

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

LEANDRO FARIA DE SOUZA

JUAN DIEGO, MODELO INDÍGENA DE SANTIDADE BRANCA:
REPRESENTAÇÃO, SINCRETISMO E IDENTIDADE NO MÉXICO
DO SÉCULO XVII

MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

SÃO PAULO

2014

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

LEANDRO FARIA DE SOUZA

JUAN DIEGO, MODELO INDÍGENA DE SANTIDADE BRANCA:
REPRESENTAÇÃO, SINCRETISMO E IDENTIDADE NO MÉXICO
DO SÉCULO XVII

MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo como exigência parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião sob a orientação do Prof. Dr. Fernando Torres Londoño.

SÃO PAULO

2014

Banca Examinadora

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, gostaria de agradecer ao Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e à Agência Financiadora CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal do Ensino Superior), por fornecerem todo o suporte necessário para a realização deste estudo. Em segundo lugar, agradeço ao meu orientador, Professor Doutor Fernando Torres Londoño, pela paciência e pela dedicação empregadas nesta jornada. Aos meus pais, Cleonice Maria de Faria Souza e Hamilton Roberto de Souza, pelos valores transmitidos e pelos ensinamentos dados durante minha vida. Aos amigos Edna Aparecida Costa, pelas trocas intelectuais e, principalmente, pelo carinho durante esse período em que estivemos juntos; Gisele Nallini, pela paciência e pelas suas mãos que me acompanharam desde o início do caminho; Patrícia Alves de Oliveira, pela paciência e pela amizade desses anos, sem a qual não teria forças físicas e mentais para percorrer esta trajetória. Aos amigos do Programa José Autran, Vagner Marques e Anoar Provenzi, pelas trocas acadêmicas e eternas discussões fundamentais para a consolidação deste estudo, e à amiga Lúcia Alves, pela tranquilidade que me passou durante o período em que estivemos juntos. Aos meus familiares, às minhas irmãs, Rafaela Cristina Faria de Souza, Márcia Cristina Barreto de Souza e Aline Cristina Barreto de Souza, pela preocupação e disponibilidade em ouvir e muitas vezes ajudar no necessário. A todos os meus tios e tias, pela motivação e ajuda em todo o percurso, sem os quais eu não teria concluído este estudo. Finalmente, a todos os amigos que direta ou indiretamente contribuíram para a realização deste sonho.

Resumo: O presente trabalho tem por objetivo discutir a forma pela qual a representação do indígena Juan Diego vai sendo elaborada pelas obras de Miguel Sánchez, Luis Lasso de la Vega e Luis Becerra Tanco, publicadas nos anos de 1648, 1649 e 1666, respectivamente, para determinar este personagem como modelo de santidade branca típica do século XVII para a manutenção da tradição de Nossa Senhora de Guadalupe como exemplo de sincretismo e de identidade religiosa mexicana.

Palavras-chave: Juan Diego, representação, sincretismo, Guadalupe, identidade

Abstract: This paper aims to discuss the way in which the representation of indigenous Juan Diego is being drafted by the works of Miguel Sánchez, Luis Lasso de la Vega and Luis Becerra Tanco, published in 1648, 1649 and 1666, respectively, to determine this character as a typical white sanctity of the seventeenth century in order to maintain the tradition of Our Lady of Guadalupe as an example of syncretism and religious identity Mexican style.

Keywords: Juan Diego, representation, syncretism, Guadalupe, identity

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	4
INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO 1 – REPRESENTAÇÃO, SINCRETISMO E IDENTIDADE: OS ELEMENTOS DE UMA NOVA REALIDADE	13
1.1. “Nican Mopohua” – o milagre por escrito	13
1.1.1. Sobre o autor	16
1.2. “Nican Mopohua” – outras interpretações	17
1.3. Realidade pré-hispânica	17
1.4. A conquista espanhola e a chegada dos primeiros evangelizadores	30
1.5. Compreendendo identidade, representação e sincretismo a partir da personagem Juan Diego	34
1.5.1. Representação e sincretismo	45
1.6. Análise de Nossa Senhora de Guadalupe sobre o prisma histórico-social e teológico-devocional	54
CAPÍTULO 2 – ESCRITOS ECLESIAÍSTICOS: ANÁLISE DAS FONTES	72
Introdução	72
2.1. Miguel Sánchez: “Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe”	72
2.1.1. Objetivos e interesses	73
2.1.2. Estilo	77
2.1.3. Destinatários	79
2.2. Luis Lasso de la Vega: “Huei Tlamahuiltica... El Gran Acontecimiento”	80
2.2.1. Objetivos e interesses	80
2.2.1. Estilo	85
2.2.2. Destinatários	86
2.3. Luis Becerra Tanco: “Origen milagroso del Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe” (1666)	87
2.3.1. Objetivos e interesses	87
2.3.2. Estilo	90
2.3.3. Destinatários	93
CAPÍTULO 3 – JUAN DIEGO: CONSTRUINDO UMA REPRESENTAÇÃO	97
Introdução	97
3.1. Guadalupe e Juan Diego: “duas figuras indissociáveis”	97
3.2. O papel da imagem na tradição guadalupana	102
3.3. A prova: “Nican Mopohua”	104
3.4. Pernamências e transformações na representação de Juan Diego, modelo de “santidade branca”	106
3.4.1. Juan Diego: o Pedro do México	106
3.4.2. Juan Diego: “o universal”	108
3.4.3. Juan Diego: “o homem”	108
3.4.4. As diferentes faces de Juan Diego	110

CONCLUSÃO	113
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	116
<i>Fontes documentais</i>	<i>118</i>

INTRODUÇÃO

O processo de contato entre as populações indígenas que ocupavam o Vale do México e as tropas comandadas por Hernán Cortés teve importante influência nas transformações sociais, políticas, econômicas e, principalmente, religiosas. Essa transformação religiosa deu-se pelas mãos e trabalhos missionários, gerando uma troca de elementos simbólicos indígenas e cristãos durante o processo de evangelização realizado, primeiramente, por franciscanos e dominicanos e, posteriormente, por jesuítas.

Levando isso em consideração, a presente dissertação pretende discutir elementos ligados às culturas anteriores à chegada do conquistador espanhol e estabelecer um diálogo entre a religiosidade trazida pelo evangelizador através do processo de transmissão de uma nova visão de mundo. Esse choque gera um gradativo arranjo de elementos que lembram as tradições indígenas, mas, ao mesmo tempo, constroem um cristianismo não europeu.

Nesse cenário, a devoção mariana exerce importante papel no que se refere à integração de duas realidades religiosas distintas: uma com raiz indígena e outra elaborada a partir da matriz cristã do colonizador.

Uma das formas de observar esse processo e compreender a dinâmica de desenvolvimento das novas simbologias e as funções adquiridas por elas é a utilização do conceito de “representação”, que em nosso trabalho é oferecido por Roger Chartier. Esse conceito torna-se chave pelo fato de possibilitar a discussão dos aspectos causados pela escrita e pela imagem na caracterização do contexto da evangelização e, posteriormente, da introdução dos indígenas na sociedade colonial.

Do ponto de vista religioso, essa relação entre colonizado e colonizador leva a implicações importantíssimas em relação ao produto que encontraremos com o desenvolvimento histórico desses grupos nativos que começam a elaborar formas de resistência. Sérgio Ferretti, através de sua abordagem do conceito de sincretismo, nos ajuda a construir a maneira pela qual é elaborada uma unidade católica mexicana. Essas implicações se referem à introdução de novos conceitos, como por exemplo o de “trindade”, e à introdução do desenvolvimento de uma religiosidade com raízes locais específicas.

Em outra extremidade desse encadeamento de conceitos, temos o trabalho de Antônio da Costa Ciampa, que se relaciona, diretamente, com outros dois autores anteriores formando a fundamentação teórica para a reflexão. Discutir tais contextos e conceitos exige que a clareza da formação de uma mentalidade não aconteça em um processo histórico de curta duração e que, portanto, é necessário o entendimento do pano de fundo que abrange desde culturas pré-hispânicas até a sociedade *criolla* e mestiça do século XVII.

A historiografia ligada à devoção a Nossa Senhora de Guadalupe também nos serve de base para o desenvolvimento de nosso estudo. Nesta introdução, apresentamos apenas as ideias resumidas para orientar o leitor em relação à atmosfera e ao tema trabalhado,

Richard Nebel e Edmond O’Gorman são dois autores que estão ligados à Teologia e à História e que apontam dois caminhos interessantíssimos para a análise do contexto de formação e consolidação da tradição mariana no México. Ambos foram considerados para nosso estudo um importante fundamento para a compreensão do desenvolvimento histórico do México e sua religiosidade popular ligada à elaboração de uma instituição católica mexicana voltada a estabelecer um diálogo entre o catolicismo romano e as tradições indígenas pré-hispânicas.

Contamos também em nossa reflexão com o auxílio de Serge Gruzinski em seu trabalho ligado à importância da imagem na absorção do catolicismo por parte das populações nativas. Outro aspecto considerado pelo mesmo autor é a adaptação feita pelos missionários para adequar os preceitos católicos em uma matriz cultural indígena já existente.

O desenvolvimento histórico que estamos discutindo encerra-se em meados do século XVII, quando discussões ligadas à referida devoção voltaram à tona. Nesse contexto, o trabalho dos intelectuais que apresentamos nesta dissertação contribuem, diretamente, para o resgate e o reavivamento da narrativa guadalupana como fato histórico e comprovável.

Um dos principais elementos presentes nas devoções à Virgem Maria são as narrativas de suas prodigiosas aparições. Tendo isso em mente, já podemos apresentar o nosso eixo temático que esteve voltado para a reflexão de questões ligadas a Nossa Senhora de Guadalupe. Essa devoção baseia-se em uma narrativa feita em nauatle

relatando as aparições de Maria ao indígena Juan Diego no ano de 1531. Esse documento denomina-se *Nican Mopohua*.

Esta narrativa possui em seu interior uma carga simbólica que dialoga, simultaneamente, com uma matriz cultural indígena e a cristã europeia. Sob esse ponto de vista, ocorreram importantes discussões entre os membros da Igreja Católica em torno da questão de incentivo ou repúdio a essa devoção. O século XVII apresenta três expoentes ligados e formados na Igreja colonial.

Os religiosos Miguel Sánchez, Luis Lasso de la Vega e Luis Becerra Tanco, no período de 1648 a 1666, contribuíram para a consolidação da tradição de Nossa Senhora de Guadalupe e a configuração de seus participantes como concretos e inteligíveis. As abordagens dadas por estes religiosos e suas interpretações da narrativa guadalupana abrangem aspectos teológicos, linguísticos e históricos. Esse processo de elaboração confere à tradição e, conseqüentemente, à devoção a Nossa Senhora de Guadalupe uma característica de modernização e adaptação para os contextos culturais, políticos e religiosos da época.

Voltando-nos para a Ciência da Religião, o nosso objeto de estudo – o indígena Juan Diego – possibilita a discussão sobre a influência da cultura sobre a religião, e da religião sobre a sociedade. Essa dinâmica, que à primeira vista parece óbvia, remete ao jogo de interesses que podem ocorrer durante esse processo que, em última análise, influencia as interações entre o homem e suas instituições.

Nesse sentido, o indígena Juan Diego como protagonista dessa tradição torna-se nosso objeto de observação para o entendimento desse processo de consolidação da narrativa guadalupana como uma tradição verdadeira e comprovável. E esse personagem é construído como um modelo de “santidade branca”.

Como forma de alcançar esse objetivo, adotamos o método de análise de três fontes escritas pelos três religiosos, mencionados anteriormente, para a partir delas determinar os acréscimos e permanências da representação do personagem de Juan Diego na construção desse modelo. Esse processo é elaborado pelos eclesiásticos utilizando-se de transformações e interpretações distintas da narrativa *Nican Mopohua*.

Para abordar o assunto, este trabalho constitui-se em três capítulos bem definidos. O primeiro dirigido a discutir conceitos ou informações introduzidos sobre o tema de estudo, caracterização das culturas dominantes no período pré-hispânico,

fundamentalmente a mexicana, além de apresentar os conceitos de “representação” e “sincretismo”, bem como algumas contribuições historiográficas importantes para as nossas reflexões. O segundo capítulo concentra-se nas obras de Miguel Sánchez *Imagen de Nuestra Madre de Dios Virgen de Guadalupe*, de Luis Lasso de la Vega *El Gran Acontecimiento* e de Luis Becerra Tanco *Origen Milagroso del Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe*, apresentando suas características através de seus objetivos e interesses, estilo e destinatários. O terceiro capítulo constitui-se na identificação das diferentes representações dadas ao vidente Juan Diego através dos discursos desses eclesiásticos, identificando permanências e transformações do personagem Juan Diego nas fontes *Nican Mopohua* e nas produzidas por esses intelectuais do século XVII.

Conclui-se que o indígena Juan Diego constitui um vínculo importante entre o passado pré-hispânico e o presente colonial, sendo assim um ponto de manutenção da memória e de conservação da tradição guadalupana.

CAPÍTULO 1

REPRESENTAÇÃO, SINCRETISMO E IDENTIDADE: OS ELEMENTOS DE UMA NOVA REALIDADE

Esse primeiro capítulo pretende pautar-se em informações preliminares, tais como: a religiosidade indígena pré-hispânica, a conquista espanhola no século XVI, os missionários e suas práticas de evangelização, a tradição guadalupana e seus elementos formadores. No que se refere aos elementos conceituais, serão introduzidas as definições de “sincretismo”, “identidade” e “representação”, respectivamente elaboradas por Sérgio Ferretti, Antônio da Costa Ciampa e Roger Chartier.

1.1. “*Nican Mopohua*” – o milagre por escrito

O contexto do surgimento da devoção a Nossa Senhora de Guadalupe pode ser visto como produto de um processo histórico que possui características particulares, e que podem ser analisadas a partir do que chamamos de marcos iniciais para a consolidação dessa tradição.

Um destes marcos foi a elaboração de um texto em língua nauatle denominado *Nican Mopohua*. Esse texto é uma narração das aparições da Virgem Maria ao indígena Juan Diego, entre os dias 9 e 12 de dezembro de ano de 1531. Estruturalmente, o relato inicia-se com a apresentação de Juan Diego:

Aquí se cuenta, se ordena, cómo hace poco, milagrosamente se apareció la perfecta Virgen Santa María Madre de Dios, nuestra reina, allá en el Tepeyac, de renombre Guadalupe. Primero se hizo ver de un indito, su nombre Juan Diego; y después se apareció su Preciosa Imagen delante del reciente Obispo Don Fray de Zumárraga [...]. Diez años después de conquistada la ciudad de México, cuando ya estaban depuestas las flechas, los escudos, cuando por todas partes había paz en los pueblos, así como brotó, ya verdece, ya abre su corola la fe, el conocimiento de Aquel por quien se vive: el verdadero Dios. En aquella sazón, el año 1531, a los pocos días del mes de diciembre, sucedió que había un indito, un pobre hombre del pueblo; su nombre era Juan Diego, según se dice, vecino de Cuauhtitlan, y en las cosas de Dios, en todo partencia a Tlatilolco. Era sábado muy de madrugada, venía en pos de Dios y de sus mandatos. Y al llegar cerca del cerrito llamado Tepeyac ya amanecía. Oyó cantar sobre el cerrito, como el canto de muchos pájaros finos; al cesar sus voces, como que les respondía el cerro, sobremanera suaves, deleitosos, sus cantos sobrepujaron al de coyoltotl y del tzinitzcan y al de otros pájaros finos. Se detuvo a ver

Juan Diego. Se dijo: ¿or ventura soy digno, soy merecedor de lo que oigo? ¿Quizá solamente lo veo como entre sueños?

Nota-se que o texto se constrói com uma carga simbólica específica, ligada diretamente à raiz cultural indígena. Esse fato irá nos permitir a introdução de informações vinculadas ao provável autor desta narrativa. Por ora, seguiremos na apresentação deste importante documento.

Na continuidade, o relato trata da relação que se inicia entre o índio e a Virgem Maria:

En su presencia se postró. Escuchó su aliento, su palabra, que era extremadamente glorificadora, sumamente afable, como de quien lo atraía y estimaba mucho. Le dijo: “Escucha, hijo mío el menos, Juanito. ¿A donde te diriges?”. Y él le contestó: “Mi Señora, Reina, Muchachita mía, allá llagaré, a tu casita de México Tlatilolco, a seguir las cosas de Dios que nos dan, que nos enseñan quienes son las imágenes de Nuestro Señor: nuestros Sacerdotes”. En seguida, con esto dialoga con él, le descubre su preciosa voluntad; le dice: “Sábelo, ten por cierto, hijo mío el más pequeño, que yo soy la perfecta siempre Virgen Santa María, Madre del verdaderísimo Dios por quien se vive, el creador de las personas, el dueño de la cercanía y de la inmediatez, del cielo, el dueño de la tierra. Mucho quiero, mucho deseo que aquí me levanten mi casita sagrada en donde lo mostraré; lo ensalzaré el ponerlo de manifiesto; lo daré a las gentes en todo mi amor personal, en mi mirada compasiva, en mi auxilio, en mi salvación”.

Aqui o indígena Juan Diego já é caracterizado como um cristão em formação. Ao mesmo tempo, a Virgem Maria estabelece através deste personagem um elo entre a vontade de Deus e seus filhos na terra.

Com o decorrer da história, desenvolvem-se as dificuldades enfrentadas por Juan Diego para cumprir a sua tarefa. Inicialmente, a autoridade da Igreja não lhe dá crédito e solicita ao índio que traga uma prova que confirme a veracidade da sua mensagem. Neste processo, introduz-se mais um personagem, o tio de Juan Diego, que, acometido de uma doença, está moribundo, mas, por intervenção da Virgem, fica curado. Esse fato faz com que Juan Diego consiga encontrar-se com a Virgem para pedir-lhe a prova necessária.

Maria solicita a ele que suba novamente ao Monte Tepeyac e corte as flores que ali encontrar. Obedecendo às suas ordens, o indígena corta-as, e em seguida Maria deixa

claro que aquelas flores só deveriam ser vistas pelo bispo e que a partir de então seriam a prova de sua mensagem. Na parte final do relato, descrevem-se a chegada de Juan Diego ao palácio do bispo e o milagre da estampação:

Y luego extendió su blanca tilma, en cuyo hueco había colocado las flores. Y así como cayeron al suelo todas las variadas flores preciosas, luego allí se convirtió en señal, se apareció de repente la Amada Imagen de la Perfecta Virgen Santa María, Madre de Dios en la forma y figura en que ahora está, en donde ahora es conservada en su amada casita, en su sagrada casita en el Tepeyac, que se llama Guadalupe. Y en cuanto la vio el Obispo Gobernante y todos los que allí estaban, se arrodillaron, mucho la admiraron, se pusieron de pie para verla, se entristecieron, se afligieron, suspenso el corazón, el pensamiento... Y el Obispo Gobernante con llanto, con tristeza, le rogo, le pidió perdón por no luego haber realizado su voluntad, su venerable aliento, su venerable palabra. Y, cuando se puso de pie, desato del cuello de donde estaba atada, la vestidura, la tilma de Juan Diego en la que se apareció, en donde se convirtió en señal la Reina Celestial.

Em seu encerramento, o *Nican Mopohua* é voltado para a conservação dessa tradição e ao mesmo tempo à integração da população em uma nova realidade cristã:

Y absolutamente toda esta ciudad, sin faltar nadie, se estremeció cuando vino a ver, a admirar su preciosa Imagen. Venían a reconocer su carácter divino. Venían a presentarle sus plegarias. Mucho admiraron en qué milagrosa manera se había aparecido, puesto que absolutamente ningún hombre de la tierra pintó su amada Imagen.

É importante deixar claro que a forma utilizada para a apresentação da narrativa não pretendeu utilizar o texto na íntegra, por não se tratar de nosso objeto de estudo, o *Nican Mopohua*, mas sim, o indígena Juan Diego e sua representação.

Observando as informações oferecidas pelo próprio Juan Diego, durante a narrativa, percebemos que este pertence a um estrato social baixo, fato que se torna pré-requisito para a sua escolha como porta-voz de Maria; ao mesmo tempo, carrega em seu interior uma propriedade que para sua cultura e condição era algo impossível: a capacidade de comunicar-se com uma divindade.

Esse contexto social nos dá a possibilidade de analisar essas características com um olhar teológico considerando Juan Diego como porta-voz da mensagem mariana (NEBEL, 2005, p. 222-223).

1.1.1. Sobre o autor

Após este primeiro contato com a narrativa, passamos a observar o aspecto ligado ao contexto de produção deste texto, mais especificamente em relação a seu autor.

A autoria do *Nican Mopohua* é atribuída a um indígena chamado Antonio Valeriano. Segundo Miguel León-Portilla,

respecto de la persona de Antonio Valeriano existe amplia documentación. Consta que nació en Azcapotzalco entre 1522 y 1526, pues ingresó entre los primeros estudiantes, hacia 1536, en el recién-fundado Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. Valeriano fue depositario desde su niñez de tradiciones provenientes del pasado indígena. En el Colegio de Tlatelolco tuvo como maestro a los franciscanos Andrés de Olamos y Bernardino de Sahagún, profundos conocedores del náhuatl, genuinos humanistas que llegaron a ser asiduos investigadores de la antigua cultura indígena (LEÓN-PORTILLA, 2000, p. 34).

A formação adquirida por Antonio Valeriano possibilita a interpretação de que a forma de construção do *Nican Mopohua* tenha características particulares que atuam entre um passado indígena e um presente cristão.

Sobre o indígena Antonio Valeriano, podemos destacar que atuou de forma decisiva no auxílio ao trabalho missionário e tradução de documentos e manuais de evangelização do nauatle para o espanhol. Nesse sentido, Gruzinski afirma que “o índio Dom Valeriano [é] ‘excelente retórico, grande filósofo e meu mestre na língua mexicana’” (GRUZINSKI, 2006, p. 208).

Uma característica cultural apontada por Miguel León-Portilla e que favorece a compreensão da estrutura da sociedade indígena, refletindo diretamente na forma pela qual Juan Diego vai sendo construído a partir do *Nican Mopohua*, é a estrutura linguística utilizada durante o processo de construção desse documento. A esse respeito, o esquema elaborado por Antonio Valeriano em relação aos elementos formadores da narrativa, não só na forma de escrita mas também nas expressões utilizadas por ele

durante a construção de seu texto, permite a visualização de uma tradição indígena específica, visto que já havia textos chamados “cantares mexicanos” que atuando na base da concepção do *Nican Mopohua*.

O elemento cultural trazido por Miguel León-Portilla refere-se à diferenciação nos tipos de estrutura que a língua nauatle possuía: uma culta e outra vulgar. Essa característica permite compreender a forma das relações que fundamentavam a divisão social no mundo indígena. Esse processo consolida-se na visualização da estrutura linguística durante a construção desse documento, que reflete diretamente na forma pela qual Juan Diego vai sendo elaborado.

1.2. “*Nican Mopohua*” – outras interpretações

Como metodologia, decidimos adotar diferentes interpretações da narrativa *Nican Mopohua* produzidas em meados do século XVII. Todas essas fontes se baseiam na tradição guadalupana.

Esse processo de construção que pretendemos apontar tem seu ponto de partida na análise de três fontes históricas específicas produzidas no período que vai de 1648 até 1666. O recorte temporal selecionado nesse período tem por objetivo a análise e a elaboração dos pensamentos de três eclesiásticos – Miguel Sánchez, Luis Lasso de la Vega e Luis Becerra Tanco – a partir da tradição guadalupana. Essa tradição se desenvolve por um movimento de acréscimos de informações que pretendemos demonstrar, a fim de esclarecer nossa ideia do indígena Juan Diego como modelo de santidade branca.

1.3. *Realidade pré-hispânica*

A importância das relações culturais na formação de uma identidade passa por três aspectos básicos:

- (1) linguagem;
- (2) escrita e;
- (3) origem comum de um grupo.

Nesse sentido, o culto a Nossa Senhora de Guadalupe tem suscitado várias discussões entre especialistas das mais diversas áreas. Ao lidar com esse eixo temático,

é necessário buscar primeiramente as origens primordiais dos eventos referentes a essa devoção latino-americana.

O primeiro passo para discutir as origens do culto a Nossa Senhora de Guadalupe é retroceder a tempos anteriores à chegada espanhola. No ano de 1521, encerra-se a Guerra de Conquista de México-Tenochtitlan; inicia-se, então, o processo de colonização das populações nativas que possuíam como característica fundamental a relação com várias “entidades” – divindades que possuíam funções específicas, como, por exemplo, a deusa Tonantzin – que influenciava suas atividades cotidianas e agia diretamente na relação entre as comunidades e os elementos da natureza. Paralelamente à chegada dos espanhóis, ocorre um processo de “substituição impositiva e progressiva” dessas divindades por símbolos e valores cristãos.

É importante lembrar que esse processo acontece devido à conjuntura característica do que chamamos de Expansão Marítima, que tinha como finalidade a expansão das terras dos impérios portugueses e espanhóis com o consentimento e apoio da Igreja Católica, com a finalidade de exploração de recursos econômicos e também a difusão do cristianismo nas “terras descobertas”.

Levando-se em consideração esse conjunto de fatores, agora se faz necessário o entendimento do contexto de contato entre os espanhóis e os indígenas do México. A política missionária nos primeiros anos da conquista espanhola se caracterizou pela dominação através da imposição da fé cristã aos habitantes do Novo Mundo. Para isso, substituíram-se os templos da antiga tradição pré-hispânica e suas divindades por símbolos e templos cristãos.

Antes de explorar os aspectos formadores da temática deste trabalho, é importante fazer uma breve apresentação do contexto sociopolítico das populações que habitavam a região do Vale do México² antes da chegada dos colonizadores espanhóis em 1518. Essas características que serão apresentadas a seguir perduram durante o século XVI e XVII. Nesse sentido, será utilizada nessa primeira contextualização a importante contribuição de James Lockhart em *Los nahuas después de la conquista*. Caracterizar um período tão distante como o trabalhado nesta dissertação exige, antes de tudo, a descrição do contexto cultural anterior à chegada dos espanhóis.

É importante salientar as características que possuíam as populações indígenas e a partir disso iniciar o mapeamento das raízes culturais com que os conquistadores

tiveram contato logo em sua chegada. Consequentemente, qual mecanismo os colonizadores utilizaram durante esse contato? Essa pergunta possibilita a introdução das primeiras ideias com relação a um conceito que será fundamental durante o desenvolvimento da presente dissertação: o de “sincretismo”, que leva a outra base de nossa pesquisa, o conceito de “representação”.

O primeiro aspecto a ser destacado nas relações construídas por estas comunidades refere-se às grandes unidades administrativas familiares dos *el altepetl*,³ que constituíam uma das instâncias da estrutura social dessas coletividades. O *el altepetl* se desmembra em uma divisão denominada *calpulli*, que abrange grupos familiares de origem comum. Essa definição citada por James Lockhart constitui o primeiro passo para entendermos como as relações sociais existentes entre os indígenas influenciaram no contato entre os europeus e os nativos. Segundo Lockhart, tanto os *el altepetl* quanto os *calpolli* no interior da organização socioeconômica indígena permitiam que tais unidades continuassem ocupando uma importante função durante os primeiros tempos coloniais (LOCKHART, 1999, p. 28, 29, 30).

Trata-se da forma pela qual se constituem as unidades sociais e familiares analisadas pelo arqueólogo e historiador López Austin, o qual descreve a estrutura do chamado *calpull* e sua importância nas relações sociais e de produção.

O *calpulli* caracteriza-se pela relação que as populações indígenas desenvolviam como atividade agrícola e sua subsistência. López Austin descreve assim o *calpulli*:

Aunque no existía derecho de propiedad familiar sobre las parcelas del capulli, la posesión se heredaba a los descendientes. Al respecto, las fuentes no aclaran si el terreno se fraccionaba entre los hijos o si sólo uno de ellos era el heredero. Es muy probable que con el paso del tiempo se fuera perdiendo la equidad que había servido de base para la distribución original de la tierra. Al variar la correlación entre los predios disponibles y los labradores necesitados de tierras, se daban tanto los casos de calputlin que tenían familias sin parcelas como los de comunidades con predios vacantes. Ante tales situaciones, los agricultores sin tierras se venían en la necesidad de tomar en arrendamiento predios de otro calpulli; la comunidad arrendadora destinaba el alquiler a las necesidades colectivas. Conviene aclarar que los renteros seguían perteneciendo a su calpulli de origen y que eran considerados extraños en el calpulli arrendador. En palabras de Zurita, se hacía la distinción para no dar lugar a que se mezclen unos con otros ni salgan del linaje (AUSTIN, 2010, p. 223).

Uma das particularidades encontradas durante a conquista espanhola foi a conservação da estrutura básica dessas comunidades e sua burocracia. Essa manutenção tem influência direta no entendimento, por parte dessas populações dominadas, de sua nova realidade no sentido de não ter ocorrido o extermínio de grande parte das autoridades indígenas. Por essa razão, a influência espanhola foi sendo percebida gradativamente tanto na maneira quanto na forma de governo.

Essa troca de elementos culturais, e por que não sociais, possui uma importante consequência na construção de uma identidade colonial específica durante todo o século XVII, tendo em vista que esse processo de formação de uma nova sociedade não acontece de uma hora para outra.

Tratar de uma cultura ou de culturas como as encontradas no México Central tem como exigência uma preocupação não só com os aspectos políticos que constituíam essa região, mas também com alguns fundamentos que tornem possíveis a visualização daquilo que para essas populações é visto como ponto unificador do grupo. Nesse caso, fala-se do conceito de “família”. Inserir a palavra “família” nas culturas indígenas implica a necessidade de uma breve explicação daquilo que no México pré-hispânico e também no período colonial se classificava como “grupos familiares”, grupos estes que formavam as instâncias governamentais mencionadas anteriormente.

Tomando como ponto de partida o procedimento realizado pelos colonizadores europeus, com relação à essência das organizações indígenas, observa-se que essa atitude favorece o encaixe de uma cultura dentro da outra, com atritos permanentes. Estes atritos deixam claro o processo gradual de dominação negociado muitas vezes pela política ou pela força. Isso fica claramente perceptível em algumas cidades indígenas que possuíam uma disposição semelhante à espanhola, como, por exemplo, o caso de *Tlascala* (FERNÁNDEZ; SÁNCHEZ; ROSADO, 2001, p. 81).

Durante o estabelecimento dessas cidades, os núcleos familiares tiveram uma importante função no que se refere ao pagamento de impostos para os novos dominadores europeus. A dinâmica da distribuição tributária era determinada pela classe social de cada contribuinte. Este fato a ser considerado na análise e na contextualização dessas populações é a hierarquia social.

A aplicação prática da hierarquia social no cotidiano indígena aponta para o papel desempenhado pelas diferentes classes presentes na pirâmide mexicana. Esta

pirâmide, segundo Lockhart, é formada por dois grandes grupos: um grupo nobre responsável pela organização burocrática dessas comunidades e outro tendo como principal característica a prestação de serviço. Este segundo grupo era constituído por indivíduos de classe baixa.

Nesse patamar social encontra-se uma divisão que nos interessa diretamente e será bem explorada durante este estudo: a classe dos *macehualli*, que segundo a tradição guadalupana seria a classe de Juan Diego.

Retomando o papel desempenhado pela classe dos *macehualli*, observa-se que essa classe estabelecia uma relação de obediência diante das superiores (LOCKHART, 1999, p. 140-151):

Por lo que toca a la división social, existían en términos generales dos clases claramente diferenciadas: los *macehualtin* o gente común, y los *pipiltin*, o nobles. En los plebeyos recaía el mayor peso de la producción. Eran básicamente agricultores, artesanos y comerciantes. Los nobles, en cambio, se ocupaban del grueso de las funciones públicas directivas: la administración, la judicatura, el ejército y el clero. En ambas clases la adscripción se daba por herejía. Un problema que tuvieron que enfrentar los mexicas al establecerse en Tenochtitlan fue la carencia de un grupo nobiliario. Las fuentes dicen que su primer *tlatoani*, procedente del linaje de Culhulli, recibió como esposas a las hijas de los caudillos de *calpulli* para procrear con ellas la que sería la nobleza tenochca (AUSTIN, 2010, p. 220).

