es Dios Padre y el Espíritu Santo y como lo son tantos otros santos mayores y menores; una constelación “politeísta” de configuración cambiante según los lugares de culto y las épocas.

En la cúspide o en lo hondo de lo sobrenatural abstracto o incorpóreo, tan alto o tan lejano que es prácticamente inalcanzable —y que por ello sólo “cuenta” terrenalmente, en última instancia, en situaciones cataclísmicas— está Dios Padre, acompañado del Espíritu Santo. En un plano central, de densidad concreta intermedia, se encuentra el dios salvador, Cristo Jesús. En el plano inferior o más cercano a los mortales, que en la jerarquía formal sería el menos sobrenatural —aunque informalmente o en la realidad sea el más decisivo por estar en el trato efectivo con los humanos—, está María, la “madre de Dios” y “Madre nuestra”. En medio de los humanos, en contacto directo con ellos, se despliega toda la constelación de santos mayores y menores, de beatos y almas ejemplares, dotados de una sobrenaturalidad concreta, que, con su poder limitado, cumplen la función de ángeles, pues escuchan las necesidades apremiantes de ayuda milagrosa y tramitan de ellas las más graves hacia instancias superiores, más sutiles e impenetrables.

El cielo o panteón cristiano ha sufrido en el catolicismo mariano un recentramiento sustancial. La figura determinante, es decir, dominante, así no lo sea en términos absolutos como Dios Padre, sino sólo en términos “de excepción”, ha pasado a ser la figura de la Virgen María. Diosa central mientras dura una “coyuntura” indefinida que, de tanto serlo, resulta a fin de cuentas un estado permanente, María es la “emperatriz del cielo, hija del Eterno Padre”.

El propósito de mi intervención en este coloquio es argumentar en torno a la afirmación de que la identidad barroca que ha asumido una buena parte de la población latinoamericana a lo largo de considerables periodos de su

historia —identidad que se ha hecho manifiesta no sólo en las magníficas obras de su arte y su literatura, sino ante todo en sus usos lingüísticos y en las formas de su vida cotidiana y su política— tiene su origen ya en el siglo XVI, en una forma de comportamiento inventada espontáneamente por los indios que sobrevivieron en las nuevas ciudades, después de que sus padres fueron vencidos en la conquista de América por la Europa ibérica; forma de comportamiento que originándose, sobre todo, en México y en Perú, se afianzará y generalizará por toda América en los siglos XVII y XVIII.

Precisando esa afirmación quisiera insistir en la idea de que esta forma barroca de comportamiento —que habría tenido a Malintzin, la “lengua” de Cortés, como precursora— se manifiesta de manera inicial, pero ya claramente distinguible justo en esa peculiar exageración del culto católico mariano que se encuentra específicamente en el “guadalupanismo” de los indios mestizos y de los criollos mexicanos a partir del siglo XVI.

Como es comprensible, la discusión en torno a la religiosidad guadalupana ha dado lugar no sólo en México a una inmensa producción de libros y artículos, a toda una copiosa bibliografía que llena y sigue llenando más y más anaqueles, bibliotecas enteras. Quisiera tocar aquí solamente dos de estos textos, el primero y el hasta ahora último de los más importantes en esta ya inabarcable literatura. Me refiero, por supuesto, al *Nican mopohua* del indio del siglo XVI Antonio Valeriano y a *Destierro de sombras*, del criollo del siglo XX, Edmundo O’Gorman.

La primera pieza de la literatura guadalupana es el breve y delicado texto de la relación del apareamiento de la Virgen María al indio macehual Juan Diego; relación conocida como el *Nican mopohua (Aquí se relata)* y redactada en 1556 como es ya reconocido por todos, por Antonio Valeriano, un indio cultivado —sin ser *pilli* o noble de nacimiento— en el famoso Colegio de Tlaltelolco, discípulo aventajado de fray Bernardino de Sahagún, el autor de la gran *Historia general de las cosas de nueva España*.¹

