



Solange Alberro

El águila y la cruz

Orígenes religiosos de la conciencia criolla.

México, siglos XVI-XVII



Fideicomiso Historia de las Américas
Serie Ensayos

Solange Alberro

El águila y la cruz

*Orígenes religiosos de la conciencia criolla.
México, siglos XVI-XVII*

La monarquía y la figura misma del rey no fueron más que principios abstractos en la América colonial. Al faltar esta matriz simbólica fundamental para la creación de una conciencia identitaria protonacional, la religión católica desempeñó un papel federador y fue el eje de identidad del naciente criollismo. Una primera etapa abarca las prácticas sincréticas, obligadas o toleradas, por parte de las órdenes mendicantes, franciscanos sobre todo, que contribuyeron a reconciliar sensibilidades, percepciones y símbolos. La llegada de los jesuitas en 1572 aceleró y reforzó el proceso de recuperación y rehabilitación de los antiguos símbolos tenochcas y propuso nuevos conjuntos simbólicos a las élites de una sociedad mestiza cada vez más compleja. El culto a la Virgen María, en sus advocaciones complementarias de Remedios y Guadalupe, surgió a finales del siglo XVI como poderoso eje de identidad. La entronización del culto a la Inmaculada Concepción a principios del siglo XVII permitió asegurar a la Señora del Tepeyac su preeminencia simbólica definitiva sobre Remedios, consagrada por el manifiesto de Miguel Sánchez en 1648. La rivalidad constante entre regulares primero y luego entre regulares y seculares aceleró el proceso cuyos principales actores fueron los franciscanos, los jesuitas y finalmente los seculares. La conciencia de

(pasa a la segunda solapa)

SECCIÓN DE OBRAS DE HISTORIA

FIDEICOMISO HISTORIA DE LAS AMÉRICAS

Serie Ensayos

Coordinada por

ALICIA HERNÁNDEZ CHÁVEZ

El águila y la cruz

SOLANGE ALBERRO

EL ÁGUILA Y LA CRUZ

Orígenes religiosos de la conciencia criolla.

México, siglos XVI-XVII



EL COLEGIO DE MÉXICO
FIDEICOMISO HISTORIA DE LAS AMÉRICAS
FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

MÉXICO

Primera edición, 1999

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra
—incluido el diseño tipográfico y de portada—,
sea cual fuere el medio, electrónico o mecánico,
sin el consentimiento por escrito del editor.

D. R. © 1999, FIDEICOMISO HISTORIA DE LAS AMÉRICAS

D. R. © 1999, EL COLEGIO DE MÉXICO

Camino al Ajusco, 20; Pedregal de Santa Teresa; 10740 México, D. F.

D. R. © 1999, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14200 México, D. F.

ISBN 968-16-5667-9

Impreso en México

PRESENTACIÓN

EL FIDEICOMISO HISTORIA DE LAS AMÉRICAS nace de la idea y la convicción de que la mayor comprensión de nuestra historia nos permitirá pensarnos como una unidad plural de americanos, al mismo tiempo unidos y diferenciados. La obsesión por definir y caracterizar las identidades nacionales nos ha hecho olvidar que la realidad es más vasta, que supera nuestras fronteras, en cuanto ésta se inserta en procesos que engloban al mundo americano, primero, y a Occidente, después.

Recuperar la originalidad del mundo americano y su contribución a la historia universal es el objetivo que con optimismo intelectual trataremos de desarrollar a través de esta serie que lleva precisamente el título de Historia de las Américas, valiéndonos de la preciosa colaboración de los estudiosos de nuestro país y en general del propio continente.

El Colegio de México promueve y encabeza este proyecto que fue acogido por el gobierno federal. Al estímulo de éste se suma el entusiasmo del Fondo de Cultura Económica para la difusión de estas series de Ensayos y Estudios que entregamos al público.

ALICIA HERNÁNDEZ CHÁVEZ

Presidenta

Fideicomiso Historia de las Américas

PRÓLOGO

EL PRESENTE ENSAYO viene a ser de algún modo la continuación y conclusión del que le antecedió, en el que traté de entender cómo los españoles que habían nacido o se habían establecido en la Nueva España durante el periodo virreinal fueron sometidos a varios procesos adaptativos sutiles que los llevaron pronto a ser y a sentirse diferentes de sus compatriotas peninsulares.¹ O sea, cómo se volvieron “americanos” o “criollos”, según el vocabulario de la época. En esa primera exploración, lo que me interesaba eran los procesos y los mecanismos de cambios inducidos por el medio americano y, sobre todo, indígena; esto es, los contextos que los propiciaron.