As relações sociais presentes na sociedade indígena estão centradas nas associações familiares. Podem-se interpretar as mencionadas relações através da narrativa *Nican Mopohua*, como no caso da relação entre Juan Diego e seu tio Juan Bernardino, símbolo da relação familiar típica do período pré-hispânico, já que a figura do tio materno era responsável pela transmissão dos conhecimentos tradicionais (LOCKART, 1999, p. 84).

Este pano de fundo levanta uma questão importante na contextualização em que o indígena Juan Diego se insere: qual era o papel exercido pelos *macehualtls* na sociedade indígena. A definição desse estrato social é muito complexa, mas Serge Gruzinski nos auxilia a mapear a definição dessa camada da sociedade indígena pré-hispânica: “Dicha masa humana se componía de macehuales, palabra que designaba a los plebeyos y reunía categorías sociales muy diversas: macehuales, propiamente dichos, mmayeques, esclavos, tlacotin” (GRUZINSKI, 2010, p. 107).

Por outro lado, os elementos cristãos desenvolvidos na narrativa seriam provenientes da formação intelectual adquirida por Valeriano no Colégio de Santa Cruz de Tlatelolco (LEÓN-PORTILLA, 2000, p. 38-47). Essa formação estabeleceu o diálogo intercultural presente no *Nican Mopohua*, possibilitando o encaixe desse relato em uma tradição de aparições marianas que de modo geral é desenvolvida a partir de algumas características bem marcantes elencadas a seguir:

- (1) Os intermediários escolhidos por Maria são sempre de origem humilde;
- (2) Ocorre em todas as narrativas a necessidade de uma prova sobrenatural para que a mensagem mariana tenha credibilidade;
- (3) Toda narrativa Mariana tem um papel de evento renovador na consolidação de uma nova cristandade (NEBEL, 2005, p. 222-223).

Observando os três pontos ressaltados, adotamos a postura tomada por Solange Alberro, que considera Guadalupe como uma devoção proveniente de um processo sincrético, adquirindo características indígenas, mas tendo uma importante base nas tradições narrativas, tipicamente barrocas e europeias (ALBERRO, 1996, p. 122-135).

Aproximando-nos dos aspectos linguísticos e culturais trazidos por Portilla, verificamos a presença de alguns elementos – obediência, humildade, entendimento de sua condição social – que fazem do indígena Juan Diego uma personagem de fácil reconhecimento para as populações indígenas, tornando a narrativa *Nican Mopohua* a expressão do pensamento nauatle na nova realidade cristã (LEÓN-PORTILLA, 2000, p. 61-63).

Continuando a associação com elementos presentes na cultura indígena que favorecem a introdução de elementos que constituem a figura de Juan Diego, temos:

De ninguna manera se atreven los muchachos en ningún momento a decir “madre”. Ella les responde sólo “saludos, pequeños pajecillos”, una expresión que, aunque no especifica la relación, era afectuosa y una falsa forma peyorativa de reconocerlos como miembros más jóvenes del círculo.

En el caso de la visita entre las hermanas (posiblemente primas) mencionadas un poco antes, la más joven sólo llama a la mayor “mi señora”, mientras la mayor por lo menos hace a su parentesco al llamar a la menor “mi niña, mi querida hija”. Un muchacho evita ser específico al hacer una pregunta ordinaria sobre la salud de su tío (LOCKHART, 1999, p. 132-133).

Através de Lockhart, pretendemos apontar uma ligação entre a forma de tratamento estabelecido entre a Virgem de Guadalupe e Juan Diego. Esse processo de “filiação” tem sua origem na raiz cultural descrita anteriormente, o que nos leva a refletir sobre a propriedade que a narrativa *Nican Mopohua* possui ao atingir as populações indígenas por tratar a relação de parentesco entre mãe e filho respeitando sua raiz cultural anterior.

O panorama cultural mexicano, naquele momento, possuía grandes variáveis, pois o contexto sociopolítico dessas sociedades era formado por uma heterogeneidade muito complexa. Por esse motivo, podemos apontar na narrativa *Nican Mopohua* um momento em que Juan Diego, ao se apresentar, faz referência a duas regiões distintas, uma associada com sua origem e habitação, que seria a região de *Cuautitlán*, e a outra ligada à sua educação e catequese, *Tlatelolco*. Esse aspecto ressalta uma característica típica da época pré-hispânica em que as divisões políticas não eram separadas das divisões da dimensão religiosa (LOCKHART, 2001, p. 291-292).

A dimensão religiosa seguia a hierarquia e a estrutura dos níveis ligados também à dimensão político-administrativo. Esses conhecimentos estavam intimamente ligados como um elo de pertença do grupo. É importante ressaltar o papel do *Autepletli* no que diz respeito à utilização dessa unidade política também na atividade religiosa, pois ela também era regida por aqueles que eram considerados os principais perante a comunidade (LOCKHART, 2001, p. 291-292).

Ao tratar de elementos da religiosidade indígena pré-hispânica, faz-se necessária a descrição, mesmo que não total, de alguns aspectos que constituem essa particularidade das populações indígenas presentes no México no período anterior à chegada dos espanhóis. As sociedades indígenas do território que os estudiosos chamam de Meso-América, território que compreende desde todo o território do México até a Guatemala, é habitado por e é fruto de uma diversidade de populações. Essas populações têm por característica fundamental um elevado grau de organização e rigor nas suas organizações religiosas e políticas, sendo que cada elemento desse sistema possui uma relação e uma função específica com a comunidade onde estão.

Como ponto de partida, para discutir essa religiosidade indígena pré-hispânica, utilizaremos as ideias de Eduardo Natalino dos Santos, em seu livro *Deuses do México Indígena*, onde o autor procura estabelecer os parâmetros principais que formam a

cosmovisão mesoamericana e que permanecem com suas características mesmo após a chegada dos europeus, até a primeira metade do século XVII.

Esse trabalho missionário contou, inicialmente, com três expoentes básicos: Bernardino de Sahagún, José Acosta e Diego Duran. Refletindo o pensamento do século XVI, os três inicialmente preocuparam-se com a descrição e o entendimento da cosmogonia indígena para a posterior eliminação dessas idolatrias e desses deuses considerados demoníacos. Voltando-nos para a análise específica dessas deidades, percebemos que pertenciam a um conjunto complexo em que todas as divindades agiam não só no sentido direto, mas também no indireto, ou seja, toda deidade possuía características positivas e negativas, caracterizando assim uma dualidade que é fundamental para uma visão global desse contexto religioso.

Toda divindade aparecia vinculada a uma determinada região e a uma determinada população, da seguinte forma: cada cidade, cada povoado, possuía um deus específico que participava das memórias daquela população, registradas em livros chamados códices.¹ O códice atua como um mantenedor da memória das tradições indígenas e possibilita a introdução gradativa de diversos deuses ligados principalmente a elementos da natureza, a aspectos sociais e fundamentalmente à construção do mundo e à sua conservação.

É importante salientar que a organização da visão indígena está pautada nas funções diversas que as entidades, deuses ou deidades ocupavam dentro da organização do mundo indígena. Como primeiro exemplo das principais deidades e suas funções dentro da interpretação e interação do mundo indígena, podemos citar *Quetzalcoatl*. Essa divindade possui uma importante participação na construção do cosmo indígena, pois é uma das responsáveis pelo que os nativos chamavam de “Quinta Idade da Humanidade”. Essa divisão de idade corresponde aos graus de evolução que o planeta obteve até a presente humanidade, ou seja, a humanidade do século XVI (SANTOS, 2002, p. 195-212).

A estrutura mítica das narrativas de origem da humanidade nos permite observar com mais clareza o papel desempenhado pela deidade mencionada acima, *Quetzalcoatl*. Utilizando a abordagem de Eduardo Matos Moctezuma, podemos compreender a

¹ Códices são livros de conhecimentos antigos transmitidos pelos indígenas mais velhos às futuras gerações.

relação entre o ser humano e esse deus. Privilegiamos a função exercida por essa figura, por ter relação direta com o equilíbrio entre o homem e o cosmo. A esse respeito e sobre a origem da humanidade, Eduardo Matos descreve que

se consultaron los dioses y dijeron: “¿Quién habitará, pues que se estancó el cielo y se paró el Señor de la tierra?, ¿Quién habitará, oh dioses?” Se ocuparon en el negocio Citlaliicue Citlallatónac, Apanteuctli, Tepanquizqui, Tlallamanqui, Huictlollinqui, Quetzalcóhuatl y Titlacahuan. Luego fue Quetzalcóhuatl al infierno (Mictlán, entre los muertos), se llegó a Mictlanteuctli ya Mictlancíhauatl y dijo: “He venido por los huesos preciosos que tú guardas”. Y dijo aquél: “¿Qué harás tú, Quetzalcóhuatl?” Otra vez dijo éste: “Tratan los dioses de hacer con ellos quien habite sobre la tierra”. De nuevo dijo Mictlanteuctli: “Sea en buena hora. Toca mi caracol y tráele cuatro veces al derredor de mi asiento de piedras preciosas”. Pero su caracol no tiene agujeros de mano. Llamó a los gusanos, que le hicieron agujeros, e inmediatamente entraron allí las abejas grandes y las montesas, que lo tocaron; y lo oyó Mictlanteuctli a sus mensajeros los mictecas: “Id a decirle, dioses, que ha de venir a dejarlos”. Pero Quetzalcóhuatl dijo hacia acá: “No, me los llevo para siempre”, Y dijo a su nahual: “Anda a decirles que vendré a dejarlos”. Y éste vino a decir a gritos: “Vendré a dejarlos”. Subió pronto, luego que cogió los huesos preciosos; estaban juntos de un lado los huesos de varón y también juntos de otro lado los huesos de mujer. Así que los tomó, Quetzalcóhuatl hijo de ellos un lío, que se trajo.

Otra vez les dijo Mictlanteuctli a sus mensajeros: “Dioses”. De veras se llevó Quetzalcóhuatl los huesos preciosos. ¡Dioses! Id a hacer un hoyo. Fueron a hacerlo; y por eso se cayó en el hoyo, se golpeó y le espantaron las codornices; cayó muerto y esparció por el suelo los huesos preciosos, que luego mordieron y royeron las codornices. A poco resucitó Quetzalcóhuatl, lloró y dijo a su nahual: “¿Cómo será esto, nahual mío?” El cual dijo: “¡Cómo ha de ser! Que se echó a perder el negocio; puesto que llovió”. Luego los junto, los recogió e hizo un lío, que inmediatamente llevó a Tamoanchan. Después que los hizo llegar, los molió la llamada Quilachtli: ésta es Cihucóhuatl, que a continuación los echó en un lebrillo precioso. Sobre él se sangro Quetzalcóhuatl su miembro; y en seguida hicieron penitencia todos los dioses que se han mencionado: Apateuctli, Huictlollinqui, Tepanquizqui, Tlallamánac, Tzontémoc, y el sexto de ellos Quetzalcóhuatl. Luego dijeron: “Han nacido los vasallos de los dioses”. Por cuanto hicieron penitencia sobre nosotros (MATOS MOCTEZUMA, 1997, p. 50-51).

O mito descrito por Matos Moctezuma torna-se a justificativa para o sacrifício ritual praticado pelas populações indígenas pré-hispânicas. O excerto citado acima nos auxilia no entendimento da complexidade da relação entre o homem indígena desse período e suas divindades.

Ao lidar com essas divindades, uma das principais fontes que permitem que os estudiosos elaborem os parâmetros de utilização e abordagem desses deuses, aproximando-se com maior ou menor exatidão de suas funções no cotidiano indígena, acontece graças ao trabalho dos missionários espanhóis e suas crônicas. Cada um destes últimos se preocupa com um determinado elemento das descrições para o entendimento global das adorações que eram chamadas de “idolatrias” (SANTOS, 2002, p. 200-212).

Como segundo deus importante, também citado pelos três autores referidos anteriormente, temos *Tezcatlipoca*. Trata-se de uma divindade que participa da conservação e da criação da atual humanidade. Esse deus é responsável pela formação das pestes e, ao mesmo tempo, possuía a propriedade de proteção. *Tezcatlipoca* atuava como um dos arquitetos do mundo conhecido pelos indígenas e era aquele que mais exigia oferendas (SANTOS, 2002, p. 184-186).

A terceira divindade importante que podemos citar é *Hiutzilopochtli*, considerado o patrono dos *mexicas*, povo central em nossos estudos. Esse deus auxiliava nas guerras e era considerado pelos *mexicas* como o deus-sol. De modo geral, essa cosmovisão era produzida pela introdução de elementos culturais presentes nas diversas regiões da Meso-América. Esses elementos entrelaçavam-se a partir dos contatos entre os diferentes povos e suas raízes culturais, muitas vezes semelhantes, permitindo a absorção cada vez maior de novos elementos e sugerindo acréscimos ou retiradas conforme sua necessidade. Como referido anteriormente, *Hiutzilopochtli*, para os *mexicas*, servia como um vínculo identitário em que todos os membros desse grupo identificavam-se com essa deidade, visto que ela teria sido responsável pela orientação desses indígenas no seu período de estabelecimento no Lago de México Tenochtitlan (SANTOS, 2002, p. 219-226).

O contexto da cosmovisão indígena está diretamente ligado ao processo de entendimento da universalidade do ser humano e de sua relação com a natureza. Essa relação dentro de um sistema mesoamericano irá influenciar desde atividades relacionadas com a religião até a disposição social dessas populações. Através dela, a atividade missionária iniciada no século XVI elabora algumas estratégias com o objetivo de transferir o sentido e a relação com o tempo de origem ancestrais, para uma correspondência com o cristianismo.

A relação tempo-espço era uma importante dimensão na estrutura do pensamento indígena na Meso-América e nas culturas que a formavam. Um instrumento que possibilita o entendimento da influência dessa esfera na vida cotidiana dessas populações é a denominada “Pedra do Sol”. A respeito dela, Santos escreve que

é muito conhecido o fato de os povos mesoamericanos terem possuído sistemas complexos de cômputo temporal. Fala-se muito dos calendários, profecias e previsões astronômicas maias, além, é claro, da famosa Pedra do Sol, amplamente conhecida como calendário asteca. Basta uma aproximação superficial ao tema para perceber o motivo da tal fama e complexidade: o funcionamento articulado de ciclos matemáticos de durações diferentes que resultava num complexo sistema de cômputo e qualificação do tempo-espço (SANTOS, 2009, p. 128).

Analisando a aplicação e a utilização do calendário, notamos que a forma de contagem do tempo constituía a maneira em que essas populações se relacionam com seu passado e com seu presente. Eduardo Natalino dos Santos compreende a relação entre as funções do calendário nauatle e a utilização pelas populações nativas da seguinte maneira:

Esse sistema estava presente, de modo medular, tanto no processo de compreensão e classificação da realidade circundante quanto no direcionamento das ações individuais e sociais dos povos mesoamericanos – se é que podemos separar esse processo das esferas de atuação humana ou, mesmo, separar a esfera individual da social. No entanto, não é usual que se lhe atribua um papel central nas análises e caracterizações da visão de mundo dos povos que os criaram, sobretudo ao analisar suas explicações sobre o passado (SANTOS, 2009, p. 128).

Do ponto de vista da contagem dos dias, esse sistema de calendário possui uma complexidade muito grande para as intenções de nosso estudo, porém, para elucidar essa questão, recorreremos à análise inicial de Eduardo Natalino dos Santos sobre o assunto:

Antes de iniciar as análises, é importante entendermos, basicamente, o funcionamento do sistema do calendário mesoamericano, sobretudo dos ciclos cuja presença é mais abundante em nossas fontes e que, portanto, serão objetos de maior atenção.

Podemos dizer que a base desse sistema era a contagem dos dias, realizada por meio da combinação de um conjunto de vinte signos, chamados de *tonalli*, com um conjunto de treze números. O conjunto dos *tonalli* era composto por animais, plantas, artefatos humanos, fenômenos naturais e conceitos abstratos.

[...] Os numerais foram grafados pelos povos mesoamericanos basicamente da seguinte forma: pelo uso articulado de pontos ou pequenos círculos que representavam as unidades, para valores até quatro, e de barras que equivaliam a cinco. O uso da barra foi característico entre os zopotecas do período pré-clássico e entre os mixe-zoques e maias do clássico. Os mixtecos e nahuas do período pós-clássico utilizaram apenas os pontos com valores unitários, como veremos em parte de nossas fontes centrais. Em alguns casos, os pontos eram agrupados em conjuntos de cinco para facilitar a leitura.

[...] Aqueles vinte signos combinavam-se com esses treze números até que o primeiro signo recebesse de novo o número 1, o que ocorria depois de 260 dias. Sendo assim, os dias eram contados e, simultaneamente, nomeados em nauatle da seguinte forma: ce cipactli (1 jacaré), ome ehecatli (2 vento), yei calli (3 casa), nahui cuetzpalin (4 lagarto), macuilli coatl (5 serpente), chicuace miquiztli (6 morte), chicome mazatl (7 veado), chicuei tochtli (8 coelho), chiconahui atl (9 água), matlactli itzcuintli (10 cachorro), matlactli once Ozomatli (11 macaco), matlactli omome malinalli (12 erva), matlactli omei acatl (13 junco), ce ocelotl (1 jaguar), ome cuauhtli (2 águia), e assim sucessivamente até se operarem as 260 combinações possíveis. A passagem completa de cada sequência numérica marcava a formação de um subconjunto no interior desse ciclo de 260 dias. Esses subconjuntos totalizavam vinte e podemos chamá-los de trezentas (SANTOS, 2009, p. 130-131).

A cosmogonia indígena se reflete também na organização social e política, que é pano de fundo das demais organizações, conforme veremos nos parágrafos seguintes. É importante salientar o papel desempenhado pelos sacerdotes e diferentes camadas superiores da sociedade indígena pré-hispânica. No que diz respeito à organização, é importante salientar que todos esses sacerdotes e camadas dominantes possuíam uma formação específica para as funções primordiais que abrangiam exercícios governamentais e religiosos. Nesse movimento, as camadas governantes das populações indígenas presentes da sociedade pré-hispânica mexicana são caracterizadas pela movimentação, não das camadas, mas de transformações ligadas às conquistas principalmente por parte dos mexicas, no período de seu apogeu, o que abrange o período desde o começo da segunda metade do século XIV até a chegada dos espanhóis, em 1518.

Um aspecto importante da cultura indígena refere-se ao papel exercido fundamentalmente pelo sacrifício humano nessas culturas. Por essa razão, esse fundamento da cultura indígena foi um dos principais pontos de choque por parte dos missionários, classificando o sacrifício humano como uma atitude bárbara. Por sua vez, dentro da cosmogonia indígena já apresentada, o sacrifício humano tinha uma importante função no equilíbrio da rigorosa estrutura cosmogônica indígena. Por essa razão, os elementos formadores da religiosidade indígena circundam a importância estabelecida a partir dos rituais de sacrifício.

Esses rituais representam de modo prático as energias necessárias para os deuses, principalmente para *Huitzilochtli*, que exigia mais diretamente esse tipo de oferenda. Esses sacrifícios humanos estão descritos pelos três cronistas levantados por Eduardo Natalino dos Santos. Todos eles observam o sacrifício humano com repulsa ou como exemplificação da ação do diabo sobre aqueles povos indígenas que desconheciam o evangelho. Como último ponto desse elemento trazido a partir da cosmovisão indígena nesse capítulo introdutório, temos a relação entre a cosmovisão e a hierarquia social. Todos os papéis estabelecidos a partir da religiosidade indígena refletem, ao mesmo tempo, uma estrutura social rígida, conforme já mencionamos anteriormente (SANTOS, 2002, p. 219-226).

Para ampliar a compreensão da função exercida pelo sacrifício humano do ponto de vista religioso, é importante partirmos de um pensamento elaborado na obra de Eduardo Matos Moctezuma:

El hombre prehispánico concebía la muerte como un proceso más de un ciclo constante, expresado en sus leyendas y mitos. La leyenda de los Soles nos habla de esos ciclos que son otros tantos eslabones de ese ir y devenir, de la lucha entre la noche y el día, entre Tezcatlipoca y Quetzalcóatl. Es lo que lleva a alimentar al Sol para que éste no detenga su marcha y el porqué de considerar a la sangre como su elemento vital, generador de su movimiento. Es la muerte como germen de la vida (MATOS MOCTEZUMA, 1997, p. 15).

A relação aplicada pelo autor, entre a morte e a manutenção de equilíbrio cosmogônico, nos permite avaliar o impacto que essa atividade teria provocado em relação à prática missionária, atividade que discutiremos a seguir.

O processo de evangelização iniciado pelos religiosos da Ordem de São Francisco teve como fundamento básico o entendimento dos aspectos da religiosidade indígena, que deveriam ser combatidos. Esse fato teve como consequência uma gradativa alteração da dinâmica social existente na região.

As camadas sociais não permitiam que um determinado indivíduo de uma classe baixa tivesse a possibilidade de ascender para uma classe governante, por exemplo. Essa característica leva-nos a fazer uma ponte com o próximo aspecto levantado durante este primeiro capítulo, que será desenvolvido a partir de reflexões referentes à conquista, junto com todos os elementos que a constituem. Em relação ao impacto que o contato com os colonizadores representou nas transformações dessa realidade, dando origem ao contexto colonial, tanto do ponto de vista social, cultural e principalmente religioso, houve o desenvolvimento gradativo de um cristianismo com elementos tipicamente indígenas, dando o fundamento para o nosso tema de estudo.

Essas características possibilitaram a elaboração de planejamentos efetuados por Hernán Cortés, que traçou uma estratégia durante a Guerra de Conquista que será elaborada no próximo tópico deste capítulo.

1.4. A conquista espanhola e a chegada dos primeiros evangelizadores

Ao lidar com o contato entre espanhóis e indígenas que habitaram o México no ano de 1518, é importante descrever antes de tudo a situação sociopolítica da região do altiplano mexicano quando da chegada dos europeus. Essa região era formada por uma heterogeneidade de povos e de culturas distintas, que por essa razão sempre tinha certa instabilidade nas relações entre os chefes regionais na definição de qual seria o soberano e autoridade máxima. Em 1518, a disputa ou a discordância era referente à autoridade de Montezuma, indígena que governava a cidade de Tenochtitlán, que naquele momento era a mais importante e poderosa de todo o território mexicano. Essas circunstâncias de disputas internas foram as que possibilitam ao espanhol Hernán Cortés, líder da expedição de conquista, firmar aliança com os opositores de Montezuma. Como exemplo, podemos citar os habitantes de Texcoco e Tlascala.

Essas unidades administrativas citadas tinham uma postura dissidente com relação à autoridade imperial. Esse fato tem um efeito prático na dinâmica da Guerra de Conquista, pois essas populações vieram ao socorro dos espanhóis em uma batalha

conhecida como “Batalha da Noite Triste”, que marca a mudança de panorama com a vitória europeia (FERNÁNDEZ; SÁNCHEZ; ROSADO, 2001, p. 77-79).

O ano de 1524 atua de maneira decisiva na construção de formas e sistematizações do trabalho missionário para a conversão indígena. Durante esse primeiro contato, os evangelizadores enfrentaram problemas ligados principalmente a dois fatores centrais:

- (1) o pouco conhecimento da língua nativa, que teve como consequência dificuldades na transmissão da tradição evangélica;
- (2) a falta de unidade na prática missionária (ausência de uma “cartilha” única de evangelização) (VALDÍVIA, 2008, p. 20).

Voltando-nos para a segunda dificuldade mencionada, ligada à falta de um modelo único na atividade evangelizadora, podemos partir para uma descrição breve das chamadas juntas eclesíásticas. Essas reuniões que abrangem o período entre 1524 e 1546 tinham o objetivo de lidar com as questões da compreensão indígena da fé cristã e como esse processo poderia ser executado de forma eficaz e definitiva.

É importante deixar claro que, ao tratar dos objetivos das juntas eclesíásticas, não o fazemos de forma detalhada pelo fato de essas discussões não refletirem de maneira imediata objetivo de nosso estudo. Contudo, ocupam uma importante função para a compreensão do contexto e do contato entre duas cosmovisões distintas que desembocam no florescimento de uma religiosidade específica.

Um dos elementos que favorecem esse processo é a ferramenta utilizada pelos franciscanos: a imagem. Esse instrumento já era conhecido por parte das populações nativas, que utilizavam a pictografia na conservação de suas tradições.

Os chamados códices foram a forma predominante entre as populações da Meso-América para a elaboração de um conhecimento e desenvolvimento de uma cultura baseada na relação entre o passado e o presente. Isso serviu de instrumento para a introdução de elementos novos por parte dos missionários nas próximas etapas do processo de evangelização.

A respeito dessas pinturas, Gruzinski escreve que

o essencial é sem dúvida o seguinte. O conjunto dos conhecimentos que exprimiam e sintetizavam a imagem que essas culturas, ou mais precisamente esses meios dirigentes, tinham do mundo tomava a forma de dois modos de expressão aparentemente predominantes e próprios da área mesoamericana: a transmissão oral e a pictografia. Era o que ocorria entre os antigos nauas, os mixtecas e os zapotecas da região de Oaxaca e também – talvez em menor grau – entre os otomis. Os taracos de Michoacán, por outro lado, parecem ter ignorado a expressão pictográfica, já que não nos deixaram nenhuma produção comparável a anais ou calendários (GRUZINSKI, 2003, p. 25-26).

O papel exercido pelos jesuítas também ganha destaque principalmente na segunda metade do século XVI, mais especificamente a partir do ano de 1572, quando assumem o trabalho missionário mais ostensivamente. Os que tomaram a valorização dos elementos indígenas e utilizaram essa simbologia fazendo a correspondência com ícones cristãos imediatamente foram mais bem aceitos por essas populações. A dinâmica de aceitação era feita também através das artes. Essas características do trabalho missionário fizeram com que ocorresse aos poucos o aparecimento de um movimento interno de conhecimento por parte daquelas pessoas que já eram nascidas no território mexicano mas não eram das primeiras gerações de espanhóis. Isso significa que já ocorria o surgimento de uma diferenciação que será mencionado a partir do trabalho de Solange Alberro.

A autora dá importância à função desempenhada pelos jesuítas no que diz respeito à sistematização de modelos educacionais direcionados à nova geração colonial. Essa juventude participa de um processo de resignação simbólica feita a partir de ícones cristãos que irão influenciar diretamente na construção de um conhecimento diferenciador com traços indígenas e europeus. Sobre a dinâmica aplicada pelos jesuítas na educação durante esse período, temos:

Porque hay que recordar que, fuera de su función decorativa – la única que tenderíamos a otorgarles a primera vista –, estos elementos desempeñaban en realidad un papel didáctico fundamental en la época que nos interesa, como los cuadros, frescos, dibujos, grabados, tallas, esculturas, iluminaciones, etc., que decoraban los tímpanos, claustros, coros, capitales, retablos, libros, fachadas y demás de todas las casas religiosas del Viejo y del Nuevo Mundo. Recordemos de igual modo que si bien su significado no siempre era directamente accesible a la mayoría de la población, los eclesiásticos se encargaban de explicarlo, con lo que lograban completar y reforzar una enseñanza impartida por otros medios. Pero, fuera de resultar lo que llamamos hoy

un apoyo didáctico, estos elementos iconológicos también comunicaban mensajes nuevos (ALBERRO, 1996, p. 84).

A análise do contexto vivenciado pelos jesuítas fornece os elementos para o entendimento do gradativo acréscimo de valores simbólicos em uma religiosidade que se formava no México a partir das raízes culturais indígenas.

Esses elementos combinados com os novos valores cristãos facilitaram a aceitação das imagens como meio e estabelecimento de um vínculo identitário específico. Nesse sentido, a imagem de Nossa Senhora de Guadalupe passa a ser uma das principais beneficiadas por essa mudança de postura, tornando-se uma peça importante para essa nova etapa do trabalho missionário (ALBERRO, 1996, p. 138-139).

Podemos considerar que o processo de evangelização não ocorreu de forma homogênea e instantânea, tanto para os franciscanos dos primeiros tempos como para os jesuítas. Ambos tinham em seu trabalho o reflexo das preocupações típicas do século XVI com relação à nova realidade das terras recém-descobertas, sobretudo quanto ao modo de introduzir as populações indígenas no universo cristão ocidental.

Como pano de fundo desse contexto, é importante situar o leitor em uma das grandes questões que percorrem todo o trabalho de evangelização das populações indígenas no México: a preocupação com o que os religiosos denominavam “idolatria”.

O termo “idolatria” se refere ao conjunto de “hábitos” que eram combatidos pelos primeiros cronistas ligados à adoração, à imagem, mas principalmente ao cotidiano dessas comunidades e sua relação com o sagrado. Deixando mais clara essa dinâmica, Serge Gruzinski descreve assim o procedimento adotado por aqueles que catequizavam os nativos e tentavam introduzir o cristianismo e eliminar a religiosidade ancestral:

A adesão mais ou menos sincera das camadas dirigentes à sociedade dos vencedores, o papel ativo dos índios de igreja, o desaparecimento dos aparatos dos antigos cultos substituídos por instituições cristãs, a exploração colonial sob suas formas mais diversas e mais brutais e, para culminar, a colossal perda demográfica transformaram a existência cotidiana de todos os indígenas. As políticas de “congregações”, por sua vez, contribuíram para abalar o enraizamento territorial dos grupos que haviam escapado da morte (GRUZINSKI, 2003, p. 218).

A relação das sociedades nativas com sua religiosidade representava muito mais do que somente o culto à imagem, pois abrangia aspectos relacionados à vida e à morte dependendo das circunstâncias e do contexto desses rituais. A idolatria representa uma das barreiras principais para introdução do cristianismo “puro” diante da crença antiga, visto que essas crenças estavam presentes não somente em ambientes religiosos sociais mas também nos privados (GRUZINSKI, 2003, p. 225).

Observando esse desenvolvimento histórico que apontamos a partir do trabalho missionário nos primeiros anos de colonização espanhola no México, preparamos o leitor para a apresentação de nosso objeto: o indígena Juan Diego. Em nosso auxílio, recorreremos à introdução da obra de Richard Nebel, *Santa Maria Tonantzín – Virgen de Guadalupe*, que procura apresentar uma função para Nossa Senhora de Guadalupe, e consequentemente para Juan Diego, tanto do ponto de vista cultural, como do teológico (NEBEL, 2005, p. 28-29).

1.5. Compreendendo identidade, representação e sincretismo a partir da personagem Juan Diego

Daqui até o final deste primeiro capítulo, iremos expor os conceitos e os teóricos que utilizamos. Os conceitos trabalhados são basicamente três. Em primeiro lugar, o conceito de “identidade” desenvolvido por Antônio da Costa Ciampa. Em segundo lugar, discutiremos o conceito de “representação” difundido por Roger Chartier. E, em terceiro lugar, para fechar este capítulo, discutiremos a ideia de “sincretismo” a partir dos escritos de Sérgio Ferretti.

Quando trabalhamos o conceito de “identidade”, temos de ter em mente o que se caracteriza como tal. Existem duas maneiras de analisar esse conceito. A primeira é como forma de diferenciação, e a segunda como forma de pertença. A primeira muitas vezes se refere a aspectos individuais, ligados à personalidade de cada indivíduo, e a segunda está intimamente ligada ao coletivo, ou seja, está ligada ao aspecto social do conceito. Ciampa desenvolve sua ideia a partir de dois pontos principais. O primeiro se refere ao processo de transformação que a identidade sofre em relação ao indivíduo e depois com a sociedade. Em um segundo ponto analisado, sua análise reflete sobre o papel da identidade nas diferentes fases do ser e sobre a forma como essa identidade se transforma no decorrer da vida.

Nesse sentido, Ciampa analisa que

cada indivíduo encarna as relações sociais, configurando uma identidade pessoal, uma história de vida, um projeto de vida. Uma vida-que-nem-sempre-é-vivida, no emaranhado das relações sociais. Uma identidade concretiza uma política, dá corpo a uma ideologia. No seu conjunto, as identidades constituem a sociedade, ao mesmo tempo em que são constituídas, cada uma, por ela. A questão da identidade, assim, deve ser vista não como questão científica, nem meramente acadêmica: é sobretudo uma questão social, uma questão política (CIAMPA, 2011, p. 127).