Siguiendo a Miguel León-Portilla,² se puede decir que el *Nican mopohua* presenta algo así como cuatro capítulos. El capítulo inicial relata el primer apareamiento de la Virgen María al indio Juan Diego y reproduce los primeros diálogos entre los dos, en los que ella hace de él su mensajero para que transmita a las autoridades religiosas su deseo de tener un santuario en el cerro del Tepeyac; cuenta además el fracaso de su primera gestión con Zumárraga, el “gobernante de los sacerdotes”. El capítulo siguiente refiere el segundo encuentro de Juan Diego con la Virgen donde le comunica su fracaso, que él atribuye

¹ El *Nican mopohua* fue publicado en 1649 por Luis Lasso de la Vega. Su manuscrito se conserva actualmente en la Biblioteca Pública de Nueva York.

² Miguel León-Portilla, *Tonantzin Guadalupe*. México, FCE, 2000, p. 83.

a la humildad de su persona, y le pide que envíe en lugar suyo a gente de valía y distinción, sólo para recibir de ella la orden de volver e insistir ante el prelado, puesto que su voluntad es que su embajador sea precisamente él, el indio humilde, y no otros de rango elevado. El tercer capítulo cuenta el segundo encuentro de Juan Diego con el obispo Zumárraga y la exigencia que éste pone de una prueba del apareamiento y la voluntad de la Virgen; reproduce el tercer intercambio de la Virgen con Juan Diego, al que, después de reconfortar con la curación de su tío gravemente enfermo, envía nuevamente a san Francisco portando la milagrosa prueba de unas flores imposibles.

El último capítulo relata el cumplimiento de esta orden “y cuanto ocurre entonces en el palacio del prelado: los diálogos finales y el que se describe como desenlace, el portento de la imagen de la Virgen, dejada por las flores en la tilma de Juan Diego”. Muchos son los aspectos y detalles admirables e interesantes de esta bella relación escrita por Valeriano, pero de todos ellos sólo quisiera llamar la atención sobre los cinco siguientes:

Primero, el deseo aparentemente “caprichoso” de la Virgen María de aparecerse precisamente allí donde había estado el lugar de culto de Tonantzin y de insistir en que sea allí, “en la cumbre del cerrito del Tepeyac”, donde se le construya su santuario, su “casita divina”, como ella lo llama.

Segundo, la decisión enfáticamente significativa de aparecerse a un indio macehual, Juan Diego, un pobre y sencillo fiel recién convertido al cristianismo, y de hacer de él su mensajero, y no de un miembro “conocido, reverenciado, honrado” de la nobleza indígena, cristianizada por conveniencia. “No falta gente de rango entre los servidores míos, entre mis mensajeros, a los que pueda encargar que lleven mi aliento, mi palabra. Pero es muy necesario (de todo punto preciso) que vayas tú, que con tu mediación se cumpla (que gracias a ti se realice) mi querer, mi voluntad”.

Tercero, su autodefinición como “madrecita compasiva” de naturales y españoles, “de todos los hombres que vivís juntos en esta tierra”, como consoladora de los afligidos (*consolatrix afflictorum*), bienhechora y enderezadora de entuertos (*virgo potens*).

Cuarto, su decisión de plasmarse milagrosamente a sí misma como imagen en la tosca tilma de Juan Diego, teniendo como testigo al nuevo obispo franciscano, Juan de Zumárraga. “Y extendió luego su blanca tilma en cuyo hueco estaban las flores. Y al caer al suelo las variadas flores como las de Castilla, allí en su tilma quedó la señal, apareció la preciosa imagen de la en todo doncella Santa María, su madrecita de Dios, tal como ahora se halla, allí ahora se guarda, en su preciosa casita, en su templecito, en Tepeyácac, donde se dice Guadalupe”.

De entre todos los detalles del relato cabe subrayar la carga metafórica que se insinúa claramente en la mención de la cumbre del cerrito del Tepeyácac

—el lugar de la aparición de la Virgen— como una tierra muy especial, en donde, siéndoles ajena, son capaces de florecer incluso a destiempo “flores como las de Castilla”: en donde lo europeo —así lo sugeriría la metáfora—, pese a toda inconveniencia, puede renacer entero.

