

“Introducción”

p. 11-24

*Corazón de la tierra.*

*La fiesta titular de los indios a Nuestra Madre  
y Señora Santa María Virgen de Guadalupe*

María del Carmen Vázquez Mantecón

México

Universidad Nacional Autónoma de México  
Instituto de Investigaciones Históricas

2020

198 p.

Figuras, mapas, planos, fotografías y cartas

(Historia General 40)

ISBN-978-607-30-3948-2

Formato: PDF

Publicado en línea: 26 de septiembre del 2022

Disponible en:

[http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/729/corazon\\_tierra.html](http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/729/corazon_tierra.html)



INSTITUTO  
DE INVESTIGACIONES  
HISTÓRICAS

D. R. © 2022, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



## INTRODUCCIÓN

El fervor de los indios hacia la virgen de Guadalupe durante la segunda mitad del siglo XVI y/o la primera del XVII ha sido puesto en duda. El especialista William Taylor señaló que investigaciones recientes, “basadas principalmente en las obras apologéticas de distintos curas de la época”, han tomado la postura contraria a la de Octavio Paz, autor muy influyente, para quien el culto a la virgen de Guadalupe se inició como una devoción de los naturales. Los argumentos de los primeros se resumirían, según Taylor, en que “la devoción indígena temprana es un mito y que el ‘guadalupanismo’ nació y se crió urbano y criollo”.<sup>1</sup> El asunto, sin embargo, queda sin resolverse adoptando cualquiera de esas posturas, a mi modo de ver extremas. Por un lado, no es posible calificar la primera devoción de los indios como la que llegaría a ser en la segunda mitad del siglo XVII y en los siglos XVIII y XIX, porque cada una respondió a los avatares de su propia época, incluidas epidemias, repartimientos —trabajo asalariado forzado—, concentraciones, migraciones y encomiendas.<sup>2</sup> Tampoco podemos despreciar que lo que llamamos “guadalupanismo” —que no necesariamente implica veneración sino, más bien, ideología y que tiene una ubicación precisa en el tiempo— tuvo su origen, en efecto, en ambientes culturales criollos y urbanos.

El mismo Taylor había sugerido, que desde el siglo XVI pudieron haber habido “prácticas, creencias y conversa-

<sup>1</sup> William B. Taylor, “La Virgen de Guadalupe, Nuestra Señora de los Remedios y la cultura política del período de la independencia”, en *México en tres momentos: 1810-1910-2010*, Alicia Mayer (coord.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007, t. 2, p. 217.

<sup>2</sup> Además, hay que tener en cuenta que muchos documentos de la Secretaría del Virreinato de los siglos XVI y XVII se perdieron en el incendio y motín de 1692 y que el Archivo del Ayuntamiento de la ciudad de México reporta muchos expedientes faltantes relativos a la primera mitad del XVII.

ciones” sobre la historia de las apariciones y se mostró esceptico con respecto a “las hipótesis del nacionalismo criollo” —que argumentan que ese culto de los indios y la tradición de la Aparición surgieron “repentina y definitivamente” después de las publicaciones de Miguel Sánchez, en 1648, y de Lasso de la Vega, en 1649—, considerando que esa devoción tenía “algo de misterio en sus detalles y sus devotos”.<sup>3</sup> La búsqueda de este arcano se suma, en mi caso, a un tema estrechamente relacionado y que la curiosidad me lleva desde hace una década a recolectar en archivos y bibliotecas todo tipo de datos: me refiero a la fiesta que los naturales ofrendaron a la virgen de Guadalupe, asunto principal de esta narración.



El imperialismo español, como lo señaló Charles Gibson, “trató de justificar sus actos a través de su misión cristiana” en un contexto de pérdida de identidad de los grupos indígenas, cuya aceptación del cristianismo “se vio fuertemente coloreada por valores residuales y antitéticos”. Por eso, abrazaron con más facilidad “los aspectos abiertos” de la religión impuesta, como las ceremonias, las procesiones,