Essa postura de Ciampa nos leva a pensar a forma pela qual nosso personagem Juan Diego pode ser associado ao pensamento desse autor a partir da construção da tradição guadalupana, em que assume uma função coletiva a partir da humildade e disciplina.

Levando em consideração a ideia de Juan Diego como personagem e analisando também outro aspecto levantado por Ciampa, a identidade de Juan Diego transita entre um índio recém-catequizado e outro como modelo de cristão digno de valorização. Em relação ao papel desempenhado por Juan Diego, o autor nos permite afirmar que “a identidade, então, assume a forma de personagem, ainda que esta seja chamada por um nome próprio, por um apelido, por um papel etc.” (CIAMPA, 2011, p. 134).

Tomando como base o pensamento elaborado pelo autor, podemos caracterizar a identidade de Juan Diego em três momentos básicos. O primeiro encontrado no início da narrativa, já referida no *Nican Mopohua*, em que ele é apresentado como indígena pobre, recém-catequizado, preparado para receber a mensagem de Maria. Em um segundo momento, Juan Diego passa a assumir uma função gradativamente coletiva, quando exerce sua função como mensageiro de Maria. E, em um terceiro momento, a utilização de sua figura por parte dos responsáveis pela manutenção da tradição guadalupana, no desenvolvimento de uma identidade religiosa própria mexicana.

Já podemos, de certa forma, introduzir o nosso segundo grande conceito, “representação”, que foi mais densamente desenvolvido por Roger Chartier. Este autor é considerado um dos grandes intelectuais do século XX. Suas ideias são desenvolvidas a partir da importância da identidade e de seu papel na formação do conceito de “representação”. Esta última surge, em Chartier, como um conceito ligado a uma série de valores estabelecidos a partir da identidade. Nesse ponto, os dois autores que citamos até agora se encontram em um ponto de conexão, que nos permite analisar o conceito de “representação” a partir de valores típicos do século XVI e XVII.

Chartier procura estabelecer sua análise sob o prisma da importância dos discursos no desenvolvimento do que os historiadores chamam de “História das Mentalidades”. Trata-se de analisar os documentos históricos a partir das características-padrão da época observada, ou seja, um tipo de vida, um conhecimento específico, o desenvolvimento de novas formas de religiosidade etc. O autor nos permite observar o conjunto de elementos típicos do século XVI e XVII, ou seja, o recorte temporal que utilizamos em nossa análise.

Analisar o conceito de representação coletiva permite o entendimento do processo de formação dos valores sociais que geram a unidade de um grupo. Roger Chartier analisa como as instituições influenciam os sistemas de valores sociais e atuam diretamente nas características da mentalidade de um grupo. Voltando-nos para nosso objeto e a maneira pela qual a representação do indígena Juan Diego atua na formação de um novo conjunto de elementos culturais, temos dentro do sistema social colonial a presença de uma mentalidade que propicia a formação de uma identidade cultural e religiosa específica. Sobre esses sistemas e a formação de uma nova identidade, Roger Chartier analisa:

Tratar de superarla exige, en primer lugar, tener esquemas generadores de sistemas de clasificación como verdaderas “instituciones sociales”, incorporando bajo la forma de representaciones colectivas las divisiones de la organización social: “las primeras categorías lógicas fueron categorías sociales; las primeras clases de cosas fueron clases de hombres en las cuales fueron integradas esas cosas”, [19] pero también tener estas representaciones colectivas como matrices de prácticas constructivas del mundo social en si: Aun las representaciones colectivas más elevadas no existen, no son verdaderamente tales sino en la medida en que ellas gobiernan los actos [20].

Este retorno a Marcel Mauss y a Émile Durkheim y a la noción de “representación colectiva” autoriza a articular, sin duda mejor que el concepto de mentalidad, tres modalidades de la relación con el mundo social: en primer lugar, el trabajo de clasificación y de desglose que produce las configuraciones intelectuales múltiples por las cuales la realidad está contradictoriamente construida por los distintos grupos que componen una sociedad; en segundo, las prácticas que tienden a ser en el mundo, significar en forma simbólica un status y un rango; tercero, las formas institucionalizadas y objetivadas gracias a las cuales los “representantes” (instancias colectivas o individuos singulares) marcan en forma visible y perpetuada la existencia del grupo, de la comunidad o de la clase. De esta forma se abre una doble vía: que piensa en la construcción forzada entre las representaciones impuestas por aquellos que poseen

el poder de clasificar y designar y la definición, sumisa o resistente, que cada comunidad produce de i misma; [21] la otra que considera la división social objetivada como la construcción del crédito acordado a la representación que cada grupo hace de si mismo, por lo tanto, de su capacidad de hacer reconocer su existencia a partir de una exhibición de unidad. [22] Al trabajar en las luchas de representación, cuya postura es el ordenamiento, y por lo tanto la jerarquización de la estructura social en sí, la historia cultural se aparta sin duda de una dependencia demasiado estricta en relación con una historia social dedicada al estudio de las luchas económicas únicamente, pero también regresa sobre lo social ya que fija su atención sobre las estrategias simbólicas que determinan posiciones y relaciones y que construyen, para cada clase, grupo o medio un ser-percibido constitutivo de su identidad (CHARTIER, 1996, p. 56-57).

As esferas que são transformadas pela influência de novas representações no processo de construção da formação ou aceitação de novos elementos culturais nos autorizam a utilizar o pensamento do autor francês Chartier:

Nuestra perspectiva desea comprender a partir de los cambios en el modo de ejercicio del poder (gobernadores de formaciones sociales inéditas) tanto las transformaciones de las estructuras de la personalidad como las de las instituciones y las reglas que gobiernan la producción de obras y la organización de las prácticas. La relación que establece Elías entre la racionalidad cortesana por un lado (entendida como una economía psíquica específica, producida por las exigencia de una forma social nueva, necesaria para el absolutismo) y, por otro, los rasgos propios de la literatura clásica (en términos de jerarquía de géneros, de características estilísticas, de convenciones estéticas) designa con agudeza el lugar de un posible trabajo. [33] Pero también a partir de las divisiones instauradas por el poder (por ejemplo, entre los siglos XVI y XVII entre razón de Estado y conciencia moral, entre patrocinio estatal y libertad del fuero íntimo) se debe apreciar el surgimiento de una esfera literaria autónoma como la constitución de un mercado de bienes simbólicos y de juicios intelectuales o estéticos. [34] De este modo se establece un espacio de la crítica libre donde se opera una politización progresiva contra la monarquía del Antiguo Régimen, de prácticas culturales del Estado había captado en un tiempo para su propio beneficio, o que habían nacido, como reacción a su influencia, en la esfera de lo privado (CHARTIER, 1996, p. 62).

As palavras de Chartier nos auxiliam a entender o processo de formação do pensamento e dos valores que constituem nosso conjunto de fontes eclesiásticas. Nossa intenção em utilizar esse fragmento foi facilitar ao leitor o entendimento daquilo que era produzido como discurso tanto cultural, como religioso.

Outro aspecto importante ao tratar o papel da representação refere-se ao aspecto coletivo exercido por esse conceito. Dessa forma, a representação é antes de tudo uma maneira pela qual uma coletividade se apresenta e se constitui. A representação pela coletividade constitui-se em um processo de longa duração, onde a identidade também tem uma grande influência.

No tripé conceitual, que utilizamos para esta dissertação, discutiremos o sincretismo, que gera grandes controvérsias no meio acadêmico; o autor analisa este tema a partir de várias linhas desenvolvidas pela Antropologia, História Cultural e a abordagem religiosa sobre o assunto. Ferretti deixa claro que a categoria conceitual que abarca o sincretismo não possui uma definição única, pois sofre variações conforme a forma de abordagem aplicada nos diferentes estudos e análises sobre o assunto.

Em relação às possíveis definições de sincretismo, Sérgio Ferretti escreve que

dezenas de palavras podem, portanto, ser usadas como exemplos ou como esclarecedoras de sentidos ou de significados do sincretismo. Embora não haja sinônimos perfeitos, podemos agrupá-los, destacando os principais, englobando outros a eles relacionados. Temos, assim, três variantes que abrangem alguns dos significados principais do conceito de sincretismo, que necessitam evidentemente ser especificados. Partindo de um caso zero e hipotético de não sincretismo, teremos então:

- 0 – separação, não sincretismo (hipotético);
- 1 – mistura, junção, ou fusão;
- 2 – paralelismo ou justaposição;
- 3 – convergência ou adaptação (FERRETTI, 1999, p. 91).

Quando se transportam essas ideias para o contexto mexicano, é fundamental ter em mente que o processo de sincretismo dessa região possui implicações intrínsecas que abrangem desde o contato até as novas interpretações feitas pelos indígenas a partir das “negociações” com os catequizadores e o cristianismo trazido por eles, dando origem a uma religiosidade que se alimenta das duas fontes, tanto a cristã quanto a indígena.

Esses três conceitos – representação, identidade e sincretismo – permitem-nos compreender o processo inicial de formação de uma historicidade específica que pretendemos desenvolver no capítulo 2 ao analisar as fontes históricas dos três eclesiais mencionados anteriormente.

Segundo Eduardo Natalino dos Santos, no caso do México, o pano de fundo que podemos observar para a análise do contato cultural entre indígenas e espanhóis dá continuidade à abordagem do sincretismo:

As características do trabalho dos referidos Padre José de Acosta (jesuítas), Frei Diego Duran (dominicano) e Frei Bernardino de Sahagún (franciscano) se situam em uma série de crônicas elaboradas a partir da elaboração de descrições de todas as principais divindades do México pré-hispânico. Essas descrições abrangem aspectos ritualísticos e as implicações no cotidiano prático que esses elementos religiosos tinham nas relações interpessoais entre as populações que eram incluídas no projeto de evangelização executada por esses missionários (SANTOS, 1999, p. 14).

Observando o outro lado da moeda, ou seja as transformações ocasionadas nas visões indígenas, James Lockhart analisa

los propios nahuas en el tiempo anterior a los años en que aprendieron a utilizar la escritura alfabética europea. En realidad, el desconocimiento es mayor en el caso de la religión, porque si bien existen muchas razones para creer que el tlatoani y los funcionarios menores del altépetl continuaron actuando casi igual que antes de la conquista, y en los primeros documentos en náhuatl de hecho los vemos ejerciendo todavía sus funciones, los españoles no podían permitir que los sacerdotes y los templos indígenas continuaran funcionando durante un periodo muy prolongado en la forma en que lo hacían antes de la conquista. Los relatos de los eclesiásticos españoles hacen énfasis en la rapidez, la totalidad y la naturaleza voluntaria del cambio, pero debemos dudar de ellos por ser partidarios y relativamente mal informados, y lo mismo puede decirse de las declaraciones indígenas acerca de una conversión total rápida, que se hicieron en la segunda mitad del siglo XVI con el propósito evidente de obtener el favor de los funcionarios españoles. En realidad, uno de los testimonios más importantes de este último tipo, una carta de 1560 del cabildo de Huexotzinco, aunque afirma la inmediata adopción entusiasta del cristianismo por parte de los huexotzincas, con satisfacción nos informa de la renuncia generalizada e incluso de la resistencia abierta en el altépetl rival de Tlaxcala. La cuidadosa reconstrucción que, a partir de las fuentes de este tipo, hace Charles Gibson de la situación de Tlaxcala en los primeros tiempos de la Colonia (el mejor estudio de este tipo que se ha hecho hasta ahora) concluye que los españoles continuaron tolerando durante algún tiempo ciertas prácticas prehispánicas que se realizan abiertamente, y que algunas facciones indígenas eran menos receptivas al cristianismo que otras. Con toda probabilidad, esas diferencias no eran de ninguna manera puramente doctrinales. Como la religión estaba ligada tanto a la política, un grupo o facción que favoreciera la resistencia militar continuada probablemente tomara una posición similar con respecto al cristianismo; es muy posible que la tendencia a resistir en

cualquiera de las dos esferas no fuera resultado de alguna actitud especial hacia los intrusos, sino más bien la consecuencia de tensiones internas. Podemos imaginar un proceso como el que sabemos que ocurrió en un altépetl del Valle de México como Tetzaco, es decir, que si el tlatoani gobernante se decidía a favor de los españoles contra los mexicas, su principal rival dinástico (y sus seguidores) automáticamente harían lo contrario (LOCKHART, 1999, p. 292-293).

Essas relações constituem um jogo de forças que dão elementos geradores para o desenvolvimento de matrizes culturais distintas provenientes desses processos históricos.

A formação de uma cultura sincrética caracteriza-se pela permanência de alguns elementos essenciais e pelo abandono de outros. As duas citações utilizadas, anterior e posteriormente, demonstram as características culturais que dão a Juan Diego representatividade para o mundo indígena e, ao mesmo tempo, a ligação com o mundo cristão.

O papel da classe *macehualli* como já referido anteriormente se apresenta como

el empleo del mismo término para “persona común” y “sujeto o vasallo” es un ejemplo de la mezcla general, en el náhuatl, de las macehualli, tal como lo entendieron los españoles de esos años y los investigadores recientes, era entregar tributo en especie y realizar servicios, inclusive tareas pesadas como llevar bultos y trabajar en las construcciones, para las autoridades del calpolli y del altépetl, principalmente como una función unida a su posesión de ciertas tierras del calpolli-altépetl. Ahora parece que los nobles también pueden haber pagado tributo en especie a la autoridad superior, pero no realizaban ningún trabajo personal extenuante como un deber público; eran los macehualli como sostén principal del *coatequitl* o trabajo rotativo obligatorio, a quienes se simbolizaba por el armazón para llevar cargas y el mecapal. Ya fuera por causa de las tareas específicas del macehualli, o por la falta, en el español, de algún término neutral de uso frecuente para designar a la gente común para las distinciones sociales indígenas, los españoles tomaban del náhuatl la palabra (como *macehual*) en vez de utilizar una española, y se convertía en parte permanente del vocabulario español mexicano (LOCKHART, 1999, p. 143).

Segundo Rosado, o conjunto de culturas que formavam o México antigo, por possuírem algumas distinções entre si, geraram entre os líderes de cada região grandes disputas políticas. No auge de seu desenvolvimento, o Altiplano Mexicano possuía quatro grandes cidades: *Texcoco*, *Tlacopan*, *México Tenochtitlán* e *Cuautitlán*. Na

chegada dos colonizadores, essas cidades estavam em discordância com a autoridade de Montezuma. Essas circunstâncias que permitiram a Hernán Cortés uma articulação para a formação de exércitos com o intuito de derrotar a força militar indígena.

Essas alianças foram constituídas por grupos que estavam descontentes com a autoridade de Montezuma e suas atitudes autoritárias. Como governante, o imperador mexica possuía do ponto de vista político as unidades vizinhas. O descontentamento das demais lideranças com a autoridade central teve seu estopim com a morte do indígena *Netzahualpiltzintli*, fato que acarretou a circunstância ideal para Hernán Cortés aumentar em grande número o seu exército para combate contra a força de guerra imperial indígena (FERNÁNDEZ; SÁNCHEZ; ROSADO, 2001, p. 78 e 79).

A formação dessa aliança tem uma importante consequência na constituição da nova sociedade colonial. A manutenção de boa parte das elites indígenas dominantes que passam a agir em nome dos colonizadores posteriormente atuariam de forma decisiva na ressignificação de elementos cotidianos ligados à religiosidade. Observamos tal conjuntura apontada a seguir:

Es esencial que analicemos esa primera campaña de reconquista para entender a todas las demás, puesto que, para los españoles, se había replanteado todo el sentido de la lucha. Ellos no sólo estaban lejísimos de considerarse como los monstruos que ha querido ver la historia oficial del México independiente, es decir, como invasores y saqueadores que, sin más derecho que el de su fuerza, rapacidad y perfidia, masacraron, despojaron y martirizaron a incontables inocentes, sino que de buena fe, como ya dijimos, para ese entonces ya ni siquiera consideraban que debían enfrentar a enemigos normales, sino a rebeldes y traidores (FERNÁNDEZ; SÁNCHEZ; ROSADO, 2001, p. 83).

As circunstâncias que formam o cenário da conquista nos mostram o contexto político conturbado que havia no México naquele momento. Os indígenas aliados de Cortés tiveram participação fundamental na consolidação do processo de dominação dos conquistadores espanhóis sobre as demais populações existentes naquele território. Essas populações, por serem heterogêneas naquele momento por estarem em uma disputa aberta para se legitimarem como as dominantes, aliaram-se ao conquistador para submeter a figura de Montezuma ao domínio europeu (FERNÁNDEZ; SÁNCHEZ; ROSADO, 2001, p. 70-84).

A conjuntura apresentada desemboca na dominação e na colonização dos territórios indígenas. Nesse processo, ocorre o desenvolvimento de uma mentalidade tipicamente colonial, que lentamente gera uma relação distinta entre espanhóis e indígenas, referindo-se tanto às questões cotidianas da colônia quanto às questões vinculadas ao interesse pela cristianização dessas novas populações por parte dos evangelizadores. Esse movimento provoca a gradativa introdução de novos elementos na cosmogonia indígena já existente (GRUZINSKI, 2003, p. 271-275).

Um segundo aspecto importante refere-se à dinâmica entre aquilo que era transmitido pelos missionários e a forma com que aquele novo conteúdo era compreendido pelos índios. Essa ponderação é fundamental para o entendimento da formação de uma religiosidade e cultura tipicamente mestiça que, em última análise, dará origem a Nossa Senhora de Guadalupe e ao nosso objeto de estudo, Juan Diego.² O contexto do contato e troca cultural envolvendo colonizadores indígenas permite o florescimento de uma sociedade mestiça e um processo cultural de desenvolvimento lento que não só afeta a estrutura social da população como também amplia as raízes culturais que atuam na dinâmica que distingue e forma uma nova matriz cultural proveniente deste processo (GRUZINSKI, 2003, p. 297-299).

O processo que Gruzinski analisa permite interpretar a maneira pela qual o indígena Juan Diego vai sendo introduzido na tradição mariana mexicana. Para elucidar nosso pensamento e nos conectar à ideia do autor, retomaremos e incluiremos trechos da narrativa *Nican Mopohua* que apresentamos no início deste capítulo, a fim de demonstrar esse diálogo cultural ocorrido durante o processo histórico que escolhemos analisar.

No tocante à devoção à Virgem de Guadalupe, devemos salientar que esta gerou no interior da Igreja Católica embates entre aqueles que defendiam e incentivavam o culto guadalupano e aqueles que julgavam uma mera continuidade das tradições pré-hispânicas, pelo fato de no local onde se ergueu a primeira ermida em homenagem a Guadalupe ter existido um templo dedicado a uma deusa chamada *Tonantzin*. Essa deusa tinha uma importante função; era chamada de avó dos deuses, vinculada diretamente à fertilidade da terra. Por isso, a discussão em torno dessa questão se baseou

² Segundo a tradição guadalupana, Juan Diego foi o vidente das aparições da Virgem de Guadalupe no ano de 1531.

no entendimento de alguns religiosos de que não acontecia uma conversão, uma devoção a Virgem de Guadalupe, mas sim uma simples transferência de uma mesma função – da mãe de Tonantzin para a mãe Guadalupe.

Uma das grandes disputas ocorridas entre as diferentes esferas da Igreja no México nos leva ao ano de 1555, quando ocorreu uma série de enfrentamentos entre o arcebispo do México, Alonso de Montúfar, e o franciscano Francisco de Bustamante. Este último, em um sermão proferido naquele ano, deixa clara sua posição contrária ao incentivo ao culto que estava sendo desenvolvido no *Monte Tepeyac* sob a alegação de que este culto mariano representava não um avanço, mas sim um retrocesso no processo de evangelização da população indígena:

Añadió fray Francisco que el arzobispo se equivocaba en asegurar que los indios no eran devotos de Nuestra Señora; que, por lo contrario, lo eran tanto que la tenían por Dios. Habiéndole señalado su error al arzobispo, el provincial añadió inmediatamente que, si su ilustrísima conociera la condición de los naturales como la conocían los frailes, habría tenido otro modo u orden al *principio de esta devoción de esta ermita* (O’GORMAN, 1991, p. 85).

Esse texto será retomado com o intuito de estabelecer uma linha processual para o indígena Juan Diego que irá atuar diretamente nas obras eclesiásticas do século XVII. Tendo como base a versão trazida na introdução da dissertação, Juan Diego é apresentado como: “Le dice: ‘Sábelo, ten por cierto, hijo mío el más pequeño, que yo soy la perfecta siempre Virgen Santa María, Madre del verdaderísimo Dios por quien se vive, el creador de las personas, el dueño de la tierra. Mucho quiero, mucho deseo que aquí me levanten mi casita sagrada’” (NEBEL, 2005, p. 175).

Essa devoção participa de vários momentos e de várias circunstâncias da história mexicana, como, por exemplo, uma grande peste ocorrida em meados do século XVII que provocou a morte de um grande número de pessoas. Outra circunstância em que a devoção guadalupana tem importante participação ocorre no movimento de Independência do México em 1810, em que esse símbolo religioso converte-se definitivamente em um símbolo nacional.

No interior do texto podemos elencar alguns elementos visíveis sobre o indígena: a fusão da interpretação da divindade feminina e materna, e, no contexto do processo de catequização do índio Juan Diego, a ação dessas como a afirmação daquilo

que a nova religiosidade traz pelo missionário/colonizador como sendo a verdadeira Virgem de Guadalupe. Inicia-se nesse momento um processo definitivo na inclusão dele e de seus semelhantes através da construção de um templo em homenagem à Virgem. Existia uma forma de tratamento entre a Mãe de Deus e Juan Diego. Ela se apresentava como Mãe. Existem conceitos mediadores : Mã, Deusa, Dona (FARIA, 2010, p. 8-9).

Juan Diego atua como elo entre duas culturas e tem em si mesmo a propriedade de mensageiro. Por essa razão, adquire uma função coletiva de mediação cultural. Essa função característica de Juan Diego pode ser observada na descrição feita no início do texto nos sinais que representavam as manifestações divinas na cultura ancestral pré-hispânica (NEBEL, 2005, p. 259-262).

Um ponto fundamental na cultura indígena caracteriza a função exercida por Juan Bernardino, tio de Juan Diego, sendo centralizada na representatividade obtida pelo “tio”, que era responsável pela transmissão dos conhecimentos ancestrais, assumindo um papel mais importante do que a figura paterna. Essa característica permite visualizar com mais clareza essa simbologia implícita durante a narrativa. Por essa razão, podemos entender do ponto de vista documental por que Juan Diego possui tanto apelo por Juan Bernardino (LOCKHART, 1999, p. 89-139).

Quando se desenvolve uma reflexão sobre uma tradição que passa por tantas transformações e pelo acréscimo gradativo de elementos, é necessário entender não somente o papel exercido por essa tradição na construção de uma identidade nacional, como também a sua capacidade de se manter sólida por um longo período. A tradição guadalupana é produto de um processo sociocultural específico, sendo originada de um processo de significados reelaborados por uma cultura influenciada por elementos externos. Esses elementos são provenientes da relação entre europeus e indígenas, pois vêm constituindo-se em um processo de longa duração que abrange o início da colonização espanhola no século XVI e chega à sua maturação com a Revolução Mexicana.

Percorrer a história do desenvolvimento da devoção a Nossa Senhora de Guadalupe, permite ampliar a noção de como o pensamento da Igreja Católica mexicana constrói-se em torno das questões que caracterizam a religiosidade mexicana e sua influência na constituição de uma memória nacional (NEBEL, 2005, p. 23-35).

Discussões sobre a historicidade de Juan Diego começam a destacar-se como um dos elementos fundamentais para a conversão das histórias das aparições de tradição oral em fato histórico. Nesse sentido, há muito tempo vários pesquisadores e teóricos dentro e fora da Igreja Católica estão inseridos nesse debate da existência ou não de Juan Diego como personagem histórico ou personagem literário.

Sobre esse tema, uma das principais referências para a historiografia de Juan Diego é Eduardo Chávez. Em seu trabalho, o autor desenvolve uma linha historiográfica devocional para defender Juan Diego como um indivíduo histórico e não um personagem. Um dos argumentos utilizados por Chávez se refere à documentação ligada a Juan Diego, sobretudo as *Informaciones Jurídicas de 1666*, documento que será mais abordado amplamente no próximo capítulo (CHÁVEZ, 2006, p. 31-46).

É importante deixar claro que a intenção da presente pesquisa não é inserir-se diretamente nesse debate, mas sim buscar elementos no interior dessas discussões para identificar o processo de construção dessa figura como representação cultural decorrente de um grande processo histórico e não algo que tenha ocorrido de forma imediata.

O debate que mencionamos entre a religiosidade indígena autóctone e sua transformação provocada pela chegada da colonização europeia irá influenciar diretamente na forma pela qual os habitantes desse novo mundo passam a se ver diante de seus dominadores e de sua nova religião. Nesse sentido, toda a elaboração que foi sendo feita em torno da devoção de Guadalupe desde cedo provoca controvérsia. Por essa razão, a representação do indígena Juan Diego vai sendo construída num diálogo entre o passado pré-hispânico e o presente colonial.

1.5.1. Representação e sincretismo

Nosso intuito aqui é discutir as matrizes teóricas que permitem a elaboração do conceito de “representação” no que concerne à elaboração da figura do indígena Juan Diego nas fontes históricas mencionadas anteriormente.

A análise do conceito de “representação” será de fundamental importância para a compreensão dos processos simbólicos efetuados a partir do contato entre as duas culturas aqui analisadas. Essa construção advém de um longo período de elaborações coletivas e individuais, possibilitando o desenvolvimento de elementos que surgiram de uma unidade social uniforme. O termo “uniforme” não se refere ao aspecto ligado ao número de classes sociais presentes em uma sociedade, mas sim a uma característica

que atua na manutenção dos vínculos que favorecem a visualização do indivíduo como pertencente a uma mesma unidade e realidade.

Outro ponto que será discutido para trazer uma visão mais exata sobre aquilo que se pretende analisar durante essa dissertação é o conceito de “sincretismo” e quais as suas implicações na categorização da representação do indígena Juan Diego como “santo branco”.

Primeiramente, é importante salientar como a categoria de representação foi sendo desenvolvida no campo que tange à História Cultural, à Sociologia e à Antropologia Social. Lidar com a representação tem como pré-requisito o entendimento do que se entende por cultura. Para atingir esse objetivo, utilizaremos a abordagem dada sobre o conceito de “representação” por Roger Chartier.

Para termos clareza do significado dessa palavra, que com o desenvolvimento da Ciência Histórica adquire um lugar de destaque no círculo de discussões entre os historiadores no início do século XX, o ponto destacado inicialmente por Roger Chartier reflete as primeiras preocupações da História ao se legitimar como uma área de conhecimento com método científico próprio e, por consequência, ao se estabelecer como um campo de conhecimento autônomo.

Tendo em vista este ponto de partida, Chartier descreve todo o florescimento que a Ciência Histórica desfruta principalmente na França na segunda metade do século XIX. Nestes primeiros anos, a Ciência Histórica caracterizava-se, fundamentalmente, por ser uma área do conhecimento que bebia diretamente da fonte sociológica. Já em uma segunda fase, a teoria histórica busca uma base e uma metodologia próprias. Isso ocorre no primeiro terço do século XX.

Nesse contexto, desenvolve-se a primeira escola puramente histórica: a Escola dos *Annales*. Essa corrente teórica buscava a compreensão dos diferentes períodos históricos a partir de uma visão pautada na análise e interpretação do documento escrito, mas principalmente na visualização de seu contexto de produção. A partir dessas informações, já podemos apresentar a relevância desse processo de formação da História como ciência autônoma para a presente pesquisa e, a partir de então, analisar como ela auxilia na elaboração do conceito de “representação”.

Mas o que é exatamente esse conceito e qual sua aplicação nas relações interculturais do ser humano? A resposta a essa pergunta será uma definição

aproximada dessa chave interpretativa para o período histórico trabalhado. Por ora, o foco é apresentar ao leitor os elementos que permitem o esboço dessa definição que será mais claramente moldada, posteriormente, neste mesmo capítulo.

Desde suas origens, a humanidade caracterizou-se por vínculos sociais próprios formados a partir do que o autor chama de “valores comuns”:

1. El postulado de una relación consciente y transparente entre las intenciones de los productores intelectuales y sus productos; [...] A partir de la década de 1960, se impone la noción de mentalidad en la historiografía francesa para calificar una historia cuyo objeto no son las ideas ni los fundamentos socioeconómicos de las sociedades. Más ejercitada que teorizada, esta historia de las mentalidades “a la francesa” se basa sobre un cierto número de concepciones más o menos comunes a los que la practican. En primer lugar, la definición de la palabra: “La mentalidad de un individuo, aunque se trate de un grande hombre, es justamente aquello que tiene en común con otros hombres de su época”, o también, “el nivel de la historia de las mentalidades es el de lo cotidiano y de lo automático, es lo que escapa a los sujetos individuales de la historia al ser revelador del contenido impersonal de su pensamiento” (ambas definiciones pertenecen a J. Le Goff). Así, se constituye en objeto histórico fundamental un objeto que es diametralmente opuesto al de la historia intelectual clásica: frente a la idea, construcción consciente de un espíritu individualizado, se opone, la mentalidad siempre colectiva que regula, sin explicitarse, las representaciones y los juicios de los sujetos en sociedad. Se plantea entonces de una forma nueva la relación entre la conciencia y el pensamiento que, pone el acento sobre los esquemas o los contenidos del pensamiento que, aunque se enuncien en el modo individual, son en realidad los condicionamientos no conocidos e interiorizados que hacen que un grupo o una sociedad comparten, sin necesidad de que sea explícito, un sistema de representaciones y un sistema de valores (CHARTIER, 1996, p. 18-23).

O fundamento que fornece a base para o elo entre a teoria da representação formulada por Chartier é a forma pela qual a figura do indígena Juan Diego é construída no período histórico de 1648 a 1666. Existem dois elementos principais que no primeiro momento nos servirão para esboçar a dinâmica que ocorria entre a produção cultural realizada na colônia e aquela que era genuinamente europeia ou indígena. Estas eram produto de uma cultura distinta e sincrética.

Isso se evidencia por um fator fundamental que deve ser considerado durante o processo de formação cultural em todas as épocas históricas. Devem-se levar em conta a intencionalidade e a função que uma representação adquire durante a constituição dos

valores fundamentais que fundamentam as relações interculturais, principalmente a que nos interessa: a do México colonial do século XVII. Nesse ponto, observamos a conexão entre a abordagem oferecida por Chartier ao se referir à construção de uma representação cultural específica e sua ligação com a área da historiografia chamada “História das Mentalidades”. Esta última significou um divisor de águas dentro da epistemologia histórica por ter como observação o conjunto de valores comuns presentes em uma determinada época.

A partir da expressão “valores comuns”, começa-se a esboçar uma caracterização de uma possível mentalidade presente no século XVII que influencia diretamente o contexto de produção e interpretação das fontes documentais analisadas ao longo deste trabalho. É importante demonstrar a dinâmica apontada por Chartier na análise da corrente da História das Mentalidades para então utilizar um processo semelhante para nosso recorte temporal específico.

Uma “mentalidade” corresponde ao conjunto de valores presentes em uma determinada época que caracteriza todas as relações sociais como, por exemplo, a religião, a economia, a política, a literatura etc. A importância dada à religião em meados do século XVII serve como exemplo de uma mentalidade histórica específica. Para deixar mais claro, é importante ressaltar que boa parte dos intelectuais ligados à Igreja Católica no México, nesse período, teve sua formação atrelada a um passado greco-romano muito evidente, proveniente das escolas de teologia responsáveis pela formação intelectual. Nesse sentido, tem-se por objetivo, em outro momento, apontar razoavelmente a influência da formação intelectual dos referidos autores para a constituição de ideias que têm como base valores religiosos tipicamente *criollos*.