Veinte años después de la caída de Tenochtitlan, los indios habían renovado “en todo su esplendor idolátrico —escribe O’Gorman— la antiquísima costumbre de su periódico peregrinaje desde lejanas tierras al cerro del Tepeyac”.³ Pero era un peregrinaje que no lo hacían ya, como antes, para venerar a Tonantzin, sino para adorar a la Virgen María.

¿Qué había sucedido? Los indios habían sido convertidos o se habían convertido al cristianismo. A un cristianismo que ellos pretenden practicar de manera ortodoxa, pero que no puede ocultar distintas supervivencias “idolátricas”. El cristianismo puro, castizo u ortodoxo resultaba incompatible con la vida real de los indios, lo mismo en la ciudad que en el campo. Adoptarlo implicaba, paradójicamente, ser rechazados inmediatamente por él, condenados al sufrimiento eterno como castigo por su incapacidad de practicarlo adecuadamente. Y es que, en efecto, esa vida real resultaba para ellos invivible sin el recurso a algún elemento técnico propio, sin un cultivo aunque sea de baja intensidad de los usos y costumbres ancestrales, sin la insistencia en un mínimo de identidad propia; insistencia que, a su vez, equivalía a una fidelidad recalcitrante a la “idolatría” y que llevaba así a un estado de pecado mortal. Por otro lado, cerrando la pinza de un dilema dramático, deshacerse de ese mínimo identitario, convertirse en cristianos puros, implicaba para ellos algo así como una “sustitución del alma”, un hecho que sólo puede darse mediante el paso por un estado transitorio de “vacío de alma”, por una especie de muerte; implicaba un dejar de ser humano, un incapacitarse incluso para aceptar y adoptar libremente el cristianismo.

Para volverse cristiano (que es para él una condición de su supervivencia física), es decir, no para desaparecer o morir como americano y ser sustituido por la copia de un europeo, sino para pasar a ser europeo sin dejar de ser americano, el indio que se auto-españoliza tiene que ejercer un trabajo de transformación estructural de ese cristianismo que las circunstancias lo compelen a interiorizar: debe re-crearlo haciendo de él un cristianismo capaz de aceptarlo como un ser humano que, aun vencido y subyugado, se identifica concretamente por sí mismo en la asunción de su derrota; re-hacerlo como un cristianismo que integre positivamente su obligada autonegación religiosa.

Por esta razón, puede decirse que el cristianismo de los indios macehuales recién convertidos estaba llamado a actualizarse como un cristianismo enfáticamente mariano. Debía dejar intacto, en el plano más profundo y distante

³ Edmundo O’Gorman, *Destierro de sombras*. México, UNAM, 1986, p. 139.

del cielo, al Dios uno y trino del esquema ortodoxo del mito católico —cuya vigencia lo expulsaría sin más trámite a los infiernos—; ser un cristianismo cuya religiosidad permanezca en un plano celestial anterior, absorbiendo toda su fe y su observancia ritual. Este plano más asequible de lo celestial presupone al primero y esotérico, pero lo relativiza a fin de que ciertos pecados mortales puedan ser disimulados o “puestos entre paréntesis” en el balance del juicio final, pecados como, ante todo, el que está implicado en la fidelidad a un mínimo de identidad no-occidental. Se trata de ese plano o círculo celestial más cercano y menos exigente en donde reina la Virgen María.

