



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE
CENTRO DE HUMANIDADES
UNIDADE ACADÊMICA DE LETRAS
CURSO DE LICENCIATURA EM LETRAS: LÍNGUA ESPANHOLA**

ALISSON AROLDO FABLÍCIO DA SILVA

**A RECRIAÇÃO DO MITO DA VIRGEM DE GUADALUPE
EM CRÔNICAS DE EDUARDO GALEANO**

CAMPINA GRANDE - PB

2018

ALISSON AROLDO FABLICIO DA SILVA

**A RECRIAÇÃO DO MITO DA VIRGEM DE GUADALUPE
EM CRÔNICAS DE EDUARDO GALEANO**

Monografia apresentada ao Curso de Licenciatura em Letras - Língua Espanhola do Centro de Humanidades da Universidade Federal de Campina Grande, como requisito parcial para obtenção do título de Licenciado em Letras – Língua Espanhola.

Orientadora: Professora Doutora Isis Milreu.

CAMPINA GRANDE - PB

2018

S586r

Silva, Alison Aroldo Fablicio da.

A recriação do mito da Virgem de Guadalupe em crônicas de Eduardo Galeano. / Alison Aroldo Fablicio da Silva. – Campina Grande, 2019.

46 f.: Il.: color.

Monografia (Letras - Licenciatura em Espanhol) – Universidade Federal de Campina Grande, Centro de Humanidades, 2019.

"Orientação: Profa. Dra. Isis Milreu".

Referências.

1. Literatura uruguaia. 2. Virgem de Guadalupe. 3. Cultura mexicana.
I. Silva, Márcia Tavares. II. Título.

CDU 82-32(899)=134.2(043)

Alison Aroldo Fablicio da Silva

**A RECRIAÇÃO DO MITO DA VIRGEM DE GUADALUPE EM CRÔNICAS DE
EDUARDO GALEANO**

Monografia de conclusão de curso
apresentada ao curso de Letras – Espanhol
da Universidade Federal de Campina
Grande, como requisito parcial à conclusão
do curso.

Aprovado em ____ de _____ de _____

Banca Examinadora:

Prof^a. Dra. Isis Milreu - Orientadora - UFCG

Prof. Me. José Veranildo Lopes da Costa Junior - Examinador UEPB - UERN

Prof^a. Esp. Leandra Farias Ribeiro Souza - Examinadora UFCG

CAMPINA GRANDE - PB

2018

Dedico este trabalho aos meus familiares, professores, amigos, colegas de curso e a cada um que direta ou indiretamente esteve comigo durante todos esses anos, me apoiando e incentivando em todas as minhas atividades acadêmicas.

AGRADECIMENTOS

“O Senhor fez em mim maravilhas, santo é o Seu nome” (Lc 1, 49). É com as palavras de louvor da Virgem Maria nas Sagradas escrituras que inicio minha saudação de gratidão, em primeiro lugar ao bom Deus que tantas coisas boas realiza em minha vida. Agradeço aos meus pais Paulo Fablicio da Silva e Maria José de Souza Silva que, inspirados pelo amor divino, sempre me apoiaram nos meus estudos. Agradeço aos meus irmãos, amigos e colegas que como uma só família partilhamos de tantos momentos do cotidiano. Agradeço aos meus professores que em cada semestre dedicaram-se para o bom êxito de minha formação acadêmica e de modo especial agradeço a minha orientadora Isis Milreu que com tanta paciência me acompanhou durante esses meses na elaboração deste trabalho.

Grato a todos!

“Maria é a maior e a mais nobre joia da Cristandade logo após Cristo... Ela é nobre, sábia e santamente personificada. Jamais conseguiremos honrá-la suficientemente.” (*Lutero, Sermão do Natal de 1531*)

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo analisar dois textos literários de Eduardo Galeano (1940-2015) que recriam a figura da Virgem de Guadalupe. Assim, examinamos como o escritor uruguaio reconta esta história em suas crônicas, visando destacar como recriou os aspectos religioso, político e cultural que envolvem o mito da suposta aparição da Virgem de Guadalupe ao Índio Juan Diego no monte Tepeyac no ano de 1531. As crônicas escolhidas são: “1531 Ciudad del México – La Virgen de Guadalupe”, incluída no livro *Memoria del fuego* (1982) e “Tonantzin se llama Guadalupe”, parte de *Los hijos de los días* (2011). No primeiro capítulo apresentamos um breve panorama sobre a história do México, abordando a dominação, a escravização e a imposição da religião católica ao povo originário e alguns aspectos da mestiçagem e do sincretismo religioso neste país. Também sintetizamos a história do mito da Virgem de Guadalupe envolvendo o indígena Juan Diego e discutimos a sua importância para a cultura mexicana. No segundo, mostramos a presença da figura da virgem na literatura elencando as principais obras que abordam a temática nos séculos XV e XVI e a biografia de Eduardo Galeano, tecemos considerações sobre o gênero crônica e analisamos os dois textos literários selecionados, destacando os aspectos anteriormente mencionados. Como apoio teórico utilizamos Paz (1950), Fuentes (1992), Zires (1994), Uslar Pietri (1990), Boff (2006), Galeano (1971) e Candido (1993), entre outros. Com esta investigação concluímos que estudar a recriação do mito guadalupano possibilita compreender melhor a história e a cultura do México desde suas origens, pois a Virgem de Guadalupe tornou-se um dos elementos fundamentais da identidade e da cultura mexicana.

Palavras-chave: Virgem de Guadalupe. Cultura Mexicana. Mestiçagem cultural. Literatura uruguaia contemporânea. Eduardo Galeano.

RESUMEN

El presente trabajo tiene como objetivo analizar dos textos literarios de Eduardo Galeano (1940-2015) que recrean la figura de la Virgen de Guadalupe. Así, examinamos como el escritor uruguayo recontó la historia en sus crónicas, visando destacar como fueron recreados los aspectos religioso, político y cultural, que envuelven el mito de la supuesta aparición de la Virgen de Guadalupe al indígena Juan Diego en el monte Tepeyac en el año de 1531. Las crónicas elegidas son: “1531 Ciudad del México – La Virgen de Guadalupe”, presente en el libro *Memoria del fuego* (1982) y “Tonantzin se llama Guadalupe”, parte de *Los hijos de los días* (2011). En el primer capítulo presentamos un breve panorama sobre la historia del México donde abordamos la dominación y la imposición de la religión católica al pueblo originario y algunos aspectos del mestizaje y del sincretismo religioso en este país. También sintetizamos la historia de la Virgen de Guadalupe envolviendo el indio Juan Diego y discutimos su importancia para la cultura mexicana. En el segundo mostramos la presencia de la figura de la virgen en la literatura señalando las principales obras que abordan la temática en los siglos XV y XVI y la biografía de Eduardo Galeano, tejemos consideraciones sobre el género crónica y analizamos los dos textos literarios elegidos, destacando los aspectos anteriormente mencionados. Como apoyo teórico utilizamos Paz (1950), Fuentes (1992), Zires (1994), Uslar Pietri (1990), Boff (2006), Galeano (1971) y Candido (1993), entre otros. Con esta investigación concluimos que estudiar la recreación del mito guadalupano posibilita comprender mejor la historia y la cultura de México desde su origen, pues la Virgen de Guadalupe se tornó uno de los elementos fundamentales de la identidad y de la cultura mexicana.

Palabras-clave: Virgen de Guadalupe. Cultura Mexicana. Mestizaje cultural. Literatura uruguaya contemporánea. Eduardo Galeano.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	08
1. PANORAMA HISTÓRICO DO MÉXICO E A VIRGEM DE GUADALUPE	09
1.1 BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE A “DESCOBERTA” DA AMÉRICA E A CONQUISTA DO MÉXICO	09
1.2 MISTIÇAGEM E SINCRETISMO RELIGIOSO NO MÉXICO: O MITO DA VIRGEM DE GUADALUPE	15
1.3 A VIRGEM DE GUADALUPE E A CULTURA MEXICANA	21
2. RECRIAÇÕES DO MITO DA VIRGEM DE GUADALUPE	28
2.1 A FIGURA DA VIRGEM NA LITERATURA	28
2.2 EDUARDO GALEANO (1940 -2015): BIOGRAFIA E CRÔNICAS	29
2.3 BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE A CRÔNICA	31
2.4 “LA VIRGEN DE GUADALUPE”	31
2.5 “TONANTZIN SE LLAMA GUADALUPE”	35
CONSIDERAÇÕES FINAIS	38
REFERÊNCIAS	41
ANEXOS	42

INTRODUÇÃO

Neste trabalho analisamos dois textos literários de Eduardo Galeano (1940-2015) que recriam o mito da Virgem de Guadalupe. Assim, examinamos como o escritor uruguaio recriou os aspectos religioso, político e cultural que envolvem a suposta aparição da Virgem de Guadalupe ao Índio Juan Diego no monte Tepeyac em 1531. As crônicas escolhidas são: “1531 Ciudad del México – La Virgen de Guadalupe”, incluída no livro *Memoria del fuego* (1982) e “Tonantzin se llama Guadalupe”, parte de *Los hijos de los días* (2011).

Para muitos mexicanos a Virgem de Guadalupe é um ícone de fé e de identidade regional. Na história do México percebemos que além de ser uma insígnia de devoção religiosa, a Virgem de Guadalupe tornou-se símbolo da luta pela independência e pelo reconhecimento patriótico da identidade de seu povo. Estudar a presença de Nossa Senhora de Guadalupe na literatura é uma oportunidade para compreender melhor os costumes, histórias e tradições mexicanas através dos olhares que Eduardo Galeano apresenta em suas mencionadas crônicas. Ademais, este estudo colabora para dar visibilidade a um autor que fez importantes contribuições para a história cultural da América Latina.

No primeiro capítulo apresentamos um breve panorama histórico da formação de nosso subcontinente, abordando o “descobrimento” e a conquista no México. Também discutimos a mestiçagem e o sincretismo religioso mexicano que atinge o seu ápice com a criação do mito da Virgem de Guadalupe. Além disso, examinamos a relação da Virgem Guadalupana com a cultura mexicana.

Iniciamos o segundo capítulo situando a figura da virgem na literatura. A seguir, sintetizamos a biografia de Eduardo Galeano e tecemos algumas considerações sobre o gênero crônica. Por fim, analisamos os relatos do autor uruguaio “La Virgen de Guadalupe” e “Tonantzin se llama Guadalupe”. Nas considerações finais comparamos as duas crônicas selecionadas e verificamos como o mito da Virgem de Guadalupe foi recriado por Galeano nos referidos textos literários.

1.PANORAMA HISTORICO DO MÉXICO E A VIRGEM DE GUADALUPE

Apresentamos neste capítulo um breve panorama sobre a história do México e alguns aspectos da mestiçagem e do sincretismo religioso neste país. Também sintetizamos a história do mito da Virgem de Guadalupe e discutimos a sua presença na cultura mexicana.