Para formular o esboço um pouco mais sólido sobre a forma pela qual vemos a teoria da representação, é importante salientar o papel desempenhado pela memória coletiva, principalmente com relação às populações indígenas do México pré-hispânico. De modo geral, essas populações eram atreladas a raízes muito particulares vinculadas a uma historicidade no sentido de uma cronologia específica para a sua memória. Essa característica permite verificar as transformações ocasionadas pelo contato com o colonizador europeu, tendo como consequência o que chamamos de “rearranjo cultural”.

Como exemplo desse processo, podemos citar o desenvolvimento do indígena Juan Diego na narrativa *Nican Mopohua*, que, mesmo catequizado, identifica os símbolos indígenas presentes na aparição de Maria no Monte Tepeyac. Há duas interpretações possíveis para o aspecto coletivo de sua representação. A primeira refere-se ao indígena como o mensageiro direto da divindade para uma coletividade nativa. A segunda reflete o cristão que se torna exemplo para os membros do mesmo universo.

Em nosso modo de entender, Roger Chartier analisa as relações culturais de maneira semelhante a que apontamos acima. É importante deixar claro que nossa análise se utiliza da ideia de Chartier e não de suas próprias palavras. Esse esclarecimento é fundamental para evitar confusões futuras.

Outro aspecto a ser delineado nessas informações conceituais que levam à definição de “representação” é o movimento que ocorre dentro de culturas em contato de forma consciente ou inconsciente com o intuito de preservar os seus elementos. De certo modo, trata-se de algo que não sofreu a influência externa de outras culturas (BRUIT, 1995, p. 192-193).

Para visualizar essa multiplicidade de visões de mundo, é basilar compreender que no contexto religioso esses grupos tinham características bem semelhantes. Eram estabelecidas relações de adoração com diversas divindades, a partir das quais, durante o processo de colonização, os europeus, através de uma associação, permitiram a interpretação por parte dos indígenas dessas divindades com datas típicas do calendário cristão. Essa postura adotada pelos evangelizadores fez com que o movimento de assimilação dos valores cristãos fosse facilitado, gerando um gradativo movimento de formações imagéticas próprias (CHARTIER, 1996, p. 46-47).

Retomando mais diretamente as ideias de Chartier ligadas à elaboração de uma historiografia voltada para a compreensão de fatores externos ao documento histórico escrito, fala-se aqui não só do contexto interno do documento, mas também do externo. Temos como exemplo o contexto social, político e intelectual.

Relacionando essas ideias nas interpretações dos contextos históricos, conseguimos estabelecer uma relação um pouco mais clara com nossa intencionalidade no decorrer de nossa reflexão durante este capítulo e por consequência nessa dissertação. Para elucidar essa ligação, Chartier analisa que,

de aquí, la atención prestada a la materia en la que se opera el encuentro entre el “mundo del texto” y el “mundo del lector”, para retomar los términos de Paul Ricoeur. Varias hipótesis guiaron la investigación, haya estado organizada a partir del estudio de una clase particular de objetos impresos (por ejemplo, el “corpus” de la literatura de buhonería) o a partir del examen de las prácticas de lectura, en su diversidad. O también, a partir de la historia de un texto particular, propuesto a públicos, diferentes en formas muy contrastadas. La primera hipótesis considera la operación de construcción de sentido efectuada en la lectura (o la escucha) como un proceso históricamente determinado cuyos modos y modelos varían según el tiempo, los lugares y las comunidades. La segunda considerada que las verificaciones múltiples y móviles de un texto dependen de las formas a través de las cuales es recibido por los lectores (o sus auditores) (CHARTIER, 1996, p. 50-51).

Partindo do ponto de vista oferecido por Roger Chartier, analisamos a importância do discurso desenvolvido em torno da devoção a Guadalupe e Juan Diego no que diz respeito ao processo de construção de uma representação elaborada a partir de um texto e da eficácia que este adquire na difusão de um pensamento.

A questão do discurso atua de maneira decisiva durante todo o processo de construção de uma ideia. A capacidade de elaboração de uma representação depende de como ela é constituída a partir de um discurso determinado com o objetivo ou os objetivos específicos, a fim de provocar transformações no corpo social e a introdução de novos valores que passam a ser adotados como principais.

O papel desempenhado pelo texto escrito na devoção a Nossa Senhora de Guadalupe leva-nos a destacar mais um ponto importante no conjunto teórico oferecido por Chartier. A diferença entre história e ficção, em relação à sua função na elaboração dos conjuntos de representações sociais na consolidação de suas diferentes esferas que permitem a visualização de um prisma cultural determinado, apresenta-se no simulacro promovido tanto pelo historiador quanto pelo romancista, com o objetivo de priorizar elementos que deem credibilidade ao discurso adotado.

O discurso tem uma propriedade de carregar em si um pano de fundo que estabelece uma ligação entre aquilo que se propõe e aquilo que foi proposto no sentido de haver uma raiz vinculada com um passado muitas vezes próximo ao produtor do discurso. Ao mesmo tempo, este produtor adquire representatividade ou por reafirmar o discurso proposto ou por introduzir novos traços a ele, gerando, por consequência, o acréscimo de novidades.

Essa última questão está presente no processo de construção do discurso das fontes históricas usadas neste trabalho. Todos os produtores dos textos eclesiásticos têm como pano de fundo uma série de camadas discursivas que lhes permitem apontar novos caminhos e novas interpretações daquilo que tinha sido dito até então com relação à tradição guadalupana. Tendo isso em mente, o estudo de Roger Chartier corrobora a nossa posição pelo fato de suas reflexões ligadas à dinâmica da cultura escrita e à força estipulada para as representações terem uma ligação íntima com essa trajetória do discurso. Por essa razão, a representação atua não como algo individual, mas como algo valioso para a coletividade que tem na sua utilização um importante vínculo interno:

As representações não são simples imagens, verídicas ou enganosas, do mundo social. Elas têm uma energia própria que persuade seus leitores ou seus expectadores de que o real corresponde efetivamente ao que elas dizem ou mostram. É a partir da hipótese da “realidade de representação”, ou, dito de outra forma, da força social das percepções do mundo social, que vários estudos foram desenvolvidos: o das figuras da vagabundagem, tidas como um mundo social ao avesso nos séculos XVI e XVII; o do imaginário social dos estudantes frustrados em suas esperanças pelo excesso de diplomados saídos das universidades europeias na primeira metade do século XVII; o das representações cartográficas do espaço francês e da invenção da ideia de duas França. [...] Enfim, a noção de “autor” ou, antes, da “função autor”, graças à qual Foucault distingue radicalmente os modos de atribuição dos discursos da realidade da escrita. Se todo texto é escrito por alguém, nem por isso há necessariamente um “autor” (CHARTIER, 2011, p. 27, 32).

A formação de uma corrente discursiva, constituída no México do final do século XVI ao início do século XVII, está ligada a uma variedade de fatores, entre os quais podemos destacar em nosso caso três principais, ligados:

- (1) ao passado pré-hispânico;
- (2) ao contexto de diferenciação em curso nesse momento;
- (3) à intencionalidade e ao objetivo definido, especificamente, para esse discurso.

Levando-se em consideração todos os movimentos ocorridos no interior da Ciência Histórica, Chartier, para fortalecer sua visão do que seja representação, faz uma reflexão em torno de processos que chamados de longa duração, para demonstrar a dinâmica das transformações ocorridas na relação entre o produtor do texto e seu leitor.

Tal interação provoca uma influência imediata naquilo que o autor de um texto escreve e como seus leitores estabelecem uma relação de proximidade ou distanciamento com sua obra.

Por tratar-se de uma situação específica, temos que considerar a relevância alcançada por esses autores através dos textos, pois tanto Miguel Sánchez quanto Luis Lasso de la Vega e Luis Becerra Tanco já carregavam em si o peso de sua importância para reflexões referentes à narrativa guadalupana. Aponta-se através disso o início de nossa problematização sobre o processo de elaboração do indígena Juan Diego como representação de uma santidade branca.

O panorama histórico que forma a questão que estamos abordando nessa reflexão situa-se em um período de grandes transformações socioculturais de uma gama de situações ligadas à economia, à política e principalmente à religião. Trabalhar com esse movimento cultural nos faz pensar no que dá origem ao nosso objeto de estudo. Essa intuição possibilita a conexão entre, de um lado, nosso teórico Roger Chartier e suas convicções sobre o papel do texto na construção das “representações coletivas”, e, do outro, os nossos intelectuais do século XVII e o processo de formação das características que permitem a Juan Diego ser introduzido gradativamente no conjunto de símbolos ligados a Nossa Senhora de Guadalupe e sua posterior valorização não como personagem, mas como indivíduo digno de santidade (CHARTIER, 2011, p. 33).

A atuação do discurso na construção da representação seguindo a linha de Chartier está associada à intencionalidade do produtor de tal discurso e sua influência direta ou indireta na elaboração de um parâmetro que servirá de modelo para seus herdeiros. Essa análise nos leva a entender toda a historicidade dos envolvidos nessas questões, pois suas obras tinham por objetivo dar elementos que pudessem obter um tom de veracidade na narrativa mariana de Guadalupe, e, assim, consolidar ou pelo menos auxiliar na difusão dos interesses católicos no México.

Nesse contexto, é importante destacar que a problemática da intencionalidade tem como consequência a utilização dessas fontes como ponto de partida para discussões posteriores no interior das relações entre produções intelectuais e, a partir disso, o fortalecimento dessa religiosidade.

A análise das relações culturais permite-nos explorar elementos que irão influenciar a construção de uma corrente do pensamento, independentemente da época

descrita. Essa postura permite ao historiador e também ao cientista da religião a ampliação de seus horizontes para o entendimento do constituinte das representações que formam o aparelho simbólico, que caracterizam um período ou uma cultura.

Nossa preocupação em utilizar o aparato teórico oferecido por Roger Chartier é demonstrada na dinâmica de transformações ocorridas no interior de um determinado contexto cultural, através da influência exercida pelo discurso na formatação de uma lógica específica a partir da qual se forma um conjunto de valores moldados pela tradição escrita.

Como mencionado anteriormente, uma tradição, principalmente a escrita, depende do acréscimo de elementos de acordo com a necessidade, na adaptação dessas tradições para a manutenção destas, assim como as alterações ocorridas no cenário social, político e, no nosso caso, principalmente o religioso. Esse mapeamento é de fundamental importância para entendermos a lógica que possibilitou o fortalecimento de uma religiosidade tão específica quanto a de Nossa Senhora de Guadalupe. Nesse sentido, Chartier nos auxilia a compreender o status que adquirem os textos eclesiásticos que analisaremos mais adiante como fator de cristalização de alguns valores que, para o contexto tratado, estavam se consolidando como fundamentais e, por esse motivo, foram gradativamente sendo transmitidos para a personagem do indígena Juan Diego.

Um elemento discutido anteriormente neste capítulo, que também favorece a maneira pela qual a representação de nosso objeto de estudos vai sendo elaborado durante o século XVII, demonstra-se nas disputas internas ocorridas na Igreja mexicana em torno da aceitação dessa devoção como algo legítimo. Referir-se às narrativas marianas exige a compreensão de modelo que caracteriza essas histórias. Outro aspecto que trabalhamos anteriormente, que agora retomaremos a partir da teoria utilizada até este momento, são as características que permitem a esses relatos uma linguagem que possui um alcance quase que universalista e, por essa razão, faz do culto mariano um importante veículo de penetração do cristianismo nas mais distintas matrizes culturais.

Essas considerações são importantes para discutir a propriedade que essas narrativas possuem com relação a cada localidade onde elas se difundem para facilitar a compreensão do leitor no caminho teórico que pretendemos seguir em relação ao

processo de construção de uma representação. Retoma-se aqui um aspecto observado por Solange Alberro a esse respeito:

Concilio de Éfeso, año 431 – posición a partir de la cual emprendió una carrera asombrosa que desemboca en pleno siglo XX en su consagración como soberana del mundo, y madre universal y, finalmente, si el Vaticano atiende ahora el reclamo de numerosos devotos suyos, en “corredentora”, ¿lo que la colocaría de hecho en el mismo plano que su divino hijo? (ALBERRO, 1996, p. 120).

A universalidade pretendida identifica-se também na narrativa guadalupana, pois todas aquelas reflexões produzidas a partir dela provocam nos agentes envolvidos uma paulatina elaboração de uma memória específica, a qual transforma o texto guadalupano em algo condensado e característico com uma marca identitária própria. O caminho que estamos trilhando nessa reflexão pretende mostrar o gradativo processo de formação de uma realidade religiosa proveniente de um movimento desenvolvido baseado em uma historicidade própria.

No prosseguimento de nossa análise, introduziremos gradativamente o segundo elemento teórico que será discutido neste ponto, o polêmico conceito de “sincretismo”. Em um terceiro momento, realizaremos uma ponte entre esse conceito e o de “representação”. Ao realizarmos tal conexão, aumentaremos o leque de aspectos observados para posterior discussão das fontes documentais que nos interessam, favorecendo suas implicações na construção de nosso objeto.

Outra dimensão que merece ser ressaltada como parte importante na consolidação de uma representação é o valor social embutido nela. Muitas vezes, eles são constituídos por redes ocultas que omitem os valores que no momento de consolidação de uma dada representação não parecem importantes.

1.6. *Análise de Nossa Senhora de Guadalupe sobre o prisma histórico-social e teológico-devocional*

No que se diz respeito ao diálogo historiográfico sobre Juan Diego, ainda há relativamente poucas pesquisas sobre o assunto. Parte-se sempre da discussão guadalupana e posteriormente enfoca-se a história intelectual sobre esse indígena. Sobre esse ponto de vista, pode-se estabelecer uma cronologia entre as mais diversas pesquisas

sobre Nossa Senhora de Guadalupe para aprofundamento das questões ligadas a Juan Diego e seus elementos formadores, tanto sob o prisma histórico social quanto literário.

O primeiro expoente que se pode apontar é Jacques Lafaye em sua obra *Quetzalcóatl y Guadalupe*. Através de um olhar sociológico, o autor elabora uma análise funcionalista da questão guadalupana abrangendo aspectos comparativos entre Guadalupe e o Deus pré-hispânico *Quetzalcóatl*, identificando nesses dois símbolos uma forma de manutenção do sistema social e cultural já existente. O autor julga que a devoção a Nossa Senhora de Guadalupe é uma forma de rearranjo e acomodação transitória, fruto do contexto colonial. Por esse motivo, essa devoção perderá a força até o seu desaparecimento:

Y a la Virgen de Guadalupe se ponen innumerables prodigios por sus medallas, lienzos y papeles, de que pudiera referir muchos individuales casos. Y agrega el religioso que se parece en eso al Sol, que comunica su luz a los objetos que baña. Si recordamos la importancia del simbolismo lunar en la imagen mexicana de Guadalupe, podremos vislumbrar a través de los fenómenos astronómicos las relaciones simbólicas entre el Sol de la Guadalupe de Las Villuercas y la Luna de la Guadalupe del Tepeyac. La tradición “aparicionista” mexicana se volvió inútil en esas condiciones para explicar los milagros del Tepeyac (LAFAYE, 1977, p. 410).

A simbologia presente na imagem de Nossa Senhora de Guadalupe já aponta para esse rearranjo, pois os elementos presentes na imagem remetem às representações e à cosmogonia indígena. O autor procura descrever em um primeiro momento o impacto que essa característica da devoção tem na correspondência ou nas adaptações dos elementos sociais e religiosos anteriores à conquista.

Sua análise retoma aspectos característicos de um período construtivo da sociedade colonial, sendo que no início o autor tem como ponto de partida o elemento espiritual e o modo como a chegada dos europeus influenciou o modo de agir das populações nativas. Em um segundo momento, procura verificar o início de um novo processo de reelaboração cultural através dos testemunhos oferecidos pelos próprios cronistas do século XVI, entre os quais estão Bernadino de Sahagún e Toribio de Motolín, sendo destacado o papel exercido por esses religiosos na descrição do contexto cultural da época.

Durante a obra, uma de suas preocupações também é de demonstrar a transformação ocorrida no interior da sociedade no que diz respeito a aspectos cotidianos e até mesmo rituais. Para descrever como a colonização influencia no acréscimo de elementos que posteriormente irão consolidar a devoção a Nossa Senhora de Guadalupe, entre esses elementos aparece novamente a questão da já referida deusa Tonantzin e a possível transferência de sentido ocorrida entre a deusa indígena e a santa cristã.

O segundo autor importante nesse debate é Edmundo O’Gorman, com sua obra *Destierro de Sombras*, que inaugura a corrente de “crítica histórica” analisando o culto guadalupano como uma construção conduzida pela Igreja Católica para a atração das populações para uma nova crença. Essa abordagem baseia-se primeiramente na questão do culto à Imagem no Monte Tepeyac e a forma com que foi aceito pelas populações locais. Tomando por empréstimo suas palavras, temos: “De acuerdo con esa plausible inferencia, la fundación del culto formal a la imagen guadalupana debió ocurrir poco antes del 15 de mayo de 1556”. O autor toma como ponto de vista um concreto processo de construção da devoção de Guadalupe e considera como um dos pontos fundamentais, o já referido *Nican Mopohua*. Para ele, o documento serviria como “prova documental” para a imagem (O’GORMAN, 1991, p. 38-44, 40).

Outra vertente está representada por Miguel León-Portilla, que está preocupado com o aspecto da gênese documental do *Nican Mopohua*, partindo do debate sobre a autoria e a forma de escrita desse texto. Em sua análise, León-Portilla se volta para elementos linguísticos literários. Assim, para chegar a um conceito-chave de “escrita mista”, no sentido de uma mescla de elementos retóricos e elementos simbólicos, tanto da realidade indígena quanto cristã, utiliza o *Nican Mopohua* com a função de que ambos reconheçam elementos de suas realidades pré-existentes.

Outro aspecto importante da mesma questão refere-se ao teológico, que tem em Richard Nebel uma contribuição fundamental para o aprofundamento da discussão sobre Nossa Senhora de Guadalupe e Juan Diego. Em sua obra *Santa Maria Tonatzin Virgen de Guadalupe*, o autor traça um panorama histórico-teológico em torno do culto guadalupano analisando esse processo como uma continuidade da religiosidade indígena, mesmo com a colonização espanhola. Nebel parte de uma questão razoavelmente discutida – a presença de um antigo templo dedicado a uma deusa

ancestral chamada Tonantzin no mesmo local onde foi erguida a primeira Igreja em homenagem a Nossa Senhora de Guadalupe.

Em relação a Juan Diego, Nebel procura apontar claramente a função teológica representada na mediação que o indígena estabelece com uma divindade superior à sua condição humana. Nesse sentido, a função exercida por ele no *Nican Mopohua* ocupa um ponto central na dinâmica da inclusão dos indígenas no universo cristão. A metodologia aplicada por Nebel na descrição da função de Juan Diego na teologia ligada a Nossa Senhora de Guadalupe se insere novamente em seu papel de protagonismo e sua valorização como indivíduo destacável, digno de ser exaltado como modelo de caridade, humildade e principalmente obediência.

O conjunto de valores que possibilitaram a utilização da representação do indígena Juan Diego é proveniente de um processo ocorrido no século XVII, portanto muito posteriormente à elaboração da narrativa original. A esse respeito, Nebel analisa que

la tradición sobre Juan Diego nos cuenta mucho de la vida santa del vidente, haciendo resaltar especialmente su perseverancia en la oración, su espíritu de penitencia, su humildad, su permanente castidad y su amor a la Eucaristía. Dado que su esposa había muerto ya en 1529, él vivió como sacristán de la ermita en las inmediaciones del primer santuario, y fue venerado por los indios como intercesor ante Dios y la Virgen Maria, tanto en vida como después de su muerte. La Virgen se le habría vuelto a aparecer antes de su muerte, al igual que a su tío Bernardino, les habría predicho su muerte y le habría dado fuerzas para el final de su vida (NEBEL, 2005, p. 237-238).

Mais um fator a ser considerado é o impacto trazido pela devoção a Guadalupe no século XVII, impacto esse que irá influenciar o que a autora Solange Alberro chama de “consciência *criolla*”. Esse percurso a respeito do desenvolvimento de uma consciência *criolla* é trazido por ela na obra *El águila y la cruz*, o que demonstra um gradativo processo de surgimento dessa consciência *criolla*, sendo Guadalupe um dos exemplos desse processo. Nesse contexto trazido pela autora, encontramos os expoentes que nos darão base para a identificação do processo de construção da representação de Juan Diego e o “branqueamento” de sua identidade santa.

A autora percorre um período que tem como pano de fundo, inicialmente, a chegada dos espanhóis e a atuação dos missionários e a política de evangelização promovida pelas diferentes Ordens religiosas presentes na terra da Nova Espanha.³ Como consequência desse contato, a autora utiliza-se de documentos que possibilitam a compreensão do impacto provocado pela introdução do cristianismo na população indígena local. Esse impacto pode ser percebido, como já mencionado anteriormente, pela destruição ou pela transformação dos templos indígenas em templos cristãos.

Uma das grandes preocupações de Solange Alberro é descrever as adaptações e transformações ocorridas na colônia desde o desembarque de Cortés.⁴ Um elemento muito bem explorado por Alberro é o papel exercido pela iconografia e a dança nas culturas indígenas mexicanas e como esses fatores foram utilizados pelos evangelizadores “para maior entendimento dos indígenas”. Por outro lado, essa utilização foi vista por muitos como uma mera continuidade, prova do fracasso do projeto evangelizador. É importante fazer uma regressão temporal para entender como a autora elabora esse movimento de construção social (ALBERRO, 1996, p. 104-111).

Trata-se de descrever o papel exercido pela juventude indígena no processo de catequização das aldeias e difusão da nova religião. Na prática, essa juventude atuava como um elo entre a simbologia do passado e a simbologia do presente através de associações entre os deuses antigos e as figuras importantes do cristianismo, como, por exemplo, *Tonantzin* e Nossa Senhora.

Talvez por esse motivo seja mais fácil compreender a preocupação de alguns grupos missionários com a eficácia da catequização dos indígenas. Para deixar isso ainda mais claro, é importante avaliar a função do espaço ritual nessas culturas. Para essas sociedades, mais do que o templo, a localização era importante por sua incidência no cotidiano. Alberro mostra como os indígenas absorvem com naturalidade as novas informações trazidas pelos religiosos estrangeiros.

Houve também a harmonização do calendário festivo indígena com as datas centrais do catolicismo. Todo esse jogo e negociação feito pelos diferentes grupos

³ Nome de um dos vice-reinos do Império Espanhol que abrangia os territórios do México e da Guatemala.

⁴ Líder da expedição na Guerra de Conquista do México em 1518.

influem diretamente na construção e na elaboração posterior da devoção a Nossa Senhora de Guadalupe, e todo o seu “aparelho” refletor.

Sobre o olhar teológico, é importante tomar como parâmetro a análise de Richard Nebel com relação à tradição guadalupana no sentido de mapear na história das aparições o conjunto de elementos teológicos que fortalecem e dão relevância a essa narrativa do ponto de vista evangelizador. Tomando por base as datas oferecidas pelo próprio documento, é importante salientar o mês de dezembro, pelo fato de as aparições ocorrerem em um período durante o qual, para a Igreja Católica, antecede as comemorações do nascimento de Cristo (Natal).

Simbolicamente, o *Nican Mopohua* tem um fundamento teológico em si mesmo por representar uma etapa de transição do mundo indígena para o cristão. Em última análise, Nebel propõe um caminho para o olhar teológico guadalupano de simultaneidade e continuidade, tanto do ponto de vista simbólico, quanto do ponto de vista religioso, tendo como consequência a formação de um olhar teológico e específico, produto de todas as relações culturais anteriores (NEBEL, 2005, p. 248-258).

Nesse movimento, a autora estabelece um parâmetro de análise específico da origem de um sentimento de diferenciação do conjunto social *mexicano* em relação ao império espanhol, o que tem como consequência a formação de uma cultura distinta que já se apresentava com elementos próprios, provenientes do contato entre a cultura indígena e a espanhola. Segundo a autora, essa diferenciação é chamada “consciência *criolla*”, que, como já foi citado anteriormente, serviu como base para a devoção a Nossa Senhora de Guadalupe (ALBERRO, 1996, p. 123).

Para aprofundar com mais clareza o conceito de “consciência *criolla*” elaborado por Solange Alberro, é necessário retomar todo o seu esforço durante esta obra, para visualizar o processo em seu todo. A partir da segunda metade do século XVI, a sociedade mexicana inicia sua transformação em diversos setores que davam base às mentalidades características da época. Todas as camadas da sociedade já visualizavam o movimento de transformações que as tornavam diferentes em relação aos colonizadores.

O início dessa diferenciação se apresenta durante a primeira fase da colonização espanhola nos novos territórios, exemplificada pela participação, segundo a autora, da juventude indígena na difusão do cristianismo entre as populações locais. Esse fato tem

importantes consequências na reelaboração de elementos religiosos ancestrais e cristãos através de analogias feitas entre as duas realidades.

Posteriormente, com a estrutura colonial já consolidada, as ordens mendicantes estabelecidas desde os primeiros tempos coloniais atuaram decisivamente no processo de resignificação de elementos religiosos e passaram a utilizá-los para desenvolver o cristianismo entre esses indivíduos. Um dos pontos de apoio para esse desenvolvimento foi a dança e a utilização de imagens com motivos bíblicos para facilitar o entendimento de todas as camadas dessas populações. Vale ressaltar o papel fundamental exercido pela pictografia nessas culturas. Por essa razão, a autora descreve com exatidão a utilização da imagem durante a evangelização dessas novas terras.

O ano de 1572 é um marco em relação à mudança de panorama no campo religioso mexicano. O ano referido é o da chegada da Companhia de Jesus nesse território e o desenvolvimento de uma nova política de valorização dos elementos indígenas em seu sentido original, sem grandes intervenções por parte desses religiosos.

À medida que essas conjunturas se desenvolveram, ocorreu também o desenvolvimento da devoção guadalupana, que tem o seu primeiro impacto junto à juventude letrada que estava sendo formada pela Companhia. Através dela, essa devoção assume um caráter gradativamente identitário e, a partir disso, começa a desenvolver um movimento no interior das universidades em torno de Nossa Senhora de Guadalupe e de outra virgem chamada Virgem dos Remédios⁵ (ALBERRO, 1996, p. 120-169).

A relação entre os jesuítas e a nova geração de letrados gerou um gradativo processo na formação de um novo conjunto simbólico que acompanhará a religiosidade mexicana das últimas duas décadas do século XVI até fins do século XVIII. Esse movimento produzirá uma consciência da diferenciação *criolla*.

O século XVII é marcado pelo desenvolvimento de uma dinâmica intelectual bem característica em que já não se objetiva a cópia daquilo que vem através do colonizador europeu, mas, nesse momento, aparece *o ser* mexicano. Essa gradativa autonomia de pensamento atuará de forma definitiva na percepção das camadas sociais de que não tinham a mesma origem de seus colonizadores e derivavam de um processo histórico distinto. Nesse contexto atua uma de nossas bases para este estudo, o Pe.

⁵ A Virgem dos Remédios pertence à tradição de histórias marianas do século XVII.

Miguel Sánchez, que desenvolveu um pensamento pioneiro na linha teológica traçando um paralelo entre a Virgem Maria de Guadalupe e a Dama do Apocalipse.⁶

A expressão “consciência *criolla*” foi cunhado para tentar nomear uma sociedade que foi produto de um processo de mestiçagem e para, através dele, desenvolver um *éthos*⁷ religioso, promovendo, assim, a consciência do “ser *criollo*”. Outro elemento formador do conceito a ser desenvolvido, o de representação, que posteriormente será aprofundado no decorrer desta dissertação, consiste na participação da imagem e seu papel na construção do pensamento e sua influência nos processos sociais e históricos.

Para ajudar a explorar a influência que a imagem possui no contexto do presente trabalho, usam-se aqui novamente as ideias de Serge Gruzinski em mais um de seus importantes trabalhos para discussões do período trabalhado nessa análise. A obra utilizada é *La guerra de las imágenes*, na qual sua reflexão se pauta na influência que a imagem exerce em diversas circunstâncias históricas durante todo o período que abrange desde o século XV até o século XXI.

Importa nesse momento explorar a ideia elaborada por Gruzinski no capítulo IV do mencionado livro. O autor foca a participação da imagem na construção e difusão do culto de Nossa Senhora de Guadalupe. Esse capítulo se volta para as circunstâncias do surgimento dessa devoção popular e de como a imagem de Guadalupe foi utilizada na consolidação do cristianismo no México. O fio condutor de sua análise parte do conceito histórico-crítico elaborado pelo historiador citado anteriormente, Edmundo O’Gorman.

Gruzinski observa os elementos trazidos por O’Gorman sob a ótica da política episcopal efetuada por Alonso de Montúfar e sua atuação direta no crescimento do culto mariano no México. Montúfar é descrito como um visionário pelo seu entendimento das diferenças culturais existentes entre o mundo europeu e o contexto da cultura colonial. O arcebispo desenvolve atividades específicas de incentivo e valorização da imagem como elementos formadores de novos cristãos. Descrevem-se também os embates provocados por essa política no interior da Igreja Católica, provocando uma cisão e o

⁶ De acordo com o livro bíblico atribuído ao apóstolo João (Ap 12,1-6), o primeiro sinal do apocalipse é a chegada de uma mulher, que foi associada com a Virgem de Guadalupe.

⁷ Termo que designa o “jeito” de ser de uma sociedade ou grupo.

surgimento de dois grupos: os favoráveis a essa política e os que consideravam essa atitude de Montúfar uma temeridade para a continuidade do processo de evangelização das populações (GRUZINSKI, 2003, p. 113-142):

Se trataba de una táctica que había sido estrictamente limitada – huelga decirlo – por los guardianes de la ortodoxia, pero suficiente, a ojos de los indios, para facilitar su acceso al cristianismo. Por cierto, el término “transición” sería preferible al de apertura o de compromiso, una transición que no sólo facilitaría el tránsito del pasado al presente, sino que también favorecería los intercambios entre las diversas poblaciones de la Colonia, españoles, negros, mestizos, indios, alentados todos ellos a adoptar las mismas creencias y las mismas prácticas. Vemos en Montúfar una visión social, un designo político y una ambición religiosa que explican bastante bien el papel que, supuestamente, asumió en la difusión del culto de la Virgen de Guadalupe (GRUZINSKI, 2008, p. 103).

O desenvolvimento ocorrido a partir dessa política adotada por Montúfar gera uma *escola* de pintores mexicanos que antecipam algo que será confirmado pelo Concílio de Trento no ano de 1563: o culto e devoção às imagens dentro do imaginário cristão.

A antecipação dessa política pela autoridade episcopal mexicana molda essa conjuntura que é exemplificada nas palavras de Gruzinski:

Esta ambiciosa política revela, una vez más, el lugar que México ocupa en la evolución del mundo católico. Los decretos del Primer Concilio Mexicano de 1555 se anticipan a las preocupaciones del Concilio de Trento, ya que el decreto tridentino sobre el empleo legítimo de las imágenes se publica en 1563, aunque el concilio de México haya hecho mayor huncapié en la forma, en el contenido y la producción de la imagen que en las modalidades de su empleo. En esas circunstancias, la iniciativa del arzobispo Montúfar puede servir como ejemplo: al favorecer el culto de la Virgen del Tepeyac, la Iglesia ordena, impone y difunde una imagen capaz de captar la devoción de las heteróclitas multitudes de la Colonia (GRUZINSKI, 2003, p. 108).

Ligando as ideias trazidas por Gruzinski com a análise realizada por Solange Alberro, é notável a importância dada à imagem durante o movimento de construção de uma nova sociedade gerada a partir de um processo de assimilação de elementos culturais distintos. A partir desse pensamento, visualiza-se a formação de uma intelectualidade voltada para o desenvolvimento de uma historicidade mexicana.