<sup>3</sup> “Mexico’s Virgin of Guadalupe in the Seventeenth Century: Hagiography and Beyond”, en Allan Greer y Jodi Bilinkof (eds.), *Colonial Saints: Discovering the Holy in the Americas*, Nueva York, Routledge, 2003, p. 291-293. Menciona como parte de esa postura las tesis de Stafford Poole en *Our Lady of Guadalupe. The Origins and Sources of a Mexican National Symbol, 1531-1797*, Tucson, The University of Arizona Press, 1996, [1ª edición 1995], p. 126 y 217 —que es de los más citados a propósito y de los más radicales—. Yo agregaría a este grupo a fray Fidel de Jesús Chauvet, *El culto guadalupano del Tepeyac. Sus orígenes y sus críticos en el siglo XVI*, México, Centro de Estudios Bernardino de Sahagún, 1978, p. 36 y a James Lockhart, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, [1ª edición en inglés 1992], p. 357-358.

las iglesias y monasterios y las imágenes de los santos.<sup>4</sup> La fiesta, entonces, se convirtió en un pequeño microcosmos en el que se puede observar, según Gibson, el modo como “combinaban elementos de ritos cristianos con formas tradicionales de ritual indígena” —procesiones, comida, bebida, danzas, decoraciones florales, fuegos, trajes, máscaras, música, sentido de participación en funciones colectivas—, reconciliando “de muchas maneras los mundos cristiano-español e indígena-pagano”.<sup>5</sup> Es en ese contexto en el hay que entretejer la devoción a la virgen de Guadalupe en el Tepeyac, que ese autor consideró como “el principal de todos los cultos religiosos coloniales”. Le dio importancia al hecho de que tuvo lugar en un sitio que había sido santuario y centro de peregrinaje antes de la Conquista, en el que, agregó, hacia el año 1550 había surgido un incipiente ceremonial indígena alrededor de los poderes y las curas milagrosas de la virgen. Si bien la Iglesia, concluye este autor, logró “en la superficie” una transición radical de la vida pagana a la cristiana, no transformó los hábitos y las convicciones internas de los indígenas, que sobrevivieron “en una tradición inquebrantada”, que se expresó en términos cristianos como sucedió en cada fiesta, pero con formas de su antigua organización comunal.<sup>6</sup>



En la “cosmovisión mesoamericana”, las imágenes de sus dioses —de acuerdo con Alfredo López Austin— indicaban el desarrollo y la importancia de la personificación de lo sobrenatural, que operaba “con fuerte causalidad”. En el período llamado Posclásico ya tenían firmemente

<sup>4</sup> Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1819*, México, Siglo XXI, 1991, [1ª edición en inglés 1964 y primera en español 1967], p. 33, 101 y 103.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 134.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 135-137.

integrado un núcleo de creencias religiosas y de concepciones acerca del cosmos, “persistiendo en el fondo de todas las características [...], el arquetipo estructurante de los ciclos agrícolas”.<sup>7</sup> A pesar de la imposición del cristianismo, “la antigua cosmovisión perseguida se mantuvo oculta”, gracias a la comunidad aldeana, a sus técnicas tradicionales y, en general, a la vida cotidiana, en la que mantuvieron sus viejas formas de organización social. Ahí era, precisamente, donde los seres sobrenaturales seguían actuando con inmenso poder y gran peligrosidad, por lo que los seres humanos intentaban influir en ellos a través de ruegos, convencimientos, promesas y compromisos.<sup>8</sup> Este autor agregó que “entre las vías de apropiación y conciliación que caracterizaron a la acción religiosa en Mesoamérica en cultos de carácter cíclico, estaban la oración, el intercambio de bienes, los rituales de limpieza y la comunicación y entrega mística en la danza o en la embriaguez ceremonial o definitiva”, asuntos todos presentes en la larga duración de su modo de reverenciar a la “Virgen Sacratísima”.

A su vez, Johanna Broda sugirió que durante el México prehispánico existía el culto oficial del Estado, pero también la religiosidad de la gente común mayoritariamente campesina. Cita a Félix Báez-Jorge (*Entre los nahuales y los santos*, 1999), quien, a partir del estudio del comportamiento ritual de muchas comunidades originarias desde la época colonial hasta la contemporánea, señaló que esa religiosidad popular tenía una “pronunciada orientación terrenal”, distante de la ortodoxia de la doctrina de la Iglesia, y que, centrada en el culto de los santos, enfatizaba los aspectos devocionales y protectores.<sup>9</sup> Comenta Broda que

<sup>7</sup> Alfredo López Austin, “La Cosmomisión Mesoamericana”, en *Temas Mesoamericanos*, Sonia Lombardo y Enrique Nalda (coords.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1996, p. 5-7.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 7. Señala, además de los compromisos, las amenazas.

