



Razón y Palabra

Primera revista digital en América
Latina especializada en tópicos de
Comunicación

ISSN 1605-4806

Género: Artículo

Título: APROVECHAMIENTO DE LOS MITOS Y SÍMBOLOS PREHISPÁNICOS COMO ESTRATEGIA DE COMUNICACIÓN PARA CONSTRUIR EL PATRIOTISMO CRIOLLO EN LA NUEVA ESPAÑA: LOS CASOS DE LOS MITOS DE TONANTZIN- GUADALUPE, DE QUETZALCÓATL- SANTO TOMÁS Y EL MITO FUNDACIONAL MEXICA.

Autor: Israel León O’Farrill

Breve semblanza del autor: León O’Farrill Israel. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Facultad de Ciencias de la Comunicación. México.
leonofis@yahoo.com.mx 2223230823

Resumen.

El presente artículo trata de demostrar que los símbolos y mitos indígenas del mundo prehispánico, concretamente Tonantzin, Quetzalcóatl y el mito fundacional, fueron aprovechados por las elites eclesiales y civiles de la Nueva España para generar un incipiente nacionalismo en la comunidad criolla en los siglos XVI y XVII. Mediante la fusión de tales símbolos y mitos con preceptos cristianos, la comunidad criolla desarrolló discursos visuales, orales y escritos que avalaran su pertenencia al orbe con los mismos derechos de los peninsulares, reafirmando por ende el llamado “patriotismo criollo”.

Abstract

This article pretends to prove that the prehispanic symbols and myths, specifically Tonantzin, Quetzalcoatl and the foundation myth, were used by the ecclesiastic and civil elites of New Spain, to generate an incipient nationalism in the creole community during the XVI and XVII centuries. By the fusion of such symbols and myths with Christian precepts, creole community developed visual, oral and written speeches that guarantee their belonging to the orb with the

same rights as the spaniards, reasserting that way the so called “creole patriotism”.

Dentro de los estudios de comunicación encontramos vertientes muy claras hacia la explicación de los fenómenos en un contexto mediático. Sin embargo, consideramos pertinente adentrarnos a la comprensión de los procesos históricos en torno a la formación de las identidades y las mentalidades. Encontramos que las manifestaciones culturales, como patrones específicos de conducta de las diversas sociedades, pueden ser indicio de estrategias que expresamente se desarrollan con objetivos específicos para la comunicación de mensajes. La búsqueda perenne del ser humano por identidad, lleva a las diversas sociedades a crear complejos sistemas simbólicos que puedan brindar cohesión al o los grupos en el poder, y que puedan necesariamente traer consigo la trascendencia del modelo creado por ese mismo grupo. No necesariamente concordamos en esta investigación con el precepto modernista de Gellner (1991) que estipula que los nacionalismos se desarrollan específicamente después de la creación del Estado Nación moderno derivado de la Ilustración, sino que consideramos que se trata de un proceso de largo aliento que se construye muy anteriormente a la Ilustración. Vemos en las expresiones culturales del mundo prehispánico, y de la Colonia, los elementos que posteriormente habrán de ser tomados por la nación mexicana para diseñar el programa simbólico que acompaña el nacionalismo surgido de la revolución de Independencia.

Los intelectuales de la colonia manifestaron desde muy tempranas épocas cierta necesidad de justificar su origen ante la Metrópoli para, concomitantemente, justificar su pertenencia a la Corona, en igualdad de circunstancias, ante el rechazo de la misma a reconocerlos como peninsulares. Es normal que un sentimiento de abandono – recordemos el sentido de soledad del que nos habla Paz (2003b)- habría de brotar en los nacidos en la Nueva España, especialmente los nacidos de padres españoles, al sentir que sus derechos de nacimiento eran conculcados por las autoridades al ser

considerados ciudadanos de segunda dentro del propio imperio. No eran más que colonos de una de las propiedades de la Corona y ésta, por tanto, era superior. Esto en lugar de propiciar apego al imperio, creó un sentimiento de angustia y desasosiego en los habitantes de la Nueva España. Es evidente que no todos sentían lo mismo, pero resulta claro que ello habría de generar ideas específicas ante lo que implicaba ser americano.

En México el gran sabio criollo Carlos de Sigüenza y Góngora (...) aceptaba la teoría e identificaba a Santo Tomás con el héroe y dios indígena Quetzalcóatl. Una serie de coincidencias fundamentaban esta posibilidad. El dios indio siempre fue descrito como un héroe blanco barbado quien, antes de atravesar el mar occidental con la promesa de que algún día volvería, había enseñado el arte la agricultura y de la paz a los pobladores de Tula. Cortés llegó a México merced a lo que aparentemente había sido un mandato provincial, en el mismo año dedicado por el calendario mexicano a Quetzalcóatl, una coincidencia que le aseguró la bienvenida de Moctezuma. Esta identificación fue tan convincente que, en el siglo posterior, dos de los principales historiadores del México antiguo, Mariano Veytia y Lorenzo Boturini, apoyaron la teoría con nuevos argumentos (Brading, 2004 a: 27).

Por tanto, los intelectuales de diversas épocas comenzaron un largo penar para construir, con argumentos al parecer el día de hoy sumamente endeble y carentes de sustento, un corpus de símbolos que los representara y los hiciera únicos ante la pedertería de los europeos.

En todo caso, es imposible reseñar la inmensa cantidad de símbolos empleados, primero con fines evangelizadores, pero que después tenderían a conformarse en símbolos de lo propio, separados por supuesto de los fines enteramente evangelizadores. Aquí habría que hacer una distinción: pese a que existen múltiples simbologías, algunas se utilizaron específicamente para impactar a los corazones de los peninsulares; otras, dirigidas a los criollos; y otras, en específico para los indígenas que eran evangelizados. Pocas de ellas coinciden para los tres grupos humanos. Es quizá la Virgen de Guadalupe la que conglomeraba al menos el sentimiento de tres grupos: los criollos, los indígenas y los mestizos.

Siguiendo con nuestro análisis, nos resulta sugerente a la vez el texto de Solange Alberro (1999) *El Águila y la Cruz, Orígenes Religiosos de la Conciencia Criolla. México siglos XVI y XVII*. Ella hace una revisión profunda a varios de los mitos que nos corresponde evaluar en este apartado, concretamente el aspecto del símbolo de la fundación de la gran Tenochtitlán

(el águila devorando a la serpiente sobre un árbol de nopales en un islote en el lago de Texcoco), y el mito de la Virgen de Guadalupe y su aprovechamiento por parte de las elites criollas para la construcción del llamado patriotismo criollo. Al igual que otros grandes investigadores (Lafaye, 2002; el citado con anterioridad Brading, 2004 a, b y 2003; Enrique Florescano, 2004 y 2003), Alberro penetra hondo en los orígenes de estos mitos, poniendo un acento agudo en las implicaciones religiosas de ambos símbolos y nos acerca a una interesante visión personalísima -aunque comparte puntos de vista con los autores antes citados- pues va más allá en sus análisis tanto simbólicos como históricos. En este momento, nos centraremos en la conservación de ciertos mitos prehispánicos para la construcción de los temas de la evangelización y mejor asimilación de los nuevos conceptos por parte de los indígenas. Como mencionamos líneas arriba, los frailes tuvieron que realizar varias prácticas que en circunstancias normales, y en Europa, no se habrían permitido, pues la lejanía de los mitos del Viejo Mundo hacían más complicada la labor, al menos como se hacía tradicionalmente en España. Debían considerar otras opciones.