Como prolongación natural de esa primera etapa, en esta segunda me he dedicado a rastrear el surgimiento de una identidad específicamente criolla, es decir, la toma de conciencia relativa a las diferencias no sólo adquiridas, sino también asumidas por ciertos sectores de la población europea, o de origen europeo, asentada en el virreinato. Porque una cosa fue volverse distinto de los demás y otra advertirlo, aceptarlo y reivindicarlo, ya que la afirmación de una identidad consiste en tomar conciencia de las diferencias y asumirlas como propias. En resumidas cuentas, si aquel primer ensayo versaba sobre el porqué, el cuándo y el cómo los españoles indianos se volvieron distintos de los que habían permanecido en la península, en éste me ocupo del porqué, del cuándo y sobre todo del cómo se reconocieron y definieron como criollos.

Generalmente resulta difícil y hasta cierto punto vano tratar de dilucidar las razones por las que una temática particular atrae y acaba por cautivar a un estudioso de las llamadas ciencias humanas, en la medida en que hay relaciones estrechas, aunque casi siempre inconscientes, entre su personalidad, su pasado, su imaginario, incluso sus fantasmas, y los temas que llegan a seducirlo, al punto de sumirlo durante años en investigaciones cuya cotidianeidad no siempre es exaltante. Sin embargo, es preciso hacer un esfuerzo por tratar de descubrir las razones —conscientes esta vez— de la inclinación y la dedicación a un determinado

¹ Se trata de *Del gachupín al criollo. O de cómo los españoles de México dejaron de serlo*, México, El Colegio de México, 1992, con una segunda edición en 1997.

tema de estudio. En el caso presente, creo que no tengo dudas, y la justificación de este trabajo y del que le antecedió me parecen evidentes.

En primer lugar, el problema de las identidades —personales, familiares, sectoriales, profesionales, regionales, religiosas, ideológicas, étnicas, nacionales—, que siempre se planteó en la historia de los hombres en una u otra formas, está cobrando en este final del segundo milenio una importancia y hasta una gravedad inauditas. En efecto, estamos asistiendo al cuestionamiento, a la aparición y a la reelaboración generalizada de categorías identitarias consideradas hasta ahora como definitivas e inmutables, y mientras unas tienden a perder fuerza o incluso pertinencia —el caso de la identidad ideológica o nacional—, otras parecen surgir, resurgir o reforzarse, como la identidad religiosa en ciertos países, la étnico-cultural o, desgraciadamente, la étnico-“racial”, cuyo contenido es tan ilusorio como peligroso de definir. Así las cosas, creo que cualquier intento, por modesto que sea —el mío por ejemplo—, por describir y explicar el surgimiento de una conciencia identitaria en determinado contexto, y cómo, a su vez, ésta constituyó un eslabón en su evolución prolongada, servirá en alguna medida para esclarecer lo que ocurre hoy en tantos países y áreas geopolíticas.

El caso de México no parece distinto del de muchas otras naciones. Una gran heterogeneidad de pueblos autóctonos convivieron —muy poco pacíficamente— durante siglos e incluso milenios, hasta que la conquista y la colonización europea introdujeron elementos del todo ajenos al contexto americano, como la población española y la africana, siendo la primera determinante durante tres siglos, por su posición dominante en el sistema colonial. Si bien en el periodo prehispánico hubo con frecuencia problemas identitarios vinculados a la aparición de imperios, ciudades-Estados, confederaciones, etc., y al hecho de que algunas “naciones” indígenas se alternaban en el papel de dominados y dominadores, la expresión de los conflictos que originaron y las respuestas que surgieron entonces se dio en un contexto cultural actualmente reservado a los especialistas, únicos competentes para interpretar sus diversas manifestaciones.