<sup>9</sup> Johanna Broda, “Las cosmovisiones indígenas de México y la Religiosidad Popular. Poder, resistencia e identidad”, ponencia presentada en la Quinta Reunión Plenaria del Observatorio Intercontinental de la

para abordar los procesos religiosos después de la Conquista, hay que tomar en cuenta lo que se ha caracterizado como “barroco mestizo” —en cuanto al encuentro de dos ámbitos diferentes— y, sobre todo, el fenómeno del sincretismo que se produjo por el cambio cultural.<sup>10</sup> Citó también a William Christian,<sup>11</sup> quien señala que la veneración de la virgen María fue cobrando importancia en España a partir del siglo XII y que los santuarios a ella propiciaron en el medio rural la devoción por sus imágenes, en lugares que tenían una significación simbólica para la comunidad agrícola, como las fuentes, las cimas de montañas, las grutas o las cuevas, todos ellos considerados desde la antigüedad como puntos de contacto con las fuerzas de la naturaleza.<sup>12</sup> La misma Iglesia católica barroca consintió la elaboración del culto a la virgen y a los santos, con amplia participación del pueblo en los rituales de cada fiesta.<sup>13</sup>

Lo que sucedió es que, como Françoise Neff señaló, “si bien la fiesta se había considerado como un medio para introducir el cristianismo, pronto se volvió un acontecimiento incontrolable”. Asunto clave en este “descontrol” fueron las danzas que, dice esta autora, llegaron “a sustituir a las celebraciones cristianas”, convirtiéndose en la parte medular del ritual, lo que les permitía escaparse del control que buscaba someterlos al orden del culto. Todo eso tenía lugar al tiempo que los frailes imponían una devoción católica donde había habido una tradicional, en un

Religiosidad Popular, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 15 de marzo de 2017, p. 4-5. Agradezco a la autora que me haya facilitado una copia de este escrito.

<sup>10</sup> Broda define al sincretismo como una reelaboración simbólica de creencias, prácticas y formas culturales, “que acontece por lo general en un contexto de dominio y de la imposición por la fuerza”.

<sup>11</sup> William Christian, “De los santos a María. Panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días”, en *Temas de antropología española*, Carmelo Lisón Tolosana et al. (coords.), Madrid, Akal, 1976, p. 65-66.

<sup>12</sup> Johanna Broda, “Las cosmovisiones indígenas de México...”, p. 7.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 10-11.

proceso en que, “tanto de un lado como del otro, se esgrimieron estrategias para desviar la significación hacia lo suyo”.<sup>14</sup> Observó tradiciones de los indígenas actuales que yo encontré sin cambio alguno, en la historia de la fiesta de los indios a la virgen de Guadalupe. Me refiero a su organización gracias al trabajo colectivo; a que su solemnidad estuviera ligada al conteo del tiempo y a que su universo festivo se convirtiera en una especie de paraíso abundante de comida, bebida, ofrendas, con sensaciones multiplicadas por los colores, los olores, los sonidos, los ritmos y los movimientos de sus danzas.<sup>15</sup>



A lo largo de todo el período colonial, los indios no dejaron de ser tributarios de la corona española, primero encabezada por los Austrias y luego por los Habsburgo. Rodrigo Martínez Baracs escribió que “esa pertenencia a la monarquía española” implicaba para ellos el mantenimiento de sus pueblos, su propio gobierno, el control comunal o corporativo sobre sus tierras, aguas —y otros recursos— y variados derechos y privilegios.<sup>16</sup> Con respecto a la idea de “un pacto” entre el rey y sus súbditos, el historiador Felipe Castro ha señalado la necesidad de verlo más como “un equilibrio de fuerzas” que, según él, admite negociación, manipulación y conflicto, sin llegar a desnivelar el sistema. Apoyado en la opinión de Juan Solórzano y Pereyra en su escrito *Política Indiana* (1647), de que era justo que los indios contribuyeran al monarca a cambio de ser tenidos por

<sup>14</sup> Françoise Neff, *El rayo y el arcoíris. La fiesta indígena en la montaña de Guerrero y el oeste de Oaxaca*, México, Instituto Nacional Indigenista/Secretaría del Desarrollo Social, 1994, p. 15-16.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 5, 15-16 y 22-23.