Es difícil encontrar un ejemplo más claro del comportamiento barroco que se extenderá en las sociedades latinoamericanas desde el siglo XVII que el de esta alteración de la religiosidad cristiana llevada a cabo por los indios guadalupanos de México en el siglo XVI. En efecto, podemos localizar —siguiendo una pista de Theodor W. Adorno— la esencia de lo barroco en la “teatralidad absoluta” de una representación, en el carácter de aquellas representaciones del mundo que lo teatralizan con tal fuerza que su “realidad” virtual o vigencia imaginaria llega a volverse equiparable a la realidad “real” o vigencia objetiva del mismo. Y lo podemos hacer teniendo en cuenta no sólo las obras de arte reconocidas como barrocas, en las que la “teatralidad absoluta” resulta evidente, sino también el comportamiento barroco que se extiende sobre Europa viniendo del sur, en la segunda mitad —la mitad llamada “contrarreformista”— del siglo XV. La vida terrenal del ser humano, definida por el orden establecido —por el cristianismo— como un ascenso a la salvación, como una vida dotada de un sentido positivo, es vivida por muchos de los cristianos escépticos de la época moderna de una manera barroca. Obligados por las circunstancias, viven la vida como si ella fuera en efecto lo que dice su definición; viven una representación de esa vida sobre el *theatrum mundi*, sólo que, al hacerlo, se interiorizan tanto en ella, que la convierten en una “representación absoluta” dentro de la cual aparece un sentido diferente y autónomo para la vida.

Los indios americanos integrados en la vida ciudadana de sus vencedores y conquistadores ibéricos, antes ya de tomar sobre sí en la práctica, en el siglo XVII, la tarea de reconstruir a su manera la civilización europea —empresa espontánea e informal en la que comprometieron a los españoles americanos—, ya en el siglo XVI, refuncionalizaron lo europeo mediante un comportamiento barroco: reinventaron el cristianismo católico al trasladarlo a una representación o “teatralización absoluta”, la del catolicismo guadalupano, en la que ellos se perdían a sí mismos a tiempo que clausuraban también todo retorno al catolicismo “de la realidad”, ortodoxo y castizo.

En el siglo XVII, los teólogos jesuitas reunidos por Brading en su edición de *Siete sermones guadalupanos* tomarán por su cuenta y llevarán a extremos delirantes esta conmoción teológica iniciada en la práctica por los macehuales

cuando (aceptando y al mismo tiempo rebasando la evangelización de fray Juan de Zumárraga en 1531) sustituyeron el culto a sus dioses antiguos con el culto a unos peculiares dioses cristianos reconstruidos por ellos.

No es necesario encomiar o encarecer la magnitud e importancia del hecho histórico que está en juego en el mestizaje de identidades humanas favorecido por el *ethos* barroco que se gestó en la vida práctica de las clases bajas y marginales de las ciudades americanas de la época virreinal, mestizaje del cual el guadalupanismo es una muestra temprana y clara. La modernidad de la vida civilizada es y seguirá siendo impensable sin la emancipación de esa interpenetración identitaria comenzada entonces por los indios americanos. El gran acierto de Edmundo O’Gorman, el más original y agudo historiador de los orígenes del guadalupanismo, está en haber reconocido el acontecimiento de este *novum* histórico en la América posterior a la conquista ibérica: un acontecimiento que, como él reconoce, “vino a enriquecer el escenario de la historia universal” con la introducción de una “nueva modalidad” de ser humano, de una humanidad moderna con su propio sujeto histórico.⁴

Si hay algún error en su relato histórico, éste se presenta en la ubicación e identificación que su autor hace del portador de esa nueva sujetidad histórica. Según O’Gorman, éste se encuentra en la figura del “criollo novohispano”. En mi opinión, equivoca al hacerlo la identidad de la figura histórica en la que esa nueva sujetidad se hizo presente: toma por tal figura a la que sólo es un reflejo de ella, y no a ésta misma, al original. La reconoce en la identidad histórica del español americano y no en la que lo fue en realidad, la identidad del americano auto-españolizado: la de los indios que sobrevivieron a la catástrofe de la conquista y, poniendo en práctica un mestizaje identitario, supieron re-hacerse en medio de la ciudad española. Es la nueva identidad “histórica” de estos indios mestizados la que, mimetizándose en la identidad histórica” de los españoles americanos, dio lugar a la figura del “criollo”, ese “nuevo Adán” que el maestro O’Gorman prefiere poner en lugar de ellos.