En cambio, es más fácil rastrear los orígenes de la conciencia criolla, porque el contexto histórico en el que emergió es bien conocido y, sobre todo, porque las formas de expresión que adoptó —conceptuales, discursivas, iconográficas, etc.— remiten a la cultura occidental, de la que el México actual participa, si no totalmente, al menos de manera mayoritaria, a diferencia de lo que sucedía en el mundo mesoameri-

cano antes de la Conquista. Además, si bien es probable que procesos identitarios eventualmente desarrollados en la etapa prehispánica entre algunos grupos, como los mexicas, mayas, purépechas, etc., originaran conciencias identitarias actuales de carácter particular y forzosamente limitado, según el grupo indígena considerado, es un hecho por lo general aceptado que la conciencia criolla constituyó el primer paso hacia lo que desde el siglo xix se ha dado en llamar identidad nacional, cuyas modalidades han sido y siguen siendo objeto de análisis por parte de varios estudiosos.²

La segunda razón que me llevó a dedicar varios años al tema es una atracción nada nueva pero creciente por los procesos históricos que se desarrollan a largo plazo. Muchos historiadores y ante todo politólogos suelen dejarse seducir por las crisis sociales repentinas, rápidas e incluso brutales, por ejemplo los levantamientos, las revueltas y en especial las revoluciones, acompañadas de las fascinantes utopías, porque la densidad de los acontecimientos y de los resultados que se producen en un breve lapso parece conferir a estos sucesos una importancia particular en el devenir histórico. Sin embargo, es evidente que los procesos lentos, sostenidos, a menudo oscuros, en gran parte inconscientes y por tanto menos visibles y difíciles de percibir, inducen cambios que suelen ser mucho más profundos y duraderos que las convulsiones sociales, que con frecuencia rematan en una fase de reacción que cancela una parte sustancial de los logros revolucionarios. Los procesos identitarios, aun cuando llegan a emerger a la superficie de la vida social de manera repentina y en apariencia circunstancial, se desenvuelven a largo plazo, porque arraigan en un pasado más o menos remoto que les proporciona a la vez los motivos, las justificaciones y el material simbólico que requiere la formación de una identidad. Prueba de ello es la referencia imprescindible, en cualquiera de estos procesos, a un pasado, a una tradición, generalmente reelaborados y elevados a la categoría de "historia", de "tradición", o incluso de mito, de acuerdo con las finalidades perseguidas.

En el caso de nuestros españoles nacidos en las Indias o establecidos en ellas, es evidente que la aparición de las diferencias que hicieron de ellos unos criollos, la conciencia que adquirieron de su nueva identidad y la manera como la manifestaron corresponden a un momento

² Véase al respecto el reciente trabajo de Enrique Florescano sobre estos temas, de candente actualidad, *Etnia, Estado y Nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, México, Aguilar, 1997.

histórico y a un contexto sociológico precisos en los que en efecto surgió un grupo que ya no era español peninsular ni tampoco indígena americano. Esto indica que el proceso identitario no está ligado por fuerza a una "etnia" o a un sector de población preexistente e inmutable, sino a una realidad particular y nueva: aquí, la voluntad que tuvieron los criollos de distinguirse de los peninsulares para reivindicar el mismo estatus del que estos últimos gozaban. De ahí, creo yo, su carácter dinámico y coyuntural, que explica el hecho de que aún surjan identidades en circunstancias sociopolíticas específicas, que algunas se construyan con un respaldo ideológico que remite a una "historia" reelaborada y a veces manipulada en parte; que otras se impongan por un tiempo, mientras que unas más desaparezcan para siempre o conserven cierta pertinencia sólo en ciertos niveles. Recordemos, entre tantos ejemplos que acuden a la mente, la aparición, durante el siglo xix europeo, de las afirmaciones nacionalistas, que, después de fomentar la creación de naciones-Estados o de haber encontrado cabida en imperios como el de Austria-Hungría, originan hoy movimientos que reclaman la autonomía o la independencia de esas mismas naciones-Estados; o bien, en cuanto atañe a identidades sectoriales, la desaparición casi total de la identidad "proletaria", hace poco vigorosa y que se creía destinada a perdurar; o también la aristocrática, oficialmente suprimida por las naciones republicanas, pero que conserva una vigencia indiscutible cuando se trata de elegir a ciertas personas para desempeñar tareas específicas en la diplomacia, las relaciones públicas, la moda y, de manera general, las actividades vinculadas con la representación y el trato social.