1.1. Breves considerações sobre a “descoberta” da América e a conquista do México

O descobrimento¹ da América aconteceu no ano de 1492. De acordo com os historiadores, no dia 12 de outubro desse ano o navegador Cristóvão Colombo e três caravelas com marinheiros e nobres espanhóis aportaram em terras americanas. A intenção inicial da viagem era encontrar uma nova rota para as Índias, segundo a versão que o Almirante apresenta em seu *Diario de Navegación*. Assim, esta chegada marca o início da colonização europeia no continente americano, patrocinada pelos reis Católicos da Espanha Fernando de Aragão e Isabel de Castela.

Ao desembarcarem, Colombo e sua comitiva invadem o novo território e realizam uma cerimônia de “posse”. Denominam as novas terras de “Índias”, incorporando-as à coroa espanhola. Em seguida, instalam-se ali e buscam instaurar os seus costumes e impor sua religião para os indígenas. Carlos Fuentes em seu livro *El Espejo enterrado* (1992, p.9) relata que “En estas islas, que se llamó “las Indias”, Colón estableció las primeras poblaciones europeas en el Nuevo Mundo. Construyó las primeras iglesias; ahí celebraron las primeras misas cristianas.” Dessa maneira, a cultura europeia foi transplantada e imposta para a América.

Como dissemos, o objetivo inicial do périplo de Colombo era encontrar especiarias e riquezas, bem como uma nova rota para a Ásia. Por isso ele recebeu o apoio dos reis católicos, os quais, com o aval da Igreja, queriam expandir seus domínios, aumentar suas riquezas e difundir a fé católica. Contudo,

¹ Consideramos que o chamado descobrimento da América foi, na verdade, uma invasão, pois nessas terras já viviam outros povos que, atualmente, são chamados de índios.

[...] el navegante encontró un espacio donde la inmensa riqueza asiática con que había soñado estaba ausente. Colón tuvo que inventar el descubrimiento de grandes riquezas en bosques, perlas y oro, y enviar esta información para España. De otra manera, su protectora, la reina Isabel, podría haber pensado que su invención (y su fe) en este marinero genovés de imaginación febril había sido un error. (FUENTES, 1992, p.9)

A citação explica que o Almirante precisava de uma estratégia para acalmar a coroa espanhola e manter seus favores, uma vez que não encontrou as riquezas que esperava. Assim,

[...] Colón, más que oro, le ofreció a Europa una visión de la edad de oro restaurada: éstas eran las tierras de Utopía, el tiempo feliz del hombre natural. Colón había descubierto el paraíso terrenal y el buen salvaje que lo habitaba. (FUENTES, 1992, p.9)

O fragmento esclarece que Colombo forjou os mitos do Eldorado, do Paraíso terrenal e do bom selvagem a fim de não perder a confiança dos reis católicos. Ele tenta convencê-los de que os indígenas são dóceis e tranquilos, além de serem aptos para o trabalho e aceitarem sem dificuldades a fé católica. Porém, contraditoriamente, para executar o seu projeto colonizador, o navegador usou a força e escravizou os índios. Em síntese,

Al principio Colón dio un paso atrás hacia la edad dorada. Pero muy pronto, a través de sus propios actos, el paraíso terrenal fue destruido y los buenos salvajes de la víspera fueron vistos como “buenos para les mandar y les hacer trabajar y sembrar y hacer todo lo otro que fuera menester”. (FUENTES, 1992, p.10)

Observamos que ele mesmo colaborou para desconstruir os mitos que inventou. A partir de suas ações, os povos originários começaram a sofrer com a destruição de suas crenças e costumes, além de serem infectados com doenças trazidas pelos colonizadores. Estes fatores contribuíram para a morte de inúmeros indígenas, pois muitos se suicidaram ou foram vítimas de enfermidades.

Em *As veias Abertas da América Latina* (1979), Eduardo Galeano explica que a associação entre a Igreja Católica, a rainha espanhola e as expedições marítimas foram necessárias para a sustentação do poder real. Para o autor,

O papa Alexandre VI, que era espanhol, converteu a rainha Isabel em dona e Senhora do Novo Mundo. A expansão do reino de Castela ampliava o Reino de Deus sobre a Terra. (GALEANO, 1979, p.24)

Nesse sentido, por intermédio da Igreja e dos reis católicos, os colonizadores passam a confrontar os índios a fim de convertê-los ao catolicismo e escravizá-los. O escritor registra que “[...] mais de quinhentos, enviados à Espanha, foram vendidos como escravos em Sevilha e morreram miseravelmente [...]” (GALEANO, 1979, p.24). Dessa maneira, o fragmento denuncia mais uma causa da acentuada destruição dos indígenas durante a colonização.

Aos poucos, essa exploração começou a ser questionada por alguns teólogos da época. Depois de vários embates, “[...] a escravização dos índios foi formalmente proibida ao nascer do século XVI.” (GALEANO, 1979, p.24). Na realidade, constatamos que esta proibição foi apenas formal, já que na prática os indígenas continuaram a serem escravizados. No mencionado livro, Galeano (1979) aponta uma capciosa estratégia usada pelos colonizadores para capturar novos escravos. Ele informa que quando os espanhóis conquistavam mais um território liam, sem tradução, um requerimento que exortava os índios a se converterem ao catolicismo. Neste documento explicavam que se eles não aceitassem essas condições, usariam a força para submetê-los à doutrina Católica e aos mandos dos reis espanhóis. O autor reproduz um trecho do citado texto:

Se não o fizerdes, ou nisto puserdes maliciosamente dilação, certificovos que com a ajuda de Deus eu entrarei poderosamente contra vós e vos farei guerra por todas as partes e maneira que puder, e vos sujeitarei ao julgo e obediência da Igreja e de Sua Majestade e tomarei vossas mulheres e filhos e vos farei escravos, e como tais vos venderei, e disporei de vós como Sua Majestade mandar, e tomarei vossos bens e vos farei todos os males e danos que puder [...] (GALEANO, 1979, p. 25)

Notamos que esta opressão foi feita em nome de Deus. Neste contexto, os povos originários deviam “escolher” entre se tornarem católicos e submeter-se às ordens da coroa espanhola de “boa vontade” ou serem escravizados. O escritor registra que os indígenas resistiram de diversas formas à referida dominação. Por exemplo, “[...] muitos índios da Ilha Dominicana antecipavam-se ao destino imposto por seus novos opressores brancos: matavam seus filhos e

depois se suicidavam em massa [...]” (GALEANO, 1979, p.27). Em outros lugares da América o suicídio também foi utilizado, pois “Muitos deles, por passatempo, mataram-se com veneno para não trabalhar, e outros se enforcaram com as próprias mãos.” (GALEANO, 1979, p.27). Para eles, suicidar-se era uma maneira de resistir à colonização e aos abusos da imposição da fé católica. Outros grupos entraram em conflito direto com os conquistadores, lutando para preservar sua liberdade.

Apesar da resistência dos povos originários, a igreja e a coroa proibiram as práticas religiosas indígenas e perseguiram aqueles que desacataram estas ordens. Assim, rapidamente, a ideia inicial de paraíso terrenal foi desconstruída. Em seu lugar, foi instaurado “[...] o império do diabo de redenção impossível ou duvidosa, mas a fanática missão contra a heresia dos nativos confundia-se com a febre que provocava, nas hostes da conquista, o brilho dos tesouros do Novo Mundo.” (GALEANO, 1979, p.25). Para o autor, a visão das crenças dos primeiros habitantes das terras americanas como heresia foi uma estratégia para justificar o roubo de suas riquezas.

Em pouco tempo este mandato de apropriação dos bens americanos e a destruição da religião dos índios se espalhou por várias partes do Novo Mundo. No México, esta tarefa foi liderada por Fernão Cortéz. Nesse sentido, Bernal Díaz del Castillo, um de seus acompanhantes, expressa que foi à América “[...] para servir a Deus e a Sua Majestade e também por haver riquezas.” (GALEANO, 1979, p. 25). Portanto, percebemos que a ilusória busca pelo enriquecimento aliada aos preceitos religiosos motivaram os conquistadores a se aventurarem nas desconhecidas terras americanas. O escritor explica o papel do ouro nesta época:

Uma única bolsa de pimenta valia, na Idade Média, mais que a vida de um homem, mas o ouro e a prata eram as chaves que o Renascimento empregava para abrir as portas do paraíso no céu e as portas do mercantilismo capitalista na terra. (GALEANO, 1971, p. 26).

O fragmento mostra que tanto o ouro quanto a prata possibilitavam o controle comercial no período colonial. Desse modo, as expedições marítimas para a “descoberta” e a exploração de novas terras era um negócio tão valioso que alguns navegadores empregavam seus próprios recursos econômicos para

a realização desses projetos. Aliás, este foi o caso de Cortéz, o qual “[...] havia hipotecado todos seus bens pessoais para equipar a expedição ao México [...]” (GALEANO, 1979, p. 26). Vale a pena recordar que no imaginário dos conquistadores ainda estava presente o mito do Eldorado.

Diferentemente de outros aventureiros, Cortéz encontrou uma quantidade significativa de ouro e prata em terras mexicanas. É importante registrar que ao conhecer a grandiosidade do império asteca, ele informou aos reis espanhóis sobre sua descoberta. Também assumiu a missão de conquistar o México, destruindo o poder de Montezuma, o imperador dos astecas. Por esta empresa, “[...] Cortés habría de convertirse en una de las grandes figuras del Renacimiento europeo, al embarcarse en una de las grandes epopeyas de todos los tiempos: La conquista del Imperio azteca [...]” (FUENTES, 1992, p.119). A citação demonstra que o seu papel de conquistador foi reconhecido historicamente, apesar de suas atitudes repreensíveis.

O escritor mexicano apresenta dois fatores que contribuíram para o êxito deste empreendimento. O primeiro foi uma escrava asteca que converteu-se em sua amante, Malintzin, chamada de dona Marina pelos espanhóis. Por sua vez, os indígenas a alcunharam de La Malinche que significava mulher do conquistador e traidora dos índios. Malintzin tornou-se a “língua” de Cortéz, pois traduziu os idiomas dos povos originários e intermediou a comunicação do conquistador com eles. Além disso, explicou-lhe os costumes e rituais religiosos astecas, revelando as fraquezas do reino de Montezuma. Outro quesito importante na conquista foi a aliança com trinta reis indígenas que foram forçados a ser súditos do imperador asteca. Por isso eles odiavam Montezuma e estavam dispostos a colaborar com os espanhóis. Cabe esclarecer que a maior parte da América Central pertencia ao império asteca, porém sua manutenção se baseava no terror e no apoio dos referidos reis. De acordo com o autor, isso estava enfraquecendo o império, revelando que os seus pés eram de barro.