<sup>16</sup> Rodrigo Martínez Baracs, “Los indios de México y la modernización borbónica”, en *Las reformas borbónicas, 1750-1808*, Clara García Ayuardo (coord.), México, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 46-47.

vasallos libres de la corona, sostiene Castro que entre el rey y las nuevas repúblicas de indios surgidas a mediados del siglo XVI podía establecerse un argumento “pactual” que se centraba en torno al tributo, donde éste jugaba un papel importante, dada la manera peculiar de los naturales “de convertir los símbolos de su sometimiento en derechos”. Agrega, además, que aunque las instituciones y los indios nobles consideraran recíprocas sus relaciones con los españoles no significaba que lo fueran.<sup>17</sup>

Este “pactismo” se mantuvo durante toda la época colonial. Hacia 1769, por ejemplo, el arzobispo Lorenzana, al dar a conocer algunos de esos beneficios vigentes en su tiempo —como los días en que tenían prohibido trabajar o los únicos nueve días que les obligaba el ayuno durante el año—, incluyó un pequeño texto titulado *Avisos para que los naturales de estos reinos sean felices en lo espiritual y temporal*. Les recordaba aquí que los Sumos Pontífices los habían honrado con muchos privilegios, pero que habían sido “nuestros reyes”, que “los aman tiernamente”, los que habían decretado leyes que miraban siempre por su bien, sobre todo Carlos III, quien los había favorecido de modo especial, por lo que debían estarles muy obligados “y esforzarse a servirle como los más leales vasallos”.<sup>18</sup> Sin embargo, las verdaderas intenciones de ese monarca, emitidas en cédula real una década antes de las palabras de Lorenzana, manifestaban que él creía que seguía siendo posible no sólo convertir y reducir a los indios que todavía no se habían sujetado a la ley de Jesucristo, sino “agregar a

<sup>17</sup> Felipe Castro, “Los indios y el imperio. Pactos, conflictos y rupturas en las transiciones del siglo XVIII”, en Bernard Lavallé (ed.), *Los virreinos de Nueva España y del Perú, 1680-1740. Un balance historiográfico*, Madrid, Casa de Velázquez, 2019, p. 12-15.

<sup>18</sup> Agregado al final de *Concilios Provinciales Primero y Segundo, celebrados en la muy noble y leal Ciudad de México, presidiendo el Ilustrísimo y Reverendísimo Señor D. Fray Alonso de Montífar, en los años de 1555 y 1565. Dalos a la luz el Ill. mo Sr. D. Francisco Antonio Lorenzana, arzobispo de esta Santa Metropolitana Iglesia*, México, en la Imprenta del Superior Gobierno del Br. D. Joseph Antonio de Hoyal, 1769, p. 391-395.

muchos vasallos que tributen con los tesoros que sus tierras encubren”.<sup>19</sup>

Un canónigo español —que entre otros cargos ocupó el de juez provisor, vicario general e inquisidor de indios y chinos—, un poco antes de 1786, escribía a Carlos III sobre los defectos morales de los naturales, pero también a propósito de los abusos de que eran objeto por parte de los corregidores y otras autoridades. Le parecía que era “a la verdad cosa dolorosa, que bajo el dominio de reyes tan piadosos y de las leyes más humanas del mundo [...] estén padeciendo por su inobservancia la más dura tiranía”.<sup>20</sup> Juan Pedro Viqueira dio cuenta de que el discurso sobre los indígenas por parte de los sectores dominantes, durante la jerarquizada época colonial, contraponía constantemente sus virtudes y sus defectos pero, sobre todo, nunca cuestionó su posición subordinada, salvo en cuanto a sus menores obligaciones y a sus derechos mayores, ya que, dice este autor, el sistema se legitimaba por esas diferencias. Añade que la inferioridad en un plano se hallaba disculpada por la superioridad en otro, esto es, la explotación de los indios y la atención especial de que eran objeto por parte del monarca, o el justificar la miseria de los pobres por ser de ellos el reino de los cielos.<sup>21</sup>



La reforma católica que tuvo lugar en Europa y, en especial en España, al mediar el siglo XVI intentó hacer mejor a la

<sup>19</sup> Archivo General de la Nación (en adelante AGN), *Reales Cédulas Originales*, v. 76, e. 26, años de 1754 y 1756.

<sup>20</sup> Manuel Antonio Sandoval, “Al Rey Nuestro Señor don Carlos III en su Real Consejo de Indias”, [1786], en David Brading, *El ocaso novohispano. Testimonios documentales*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1996, p. 143. Este escrito fue prohibido por el Consejo de Indias.