En el caso de la afirmación criolla, por lo común se admite que hace su aparición oficial en el manifiesto de Miguel Sánchez, *Imagen de la Virgen María...*, en 1648, y que se desarrolla plenamente a finales del siglo xvii, en particular con Carlos de Sigüenza y Góngora. Se considera que estos dos hitos señalan el principio y el auge de una recuperación selectiva del pasado indígena, reelaborado e incorporado a partir de entonces a un marco occidental, y erigido en el nuevo conjunto sincrético distintivo de lo criollo. Concuero a grandes rasgos con esta opinión, aunque con una notable diferencia: descubro las primeras manifestaciones anunciadoras de este proceso en los primeros años que siguen a la conquista, y las muestras inobjetables de esta apropiación y reelaboración de la cultura autóctona, a finales del siglo xvi, o sea, un siglo antes de lo que generalmente se admite.

Por tanto, mi estudio parte de las primeras décadas del siglo xvi e

intenta mostrar que los préstamos y el recurso a prácticas y símbolos autóctonos en las estrategias de los evangelizadores tuvieron un carácter no sólo tradicional, sino inevitable. Luego me centro en el tema particular del portento tenochca y sigo su reaparición en el marco eclesiástico colonial, cuando se promovió sin duda por primera vez, y subrayo sobre todo las iniciativas franciscanas al respecto, por ser ellos los principales interesados en su recuperación. La tercera parte versa sobre la intervención fundamental de la Compañía de Jesús en el proceso que nos ocupa, puesto que a partir de ese momento el símbolo mexica ya rehabilitado estará en condiciones de formar parte de eventuales conjuntos identitarios. El último capítulo trata del ascenso espectacular del complejo simbólico María de los Remedios-María de Guadalupe, de cómo se integró en las corrientes evolutivas anteriores y cómo las continuó y remató: de qué manera la imagen de la Señora del Tepeyac llegó a cristalizar más de un siglo de operaciones sincréticas y a constituirse finalmente en la bandera de identidad que las élites novohispanas enarbolaban en adelante.

La única ambición que anima este ensayo es intentar mostrar que la afirmación identitaria, lejos de tener un carácter preexistente, resulta de un proceso coyuntural y dinámico vinculado a la necesidad experimentada en determinado momento por un sector de la población. Más que los factores objetivos históricos y sociales que originaron la emergencia de la conciencia criolla novohispana, lo que me interesa aquí es analizar las múltiples operaciones simbólicas que fueron necesarias para sustentar esta identidad original, que consistieron, en lo esencial, en rehabilitar parte de la herencia indígena dentro de un marco occidental barroco y, ante todo, cristiano.

México, Tizapán, enero de 1998

N. B. Agradezco cálidamente a mis amigos Serge Gruzinski y Nathan Wachtel la paciente lectura de este texto y los comentarios que hicieron.

INTRODUCCIÓN

EL PAPEL QUE DESEMPEÑÓ la religión en la conquista y colonización del Nuevo Mundo parece de sobra conocido, aunque sigue originando y alimentando numerosas polémicas. En efecto, mientras los adeptos de las versiones hispanistas tradicionales le otorgan un carácter de móvil casi único, o al menos preponderante, los detractores de la empresa imperial no dejan de verlo a la vez como el pretexto y la justificación de lo que consideran intolerable e inexcusable: la intromisión europea en el universo americano.

No se trata aquí de entrar en esta polémica, a nuestro juicio tan elemental como inútil. Se trata más bien de descubrir la importancia que tuvo el factor religioso, a través de sus actores y de las estrategias o recursos de los que éstos se valieron para la gestación, la formación, el desarrollo y la expresión de las primeras manifestaciones de la conciencia criolla en el México colonial. Esta importancia, intuita y hasta cierto punto comprobada, es indiscutible en las obras de hombres como Sigüenza y Góngora, Clavijero y la mayoría de sus correligionarios desterrados en 1767; la monja sor Juana Inés de la Cruz, el franciscano Agustín de Vetancurt, el agustino fray Juan de Grijalva, el carmelita fray Agustín de la Madre de Dios o el dominico fray Servando Teresa de Mier, para limitarnos a los nombres más conocidos. Todos ellos fueron personajes destacados en su época, que desempeñaron funciones y ocuparon espacios privilegiados en su medio y en la sociedad en su conjunto.