Além disso, a religião teve um importante papel na conquista do México. Fuentes (1992, p.121), inclusive, qualifica Cortéz de soldado da cristandade, demonstrando que ele foi um dos principais destruidores da religião asteca. Em sua opinião,

[...] Cortés tuvo que probar que no era sólo un conquistador militar, sino un cristiano que extendería la fe en Cristo y destruiría la abominable idolatría de los indios paganos. En Cholula, el gran panteón de los dioses del imperio azteca, el capitán español destruyó las estatuas y ensangrentó al pueblo, invocando razones tanto religiosas como políticas: Marina le había informado que los sacerdotes paganos de Cholula conspiraban para asesinar a los españoles [...] (FUENTES, 1992, p.121)

Nesse trecho percebemos que a luta pela implantação da religião católica foi um dos pilares do processo de conquista e, inclusive, foi utilizada para justificar o extermínio da cultura indígena pelos espanhóis. Também notamos que Malintzin forneceu informações importantes para que a missão de Cortez prosperasse. Entre elas, destaca-se a crença de Montezuma e dos astecas de que o conquistador era o deus Quetzalcóatl, deus da guerra. Por isso, Cortés foi recebido amigavelmente pelos astecas, como vemos no seguinte fragmento: “[...] Bienvenido. Te hemos estado esperando. Ésta es tu casa.” (FUENTES, 1992, p.122). Assim, a ajuda de sua amante foi fundamental para que ele dominasse o imperador asteca porque suas crenças foram utilizadas contra ele.

É relevante mencionar que esta concepção religiosa estava baseada em uma profecia de um livro sagrado maia que dizia: “[...] Preparaos, oh hermanitos míos, pues el blanco gemelo del cielo ha llegado, y castrará al sol, trayéndonos la noche, y la tristeza, y el peso del dolor [...]” (FUENTES, 1991, p.123). Desse modo, usando este mito, Cortés convenceu com facilidade os indígenas de que ele era o deus que veio do céu. Contudo, logo perceberam suas verdadeiras intenções destrutivas.

Fuentes (1992), destaca que embora, historicamente, a vitória tenha sido creditada ao conquistador espanhol, não podemos esquecer do apoio que ele recebeu de diversos índios. Muitos foram iludidos pelo desejo de se libertarem da dominação asteca, mas a história mostrou que “[...] fue la victoria del mundo indígena contra sí mismo, puesto que los resultados de la conquista significaron para la mayor parte de los indígenas, exterminio y esclavitud [...]” (FUENTES, 1992, p.123). Nessa perspectiva, eles contribuíram para a sua própria aniquilação.

É importante ressaltar que após o período da chamada conquista iniciou-se o processo de colonização do México, bem como de outras nações latino-americanas. Uma de suas consequências foi o surgimento gradativo de uma

mestiçagem sanguínea e cultural entre os indígenas e os espanhóis. Também gerou um significativo sincretismo religioso oriundo dos cultos astecas e católico. A seguir, discutiremos estes tópicos.

1.2 Mestiçagem e sincretismo religioso no México: o mito da virgem de Guadalupe

Na América Latina há mestiçagens sanguíneas, religiosas e culturais. Estas misturas fazem parte da nossa história e indicam como foram construídas as identidades dos latino-americanos e o seu modo particular de olhar o mundo. No México, a mestiçagem é uma marca da identidade cultural de seus habitantes, pois suas crenças e fés são frutos da mescla de culturas de diferentes origens, conforme já assinalamos.

O “descobrimento” da América, ocorrido em 1492, foi seguido da conquista e da colonização, como vimos. Dessa forma, começou a construção de um novo mundo, com uma nova cultura formada por elementos de diferentes raízes culturais. Esse processo foi um período de incertezas e confusão para aqueles que aqui viviam, sejam eles povos originários ou europeus. Com o passar do tempo os costumes começam a fundir-se. Uslar Pietri (1990, p.346), afirma que certamente houve em determinado período uma crise de identidade porque “[...] *culturalmente no eran europeos, ni mucho menos podían ser índios* [...].” Portanto, essa mistura resultou em um deslocamento de suas identidades originais.

Sabemos que a conquista e a colonização das terras americanas geraram muitos males para os povos originários. Afinal, os conquistadores destruíram elementos importantes de sua cultura, proibiram suas crenças, trouxeram doenças desconhecidas e escravizaram muitos índios. Contudo,

Fueron los grandes encuentros de pueblos diferentes por los más variados motivos los que han ocasionado los cambios, los avances creadores, los difíciles acomodamientos, las nuevas combinaciones, de los cuales ha surgido el proceso histórico de todas las civilizaciones [...] (USLAR PIETRI, 1990, p.346).

A citação valoriza os encontros entre culturas distintas, os quais proporcionam o avanço das civilizações, segundo o autor. Nesse sentido,

podemos afirmar que a cultura mexicana teve alguns ganhos relevantes ao incorporar costumes vindos de outros lugares. Por exemplo, os espanhóis trouxeram novos conceitos de mercado e economia, bem como novas práticas de organização social, religiosa e familiar. Também os indígenas contribuíram positivamente para a cultura europeia com elementos de sua culinária, religiosidade, arte e dança, entre outros. Percebemos que o principal resultado deste encontro foi a adaptação das sociedades indígena e europeia, pois para conviverem era necessário também conhecer aquilo que culturalmente o outro oferecia.

No México esta relação nem sempre foi pacífica e merece ser discutida de outros ângulos. Basta lembrar que os conquistadores impuseram não só a língua espanhola, mas também a religião católica aos povos originários. Aos poucos os espanhóis foram implantando o cristianismo no território mexicano, condenando muitos rituais indígenas, mas também adaptando alguns para que a aceitação da nova fé fosse mais fácil e menos violenta, como acontecia na maior parte dos casos. Durante a colonização deu-se início ao processo de evangelização dos povos originários, a qual visava sujeitá-los ao catolicismo. Para os colonizadores era muito importante a manutenção da fé católica dentro das terras conquistadas porque contribuía para a manipulação dos indígenas e, conseqüentemente, para a conservação de seu poder.

Carlos Fuentes (1992), discute aspectos importantes da conquista do Novo Mundo, caracterizando os indígenas mexicanos como desesperançados. Segundo o escritor, o mundo que conheciam estava sendo destruído com a imposição de uma nova fé e de outra cultura. Acrescenta que viviam tempos difíceis e se encontravam em uma profunda crise social e de identidade, sendo que muitos acreditavam que foram abandonados pelos deuses. Também registra que os conquistadores espanhóis destruíram seus templos e arrasaram suas cidades, saquearam seus bens e devastaram a sua economia. Assim, as tradições dos povos indígenas começavam a ser esquecidas.

Paralelamente, a mestiçagem crescia com o avanço da conquista. Fuentes (1992, p.155) relata que “[...] muchos mestizos jamás conocieron a sus padres. Sólo conocieron sus madres indígenas, amantes de los españoles [...]”. Portanto, a mestiçagem de raças foi uma consequência da colonização devido à exploração sexual de inúmeras indígenas. Neste contexto, muitos mestiços não

conheciam seus pais, visto que para os espanhóis eles não passavam de bastardos. A Igreja, por sua vez, não reconhecia os filhos destas “aventuras sexuais” como legítimos. Desse modo, os abusos sexuais contra as mulheres indígenas tornavam-se cada vez mais comum, sem gerarem punições civis ou religiosas.

É preciso recordar que durante a colonização, a Igreja Católica colaborou para a dominação dos povos originários através da evangelização. No entanto, também ofereceu-lhes uma relativa proteção, como vemos no seguinte fragmento:

La Iglesia sabía perfectamente que su papel en el proceso colonizador era el de evangelizar. La Iglesia entró en contacto con una población rasgada entre su deseo de rebelarse y su deseo de protección. La Iglesia ofreció tanta protección como pudo. (FUENTES, 1992, p.154)

A citação também mostra a vontade de rebelião dos índios devido à sistemática destruição de sua cultura e de sua sociedade. Neste momento, eles sentiam a necessidade de lutar por seus ideais, mas não estavam organizados. Então, a igreja aproveita sua fragilidade e proporciona-lhes uma possibilidade de abrigo. Por essa razão, muitos indígenas

[...] acudieron en multitudes pidiendo el bautizo en las calles y en los caminos. El fraile franciscano Toribio de Benavente quien llegó a México en 1524 y fue llamado por los indios “Montolina”, que significa “el pobre y humilde”, escribió que: “Vienen al bautismo muchos, no sólo los domingos y días que para esto están señalados, sino cada día del ordinario, niños y adultos, sanos y enfermos, de todas las comarcas; y cuando los frailes andan visitando les salen los indios al camino con los niños en brazos, y con los dolientes a cuestras y hasta los viejos decrepitos sacan para que los bauticen [...]” (FUENTES, 1992, p.154)

O autor nos apresenta duas explicações para a adesão dos índios ao catolicismo. A primeira “[...] fue la necesidad de tener un sentido de parentesco un padre y una madre [...]” (FUENTES, 1992, p.155). Conforme já expusemos, muitos mexicanos eram filhos bastardos dos espanhóis e podem ter encontrado na suposta paternidade de Deus um refúgio e uma referência. Além disso, estavam órfãos de seus deuses, cujos cultos eram proibidos. Por isso, a segunda razão “[...] fue la de contar con un espacio físico protector, donde los viejos dioses podrían ser admitidos, disfrazados, detrás de los altares de los nuevos

dioses [...]” (FUENTES, 1992, p.155). A partir destes argumentos percebemos que a citada conversão massiva pode ser vista como uma estratégia dos indígenas para alcançar o amparo e a assistência dos religiosos, a fim de sobreviverem não só fisicamente, mas também culturalmente. Porém, ainda faltava renovar suas esperanças, segundo Fuentes (1992, p.156):

La fuga de los dioses, que abandonaron a su pueblo; la destrucción de los templos; las ciudades arrasadas; el saqueo y la destrucción implacables de las culturas; la devastación de la economía indígena por la mina y la encomienda. Todo ello, además de un sentimiento casi de asombro, de maravilla ante lo que ocurría, obligaba a los indígenas a preguntar: ¿Dónde hallar la esperanza?... el segundo virrey y primer arzobispo de México, Fray Juan de Zumárraga, quien halló la solución duradera: darle una madre a los huérfanos del Nuevo Mundo.

Assim, surgiu a figura de nossa senhora de Guadalupe. Também é importante registrar que a memória dos deuses astecas ainda estava viva nos indígenas, sobretudo para aqueles que haviam aderido ao catolicismo como uma estratégia de sobrevivência. A Igreja também utilizou o disfarce ou a comparação entre as divindades para atraí-los à fé cristã. Para Zires (1994, p. 282-283):

Se permitió la identificación de algunos dioses específicos nativos con santos católicos con el fin de crear un clima propicio para la conversión y aceptación del ritual y ceremonial católico. La instrucción ya existente desde la Edad Media en España, llamada del santo-patrono de cada aldea, se trasladó a América.