<sup>21</sup> Juan Pedro Viqueira, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 141-142.

institución eclesiástica y fortalecer los dogmas teológicos. Lo anterior tuvo su expresión más acabada en el Concilio de Trento (1645-1663), cuyos postulados fueron relevantes en el proceso evangelizador del Nuevo Mundo.<sup>22</sup> Hacia la segunda mitad del siglo xvi dominó por parte de la Iglesia novohispana el combate a la herejía y, desde las primeras décadas del siglo xvii, la necesidad de unificar la fe. En el siglo siguiente, clérigos, arzobispos, monarcas y virreyes intentaron ordenar las costumbres y el culto. A su vez, el fervor a la virgen María en sus distintas advocaciones fue promovido por los frailes evangelizadores con mucho éxito,<sup>23</sup> destacando entre ellas, como señaló Edmundo O'Gorman, el dedicado a “la imagen del Tepeyac”,<sup>24</sup> entre otras cosas, por su carácter milagroso, por su aparición en esta tierra y por ser un símbolo propio, a diferencia de las otras advocaciones marianas.

Este culto contará a lo largo de la vida colonial con muchos promotores provenientes de las elites política, eclesiástica y cultural, que tuvieron sus propios motivos para hacerlo y de acuerdo con las ideas y los comportamientos de cada época. Alicia Mayer señaló que el propósito inicial de impulsarlo —que se mantuvo casi tres siglos— provino de las autoridades episcopal y regalista novohispanas, quienes, a su vez, acataban las órdenes de la corona de incorporar a los indios a la comunidad de los fieles bajo la intervención diocesana, mientras todos al mismo tiempo reconocían la necesidad de mantener el aparato ceremonial y el fomento de la tradición y las costumbres

<sup>22</sup> Alicia Mayer, “El culto de Guadalupe y el proyecto tridentino en la Nueva España”, *Estudios de Historia Novohispana*, n. 26, enero-junio 2002, p. 19-20.

<sup>23</sup> Marialba Pastor, “El marianismo en México. Una mirada a su larga duración”, *Cuicuilco*, v. 17, n. 48, ene-jun 2010, disponible en <http://www.scielo.org.mx>

<sup>24</sup> Edmundo O'Gorman, *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991, p. 122.

de la religiosidad popular.<sup>25</sup> Durante el siglo XIX, el culto seguirá siendo promovido por el arzobispado, el cabildo de la colegiata y por los poderes políticos en turno, fueran liberales o conservadores, quienes reconocerán al unísono que el 12 de diciembre era una “fiesta nacional” y, aunada a esto, la devoción de indios, mestizos y criollos terminará de consolidar a la virgen de Guadalupe como un importante símbolo identitario.



Los límites temporales de esta historia, contada en 33 apartados —unos más extensos que otros, según la documentación respectiva— y en orden cronológico, inician hacia el año 1555, cuando la imagen de Guadalupe fue mostrada en la ermita de Tepeacac/Tepeaquilla, y finalizan en el primer decenio del siglo XX, transcurso en el que, a pesar de los avatares de toda índole que vivieron los naturales, la fiesta mantuvo firme su tradición. Se originó como una devoción general impulsada por la Iglesia, obligatoria en la liturgia católica novohispana para todos los sectores de la población, con objeto de conmemorar y celebrar la Natividad de María el 8 de septiembre en la ermita que resguardaba la imagen de la virgen de Guadalupe. Poco a poco atrajo a más indios, mientras la fecha de celebración se movió primero hacia octubre y, después, a noviembre, con dos parteaguas fundamentales: cuando, por ser tantos, independizaron su fiesta de aquella de los españoles, lo que sucederá en octubre de 1645, y cuando la institucionalizaron en un día fijo con vísperas y octava, asignándole el último domingo antes de que iniciara el Adviento, lo que tuvo lugar a partir de noviembre de 1721, con una estabilidad sorprendente que la mantuvo así durante los dos siglos que siguieron. Esa devoción comenzó siendo por la Natividad

<sup>25</sup> Alicia Mayer, “El culto de Guadalupe...”, p. 47-49.

de María, pero es posible afirmar que entre 1555 y 1648, en el fondo y desde el origen, será para Guadalupe, incluido el valor enorme de su imagen y todo lo que ella representaba ante su nueva condición de indios tributarios a la corona española.