Al contrario de lo que se podría suponer a primera vista, sus sentimientos y opiniones, lejos de quedar confinados en escritos sólo accesibles a un pequeño círculo de letrados, tuvieron un amplio eco en vastos sectores de la sociedad virreinal. Porque el estatuto eclesiástico, reforzado tal vez por un cargo universitario o conventual, brindaba grandes posibilidades de discusión y difusión de estos sentimientos, opiniones e ideas a través de la cátedra, la predicación, el sermón, la confesión, la toma de decisiones relativas a la celebración del culto, de las diversas festividades y del ornato de las iglesias y, finalmente, en la conversación y la tertulia, con las que los religiosos novohispanos no

estaban nada reñidos y que eran parte importante de las costumbres sociales mediterráneas tradicionales.¹ Una vez transmitidos a discípulos, alumnos, novicios, colegas, amigos, familiares, hijos e hijas de confesión, estas ideas, opiniones y sentimientos fueron nuevamente discutidos y difundidos y lograron permear poco a poco la sociedad, posiblemente hasta sus capas más profundas.

Pero estos ilustres intelectuales, cuyo nombre y fama han perdurado hasta nuestro siglo, no estuvieron solos. Junto a ellos, existieron decenas de otros religiosos o seculares que las crónicas y menologios describen como tan famosos en sus tiempos como aquéllos, pero que sólo excepcionalmente, al azar de los documentos o de obras especializadas, salen del olvido. Sin embargo, mientras vivieron, sus comentarios, consejos u órdenes fueron escuchados, discutidos, aceptados y obedecidos; fueron capaces de incidir en la gestación y manifestación de una identidad en ciernes. Como los anteriores, supieron percibir los anhelos y las necesidades inconscientes de ciertos sectores sociales y brindarles los cauces simbólicos para que se expresaran.

Pero, ¿por qué postular el papel decisivo de los eclesiásticos en este proceso? En el México contemporáneo, heredero de las Luces y de los siglos xix y xx, que fundaron una sociedad caracterizada por la separación de la Iglesia y del Estado y donde la idea de nación propiamente dicha se construyó sobre cimientos liberales, resulta difícil —y tal vez arriesgado, pensarán algunos— imaginar que los primeros indicios de una conciencia novohispana, y por tanto antecesora de la identidad mexicana actual, hayan surgido en el medio eclesiástico, que los alentó y les proporcionó los medios para cristalizar.

¹ Uno de los primeros estudiosos en advertir la importancia de los sermones para la difusión de ideas y representaciones entre los sectores de toda la sociedad fue sin duda Francisco de la Maza, quien en *El guadalupanismo mexicano* (México, SEP, 1981 [la primera edición es de 1953]) abrió esta y otras muchas pistas.

I. LOS ORÍGENES RELIGIOSOS DE LA CONCIENCIA IDENTITARIA

NO PODÍA SER DE OTRO MODO. En efecto, en los países del Viejo Mundo conquistados y colonizados por las huestes del Imperio romano, el culto de los mártires y de los santos había constituido también la primera matriz de una identidad local. En torno al sepulcro o las reliquias cuidadosamente guardadas, se fueron reuniendo los miembros de la familia extensa y de la comunidad rural o urbana, quienes expresaron su cohesión y solidaridad mediante rituales religiosos y prácticas como banquetes comunitarios en honor del antepasado o paisano semimítico, ya santificado.¹

Al mismo tiempo, el culto de los santos, y en concreto el de sus reliquias, acompañó la sustitución de los santuarios paganos por templos cristianos. Por ejemplo, los siglos x y xi, que corresponden al auge del arte románico en varios países europeos, vieron florecer una infinidad de santuarios dedicados a santos que podían ser locales o cuyas reliquias eran custodiadas y veneradas en el lugar. Las romerías y peregrinaciones que recorrían entonces regiones enteras y hasta toda Europa atestiguan la importancia y la generalización del fenómeno.

Paralelamente al culto de los santos, que constituyó un eje catalizador de las identidades locales, las nuevas monarquías plantearon teorías y alentaron creencias que les atribuían orígenes, caracteres y facultades casi divinas. Así nació, por ejemplo, el “derecho divino” de la monarquía francesa y la fama de la que gozaron sus reyes de poder curar ciertas enfermedades dérmicas con la simple imposición de las manos.² La monarquía española, aunque menos marcada que la francesa o la inglesa por este carácter religioso, no estuvo exenta de ello. Aún ahora, el hecho de que la reina Isabel de Inglaterra siga siendo oficialmente la cabeza de la iglesia anglicana —¿por cuánto tiempo aún, si consideramos la crisis que atraviesa la monarquía británica?— muestra que la antigua idea que concebía al soberano como el representante de

¹ Sobre estas cuestiones, véase Peter Brown, *The Cult of the Saints, its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, University of Chicago Press, 1981.