Esse estratagema gerou o sincretismo religioso católico e indígena mexicano que resultou em uma nova cultura com a união de elementos de culturas diferentes. A mistura dessas duas práticas religiosas ficará evidente na figura de nossa Senhora de Guadalupe, virgem cristã católica, a qual também apresenta características do povo asteca.

Alguns religiosos, como o frei Juan de Zumárraga pensaram que uma virgem cristã com características indígenas atrairia com mais facilidade os índios para o cristianismo do que as virgens trazidas da Europa. Dessa forma, os astecas teriam novamente uma mãe porque poderiam relacionar a Virgem Maria com a sua antiga deusa, Tonantzin. Paz (1950, p. 35) explica que

La Virgen católica es también una Madre (Guadalupe-Tonantzin la llaman aún algunos peregrinos indios) pero su atributo principal no es

velar por la fertilidad de la tierra sino ser el refugio de los desamparados. La situación ha cambiado: no se trata ya de asegurar las cosechas sino de encontrar un regazo. La Virgen es el consuelo de los pobres, el escudo de los débiles, el amparo de los oprimidos. En suma, es la Madre de los huérfanos. Todos los hombres nacimos desheredados y nuestra condición verdadera es la orfandad, pero esto es particularmente cierto para los indios y los pobres de México.

O fragmento demonstra a proximidade e a diferença entre as figuras da virgem Maria e de Tonantzin, as quais criaram a Virgem de Guadalupe. É preciso esclarecer que antes da chegada dos conquistadores, no monte Tepeyac, os astecas veneravam a deusa Tonantzin, também conhecida como Coatlicue. Ela era a deusa da vida e da morte, mãe dos deuses, da lua e das estrelas que após quebrar o celibato engravida do "Deus Céu", o qual veio em forma de pássaro. Esta "união" gerou Huitzilopochtli, o Deus da Guerra, importante divindade asteca.

Percebemos que nas histórias da virgem Maria e de Tonantzin elas geraram filhos sem relações sexuais, sendo este o seu principal ponto de aproximação. Por essa razão, uma das estratégias de evangelização dos colonizadores foi a construção no Tepeyac de uma pequena capela dedicada à Virgem Maria. Sua intenção não era promover a peregrinação dos espanhóis católicos, mas ser um atrativo para a conversão dos indígenas para o culto à Virgem Católica, visto que o local era o mesmo em que cultuavam sua antiga deusa.

Notamos que apesar da citada similaridade há muitas diferenças entre as duas divindades. A primeira diz respeito à relação entre a deusa asteca e a fertilidade da terra, pois contradiz o ideal de virgindade para o imaginário cristão. Já Maria é considerada a mãe do Deus verdadeiro permanecendo virgem, antes, durante e depois do parto. Além disso, ela também é "[...] la intermediaria, la mensajera entre el hombre desheredado y el poder desconocido, sin rostro: el Extraño [...]" (PAZ, 1950, p.35). Assim, a virgem católica poderia interceder por seus fiéis.

Este mito também apresenta aos astecas o seu filho, o Cristo, outro Deus, criador do céu e da terra, soberano e rei do universo, segundo a ideologia cristã. Portanto, os indígenas poderiam encontrar um pai, o qual enviou seu filho para morrer pela humanidade. Fuentes (1992, p.156) considera que "[...] de un golpe maestro, las autoridades españolas transformaron al Pueblo indígena de hijos

de la mujer violada en hijos de la purísima Virgen.” Nesse sentido, percebemos que os espanhóis utilizaram as fragilidades dos astecas para manipulá-los. Afinal,

En un universo acostumbrado a que los hombres se sacrificasen a los dioses, nada asombró más a los indios que la visión de un Dios que se sacrificó por los hombres. La redención de la humanidad por Cristo es lo que fascinó y realmente derrotó a los indios del Nuevo Mundo [...] (FUENTES, 1992, p.156-157).

De acordo com o escritor, os índios foram derrotados pela promessa de redenção da humanidade. É preciso recordar que os astecas adoravam Quetzalcóatl (deus que representa a vida, a abundância da vegetação, o alimento físico e espiritual para o povo), um de seus principais deuses. Seu culto se diferenciava dos demais pela necessidade de sacrifícios humanos, porém com a doutrina cristã trazida pelos espanhóis isso era considerado abominável. Além disso, nessa ótica, como o maior de todos os sacrifícios foi realizado por Deus através de Cristo em favor de toda a humanidade, não era mais necessário continuar a fazer oferendas.

Apesar de os índios terem outras divindades para cultuarem, o catolicismo não foi capaz de aniquilar suas tradições. Assim, no México inicia-se uma significativa mescla cultural religiosa, sendo que diversos indígenas passam a aderir aos ritos cristãos, mas sem abandonar seus costumes. Esta situação é contornada pela Igreja através de algumas adaptações em seus ritos e símbolos, identificando alguns deuses astecas com os santos católicos. Fuentes (1992, p. 157) nos diz que “[...] el resultado fue un sincretismo flagrante, la mezcla religiosa de fe cristiana y la fe indígena, una de las fundaciones culturales del mundo hispanoamericano [...]” Para o autor, a identificação dos astecas com o Cristo “servo sofredor” foi importante nesse processo porque consideravam que um deus que é capaz de sofrer pelo seu povo merecia sua devoção.

Fuentes (1992, p.157) ainda assinala que todos: “[...] los Cristos mexicanos están, muertos, o por lo menos agonizan. En el calvario, en la cruz tendidos en féretros de cristal, todo lo que se ve en las iglesias populares de México son imágenes de Cristo postrado, sangrante y solitario [...]” Dessa forma, as características do Cristo sofredor, são de certo modo associadas às do povo que também estava sofrendo. O autor acrescenta que

La maravillosa capilla de Tonantintla cerca de Cholula, en México, es una de las más llamativas confirmaciones del sincretismo como elemento dinámico de la cultura de la contra-conquista. Lo que aquí ocurrió a lo largo y ancho de la América Latina. Los artesanos indígenas recibieron grabados de los santos y otros motivos religiosos de manos de los evangelizadores cristianos, quienes les pidieron reproducirlos dentro de las iglesias. Pero los antiguos albañiles y artesanos de los templos indígenas querían hacer algo más que copiar. Deseaban celebrar sus dioses viejos, al lado de los nuevos dioses, pero esta intención hubo de enmascararse mediante una mezcla del elogio de la naturaleza con el elogio del cielo, fundiéndolos de manera indistinguible. (FUENTES, 1992, p.157-158).

O fragmento revela que os indígenas não abandonaram completamente os seus antigos costumes, mas os inseriram, disfarçadamente, na nova religião. Fuentes (1992, p.158) destaca a existência de um movimento, mesmo que pequeno, contra a colonização presente na arte sacra: “[...] los indígenas se pintan a sí mismos como ángeles inocentes rumbo al paraíso, en tanto que los conquistadores son descritos como diablos feroces, bífidos y pelirrojos [...].” Diante disto, percebemos que o sincretismo também foi utilizado como instrumento de resistência indígena, mostrando a força da cultura asteca. Em outras palavras, “[...] el sincretismo religioso triunfó y, con él, de alguna manera, los conquistadores fueron conquistados [...]” (FUENTES, 1992, p.158). Este hibridismo atinge o seu ápice na figura da Virgem de Guadalupe, conforme veremos a seguir.

1.3 A Virgem de Guadalupe e a cultura mexicana

Clodovis M. Boff, em *Mariologia Social O Significado da Virgem para a Sociedade* (2006) apresenta no quinto capítulo de seu livro a relação entre a Virgem de Guadalupe e o México. Entre outras informações descreve as aparições de Maria em Tepeyac, segundo o texto *náuhutl Nican Mopohua* (1649). A seguir, sintetizamos os principais dados de seu relato.

O autor informa que em 1531 na cidade do México, mais precisamente no monte Tepeyac, onde os índios costumavam adorar os seus deuses, uma suposta visão da Virgem Maria chamou a atenção da população mexicana e, especialmente, da Igreja Católica. A seguir, ocorreram outras aparições entre os dias nove e doze de dezembro daquele ano, tendo como protagonista o índio

Juan Diego. As aparições são divididas em quatro grandes momentos, de acordo com o citado texto.

A primeira ocorreu na manhã de sábado do dia 09 de dezembro de 1531. Nesta ocasião, a Virgem apareceu a Juan Diego pedindo que ele procurasse o bispo Zumárraga, para que naquele local fosse construída uma igreja onde ela pudesse escutar as orações dos pobres e levar-lhes auxílio para os seus sofrimentos. Então, o índio seguiu as ordens da Virgem.

Na tarde daquele mesmo sábado, dia nove, Juan Diego encontrou novamente a Virgem no mesmo lugar que a tinha visto pela manhã, demarcando a segunda aparição. O indígena contou que sua missão falhou e que não conseguiu falar com o bispo. A Virgem insistiu para que Juan encontrasse o bispo no dia seguinte. Novamente ele obedeceu suas ordens e procurou o bispo que lhe pediu um sinal como prova da mensagem divina.

A terceira aparição aconteceu na tarde do domingo dia 10. Neste encontro, o indígena informou à Virgem o pedido do bispo. Ela pediu para Juan voltar naquele mesmo lugar no dia seguinte a fim de receber o solicitado sinal. Mas na segunda-feira, o índio não retornou ao lugar combinado, tendo ficado em casa, pois o seu tio Juan Bernardino estava doente.

Na manhã de terça-feira, 12 de dezembro, Juan Diego procurou um padre para atender o seu tio. Ele resolve ir por outro caminho para não encontrar a Virgem. Porém, ela vai ao seu encontro e lhe assegura que o seu tio ficará curado. Assim, ocorre a quarta aparição. Neste momento, a virgem pede para Juan subir o monte e recolher algumas flores fora de época e levá-las até o bispo como prova de sua aparição. O índio procura o bispo para mostrar-lhe as flores colhidas e, milagrosamente, surge a estampa no **ayate** (manto utilizado pelos índios) da imagem de Nossa Senhora de Guadalupe. Até os dias atuais a efígie com a imagem da Virgem é venerada no santuário construído aos pés do monte Tepeyac. O manto com a imagem da Virgem pode ser considerado uma quinta aparição, o qual está exibido no templo dedicado a ela na capital mexicana.