Por tanto, en América no encontramos ninguna de las dos grandes matrices que en el Viejo Mundo propiciaron la gestación y el nacimiento de una conciencia identitaria: el culto a los mártires y santos locales característico de los primeros siglos y del Alto Medievo, por una parte, y el desarrollo de las monarquías de origen o atributos divinos, por otra (Alberro, 1999: 25)

En efecto, al no contar con la representación del monarca, no podía existir esa relación cuasi divina entre rey y súbdito, basada en el origen cuasi divino del gobernante, y claro, al haber roto las relaciones previas a la conquista para eliminar todo contacto con la religión pagana prehispánica, no existía a nadie que los indígenas pudieran considerar en ese sentido, lo mismo que los peninsulares y más adelante los criollos; a la vez, el Virrey no era otra cosa que un representante de ese gobernante en estas tierras, por lo que lógicamente no podía encarnar los poderes del monarca en el Viejo Mundo. Alberro comenta que las vidas de los mártires católicos significaban poco o nada para los conquistados por encontrarse fuera de contexto con ellos. Por tanto, estas estrategias no funcionaron en la Nueva España y habría que buscar nuevas para lograr el consenso y la cohesión necesaria. Los misioneros tuvieron que tomarse ciertas licencias para lograr su cometido y permitieron de forma lúdica

en un primer momento que algunas de las prácticas de antaño permanecieran. Fueron frecuentes los traslapes de deidades por santos, de fiestas, e incluso de imágenes y símbolos para lograr la conversión.

En el Ex Convento de Huejotzingo, cercano a la ciudad de Puebla, podemos apreciar que la simbología adquiere características sincréticas o de superposición de creencias – como se le quiera ver-, para que algunos conceptos pudieran ser entendidos y tuvieran una significación más asequible a las prácticas de los habitantes de la región; después de todo, algunas concepciones en apariencia no eran tan dañinas para el mensaje si sabían ser utilizadas. Al menos eso era lo que creían los misioneros en el momento. Aquí observamos cómo en el escudo franciscano -que en este caso deja de ser el de los dos brazos entrelazados con una cruz en medio-, las llagas sangrantes, simbología de los estigmas recibidos por San Francisco, claramente tienen una forma circular que nos llevan a pensar inmediatamente en los chalchihuites que en la figurativa prehispánica significaban piedras preciosas (jade verde) pero a la vez, gotas de sangre. Valdría la pena considerar otros elementos dentro del templo como las vírgulas de música representadas en las capillas posas que se ubican en los cuatro puntos del atrio, o los motivos vegetales que las adornan, e investigar si existen dentro del templo y del portal de peregrinos alguna representación de origen indígena. En todo caso, merece el sitio nuevas investigaciones.

Lo mismo sucedió en el templo de Ixmiquilpan en Hidalgo, donde los frailes Agustinos realizaron un programa pictórico alrededor de todo el recinto del templo para ejemplificar una psicomaquia,

...es decir, una lucha entre el bien y el mal, entre vicios y virtudes, entre ángeles o seres celestiales y seres demoníacos o malignos. Normalmente estas pinturas están pletóricas de follajes, son repetitivas en sus motivos y sus autores trabajan en un solo plano, excluyendo la perspectiva (Ballesteros, 2000: 46).

En este lugar, las pinturas tienen una marcada factura indígena, con un programa occidental para la enseñanza de conceptos fundamentales en la vida cristiana, en este caso, la lucha constante en la mente y corazón del creyente,

entre los vicios y las virtudes, solo que en esta ocasión, las imágenes fueron realizadas ex profeso para lograr una empatía con los naturales del lugar que es frontera con la llamada Chichimeca. Es de destacar que tanto frailes como civiles eran atacados constantemente por incursiones de las etnias semi nómadas de Aridoamérica y que era tradición para estos habitantes de frontera, ver a estas etnias como bárbaros, de ahí el nivel de empatía, pues los frailes vivían exactamente lo que vivían los indios. Extendieron al máximo en este caso, una de las máximas de las órdenes mendicantes. El Hacerse “indios con los indios” (Kobayashi, 2002, 142).

Para los naturales, los frailes eran los únicos abogados de confianza en el nuevo orden colonial, de modo que la solicitud con que acudían a la fabricación de sus iglesias debió ser un hecho cierto, por más que todos los testimonios al respecto provengan de los religiosos [...] Religiosos para naturales y naturales para religiosos, dos grupos vinculados recíprocamente en un proyecto común cuya expresión visible y monumental siguen siendo los conventos (Gómez, 1997: 100).

En efecto, Javier Gómez en su libro *Fortalezas Mendicantes* en el que analiza las razones de que los conventos tengan la apariencia de fortalezas, comenta que la vinculación con los indígenas vendría determinada por varias vías, entre las que se cuenta la confianza a partir de anteponerse entre las dos repúblicas (la de indios y la de peninsulares), pero también al aparecer ante los naturales como guerreros de Dios, incluso si era menester como en Ixmiquilpan, ser representados como guerreros prehispánicos.

Para Rickel, con toda claridad, existe una lucha figurada (la que provocaba en la mente de Santo Tomás la imagen de la fortaleza del alma) y una lucha física, convirtiendo a todo cristiano en un miles Christi o soldado de Cristo. La lucha espiritual es una obligación de todo cristiano. La lucha física, en cambio, incumbe a una casta especial dentro del cristianismo, a un género de hombres, soldados o caballeros militares en términos reales... (Gómez, 1997: 62)

Cita Gómez concretamente el texto de un Cartujano que se volvió muy famoso a finales del siglo XV dirigido a las órdenes religiosas, donde se construía este concepto del “soldado de Dios”, lo que afectó profundamente a los frailes en cuanto a la concepción que tenían de su ministerio, y el sentido de su propia vida. No importa si los frailes se sentían soldados de cristo o si se sentían vejados igualmente que los naturales por las etnias de Aridoamérica, lo

importante es que lograron un grado de empatía a partir del programa pictórico que se detalla en el interior del templo.

Los vicios son representados por hordas bárbaras venidas del norte, y las virtudes por guerreros jaguar, coyote y en otros casos ricamente ataviados. Incluso, acompañan a los ejércitos del mal dos representaciones claramente europeas pero con ciertos rasgos indígenas: una quimera y un dragón. Para una lectura más detallada con respecto al templo de Ixmiquilpan y su programa pictórico, es ampliamente recomendable el texto de Víctor Manuel Ballesteros García *La Iglesia y el convento de San Miguel Arcángel de Ixmiquilpan, Hidalgo*.

Por lo que respecta a los traslapes dentro de la adoración de deidades del panteón prehispánico, hay numerosas referencias en los textos antes citados. Baste comentar que

En un Breve de 1558, se puntualizó “que los días que los indios por sus antiguos ritos dedicaban al sol y a sus ídolos, se reduzcan en honor del verdadero sol Jesucristo y de su santísima Madre y demás santos, en los que la Iglesia celebra sus festividades” (Alberro, 1999: 31)

Más adelante, Alberro señala que estas estrategias de sustitución “que resultaban de una larga tradición en materia de evangelización (desde el Viejo Mundo) fueron ampliamente seguidas primero por los conquistadores encabezados por el mismo Cortés y luego por los evangelizadores de lo que ya era la Nueva España” (31).

Por su parte, Robert Ricard comenta al respecto que, a través de la música, se trató que los cantos y alabanzas se fueran adaptando a la nueva realidad, sin tener que prohibir el rito, sino encauzarlo para que fuera cristiano y no pagano.

Dos métodos se usaron en cuanto a los cantos. El más sencillo y sin gran valor educativo religioso, consistió en traducir en lengua de indios composiciones españolas [...] El segundo método y evidentemente de mucho mayor alcance, consistió en adaptar nueva retórica en lengua indígena a los antiguos ritmos de los cantos profanos (Ricard, 2005: 291).