² Los reyes de Inglaterra compartían esta fama.

Dios en la tierra no ha desaparecido del todo.³ Por tanto, el desarrollo de la monarquía, eje de la formación de los estados y de las futuras naciones europeas, tuvo un carácter religioso intrínseco que se expresó en teorías jurídicas, en la teología, en creencias y actitudes múltiples. Celebraciones como los *Te Deum*, coronaciones, bautizos, bodas, exequias, entradas reales y la etiqueta en general que rodeaba al monarca y a los miembros de su familia eran manifestaciones que afianzaban y recordaban constantemente en el imaginario colectivo este carácter divino.

Las monarquías trataron de reforzar este sello sobrenatural introduciendo en sus linajes antepasados canonizados o con fama de haber sido santos. Éste es el caso de santa Clotilda, artífice de la conversión al cristianismo de su esposo, el rey franco Clovis (a su vez canonizado); de Eduardo *el Confesor*, rey de Inglaterra; de Margarita de Escocia, Eduvigis de Polonia, Elena emperatriz de Bizancio, las reinas Isabel de Hungría e Isabel de Portugal, Carlomagno, San Luis rey de Francia, Isabel la Católica, etc. Desde luego es significativo en este proceso el gran número de personas de sangre real elevadas a los altares durante el Medievo.⁴

Además, las monarquías instauradas o en vías de consolidación escogieron como protectores a los santos que habían suscitado cultos locales importantes en los primeros siglos, como es el caso de san Dionisio en Francia o de Santiago en España, bajo cuyo nombre los distintos pueblos cristianos de la península ibérica combatieron durante centurias a los moros que ocuparon la mayor parte del territorio. A partir del siglo XII, los patronazgos locales coexistieron con el de la Virgen María en los países europeos, y si bien la Reforma suspendió este último en

³ Para la monarquía española de los Austrias, véase el importante estudio de Carmelo Lisón Tolosana, *La imagen del rey. Monarquía, realeza y poder ritual en la Casa de los Austrias*, Madrid, Espasa-Calpe, Colección Austral, 1991. En cuanto a las llamadas democracias occidentales que han operado oficialmente una separación de lo laico y de lo religioso, cabe recordar que la mayoría de los jefes de Estado, presidentes, monarcas o primeros ministros deben, en el momento de su investidura, someterse a un ritual que suele incluir un juramento sobre la Biblia, la asistencia a una ceremonia religiosa, etc. Las repúblicas laicas no excluyen tampoco los *Te Deum* o las exequias solemnes celebradas en las catedrales, como se pudo apreciar en las honras fúnebres del presidente socialista de Francia, François Mitterrand. Por otra parte, en la mayoría de los países islámicos o en el Estado de Israel, por no citar otros, la esfera laica no existe por la sencilla razón de que lo político, lo económico y lo social son indisociables de lo religioso.

⁴ Las reinas Isabel de Hungría e Isabel de Portugal fueron canonizadas en 1235 y 1625, respectivamente; Eduardo *el Confesor* lo fue en 1161; las santas Eduvigis de Silesia en 1267, Margarita de Escocia en 1251; Carlomagno en 1165 y san Luis de Francia en 1297. La lista podría incluir al rey Ladislao de Hungría, canonizado en 1192, a Enrique de Bamberg, elevado a los altares en 1146, y también a los reyes Fernando de Castilla (1671), Eric de Suecia, Casimiro de Polonia, etc. El número de canonizaciones reales en los siglos XII y XIII, que corresponden en la mayoría de los países europeos a la formación incipiente de estados llevada a cabo por una dinastía, es notable.

algunos países, logró también reforzarlo en los que siguieron fieles al catolicismo, los que se empeñaron por su parte en defender y reivindicar precisamente una de las devociones más cuestionadas por los diversos protestantismos.