Desde então, com a aprovação da Igreja, o culto à Nossa Senhora de Guadalupe vem sendo realizado e difundido em diversas partes. Aliás, ela recebeu várias distinções das instituições católicas. Em 25 de maio de 1754 o Papa Bento XIV por meio da Bula papal *Non est Equidem* proclamou Nossa Senhora de Guadalupe como patrona da chamada Nova Espanha que hoje

corresponde à América Central e Norte. Já o Papa Leão XIII decretou em 08 de dezembro de 1887 sua coroação canônica, realizada em 12 de outubro de 1895. Por sua vez, Pio X designou-a patrona da América Latina. Além disso, o Papa São João Paulo II, consagrou nossa Senhora de Guadalupe como “Rainha do México” e Padroeira das Américas, ofertando-lhe em 1999 os títulos de “Imperatriz da América Latina” e protetora das crianças que ainda não nasceram. João Paulo II também beatificou Juan Diego em 1990, sendo que no ano de 2002 ele foi oficialmente canonizado.

Vale a pena ressaltar que nem sempre as aparições da Virgem Maria ao índio Juan Diego foram vistas com bons olhos por clérigos e historiadores. Em alguns momentos existiram polêmicas e questionamentos sobre a veracidade dos relatos e dos acontecimentos. Assim, “A partir do século XVIII começa a grande e acesa polêmica entre aparicionistas e não aparicionistas [...]” (BOFF, 2006, p.248). Desse modo, aqueles que eram contrários as aparições da Virgem cobravam registros documentais sobretudo dos protagonistas da história, como por exemplo, o bispo Juan de Zumárraga que não fez nenhum apontamento sobre o episódio místico.

Boff (2006, p.249) mostra que o argumento do “silêncio” ficou enfraquecido a partir dos estudos dos “Anais indígenas” do século XVI e, principalmente, por causa do recém-descoberto “códice 1548”, uma gravura feita justamente em 1548 que se refere aos mencionados surgimentos de 1531. Muitos religiosos também condenavam as aparições alegando que podiam ser manifestações do diabo, pois a figura de Guadalupe denota o sincretismo entre as culturas indígenas e a espanhola. Dessa maneira,

Acusa-se de sincretismo e até de paganismo camuflado. Pois sob o nome de Virgem Mãe de Guadalupe, os índios continuariam a venerar Tonantzin, “nossa (to) mãe (nan) venerada (tzin)”, isto é, a mãe dos humanos, confundida com a mãe dos deuses. Contudo, para defender o novo culto, se levantaram, com não menor vigor, os bispos locais, como o frei Alonso de Montúfar e Juan de la Cerna, bem como os Padres Jesuítas. (BOFF, 2006, p.250).

Dessa forma, também surgiram defensores ferrenhos da virgem. Boff (2006, p.250) declara que “[...] o resultado de toda esta polêmica foi como um vento no incêndio [...]” porque ao invés de afastar os devotos, peregrinos e curiosos, contribuiu com a divulgação da figura de Guadalupe. Assim, com o

passar do tempo esse mito foi tornando-se conhecido e o seu culto ganhou muitos adeptos.

Estudar a história do mito da Virgem de Guadalupe nos permite perceber algumas estratégias da Igreja para a realização do seu projeto de evangelização dos povos originários. Mesmo dentro da Igreja existiam divergências em relação aos métodos utilizados. Por outro lado, muitos defendiam que a aplicação do cristianismo deveria ser radical e aniquilar por completo todos os ritos que não fossem de origem cristã, porém outros eram a favor da adaptação e da busca de uma relação harmoniosa para a evangelização baseando-se nas próprias orientações da Igreja.

Os indígenas ao verem sua cultura ser destruída pela colonização espanhola, sentiam uma grande necessidade de lutar por suas tradições, porém necessitavam de proteção e de apoio para combater o mal que lhes afligia. No combate que os índios deveriam iniciar, a Igreja teve uma importante função, vista por alguns como repressora. Neste caso, “[...] la Iglesia entró en contacto con una población rasgada entre su deseo de rebelarse y su deseo de encontrar protección [...]” (FUENTES, 1992, p.154). Dessa maneira, alguns religiosos compreendem que para conquistar os indígenas deveriam ajudá-los a recuperar sua fé, mesmo que agora apresentasse características cristãs e estivesse disfarçada nos rituais católicos.

Com a suposta aparição de nossa Senhora de Guadalupe a Juan Diego, pouco a pouco a Virgem cristã foi ganhando espaço e novos devotos. A Igreja passou a propagar as aparições da Virgem relacionando-a com vários milagres ocorridos naquela região. Embora a deusa asteca também seja “mãe de deus” não há relação entre sua divindade e a virgindade. Já Maria é mãe da encarnação do Deus verdadeiro permanecendo virgem, antes, durante e depois do parto. Com esse ensinamento os religiosos da época difundem a Virgem católica como mãe e protetora divina do povo indígena que quis visitá-los e permanecer com eles através da experiência mística vivida por Juan Diego.

Por sua vez, Octavio Paz (1950, p.35) complementa:

No es un secreto para nadie que el catolicismo mexicano se concentra en el culto a la Virgen de Guadalupe. En primer término: se trata de una Virgen india; enseguida: el lugar de su aparición (ante el indio Juan Diego) es una colina que fue antes santuario dedicado a Tonantzin, "nuestra madre", diosa de la fertilidad entre los aztecas [...]

É possível perceber na citação a grande importância de Guadalupe para o catolicismo mexicano. A mistura das tradições religiosas é propiciada pela substituição de Tonantzin por Guadalupe no Tepeyac, e também pela identificação dos indígenas com aquela que “[...] se trata de una Virgen índia [...]”(PAZ 1950, p.35). Cabe frisar que a percepção de uma Virgem com características físicas indígenas contribuiu para a consolidação de Guadalupe como uma nova divindade. O sagrado agora se manifesta com a cara dos índios e isso os atrai, restabelecendo a relação do povo originário com o divino, pois nesse momento acreditavam que os deuses os haviam abandonado. Boff (2006, p.251) expressa essa importante relação das características físicas entre os índios e Guadalupe: “[...] a força plástica da imagem da *Morenita*, especialmente sua pele morena, contribuiu em muito para que, sucessivamente, os índios, os mestiços, e os crioulos se identificassem com a Guadalupana [...].”

Boff (2006, p. 253 - 254) também expõe a presença de Guadalupe em eventos de cunho sociorreligiosos na vida do povo mexicano, como, por exemplo, as inundações de 1629 que matou mais de 30 mil pessoas e deixou outros milhares desabrigados. O autor também registra sua relevância na cultura mexicana:

Em 1631, 100 anos após as aparições de Guadalupe, quando as águas chegaram ao seu ponto histórico mais alto, a imagem da *Morenita* foi devotamente levada em procissão. Mostrou então, aos olhos mexicanos, uma eficácia particular: as águas começam a refluir. Com isso, a Virgem de Guadalupe mereceu o título de “protetora principal” da cidade. Três anos depois, a Virgem é levada triunfalmente de volta para Tepeyac, em ato de ação de graças pelo final das inundações. (BOFF, 2006, p.253).

Além disso, o estudioso enfatiza a importância da Virgem Guadalupana nas atividades políticas mexicanas. Entre elas, destaca-se o movimento de independência do México, visto que “[...] É o nacionalismo a área que mais claramente se verifica a conexão entre Nossa Senhora de Guadalupe e a nação mexicana [...]” (BOFF, 2006, p.256). Dessa maneira, o culto guadalupeano ultrapassa o âmbito religioso, conquistando um significativo espaço na vida civil mexicana. Para o autor, “[...] o mexicano mais afastado pode não saber o nome do presidente, mas não ignora as aparições de Nossa Senhora de Guadalupe [...]” (BOFF, 2006, p.256). Nessa ótica, a lenda da Virgem do Tepeyac os

mantém unidos a sua história e a nação porque “[...] a *Morenita* é, na realidade, a “divindade nacional” [...]” (BOFF, 2006, p.256).

Desde o início do processo de independência mexicana Nossa Senhora de Guadalupe esteve presente. Boff (2006, p. 256) lembra que “[...] o Padre Miguel Hidalgo, chefe dos insurgentes, reuniu o povo com o grito de guerra: Viva a Virgem de Guadalupe e morte aos *machupines*” [...]” Além disso, a imagem da Virgem estava estampada em seus capacetes e no estandarte de guerra. Boff (2006, p. 256-257) ressalta que

A visão do milagroso e querido símbolo infundia no povo em armas um ânimo incrível. Quando, por exemplo, o Padre Mariano Matamoros viu os soldados espanhóis usarem um pano com a imagem da Guadalupana como trapo de limpeza, encheu-se de indignação, pôs-se a cavalo, reuniu a tropa, enfrentou o sacrílego batalhão e o dispersou.

Assim como os nacionalistas mexicanos, também os espanhóis invocavam uma Virgem como protetora em suas batalhas: Nossa Senhora dos Remédios, padroeira oficial da coroa espanhola. Boff (2006, p.257) diz que “[...] tratava-se, de uma guerra cívico-religiosa sob a invocação de Maria.” Ele explica que

Temos, portanto, duas Virgens em plena rivalidade e levantada cada uma como bandeira nos dois partidos opostos: o insurgente e o realista... A Virgem de Guadalupe era vista nas bandeiras e nos sombreiros dos insurgentes como símbolo da nacionalidade, enquanto a Virgem dos Remédios, cuja imagem era levada nos uniformes e nos escapulários das tropas realistas, era símbolo da dominação espanhola. (BOFF, 2006, p.257).

Maria, mãe de Jesus, invocada pelos dois títulos de Virgem de Guadalupe e Virgem dos Remédios torna-se segurança das duas tropas. De um lado, uma luta pela independência e simboliza a identidade nacionalista mexicana enquanto a outra defende os interesses da coroa espanhola para a manutenção da dominação das terras colonizadas.

Verificamos que, inicialmente, sua história é transmitida oralmente, mas logo pode ser encontrada em algumas obras de literatura religiosa e histórica. Dentre elas destacam-se *Nincan Mopohua* (1649), escrito atribuído ao indígena Antonio Valeriano, e *Primer Siglo Guadalupano 1531-1648* (1932), que reúne documentos e relatos de indígenas e de espanhóis sobre os principais

fundamentos históricos da aparição guadalupana. O mito guadaupano ultrapassou as fronteiras nacionais e foi reescrito por autores de outras nacionalidades dentre os textos mais recentes encontram-se as crônicas de Eduardo Galeano: “1531 Ciudad del México – La Virgen de Guadalupe”, incluída no livro *Memoria del fuego* (1982) e “Tonantzin se llama Guadalupe”, parte de *Los hijos de los días* (2011), as quais examinaremos no próximo capítulo.

2- RECRIAÇÕES DO MITO DA VIRGEM DE GUADALUPE

Neste capítulo mostramos a presença da figura da virgem na literatura e a biografia de Eduardo Galeano, tecemos considerações sobre o gênero crônica e analisamos os dois textos literários selecionados.