Esfuerzos como el anterior – por cierto, atribuido de manera especial por Ricard a Fray Bernardino de Sahagún - resultaron productivos y quizá incluso a la larga pertinentes. Sin embargo, no siempre estas cuestiones tendrían un

buen término. Y es el mismo Sahagún quien critica de manera acre las prácticas descritas hasta ahora en su *La Historia de las Cosas...*

Y porque esta costumbre no la perdiessen los pueblos que gozavan de ella, persuadieron a aquellas provincias que veniessen, como solían, porque ya tenían Tonantzin y a Tocitzin y al Telpuchtli, que esteriormente suena o les ha hecho sonar a Sancta María y a Sancta Ana y a San Juan Evangelista o Baptista, y en lo interior de la gente popular que allí viene está claro que no es sino lo antiguo, y a la secuela de lo antiguo vienen. Y no es mi parecer que les impidan la venida ni la ofrenda, pero es mi parecer que los desengañen del engaño de que padecen, dándolos a entender en aquellos días que allí vienen las falsidad antigua, y que no es aquello conforme a lo antiguo. Y esto debrían hazer predicadores bien entendidos en la lengua y costumbres antiguas que ellos tenían, y también en la escritura divina (Sahagún, 2003: 1054-1055).

La anterior cita merece una explicación. Pareciera una simple descripción de ciertas celebraciones en que se han imbricado o confundido los nombres de las anteriores deidades con los de los santos y vírgenes del cristianismo; sin embargo, resulta ser una llamada de atención por parte de Sahagún con respecto a la perniciosa costumbre de traslapar simplemente los nombres pues ello traía no un cambio de mentalidad y de obra en los indígenas, sino solamente de nombre, con lo que sus prácticas paganas seguirían intactas. De acuerdo a Alberro (39), es una llamada deliberada de Sahagún a los predicadores que no cumplen con su trabajo. Lo anterior – puesto que está incluido el nombre de Tonantzin- también se hace extensivo al culto de la Virgen de Guadalupe y que para el cronista como para muchos otros representantes de las órdenes mendicantes de la época (concretamente los franciscanos) era un culto que no tenía sentido y debería ser prohibido, precisamente por tener un origen pagano. Más adelante, cuando hablemos del complejo símbolo Tonantzin- Guadalupe, retomaremos esta controversia con mayor amplitud. Mientras, queda lo anterior para dar constancia de la manera en que los frailes en un primer momento obraron para evangelizar, aunque más adelante tuvieron que arrepentirse de acuerdo al cariz que las cosas tomarían, sobre todo durante la segunda mitad del siglo XVI. Cabe resaltar que el proceso de evangelización no es uno, sino que asumió diferentes formas a lo largo de todo el territorio recién conquistado, y que se fue dando en etapas diversas durante los dos primeros siglos de la Colonia. A la vez, si nos centramos en las actividades de cada una de las órdenes que se presentaron

en la Nueva España, la situación se vuelve más compleja y particular debido a la propia simbología y carácter político que comprende cada una de ellas. Pese a que la historiografía de la evangelización se ha visto generalizada a partir de los estudios en la zona centro del país, existen numerosos esfuerzos por definir las características de la misma en otras regiones. En todo caso, dicha superposición de creencias y mitos habrán de tener un significado interesante en los elementos que retomaremos en apartados posteriores para la formación del llamado patriotismo criollo, lo que habrá de dividir las creencias y vinculaciones del complejo entramado racial en la Nueva España.

Mito fundacional

Como lo vimos con anterioridad, la evangelización trajo consigo confusión y la creación de nuevos conceptos a partir del aprovechamiento de los mitos prehispánicos y su adaptación a la nueva religión con el objeto de traducir de la mejor manera posible los conceptos cristianos. Sin embargo, de acuerdo al texto de Solange Alberro antes citado, este proceso también se vio envuelto en las pugnas políticas que surgieron entre la Colonia y la Metrópoli, primero representadas por las controversias entre las órdenes regulares entre sí, más adelante entre las mismas y el clero secular, para después pasar a formar parte de la pugna criollos- peninsulares, que como hemos mencionado anteriormente, empezaría desde el principio de la colonización.

El tema en el que nos centraremos en este instante es el del mito fundacional de la gran Tenochtitlan, que es magistralmente tratado en *Memoria Mexicana* (2003) por Enrique Florescano. Concretamente en su capítulo V, *Mito e Historia*, Florescano aborda el asunto de los mitos de origen que ubica en la concepción del surgimiento de la raza primigenia desde el inframundo y su profunda imbricación con los dioses primeros. Divide éstos en dos: Los mitos de origen de los pobladores autóctonos de las diversas regiones, y los mitos de origen de los pueblos conquistadores. Estos últimos, se construyeron básicamente en el Postclásico mesoamericano. Los mitos autóctonos hablan del surgimiento, como hemos comentado, de los primeros habitantes a partir de una gran matriz que sería el inframundo que “pare” literalmente a sus hijos y que los vincula directamente con las fuerzas celestes e inframundanas.

Quizá los olmecas fueron los primeros en representar el interior de la tierra como una matriz femenina en forma de cueva. Las imágenes que representan el inframundo como una cueva cuadrifoliada donde reposan las semillas del maíz y las aguas fertilizadoras proceden de esa cultura. [...] Entre los mayas el interior del inframundo se representaba también con imágenes cruciformes o catrifioladas. De modo que para los olmecas y mayas, el interior de la tierra era el sitio donde periódicamente desaparecían las plantas, los astros y los seres humanos, la región donde ocurrían los procesos tremendos de la muerte y la regeneración de la vida (Florescano, 2003: 198 – 200).

En el caso de los segundos mitos, las etnias venidas del norte y de otras regiones y que conquistaron las tierras mesoamericanas, tanto en el altiplano central, como en el caso de la zona maya, habrían de justificar su dominio a partir de complejos sistemas de creencias basados en la diáspora y posterior establecimiento en territorios señalados frecuentemente por sus deidades patronas. Es el caso, primero de los toltecas en el altiplano central, seguidos siglos después por los mexicas, y de los itzáes en Yucatán. Quizá la característica de la diáspora, que se asemeja a mitos de otras tradiciones como la de los judíos para encontrar la tierra prometida narrada en la Biblia, sea una constante a partir del postclásico. Es menester remitir al lector al singular trabajo realizado por López y López en su *Mito y Realidad de Zuyuá, serpiente emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico* (1999), donde profundizan en las implicaciones de tales mitos, conglomerándolos en una vertiente cultural surgida a finales del Clásico y que se consolidaría en el Postclásico en diversas regiones de Mesoamérica. Hablamos por cierto del concepto de zuyuá, complejo sistema de creencias donde se consideraba el mito de origen, un periplo singular desde la ciudad primigenia (Zuyuá, Ziwan, Tollan, Tula) dependiendo de la cultura, y la figura emblemática del hombre-dios, adquiriendo numerosas representaciones: Quetzalcóatl, Tohil, Kukulcán. Sin embargo, el tema se torna más complejo aún, cuando se suma al mito la partida de sus ancestros de una ciudad mítica, perfecta, el paraíso terrenal en mesoamérica, cuyo nombre es Tollán – en el caso concreto de los mexicas pudiera tratarse del caso de Aztlán. Florescano, después de un concienzudo análisis, considera que la llamada Tollán podría ser no otra que Teotihuacan, que es donde se conglomeran todas las