El culto a la Virgen María, primero como Madre de Dios y desde finales de la Edad Media como la Inmaculada Concepción, quedó ligado íntimamente a la mayoría de las monarquías europeas, como lo atestigua por ejemplo la incorporación de los lirios y los colores marianos en el estandarte real de Francia, o la devoción temprana y declarada de los Austria españoles a la Inmaculada Concepción.⁵

Así, los patronazgos de santos locales, a menudo vinculados con antiguos santuarios paganos y luego con los procesos de cristianización que se desarrollaron en Europa occidental a partir del siglo IV, acompañaron al proceso de creación de las identidades protonacionales en la mayoría de los países del Viejo Mundo. El carácter sobrenatural de estos patronazgos vino a fortalecer y completar la naturaleza divina de las monarquías, permitiéndoles arraigarse en las profundidades de los territorios y de la historia particular de cada región y reino. Este arraigo se manifestó en santuarios locales, regionales y, más tarde, “nacionales” y hasta “internacionales” —es el caso de Santiago de Compostela, de Roma, Canterbury, etc.—, visitados por romerías y peregrinaciones multitudinarias, pero también en tradiciones y leyendas relativas a los santos y a las diversas advocaciones marianas, en un folclore abundante y una rica iconografía, presente en tímpanos, pilares, columnas, capiteles, retablos románicos y luego góticos, vidrieras, cuadros, esculturas y tallas, tapices e ilustraciones en libros. Los detalles de los atributos y símbolos —objetos, herramientas, flores, animales, etc.— con los que estos personajes sobrenaturales suelen ser representados revelan su arraigo en una época y un lugar precisos. Si bien hoy hemos perdido el deseo y la capacidad de “leer” tales detalles, no dudemos que los campesinos, artesanos o burgueses europeos del llamado Antiguo Régimen encontraban en la flor, el animal, la estrella, la rueca o el laúd que acompañaba a tal santa, o la espada o la corona de otro santo, en el color de sus ropas, adornos o hábitos, los recuerdos familiares de una historia común.

Así es como las aún débiles monarquías europeas necesitaron ro-

⁵ Para el surgimiento de Francia como nación, cf. Colette Beaune, *Naissance de la Nation France*, París, Gallimard, 1985. Por su parte, Suzanne Straton, *La Inmaculada Concepción en el arte español*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1988, estudia el desarrollo del culto y de la representación de la Inmaculada en España.

dearse y respaldarse de un complejo sistema de referencias de contenido religioso y, más precisamente, sagrado. Estas representaciones, de origen teológico, jurídico, pero también popular, expresadas esencialmente a través de la teoría del derecho divino, de la ley, la etiqueta, la costumbre, la leyenda y los patronazgos sobrenaturales ligados a los terruños, confirieron a las personas reales y a las dinastías el estatus excepcional que les permitió llevar a cabo su gran tarea histórica: la implantación de un nuevo orden sociopolítico.⁶ Sólo colocándose por encima del común de los mortales y estableciendo filiaciones, parentescos, afinidades y amistades con los entes sobrenaturales, los reyes pudieron y consiguieron ser admirados, venerados, temidos, amados y obedecidos.

EN AMÉRICA: UNA SITUACIÓN DISTINTA

En el continente descubierto por los europeos y por ellos llamado América, la situación se presentó de una manera radicalmente distinta. En primer lugar, al acompañar la evangelización la conquista militar, no hubo aquellos numerosos mártires cuya sangre marcó el avance secular y difícil de una religión débil y minoritaria en el Imperio romano primero y, más adelante, en tierras bárbaras.⁷ En consecuencia, no se dio el culto a los mártires, que había generado solidaridades familiares y comunitarias locales en el Viejo Mundo. Además, los pocos mártires que murieron en regiones apartadas de los antiguamente poderosos imperios mexica e inca (como el norte novohispano, la Amazonia y su piemonte y los confines del continente) eran europeos, no provenían de las poblaciones aborígenes; por lo tanto, no podían convertirse en sus protectores y representantes simbólicos. Por muchos esfuerzos de humildad y dulzura que hiciesen y por mucha capacidad de adaptación y de amor al prójimo que tuvieran, fueron siempre vistos como intrusos y hasta como enemigos, lo que explica precisamente su muerte a manos de los indígenas.

