

Ensayo.

El culto guadalupano: una construcción histórica y cultural.

Gutiérrez Sánchez, Osvaldo.

Cita:

Gutiérrez Sánchez, Osvaldo (2025). *El culto guadalupano: una construcción histórica y cultural*. Ensayo.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/osvaldo.gutierrez.sanchez/38>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pGRc/prg>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

El culto guadalupano: una construcción histórica y cultural

Lic.Osvaldo Gutierrez Sanchez

Introducción

La devoción a la Virgen de Guadalupe ocupa un lugar central en la identidad religiosa y cultural de México. Sin embargo, sus orígenes históricos han sido objeto de serias críticas. La película *Nuevo Mundo* (1976), de Gabriel Retes, muestra el guadalupanismo como una invención colonial para conciliar a los pueblos indígenas con el poder español. Este ensayo busca refutar el mito guadalupano desde una triple perspectiva: histórica, bíblica y comparativa, incorporando el análisis de James G. Frazer en *La rama dorada*, quien muestra la continuidad entre los antiguos cultos a la Gran Madre y el marianismo cristiano y los hallazgos de Stafford Poole, quien desmonta la supuesta historicidad de las apariciones y revela el carácter tardío de la construcción guadalupana.

I. Guadalupe como invención colonial

La historiografía crítica ha cuestionado la historicidad de las apariciones de 1531. Stafford Poole señala que “no existen testimonios documentales del siglo XVI sobre las apariciones de Guadalupe; los relatos surgen más de un siglo después, como parte de un proceso de consolidación del culto” (Poole 1995, 47). Además, Poole recalca el “extraño silencio” de obispos, cronistas y escritores del XVI que deberían haber registrado un hecho de tal magnitud, lo que confirma que la tradición guadalupana no tiene raíces contemporáneas al supuesto milagro.

Según Poole, el verdadero inicio del mito no se encuentra en 1531, sino en 1648, cuando el bachiller Miguel Sánchez publica *Imagen de la Virgen María*. Este texto introduce por primera vez la idea de las apariciones en el Tepeyac y da a los criollos un símbolo que expresa identidad propia y privilegio dentro de la sociedad novohispana.

La imagen del Tepeyac, con símbolos indígenas como el manto estrellado y la luna, fue una herramienta de sincretismo. Si bien se ha sostenido que reemplazó directamente a Tonantzin, Poole cuestiona esa afirmación, pues se funda casi exclusivamente en el testimonio de Sahagún. Para él, más que una sustitución planificada, hubo un proceso de apropiación gradual que combinó rumores de milagros locales con un marco teológico criollo.

II. Nuevo Mundo (1976): el guadalupanismo como artificio político

La película *Nuevo Mundo*, dirigida por Gabriel Retes, constituye una de las críticas más contundentes al origen del culto guadalupano desde el lenguaje cinematográfico. El filme narra cómo un sacerdote jesuita y un artista indígena elaboran la imagen de la Virgen de Guadalupe como estrategia de pacificación espiritual y política. De este modo, el culto mariano no aparece como un fenómeno milagroso, sino como un artificio cuidadosamente diseñado.

El guion enfatiza que la imagen guadalupana fue una herramienta de reconciliación entre vencedores y vencidos: los indígenas aceptaban una “nueva madre” que recordaba a Tonantzin, mientras los españoles consolidaban la evangelización sin renunciar a la estructura de poder. El retrato cinematográfico coincide con el análisis de Poole (1995), quien demuestra que el símbolo guadalupano surge en el siglo XVII como un recurso de identidad criolla en el contexto de la conquista y colonización y no como una tradición popular indígena de origen milagroso.

De hecho, la película pone en imágenes lo que Frazer había planteado a nivel teórico: la continuidad de las diosas madre y su reutilización como símbolos de dominio cultural. Retes ilustra cómo la Virgen del Tepeyac se inserta en esa lógica de invención colonial que reconfigura un mito ancestral en clave cristiana.

III. El patrón de la Gran Madre en Frazer

James G. Frazer mostró que muchas religiones antiguas veneraron a una figura femenina madre y fecunda, asociada con la fertilidad, el ciclo agrícola y la protección espiritual.

- Isis (Egipto): Frazer afirma que Isis evolucionó desde una diosa agrícola a una madre cósmica, “una figura materna universal cuyo poder trasciende la regeneración de la naturaleza para ofrecer también consuelo espiritual” (Frazer 2022, 365).
- Cibeles y Attis (Frigia): el sacrificio de Attis y la sangre derramada simbolizaban la fecundidad de la tierra. Frazer destaca que “la sangre del dios caído tenía un poder fertilizante, y su resurrección aseguraba la continuidad de la vida” (Frazer 2022, 385).
- Deméter y Perséfone (Grecia): Frazer interpreta el mito como una alegoría agrícola: “Perséfone es la semilla que desciende al subsuelo en el invierno y vuelve a la superficie en primavera” (Frazer 2022, 348).