características físicas y simbólicas que se le atribuyen a la ciudad mítica (Florescano, 2003: 195-196). A la vez, comenta Florescano que lo mismo Teotihuacan que otras posteriores como Tenochtitlán o Chichén Itzá serán construidas a imagen de este símbolo. Siguiendo en el sentido que nos hemos planteado, como parte final del mito de diáspora en el caso de los mexicas, encuentran en un islote en el lago de Texcoco la señal que su dios patrono Huitzilopochtli les había vaticinado: el nopal con un águila. El águila representa al sol, en sus dos vertientes, la diurna y el movimiento ascendente hacia el cenit; el nopal el contacto entre el inframundo y el espacio celeste, muy en el sentido del poste de comunicación entre los dos ámbitos que es frecuentemente representado como un tlaloque, como el árbol cósmico, o como la seiba sagrada en el mundo maya. Curiosamente en las representaciones del mito más antiguas, no se considera primordial la aparición de la serpiente, como en el caso del monumento llamado *Teocalli de la Guerra Sagrada*, actualmente en el Museo Nacional de Antropología (Florescano, 2003: 223) donde en lugar de serpiente, se le representa con el atl tlachinolli, glifo de la guerra. Incluso en este monumento el nopal surge del cuerpo sin vida de Copil, hijo de la hermana de Huitzilopochtli, Malinalxóchitl, y que, según una versión, habría peleado con éste durante la peregrinación. Más adelante, Huitzilopochtli capturaría a su hijo y lo sacrificaría precisamente en el lugar de la fundación (Florescano, 2003: 222). A la vez, vemos en este monumento la clara representación de las tunas del nopal, como corazones, con lo que se vincula a aspectos rituales de sacrificio la imagen del mito, y se justificarían más adelante las Guerras Floridas. En dibujos posteriores, se representa al águila devorando una serpiente o un ave (Florescano, 2003: 215 y 221), y que según Florescano, significaría el control de esta deidad sobre los ámbitos del inframundo (serpiente) y del espacio celeste (ave), con lo que se simbolizaría “el triunfo del sol sobre las fuerzas de la noche y de la tierra, y al mismo tiempo representa el triunfo de los guerreros invasores sobre los pobladores originarios” (Florescano, 2003: 225).

Lo anterior denota una fina construcción del mito para sustentar la permanencia en el poder de un grupo, en este caso los mexicas, a manera de la propaganda política moderna. Y es realizado a partir de los preceptos, en cierta medida

“universales” – con todo el riesgo que implica utilizar este término cuando se habla de Mesoamérica-, al menos en el área del Altiplano Central.

Para Florescano, el sentido del mito de creación es

...revelar que el cosmos, los seres humanos, la agricultura o la civilización, han sido creados, y que esta creación es absoluta. O sea que ni el presente ni el futuro la pueden alterar por su carácter sagrado y único. En consecuencia, el momento en que esa nueva realidad se originó – que es siempre anterior, in illo tempore- y el lugar donde se manifestó – que es siempre privilegiado- son el tiempo y el lugar sagrados por excelencia: arquetipos cósmicos, modelos que contienen el paradigma universal que deberán repetir las futuras creaciones humanas (Florescano, 2003: 195).

Para Florescano, como para Alberro, resulta primordial el mito de origen para explicar la vena que habrá de tomar el criollismo posteriormente. E indudablemente, el mito servirá para sustentar tanto el tiempo como el lugar sagrados que habrá de adorar la incipiente nación mexicana.

Para Alberro, la llegada de los Jesuitas traerá consigo una nueva manera de interpretar los símbolos y por supuesto, de utilizarlos. Lo que no se atrevían a realizar los primeros misioneros, los Jesuitas habrán de hacerlo sin miramientos, y con un profesionalismo que nos sorprende aún hoy en día. Sin embargo, como comentamos en líneas anteriores, ya existían esfuerzos por aprovechar los elementos autóctonos para evangelizar, -de los que la aparición de la Virgen en el Tepeyac es un ejemplo que analizaremos más adelante- y que, gracias a la labor de compilación de varios misioneros y cronistas sobre las costumbres de los naturales, había un conocimiento suficiente de los símbolos para aprovecharlos. Sumado a esto, las pugnas crecientes entre el clero secular y el regular, se pelearon en diversas arenas, entre ellas la simbólica. Se buscaba que el secular se apropiara de los conceptos para así, restarle poder al regular con respecto a las cuestiones de la iglesia en la Nueva España, y la representación de los frailes sobre los pueblos indígenas. Es pues que poco a poco se fue construyendo la idea y se fueron dando situaciones que permitieron la penetración de estos símbolos en el imaginario colonial. Curiosamente, los más fervientes opositores de la utilización de estos símbolos a posteriori, como ya se ha visto, fueron los franciscanos.

En cuanto se refiere al surgimiento del conjunto águila – nopal, de origen específicamente mexicana, en un entorno ya no sólo indígena, sino también novohispano, señalamos que tras haberse manifestado muy pronto – en 1535- en la primitiva iglesia capitalina de los franciscanos y de haberse mantenido entre las parcialidades de Tenochtitlán, el símbolo no tardó en dejarse ver en fachadas, portadas de templos y conventos y, en 1556, en las armas del segundo arzobispo de Nueva España, don Alonso de Montufar (Alberro, 1999: 80).

Montufar será un personaje clave en el desarrollo de estos mitos, pues al llegar a la Nueva España, traía consigo la consigna de neutralizar el poder de los órdenes mendicantes, para lo cual, se alió de manera importante con los Jesuitas. De esta manera, el clero secular obtenía uno de sus aliados más importantes para cohesión del Virreinato, en apariencia con la Corona. Sin embargo, el tiempo habría de desengañarlos más adelante, pues su trabajo más bien habría de ser aprovechado por los criollos para la formación de un incipiente patriotismo.

Alberro le confiere un papel preponderante a las festividades de 1578 en la ciudad de México, en que se festejó con pompa la llegada de unas reliquias enviadas por el papa Gregorio XIII a los Jesuitas para que fueran repartidas en los templos de la Nueva España. A final de cuentas, las reliquias que formaban parte del discurso europeo, en la Nueva España no provocaron mayor sensación; sin embargo, al parecer esa no era la idea. Lo que se buscaba era darle un espaldarazo a los Jesuitas, pues ellos serían los encargados de entregarlas a todas las iglesias, lo cual constituía un honor. En todo caso, Alberro ubica este momento, como la segunda aparición de importancia de los símbolos de la fundación de Tenochtitlán, pues además de las celebraciones de rigor para semejante acontecimiento, también se dieron las

...funciones teatrales, los certámenes poéticos y los regocijos populares que solían acompañar estas celebraciones. En los sermones, cantares y recitaciones diversas se recurrió constantemente a las lenguas otomí y náhuatl, al lado del latín, el italiano y el castellano (Alberro, 1999: 84).

A la vez, se realizaron tres arcos triunfales con varios programas simbólicos entre los que destacan descripciones geográficas con personajes indígenas y eclesiásticos (como el mismo Papa entre los indígenas). En un coloquio posterior, pero dentro del marco de las celebraciones, se dio el carácter mestizo de la Ciudad de México donde se “puntualizaba incluso que, mientras

la ropa de dentro es española, el huipil es indígena, en una voluntad manifiesta de recalcar el carácter ya mestizo – o bicultural- de la ciudad.” (Alberro, 1999: 87). Sin embargo, quizá lo que llama más la atención es un grupo denominado “Estudiantes y Juventud Mexicana”, pertenecientes a Escuelas y Colegios “más de doientos estudiantes todos a caballo, con muy ricas libreas de seda y oro, en diferentes quadrillas de Españoles, Yngleses y Turcos.” (Alberro, 1999: 88) Alberro cita una fuente de la época y comenta que indudablemente era la primera ocasión que una “Juventud Mexicana”, en la que claramente no figuraban los indígenas, sino jóvenes criollos, representara a los nacidos en el Nuevo Mundo: el topónimo “mexicano” se lo apropiaban los criollos. Por otro lado, la mención a los Ingleses y Turcos “se debe sin duda a la voluntad de oponer visualmente el catolicismo romano de los españoles al protestantismo de los ingleses y al mahometismo de los turcos, en el ambiente militante que caracterizaba a la empresa jesuita por esas fechas.” (88)

Más adelante puntualiza algo fundamental dentro de este particular grupo, y cita de nuevo a la misma fuente¹ respecto a un Cartel que portaban los dichos estudiantes:

Tenía este Cartel tres varas en alto y dos en ancho, en el qual yvan las armas de la Ciudad, que son una planta de Tuna campestre en medio de una laguna, y encima de ella una Águila con una Culebra en el pico. Yva también puesto el cartel en el cuerpo del Águila, que ella misma lo abrazava y sustentava con las uñas (cita en Alberro, 1999: 88).