2.1 A figura da virgem na literatura

Historicamente, a valorização da virgindade está presente em várias culturas. Basta lembrar que em muitas civilizações antigas se ofereciam sacrifícios humanos de virgens para vários deuses em troca de bênçãos para o povo. Desse modo, é comum encontrarmos a associação entre “[...] virgindade e pureza, um simbolismo acompanhado por um certo misticismo [...]” (BERND, 2007, p.681). A citação indica que a virgindade, em geral, tornou-se um símbolo de pureza, considerada uma virtude em algumas sociedades.

Por exemplo, as religiões de origem grega apresentam a virgindade, ou a virgem, como uma importantíssima figura de seu misticismo. Nesse sentido, Bernd (2007, p.681) explica que “[...] deusas virginais são características da religião grega, mais que os meninos divinos, talvez ainda mais que as figuras de jovens.” A estudiosa assinala que nesta cultura, destaca-se o mito de Deméter, o qual “[...] coloca, então, três figuras femininas: duas virgens e uma mãe-deusa.” (BERND, 2007, p.682). Acrescenta que ele aparece em alguns textos literários.

A autora aponta que a figura da virgem ocupa um lugar relevante em muitas religiões, sendo, geralmente, relacionada à divindade, como é o caso do catolicismo. É importante recordar que ao longo dos séculos, a Igreja Católica demarcou uma presença significativa no mundo literário. Desse modo, suas crenças e devoções também foram propagadas em poemas, crônicas, narrativas, etc. Uma de suas personagens constantes é a virgem Maria que pode ser encontrada em diversas manifestações literárias.

Segundo a crítica, esta figura virginal também é associada à guerra. O caso mais conhecido é o da francesa Joana d’Arc. Historicamente, ela foi uma camponesa que lutou na guerra dos Cem Anos e foi queimada em um auto de fé em 1431, tornando-se uma mártir popular. Atualmente, Joana d’Arc é a santa

padroeira da França, tendo sido convertida em personagem de diversas obras literárias e cinematográficas.

Percebemos que a figura virginal pode ser identificada em diferentes culturas. Outra virgem que aparece em distintos textos literários é a Nossa Senhora de Guadalupe. Há, no mínimo, quatro peças de teatro religioso que transformaram a virgem mexicana em personagem: *Comedia de la Soberana Virgen de Guadalupe y sus milagros y grandezas de España*, obra anônima provavelmente escrita no final do século XVI; *Comedia de Nuestra Señora de Guadalupe y sus milagros*, composta por frei Diego de Ocaña (religioso pertencente as ordens católicas) e publicada em Potosí em 1601; *Auto Sacramental de la Virgen de Guadalupe* (1675), de Felipe Godínez, e a *Virgen de Guadalupe* (1722), de Francisco Bences.

Outras obras que ficcionalizam a virgem mexicana são: O *Nincan Mopohua* (1649), escrita em língua *Nahuátl*, sendo atribuída ao indígena Antonio Valeriano, e *Primer Siglo Guadalupano 1531-1648* (1932 organizada por Jesús García Gutiérrez, sacerdote, historiador e acadêmico mexicano), que reúne documentos e relatos de indígenas e de espanhóis sobre os principais fundamentos históricos da aparição guadalupana. Além destes escritos, destacam-se duas crônicas de Eduardo Galeano: “1531 Ciudad del México – La Virgen de Guadalupe”, incluída no livro *Memoria del fuego* (1982) e “Tonantzin se llama Guadalupe”, parte de *Los hijos de los días* (2011), as quais serão analisadas neste capítulo.

A seguir apresentamos uma síntese da biografia de Eduardo Galeano e depois tecemos algumas considerações sobre o gênero crônica.

2.2 Eduardo Galeano (1940-2015): biografia e crônicas

Eduardo Galeano foi um escritor e jornalista uruguaio, autor de diversas obras, entre as quais sobressai-se *As veias abertas da América Latina* (1970), a qual contribuiu para ampliar as percepções históricas e culturais latino-americanas. Além desta conhecida publicação, ele escreveu mais de 30 livros, os quais foram traduzidos em diversos idiomas.

Galeano nasceu em Montevideu, Uruguai, no dia 3 de setembro de 1940. Ele foi criado por uma família de classe média da qual recebeu uma sólida formação católica. Após a separação dos pais, abandonou os estudos e trabalhou como entregador, caixa de banco e datilógrafo, entre outras atividades, para ajudar no sustento da família.

O escritor começou a publicar textos jornalísticos e desenhos desde a adolescência, mas sua carreira na imprensa se firmou na década de 1960 como editor do jornal *Marcha*. Cabe frisar que este meio de comunicação foi fundamental para a aproximação da esquerda latino-americana. Entre os seus colaboradores encontram-se vários jornalistas e reconhecidos literatos de diferentes partes de nosso subcontinente, tais como Gabriel García Márquez e Miguel Ángel Asturias. Neste período ele viajou por vários países, realizando importantes reportagens que abordavam personagens e temas pouco presentes na imprensa da época.

Nos anos de 1970, Galeano foi perseguido pelo regime militar uruguaio por causa de sua militância nos movimentos sociais e de seus textos provocadores. Foi preso em 1973 e depois se exilou na Argentina onde fundou a revista *Crisis*. Devido ao avanço da repressão gerada pela última ditadura argentina, ele se mudou para a Espanha em 1976. Ali lançou a trilogia *Memoria del fuego* (1982;1984; 1986) e só regressou para o seu país de origem após o fim da citada ditadura em 1985.

Ademais de jornalista, dedicou-se à ficção, mesclando vários gêneros. Aliás, a mistura de prosa jornalística com a linguagem poética e a história tornou-se a principal marca de sua escritura após a década de 1980. É interessante registrar que o escritor iniciou sua produção literária com narrativas, mas logo passou para a escrita de ensaios e depois transitou entre a poesia e a crônica, criando um estilo único.

Galeano recebeu várias premiações. Foi galardoado com o Premio Casa de las Américas nos anos de 1975 e de 1978. Também obteve três vezes o Prêmio do ministério da Cultura Uruguaio em 1982, 1984 e 1986. Além disso, ganhou os seguintes galardões: American Book Award (1989), Premio Stig Dagerman (2010) e Premio Alba de las Letras (2013).

O escritor também foi reconhecido por sua luta contra as desigualdades sociais através do Prêmio Internacional de Direitos Humanos, outorgado pela

instituição humanitária americana Global Exchange, em 2006. Eduardo Galeano faleceu em Montevideu, no Uruguai, no dia 13 de abril de 2015. Na sequência, discutimos brevemente o principal gênero em que ele se destacou.

2.3 Breves considerações sobre a crônica

Segundo Candido (1993) as crônicas podem nos ajudar a compreender de maneira simples a história e a cultura de vários povos. Assim, “[...] a crônica está sempre contribuindo para estabelecer ou restabelecer a dimensão das coisas e das pessoas [...]” (CANDIDO, 1993, s/p). Para o crítico, “[...] em lugar de oferecer um cenário excelso, numa revoada de adjetivos e períodos candentes, pega o miúdo e mostra nele uma grandeza, uma beleza ou uma singularidade insuspeitada [...]” (CANDIDO, 1993, s/p). O escritor também aponta que a crônica é “[...] amiga da verdade e da poesia nas suas formas mais diretas e também nas suas formas mais fantásticas, sobretudo porque quase sempre utiliza o humor [...]” (CANDIDO, 1993, s/p). Dessa forma, este tipo de texto possibilita uma maior aproximação com o leitor que pode encontrar em um relato, aparentemente simples, temas relevantes tratados de formas surpreendentes.

Como cronista, Galeano recriou eventos reais e míticos para que os leitores possam refletir sobre a história e a sociedade, particularmente, de nosso subcontinente. Geralmente, ele utiliza em seus textos uma linguagem clara e, ao mesmo tempo, poética, bem como o humor, abordando, principalmente, temas fundamentais da sociedade latino-americana. Assim, ele apresenta as características deste gênero sinalizadas anteriormente por Antonio Cândido. A seguir, analisaremos duas crônicas do escritor uruguaio que recriam a figura da Virgem de Guadalupe.

2.4 “La Virgen de Guadalupe”

A crônica “La Virgen de Guadalupe” encontra-se no livro *Memoria del fuego I - Los nacimientos* (1982), que narra episódios importantes da história da América Latina desde antes da conquista até o século XVII. Entre outros temas,

o autor denuncia a opressão sofrida pelos índios nas mãos dos colonizadores através de textos curtos que poderíamos chamar de prosa poética ou poema em prosa.

No citado texto, Eduardo Galeano reconstrói a aparição da Virgem de Guadalupe na cidade do México em 1531, demarcando o espaço e o tempo de seu relato em seus subtítulos. A crônica está organizada em três parágrafos que contam a história da visão que o índio Juan Diego teve da Virgem, o seu encontro com o bispo e as reações do religioso às aparições. Os personagens presentes no relato são: a Virgem de Guadalupe, o índio Juan Diego e o bispo Zumárraga.

No primeiro parágrafo, inicialmente, o cronista descreve a aparição de uma misteriosa luz no alto do Tepeyac que estava brilhando durante a noite. Pensamos que a referência à noite pode ser compreendida como uma alusão ao período de escuridão (trevas) que o povo asteca estava vivendo após a conquista espanhola. A seguir, somos informados que “[...] la luz de luces se abrió para él, se rompió en jirones dorados y rojizos [...]” (GALEANO, 1982, p. 76). Assim, percebemos que a citada luz apareceu para Juan Diego, caracterizado como “índio desnudo”. Entendemos que esta nudez retrata tanto a vulnerabilidade vivida pelos indígenas depois da conquista quanto nos remete às crônicas dos primeiros viajantes europeus que se espantavam com o fato de os indígenas não usarem roupas. Além disso, esta luz parece mágica, visto que ao se mostrar para o personagem gera outras luzes.

A seguir, surge “[...] la más lucida y luminosa de las mujeres mexicanas. Estaba vestida de luz la que en lengua náhuatl le dijo: «Yo soy la madre de Dios.» [...]” (GALEANO, 1982, p.76). Esta descrição nos recorda a expressão “vestida de luz” presente na apresentação da mulher que aparece no livro do Apocalipse capítulo 12, versículo 1: “Apareceu no céu um grande sinal: uma Mulher vestida de sol [...]” (BOFF, 2006, p.252). O estudioso explica que essa luz representa “[...] a divindade do sol, eclipsada pela Mãe de Deus e a seu serviço.” (BOFF, 2006, p.252). Dessa forma, a luminosidade no monte Tepeyac pode ser relacionada com a do apóstolo João no livro do Apocalipse, um sinal místico. Além disso, na teologia católica a mencionada personagem bíblica é comparada com a Virgem Maria.