O’Gorman centra su atención en la manipulación que, ya en un sentido ya en otro, los españoles hacen de la reciente fe cristiana de los indios; se desentiende, sin embargo, de esta fe en cuanto tal. No ve en ella, en este “incipiente guadalupanismo indígena” —como él mismo lo llama—,⁵ un ejercicio de sujetidad por parte de los indios, un acto realizado por ellos mismos. Sólo la considera en tanto que material de una manipulación, de la que, por supuesto, el sujeto sólo podían haber sido los españoles en su naciente versión criolla. La fe de los indios sirve de material, primero, a las distintas órdenes evangelizadoras interesadas en una cristianización masiva y apresurada, ejemplificada

⁴ E. O’Gorman, “Meditaciones sobre el criollismo”, en *El Día*, 29 de junio de 1970.

⁵ E. O’Gorman, *Destierro de sombras*, p. 60.

por Zumárraga (1531); sirve después, veinticinco años más tarde, de material para los prelados españoles acriollados, ejemplificados por el arzobispo Montúfar (1556), en su conspiración para unificar la Iglesia mexicana y quedarse de paso con los diezmos.

Ya a comienzos del siglo xvii, como bien lo observa Serge Gruzinski,⁶ la “idolatría” no era un objeto de preocupación central para las autoridades de la Corona. No necesitaba serlo, porque la población urbana de indios, que es con la que ellas estaban en contacto y la que les interesaba, no presentaba ya ninguna resistencia que se contrapusiera directamente a la religiosidad católica. El grado de “idolatría” que presentaba su catolicismo no rebasaba el nivel que era usual en las comunidades católicas mediterráneas como resultado, en ellas, de la resistencia pagana a la cristianización.

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que la resistencia que los indios habían ofrecido en el siglo xvi a la cristianización no fue sólo directa o abierta —como en el caso de los “ídolos de linaje” o *tlapialli* o del *tonalli* (bautismo introductor) o de los *ticitl* o chamanes—, no fue sólo una resistencia de contraconquista o de mestizaje por absorción de lo otro, lo europeo, sino que fue también una resistencia indirecta o escondida, de “trans-conquista” o de mestizaje por infiltración en eso otro europeo.

Esta resistencia que resguarda la propia identidad quintaesenciándola e inyectándola en la identidad aceptada como válida es la que se observa en la creación indígena del guadalupanismo. Una resistencia, una “sorda rebeldía”, como la llama O’Gorman, que él mismo disminuye sin embargo al interpretarla solamente como el resultado del “poderoso incentivo” que era el “sentimiento de menoscabo” de los indios “al verse excluidos de las prácticas y las pompas religiosas de los españoles, en las que ellos deseaban participar”.⁷

En 1556, fray Francisco de Bustamante pronuncia un sermón, que causa gran escándalo en el auditorio y en la ciudad, en contra de la creciente devoción, según él idolátrica, a la imagen de Guadalupe en el Tepeyácac, “adorada allí como si fuera Dios” lo mismo por los naturales que por los españoles, como el famoso “ganadero” español curado milagrosamente por ella. Escándalo que el arzobispo Montúfar aprovecha para promover la “Información de 1556”, cuyo procurador, Juan de Salazar, deberá concluir con la consideración de que es prudente censurar a Bustamante, y esto no sólo porque la devoción, que reúne ya a todos, ha crecido desmesurada e indeteniblemente, sino porque la devoción guadalupana resulta útil contra la idolatría abierta, precristiana, a la que Salazar llama eufemísticamente “excesos que la gente hacía antes de que se venerara a la Madre de Dios en el Tepeyac”.

⁶ Serge Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire*. París, Gallimard, 1988, p. 201.

⁷ E. O’Gorman, *Destierro de sombras*, p. 148.

Bustamante comparte con Sahagún la justificada sospecha de que hay una conspiración de los indios. De acuerdo al autor de la *Relación*, a María no se le debe llamar “Tonantzin” (“madre nuestra”) —la diosa que junto a Totahtzin, “nuestro padre”, integra el ser del doble dios supremo Ometeótl—, sino Teotl Inantzin (“madre de Dios”), dice Sahagún. Más malicioso que Zumárraga (en 1531), para él (en 1576), el culto a la Guadalupana intenta en verdad “paliar la idolatría debajo de la equivocación de este nombre de Tonantzin”. Para el obispo Montúfar, en cambio, lo único que hace la devoción por la Guadalupana es encauzar la religiosidad de los indios por el buen camino (de la ortodoxia), cristianizarlos. Aunque es posible también que percibiera que este efecto de la devoción guadalupana iba acompañado por otro: “indianizaba” al cristianismo y lo invitaba a “acriollarse”.