Como vemos, aparece el símbolo del mito fundacional de la gran Tenochtitlán, ya como “armas de la Ciudad”, mismo que ya había sido adoptado por Montufar como lo hemos comentado con anterioridad. Esto significa que existió una deliberada apropiación del símbolo prehispánico por una elite criolla para crear una identidad novohispana. De esta manera, se despojaba a los indígenas de uno de sus símbolos para convertirlo en un aspecto de identidad para los nacidos en estos territorios, justificado ya por un acontecimiento importante, de carácter cristiano indiscutible, y, a la vez, restándole sentido prehispánico. Alberro explica más adelante en su análisis de la festividad, que

¹ Se trata de Pedro de Morales de la Compañía de Jesús, en Carta para el muy “Reverendo Padre Everardo Mercuriano, General de la misma Compañía, en que se da la relación de la Festividad que en esta insigne Ciudad de México se hizo este año de setenta y ocho, en la collocación de las Sanctas Reliquias que nuestro muy Sancto Padre Gregorio XIII les embio”. (Alberro, 1999: 83)

el símbolo, a la par de ser apropiado, se le confería ya un sentido por entero cristiano:

Partiendo precisamente de su significado idólatrico, los articularon (los Jesuitas) con un equivalente cristiano - la corona de espinas-, valiéndose de las correspondencias simbólicas de espinas-sangre-grana- cruz- si se toma en cuenta el soporte material en el que fueron escritos los versos-, dentro de un contexto sacrificial. [...] El antiguo emblema idólatrico quedó, así, nuevamente habilitado para constituirse en materia identitaria. [...] El complejo sangre - mártir en el caso de San Sebastián y sagrada en el de Cristo - y tunal permitió legitimar en definitiva el cactus de los mexica, franqueando el paso a futuras utilidades simbólicas. En este sentido, los jesuitas prosiguieron y ampliaron la iniciativa franciscana al asociar el nopal sangriento, ya no con un simple santo, sino con Cristo mismo, es decir, con la figura central del cristianismo. (Alberro, 1999: 91)

De esta manera, como se lee en la cita anterior, se le resta al símbolo elementos paganos para su posterior utilización en aspectos de todo tipo, incluso de carácter civil. Concretamente en este caso, el símbolo que surgió para dotar de identidad y legitimidad al pueblo mexica para consigo mismo como para con sus conquistados, era apropiado con los mismos fines: para dotar de identidad al pueblo novohispano - concretamente los criollos- y para legitimar su permanencia en el orbe, ya no quizá como colonia española, sino como una entidad independiente. Sin embargo, el proceso sería largo y no es sino hasta las postrimerías del siglo XIX cuando el símbolo sería ya adoptado como un símbolo de Estado. En todo caso, hay que destacar que dicha apropiación, pese a que en el discurso pretendía incluir a todos, incluso los indios, lo cierto es que fue utilizado despojándole el sentido anterior prehispánico, con lo que a fin de cuentas, le restaba identidad a los pueblos indígenas, especialmente del altiplano central. A la vez, dicho símbolo dista mucho de representar a las comunidades indígenas en general como lo ha demostrado Natividad Gutiérrez Chong (2001) en su estudio antes citado, donde realiza entrevistas a intelectuales indígenas de la actualidad (concretamente del mundo maya) a los que el símbolo no representa nada. En una de las entrevistas, a una antropóloga maya de Campeche, a la pregunta expresa de "El concepto de "cultura mexicana" dentro de la visión de los libros de texto oficiales nos inculca el mito de la fundación y mestizaje. ¿Conoce usted estos mitos? ¿Qué significado tienen para los mayas de Campeche?" (Gutiérrez, 2001: 189).

La respuesta no puede ser más ilustrativa:

No conozco tal historia. Estamos muy lejos del centro. Los mayas desconocen la historia del origen del centro de México. Para nosotros sólo los rituales y ceremonias sobre el maíz tienen sentido. Las celebraciones y símbolos de la gente del centro no significan nada para nuestra gente (Gutiérrez, 2001: 189).

A reserva de analizar el impacto real que este mito concreto pudo tener o no frente a la inmensa diversidad indígena con la que cuenta nuestro país, podemos ver que la construcción de este aspecto identitario fue realizada a expensas de los conceptos indígenas del centro y excluyéndolos de su elaboración. A la vez, habría que entender que dicha construcción fue realizada en la capital, y que ya por la dificultad de difundir el concepto por las difíciles comunicaciones de la época, ya por que quizá no se buscaba impactar a todo el territorio, sino a un pequeño núcleo de gente, resulta obvio que no se extendió y menos resultó ser un elemento de identidad indígena pues habría sido aprovechado por la sucesión constante de rebeliones indígenas, sobre todo en la zona maya, que se dieron a lo largo de los tres siglos de la colonia. Existen más símbolos identitarios que considerar dentro de esta formación de la identidad criolla y los tomaremos en consideración en próximas líneas.

Quetzalcóatl – Santo Tomás, Tonantzin – Guadalupe

Son quizá ambos complejos simbólicos los más importantes para la formación de una identidad criolla en la Nueva España, por tanto, una amplia nómina de investigadores se han aproximado a su estudio y se han generado páginas y páginas en su análisis, desde la colonia hasta la época actual. Sin embargo, los que nos interesan para el presente estudio son los que han tratado de explicarlos tanto en su vertiente social como antropológica e histórica. Destacamos los excelentes trabajos de David Brading (2004 a y b, 2003), Jacques Lafaye (2002), Enrique Florescano (2004, 2003, 1993), Solange Alberro (1999), López y López (1999), López (1998).

Como comentábamos al inicio de este artículo, la necesidad de generar un discurso propio por parte de la comunidad criolla, aunado a las estrategias usadas por los evangelizadores para hacer llegar sus mensajes de manera más eficiente, con lo que necesariamente se cayó en sincretismos, generó un

complejo simbólico que habría de constituir más adelante espacios nuevos de negociación política y de identidades compartidas. Sin embargo, lo mismo que sucedió con el mito de fundación mexicana, las figuras de Tonantzin y Quetzalcóatl habrían de ser apropiadas por la comunidad criolla en beneficio de circunstancias de momento y de carácter político y social.

Quetzalcóatl, como deidad primordial, pero no única, y de una larga vida en el horizonte prehispánico, resultaba ser una figura sumamente atractiva para las mentes de los conquistadores (que se beneficiaron primeramente de ella) y para varios intelectuales que veían en su tez blanca y barbada la presencia de algún apóstol o misionero de la antigüedad. Se trata de una figura que entraña toda la complejidad del pensamiento prehispánico, y quizá sea de las pocas constantes que existieron en el panteón mesoamericano, ya con diversas advocaciones, ya relacionado con las lluvias, con Venus, o con el viento (ver López, 1998; Florescano, 1993).

Como vemos, el mito y leyenda de la serpiente emplumada pueden ser fácilmente rastreados por diferentes épocas del mundo prehispánico hasta llegar a lo que los españoles escucharon en sus primeros contactos con el mundo indígena.

En el caso de la leyenda de Quetzalcóatl, basada en un hombre de carne y hueso que se apropia del mito que se da en la ciudad de Tula, y que posteriormente habría de ser apropiado por los mexicanos, reclamando su herencia, Florescano comenta que

La creación de esta imagen idílica de los toltecas y del reino de Quetzalcóatl, fue una de las más logradas de la mitología náua. Gracias a la apropiación de la Tula que reunía en un halo mágico las imágenes maravillosas del origen de la sabiduría y las artes, la abundancia agrícola, la metrópoli santa y el gobernante civilizador, los mexicanos que invadieron las tierras donde antes había imperado la cultura de Teotihuacan se transformaron en sinónimo de agricultores y sabios (Florescano, 2004: 180).