- Astarté/Ishtar (Semitas): Frazer observa que estas diosas orientales eran veneradas como vírgenes celestiales, asociadas con el nacimiento de la luz y de la vida, lo que preparó el terreno para la asimilación mariana (Frazer 2022, 406).

En todos estos cultos, la Gran Madre encarna la fuerza vital, la continuidad del cosmos y la esperanza frente a la muerte. Frazer concluye que el cristianismo absorbió estos elementos: “La Iglesia adoptó y transformó las fiestas de las diosas madre, transfiriéndolas a celebraciones en honor de la Virgen María” (Frazer 2022, 412).

IV. Guadalupe como continuidad de la Gran Madre

Si seguimos la lógica de Frazer, la Virgen de Guadalupe no es una aparición sobrenatural aislada, sino la continuación de un patrón religioso milenario.

- Al igual que Isis, Guadalupe es madre protectora de un pueblo oprimido.
- Como Cibeles, aparece rodeada de símbolos cósmicos (luna, estrellas, resplandor).
- Como Astarté, es venerada como madre celeste y mediadora.
- Y como Tonantzin, fue absorbida para reemplazar a una divinidad local y mantener el vínculo con la fertilidad de la tierra.

Frazer explica este proceso como una estrategia de adaptación cultural: “Las festividades paganas no fueron destruidas, sino absorbidas; la Navidad sustituyó al nacimiento del Sol Invictus, la Asunción reemplazó a la fiesta de Diana, y la Virgen ocupó el lugar de las antiguas diosas madres” (Frazer 2022, 410). Guadalupe se inscribe en esa misma lógica: la cristianización de una diosa madre indígena bajo un nuevo ropaje.

V. Crítica bíblica

Desde la perspectiva bíblica, como señala José M. Martínez, “María es presentada en las Escrituras como sierva de Dios, nunca como mediadora universal” (Martínez 2003, 152). Pero el guadalupanismo contradice la enseñanza bíblica que enfatiza: “Hay un solo mediador entre Dios y los hombres: Jesucristo” (1 Tim. 2:5). Este rechazo del sincretismo ya se veía en la experiencia misionera del apostol Pablo. En Éfeso, donde se veneraba a Diana como “la gran diosa a quien venera toda Asia y el mundo entero” (Hch. 19:27), el anuncio cristiano provocó un disturbio público. Los plateros que fabricaban templecillos de Diana vieron amenazada su economía y los devotos gritaron por horas: “¡Grande es Diana de los efesios!” (Hch. 19:34). El texto es categorico al sostener que el cristianismo primitivo no buscó absorber ni adaptar el culto a la diosa, sino denunciar que “no son dioses los que se hacen con las manos” (Hch.

19:26). En contraste, el guadalupanismo invierte el proceso: la asimilación de un culto a una diosa madre prehispánica bajo el ropaje de María. Mientras la iglesia apostólica del siglo I rechazó frontalmente los cultos idolátricos, en la Nueva España se incorporaron elementos de Tonantzin y de la religiosidad indígena al mito guadalupano, creando una mediación femenina que no tiene fundamento en el Nuevo Testamento.

En el contexto de la Reforma, Jean Calvino afirma que la Virgen merece ser honrada como madre de Cristo y modelo de fe, pero no adorada ni invocada.

Para él, toda la devoción debe dirigirse a Cristo, único mediador. En sus Instituciones de la religión cristiana (III, 20, 21), plantea:

“No se nos manda orar a la Virgen ni a los santos, sino a Cristo. Los que buscan intercesores fuera de Cristo le arrebatan el honor que le corresponde como único abogado.”

Conclusión

El mito guadalupano, lejos de ser una revelación sobrenatural, es una construcción cultural y política. Históricamente, respondió a la necesidad colonial de reconciliar a los pueblos indígenas con la Iglesia. Cinematográficamente, Nuevo Mundo (1976) pone en escena la invención guadalupana como artificio ideológico. Religiosamente, encarna la continuidad del arquetipo de la Gran Madre descrito por Frazer, desde Isis hasta Cibeles y Astarté. Bíblicamente, carece de fundamento, al reproducir un modelo de mediación femenina ajeno al cristianismo primitivo. El respeto a su figura como madre del Mesías Príncipe no implica otorgarle un rol que no le corresponde.

Guadalupe, por tanto, debe entenderse no como la Virgen del Tepeyac, sino como la última encarnación de la Gran Madre, una estrategia sincrética que prolonga en clave colonial el culto ancestral a las diosas de la fertilidad y de la vida.

Bibliografía

- *Santa Biblia*, Reina-Valera 1960. Sociedades Bíblicas Unidas, 1960.
- Frazer, James George. *La Rama Dorada*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 2022.
- Martínez, José M. *Sectas y religiones: Un análisis desde la Biblia*. Clie, 2003.
- Poole, Stafford. *Nuestra Señora de Guadalupe: Los orígenes y las fuentes de un símbolo nacional mexicano, 1531–1750*. Tucson: University of Arizona Press, 1995.
- Regalado, Edgardo J. *El mito guadalupano a la luz de la Biblia*. Ediciones Berea, 2010.