Inferimos que na crônica a virgem traz marcas indígenas, pois a mesma é caracterizada pelo cronista de “mujer mexicana”. Considerando o biótipo dos

mexicanos ela poderia mostrar em seu rosto a “[...] cor mestiça do povo nascente, tanto em relação à pele quanto à cultura.” (BOFF, 2006, p.251). Outro elemento cultural presente no relato é o fato de a protagonista utilizar o náhuatl, língua dos astecas, para se comunicar, uma clara referência à Tonantzin, a deusa da terra.

Acreditamos que o fato da personagem dizer que é “la madre de Dios” nos remete à figura bíblica de Maria, considerada a Mãe de Deus. Portanto, ela incorpora um elemento cristão à sua identidade indígena, colocando em prática a mestiçagem entre as culturas asteca e católica, uma vez que falava um dos idiomas dos povos originários, mas era proveniente da Europa. Assim, o cronista sinaliza o sincretismo cultural marcadamente presente na cultura mexicana.

No segundo parágrafo se relata a desconfiança do bispo Zumárraga com a história contada pelo indígena Juan Diego. Afinal, ele escuta o índio, mas mostra-se desconfiado. A crônica também assinala a relação do religioso com os índios, demonstrando que ele era bastante contraditório, conforme verificamos no seguinte fragmento: “[...] el obispo es el protector oficial de los indios, designado por el imperador, y también el guardián del hierro que marca en la cara de los indios el nombre de sus dueños.” (GALEANO, 1982, p.76). Desse modo, embora, oficialmente, devesse proteger os povos originários também desempenha o papel de seu capataz, ajudando os seus “donos”. Além disso, “Él arrojó a la hoguera los códices, papeles pintados por la mano del diablo, y aniquiló templos y veinte mil ídolos.” (GALEANO, 1982, p.76). Logo, o religioso descumpra o seu mandato oficial e destrói elementos importantes da cultura indígena, além de demonizá-la.

No terceiro e último parágrafo do texto o bispo decide que Juan Diego viu Nossa Senhora de Guadalupe. O cronista explica que foi a mesma virgem que veio de Estremadura (Espanha) e que era morena por causa do forte sol dali. Acrescenta que ela chegou ao Tepeyac para cuidar dos vencidos, ou seja, os indígenas. Encontramos neste parágrafo uma mescla religiosa entre as culturas espanhola e indígena, pois a Virgem de Estremadura aparece no monte mexicano no mesmo lugar do antigo culto à deusa asteca Tonantzin. Como vimos, foi desta integração de divindades que surgiu o mito da Virgem de Guadalupe.

Para melhor analisar e compreender as entrelinhas da crônica, recordamos as ideias de Fuentes (1992, p.156) que afirmou que a Virgem de Guadalupe foi uma estratégia criada pelos espanhóis dentro de seu plano de evangelização dos astecas. Como vimos, o autor apontou que após a colonização espanhola os indígenas estavam “carentes” vivendo uma crise de identidade cultural, religiosa, econômica e social. Também informou que os astecas se sentiam abandonados por seus deuses e explicou que o primeiro Arcebispo do México, Fray Juan de Zumárraga, encontrou uma solução para esse problema porque compreendeu que era necessário dar aos órfãos do novo mundo uma figura materna para que eles encontrassem proteção. Nesse sentido, a caracterização contraditória do bispo Zumárraga por Galeano, personagem baseado em um referente histórico, nos remete à sua participação no processo de manipulação religiosa dos índios durante a conquista.

É preciso lembrar que, historicamente, o culto que antes era dedicado à deusa asteca passou a ser direcionado à Virgem Maria. Consequentemente, são transfigurados costumes dos antepassados indígenas para a nova prática religiosa cristã dos espanhóis. Constatamos que na crônica de Galeano a mescla cultural/religiosa mexicana está simbolizada na figura da Virgem de Guadalupe, a qual recebe no texto várias alcunhas.

Observamos que no final de cada parágrafo há três expressões diferentes para nomear a divindade. Respectivamente, aparecem “madre de Dios”, “nuestra madre” e “madre de los vencidos”. Inicialmente, a Virgem se apresenta como Mãe de Deus, uma referência à Virgem Maria. Já a expressão “nossa mãe” está relacionada à deusa Tonantzin que os astecas adoravam no monte Tepeyac, sendo denominada por eles dessa maneira. No relato ela é caracterizada por usar serpentes, corações e mãos em suas vestimentas. Por último, é designada de mãe dos vencidos, ou seja, dos povos originários que foram derrotados pelos conquistadores espanhóis, representados por Juan Diego que atua como interlocutor entre a virgem e o bispo Zumárraga. Trata-se de Nossa Senhora de Guadalupe que apresenta traços islâmicos e foi cultuada na Espanha desde o século XIII. Dessa maneira, encontramos alusões às três divindades que forjaram o mito da virgem de Guadalupe, tornando-a uma figura híbrida.

A crônica explicita que coube ao bispo o reconhecimento da divindade mexicana, uma alusão ao papel histórico de seu referente empírico. Inclusive, a

atuação do personagem é ironizada pelo cronista que diz que ele primeiro escuta e desconfia. Depois, desconfia e decide que o índio viu a virgem de Guadalupe. Nessa ótica, ele exerce o papel de censor religioso e político, sendo possível considerá-lo como o inventor do mito guadalupano.

Verificamos que o autor ao reconstruir a participação histórica do bispo no plano de evangelização dos indígenas problematiza o papel da Igreja neste processo. Afinal, a figura do bispo Zumárraga representa os conquistadores, uma vez que oficialmente ele foi nomeado protetor dos índios pelo governo espanhol, mas ao mesmo tempo foi um dos responsáveis por sua escravização, tendo autoridade até para marcá-los com o nome de seu proprietário, como se fossem animais. Além disso, tinha o poder de decidir quais crenças os povos originários poderiam adotar. Portanto, o cronista critica a forma como o culto à Virgem de Guadalupe foi imposto aos astecas, uma vez que suas crenças, seus símbolos e templos foram destruídos e demonizados por Zumárraga, conforme já mencionamos. Nesse sentido, Galeano destaca o papel do bispo na criação do mito guadalupano, visto como um elemento crucial para a conversão dos indígenas ao catolicismo e para a sua dominação pelos conquistadores.

2.5 “Tonantzin se llama Guadalupe”

No livro *Los hijos de los días* (2011), o escritor uruguaio apresenta uma espécie de calendário ficcional que reúne 366 histórias, uma para cada dia do ano. São crônicas que recriam episódios da vida de homens e de mulheres célebres ou anônimos, oriundos de diversos lugares e de diferentes épocas.

O dia 12 de dezembro é dedicado à crônica “Tonantzin se llama Guadalupe”, dividida em sete parágrafos curtos, os quais estão estruturados em forma de versos, que recriam o mito da Virgem de Guadalupe, associando-a com a deusa asteca Tonantzin. Nesse sentido, podemos classificar o texto como um poema em prosa.

No primeiro parágrafo somos informados que “Mucho tiempo después de engendrar a Jesús, la Virgen María viajó a México.” (GALEANO, 2012, s/p). O marcador temporal “mucho tiempo” nos remete ao tempo mítico, sendo relacionado ao nascimento de Jesus. Percebemos também a presença do sincretismo religioso através da viagem da Virgem Maria, figura do imaginário

cristão, que vai ao México, a terra dos astecas, simbolizando o encontro entre as religiões católicas e indígenas.

O segundo parágrafo explica que a virgem chegou no ano de 1531 e que se apresentou com o nome de Virgem de Guadalupe, uma referência à Nossa Senhora de Guadalupe, cultuada na Espanha, como foi exposto anteriormente. Aqui encontramos um elemento muito importante no que se refere ao sincretismo religioso quando o autor diz que por “afortunada casualidad” a Virgem Maria vai exatamente para a mesma região onde tinha um templo dedicado à deusa asteca Tonantzin. Desse modo, ao citar este suposto acaso, Galeano ironiza a escolha do local da chegada da Virgem Maria, pois era justamente onde a deusa asteca era cultuada. Sabemos que, historicamente, este espaço havia sido demarcado pelos religiosos espanhóis como parte de sua estratégia de evangelização, dado que ali os astecas adoravam sua deusa mãe. Assim, julgavam que mantendo o mesmo lugar de realização dos cultos seria mais fácil fazer a substituição das divindades.

No terceiro parágrafo, somos informados de que “La Virgen de Guadalupe pasó a ser, desde entonces, la encarnación de la nación mexicana: Tonantzin vive en la Virgen, y México y Jesús tienen la misma madre.” (GALEANO, 2012, s/p). Dessa maneira, o cronista aponta que ela se transformou em um símbolo cultural mexicano e que a estratégia evangelizadora funcionou, uma vez que foi incorporada à identidade do país e tornou-se a mãe de índios e de cristãos. Significativamente, o cronista ressalta que os indígenas também foram estratégicos, pois a deusa asteca se manteve viva na figura de Guadalupe, ou seja, eles utilizaram o sincretismo religioso para preservar suas crenças.

No quarto parágrafo, o autor uruguaio nos lembra que “En México, como en toda América, los dioses prohibidos se han metido en las divinidades católicas, por los caminos del aire, y en sus cuerpos residen.” (GALEANO, 2012, s/p). Assim, ressalta-se o sincretismo religioso que possibilitou que os deuses indígenas sobrevivessem no cristianismo em vários países latino-americanos. Vale a pena recordar que, historicamente, muitos deuses astecas foram associados as divindades católicas, gerando a ideia do santo-patrono de cada aldeia, conforme já mencionamos.

Nos próximos parágrafos o cronista cita alguns desses casos. Ele menciona a associação do deus Tlaloc com São João Batista e de Santo Isidoro

com Xochipilli. Depois relaciona a figura de Tata Dios com o Pai Sol. Por fim, apresenta “Tezcatlipoca, Jesús crucificado, señala desde la cruz los cuatro rumbos donde soplan los vientos del universo indígena.” (GALEANO, 2012, s/p). Nesta parte, percebemos a semelhança entre Tezcatlipoca e Jesus. Porém, a releitura do símbolo da cruz é interessante, pois, segundo o cronista, suas pontas indicam os lugares em que os ventos do universo indígena sopram, explicitando as diferentes visões ente os cristãos e os povos originários no processo de sincretismo religioso.

Nessa crônica o mito guadalupano é recriado a partir do enfoque ao sincretismo religioso entre as culturas asteca e espanhola. Aliás, o título já expressa o tema central do texto, “Tonantzin se llama Guadalupe”. Afinal, é na figura da Virgem de Guadalupe, denominada de Virgem Maria pelos católicos e considerada a mãe de Jesus, que os indígenas continuam a cultuar sua deusa. Em suma, na figura de Guadalupe eles encontram a oportunidade para manter viva, mesmo que disfarçadamente, as suas crenças.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo principal deste trabalho foi analisar a recriação do mito da Virgem de Guadalupe em duas crônicas de Eduardo Galeano e, a partir de uma leitura crítica, identificar os aspectos político, social e religioso que foram recriados nos textos do autor uruguaio.