Gruzinski, assim como Alberro, analisa a devoção a Nossa Senhora de Guadalupe não só como o efeito, mas como a causa de transformações sociais das camadas dirigentes da época que passaram a entender o papel que a referida devoção teria na conservação e difusão do cristianismo. Levando em consideração o que Gruzinski chama de “silêncio de fontes”, a tríade utilizada tem participação crucial no desenvolvimento do culto guadalupano. Tanto Sánchez quanto La Vega e Tanco contribuíram para o fortalecimento dessa tradição devocional no novo mundo. Cada qual com sua característica e sua linha de trabalho, porém, participando da elaboração crucial para a consolidação definitiva da Igreja Católica no México (GRUZINSKI, 2003, p. 119):

La obra de Miguel Sánchez va seguida inmediatamente por otra publicación, debida a la pluma de Luis Lasso de la Vega (1649), amigo de Sánchez y capellán del santuario desde 1647, que esta vez pone en náhuatl el relato de las apariciones y de los prodigios. Lasso de la Vega se dirige a un público indígena para reavivar “lo que mucho se había borrado bajo el efecto de las circunstancias del tiempo”. No sin éxito, ya que desde 1653 el destino de las abundantes limosnas que confluyen al santuario inquieta al arzobispo.

Luis Becerra Tanco se une a ellos y publica en 1666 su *Origen milagroso* para abatir el “túmulos del olvido”. Por su parte, los jesuitas Mateo de la Cruz (1660), Baltazar Ganzález (antes de 1678), Francisco de Florencia (1688) y muchos otros entran después al relevo y prosiguen infatigablemente la obra de difusión.

No carece de interés el que, lejos de haber sido el coronamiento y la sanción ideológica de una práctica religiosa bien arraigada, la empresa hagiográfica de Sánchez, Lasso y Becerra Tanco se haya levantado sobre una devoción que declinaba y una memoria oral que se estaba perdiendo. Se reúnen así las condiciones para que sobre las incertidumbres y las lagunas de la tradición surgiese una irrefutable construcción, de contornos bien definidos, esencialmente centrada en una imagen milagrosa. El borramiento y la denegación de los Orígenes humanos de la imagen que propaga la versión de Sánchez fundan la creencia mariana con tanto mayor fuerza cuanto que la tarea a la que se entregan nuestros tres “evangelistas” es de una buena fe a toda prueba. Se trata de un trabajo “definitivo” que tiene como resultado tender, de una vez por todas, un “recuerdo-pantalla” sobre las imprecisiones de una memoria que se estaba borrando y que había escamoteado la iniciativa demasiado humana de 1556. El procedimiento prohíbe todo recuerdo de una realidad que, al precio de un escándalo tan inimaginable como insoportable, pusiera en dupla el origen divino y milagroso de la Virgen. En ese sentido, la ficción de 1648 se emparentaba con una fetichización al término de la cual, en ese caso como en otros, “la cosa fetichizada parece reforzarse, endurecerse en ciertos detalles definitivos”. Es así como cristaliza un nuevo imaginario que aún había que arraigar en las mentes y las instituciones.

Los tres “evangelistas” de la Guadalupana están lejos de encontrarse aislados. No sólo se necesitaba la pluma de esos sacerdotes, nacidos con el siglo, para reavivar un culto adormecido, tal vez en vías de extinción, sino también un medio eclesiástico dispuesto a sostener la empresa – teólogos, jesuitas, inquisidores, altos dignatarios de la Iglesia –, prefiguración de un “lobby guadalupanista” sensible al prestigio que no dejaría de reflejarse sobre la tierra mexicana, “en honor de la patria cuyas glorias nosotros, sus hijos debemos conservar”. Pero la empresa no nació súbitamente de la iluminación de un Miguel Sánchez. ¿Cómo explicarse que su relato milagroso haya obtenido tan fácilmente la bendición de la Iglesia y su *imprimatur*, si el terreno no hubiese sido preparado desde años antes? Las autoridades eclesiásticas tenían que haber oído hablar de la leyenda y del proyecto de Sánchez para mostrarse tan dispuestas a validar varias apariciones de la Virgen, más la de una imagen *manu divinu depicta*. De hecho, el autor de la Imagen pensaba en su proyecto desde 1640, y tal vez había enseñando el manuscrito desde 1646 a Lasso de la Vega. Por su parte, Francisco de Siles – quien en 1648 debía cubrir de elogios la Imagen de la Virgen y desempeñar hasta su muerte el papel de propagador del culto – habría publicado hacia 1644 unas cartas dirigidas a Sánchez y consagradas a la “historia guadalupana”. Tras esas complicidades, esos escritos y apoyos se perfila uno de los medios más eminentes de la sociedad novohispana a medianos del siglo: un núcleo criollo y universitario, Tanto Lasso de la Vega como Sánchez pasaron por las aulas de la Universidad de México, donde el segundo solicitó una cátedra; Becerra Tanco debía profesar ahí las matemáticas; en las filas de los universitarios que dan su aprobación y su apoyo a la empresa figuran Juan de Poblete, decano de teología; Pedro de Rozas, lector de la misma disciplina; y Francisco de Siles, titular de la cátedra de teología. En su mayor parte, están unidos por la amistad, y no lo ocultan (GRUZINSKI, 2003, p. 123-125).

Gruzinski auxilia no entendimento de nossa linha de análise nesse processo de construção da devoção à Virgem de Guadalupe e, por consequência, de nosso objeto. O histórico da tradição guadalupana mostra que esse movimento intelectual eclesiástico teve por princípio a consolidação de uma tradição que seria de fundamental importância para a formação da identidade dos cristãos mexicanos.

Nesse contexto, o movimento barroco ganha força na Igreja do período colonial pelo fato de representar tanto algo novo como um vínculo imediato com o passado. Por essa razão, Gruzinski encerra sua análise do período barroco descrevendo uma gama de narrativas com as mesmas características do *Nican Mopohua* – as que têm como produto alguma relíquia que perdura pela eternidade, possibilitando a partir delas a manutenção ou estabilização da cristandade e de seus conflitos durante o período colonial.

A última ponte a ser realizada entre Gruzinski e Alberro é que ambos observam os fatos decorrentes de um grande movimento de transformação cultural e social gerado a partir de um “jogo” entre duas visões completamente diferentes de uma mesma base social, até certo ponto religiosa, provocada por uma série de assimilações feitas tanto pelos colonizadores quanto pelos indígenas, a partir de concessões dos dois grupos, no sentido de promover um gradativo acréscimo de elementos vindos das suas fontes anteriores, a indígena e a espanhola. Isso propiciou a gestação de uma terceira cultura, a chamada *criolla*.

Antes de lidar com os referidos autores eclesiásticos, é necessário recuar até o século XVI para a visualização de um panorama social, cultural e econômico presentes no território da Nova Espanha. Para essa contextualização, usam-se algumas das descrições de Serge Gruzinski na obra *Las cuatro partes del Mundo*. Identifica-se nesse texto, sobre o período colonial espanhol, os pontos que de certa forma, segundo o autor, participam de um “efeito da mundialização” (GRUZINSKI, 2003, p. 102). Usa-se aqui sua reflexão referente à forma de ocorrência desse movimento no México, que será de fundamental importância para entender as características culturais que desembocarão no recorte para nosso estudo.

Gruzinski, ao lidar com as questões mexicanas, inicia sua análise em 1603 para identificar o intercâmbio cultural que ocorria entre os indígenas mexicanos e os espanhóis. Esse intercâmbio abrangia relações comerciais, linguísticas, modos de trabalho, relações entre missionários e indígenas etc.

O autor utiliza-se de fragmentos documentais para demonstrar as transformações provocadas pelo contato entre elementos indígenas e europeus. Essa transformação pode ser notada, segundo ele, nas oficinas de talheres que evidenciam a influência e absorção que a chegada dos colonizadores teve sobre a população local. Em meio a esse processo, ocorre um movimento gradativo de aprendizagem por parte dos nativos em relação à produção de utensílios e de coisas cotidianas importantes para o funcionamento equilibrado da colônia (GRUZINSKI, 2010, p. 99-105).

No que diz respeito ao contexto político-colonial, era um ambiente de tensões, porque o quadro descrito acima provoca reações entre os espanhóis, visto que os produtos manufaturados localmente eram fortes concorrentes e prejudicavam a lucratividade dos colonos. Em paralelo a essas tensões de cunho econômico, ocorre uma

reação das populações indígenas referentes ao aumento de tributos exigidos pela coroa espanhola. A camada que inicia as reivindicações contra o aumento abusivo dos impostos é formada pelos *macehuales*, mesma classe social de Juan Diego.

Ao lidar com esse contexto, deve-se levar em conta também alguns fatores presentes na cultura indígena que vão gerar, junto com a já citada situação, uma instabilidade ainda maior na relação entre o império e sua colônia: a sucessão de representantes indígenas no governo colonial.

Retomando nossa reflexão, juntamente com Gruzinski, no ano de 1565 ocorre a morte do governador do México, Don Luis de Santa Maria Cipac. Esse homem, que à primeira vista parece irrelevante, era o último da linhagem do Imperador Montezuma.⁸ Esse fato fez com que as autoridades espanholas passassem a eleger representantes indígenas que não tinham uma linhagem imperial. Através de todo esse conjunto de elementos trazidos por Gruzinski, podemos visualizar um primeiro momento de transformações provocadas pela influência do contato entre as duas culturas já mencionadas. Do ponto de vista da construção de uma representação, sabe-se que esse processo é longo e que carrega diversos momentos dentro de sua elaboração. No caso de Juan Diego, essa pode ser uma das faces para a formação de uma figura constituída de características a serem definidas durante os próximos capítulos deste estudo (GRUZINSKI, 2010, p. 111-112).

Voltando-se para os escritos eclesiásticos que nos servem de base para este trabalho, e que estão inseridos no período que abrange razoavelmente o contexto descrito acima – conflitos sociais, instabilidade política etc. –, esse período provavelmente influenciaria seus escritos, se não diretamente, pelo menos seus resquícios. Estes se referem ao impacto dos conflitos sociais na forma e observação dos elementos constituidores da tradição guadalupana.

Essa questão atua diretamente no conjunto de fatores que geram essa sociedade, a qual é composta pelos mais diversos grupos sociais, compreendendo negros, espanhóis, mulatos e indígenas. Esse movimento é o que podemos chamar de um “processo de mestiçagem”.⁹ Essa integração constitui um processo que ocorre

⁸ Imperador mexica que governava na chegada de Cortés.

⁹ Mistura entre grupos humanos que constituem uma sociedade.

gradativamente e transforma a Nova Espanha, dando-lhe características muito específicas, principalmente no que diz respeito à atividade comercial.

Na terceira década do século XVII, começa-se a evidenciar o produto da mencionada “mestiçagem”, classificada por Gruzinski como a formação de uma “massa” mexicana. O autor utiliza para a elaboração desse conceito um fato ocorrido no ano de 1624, contra a coroa espanhola e sua reforma administrativa, devido à redução de mão de obra e a necessidade de mudança da administração operacional da colônia (GRUZINSKI, 2010, p. 122).

Nesse período, o elo unificador entre as diferentes camadas sociais era a língua predominante, o *nauatle*,¹⁰ participando como catalisador do pensamento colonial. Nesse sentido, as produções intelectuais, os relatórios e as produções literárias locais eram feitas nessa língua. Por isso, podemos visualizar as razões pelas quais a tradição de Guadalupe ressurgiu nessa época através de nossas fontes documentais.

Em certa medida, o *nauatle* é a ponte que liga o passado indígena às adaptações que estão no presente colonial. Essas adaptações abrangem as expressões combinadas entre a língua indígena e a língua do Império Espanhol, no sentido de que as duas línguas se relacionam através da tentativa de encontrar correspondências entre expressões indígenas e vocabulário espanhol. Nesse sentido, Miguel León-Portilla atua nessa mesma linha de abordagem, considerando a linguagem como principal fator de influência na construção de uma cultura tipicamente mestiça (GRUZINSKI, 2010, p. 97-99).

Essa conjuntura que estamos esboçando tem por objetivo fornecer um panorama para maior compreensão daquilo que poderíamos chamar o início de uma “consciência *criolla*”.¹¹ Esse conceito se refere à produção intelectual que já tentava se distinguir no México, não como algo mexicano, mas primeiramente não espanhol. Essa distinção tem a sua finalização somente no século XVIII, porém o início desse movimento ocorre já em meados do século anterior. Esse entendimento da distinção entre o colono e o espanhol vindo da corte faz com que a população americana comece a se observar com outras necessidades distintas da metrópole. Isso se reflete também no campo religioso. A sociedade, por meio da instituição da Igreja Católica, nesse período já enxergava a

¹⁰ Língua falada pelas populações indígenas quando da chegada dos espanhóis no século XVI.

¹¹ Expressão cunhada por Solange Alberro em sua obra *El águila y la cruz*.

devoção a Guadalupe como uma tradição de longo tempo e longa duração, embora seu fortalecimento só se consolidaria em 1649, com a publicação do *Nican Mopohua* por Lasso de la Vega. É importante perceber que há um considerável lapso temporal entre a data de produção da narrativa *Nican Mopohua* original (aproximadamente 1540-1560) e sua reaparição (1649).

A reação da Igreja Católica à publicação desse documento caracterizou-se por dois aspectos. O primeiro se refere à origem do documento; o segundo, à sua autoria. Essas duas questões promovem, no interior da Igreja mexicana, a formação de um grupo que defendia a busca de elementos históricos, que pudessem fornecer bases mais sólidas para a devoção a Nossa Senhora de Guadalupe. Presente nesse grupo está inserido todo o conjunto documental que usamos como referência na elaboração deste estudo, o qual visa demonstrar o processo de acréscimo que ocorre com o passar do tempo nesse modelo específico de narrativa mariana.

A partir de agora, serão trazidas as contribuições da corrente devocional histórica, ou seja, aquela que busca elementos históricos que comprovem a veracidade ao culto a Nossa Senhora de Guadalupe e conseqüentemente a relevância histórica para seu vidente, Juan Diego.

Como primeiro autor dessa corrente, temos Eduardo Chávez, em sua obra *Our Lady of Guadalupe and Saint Juan Diego*. Esse texto dentro de tudo que se apresenta até então neste estudo se encaixa em um perfil claramente teológico. O objetivo principal do referido autor é estabelecer um possível parâmetro para as origens históricas do personagem indígena da tradição guadalupana chamado Juan Diego.

Sua metodologia de análise se baseia em três pontos fundamentais. O primeiro se constitui na referência desse indígena na difusão da fé cristã, não como uma personagem concreta, mas como representante de uma cultura de transição. O segundo tem sua origem no papel que poderia ter sido desempenhado por Juan Diego durante sua vida, como um homem de valores e virtudes profundamente ligadas tanto às suas raízes culturais indígenas quanto à sua face de homem “sagrado” para o cristianismo mexicano. O terceiro ponto que solidifica os outros dois é o fato de o autor, em dois capítulos do referido livro, buscar registros documentais para o desenvolvimento de seu pensamento: a visão de Juan Diego como uma figura histórica.

Esse parâmetro de análise é claramente visualizado nos capítulos 3 e 8. No capítulo 3, procura-se refletir sobre um documento de suma importância para esta reflexão, chamado *Informaciones jurídicas de 1666*. Este documento origina-se de um processo solicitado pela Santa Sé (Roma) para verificação dos relatos elaborados em torno à devoção de Nossa Senhora de Guadalupe e de todos os fatos que a norteiam. Este documento caracteriza-se por uma série de depoimentos de pessoas que participaram direta ou indiretamente do círculo de convivência dos personagens presentes na narrativa *Nican Mopohua*, para, a partir de então, buscar a prova definitiva da real existência de todos os envolvidos nessa tradição.

Em outro momento, Eduardo Chávez, já no capítulo 8, faz um levantamento dos documentos produzidos em torno dos participantes do “acontecimento guadalupano”. Através da contribuição de Chávez, pode-se ter uma visão do segundo ângulo de uma mesma história, fortalecendo-se, assim, os elementos que compõem a construção da representação do indígena Juan Diego e de sua identidade santa.

Como últimos pontos a serem ressaltados, os dois capítulos mencionados anteriormente descrevem a participação de um grupo de indivíduos caracterizados por possuírem grande habilidade retórica e capacidade discursiva. Nesse momento, interessa ressaltar a participação de Luis Becerra Tanco, que foi um dos principais articuladores do documento mencionado anteriormente. Esses dois pontos são considerados importantes para a realização e a ampliação dos elementos formadores deste trabalho (CHÁVEZ, 2006, p. 11-53, 105-125).

Outro elemento trazido por Chávez é o papel exercido por Juan Diego na comunicação e adaptação linguística do mundo cristão para a cultura indígena. Sob esse aspecto, analisam-se duas óticas distintas: a primeira refere-se à função exercida pela “personagem” de Juan Diego; a outra se refere à participação do “indivíduo” Juan Diego. Esta segunda no momento não é interesse da presente dissertação. Quanto à representação adquirida por Juan Diego, pelo menos nas primeiras linhas desta reflexão, atribui-se a esse indígena um papel crucial no conjunto de valores de uma nova cristandade formada a partir de um modelo específico que produz e reproduz as expectativas de uma possível elite intelectual *criolla* mexicana. Esses pontos serão aprofundados nos próximos capítulos.

A figura de Juan Diego alimenta e alimentou durante muito tempo grandes discussões sobre sua existência ou sua construção dirigida pela Igreja Católica. Nesse sentido, para dar continuidade à linha de produções ligadas diretamente à teologia devocional, iremos utilizar uma obra que no final da década de 1990 teve uma função importante para a consolidação de Juan Diego como uma personagem histórica. Antes de tudo, é importante deixar claro que as ideias presentes nesse livro servem para a visualização dos dois lados de uma mesma discussão. Como até então essa reflexão se preocupava em trazer elementos tanto críticos quanto oportunos para o fortalecimento do cristianismo e da devoção, a obra *El encuentro de la Virgen de Guadalupe y Juan Diego* servirá para o entendimento dado pela Igreja no que se refere à justificativa para a construção de Juan Diego como modelo a ser seguido.

Primeiramente, o foco dessa obra se situa na descrição dos períodos históricos logo após a conquista dos indígenas presentes no México pelos conquistadores espanhóis liderados por Hernán Cortés. A linha adotada pelo autor num primeiro momento se foca na apresentação do contexto político e social encontrado pelos recém-chegados. Esse contexto se refere a disputas políticas ocorridas no interior da estrutura governamental indígena e de como essas disputas favoreceram as tropas de Cortés durante o processo de colonização.

Assim como as outras contextualizações trazidas anteriormente, a obra de José Luis Guerrero Rosado se volta para os primeiros esforços na evangelização dessas novas populações pelas Ordens religiosas que acompanhavam a expedição em sua chegada. É elencado o nome de vários expoentes no contexto missionário, a fim de demonstrar o processo ocorrido no interior da Igreja durante o trabalho de evangelização e elaboração de um modelo de uma nova cristandade a ser construída nessa nova parte do globo.

A seguir, sua preocupação passa a ser a simbologia apresentada no fenômeno da aparição da Virgem de Guadalupe, no sentido de demonstrar todos os seus elementos tipicamente indígenas e seus respectivos significados. Esse movimento ajuda-nos a entender o papel que cada elemento desempenhou na elaboração de uma representação específica no mundo indígena.

Juan Diego é tratado como portador de uma mensagem que tem como prioridade dialogar com o universo indígena sem deixar de valorizar aquilo que para o cristianismo

é fundamental: a humildade. Esse livro não pode deixar de ser visitado, pois representa uma ideia que faz com que a referida devoção tenha sua relevância mantida até os dias atuais. “Un estudio que ante todo es un caminar junto a Nuestra Madre, María Santísima de Guadalupe, de la mano de Juan Diego para encontrarse con Jesús Cristo” (FERNÁNDEZ; SÁNCHEZ; ROSADO, 2001, p. 128).

CAPÍTULO 2

ESCRITOS ECLESIAÍSTICOS: ANÁLISE DAS FONTES

Introdução

Ao longo deste segundo capítulo, serão abordadas as análises e interpretações do discurso nas fontes históricas. *Imagen de Nuestra Madre de Dios Virgen de Guadalupe* (1648), *Huei Tlamahizoltica... El Gran Acontecimiento...* (1649) *Origen Milagroso del Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe* (1666).

Essas interpretações serão pautadas em três aspectos básicos: (1) objetivos e interesses de cada autor na construção de seus textos, (2) uma análise ligada ao estilo de cada texto e (3) os destinatários para tais discursos.

Com o primeiro eclesiástico que analisamos serão apresentadas algumas informações que foram retiradas de uma compilação denominada “testemunhos históricos guadalupanos”, publicada no ano de 2001 por Ernesto de la Torre Villar e Ramiro Navarro Anda. Essa obra nos fornece a base documental para a realização de nosso estudo, pois as três fontes mencionadas anteriormente encontram-se nesse livro.

2.1. Miguel Sánchez: “Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe”

Nació en Puebla, probablemente hacia 1606. Ingresó al estado eclesiástico y realizó estudios en la universidad habiendo obtenido el grado de bachiller. Frecuentó a personas graves y bien enteradas de la historia de las apariciones como el licenciado Bartolomé García, vicario de la ermita de Guadalupe, y acudió asimismo a las fuentes existentes en su época. De sus indagaciones brotó la obra *Imagen de la Virgen Maria Madre de Dios de Guadalupe. Milagrosamente aparecida en la ciudad de México*. Celebrada en su historia, con la profecía del capítulo doce del Apocalipsis, México, Imprenta de La Viuda de Bernardo Calderón, 1648, 6 h., 96 ff., 7h.

Esta obra es la primera impresa en torno de la Virgen de Guadalupe y tiene como fundamento histórico la *Relación* de Valeriano. En ella se observa, como bien lo ha señalado De La Maza, el vibrante criollismo nacionalista de su autor, que hincaba sus raíces en los valores del pasado indígena y que se acrisolaba en el reconocimiento de que criollos como Santa Rosa de Lima y San Felipe de Jesús fueran exaltados a los altares. De La Maza señala como Sánchez, notable predicador en su tiempo, pronunciara ya en 1640 un *Sermón* en torno de San Felipe cuyas virtudes elogia crecidamente y cómo este Sermón encuentra su lógica secuencia con su historia

de la Virgen de Guadalupe. Su elogio y defensa de su patria, México, le lleva a sacar del olvido la historia de la imagen, “originaria de esta tierra y su primitiva criolla”.

Mezclada la narración histórica de barrocas digresiones teológicas, su lectura para los que sólo quisieran enterarse de la narración histórica, resultaba difícil, por lo cual el P. Mateo de la Cruz, S.J., motivado por el obispo don Juan García de Palacio, la limpió de toda digresión y publicó bajo el siguiente título: *Relación de la milagrosa Aparición de Nuestra Señora de Guadalupe de México, Puebla, Viuda de Borja, 1660*.

Falleció en la ciudad de México el 22 de Marzo de 1674.

Referencias:

En torno de esta obra considerada como la fuente primera, se han ocupado: Primo Feliciano Velázquez, *La aparición de Santa María de Guadalupe*, México, Imprenta Patricio Sanz, 1931, 2 h., p., xi-xvi-449 pp., ils., principalmente en pp. 93 y ss y 207 a 226, Fortino Hipólito Vera, *Tesoro Guadalupano. Noticia de los libros, documentos, inscripciones, etc., que tratan, mencionan o aluden a la aparición y devoción de Nuestra Sra. de Guadalupe*. Primer siglo, Amecameca, Imprenta del Colegio Católico, 1887, xxviii-369-26 pp., Jesús García Gutiérrez, *Primer siglo guadalupano*. Documentación indígena e española (1531-1648), México, Imp. Patricio Sanz, 1931, 160 pp., del mismo autor: *Apuntamientos para una bibliografía crítica de historiadores guadalupanos*, Zacatecas, ed. Del Boletín Eclesiástico de la Diócesis, 1939, viii-148-4 pp., Julián Gutiérrez D'Ávila, *Memorias históricas de la Congregación del Oratorio de la ciudad de México*, México, imp. De Doña María de Ribera, 1736, 24-260-198-316-48 pp. Más recientemente Francisco de la Maza estudia su importancia en el desarrollo del Obregón, 1953, 130 pp., ils. (México y lo Mexicano, 17) en el que se encuentra inserto su artículo aparecido en Cuadernos Americanos, núm. 6, nov.-dic., 1949, pp. 163-188, titulado “Los evangelistas de Guadalupe y el nacionalismo mexicano”.

Tanto la obra directa del P. Sánchez como la abreviada por el P. Mateo de la Cruz se presentan aquí (VILLAR, 2001, p. 152-153).

Após essas informações preliminares sobre esse religioso, partimos agora para a análise de seus escritos.

2.1.1. Objetivos e interesses

Como intelectual, Miguel Sánchez pode ser considerado o pioneiro de uma abordagem sistematizada da imagem de Nossa Senhora de Guadalupe e da importância que esta tem na elaboração de uma teologia da revelação para o novo mundo:

La reflexión teológica de Miguel Sánchez va más allá del sentido literal del pasaje bíblico y da una interpretación del Apocalipsis que sobrepasa el sentido del texto. Para fundamentar y

desarrollar su interpretación y descubrir en la Sagrada Escritura una referencia a la Virgen de Guadalupe o a la historia del pueblo mexicano, echa mano de muchos otros países de la Escritura y del uso que se les da en los textos patrísticos – en especial en los de San Agustín. Con este procedimiento metodológico, Sánchez quiere, además de demostrar el valor profético de los textos bíblicos, sobre todo crear un fundamento bíblico e teológico para la imagen y para la historia de las apariciones. Sánchez declara expresamente que él quiere “escribir esta historia”, porque “la Sagrada Escritura no embaraza a los entendimientos, sino que los alumbra [...] para autorizar mi humilde pensamiento y para perpetuar continuas memorias de aquesta santa imagen” (NEBEL, 2005, p. 269).

Recorrendo à obra de Sánchez, temos:

Determinado, gustoso y diligente busqué papeles y escritos tocantes a la santa imagen y su milagro, no los hallé, aunque recorrí los archivos donde podían guardarse, supe que por accidentes del tiempo y ocasiones se habían perdido los que hubo. Apelé a la providencia de la curiosidad de los antiguos, en que hallé unos, bastantes a la verdad, y no contento los examiné en todas las circunstancias, ya confrontando las crónicas de la conquista, ya informándome de las más antiguas personas y fidedignas de la ciudad, ya buscando los dueños que decían ser originarios de estos papeles, y confieso que aunque todo me hubiera faltado no había de desistir de mi propósito, cuando tenía de mí parte el derecho común, grave y venerado de la tradición, en aqueste milagro, antigua, uniforme y general. Derecho es que se ha valido para historiar las verdades y milagros [...] las historias escritas con ele derecho y crédito de la tradición tan aplaudida y auténtica que en el sentir de un santo, en habiendo tradición, no hay más que buscar. *Tradittio est, nihil ampius queras.*

Escribir esta historia con estilo fuera de lo común tuvo en mí particulares motivos. El primero, conocer que la Sagrada Escritura no embaraza a los entendimientos, sino que los alumbra, y las palabras de los santos no estorban, sino que encaminan y más cuando se hallan en lenguaje castellano que no ha menester comento. El segundo, valerme de este sagrado para autorizar mi humilde pensamiento y para perpetuar continuas memorias de aquesta santa imagen, que todo se granjea en poder de los doctos, pues como lenguas del Espíritu Santo están siempre comunicando semejantes escritos (VILLAR, 2001, p. 158, 159).

As palavras do autor deixam clara a maneira de interpretar os acontecimentos por meio da justificação da dominação espanhola através das escrituras bíblicas, principalmente do livro do Apocalipse. A teologia aplicada por Sánchez abrange aspectos que levam em consideração uma matriz profético-histórica.

Essa forma de narrativa tem por característica fortalecer a importância do papel exercido pelos conquistadores espanhóis diante das populações indígenas locais.

Ao mesmo tempo, o autor apresenta uma preocupação em apontar claramente a política missionária de combate ao que é chamado de idolatria, permitindo assim que Sánchez faça a valoração teológica e a correspondência entre os conquistadores e os anjos do Apocalipse.

Segundo Sánchez, a justificativa para a conquista está no fato de que

ya estamos en lo fino de la conquista y tenemos dos ejércitos en arma; el uno de San Miguel con sus ángeles; el otro del dragón y los suyos. Sepamos primero quién es el dragón, tan declarado enemigo de esta mujer, que aun estando en el cielo se le opone: *Draco fletit ante Mulierem*. Y en la tierra la persigue: El Draco persecutus est Mulierem. Quién sea el dragón, por su propio nombre lo declara San Juan: *Draco ille Magnus, qui vocatur diabolus & Satanas, qui seducit iniuersum orbem, proiectus est in terram*. Con esto digo que este dragón es el demonio de la idolatría y gentilidad aqueste nuevo mundo, a quien tenía engañado, ya porque los gentiles se llaman dragones, según entiende San Cipriano el lugar de Isaías 43. [...] La idolatría en la gentilidad de México tuvo su principio de siete naciones, que sacó el demonio de cierta partes retiradas y lejos, que hoy llaman Nuevo México, y vinieron a poblar diversos sitios de toda ésta comarca, el último fue aqueste de México, cuyas señas fueron las aguas. De aquí le nació la etimología de México, manantial de las aguas” (Miguel Sánchez, *Imagen de la Virgen Maria Madre de Dios de Guadalupe* [1648], in *Testimonios Históricos Guadalupanos*, p. 169) (VILLAR, 2001, p. 169).

O religioso, nesse momento de sua reflexão, deixa transparecer em sua abordagem um conjunto de valores imersos que se referem à tentativa de fornecer uma base racional, retrocedendo, cronologicamente, à narrativa de João e fazendo a correspondência simbólica entre a narrativa guadalupana e a profecia apocalíptica.

O pano de fundo que permeia os escritos de Sánchez se relaciona com um conjunto de textos marianos típicos de seu contexto social. Sobre o papel desempenhado por este, Solange Alberro propõe que “María de Guadalupe estampó su retrato en la tilma hecha de fibra de maguey del macehual Juan Diego en la versión – ahora ‘oficial’ – que estableció Miguel Sánchez a partir de probables tradiciones orales” (ALBERRO, 1996, p. 129).

O objetivo principal de Sánchez é transformar a devoção a Nossa Senhora de Guadalupe em algo identificável nas escrituras bíblicas diminuindo, assim, o risco de rejeição. A apresentação feita pelo autor, durante a descrição da narrativa apocalíptica, nos permite interpretar uma abordagem em relação à batalha entre o Bem e o Mal, descrita no livro de João. A correspondência, feita pelo religioso, leva em conta a vitória do Bem sobre o Mal, utilizando-se da representação da dama do Apocalipse como Maria e da do Dragão como idolatria (NEBEL, 2005, p. 269-270):

Con toda seguridad y consuelo preguntaremos, y sabremos ahora la calidad del ejército victorioso y escuadrón de los ángeles, en la letra fueron los verdaderos, en el misterio y profecía, cualquier ejército de cristianos alistados a una bandera, gobernados a la mano de un príncipe o caudillo en favor de la iglesia, su santa fe y dilatación por el mundo. Hugo lo entiende así: *Angeli milites qui sub uno Principe praeliantur*. ¿Qué príncipe capitán, qué soldados famosos, qué ejército más lúcido que el de nuestra conquista? En un excelentísimo don Fernando Cortés, en sus valerosos compañeros soldados, en su ejército milagrosamente guerrero. Gocen el título de ángeles en ejército, para la conversión de aqueste Nuevo Mundo y fundación de su Iglesia, que como ángeles destrozaron al dragón y a los suyos, pues éstos significan a todos los hombres malos y obedientes al demonio: *Homines voluntati eius obtemperantes*. Expuso nuestro S. Agustino.