En verdad, como escribe Gabriel Zaíd, puede decirse que si en todo esto “hubo conspiración, ésta fue de los indios”.⁸ Fueron éstos quienes propagaron los “prodigios obrados por una desconocida imagen usurpadora del título de la antigua y venerada Guadalupe española”, como dice O’Gorman.⁹ Pero la suya fue una curiosa “conspiración”; una conspiración practicada, no confabulada, y no urdida para hacerse de una imagen sino para ceder una diosa a fin de crear otra. Robaron y se apropiaron del nombre y la fama de la virgen española, pero enajenando a cambio, al mismo tiempo, los de su propia diosa, la Tonantzin. No pretendían hacer de la Guadalupana española la máscara de una Tonantzin mexicana siempre viva; pretendían re-hacer a la Guadalupana con la muerte de la Tonantzin, lograr que una diosa se recree o re-vitalice al devorar a otra y absorber su energía sobrenatural.

Es en ese mismo año de 1556, y seguramente en conexión con la estrategia concebida por el arzobispo fray Alonso Montúfar para “acriollar” —en contra del interés de los evangelizadores franciscanos— la nueva veneración indio-mestiza a la Guadalupana mexicana, que el autor indio Antonio Valeriano escribe, en *tecpilahtolli* o lenguaje elevado, el *Nican mopohua*.

Valeriano no piensa, como su maestro, que se trate de un simple retorno a la idolatría; el culto guadalupano lo ve él como un recurso que puede estar al servicio de una nueva y muy especial “ortodoxia” católica. Al redactar la narración del aparecimiento mariano pretende formalizar y “adecentar” un procedimiento de mestizaje de formas religiosas que ya los indios macehuales habían empleado desde 1531, cuando reconocieron un origen milagroso a la imagen que ellos, junto con el evangelizador fray Juan de Zumárraga, vieron plasmada sobre la tilma de Juan Diego, imagen que exageraba alucinadamente el dibujo y los colores que se distinguían en ella y que sólo eran las huellas

⁸ Gabriel Zaíd, “Milagros certificados”, en *Reforma*, 27 octubre de 2002.

⁹ E. O’Gorman, *Destierro de sombras*. p. 104.

dejadas casualmente por las flores que había contenido, envolviéndolas y apretándolas. Imagen, valga decir, que no es la que conocemos ahora, ya que —como lo demuestra O’Gorman— ésta es también de 1556, cuando la tilma fue sacada de su resguardo y expuesta en la ermita, y proviene del intento que hizo el indio Marcos tal vez de repintar la original sobre la vieja tela o de copiarla sobre otro lienzo sustituto, corrigiéndola y aumentándola, ateniéndose para ello a las descripciones españolas de la imagen de la Guadalupeana.

Sólo la resistencia de su maestro en 1567, y el peligro que podía traerle el “doblar la rama demasiado” en defensa del nuevo culto llevarán a Valeriano a retirar su proyecto, dejando para más tarde y para otros la realización del mismo. (Al bachiller Miguel Sánchez en 1648, con su obra *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe*, y al capellán del santuario, Luis Lasso de la Vega, editor del *Nican mopohua* en 1649.)

En la redacción del *Nican mopohua* coinciden dos proyectos de enfrentar de manera igualmente barroca una situación de crisis ontológica de identidad: el proyecto básico de los indios huérfanos de su mundo aniquilado y el proyecto reflejo de los españoles expulsados del suyo. Por ello, bien puede decirse que, paradójicamente, “el primer criollo” fue precisamente un indio, Antonio Valeriano; “extraña contradicción” que el propio O’Gorman reconoce explícitamente (p. 61), pero que, en su unilateralidad criolla, no atina a explicar.