En efecto, gracias al desarrollo de un complejo sistema de creencias detrás del mito y posterior leyenda de Quetzalcóatl, los mexicanos pudieron legitimar su permanencia en el poder al sentirse herederos de tal tradición. Como lo comentamos con anterioridad, los mitos de origen, de peregrinación, y de

fundación, se fusionan aquí para dar sustento no sólo a las creencias, sino también a los gobiernos que las detentan.

Entonces, de la lectura de López (1998) podemos colegir que el desarrollo del mito habrá de irlo llevando hasta transformarse en un mito de Estado de diferentes culturas, con ritos y representaciones diversas. Sin embargo, tanto López, como Florescano encuentran importante y fundamental la evolución del mito a la leyenda, pues en una especie de dualidad entre hombre de carne y hueso y deidad, habría de cifrarse tanto la herencia de unos como la adoración de los otros. En todo caso, lo importante es que termina siendo Quetzalcóatl un símbolo legitimador de poder, además de que bien podría ser considerado como un aspecto unificador de la cultura a partir del Epiclásico.

Para el tema que nos ocupa, sin embargo, resulta más importante lo que hacen de él en la Nueva España, iniciando por los Jesuitas y tomando la estafeta intelectuales novohispanos posteriores para construirse un origen similar al europeo y exigir de esa manera una cierta igualdad.

En su libro *Quetzalcóatl y Guadalupe* (2002), Jacques Lafaye comenta que los primeros en tener indicios de la existencia de huellas (literalmente) de un apóstol en territorios americanos, previo a la llegada de los españoles, son los hermanos de la compañía de Jesús. Cuenta que en un principio los indios de una región en Brasil llevaron a los hermanos a una montaña donde aparecían las huellas de los pies de un hombre grabados en la roca viva. Según Lafaye, este mito estaría legitimando en cierta forma el milagro del mismo San Ignacio de Loyola. Sea cual sea la realidad, lo cierto es que se multiplicaron por los territorios conquistados pistas o interpretaciones de la presencia del cristianismo mucho antes siquiera de que los europeos se transformaran a la fe cristiana. Los creyentes en este aspecto aducían que debía tratarse del apóstol Tomás, el incrédulo, que había sido enviado a predicar por Jesús a las Indias, y que había desaparecido en ese lugar. Los mismos hermanos daban fe de otras pistas de la presencia del mismo apóstol en Asia y dedujeron que el camino sería sencillo de ese lugar a América. Independientemente de que poco después de la conquista se descubriera el Pacífico, el mito siguió. Además, quisieron ver en numerosas expresiones de la religión de los nativos visos de un cristianismo primitivo. El descubrimiento por parte de los conquistadores de cruces (que representaban los cuatro puntos cardinales), los propios mitos de

origen, la diáspora de los mexicas –que como hemos dicho, se asemejaba al Éxodo-, así como cierto ascetismo y disciplina de los naturales, todo ello podría ser visto como residuos de un culto cristiano primitivo. Esto también respondía a la necesidad de justificar la existencia de los territorios recién descubiertos pues en la Biblia nada se mencionaba sobre estos lugares, que por cierto, se encontraban plagados de seres humanos. Por tanto, ello implicaba un error de interpretación de las escrituras que no podrían permitirse. Por lo mismo, el mito habría de continuar. Lo contrario implicaría un fallo completo en el sustento de la fe, entendiendo que Jesús se había sacrificado en la cruz con el objeto de salvar las almas de todos los mortales. ¿Sólo lo habría hecho por unos cuantos? ¿Entonces la religión católica no era universal después de todo?

Coinciden Lafaye y Brading (2003 a y b) en afirmar que el complejo Quetzalcóatl – Santo Tomás, vendría a significar para los americanos su pertenencia desde el nacimiento a la pléyade de naciones bajo el cristianismo, sin importar si la Corona española los reconocía como tales. Incluso, para los criollos del siglo XVI, ello implicaba una tabla de salvación ante las desilusiones que les implicaba el ser españoles de segunda, como hemos comentado con anterioridad. Por otro lado, implicaba minimizar el trabajo de conquista pues en realidad, todo lo logrado por Cortés y sus huestes había estado predeterminado con fundamento en la profecía que sostenía que Quetzalcóatl regresaría en una fecha determinada (Ce Ácatl), y que, simplemente, su llegada habría cubierto el ciclo del destino. Por supuesto, algo similar habría de argüirse en el caso de la aparición en el Tepeyac. Simplemente, la Virgen estaba esperando ese encuentro entre la cristiandad y el mundo indígena para despertar de un largo sueño en el que se encontraba, pues al igual que Sto. Tomás, ella había llegado a evangelizar a los nativos de ese lugar, sólo que en la figura de Tonantzin, que en lengua náhuatl significa “Nuestra Madre”.

En todo caso, el culto a la Virgen de Guadalupe resulta ser un tema elusivo y difícil de tratar. Primero que nada, habría que mencionar que, al encontrarse tan arraigado en la cultura de nuestro país, poner en duda la posibilidad de que el milagro se hubiera llevado a cabo resulta algo riesgoso. Baste ver lo difícil que es para la mayoría de los investigadores consultados decir, abiertamente, que no creen en el milagro. Prefieren – sin duda, debido al rigor- dejar que las fuentes y los documentos hablen. Tan sólo podemos deducir de ciertas

afirmaciones que hace en su análisis del caso Enrique Florescano (2004) que sostiene como verdaderas las versiones de Fray Francisco de Balbuena en un sermón dictado en 1556, donde duda ampliamente e incluso critica el culto a la Virgen de Guadalupe que, aunque modesto en el momento, empezaba a generar amplia devoción en las cercanías del Tepeyac. A Balbuena

...le parecía que la devoción que esta ciudad ha tomado en una ermita e casa de Nuestra Señora que ha intitulado de Guadalupe, es en gran perjuicio de los naturales porque les da a entender que hace milagros aquella imagen que pintó el indio Marcos [...] que decirles (a los indios) que una imagen que pintó un indio hace milagros, sería gran confusión y deshacer lo bueno que estaba plantado (Citado en Florescano, 2004: 398).

De tal suerte, que la resistencia al culto venía por los propios franciscanos y no por las autoridades civiles o seculares. Florescano parece estar de acuerdo, como dijimos antes, pues unas páginas más adelante, confirma lo dicho por Balbuena: “Lo cierto es que hacia 1556, la primitiva imagen de la Guadalupe del Tepeyac fue sustituida por una pintura hecha por un indio llamado Marcos, contra lo cual se pronunció, como hemos visto, el provincial de los Franciscanos” (Florescano, 2004: 402). Tanto Lafaye, como Alberro, como Brading, eluden actuar como lo hace Florescano, y simplemente presentan los hechos, que dicho sea de paso, hablan solos. Los cuatro coinciden en citar, dentro de los religiosos detractores del culto a fray Bernardino de Sahagún, en su *La Historia de las Cosas...*, cosa que es de notar:

Cerca de los montes hay tres o cuatro lugares donde se solían hazer muy solemnes sacrificios, y que venían a ellos de muy lexas tierras. El uno de éstos es aquí en México, donde está un montezillo que se llama Tepéacac, y los españoles llaman Tepeaquilla, y agora se llama Nuestra Señora de Guadalupe. En este lugar tenían un templo dedicado a la madre de los dioses que la llamaban Tonantzin, que quiere dezir “nuestra madre”. Allí hazían muchos sacrificios a honra de esta diosa, y venían a ellos de más de veinte leguas de todas estas comarcas de México, y traían muchas ofrendas [...] y agora, que está allí edificada la iglesia de Nuestra Señora de Guadalupe, también la llaman Tonantzin, tomada ocasión de los predicadores que a Nuestra Señora, la Madre de Dios, llaman Tonantzin. De dónde haya nacido esta fundación de esta Tonantzin no se sabe de cierto [...] y es cosa que se debería remediar, porque el propio nombre de la Madre de Dios, Sancta María no es Tonantzin, sino Dios inantzin. Parece esta invención satánica para paliar la idolatría debaxo equivocación de este nombre Tonantzin. [...] la cual devoción también es sospechosa, porque en todas partes hay muchas iglesias de Nuestra Señora y no van a ellas, y vienen de lexas tierras a esta Tonantzin, como antiguamente (Sahagún, 2003: 1050).