Constatamos que em “La Virgen de Guadalupe”, o cronista denunciou as ações de Zumárraga, principalmente, no que diz respeito à destruição da cultura e da religião dos astecas. Já em “Tonantizin se llama Guadalupe”, ele enfocou mais o sincretismo religioso. Assim, uma crônica destaca a questão sociopolítica da época que envolvia o Império, a Igreja e os índios enquanto a outra ressalta as consequências do sincretismo religioso decorrente da fusão das culturas asteca e espanhola.

A primeira crônica que examinamos apresenta o mito guadalupeano como uma criação do bispo Zumárraga, a partir do suposto testemunho do índio Juan Diego. Por sua vez, a segunda não menciona o indígena nem o religioso e traz a figura da Virgem Maria viajando da Espanha ao México em 1531, sem intermediários, a qual “casualmente” chega ao mesmo lugar em que se cultuava a deusa asteca Tonantizin. Assim, o mito é apresentado como uma manifestação bem sucedida de sincretismo religioso, sendo incluído em outras histórias semelhantes.

Em “La Virgen de Guadalupe” a protagonista é denominada de mãe de Deus, mãe dos astecas e mãe dos vencidos, mostrando que ela faz parte de duas culturas. Já em “Tonantizin se llama Guadalupe” ela se apresenta como a Virgem de Guadalupe, assumindo sua identidade híbrida. Nos dois casos, os títulos dos textos explicitam que a personagem é Guadalupe, embora ela tenha diferentes denominações nos relatos.

No início da primeira crônica, Galeano reconstrói a experiência mística de Juan Diego, recriando desde sua aparição até o seu reconhecimento oficial pela igreja, representada pelo bispo Zumárraga. Desta forma, o mito guadalupeano pode ser compreendido como uma invenção dos conquistadores espanhóis. Paralelamente, na segunda, é possível interpretar a história da virgem de Guadalupe como uma criação indígena, pois foi uma estratégia que os povos originários adotaram para continuarem a cultuar a deusa Tonantizin.

Os dois relatos apresentam perspectivas diferentes sobre o sincretismo religioso mexicano. No primeiro, é evidente a crítica à imposição da religião católica que gera o sincretismo através das ações violentas do bispo Zumárraga. No segundo também percebemos as consequências da evangelização católica através da menção às proibições do culto aos deuses que na América e no México. Contudo, o cronista valoriza as artimanhas dos povos originários para disfarçarem suas divindades em figuras católicas, mostrando que este sincretismo religioso foi uma estratégia indígena para preservar suas crenças.

As duas crônicas de Eduardo Galeano que foram analisadas neste trabalho recriam o mito da Virgem de Guadalupe de perspectivas diferenciadas, mas complementares, abordando aspectos históricos, culturais, sociopolíticos e religiosos. Em ambas narrativas, se reconstrói a história de Guadalupe e, conseqüentemente, da conquista mexicana, assinalando o encontro entre as culturas asteca e espanhola por meio de suas divindades.

É importante registrar que no primeiro relato predominam os aspectos sociopolíticos, visto que o cronista critica as ações do bispo Zumárraga e, por extensão, da igreja e do governo espanhol. Assim, problematiza a aliança entre a coroa e a igreja católica que visavam manter o seu domínio dos povos originários, criando múltiplas estratégias, como o mito guadalupano, para abrandar a criminalização de suas tradições.

Complementarmente, a segunda crônica evidencia que os indígenas souberam aproveitar a abertura proporcionada pelo sincretismo religioso para cultivar disfarçadamente a deusa Tonantzin por meio de Guadalupe, fundindo-as. Atualmente, as duas divindades se tornaram uma só, simbolizando a mestiçagem entre as culturas asteca e espanhola. Dessa forma, o mito permanece vivo, conforme indicou o autor uruguaio ao afirmar que Guadalupe tornou-se a encarnação da nação mexicana.

Entendemos que estudar a recriação do mito de Guadalupe é uma oportunidade para compreender melhor a história e a cultura do povo mexicano desde suas origens. Afinal, a história de Nossa Senhora de Guadalupe expressa a identidade da nação mexicana nos sentidos cívico e religioso.

Se as aparições são verídicas ou não talvez as limitações da inteligência humana não consiga responder, mas a essência divina que existe dentro de cada um de nós poderá alcançar pela fé as respostas que desejamos. Para toda

maldade que foi feita em nome da Virgem do Tepeyac que seja registrada nossa lamentação e repúdio, mas para todos os bons frutos que essa devoção causou e continua produzindo para os mexicanos e para tantos povos da América eu exclamo, viva a Virgem de Guadalupe!

REFERÊNCIAS

BERND, Zilá. **Dicionário de Figuras e Mitos Literários das Américas**. Porto Alegre: Tomo Editorial / Editora da Universidade, 2007.

BIOGRAFIA DE EDUARDO GALEANO. Disponível em: <www.ebiografia.com/eduardo_galeano/>. Acesso em: 26 mai. 2018.

BIOGRAFIA DE EDUARDO GALEANO <<https://www.escriitores.org/biografias/374-eduardo-galeano>>. Acesso em: 07 nov. 2018.

BOFF, Clodovis. **Mariologia Social: O Significado da Virgem para a sociedade**. Clodovis M. Boff. São Paulo: Paulus, 2006.

CANDIDO, Antônio de Melo e Souza. **A vida ao rés do chão**. Disponível em: <<https://avidaaoresdochao.wordpress.com/versao-integral/>>. Acesso em: 30 nov. 2018.

FUENTES, Carlos. **El espejo enterrado**. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

GALEANO, Eduardo. **As Veias abertas da América Latina**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1979.

GALEANO, Eduardo. Tonantzin se llama Guadalupe. In: **Los hijos de los días**. 2011. Disponível em: <<http://www.tss.gob.ve/wp-content/uploads/2016/01/GALEANO-los-hijos-de-los-dias.pdf>>. Acesso em: 12 set. 2018.

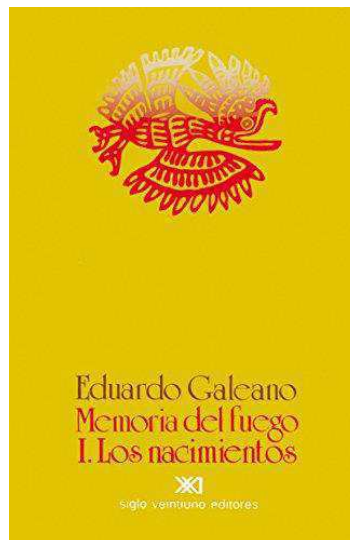
GALEANO, Eduardo. La Virgen de Guadalupe. In: **Memoria del fuego I**. 1982. Disponível em: <http://resistir.info/livros/galeano_memoria_del_fuego_i.pdf>. Acesso em: 10 set. 2018.

PAZ, Octavio. **El labirinto de la soledad**. México: Fondo de Cultura Económica, 1950.

USLAR PRIETRI, Arturo. **Cuarenta Ensayos**. Caracas: Monte Ávila, 1990.

ZIRES, M. **Los mitos de La Virgen de Guadalupe**. Su proceso de construcción y reinterpretación en el México pasado y contemporáneo. 1994. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/1051899?seq=1#page_scan_tab_contents>. Acesso em: 18 abr. 2018

ANEXOS



1531

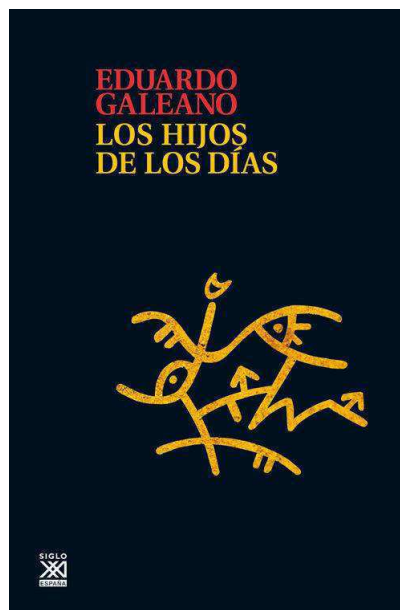
Ciudad de México

La Virgen de Guadalupe

Esa luz, ¿sube de la tierra o baja del cielo? ¿Es luciérnaga o lucero? La luz no quiere irse del cerro de Tepeyac y en plena noche persiste y fulgura en las piedras y se enreda en las ramas. Alucinado, iluminado, la vio Juan Diego, indio desnudo: la luz de luces se abrió para él, se rompió en jirones dorados y rojizos y en el centro del resplandor apareció la más lucida y luminosa de las mujeres mexicanas. Estaba vestida de luz la que en lengua náhuatl le dijo: «Yo soy la madre de Dios.»

El obispo Zumárraga escucha y desconfía. El obispo es el protector oficial de los indios, designado por el emperador, y también el guardián del hierro que marca en la cara de los indios el nombre de sus dueños. Él arrojó a la hoguera los códices aztecas, papeles pintados por la mano del Demonio, y aniquiló quinientos templos y veinte mil ídolos. Bien sabe el obispo Zumárraga que en lo alto del cerro de Tepeyac tenía su santuario la diosa de la tierra, Tonantzin, y que allí marchaban los indios en peregrinación a rendir culto a nuestra madre, como llamaban a esa mujer vestida de serpientes y corazones y manos.

El obispo desconfía y decide que el indio Juan Diego ha visto a la Virgen de Guadalupe. La Virgen nacida en Extremadura, morena por los soles de España, se ha venido al valle de los aztecas para ser la madre de los vencidos.



Diciembre

12

Tonantzin se llama Guadalupe

Mucho después de engendrar a Jesús, la Virgen María viajó a México.

Llegó en el año 1531. Se presentó llamándose Virgen de Guadalupe, y por afortunada casualidad la visita ocurrió en el exacto sitio donde tenía su templo Tonantzin, la diosa madre de los aztecas.

La Virgen de Guadalupe pasó a ser, desde entonces, la encarnación de la nación mexicana: Tonantzin vive en la Virgen, y México y Jesús tienen la misma madre.

En México, como en toda América, los dioses prohibidos se han metido en las divinidades católicas, por los caminos del aire, y en sus cuerpos residen.

Tlaloc llueve en san Juan Bautista, y en san Isidro Labrador florece Xochipilli.

Tata Dios es el Padre Sol.

Tezcatlipoca, Jesús crucificado, señala desde la cruz los cuatro rumbos donde soplan los vientos del universo indígena.



(Capa do *Nican Mopohua*, escrito em língua náhuatl, que narra as aparições da Virgem Maria de Guadalupe no Tepeyac ao índio Juan Diego)



(Efígie que segundo a tradição é o manto que pertencia ao índio Juan Diego no qual ficou estampada a imagem de Nossa Senhora de Guadalupe no milagre das rosas diante do bispo Zumárraga)