La segunda propiedad de los ángeles, la infiero de la doctrina de Ángel de la teología de Santo Tomás, siente que los ángeles, en la formación del hombre, sirvieron a Dios, recogiendo la tierra y el barro, poniéndoselo en la mano para que lo formase. El propio ministerio han de ejercitar en la resurrección general, recogiendo la tierra y polvos en que los cuerpos estarán convertidos. *Potuit fieri ut aliquod ministerium informatione corporis primi homini Angeli exhiberent, sicut exhibebunt in ultima resurrectione pulveres colligendo* (D. Th., 1.p.q.91 ar.2.). Digo ahora, por que no parezca nos olvidamos de lo principal. Que los conquistadores ganaron esta tierra, haciendo oficio de ángeles, para que, ganada y reducida a la fe, la pusiesen las manos de Dios, y en ella como en la otra hiciese un dibujo de su imagen, y se supiese, que la dicha de conquistarse esta tierra, era porque en ella se había de aparecer Maria Virgen en su santa imagen de *Guadalupe*, con que enteramente pudiesen ellos cantar la victoria (VILLAR, 2001, p. 170).

Sánchez, além da correspondência entre Maria e a dama do Apocalipse, e o Dragão e a Idolatria, atribui aos conquistadores uma função de mensageiros da “Boa-Nova”, o cristianismo.

Seguindo a análise dessa fonte, notamos todo o aparato teórico e metodológico utilizado pelo teólogo em questão. Essa base refere-se às ideias de Santo Tomás e as

funções atribuídas por esse doutor da Igreja aos anjos e à sua participação na criação do homem.

Estas últimas informações nos permitem introduzir o segundo ponto sobre essa primeira fonte: o estilo.

2.1.2. *Estilo*

A linha de pensamento adotada por Sánchez e sua obra fez com que ele construísse seu texto a partir de grandes trechos de livros bíblicos, como por exemplo o livro do Gênesis, e a partir deles desenvolvesse uma correspondência com o valor que pretendia estabelecer para a narrativa mariana no México.

Esse valor corresponde a um estilo de interpretação simbólica que permite ao autor ir e voltar às referências da história do cristianismo, mantendo, porém, seu objeto de análise.

Essa metodologia aplicada por Sánchez tanto na leitura bíblica quanto nas referências filosóficas que utiliza em sua obra fica clara no seguinte excerto:

Dios con sólo su decir obró todas las cosas: *Ipse dixit, facta sunt*. Con solo su mandar se aparecieron las criaturas: *Ipse mandavit, creata sunt*. ¿Por qué para formar al hombre se declara con tan consultad decreto? *Faciamus hominem ad Imaginem, Similitudinem nostram* (Gen., 1). Y cuando lo ejecuta es con las circunstancias que Tertuliano pondera gravemente, convidando a todo entendimiento a que contemple a Dios con el barro en la mano, y lo hallará todo ocupado en él, esmerando sus atributos y el del amor obrando sobre todos, rasgando líneas y disponiendo forma de aquella masa tosca. Porque con ella se obraba una cosa tan grande que pedía aún en el mismo Dios, cuidados de prevenido y atenciones de amante, así constituyó las palabras: *Adeo magnares agebatur qua ista materia extruebatur, recogita totum illi Deum occupatum, ac deditum, ipsa in primis affectione, que lineamenta ductabat* (Tertul., lib. De resur, carn. C., 6). ¿En qué se funda Dios con semejantes extremos, donde podían si tuvieran licencia fundar todas las criaturas reconvenciones amorosas a favores tan públicos? Ya Dios se declaró al principio advirtiendo que formaba al hombre a imagen y semejanza suya: *Faciamus hominem ad Imaginem, Similitunem nostram*. Y, habiendo de pintarse una imagen de Dios y ser la primera que aparecía en la tierra vestida de la misma tierra, quiso aunque no necesitaba de prevenciones, ostentarlas en la misma tierra, esmerando todos sus atributos y por mano del amor formar el dibujo. Este es el énfasis de las palabras de Tertuliano: *Que lineamenta ductabat*. Y, cuando saca retocada ésta imagen pone en el fecit de ella, no solamente los aprecio de la imagen suya: *Creavit Deo hominem ad Imaginem, Similitudinem suam* (Gen., 1), sino las prevenidas estimaciones del dibujo en la tierra: *Formavit igitur Dominus Deus hominem de Limo taerra*.

Puso S. Juan Crisóstomo la consideración de su pensar (No hay más que encarecer) en el hombre formado, y estando en medio de su imagen y de su dibujo, se reduce a celebrar a Dios, admirando a Dios en semejante obra: *Ego utroque nomine Deum admiror, vel quod corruptioni obnoxium humanum corpus conflarit, vel quod in ipsa corruptione vim, ac sapientiam suam expraserit.* ¡Dios me admira con el hombre en las dos cosas que encierra, en la imagen de Dios y en el dibujo de la tierra, cosa rara!, ¿tal imagen en tal dibujo, tal dibujo para tanta imagen?

Ya es tiempo que llegue mi Santo Agustino. Este prodigio de los entendimientos, formado de sus plumas pinceles, trasuntando con ellas las ideas o imágenes de su divino entendimiento en todos sus escritos, donde los renglones y letras son dibujos que las señalan y la tinta sombras que las revelan: quiso retratar María Virgen Madre de Dios (D. Aug., Ser. 35., de sanctis.). Puso a sus ojos para original a la tierra con todas sus criaturas, y halló era muy tosca: *Si matrem gentium dicam, pracedis.* Levantó los ojos al cielo, y vio ser original muy corto: *Si coelum te vocem altiores.* Convocó a todos los ángeles, y en un coro los representó para original, y conoció ser todos inferiores: *Si Dominam Angelorum vocitem, per omnia te esse probaris.* Subió se a Dios y suspendió se en Dios, hallando solo a Dios por verdadero original de María, y a María sola por digna imagen copiada de Dios: *Si formam Dei appelle, digna existis.* Así nos la dejó retrata Agustino (Miguel Sánchez, *Imagen de la Virgen Maria Madre de Dios de Guadalupe* [1648], in *Testimonios Históricos Guadalupanos*, p. 163-164).

En el ciclo apareció una señal. Muchas se vieron en él antes de conquistarse aquesta tierra en su ciudad de México, evidentes pronósticos de lo que sucedió, porque en años muy anteriores a la ocasión brotaba el cielo ardiente globos y abrazados cometas, que a luces claras del día, de tres desde el oriente volaban al occidente, rociando con centellas los aires, que cada una, si no era rayo que mataba, era relámpago que confundía a los mexicanos moradores, conociendo en esto cercana la destrucción de aquella monarquía, permitiéndolo Dios como en segundo Egipto de bárbara gentilidad. En el primero sucedieron prodigios, y se vieron señales mensajeras de Dios y ejecutoras de su voluntad, en el monarca y sus sirvientes. David lo refiere: *Missit signa, prodigia in medio lui Egipte, in Pharaonem, omnes seruos eius* (Psal., 114.) No sería mucho confrontase Dios con aquellas señales, las que traslado las crónicas de este reino y me descuido en dibujar nuestra imagen santísima en su ciudad de México (VILLAR, 2001, p. 165).

Continuando a justificação, feita por Sánchez, nota-se que durante grande parte de sua descrição procura reforçar a função exercida pela conquista, fazendo a mencionada relação com o Apocalipse, aqui de forma direta a fim de esclarecer, definitivamente, seu estilo de pensar e de escrever.

Temos, então:

Mulier amicta sole

Estaba la mujer vestida del sol. Ya vamos entendidos que aquesta es México. Por lo histórico todos conocen que aquesta tierra se tuvo por inhabitable, por ser región tan vecina, al sol, que la tostaba con sus rayos y así la presumían y la llamaban tórrida zona, aquesto natural parece que pronosticaba lo sagrado que había de gozar en rayos de otro sol verdadero y lucido con eficaces colores, pues Cristo sol divino misericordiosamente había de alumbrarla, vivificándola evangélicamente a los calores de su fe. David lo canta en profecía (Psal., 18). El sole *posuity Taberbaculum suum*. Cristo puso el sol su asiento, no para estar sentado, sino para volar en alas de sus rayos: *Ad currendam viam*, para que los más escondidos y retirados sintiesen su calor y su fuego: *Nec est, qui se abcondat a calore eius*, comunicándose mediante su ley, y con ella convirtiendo alumbrando a las almas: *Lex Domini immaculata conuertens animas sapentiam praestans parvulis*; enseñando a los humildes pobres. Había Cristo de obrar estos efectos en aquesta tierra tan remota abrazada del sol, y como sol busco para transformarse a otro sol, en empresa tan grande, al rey católico de las Españas, que prosperen los cielos largos siglos (VILLAR, 2001, p. 165).

Outro aspecto importante está na forma pela qual aparece o elemento novo na obra de Sánchez. O autor acrescenta um importante conceito em seu texto: o de pátria. Em nosso modo de entender, esse conceito liga-se, ao mesmo tempo, ao estilo mas também aos objetivos traçados pelo autor no processo de produção de sua reflexão. Nesse sentido, podemos analisar a maneira como Sánchez caracteriza Nossa Senhora de Guadalupe como uma configuração mexicana, e não espanhola (ALBERRO, 1996, p. 135-136).

Os trechos selecionados pretenderam, ao mesmo tempo, demonstrar da forma mais clara possível o pensamento de Sánchez e como esse intelectual encarava a questão guadalupana dentro dos conceitos teológicos retirados do Apocalipse. Esses conceitos correspondem à transferência simbólica, já mencionada anteriormente, entre Bem e Mal, entre gentilismo e conquista, entre cristianismo e idolatria. Dirigimo-nos agora à abordagem dos destinatários desses textos.

2.1.3. Destinatários

Para refletir sobre os destinatários do texto de Sánchez, basta voltar os olhos para alguns trechos de sua obra:

Elegir la revelación de Apocalipsis fue por parecerme hablaba en ella todo mi asunto, que se cifra en original, dibujo, retoque, pintura y dedicación de la santa imagen y también, por que siendo del Apocalipsis a que está inclinado mi ingenio, lleva consigo divina bendición a quien lo lee y a quien lo oye: *Beatus qui legit, audit verba Propheti huius* (VILLAR, 2001, p. 159).

Nesse fragmento podemos notar que a linguagem utilizada pelo autor está dirigida a um público erudito ligado diretamente à sua área de conhecimento, ou seja, à Teologia. É importante deixar claro que analisar a quem esse texto se dirige ressalta a consequência da disseminação no interior de um grupo e a influência da teologia desenvolvida por Sánchez (teólogos na aceitação da devoção guadalupana).

Nebel considera, citando Lafaye, que o elemento inicial de um nacionalismo resume-se na expressão o “mito guadalupano”:

Según Lafaye, el “mito guadalupano” forma parte de aquellos momentos importantes que fueron de gran significación para la formación de la conciencia nacional. Pretende encontrar el origen ya con tendencias nacionalistas de ese mito en la citada obra de Miguel Sánchez y sitúa en ella el comienzo de la tradición guadalupana. Para Lafaye, tanto el libro de Sánchez, aparecido en 1648, como el de Lasso de la Vega (1649) habrían tenido gran resonancia en México y serán los primeros pasos para el reconocimiento de Guadalupe como símbolo nacional de México (NEBEL, 2005, p. 271).

Como último comentário sobre a obra de Miguel Sánchez, podemos, a partir das palavras de Lafaye, caracterizar sua reflexão como teológica. Como a narrativa guadalupana chegou ao conhecimento dos indígenas do século XVII? A resposta será dada pela análise da segunda fonte histórica que utilizamos para a execução desta dissertação, a obra produzida por Lasso de la Vega (1649).

2.2. Luis Lasso de la Vega: “Huei Tlamahuizoltica... El Gran Acontecimiento”

2.2.1. Objetivos e interesses

Nace a principios del siglo XVII en México. Bachiller por la Real Y Pontificia Universidad de México. Ordenado sacerdote, es nombrado capellán del santuario de Guadalupe.

Publicó un manuscrito en náhuatl, acerca de la historia de la Virgen de Guadalupe, impreso en México de 1649; fue reimpresso en parte en Guadalajara en 1877, por el doctor De La Rosa.

Existen dos ediciones bilingües, de 1886 y 1895 en Puebla, y una facsímil con traducción de Primo Feliciano Velázquez, de 1926 en México.

Murió prebendado de la catedral de México, después de 1660 (VILLAR, 2001, p.152).

Além das informações biográficas, é necessária a apresentação de dados adicionais ligados a Primo Feliciano Velázquez (1926), o responsável pela tradução nauatle de la Vega para o espanhol que influenciará, diretamente, no resgate desta narrativa mariana:

Esta obra que no se había traducido en su integridad ni impreso tampoco, pues sólo fueron algunas de sus partes, fue vertida al español por el licenciado Primo Feliciano Velázquez, insigne nahuatlato e historiador e impresa gracias a la tenacidad del P. Jesús García Gutiérrez, quién la prologó. El título de esta edición como sigue: [Lasso de la Vega, Luis] *Se apareció maravillosamente la Reina del Cielo santa Maria, nuestra Amada Madre de Guadalupe, aquí cerca de la ciudad de México en el lugar nombrado Tepeyácac*, México, Impreso con licencia en México por Carreño e Hijos Editores, 1926, 11 pp., ils., facs.

El mismo Primo Feliciano Velázquez reprodujo su versión española en su libro *La aparición de Santa María de Guadalupe*, México, Imp. Patricio Sanz (VILLAR, 2001, p. 282).

Outro dado importante de ser ressaltado é a função ocupada por Luis Lasso de la Vega como capelão do santuário de Nossa Senhora de Guadalupe, fato que nos permite entender a abordagem dada por esse religioso à narrativa *Nican Mopohua*. Sua abordagem prioriza, fundamentalmente, o documento-base do guadalupanismo, ou seja, o já referido *Nican Mophua*.

Luis Lasso de la Vega é responsável pelo resgate da narrativa das aparições de Nossa Senhora de Guadalupe a Juan Diego. Publicou sua versão no ano de 1649. A estrutura em que o texto está constituído segue o esquema de Antonio Valeriano, como já mencionado na introdução deste trabalho, considerado o autor do texto mais antigo, que data de entre 1540 e 1560.

Do ponto de vista dos objetivos e interesses, Luis Lasso de la Vega deixa claro, logo no início de seus escritos, sua intenção de difundir entre os indígenas esse “prodigioso” milagre:

Reina del cielo, siempre virgen, bienaventurada Madre de Dios

Desde que fui encargado, aunque indigno, del templo donde veneramos tu devotísima imagen, viste que te hice la ofrenda de mi corazón al entrar en tu bendita casa. Procurando con empeño tu culto; para manifestarlo un poco, he escrito en idioma náhuatl tu milagro. No recibas con disgusto, antes acepta benignamente la relación de un humilde siervo. Más ha hecho tu amor, pues en su lengua llamaste y hablaste a un pobre indio, y en su tilma de ayate pintaste tu imagen con los colores de fragantes rosas, para que no te tomase por otra, y también para que entendiera y manifestara tus palabras y voluntad. En lo cual echo de ver que no te desagrade el lenguaje de diversas gentes, sino las haces hablar y las solicitas con instancia a que te conozcan y tengan por intercesora en toda la sobrefaz de la tierra. Eso me ha animado a escribir en idioma náhuatl tu maravillosa aparición y el presente de tu imagen a esta tu bendita casa del Tepeyácac, para que vean los naturales y sepan en su lengua cuanto por amor de ellos hiciste y de qué manera aconteció; lo que mucho se había borrado por las circunstancias del tiempo. Aún hay otra cosa por que me animé a escribir en idioma náhuatl tu milagro; y es lo que dice tu devoto San Buenaventura, que los grandes, admirables y sublimes milagros de Nuestro Señor se han de escribir en diversos idiomas, para que los vean y admiren todas las diferentes naciones. Así se hizo cuando en la cruz murió tu divino Hijo: encima de su cabeza, y en tres lenguas, se escribió en una tabla el motivo de su sentencia, para que vieses y admirases en diferentes lenguas las diversas gentes el altísimo, sublime e maravilloso amor del con que muerte de cruz salvó a todo el género humano. Muy grande, sublime y admirable asimismo es que tú, con tus manos, hayas pintado tu imagen, en que quieres que te invoquemos tus hijos, singularmente estos naturales, a quienes te invoquemos tus hijos, singularmente estos naturales, a quienes te apareciste; por lo cual, ojalá que se escriba en diferentes lenguas, para que todos los que las hablan, conozcan tu gloria y las maravillas que por ellos has obrado (VILLAR, 2001, p. 289-290).

O religioso, neste ponto, fundamenta a importância da linguagem, presente em sua obra, destacando o papel desempenhado pela língua nauatle na difusão da devoção a Nossa Senhora de Guadalupe e, conseqüentemente, do cristianismo nas novas terras.

Através de sua obra, La Veja assume uma postura de valorização dos indígenas como membros da universalidade cristã e como filhos de Deus. Para elucidar esse processo de valorização observemos:

Y, dado que es así, que también estabas sentada al par de los discípulos de tu divino Hijo, cuando sobre ellos se posó el Espíritu Santo (Act., c. 4) que vino en figura de lenguas de fuego convertido, a conceder sus dones y enseñar y dar a cada uno todas las diversas lenguas, a fin de que fuesen por el mundo entero a predicar cuantas maravillas hizo su precioso Hijo; y que

estuviste consolándolos y animándolos en aquel tiempo; y que con tus peticiones y oraciones imploraste y apresuraste que se posara sobre ellos Dios Espíritu Santo, que por ti se les dio: haz que igualmente se pose sobre mí; que alcance yo su lengua de fuego, para escribir en idioma náhuatl el excelso milagro de tu aparición a estos pobres naturales, y el no menos grande con que les diste tu imagen. Si algo puedo con tu ayuda, acéptalo benigneamente, que es cosa tuya. No diré más, sino que me postro a tus pies como tu humilde siervo (VILLAR, 2001, p. 290).

Nesse momento, podemos relacionar diretamente Luis Lasso de la Vega com Miguel Sánchez. Ambos os religiosos buscam a Bíblia como ponto de partida para suas ideias e reflexões. Em contrapartida, La Vega utiliza a citação dos Ato dos Apóstolos, capítulo 4, ao mesmo tempo em que coloca o ponto de vista pessoal, caracterizando-se como servo da devoção. Ele utiliza a matriz indígena para preservar o culto mariano no México.

Essa preservação baseia-se no aspecto linguístico presente nos escritos de La Vega. A maneira pela qual a escrita nauatle é apresentada nos permite presumir que La Vega imaginava que o resgate dessa forma de escrita favorecesse a inclusão de um grande número de pessoas de origem indígena ou mestiça.

Na Primeira Aparição descrita no início do *Nican Mopohua* publicado por Luis Lasso de la Vega, nota-se que o autor procura manter uma estrutura anterior baseada na obra de Antonio Valeriano, procurando adicionar elementos pessoais a essa narrativa.

Esses elementos pessoais são notados em pequenos detalhes que não são detectados no texto produzido por Antonio Valeriano, detalhes esses que Luis Lasso de la Vega apresenta:

Estaba viendo hacia el oriente, arriba del cerrillo, de donde procedía el precioso canto celestial; y así que cesó repentinamente y se hizo el silencio, oyó que le llamaban de arriba del cerrillo y le decían: “Juanito, Juan Dieguito”. Luego se atrevió a ir adonde le llamaban; no se sobresaltó un punto; al contrario, muy contento, fue subiendo el cerrillo, a ver de dónde le llamaban. Cuando llegó a la cumbre, vio a una señora que estaba allí de pie y que le dijo que se acercara. Llegado a su presencia, se maravilló mucho de su sobrehumana grandeza: su vestidura era radiante como el sol; el risco en que posaba su planta, fechado por los resplandores, semejava una ajorca de piedras preciosas; y relumbraba la tierra como el arco iris. Los mezquites, nopales y otras diferentes hierbecillas que allí se suelen dar, parecían de esmeralda; su follaje, finas turquesas y sus ramas y espinas brillaban como el oro. Se inclinó delante de ella y oyó su palabra, muy blanda y cortés, cual de quien atrae y estima mucho. Ella le dijo: “¿Juanito, el más pequeño de

mis hijos, adónde vas?” Él respondió: “Señora y niña mía, tengo que llegar a tu casa de México Tlatelolco, a seguir las cosas divinas que nos dan y enseñan nuestros sacerdotes, delegados de Nuestro Señor”. Ella luego le habló y le descubrió su santa voluntad; le dijo: “Sabe y ten entendido, tú el más pequeño de mis hijos, que yo soy la siempre Virgen Santa María, Madre de verdadero Dios por quien se vive; del Creador cabe quien está todo; Señor del cielo y de la tierra. Deseo vivamente que se me erija aquí un templo, para en él mostrar y dar tomo mi amor, compasión, auxilio y defesa, pues yo soy vuestra piadosa Madre, a ti, a todos vosotros juntos los moradores de esta tierra y a los demás amadores míos que me invoquen y en mi confíen; oír allí sus lamentos y remediar todas sus miserias, penas y Dolores. Y, para realizar lo que mi clemencia pretende, ve al palacio del obispo de México y le dirás cómo yo te envío a manifestarle lo que mucho deseo, que aquí en el llano me edifique un templo: le contarás puntualmente cuanto has visto y admirado, y lo que has oído. Ten por seguro que lo agradeceré bien y lo pagaré, porque te haré feliz y merecerás mucho que yo recompense el trabajo y fatiga con que vas a procurar lo que te encomiendo. Mira que ya has oído mi mandato, mío el más pequeño; anda y pon todo tu esfuerzo”. Al punto se inclinó delante de ella y le dijo: “Señora mía, ya voy a cumplir tu mandato; por ahora me despido de ti, yo tu humilde siervo”. Luego bajó, para ir a hacer su mandato; y salió a la calzada que viene en línea recta a México (VILLAR, 2001, p. 291-292).

A descrição anterior relata o primeiro contato entre o indígena Juan Diego e a Virgem de Guadalupe. Ocorre uma caracterização inicial de Juan Diego sendo classificado como índio pobre, mas tendo seu papel ressaltado como porta-voz de Maria a seus semelhantes.

É possível construir um pano de fundo para a obra de Luis Lasso de la Vega partindo das considerações oferecidas por David A. Brading. Compreendemos, assim, como o processo de transformação social irá influenciar, diretamente, na composição da obra desse religioso. Luis Lasso de la Vega é produto daquilo que seu tempo permitia. Com isso, queremos dizer que o eclesiástico atualiza a narrativa guadalupana e a moderniza (BRADING, 1991, p. 330).

Como último ponto ligado aos objetivos e interesses na obra de La Vega podemos destacar a presença das narrativas dos milagres denominada *Nican Motecpana*. Essa segunda narrativa não foi produzida por Luis Lasso de la Vega e sim é atribuída ao indígena chamado Don Fernando de Alva Ixtlilxochitl.

A utilização dessa segunda parte voltada para os milagres nos leva a conduzir nossa reflexão para o segundo ponto que discutimos a respeito dos escritos de La Vega: o estilo.

2.2.1. *Estilo*

Para iniciar a análise dos aspectos estilísticos do texto de La Vega, utilizaremos alguns fragmentos de sua versão da narrativa *Nican Mopohua* e de modo complementar mencionaremos a narrativa dos milagres. Ambas irão em seu conjunto formar um estilo específico para a obra desse eclesiástico.

A língua nauatle, como já mencionado anteriormente, ocupa nos escritos desse intelectual uma função importantíssima na disseminação e modernização da narrativa:

En el mismo día se volvió; se vino derecho a la cumbre del cerrillo, y acertó con la Señora del cielo que le estaba aguardando, allí mismo donde la vio la vez primera. Al verla, se postró delante de ella y le dijo: “Señora, la más pequeña de mis hijas, niña mía, fui adonde me enviaste a cumplir tu mandato: aunque con dificultad entré adonde es el asiente del prelado; le vi y expuse tu mensaje así como me advertiste; me recibió benignamente y me oyó con atención; pero en cuanto me respondió, pareció que no lo tuvo por cierto; me dijo: Otra vez, vendrás; te oiré más despacio; veré muy desde el principio el deseo y voluntad con que has venido. Comprendí perfectamente en la manera como me respondió; que piensa que es quizás invención mía que tú quieres que aquí te hagan un templo y que acaso no es de orden tuya; por lo cual te ruego encarecidamente, Señora y niña mía, que a alguno de los principales, conocido, respetado y estimado, le encargues que lleve tu mensaje, para que le crean; porque yo soy un hombrecillo, soy un cordel, soy una escalerilla de tablas, soy cola, soy hoja, soy gente menuda, y tú niña mía, la más pequeña de mis hijas, Señora, me envías a un lugar por donde no ando y donde no paro. Perdóname que te cause gran pesadumbre y caiga en tu enojo, Señora y dueño mío” (VILLAR, 2001, p. 292).

Para compreender o trecho anterior, é importante ressaltar que o texto de La Vega está escrito, originalmente, em nauatle, o que influencia, diretamente, na centralidade dada pelo autor ao indígena Juan Diego em sua relação com Maria. Ao mesmo tempo, as funções ocupadas pelos personagens remetem ao rigor funcional existente na cultura indígena (NEBEL, 2005, p. 217-218).

Sobre esse ponto de vista, Juan Diego, na narrativa de La Vega, deixa clara a quebra de hierarquia que será gerada para que aquele cumpra sua função de mensageiro.

Olhando culturalmente, o resgate feito por La Vega tenta de certa forma reavivar valores antigos que eram familiares aos colonos de origem indígena.

2.2.2. *Destinatários*

Para caracterizar a quem os escritos desse religioso se dirigem, partimos de três observações básicas: a língua em que o texto é construído, a configuração do indígena Juan Diego como arauto da Virgem Maria e, na segunda parte da narrativa que se refere aos milagres de Guadalupe, a inclusão de todos os grupos sociais que formaram o México colonial. Nesse sentido, a descrição de La Vega expõe que

fueron todos con grandísimo regocijo. La calzada rebosaba de gente; y por la laguna de ambos lados, que todavía era muy honda, iban no pocos naturales en canoas, algunos haciendo escaramuzas. Uno de los flecheros, atacado a la usanza chichimeca, estiró un poco su arco y, sin advertirlo, se disparó de repente la flecha e hirió a uno de los que andaban escaramuzando, al que le traspasó el pescuezo, y allí cayó. Viéndole ya muerto, le llevaron y tendieron delante de la siempre Virgen nuestra Reina, a quien invocaron los dandos, para que fuera servida de resucitarle. Luego que le sacaron la flecha, no solamente le resucitó, sino que también sanó del flechazo: no más le quedaron las señales de donde entró y salió la flecha. Entonces se levantó: le puso caminar, infundiéndole alegría, la señora del cielo, Santa María de Guadalupe, que ya iba cumpliendo la palabra que dio a Juan Diego, de socorrer siempre y defender a estos naturales e a los que la invoquen (VILLAR, 2001, p. 299).

Para deixar ainda mais claro o papel que se configura a partir da obra do religioso e a maneira pela qual Juan Diego representa uma coletividade, temos:

La manta en que milagrosamente se apareció la imagen de la Señora del cielo, era el abrigo de Juan Diego: ayate un poco tieso y bien tejido. Porque en este tiempo era de ayate la ropa y abrigo de todos los pobres indios; sólo los nobles, los principales y los valientes guerreros se vestían y ataviaban con manta blanca de algodón. El ayate, ya se sabe, se hace de *ichtli*, que sale del magucy. Este precioso ayate en que se apareció la siempre Virgen nuestra Reina es de dos piezas, pegadas y cosidas con hilo blando (VILLAR, 2001, p. 297).

Em linhas gerais, a obra de Luis Lasso de La Vega insere de forma definitiva as populações indígenas na tradição das narrativas marianas típicas desse período. Isso fornece elementos para a fundamentação dada pelo nosso próximo religioso, Luís

Becerra Tanco, que participa de um processo de finalização do indígena Juan Diego como vidente mensageiro de Maria.

2.3. ***Luis Becerra Tanco: “Origen milagroso del Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe” (1666)***

Nació en 1603 en Taxco. Bachiller en artes y en derecho canónico. Cura beneficiario de varias parroquias del arzobispado do México. Dominó el hebreo, griego, latín, italiano, francés, portugués, náhuatl y otomí. Profesor de matemáticas y astrología, en 1672 en la Universidad de México.

Escribió, *Origen milagroso del Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe*, en México, en 1666, y reimpresso en 1675 en México, adicionado, bajo el título *De Felicidad de México*.

Dio testimonio de las apariciones de la Virgen de Guadalupe en las *Informaciones de 1666*.

Murió en 1672 en México (VILLAR, 2001, p. 309).

Luis Becerra Tanco, em nosso modo entender, participa, juntamente, com os eclesiásticos anteriores – Miguel Sánchez e Luis Lasso de la Veja – do processo de conservação, resgate e modernização da devoção a Nossa Senhora de Guadalupe. Tanco, de certa forma, dá o fundamento histórico que até 1666 tinha algumas lacunas importantes. Estas começaram a ser preenchidas por ocasião de uma solicitação feita por Roma no ano de 1665 a respeito de uma investigação que visava à verificação da tradição de Nossa Senhora de Guadalupe e seus participantes.

2.3.1. *Objetivos e interesses*

As informações do item anterior nos conduzem à análise dos objetivos e interesses de Luis Becerra Tanco. Ao mesmo tempo em que esclarecem a sua participação na finalização de um primeiro processo de formação de uma religiosidade tipicamente mexicana e nos permitem caracterizar esse processo histórico ligado a Nossa Senhora de Guadalupe e sua narrativa.

Em 1666, Tanco deixa bem claro a intenção daquilo que escreve:

Por haber sabido a los principios del año pasado de 1666, que el muy venerable deán y cabildo, sede vacante de esta Santa Iglesia de México, cabeza y metrópoli de este reino de la Nueva España, pretendía hacer averiguación jurídica sobre la aparición de la Virgen María Señora Nuestra en el cerro, que los naturales llaman *Tepeyácac*, extramuros de esta ciudad, y del origen

de su milagrosa imagen, que se nombra de Guadalupe, por no haberse hallado en los archivos del juzgado y gobierno eclesiástico escritos auténticos que prueben la tradición que tenemos de tan insigne prodigio, el cual había de sepultar la incuria y omisión en el túmulo del olvido: juzgué que me corría obligación de poner por escrito lo que sabía de memoria, y que había leído y registrado en mi adolescencia, en las pinturas y caracteres de los indios mexicanos, que fueron personas hábiles y de suposición en aquel siglo primitivo. Escribí pues en suma lo que pude acordarme entonces, por haber entendido que unos cuadernos de mi letra, en que había copiado esta y otras antigüedades de este reino, se habían perdido en poder de una persona de autoridad, que me los había pedido y era ya difunto (VILLAR, 2001, p. 310).

No fragmento acima, o intelectual demonstra preocupação em esclarecer o objetivo de seu trabalho e o procedimento adotado por ele para a verificação da tradição religiosa vinculada a Guadalupe. Em paralelo, busca os documentos históricos que possam facilitar essa verificação.

A inovação trazida pelo autor se refere à preocupação com elementos histórico-culturais que englobam tanto aspectos ligados à língua quanto aos mecanismos de transmissão de conhecimento, este que serve como ponto de partida para sua definição de tradição que aparecerá, posteriormente, em seu texto.

Essa postura do religioso aparece no seguinte excerto:

Y aunque es así que otros ingenios muy aventajados han expresado con más vivos colores esta tradición; no han sido tan exactos en el escrutinio de esta historia, que no se les haya quedado algo por falta de noticias, y por no haber tenido de quién poderlas saber radicalmente, con que el progreso de lo historial quedo diminuto; y así mismo por no haber tenido entera comprensión de la lengua mexicana, en que se escribió y pintó lo acaecido en este milagroso principio de la bendita imagen de la Virgen Santísima Señora Nuestra, por mano y letra de los naturales que lo pintaron y escribieron luego, como prodigio memorable. Con que recayó en mí este cuidado, por el que yo puse en mi adolescencia en adquirir la inteligencia del idioma mexicano, y de los antiguos caracteres y pinturas con que historiaron los indios hábiles los progresos de sus antepasados, antes que viniesen los españoles o estas provincias, y lo que sucedió en aquel primero siglo de su agregación a la monarquía de España.