Los límites espaciales no sólo incluyen a la capital y sus alrededores, sino a la territorialidad que comprendía desde 1546 el Arzobispado de México, tratándose, entre los siglos XVI y XIX, de una extensa franja que se extendía de norte a sur desde la región de Pánuco en el Golfo de México, hasta Acapulco en el Océano Pacífico, mayoritariamente poblada por hablantes de náhuatl, pero también por varios grupos otomíes y en menor escala por mazahuas. Las dos últimas etnias habían estado sujetas al poder económico, militar y religioso de los mexicas<sup>26</sup> habiéndose asentado los primeros en Meztitlán y sus inmediaciones, y los segundos al poniente del Valle de Toluca en importantes sitios como Ixtlahuaca, Xocotitlán y Atlacomulco, desde donde, a pesar de no perder su lengua ni los rasgos importantes de su propia cultura, compartían con los mexicanos el culto a sus deidades principales.<sup>27</sup>



Si bien el tema de si hubo o no fervor de los indios a la virgen de Guadalupe ha hecho correr mucha tinta, el de la fiesta que ellos le ofrecieron ha pasado desapercibido para la gran mayoría de los autores modernos y contemporáneos que se han ocupado en describir e interpretar esa

<sup>26</sup> Moisés Guzmán Pérez, "Otomíes y mazahuas de Michoacán, siglos xv a xvii. Trazos de una historia", *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, n. 55, enero-junio 2012, p. 14-15.

<sup>27</sup> David Charles Wright Carr, "Los dioses en las lenguas otomí y náhuatl", en *IX Coloquio Internacional sobre Otopames*, Xalapa, 13 de noviembre de 2007, p. 10.

religiosidad singular.<sup>28</sup> No sucedió así con los cronistas coloniales a partir del escrito de Miguel Sánchez en 1648, quien por primera vez la mencionó brevemente, convirtiéndose muy pronto en un asunto relevante de las crónicas de los que le siguieron en ese siglo, como Francisco de Florencia en 1688, para el que, sin duda, esa fiesta de los indios era para “la Aparición de esta admirable imagen” y no para la Natividad. Destacaron durante el siglo XVIII los escritos de Mariano Fernández de Echeverría y Veytia (1775 y 1779), quien subrayó la abrumadora mayoría de indios que se congregaban y su entrañable afecto por “Nuestra Señora” y el de Francisco Javier Clavijero, que ofreció en 1782 a sus lectores europeos un panorama general sobre la fiesta de indios y la de españoles a Guadalupe, dándole a ambas iguales significaciones.



Aquellos a los que la Conquista convirtió en indios contaban con una historia que ella no podía ser borrada por decreto y con una manera de relacionarse con su antigua diosa madre en sus variadas advocaciones, que seguía latiendo en su corazón, fabricando una nueva tradición en continuidad con su pasado. Guadalupe sintetizaba los atributos de ellas, entre otras cosas, en su carácter de fértil proveedora de vida, a las que habían uncido, tanto en su aspecto joven como en el maduro, relacionado, asimismo,

<sup>28</sup> La mencionaron Carlos María de Bustamante (1831, 1835, 1839, 1845, 1846), Manuel Rivera Cambas (1882), Guillermo Prieto (1906), Andrés Lira (1983), Stafford Poole (1996), Cristina Camacho (2001), William Taylor (2003) y Alicia Mayer (2010). Sólo dos autores le dedicaron más espacio en sus historias: Delfina López Sarrelangue (1957 y 2005), que la refirió ampliamente en su trabajo sobre la Villa de Guadalupe durante el siglo XVIII, y Gustavo Watson Marrón (2012), quien dio a conocer documentos provenientes del Archivo General de la Nación, a propósito de las cuentas de gastos de los mayordomos de esa fiesta entre los años de 1645 y 1677.



con el amor, la sexualidad y la reproducción. En otro orden de cosas, advertiremos que una cosa era la devoción de los indios por la imagen desde la segunda mitad del siglo xvi y otra la tradición de la Aparición y sus distintos imaginarios —indio, mestizo, criollo e hispano—, que tuvo su propio desarrollo, algunas veces caminando paralela con la primera. Asimismo, estará presente la construcción de los espacios rituales en el santuario y, entre otras cosas, el trayecto que llevó a la erección de la fiesta oficial y de tabla, o de guardar, del 12 de diciembre en 1754 —antes de esto era una fiesta privada de la corte—, el modo como permanecieron las dos fechas —la de los indios y la de los españoles— en el calendario litúrgico mexicano y la larga y sugerente participación de los indios en ambas, gracias a su danza ritual y a sus generosas limosnas que se mantuvieron firmes hasta las primeras décadas del siglo xx.