Resulta interesante conocer esta resistencia por parte de los franciscanos a reconocer el culto a la virgen, cuando además, coinciden varios investigadores en señalar que “presenta la desconcertante paradoja de ser completamente diferente a su presunto modelo peninsular” (Florescano, 2004: 401). Para Lafaye, esto es una interrogante: “¿Por qué la imagen de la Virgen María venerada cerca de México en el cerro del Tepeyac [...] tan diferente de la Guadalupe de Extremadura, lleva el mismo nombre? Tal es la pregunta muchas veces planteada por los investigadores y nunca resuelta satisfactoriamente” (2002: 308). De cualquier manera, Lafaye hace un minucioso análisis de la génesis del mito de la virgen de Guadalupe en Extremadura y encuentra numerosos elementos comunes entre las dos apariciones, tales como el hecho de que se le hayan aparecido a campesinos, que hayan solicitado una ermita en ese preciso lugar, y que en ambas apariciones se obraran milagros posteriores. Quizá al ver la historia de la Virgen original podemos entender algunas de las cuestiones en torno a este tipo de apariciones. Sin embargo, en este momento habremos de situarnos en dos ideas interesantes. La primera es que el culto y devoción que tienen un sustento importante en la figura del Bachiller Miguel Sánchez, que en 1648, con la publicación de su *Imagen de la Virgen María, Madre de Dios de Guadalupe, milagrosamente aparecida en la ciudad de México.*, se encuentra íntimamente relacionado con la devoción a la Inmaculada Concepción, por un lado culto que de acuerdo a Alberro (1999: 120) y a Lafaye (2002: 303) se encontraba en plena campaña por aceptación en Europa y por el otro, en la representación de la mujer del Apocalipsis según San Juan. Concretamente nos referimos al párrafo siguiente:

Apareció en el cielo una señal prodigiosa: una mujer vestida de sol, con la luna bajo los pies y en su cabeza una corona con doce estrellas. Está embarazada y grita de dolor, porque llegó su tiempo de dar a luz. (...) El monstruo se detuvo delante de la mujer que da a luz, para devorar a su hijo en cuanto nazca. Y la mujer dio a luz un hijo varón, que debe gobernar todas las naciones con vara de hierro. (...) Al verse arrojado a la tierra, el Monstruo se lanzó en persecución de la Mujer que había dado a luz al Varón. Pero a la mujer le dieron las dos alas del águila grande para que volara al desierto, al refugio en que lejos de la serpiente, debe ser mantenida... (Apocalipsis según San Juan, 12, las negritas son nuestras).

Ambos ejemplos conllevan aspectos relevantes para el caso que nos ocupa. La construcción del mito de Guadalupe del Tepeyac como un sustrato del discurso de patriotismo criollo tiene elementos que la vuelven incontrovertible. Primero que nada, las alas de águila que le son dadas a la mujer para que pueda escapar del ataque del dragón una vez entregado al hijo al cielo. No hace falta mucho para creer que las alas de águila se refieran al águila del mito fundacional mexicana.

Además, el dragón o serpiente del que logra escapar no es otra que la serpiente que el águila devora, vencéndola. El elemento de la luna, que indudablemente se encuentra representado en la imagen del Tepeyac, las estrellas y en general toda la cuestión celeste son importantes. Y por si fuera poco, la idea que el mismo Juan del Apocalipsis hubiera tenido una visión con este aspecto, hacía pensar que estaba predestinada la aparición de la Virgen en nuestro territorio, con lo que, como mencionábamos con anterioridad, le restaba importancia a la empresa de Conquista, pues ahora sí, en verdad, se había llevado a cabo por un bien mayor: dar a conocer la palabra para que la Virgen María se manifestara como una auténtica madre de la mexicanidad. Como lo dice Lafaye

El sello apocalíptico que Miguel Sánchez pone sobre el destino histórico de su patria, a la vez que la cargaba de expectativa parusiaca, confería a sus poblaciones un privilegio de elección. Sobre todo, la idea tradicional, según la cual los españoles, nuevo pueblo elegido, habían sido designados por la Providencia para traer el Evangelio a los gentiles del Nuevo Mundo, quedaba arruinado por las audacias exegéticas del bachiller criollo (2002: 332).

Por otro lado, heredera de la imagen de la Inmaculada Concepción, la Virgen está sola y, por tanto, puede ser la madre de todos los seres sobre la tierra. Eso hace que su identificación sea más asequible.

Por su parte, Solange Alberro completa el análisis haciendo una interesante analogía con una Virgen, hermana mayor de la del Tepeyac, que sería la de los Remedios, traída por los conquistadores, y cuya devoción fue sumamente importante en la Ciudad de México por casi todo el periodo colonial. Para Alberro, existen similitudes sorprendentes en la hagiografía de ambas

apariciones. En el caso de la de los Remedios, en apariencia se pierde cuando Hernán Cortés se refugia en Tlatelolco después de que casi su empresa de conquista terminara en tragedia. En ese periodo, llamado de La Noche Triste, los españoles deciden acondicionarle una capilla improvisada en el interior de un templo que había en el cerro de Otomcalpulco- Totoltepec, que por cierto, pertenecía a una deidad femenina prehispánica, *Toci* (Alberro, 1999: 128). Más adelante, la imagen se pierde, y es encontrada a unos cuantos años de consumada la conquista muy cerca del lugar en que se había improvisado la capilla. Un indígena de nombre Juan Ce Quautli tiene una visión de la Virgen en la que le pide se le construya una ermita en el lugar. La virgen se encontraba debajo de un maguey, símbolo que no se le escapa a Alberro por su importancia y similitud con el ayate de Juan Diego Cuauhtlatoatzin (1999: 129). Tampoco se le escapa que los nombres de los dos son Juan y ambos tienen apellidos náhuatl que se relacionan con el águila.

...la importancia de los topónimos relacionados con quauhtli, el águila “un animal muy simbólico que está vinculado con los linajes chichimecas de conquistadores, con la guerra y el culto solar.”

Por tanto, los nombres del pueblo Quauhtitlán, pero también de los indios Juan Ce Quauhtli y Juan Diego Cuauhtlatoatzin, relacionados con las dos advocaciones marianas, participan de esta filiación chichimeca (Alberro, 1999: 130-131).

A la vez, relaciona a las dos vírgenes con la dualidad de cerros (uno más grande que representaría a la luna y uno más pequeño que representaría al sol) tradición arraigada dentro de la cosmovisión otomí. Como sustento a lo anterior, ella sostiene que el origen étnico de los dos Juanes es otomí, por ciertos registros de Johanna Broda, realizados en la región. En esa cosmovisión, como en muchas otras que la precedieron, los cerros estaban necesariamente emparentados con “santuarios a la diosa madre y tierra, una deidad que (en el entorno natural de estos cerros) estaba relacionada con los chichimecas” (1999: 130). Curiosamente, la Virgen del Rosario fue sacada en numerosas ocasiones para solicitarle que parara las inundaciones que frecuentemente sufría la Ciudad de México. A final de cuentas, la permanencia de la de Guadalupe por sobre la de los Remedios tiene que ver con los conceptos que hemos explicado con anterioridad, la forma en que se transforma en madre de todos por no contar con el niño (la de los remedios lo

tiene), por su color de piel, la luna que se encuentra a sus pies, y su imbricación fuerte con el emblema del águila, la serpiente y el nopal (en ocasiones fue representada sobre un nopal sustituyendo al águila).