Llegó este mi desvelo a noticia de las personas que solicitaban la averiguación del milagro; y así me requirieron según derecho, para que presentase lo que tenía escrito y lo jurase como testigo: hice lo que se me ordenó, con singular gusto mío, porque el transcurso del tiempo no borre de la memoria de los hombres un beneficio tan singular, obrado por la Virgen Santísima en decoro de la patria, cuyas glorias debemos conservar sus hijos. Después de esto, muchas personas de

prendas me hicieron instancia para que lo imprimiese a la honra y gloria de la misma Señora, que vino a declararse protectora nuestra. Imprimiéronse algunos cuadernos, que repartí porque se divulgase; y con esta ocasión vine a descubrir los papeles que tenía perdidos sin esperanza de recuperación (VILLAR, 2001, p. 310-311).

A condução dada pelo autor parece-nos muito clara com relação aos objetivos e interesses que sua obra possuía para sua época. Nesse sentido, levando em consideração a busca pela veracidade das aparições de Nossa Senhora de Guadalupe, as palavras de Tanco continuam assim:

Y, habiendo hallado en ellos más expresa y dilatada la tradición del milagro, con algunas circunstancias que no alteran lo substancial del primer escrito, sino que antes corroboran su verdad, y que satisfacen a las dudas que pudieran ofrecerse, y que sin duda alguna excitarán la devoción de los fieles a la veneración por su origen: me pareció conforme a razón que se hiciese segunda impresión, para que el primer escrito saliese añadido y enmendado y menos sujeto a peregrinas impresiones, dándose a las prensas contra el eficaz impulso de la emulación, que les imponía silencio a los primeros; y aunque pudiera exornar mi escrito con autoridades de letras divinas y profanas; tuve por indecoroso a la verdad el buscarle ornato de palabras con que vestirla, cuando se trata de hallarla desnuda: juzgando por superfluo el afectar gallardía y suavidad de estilo, porque el culto y hermosura de las razones es muy propio de aquellos que no suelen coger de sus escritos otro fruto que su dulzura; pues, como dijo Platón, *cum de re agitur, frustra elegantiam, aut ruditatem verborum attendimus*; y a su semejanza Boecio, *in scriptis, in quibus rerum cognitio queritur, non lucute orationis lepos, sed incorrupta veritas exprimenda est* (VILLAR, 2001, p. 311-312).

Nota-se nesse grande trecho que acabamos de apresentar um termo recorrente: “tradição”. Para trabalhar esse conceito, utilizamos aqui a contribuição de um dos maiores intelectuais do século XX, Eric Hobsbawn, *A invenção das tradições*.

A “tradição” neste sentido deve ser nitidamente diferenciada do “costume”, vigente nas sociedades ditas tradicionais. O objetivo e a característica das “tradições, inclusive das inventadas, é a invariabilidade. O passado real ou forjado a que elas se referem impõem práticas fixas (normalmente formalizadas) tais como a repetição” (HOBSBAWN, 2006, p. 10).

Segundo a estrutura que adotamos para este capítulo partimos para a discussão e análise do estilo da obra escrita no século XVII.

2.3.2. *Estilo*

A linha de pensamento adotada por esse intelectual segue um procedimento histórico comprobatório que irá influenciar, diretamente, no estilo de sua escrita e sua relação com os dados verificados por ele. É importante ressaltar que a obra deste religioso é elaborada a partir de um contexto de investigação eclesial, como já mencionado anteriormente. Esse fato dá um estilo a seus escritos muito particular, no qual quem escreve procura estabelecer a origem concreta dos fatos que pretende investigar.

Como os religiosos anteriores, a base de pensamento desse autor também se utiliza da narrativa *Nican Mopohua*, buscando os fatos difundidos e já conhecidos da tradição. O início do *Nican Mopohua*, trazido por Tanco, se apresenta assim:

Tradición del milagro

Corriendo el año del nacimiento de Cristo Señor Nuestro de 1531, y del dominio de los españoles en esta ciudad de México, y su provincia de la Nueva España cumplidos diez años y casi cuatro meses; extinguida la guerra y habiendo comenzado a florecer en aqueste reino el Santo Evangelio, sábado muy de mañana, antes de esclarecer la aurora, a nueve días del mes de diciembre, un indio plebeyo y pobre, humilde y cándido, de los recién convertidos a nuestra santa fe católica, el cual en el santo bautismo se llamó *Juan*, y por sobrenombre *Diego*, natural, según fama, del pueblo de *Cuautitlán*, distante cuatro leguas de esta ciudad hacia la parte norte de la nación mexicana, y casado con una india que se llamó *María Lucía*, de la misma calidad que su marido, venia del pueblo en que residía (dícese haber sido el de *Tolpetlac*, en que era vecino) al templo de Santiago el mayor, patrón de España, que es en barrio de *Tlatelolco*, doctrina de los religiosos del señor San Francisco, a oír la misa de la Virgen María. Llegando pues, al romper del alba, al pie de un cerro pequeño que se decía *Tepeyácac*, que significa extremidad o remate agudo de los cerros, porque sobresalen a los demás montes que rodean el valle y laguna en que yace la ciudad de México, y es el que más se le acerca; y el día de hoy se dice de Nuestra Señora de Guadalupe, por lo que se dirá después de esto: oyó el indio en la cumbre del cerrillo, y en una ceja de peñascos que se levanta sobre lo llano a orilla de la laguna, un canto dulce y sonoro, que según dijo, le pareció de muchedumbre y variedad de pajarillos, que cantaban juntos con suavidad y armonía, respondiéndose a coros los unos a los otros con singular concierto, cuyos ecos reduplicaba y repetía el cerro alto, que se sublima sobre el montecillo; y alzando la vista al lugar, donde a su estimación se formaba el canto, vio en él una nube blanca y resplandeciente, y en el contorno de ella un hermoso arco iris de diversos colores, que se formaba de los rayos de una luz y claridad excesiva, que se mostraba en medio de la nube. Quedó el indio absorto y como fuera de sí en un suave arrobamiento, sin temor ni turbación

alguna, sintiendo dentro de su corazón un júbilo y alborozo inexplicable, de tal suerte que dijo entre sí: *¿Qué será esto que oigo y veo?, o ¿adónde he sido llevado? ¿Por ventura he sido traslado al paraíso de deleites, que llamaban nuestros mayores origen de nuestra carne, jardín de flores, o tierra celestial, oculta a los ojos de los hombres?* Estando en esta suspensión y embelesamiento, y habiendo cesado el canto, oyó que lo llamaban por su nombre *Juan*, con una voz como de mujer, dulce y delicada, que salía de los esplendores de aquella nube, y que le decían que se acercase: subió a toda prisa la cuestecilla del collado, habiéndose aproximado (VILLAR, 2001, p. 312-313).

No trecho acima ocorre o processo de acréscimo de valores não só ao indígena Juan Diego mas a todo o sistema que compõe uma tradição. Esse fato é visível quando se caracteriza Juan Diego como um indivíduo cândido e humilde. Essa atualização tem origem, em nosso modo de entender, no estilo aplicado por Tanco para fundamentar a tradição com maiores bases históricas, as quais abrangem desde a geografia de Juan Diego (origem) até referências a uma tradição oral mais antiga pela expressão “segundo se dice”.

Tomando como ponto de partida o termo “tradição”, é possível construir o pano de fundo que possibilitou a Luis Becerra Tanco compor seu texto seguindo o estilo histórico-cultural. Para deixar claro esse panorama, adotamos a descrição feita na obra de Eduardo Chávez:

Sin lugar a dudas, la publicación de este *Traslado original de la Informaciones jurídicas de 1666* será de gran ayuda para todo investigador, pues encontrará con nitidez las declaraciones de los 20 testigos; así como las inspecciones de los siete maestros en el arte de la pintura y de los tres científicos llamados “protomédicos”. Además, se tomo en cuenta de manera íntegra un escrito presentado por el P. Luis Becerra Tanco, llamado “Papel”, intitulado también *Origen Milagroso del Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe*. Todos ellos nos presentan de una manera clara y veraz el portento del Acontecimiento Guadalupano; así como datos importantes de sus protagonistas, de manera especial, del indio sencillo y humilde, Juan Diego, que fue el vidente y mensajero fiel de Santa María de Guadalupe; y todo se complementa con las Inspecciones de los maestros en el arte de pintar y de los protomédicos quienes certificaron lo portentoso tanto de la Imagen de Nuestra Señora de Guadalupe en el *tilma* del indio Juan Diego, como de su inexplicable conservación (CHÁVEZ, 2002, p. 80-81).

Durante a construção do texto, o religioso dá muita ênfase aos elementos culturais. A abordagem da cultura indígena, dada por Tanco, aparece na continuidade de sua versão da narrativa guadalupana:

En idioma mexicano, le dijo:

– *Hijo mío, Juan Diego, a quien amo tiernamente, como a pequeñito y delicado* (que todo esto suena la locución del lenguaje mexicano) *¿adónde vas?*

Respondió el indio:

– *Voy noble dueña y Señora mía, a México, y al barrio de Tlatelolco a oír misa que nos muestran los ministros de Dios y substitutos suyos.*

Habiéndole oído María Santísima, Le dijo así:

– *Sábete, hijo mío, muy querido, que soy yo la siempre Virgen María, Madre del verdadero Dios, autor de la vida, creador de todo, y Señor del cielo y de la tierra, que está en todas partes; y es mi deseo que se me labre un templo en este sitio, donde, como Madre piadosa tuya y de tus semejantes, mostraré mi clemencia amorosa, y la compasión que tengo de los naturales y de aquellos que me aman y buscan, y de todos los que solicitaren mi amparo y me llamaren en sus trabajos y aflicciones; y donde oiré sus lágrimas y ruegos, para darles consuelo y alivio, y para que tenga efecto mi voluntad, has de ir a la ciudad de México, y al palacio del obispo, que allí reside, a quien dirás que yo te envío, y cómo es gusto mío que me edifique un templo en este lugar; le referirás cuanto has visto y oído, y ten por cierto tú, que te agradeceré lo que por mí hicieres en esto que te encargo, y te afamaré y sublimaré por ello; ya has oído, hijo mío, mi deseo; vete en paz y advierte que te pagaré el trabajo y diligencia que pusieres: y así harás en esto todo el esfuerzo que pudieres.*

Postrándose el indio en tierra, le respondió:

– *Ya voy, nobilísima Señora y dueño mío, a poner por obra, tu mandato, como humilde siervo tuyo: quédate en buena hora* (VILLAR, 2001, p. 313).

O fragmento anterior constitui um dos elementos principais que caracterizam a maneira de manutenção de uma tradição. O intelectual não modifica a essência da narrativa; apenas acrescenta pequenas observações para fundamentar sua análise. Este acréscimo é visível “en idioma mexicano le dijo”. A expressão não está presente na narrativa original, pois Tanco procura construir seu estilo a partir de algo já existente, mas, ao mesmo tempo, inclui informações que em seu conjunto deem mais credibilidade à tradição.

A narrativa *Nican Mopohua* serve de base para as reflexões tanto de Luis Lasso de la Vega quanto Luis Becerra Tanco, mas o segundo utiliza a narrativa com o intuito

de buscar as origens do fato. Essa característica nos leva ao ponto que irá refletir sobre a quem sua obra se dirigia, ou seja, os destinatários.

2.3.3. Destinatários

Para podermos iniciar as reflexões sobre os destinatários da obra de Tanco, continuaremos utilizando a versão da narrativa das aparições trazidas por esse religioso.

A abordagem dada pelo estudioso sobre o texto que forma a tradição guadalupana deixa claro que o autor pretendia dar uma resposta definitiva sobre os pontos controversos dessa tradição.

Na obra de Tanco, lemos que

volvió Juan Diego este proprio día sobre tarde, puesto el sol, al pueblo en que vivía, y a lo que se presume por los rastros que de ello se han hallado, era el pueblo de *Tolpetlac* que cae a la vuelta del cerro más alto, y dista de él una legua, a la parte del nordeste. *Tolpetlac* significa *lugar de esteras de espadaña*, porque sería en aquel tiempo única ocupación de los indios vecinos de este pueblo el tejer esteras de esta planta. Habiendo, pues, llegado el indio a la cumbre del cerrillo, en que por la mañana había visto y hablado a la Virgen María, halló que le aguardaba con la respuesta de su mensaje; así que la vio, postrándose en su acatamiento, le dijo:

– *Niña mía, muy querida, mi Reina y altísima Señora, hice lo que mandaste; y aunque no tuve luego entrada a ver y hablar con el obispo, hasta después de mucho tiempo, habiéndole visto, le di tu embajada en la forma que me ordenaste: oyóme apacible y con atención; mas, a lo que yo vi en él, y según las preguntas que me hizo, colegí que no me había dado crédito, porque me dijo que volviese otra vez, para inquirir de mí más despacio el negocio a que iba y escudriñarlo muy de raíz. Presumió, que el templo que pides se re labre, es ficción mía, y no voluntad tuya; y así te ruego que envíes para esto alguna persona noble y principal, digna de respeto, a quien deba darse crédito; porque ya ves, dueño mío, que soy un pobre villano, hombre humilde y plebeyo, y que no es para mí este negocio a que me envías; perdona, Reina mía, mi atrevimiento, si en algo he excedido al decoro que se debe a tu grandeza; no sea que yo haya caído en tu indignación o te haya sido desagradable con mi respuesta* (VILLAR, 2001, p. 314-315).

No trecho acima notamos que a sequência narrativa segue seu curso, porém, podemos observar pequenos detalhes presentes no texto de Tanco que podem indicar preocupações minuciosas com relação a alguns aspectos ou elementos da cultura indígena pré-hispânica, como por exemplo, na frase: “*Tolpetlac* significa lugar de

esteras de espadaña, porque sería en aquel tiempo única ocupación de los indios vecinos de este pueblo el tejer esteras de esta planta”.

Logo em seguida o autor classifica a narrativa como um escrito histórico e deixa claro que sua obra apenas segue um texto já existente:

Este coloquio en la forma que se ha referido, se contenía en el escrito histórico de los naturales; y no tiene otra cosa mía, sino es la traslación del idioma mexicano en nuestra lengua castellana, frase por frase (VILLAR, 2001, p. 315).

Voltando-nos para a personagem Juan Diego, no decorrer da narrativa das aparições, o intelectual acrescenta informações que nos levam a entender sua abordagem sobre os personagens envolvidos nessa tradição mariana como indivíduos concretos. Nesse sentido, sobre Juan Diego, Luis Becerra Tanco descreve que

despidióse el indio con profunda humildad y se fue a su pueblo y casa. No se sabe si dio noticia a su mujer o a otra persona de lo que le había sucedido, porque no lo decía la historia: sino es que confuso y avergonzado de que no se le hubiera dado crédito, no se atrevió a decirlo hasta ver el fin de este negocio (VILLAR, 2001, p. 315).

Fazendo uma análise preliminar, encontramos no fragmento anterior o exemplo do processo que estamos tentando descrever e que, ao mesmo tempo, nos auxilia a entender para quem seu texto foi produzido. Esse processo se refere à tentativa de tornar a tradição uma verdade inquestionável.

A tentativa de dar uma historicidade a esses personagens passa pela construção de uma biografia de Juan Diego através da apresentação de informações a respeito de uma esposa. Esses dados permitem supor a necessidade que o autor possuía de trazer para o campo da história essa tradição.

O ponto fundamental para chegar à discussão sobre a quem Tanco escreve passa pelos já mencionados indícios que o autor nos dá sobre as consequências e transformações que a narrativa guadalupana sofre desde seu início até o período observado pelo religioso, para, a partir de então, direcionar-se aos questionadores da devoção:

Las noticias que hay en esta ciudad acerca de la aparición de la Virgen María Señora nuestra, y del origen de su milagrosa imagen, que se dice de Guadalupe, quedaron mas vivamente impresas en la memoria de los naturales mexicanos, por haber sido indios a los que se apareció, y así la conservaron como suceso memorable en sus escritos y papeles, entre otras historias y tradiciones de sus mayores: con que es necesario establecer primero la fe y crédito que debe darse a sus escritos y memorias.

En dos maneras acostumbraran los naturales de este reino (especialmente los mexicanos) a conservar las noticias de sus historias, leyes, autos jurídicos y tradiciones de sus mayores, según lo acostumbran las naciones racionales del orbe (VILLAR, 2001, p. 323).

Analisar o papel exercido pela memória e a forma com que o autor lida com essa questão exige o aprofundamento da função exercida pela memória no processo de formação da transmissão de um conhecimento ou de uma tradição. Para compreender essa dinâmica, utilizamos a abordagem oferecida por Jacques Le Goff sobre o modo como o historiador deve lidar com determinadas modalidades de documentos, principalmente os escritos. Tendo isso em mente, Jacques Le Goff propõe que

a memória, como propriedade de conservar certas informações, remete-nos, em primeiro lugar, a um conjunto de funções psíquicas, graças às quais o homem pode atualizar impressões ou informações passadas, ou que ele representa como passadas (LE GOFF, 2008, p. 419).

Ao analisar as três fontes propostas podemos identificar alguns pontos que possibilitam a visualização clara do processo de construção dos discursos de cada autor e como cada intelectual abordou e interpretou a devoção a Nossa Senhora de Guadalupe.

Percebemos, inicialmente, a dinâmica desta tríade em que os três autores buscam elementos que deem sustentação à devoção. Respectivamente, Sánchez pela Teologia, La Vega pela narração das aparições de Guadalupe (resgate) e Tanco pela busca da historicidade da devoção guadalupana.

Nesse sentido, encontramos nas fontes históricas discursos que pretendem legitimar e promover a aceitação de Guadalupe e, através dela, que permitem a inclusão das populações indígenas e mestiças no cristianismo. Tendo isso em vista, podemos classificar as obras de Miguel Sánchez, Luis Lasso de la Vega e Luis Becerra Tanco como fundamentais na elaboração de um conjunto de valores típicos do século XVII.

Tais autores estão representados pela busca de uma matriz religiosa que pudesse explicar esse fenômeno espiritual de forma satisfatória na época em que refletiram.

CAPÍTULO 3

JUAN DIEGO: CONSTRUINDO UMA REPRESENTAÇÃO

Introdução

A fim de demonstrar com mais clareza o objeto de estudo presente nesta dissertação, pretendemos neste último capítulo retomar alguns elementos já discutidos nos capítulos anteriores e, a partir deles, construir uma interpretação para a representação do indígena Juan Diego como modelo de “santidade branca”.

Isso será feito a partir das fontes históricas trabalhadas no capítulo 2. Valores como a humildade, disciplina, castidade e fé atuam nas três fontes de forma decisiva na aceitação de Juan Diego como protagonista indígena dessa tradição.

Utilizaremos como base bibliográfica os trabalhos de Richard Nebel, Solange Alberro, Serge Grüzinski e Edmundo O’Gorman.

3.1. Guadalupe e Juan Diego: “duas figuras indissociáveis”

Depois de termos dado os elementos necessários para a montagem do cenário que contextualiza o indígena Juan Diego, abrimos agora este terceiro capítulo com a seguinte pergunta: como podemos interpretar os acréscimos e permanências presentes nesse indígena nas fontes de 1649, 1648 e 1666?

Utilizamos o parâmetro de análise e ordenação das fontes referidas não em ordem cronológica, e sim pela abordagem dada pelos autores, com o objetivo de facilitar a visualização do processo de construção de Juan Diego, personagem central nas narrativas guadalupanas.

É importante deixar claro que a reutilização dos textos de Luis Becerra Tanco, Luis Lasso de la Vega e Miguel Sánchez não representa uma repetição de conteúdo, mas sim um aprofundamento necessário para o entendimento dos discursos dos referidos autores.

Esses discursos, que serão mais bem analisados no decorrer deste capítulo, nos servem de importante parâmetro para identificar como a narrativa das aparições de Nossa Senhora de Guadalupe (*Nica Mopohua*) é abordada pelos três religiosos e como cada um, baseado em seus conhecimentos, constrói diferentes olhares sobre um mesmo

“índio”. Por outro lado, suas visões seguem uma linha comum: o desejo de conservar e posteriormente difundir a devoção a Nossa Senhora de Guadalupe.

A maneira como esses discursos são elaborados caracteriza um processo gradual de acréscimos não só em relação ao indígena Juan Diego mas também ao ambiente da narrativa. A constituição do discurso presente nas três fontes permite observar que ocorre uma fundamentação positiva do indígena Juan Diego. Sobre esse prisma, adotamos o discurso de Miguel Sánchez que fornece informações e justificativas bíblicas fazendo um paralelo entre o indígena Juan Diego e o apóstolo Pedro, ponto que será discutido adiante.

A representatividade adquirida por Guadalupe dependeu do destinatário de sua mensagem, que no primeiro momento foi o vidente indígena. E este aumento de representatividade também ocorre com Maria, pois esta possui na tradição guadalupana uma simbologia que dialoga, diretamente, com o mundo indígena, como por exemplo a vestimenta que possui. Dessa forma, as duas figuras combinam-se de maneira complementar. Guadalupe fala com os indígenas e Juan Diego através de seus valores – disciplina e humildade –, dirige-se diretamente aos cristãos (FERNÁNDEZ; SÁNCHEZ; ROSADO, 2001, p. 222-226).

Richard Nebel nos auxilia de maneira fundamental para que possamos entender a importância do eclesiástico na utilização dessa devoção na afirmação e diferenciação identitária *criolla* (NEBEL, 2005, p. 217).

Explorar a maneira pela qual a representação do indígena Juan Diego vai sendo elaborada conforme a intenção e a necessidade de consolidação de uma fé mexicana permite o paulatino acréscimo de fundamentos teológicos que possibilitem a visualização desse indígena como participante central e mensageiro da fé cristã.

Tendo isso em mente, Nebel analisa La Vega: “De este modo, la intención del autor es unir indisolublemente el evangelio al acontecimiento guadalupano (vv. 1-5, 26, 62, 208, 218) y desarrollarlo literaria e históricamente como fundamento ‘mexicano’ de la fe cristiana” (NEBEL, 2005, p. 236).

A discussão acerca da historicidade de Juan Diego percorre, segundo Nebel, um processo de amadurecimento nos círculos de estudiosos ligados a Nossa Senhora de Guadalupe. Essa questão exerce um papel fundamental para a observação de elementos constituintes desse personagem como modelo ideal:

La bibliografía sobre la vida de Juan Diego estiliza intensamente sus rasgos individuales históricos, los desdibuja y hasta los inventa libremente: se describe al vidente de diversas maneras, como un tipo ideal, provisto de un cúmulo de virtudes y milagros, que pueden ser y son transferidos arbitrariamente de un vidente a otro.

Puesto que los fundamentos históricos para su veneración son, hasta ahora, exiguos y frágiles, se resalta más en Juan Diego el concepto de su superioridad como ser sobrenatural, frente a la “autenticidad” del “santo”. Se da menos importancia a su fisonomía histórica (NEBEL, 2005, p. 238, 239).

Pontua-se o conjunto de valores para um modelo de santidade a partir de quatro aspectos básicos. Primeiro, através da afirmação da fé cristã como única e verdadeira, presente no início de toda narrativa mariana (ver início do *Nican Mopohua*). Segundo, a valorização da humildade como requisito fundamental para recebimento e entendimento da mensagem mariana. Terceiro, a comprovação histórica da testemunha. Quarto, a inteligibilidade, para o destinatário, da linguagem em que a mensagem é transmitida.

Esses quatro pontos já esclarecem, de forma preliminar, a estrutura que as fontes analisadas fornecem para a representação do indígena Juan Diego, sendo que cada ponto aparece pelo menos uma vez em cada autor.

Uma das inovações trazida pelo teólogo alemão verifica-se na esquematização feita pelo autor de uma comparação entre as duas tradições marianas, uma delas com origem espanhola (Estremadura). Através dessa comparação, suas reflexões apontam para um modelo narrativo específico que se encaixa de maneira satisfatória com relação ao século XVI e XVII (NEBEL, 2005, p. 221-227).

Além dessa dinâmica, o autor estabelece uma discussão ligada à questão da inculturação do evangelho como instrumento para a evangelização no México colonial. O conceito de inculturação trazido por Nebel pretende demonstrar a dinâmica e a transformação religiosa ocorridas no México indígena com a introdução do cristianismo no contexto religioso pré-hispânico:

La reflexión teológica del mensaje guadalupano transmitido en el *Nican Mopohua* se ha desarrollado en México principalmente en tres direcciones distintas. Señalamos en primer lugar una teología dogmática moralizante, que intenta descubrir en el mensaje guadalupano la confirmación de los dogmas cristianos sobre Dios Y María, y de reencontrar el en mismo los valores éticos fundamentales del Evangelio. En cambio, una teología “liberadora” quiere

encontrar en el *Nican Mopohua* la intención de la liberación de los indios marginados; por eso el mensaje guadalupano se convierte en “mensaje de liberación”, que promete esperanza a los pobres y desheredados de México y de América. Finalmente una tercera dirección es la forma evangelizadora de la consideración teológica, que interpreta el *Nican Mopohua* como modelo de una genuina evangelización integral del pueblo mexicano (NEBEL, 2005, p. 276).

Observando as indagações trazidas por Nebel sobre a função teológica que o indígena Juan Diego ocupa nessa narrativa religiosa, como podemos compreender as diferentes cisões discursivas adotadas por Sánchez, La Vega e Tanco? E, partindo delas, como compreender o mecanismo utilizado por esses autores na construção de seus textos?

As respostas a essas perguntas serão dadas com base na contribuição trazida por três autores, respectivamente: Solange Alberro, Serge Gruzinski e Edmund O’Gorman. É importante ressaltar que, juntamente com esses autores, serão resgatados os pontos principais das fontes históricas analisadas neste estudo, conduzindo-nos, assim, para as conclusões desta pesquisa.

O primeiro trabalho que iremos explorar para auxiliar na resposta de nosso questionamento será da historiadora Solange Alberro. Sua contribuição em linhas gerais percorre a temática que se refere a um contexto histórico de transição social e política ocorrida no México colonial do final de século XVI até o início do século XVIII.

A linha trazida por Alberro, como já mencionado, desenvolve um esquema de raciocínio que prioriza as transformações sociais ocorridas no século XVII que possibilitaram a formação e a produção de um pensamento e sentimento de diferenciação em relação ao colonizador.

Esse movimento trazido pela autora tem seu enfoque no desenvolvimento de uma consciência *criolla*, a qual se refere especificamente ao florescimento de uma diferenciação identitária, que no caso do México desemboca em uma religiosidade específica (ALBERRO, 1996, p. 171). Para apontar esse processo, Alberro analisa as origens religiosas mexicanas que possibilitaram o desenvolvimento da devoção de Nossa Senhora de Guadalupe. Apesar de não ter como ponto central de seu trabalho a questão guadalupana, sua reflexão constitui um importante ponto de conexão da discussão do desenvolvimento do culto mariano desde seu início até o período colonial da América hispânica:

En cambio, la figura de María resueta lo bastante imprecisa para adaptarse a cuantos desarrollos originaron primero las culturas herederas del mundo antiguo y luego las que se manifestaban en los países que iban recibiendo el Evangelio. Así, el personaje se formó con el correr de los siglos: cristalizó anhelos y necesidades a la vez eternos y siempre renovados. En este sentido, la humilde María representa un escrito absoluto en relación con las prestigiosas divinidades femeninas que la precedieron y de quienes es heredar ella sola reúne en sí los atributos, las cualidades, los poderes y las potencialidades compartidas por aquellas y la imprecisión original de sus rasgos aunada a la oscuridad de sus orígenes fueron precisamente los factores que le permitieron desarrollarse con libertad hasta asentar una soberanía que se declara ahora universal y amenaza incluso la especificidad de su propio hijo – su naturaleza divina y su carácter de redentor del género humano –, piedra angular hasta ahora del cristianismo, en oposición al mosaísmo y el islam (ALBERRO, 1996, p. 121).

Analizando o papel que a figura de Maria adquire com o decorrer do processo histórico da Igreja Católica, a autora discute na parte final de sua reflexão o aumento expressivo do número de narrativas marianas presentes no México colonial, fazendo um paralelo entre a Virgem de Guadalupe e a Virgem dos Remédios.

Esse paralelismo observa as características dos personagens envolvidos e a partir deles elabora seus pensamentos partindo da carga simbólica presente nessas narrativas. Os símbolos apresentados nessas histórias tem ligação direta com religiosidades vinculadas a um passado pré-colonial. Essa vinculação corresponde à utilização de locais sagrados (exemplo: Monte Tepeyac) que eram utilizados no culto de antigos deuses. Com a chegada do cristianismo, ocorreu a resignação e foram introduzidos nas tradições marianas coloniais (ALBERRO, 1996, p. 129-130).

Outro elemento discutido que irá auxiliar na visualização da construção de Guadalupe refere-se às raízes culturais que a formam. Essas raízes culturais são apresentadas pela autora a partir da obra de Miguel Sánchez e suas correspondências simbólicas, que marcam a maneira pela qual Guadalupe é “encaixada” nas culturas locais. “Miguel Sánchez asimila la Virgen de Guadalupe, que seca las inundaciones con el sol, mientras la de los Remedios, dispensadora de las lluvias, resulta ser la Luna” (ALBERRO, 1996, p. 135).

Nossa intenção ao trazer essas discussões ligadas tanto ao indígena Juan Diego quanto à Virgem de Guadalupe é demonstrar a dependência que essas duas figuras têm entre si. Consideramos, portanto, esses dois personagens indissociáveis.

Essas características nos levarão diretamente ao próximo ponto deste capítulo, que discutirá novamente, e de forma mais específica, os textos de Miguel Sánchez, Luis Lasso de la Vega e Luis Becerra Tanco. A través deles, dialogaremos com a obra de Serge Gruzinski *La guerra de las imágenes*, a fim de descrever o mecanismo de criação das imagens ou representações que são utilizadas na tradição guadalupana.

3.2. O papel da imagem na tradição guadalupana

A obra de Gruzinski *La guerra de las imágenes* como, já citado anteriormente, contribui de maneira fundamental para o entendimento do processo de apropriação e utilização das imagens no desenvolvimento das relações nas diferentes culturas e tempos da história humana.

Interessa, para este capítulo, a abordagem dada por Gruzinski ao que ele denomina de “a questão guadalupana”. O autor trabalha com um contexto que abrange o ano de 1555. Na época, a Igreja Católica no México era governada por seu segundo arcebispo, Don Frei Alonso de Montúfar, que estabelece uma nova política de utilização da imagem para fortalecimento da cristandade indígena recém-convertida.

Essas iniciativas de valorização da imagem têm como importante marco o aparecimento da imagem guadalupana como modelo que caracterizava muito bem as novas diretrizes propostas por esse novo comando episcopal. Ditas diretrizes visavam ao desenvolvimento de um cristianismo voltado para o não radicalismo em relação às raízes culturais indígenas presentes no México.

Levando-se em consideração o papel específico exercido a partir da imagem de Nossa Senhora de Guadalupe, Gruzinski analisa a política de Montúfar da seguinte maneira:

¿Qué intentaba el prelado? ¿Satisfacer fines políticos anulando la influencia franciscana e interviniendo en el cristianismo naciente de los indígenas? Es muy probable. Quería seducir a los indios proponiéndoles una forma de cristianismo más compatible con la tradición autóctona, o al menos capaz de inscribirse menos brutalmente en la huella de las prácticas antiguas; quería seducirlos para sustraerlos al imperio de sus pastores franciscanos, ya que el prelado exhortaba a toda su grey – incluidos los indios – a rendir un culto a la Guadalupe cuyas virtudes milagrosas exaltaba sin intentar, empero, dar un origen sobrenatural a la imagen. Ésta debía ser la obra y el triunfo del siglo XVII mexicano (GRUZINSKI, 2003, p. 106).

Essa postura adotada por Mantúfar representa uma relativa inovação no trato das questões ligadas à evangelização dos povos indígenas e mestiços. Esse comportamento terá sua consolidação no mesmo ano de 1555, quando se estabelece o 1º Concílio Provincial Mexicano, que tem como característica principal o estabelecimento das matrizes do trabalho missionário e a permissão da utilização da imagem como instrumento na conversão das populações nativas.

As discussões desse Concílio refletem as necessidades observadas pelo clero mexicano com relação a questões relacionadas a pontos fundamentais, como a apropriação de símbolos indígenas mesclados com ícones cristãos. Por outro lado, havia também a preocupação com a produção de uma “escola de produtores e artistas sacros” e o tipo de arte produzida (GRUZINSKI, 2008, p. 108-110).

Esse diálogo feito por Gruzinski com relação à importância dada pela Igreja na utilização da imagem para a inclusão da cultura indígena no cristianismo nos permite avançar para a análise de como podemos identificar um processo razoavelmente semelhante quanto ao indígena Juan Diego.

Outro trabalho importantíssimo para a compreensão do guadalupanismo e seu desenvolvimento está na contribuição realizada por Edmundo O’Gorman (já citado no capítulo 1) em sua célebre obra *Destierro de sombras*. A dinâmica utilizada por O’Gorman em sua análise se constitui em uma abordagem inovadora ao descrever a devoção de Nossa Senhora de Guadalupe como um produto do processo histórico ocorrido no México durante o período colonial (O’GORMAN, 1991, p. 8).

A historiografia produzida por O’Gorman nos servirá de base para entendermos as diferentes versões das narrativas guadalupanas observando as características de Sánchez, La Vega e Tanco.

Por ora, faremos mais algumas considerações da obra de O’Gorman relacionando-o com Gruzinski na visualização mais clara dos elementos que constituem essa tradição religiosa.

O primeiro elemento trazido por ele se refere à imagem primitiva que teria sido cultivada no Monte Tepeyac. Nesse ponto, podemos encontrar uma conexão entre os trabalhos dos dois historiadores, pois O’Gorman algumas vezes serve de base para as reflexões de Gruzinski, e ambos utilizam o bispo Mantúfar como figura central na criação da imagem de Guadalupe.

Voltando-nos especificamente para o texto de O’Gorman, é possível visualizar o movimento de construção trazido pelo autor através da sistematização de suas ideias a partir de uma cronologia documental particular (O’GORMAN, 1991, p. 27-30).

É importante deixar claro o papel da autoridade de Alonso de Montúfar na colocação da imagem da Virgem de Guadalupe na ermida do Monte Tepeyac provavelmente por volta do ano de 1555. Essa atitude que à primeira vista parece insignificante foi o ponto de partida para a devoção mariana.

3.3. *A prova: “Nican Mopohua”*

Depois de utilizarmos a linha de pensamento de Gruzinski e O’Gorman para tratar das origens da imagem de Guadalupe, passamos agora a abordar a partir das reflexões de O’Gorman outro aspecto: a função exercida pela narrativa *Nican Mopohua* na explicação das origens da referida imagem.

Esse texto para o autor tem uma função muito clara: oferecer uma historicidade sobrenatural para Guadalupe e dar uma fundamentação concreta para o culto. Tendo isso em mente, o historiador mexicano escreve que

en 1556 Valeriano andaría por los treinta años de su edad; en 1556 el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco ya se había independizado de la administración y vigilancia estrecha de los franciscanos, y Valeriano, ya catedrático en dicho colegio, obraría con entera libertad (Vid. Nota 1). Esas circunstancias conspiran para admitir que ese año fue propicio para que Valeriano emprendiera la redacción del *Nican Mopohua*, incitado – y esto es decisivo – por la entonces reciente “aparición” de la imagen de la Virgen en la vieja ermita del Tepeyac y por la espectacular devoción que le tributaban los vecinos españoles de la ciudad de México (O’GORMAN, 1991, p. 49).

Essa conjuntura apontada no trecho permite uma contextualização da produção do documento e da intenção de seu idealizador. Para deixar ainda mais como Antonio Valeriano passa a ser um ponto importante na transição de uma cultura oral para a escrita, O’Gorman escreve:

Vemos, entonces, que para lograr el objetivo de proporcionarle a la imagen “aparecida” en 1555-1556 el formidable apoyo de un fundamento sobrenatural, Valeriano recurrió, sí, al arbitrio de una narración histórica, pero no en el sentido propio de la palabra, sino en el de un cuento o

fábula que narra una serie de hechos supuestamente acaecidos que sólo cobran su auténtico significado en la esfera de la imaginación creadora. Y lo importante es comprender que la índole ficticia del relato no sólo no debió parecerle a Valeriano impedimento para el logro de su propósito, sino la manera idónea y más eficaz para realizarlo. Ninguna especial extravagancia insólita encierra, sin embargo, un modo de proceder tan contrario a nuestros hábitos intelectuales, con tal de comprender que Valeriano se prevaleció de los permisos del espíritu alegórico que anima e inspira a todo un género de composiciones literarias de antiquísima prosapia aún muy viva en su época. En los viejos autos sacramentales que, a no dudarlo fueron su modelo, y asimismo en la elaboración y transmisión de los mitos y de las consejas piadosas, es de esencia el despegó a las exigencias lógicas, cronológicas e históricas, porque la meta que se persigue es revelar a través de una narración de ficticios sucesos extraordinarios y deslumbrantes, una suprarrealidad que, apoyada en ellos, los trasciende al utilizarlos como el idóneo vehículo de algún especial mensaje de la divinidad. Tal, pues, no el fundado en la suposición de una superchería, es el criterio válido para aprender el sentido de la hermosa y tierna historia de las apariciones de María al indio Juan Diego y de la teatral escena del estampamiento de la imagen, ésta sí, constituida en el único documento histórico de todo el suceso (O'GORMAN, 1991, p. 55-56).

O comentário de O'Gorman aponta para um caminho que favorece a compreensão do processo de construção da tradição guadalupana não como mito mas tendo como objetivo transformar essa imagem em um elemento concreto e principalmente histórico. Nesse sentido, o fragmento anterior mostra muito bem as ferramentas que Antonio Valeriano possuía para conceber a narrativa *Nican Mopohua* como uma prova material escrita para a imagem estabelecida no Monte Tepeyac.

O processo demonstrado pelo autor deixa claro que a narrativa *Nican Mopohua* é produto de algumas circunstâncias que têm sua origem na necessidade que a Igreja sentia de concretizar a devoção a Nossa senhora de Guadalupe como algo real e indiscutível.

Portanto, podemos concluir que o *Nican Mopohua* exerce um papel fundamental na institucionalização de Guadalupe como uma devoção “aceitável” entre as diferentes camadas sociais no período da colonização mexicana, atuando assim como prova definitiva da aparição da imagem mariana no Tepeyac.

Retomando as fontes documentais trabalhadas no capítulo 2, no próximo ponto deste capítulo esboçaremos finalmente a maneira pela qual foi elaborada a

representação do indígena Juan Diego nas obras de Miguel Sánchez, Luis Lasso de la Vega e Luis Becerra Tanco.

3.4. *Pernamências e transformações na representação de Juan Diego, modelo de “santidade branca”*

Caminhando para a finalização deste estudo, temos como objetivo neste momento retomar alguns pontos das fontes analisadas no capítulo 2 a fim de fazer uma hermenêutica interna mais detalhada com relação à figura do indígena Juan Diego.

Iniciando essa retomada, é importante recordar três pontos básicos relacionados a ela:

- (1) ambas as fontes procuram estabelecer um discurso voltado para a valorização da tradição guadalupana;
- (2) os textos são construídos com base na narrativa *Nican Mopohua*;
- (3) os autores dos referidos intencionam conduzir o processo de aceitação da tradição guadalupana e, por consequência, de caracterização de Juan Diego como modelo de “santidade branca”.

Considerando os três pontos levantados, podemos apontar um caminho seguro para demonstrar como a representação do indígena Juan Diego vai sendo moldada nessas três fontes.

3.4.1. *Juan Diego: o Pedro do México*

Seguindo a cronologia de produção dos textos, buscaremos em primeiro lugar Juan Diego presente na narrativa de Miguel Sánchez:

Has de ir al palacio del obispo de México y en nombre mío decirle que tengo particular voluntad de que me labre y edifique un templo en este sitio, refiriéndole lo que atento has escuchado y lo que devoto has percibido, ve seguro de que te pagaré agradecida con beneficios el trabajo y con mercedes la solicitud. Humilde Juan la venera y adora, obediente se apresta y apresura, que siempre la verdadera obediencia, ni replica curiosa ni se detiene negligente. Camina a la ciudad, busca el palacio episcopal, en que halla al ilustrísimo y reverendísimo señor primer obispo de aquesta santa iglesia metropolitana de México, prelado de gloriosas memorias, pues tantas hay de sus virtudes, vida y santidad en diversas crónicas, mas para cifrarlas todas y epilogarlas en breve, digo que fue religioso de nuestro padre San Francisco, cuya seráfica familia es madre

primitiva de aquesta conversión, evangélica maestra de aquesta cristiandad, caritativa distribuidora de bienes espirituales, infatigable propagadora del culto divino en los más retirados descubrimientos de esta tierra. Llegó al fin el mensajero Juan con la embajada de María Virgen, al consagrado príncipe de la Iglesia, don Juan de Zumárraga (Miguel Sánchez). “Milagroso descubrimiento de la Santa Imagen, con los prodigios de su aparición” (Miguel Sánchez, *Imagen de la Virgen Maria Madre de Dios de Guadalupe* [1648], in *Testimonios Históricos Guadalupeños*, p. 180) (VILLAR, 2001, p. 180).

Fica claro que o indígena Juan Diego adquiriu uma função de mensageiro direto da divindade. Essa tarefa é apresentada gradativamente na descrição de Sánchez, através da utilização de alguns valores fundamentais para um bom cristão, entre os quais encontramos a humildade, a benevolência e a capacidade percebida por Maria para que Juan Diego fosse seu “embaixador” perante a autoridade católica.

A obra de Sánchez possui uma particularidade muito importante para nossa análise: a teologia aplicada por ele na abordagem da narrativa e dos símbolos nela presentes. Como citamos no capítulo anterior, o pioneirismo da obra de Sánchez está na utilização de elementos bíblicos para a fundamentação de sua análise, através de um olhar teológico.

No que tange à figura de Juan Diego, o autor imprime nesse personagem um grande significado. Para Sánchez, o indígena é comparado ao Apóstolo São Pedro, e sua *tilma* serve de relíquia permanente. Para deixar mais clara essa ideia, o religioso descreve Juan Diego e sua *tilma* da seguinte maneira:

Llamarse la túnica inconsútil, es por lo permanente, que no ha de dividirse, ni enajenarse, porque se puso en uno para que la gozasen todos, y como tan vigilante dueño y poseedor legítimo nuestro padre San Pedro ha conservado la Iglesia y la ha de conservar en su poder para todos. Por su camino a el Juan Príncipe en la Iglesia de México, se le advirtió mirase siempre por esta túnica en la imagen de Guadalupe (Miguel Sánchez, *Imagen de la Virgen Maria Madre de Dios de Guadalupe* [1648], in *Testimonios Históricos Guadalupeños*, p. 216) (VILLAR, 2001, p. 216).

A representatividade dada a Juan Diego nos escritos de Sánchez se constitui em uma tentativa inovadora de estabelecer um paralelo entre esse personagem e seu papel na difusão da nova religiosidade, ao mesmo tempo em que, através de sua *tilma* vai

assumindo gradativamente uma função coletiva perante a nova sociedade em formação (NEBEL, 2005, p. 256-258).

3.4.2. *Juan Diego: “o universal”*

Luis Lasso de la Vega tem em sua obra uma característica que o torna indispensável para a compreensão da manutenção à devoção de Nossa Senhora de Guadalupe: o resgate da obra de Antonio Valeriano, o *Nican Mopohua*. O texto escrito por ele segue aspectos ligados às raízes indígenas presentes no escrito produzido por Antonio Valeriano.

A raiz mantida pelo religioso se refere à língua em que a narrativa foi escrita, o nautle. Essa tentativa tem por objetivo a maior difusão da tradição entre as populações indígenas, as quais teriam, através dela, maior aceitação do cristianismo.

O eclesiástico se preocupa originalmente com o efeito que a retomada desse texto narrativo poderia ter sobre as diferentes camadas da sociedade. Outro aspecto que já desenvolvemos no capítulo 2 é a importância de Primo Feliciano Velázquez na tradução da obra de La Vega para o espanhol. Essa iniciativa foi decisiva para o aumento do acesso e divulgação dessa tradição entre espanhóis mestiços, os quais, por meio dos escritos de La Vega, passaram a compreender com mais clareza o cristianismo (NEBEL, 2005, p. 207-208).

Levando em consideração essas características, podemos constituir o indígena Juan Diego, a partir do olhar de Luis Lasso de La Vega, como um indígena que se dirigia a seus semelhantes em sua própria língua. Em contrapartida, a tradução de Primo Feliciano Velázquez atua como elemento de inclusão dos mestiços de língua castelhana. Portanto, consideramos que o Juan Diego presente no discurso de Luis Lasso de la Vega é utilizado como catalisador da universalização do cristianismo no México.

3.4.3. *Juan Diego: “o homem”*

A obra de Luis Becerra Tanco e sua forma de elaborar uma representação de Juan Diego humanizam este personagem como meio de comprovar a veracidade da tradição guadalupana. Juan Diego é descrito como índio convertido, pobre, humilde, cândido, e esses são valores fundamentais para seu protagonista.

Através da utilização desses valores, a relação de Juan Diego com a Virgem Maria é reafirmada, dando ao indígena uma função de mensageiro. Voltando-se para a

intenção do autor de estabelecer uma existência concreta para o indígena Juan Diego, o texto de Tanco introduz informações que se referem à mulher do vidente. O autor também fornece informações que nos permitem identificar um processo gradativo de aceitação por parte dele em relação aos fatos que teria presenciado (traços comuns nas demais narrativas marianas).

Para deixar mais evidente todo o processo de acréscimo de informações, recorreremos diretamente ao escrito de Tanco, que descreve Juan Diego como

un indio plebeyo y pobre, humilde y cándido, de los recién convertidos a nuestra santa fe católica, el cual en el santo bautismo se llamó Juan, y por sobrenombre Diego, natural, según fama, del Pueblo de Cuautitlán, distante cuatro leguas de esta ciudad hacia la parte norte de la nación mexicana, y casado con una india que se llamó María Lucia, de la misma calidad que su marido, venia del Pueblo en que residía (dícese haber sido el de Tolpetlac, en que era vecino) al templo de Santiago el mayor, patrón de España, que es en barrio de Tlatelolco, doctrina de los religiosos del señor San Francisco, a oír la misa de la Virgen María (Luis Becerra Tanco, *Origen Milagroso del Santuario de Nuestra Señora De Guadalupe* [1666], in *Testimonios Históricos Guadalupeños*, p. 312-313).

Nesse trecho, outro elemento de fundamental importância é a tentativa de dar uma historicidade para o referido indígena, o que permite uma raiz mais concreta para essa tradição. Outro aspecto importante da obra de Tanco se refere à construção da representação desse indivíduo (Juan Diego) através de uma construção de marcas valorativas pautadas em três ações e condutas do indígena:

- (1) a submissão desse personagem à autoridade da Igreja;
- (2) as lágrimas presentes na descrição de Tanco significando a importância que Juan Diego dava ao cumprimento de sua “missão”.

Por outro lado, a demonstração dos sentimentos do nativo presente no texto do autor é o encaminhamento para a mudança de postura por parte de Zumárraga. E, por este motivo, nota-se que o indígena já começa a ser encarado como um indivíduo digno de ser ouvido. Trata-se da fundamentação de uma possível existência de Juan Diego como “indivíduo”, para que outros da mesma origem o seguissem como modelo de

virtude e fé. Nesse sentido, Tanco, a partir de sua narrativa *Nican Mopohua*, escreve que,

en el día siguiente, domingo diez de diciembre, vino Juan al templo de Santiago Tlatelolco a oír misa y asistir a la doctrina cristiana, y acabada la cuenta que acostumbran los ministros evangélicos hacer de los feligreses naturales en cada parroquia, por sus barrios (que entonces era una sola, y muy dilatada la de Santiago Tlatelolco, que se dividió después en otras cuando hubo copia de sacerdotes), volvió el indio al palacio del señor obispo, en obediencia del mandato de la Virgen María; y aunque le dilataron mucho tiempo los familiares del señor obispo el avisarle para que le oyese, habiendo entrado, humillado en su presencia, le dijo con lágrimas y gemidos, cómo por segunda vez había visto a la Madre de Dios en el respuesta del recado que le había dado antes; y que de nuevo la había mandado volver a su presencia a decirle que le certificase cómo era la Madre de Jesucristo la que lo enviaba, y la siempre Virgen María (Luis Becerra Tanco, *Origen Milagroso del Santuario de Nuestra Señora De Guadalupe* [1666], in *Testimonios Históricos Guadalupanos*, p. 315-316).

Portanto, umas das marcas do texto de Tanco que nos permite observar a finalização do processo de elaboração da figura do índio Juan Diego como modelo de “santidade branca” é a apresentação de algumas características típicas, como, por exemplo, o comportamento casto que teriam assumido Juan Diego e sua mulher após o batismo. Outro valor dado ao indígena na obra de Tanco se refere à sua dedicação e rotina de orações e contemplação combinadas com jejum e mortificações.

Para aumentar a possibilidade de aceitação da figura deste indígena como um indivíduo palpável e concreto, Tanco nos oferece a data do falecimento de Juan Diego (1548) juntamente com o ano de seu nascimento (1474) e que, portanto, o índio podia ser visto como um sujeito histórico.

3.4.4. *As diferentes faces de Juan Diego*

Tendo em mente o texto produzido por Antonio Valeriano, o *Nican Mopohua*, é importante salientar que esta narrativa se constitui como base para as análises dos três discursos que estudamos.

Após termos identificado as diferentes visões aplicadas em uma mesma narrativa, partiremos para a descrição dos elementos que permaneceram ou se

transformaram, dando origem ao indígena Juan Diego, que consideramos como um modelo de santidade branca.

Para facilitar a visualização destes dois processos, apontaremos características possíveis de identificar nas fontes históricas de Sánchez, La Vega e Tanco, ligadas à manutenção e acréscimos de valores vinculados a esse personagem.

Quanto às permanências, temos:

- (1) *Miguel Sánchez* – a fidelização da narrativa a partir da busca pela construção de uma memória *criolla* e a elaboração de um texto voltado para a difusão dessa narrativa mariana.
- (2) *Luis Lasso de la Vega* – a manutenção da estrutura do texto de Antonio Valeriano, conservando inclusive sua língua original.
- (3) *Luis Becerra Tanco* – o texto produzido com o intuito de solidificar e difundir uma tradição, que, como seus dois predecessores, visava à construção de uma memória *criolla* a partir dessa narrativa mariana.

Quanto às transformações, temos:

- (1) *Miguel Sánchez* – pela primeira vez, o estabelecimento de um fundamento de longa duração para a tradição guadalupana; Juan Diego é representado no texto como o fundador da Igreja Católica no México, sendo comparado com o Apóstolo Pedro.
- (2) *Luis Lasso de la Vega* – a visualização, juntamente com a tradução de Primo Feliciano Velázquez, da universalização do indígena Juan Diego como portador da mensagem do cristianismo totalizante.
- (3) *Luis Becerra Tanco* – a consolidação de Juan como um “indivíduo” histórico e modelo ideal de cristão.

Desse modo, concluímos este capítulo destacando o papel exercido pelos diferentes discursos ligados a uma mesma fonte histórica e as possíveis diferenças em suas interpretações.

Nesse sentido, em sua identificação, a obra de Paula Montero *Deus na aldeia* nos auxilia na compreensão da maneira como o historiador deve preceder na

interpretação de fontes históricas que refletem o contato entre duas culturas distintas. A esse respeito, Paula Montero analisa que,

na perspectiva aqui adotada, apontar a origem histórica das categorias apresentadas nas fontes não significa que elas só possam transmitir um discurso ocidental. Se formos capazes de colocá-las em seu contexto de produção, definindo o lugar dos atores, seus interesses e conflitos, os textos nos dirão algo não sobre a “originalidade” mas sim sobre o processo de encontro, que é a matéria que aqui nos interessa (MONTERO, 2006, p. 13).

CONCLUSÃO

Chegando ao final de nosso trabalho, podemos especular uma interpretação para o processo de construção da representação do indígena Juan Diego, combinando as ideias de autores como Richard Nebel, Edmund O’Gorman, Solange Alberro e os autores que discutem os elementos culturais pré-hispânicos. Podemos sintetizar o personagem Juan Diego como bilíngue, pois seu processo de construção possibilita o diálogo direto entre duas tradições: a indígena e a cristã. Esse diálogo constitui-se, basicamente, pela narrativa *Nican Mopohua*. Sobre esse texto, podemos chegar à seguinte conclusão: o indígena Juan Diego que aparece na obra de Antonio Valeriano não se constitui com os mesmos elementos nas obras de Miguel Sánchez, Luis Lasso de La Veja e Luis Becerra Tanco. Esses “quatro indígenas” dão os elementos necessários para a manutenção e revalorização contínua da tradição guadalupana e sua ligação direta com o desenvolvimento de uma historicidade religiosa que se encontra com raízes sólidas no México dos dias atuais.

Através da gradativa constituição de uma memória, elaborada a partir do documento escrito e da difusão das cópias da imagem do santuário, ocorre a valorização da imagem mariana e indígena. Através dela, a ligação entre passado e presente tornou-se mais tangível para a população colonial. Dentro dessa perspectiva, originou-se uma nova religiosidade emanada do contato cultural entre colonizador e colonizado.

Dentro do que a Ciência da Religião tem construído como área de conhecimento, o presente trabalho pretende contribuir no sentido de colaborar na elevação das possibilidades de discussão entre historiadores, teólogos, sociólogos e estudiosos que tenham como objeto de interesse a religião e a influência dessa esfera da vida humana nas relações entre o homem e suas sociedades.

Levando-se em consideração os conceitos trabalhados durante essa dissertação, entende-se que o processo histórico ocorrido no México desenvolveu uma religiosidade com características particulares.

Essas características constituem-se na elaboração de uma representação de uma tradição como a de Nossa Senhora de Guadalupe como importante exemplo da influência que o contato entre duas culturas exerce na formação de um pensamento novo em relação às suas matrizes iniciais. No caso da colonização do Vale do México,

essa dinâmica fica bem visível tendo como produto a devoção a Nossa Senhora de Guadalupe.

Nesse sentido, tanto Roger Chartier em sua abordagem sobre representação como Antônio da Costa Ciampa com sua análise da identidade contribuíram para nosso entendimento em relação ao processo de formação de um novo pensamento social e religioso.

O primeiro conceito elaborado de “representação” a partir da análise das transformações que a escrita sofre e a partir dessa modificação estabelece a representação como sendo uma forma de leitura dependendo do público que a lê (CHARTIER, 1996, p. 51). Nesse sentido, sua abordagem permite estabelecer um diálogo com o indígena Juan Diego e as diferentes interpretações dadas à sua figura, conforme demonstrado durante esta dissertação.

No que tange ao conceito de “identidade”, Ciampa nos conduz a compreendê-la primeiro como uma forma de individualização e posteriormente como um conceito dirigido à compreensão do indivíduo imerso no coletivo (CIAMPA, 2007, p. 23).

Outro aspecto teórico abordado durante este estudo se refere ao conceito analisado por Sérgio Ferretti: “sincretismo”. Esse conceito em certa medida tem uma relação com os dois anteriores, pois o sincretismo se refere a um conjunto de justaposições, adaptações ou ressignificações que pode ocasionar o desenvolvimento de “representações” específicas, gerando uma nova “identidade” cultural ou religiosa (FERRETTI, 1999, p. 91).

Após breve retomada do aparato teórico utilizado, como podemos transformar a representação do indígena Juan Diego um objeto próprio para a Ciência da Religião?

A tarefa do historiador não é mais, simplesmente, a de narrar uma(s) ou mais história(s) de vida(s), mas analisar como e quando dada posição/situação foi construída, através de que mediações, através de quais representações uma determinada experiência histórica foi descrita, como foi construído um personagem, um contexto, uma “realidade”. Temos mais um diálogo, uma conversa com o passado, em vez de uma reconstrução do passado por meio de uma pesquisa documental pura (LONDOÑO, 2013, p. 217).

Esse fragmento dialoga, diretamente, com a intenção de nosso trabalho de estar inserido no âmbito da Ciência da Religião. A função exercida pelo historiador quando

se volta para o objeto religioso não só abrange uma possível abordagem feita a partir de um documento histórico mas também permite que o objeto religioso ultrapasse os limites de suas reflexões. A Ciência da Religião forneceu-nos todos os elementos necessários para que pudéssemos abordar nossas fontes históricas a partir do objeto que pretendemos construir, ampliando nossa visão da história não como a ciência que relaciona as atividades humanas com o tempo; permitiu que observássemos as consequências do processo histórico analisado e a construção de uma nova religiosidade.

A resposta à questão está na análise dos dois contextos históricos em que nosso personagem, Juan Diego, está inserido. Um se refere ao texto produzido no século XVI por Antonio Valeriano e outro completamente transformado e elaborado no século XVII nas interpretações dos três eclesiásticos abordados: Sánchez, La Vega e Tanco.

Adotando como referência a subárea da História das Religiões, pretendemos abordar o contexto proposto a partir não de uma comparação mas sim da compreensão da influência de dois contextos religiosos – um indígena nativo e outro cristão europeu – na formação da religiosidade mexicana.

Por outro lado, a influência da representação dessa personagem tornou possível entender as transformações ocorridas no contexto colonial hispano-mexicano. Ou seja, o indígena Juan Diego como objeto da Ciência da Religião nos auxilia na compreensão da apropriação de elementos na formação da identidade religiosa mexicana.

Levando-se em conta esse processo, os três eclesiásticos abordados atuam como amarração da imagem como uma tradição escrita construída por eles a partir de uma teologia da salvação que inseria as novas comunidades no contexto cristão do período colonial.

Juan Diego como objeto da Ciência Histórica foi analisado pelo prisma das linhas discursivas encontradas nas fontes eclesiásticas apresentadas. Já no interior da Ciência da Religião, esse personagem pode ser analisado como elemento de uma religiosidade específica. Nesse sentido, a História da Religião apresenta-se como elemento importante de interconexão entre as duas abordagens.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERRO, Solange (1996). *El águila y la cruz: orígenes religiosos de la conciencia criolla*. Siglos XVI-XVII. México: Fondo de Cultura Económica.
- AUSTIN, Alfredo López (2010). *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica.
- AUSTIN, Alfredo López; LUJÁN, Leonardo López (2005). *El pasado indígena*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BENJAMIN, Walter (2011). *Mágica e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 13. ed. São Paulo: Brasiliense.
- BRADING, David D. (1991). *Orbe Indiano: de la Monarquía Católica a La República Criolla – 1492-1867*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BRADING, David D. (2009). *La Canonización de Juan Diego*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BRUIT, Hector Hernan (1995). *Bartolomé de las Casas e a simulação dos vencidos*. São Paulo: Iluminuras.
- CALLAHAN, Philip S.; SMITH, Jody Brant (1981). *La tilma de Juan Diego: ¿Técnica o milagro?* México: Alhambra Mexicana.
- CHARTIER, Roger (1996). *El mundo como representación*. Barcelona: Gedisa.
- CHARTIER, Roger (2003). *Formas e sentido: cultura escrita: entre distinção e apropriação*. Campinas: Mercado de Letras.
- CHARTIER, Roger (2011). *A força das representações: história e ficção*. Chapecó: Argos.
- CHÁVEZ, Eduardo (2006). *Our Lady of Guadalupe and Saint Juan Diego: The Historical Evidence*. Maryland: Rowman & Littlefield.
- CIAMPA, Antônio da Costa (2007). *Estória do Severino e História do Severino*. São Paulo: Brasiliense.
- FARIA, Leandro Souza (2010). A figura indígena no Nican Mopohua, São Paulo *19 Encontro de Iniciação Científica da PUC-SP*, 2010.
- FERNÁNDEZ, Fidel González; SÁNCHEZ, Eduardo Chávez; ROSADO, José Luis Guerrero (2001). *El encuentro de la Virgen de Guadalupe y Juan Diego*. 4. ed. México: Porrúa.
- FERRETTI, Sérgio (2007). *Repensando o sincretismo*. São Paulo: Arché/Universidade de São Paulo.
- GOFF, Jacques Le (2008). *História e Memória*. Campinas: Editora Unicamp.

-
- GRUZINSKI, Serge (2003). *A colonização do imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol; séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras.
- GRUZINSKI, Serge (2008). *La guerra de las imágenes: de Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GRUZINSKI, Serge (2006). *História do Novo Mundo*. São Paulo: Edusp.
- GRUZINSKI, Serge (2010). *Las cuatro partes del mundo: historia de una mundialización*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GUARESCHI, Pedrinho A.; JOVCHELOVITCH, Sandra (2002). *Textos em representações sociais*. Petrópolis: Vozes.
- HOBBSAWM, Eric (2006). *A invenção das tradições*. São Paulo: Guerra e Paz.
- LAFAYE, Jacques (1977). *Quetzalcóatl y Guadalupe: la formación de la conciencia nacional en México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LAMADRID, Jesús Galera (2001). *Nican Mopohua: breve análisis literario e histórico*. México: Porrúa.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel (1992). *Toltecayotl: aspectos de la cultura náhuatl*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel (2000). *Tonantzin Guadalupe: pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el “Nican Mopohua”*. México: Fondo de Cultura Económica/El Colegio Nacional.
- LOCKHART, James (1999). *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.
- LONDOÑO, Fernando Torres (2013). História das Religiões. PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (orgs.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas/Paulus.
- MATOS MOCTEZUMA, Eduardo (1997). *Muerte a filo de obsidiana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MONTERO, Paula (2006). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo.
- MURAD, Afonso (2012). *Maria toda de Deus e tão humana: compêndio de mariologia*. São Paulo: Paulinas.
- NEBEL, Richard (2005). *Santa Maria Tonantzin Virgen de Guadalupe: continuidad y transformación religiosa en México*. México: Fondo de Cultura Económica.

- O'GORMAN, Edmund (1991). *Destierro de sombras: luz en el origen de el imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe Del Tepeyac*. México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)/Instituto de Investigación Histórica.
- SÁNCHEZ, Eduardo Chávez (2002). *La virgen de Guadalupe y Juan Diego en las informaciones jurídicas de 1666*. México Ángel Servin Impresores.
- SÁNCHEZ, Eduardo Chávez (2006). *Our Lady of Guadalupe and Saint Juan Diego: The Historical Evidence*. Maryland: Rowman & Littlefield.
- SANTOS, Eduardo Natalino dos (2002). *Deuses do México indígena*. São Paulo: Palas Athena.
- SANTOS, Eduardo Natalino dos (2009). *Tempo, espaço e passado na Meso-América*. São Paulo: Alameda Casa Editorial.
- SOUZA, Lisa; POOLE, Stafford; LOCKHART, James (1998). *The Story of Guadalupe: Luis Laso de la Vega's Huei tlamahuiçoltica of 1649*. Los Angeles: University of California.
- VALDIVIA, Karen Alejandra Arriagada (2008). *Sahagún e as festas agrícolas mexicas: em busca de um sentido*. São Paulo: PUC.
- VILLAR, Ernesto de la Torre; ANDA, Ramiro Navarro de (1982). *Testimonios históricos guadalupanos*. México: Fondo de Cultura Económica.

Fontes documentais

- SÁNCHEZ, Pe. Miguel. *Imagen de la Virgen María de Dios de Guadalupe (1648)*. In: VILLAR, Ernesto de la Torre; ANDA, Ramiro Navarro de (2004). *Testimonios históricos guadalupanos*. México: Fondo de Cultura Económica, p. 152-281.
- TANCO, Luis Becerra. *Origen milagroso del santuario de Nuestra Señora de Guadalupe (1666)*. In: VILLAR, Ernesto de la Torre; ANDA, Ramiro Navarro de (2004). *Testimonios históricos guadalupanos*. México: Fondo de Cultura Económica, p. 309-333.
- VEGA, Luis Lasso de la. *Huei Tlamahuiçoltica. El Gran Acontecimiento (1649)*. In: VILLAR, Ernesto de la Torre; ANDA, Ramiro Navarro de (2004). *Testimonios históricos guadalupanos*. México: Fondo de Cultura Económica, p. 282-308.