Alberro sostiene que de cualquier manera, la virgen de los Remedios seguirá siendo el centro del culto en la Ciudad de México, y sólo hasta el siglo XIX es cuando ocupará el lugar que tiene hasta el día de hoy. Sin embargo, los complejos simbólicos que hemos explicado en este apartado – los mitos de origen y fundación, Quetzalcóatl – Santo Tomás y Tonantzin – Guadalupe – sirven para explicar la forma en que el criollismo en la Nueva España fue desarrollando su propio programa identitario, apropiándose de conceptos prehispánicos, y asumiéndolos como propios. Todo ello, cabe aclarar, en un entorno libre, por supuesto de herejía; más bien, dotados de complejas simbologías traídas de la tradición cristiana y hagiográfica europeas. A la vez, lo que en un principio sirvió para evangelizar, las estrategias de sincretismo y las licencias que se tomaron los frailes para hacer llegar el mensaje de manera más efectiva, para el siglo XVII tuvo un sentido totalmente identitario, de cohesión ya casi cercana a la formación del nacionalismo. Pareciera importante dejar en claro, que en todo caso, dichos conceptos se concentraron en las ciudades capitales de las provincias, concretamente en la Ciudad de México. No consideramos creíble que la idea fuera construir un mensaje que fuera a dirigirse a todos los integrantes de la colonia. Su preparación fue criolla y en ello habría de quedarse. Es probable que el mensaje tardara en llegar a comunidades tan apartadas como las de la Península de Yucatán, o Chiapas, lo que explicaría la falta de estos estandartes en las numerosas rebeliones indígenas que se presentaron a lo largo de la colonia. Éstas tuvieron un corte milenarista o nativista por un lado, y por el otro, también la necesidad de crear identidades propias a partir de la creación de vírgenes concretas para el pueblo o la región donde se llevó a cabo la rebelión. Por tanto, ni siquiera con la representación de una virgen morena, los habitantes de estas regiones dejarían de tratar de sacudirse el yugo de la dominación de los blancos.

Sirva pues esta cita de Paz como colofón de este apartado.

Ahora bien, las deidades indias eran diosas de fecundidad, ligadas a los ritmos cósmicos, los procesos de vegetación y los ritos agrarios. 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. (Paz, 2003 b: 222 – 223)

Consideraciones finales.

Como hemos tratado de demostrar la construcción de las identidades responde necesariamente a los intereses de grupos en el poder, y a los equilibrios sociales de sociedades determinadas. Los métodos variarán de acuerdo a las necesidades de esos grupos, y el programa simbólico habrá de ser construido siguiendo esquemas asequibles a los ritmos y creencias que marca cada sociedad. A lo largo del presente artículo hemos penetrado en la forma que las elites eclesiales y civiles de la Colonia en los siglos XVI y XVII aprovecharon ciertos símbolos prehispánicos para la construcción del llamado patriotismo criollo. Primero, a través del proceso de evangelización, los frailes de las tres primeras órdenes religiosas en llegar a los territorios conquistados se ocuparon en crear códigos que pudieran ser asimilados por los naturales, creando complejas imbricaciones entre la iconografía prehispánica y la cristiana. Ello de suyo generó sincretismos y superposición de creencias que a la fecha perviven en el imaginario colectivo de nuestra nación.

Más adelante, con la llegada de los jesuitas, el proceso toma un vuelco para complejizar el desarrollo y aprovechamiento de estos códigos, de manera tal que podríamos considerarlos – siguiendo a Alberro- como los primeros publicistas de la Colonia. En todo caso, y como hemos comentado ya, los mendicantes habrían de iniciar con estos procesos comunicativos; sin embargo, no lo hicieron con el objeto de construir una identidad específica, el objeto era la evangelización. Los Métodos, y los objetivos particulares dependieron de la orden, la región, e incluso del momento histórico.

Los Jesuitas habrían de “profesionalizar” su discurso al grado de construir complejos sistemas alrededor de los mitos presuntamente nacionales para el momento. Lo atestiguan los tres en los que hemos abundado: Quetzalcóatl-Sto. Tomás, Tonantzin- Guadalupe y el mito fundacional mexicana. El efecto

podemos constatarlo en nuestros días, concretamente en el culto a la virgen de Guadalupe y a la simbología derivada del mito fundacional que se ostenta en el escudo y la bandera nacionales. Es quizá el mito de Quetzalcóatl- Sto. Tomás el que en apariencia ha quedado en el olvido, aunque es nuestra opinión que no desapareció; simplemente hubo de transformarse, asimilándose a otros complejos sistemas simbólicos. Siguiendo a López Austin, el concepto de hombre- dios del que el anterior mito es un excelente ejemplo, englobaría muchos otros análisis que por espacio no podemos realizar en este momento. Empero, baste considerar como una idea sugerente, que ha logrado adaptarse a los caudillismos que hemos vivido por siglos en nuestro país, teniendo como principales exponentes, los líderes populares, pasando desde las numerosas rebeliones indígenas, hasta fusionarse en la construcción del presidencialismo del siglo XX. Por tanto, vemos que la formación del patriotismo criollo primero, y el nacionalismo de estado después, habrán de nutrirse de estos sistemas simbólicos.

Bibliografía

1. Alberro, Solange (1999). *El Águila y la Cruz, Orígenes Religiosos de la Conciencia Criolla. México siglos XVI y XVII*. México: COLMEX, FCE.
2. Ballesteros García Victor Manuel (2000): *La Iglesia y el convento de San Miguel Arcángel de Ixmiquilpan, Hidalgo*. México: UAEH.
3. Brading, David (2004a). *Los Orígenes del Nacionalismo Mexicano*. México: ERA
4. Brading, David (2004b). *Mito y Profecía en la Historia de México*. México: CFE.
5. Brading, David (2003). *Orbe Indiano. De la Monarquía Católica a la República Criolla, 1492 – 1867*. México: FCE.
6. Duverger, Christian (1996). *La Conversión de los Indios de Nueva España*. México: FCE.
7. Florescano, Enrique (2005). *Imágenes de la Patria a través de los Siglos*. México: Taurus.
8. Florescano, Enrique (2004). *Memoria Mexicana*. México: FCE.
9. Florescano, Enrique (2003). *Etnia, Estado y Nación*. México: Taurus, 2da. Reimpresión.
10. Florescano, Enrique (1999). *Memoria Indígena*. México: Taurus.

11. Florescano, Enrique (1993). *El mito de Quetzalcóatl*. México: FCE.
12. Gellner, Ernest (1991). *Naciones y Nacionalismo*. México: CONACULTA.
13. Gómez Martínez, Javier (1997). *Fortalezas mendicantes*. México: Universidad Iberoamericana.
14. Gutiérrez Chong, Natividad (2001). *Mitos Nacionalistas e Identidades Étnicas; los Intelectuales Indígenas ante el Estado Mexicano*. México: CONACULTA.
15. Kobayashi, José María (2002). *La Educación como Conquista, Empresa Franciscana en México*. México: COLMEX.
16. Lafaye, Jacques (2002). *Quetzalcóatl y Guadalupe, la Formación de la Conciencia Nacional*. México: FCE.
17. López Austin, Alfredo (1998). *Hombre-Dios, religión y política en el mundo náhuatl*. México: UNAM.
18. López Austin, Alfredo y López Luján, Leonardo (1999). *Mito y Realidad de Zuyuá, serpiente emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico*. México, COLMEX – FCE.
19. Paz, Octavio (2003 b). *El laberinto de la soledad*. México-España: Cátedra, 10ma. Edición.
20. Ricard, Robert (2005). *La Conquista Espiritual de México*. México: FCE.
21. Sahagún, Bernardino (2003). *Historia General de las Cosas de la Nueva España (vol. I y II)*. España: Promolibro.