Esta notable falta de "santos" locales susceptibles de ser los interme-

⁶ Para lo que Norbert Elias llama el "proceso civilizador", llevado a cabo por las monarquías europeas desde la Edad Media y que abarca la destrucción del feudalismo, el monopolio de la violencia, el control político, administrativo, social y por último mental mediante mecanismos que terminan por la interiorización de las normas, véase la obra entera de este genial estudioso.

⁷ Cabe recordar que si el cristianismo logró convertirse en la religión oficial de la mayor parte del Imperio romano en el transcurso del siglo IV, los países anglosajones, nórdicos, germánicos y eslavos fueron evangelizados mucho más tarde, generalmente en el Alto Medievo.

diarios entre la divinidad y los hombres y capaces por tanto de catalizar los sentimientos y atender las necesidades de los americanos —incluyendo indígenas, europeos, africanos y mestizos— no tardó en ser advertida por algunos de los sectores más lúcidos de la Iglesia de finales del siglo xvi. Para remediarla, se recurrió primero a una solución simple y práctica: en 1578 se importó un cargamento de reliquias provenientes de numerosos mártires del Viejo Mundo, cuyos restos habían proliferado tan sospechosa como notablemente a raíz de la expansión de los cultos y peregrinaciones locales en los siglos x y xi. Huelga decirlo, estas reliquias, que carecían de arraigo temporal, espacial, histórico y por ende simbólico en la Nueva España y en América en general, no lograron el fin buscado. Fuera de las iglesias y los conventos capitalinos y de las grandes ciudades a los que acudía la población de origen peninsular que las veneraba, porque procedían de su propia tradición, no cumplieron con ninguna función federativa ni pudieron constituirse de manera alguna en la matriz de una conciencia de identidad, como había ocurrido en los primeros siglos de la cristiandad europea.

En el transcurso del siglo xvii y con el mismo propósito que había inspirado la introducción de las reliquias, surgió una nueva estrategia entre los eclesiásticos letrados, ahora generalmente criollos. Ya que los patronazgos sobrenaturales, impuestos o donados, resultaban poco eficaces para movilizar las mentes y los corazones, propusieron y promovieron a “santos” locales, o que podían aspirar a serlo. De ahí los “menologios” y “vidas” de religiosos, que siempre son presentadas como ejemplares y capaces de abrir el camino a los altares en la gran mayoría de las crónicas de las principales órdenes religiosas establecidas en el virreinato novohispano. En esta categoría caben obviamente estas otras “vidas” —verdaderos tejidos de virtudes, trabajos y milagros— de religiosas tenidas por santas en su misma comunidad y en la ciudad que las cobijaba, escritas por sus confesores, deseosos de promover a sus hijas más excelsas como candidatas a la santidad. En ambos casos, los objetivos fueron los mismos: al encarecer las virtudes excepcionales de los religiosos (hombres y mujeres), se exaltaba la orden a la que habían pertenecido —y también la de sus confesores en el caso de las monjas—, la ciudad en la que habían nacido o se habían desenvuelto y, en última instancia, a la Nueva España, que a menudo les había dado vida y les había permitido alcanzar el estado de perfección que los había distinguido entre sus semejantes.⁸

* Véase, a propósito del papel desempeñado por las crónicas religiosas en la toma de concien-

Entonces, a diferencia de los santos y mártires alejados en el tiempo y el espacio que la Iglesia universal y sus diversas instancias habían entronizado en el virreinato, se pretendió ofrecer a la veneración de los fieles a personajes concretos bien arraigados en una realidad cercana, con un carácter netamente familiar y local. Si bien el camino al altar, que dependía de la jerarquía romana y de los vericuetos de las políticas y politiquerías eclesiásticas, no quedaba asegurado, los candidatos novohispanos a la santidad eran capaces, desde el momento en que sus vidas y milagros eran dados a conocer por sus panegiristas, de suscitar un culto federador cimentado en los afectos por el terruño, la patria y las sensibilidades específicas, tal como se manifestaban a través de las devociones propias de cada orden religiosa.

Sin embargo, estos intentos poco prosperaron, al menos en Nueva España. De cuantos varones y religiosas ejemplares fueron exaltados por cronistas, confesores y opinión pública, sólo Felipe de Jesús logró ser elevado a la posición modesta, si bien prometedora, de beato en 1627. Su canonización en 1862 así como la beatificación en 1735 de la religiosa concepcionista María de Jesús Tomellín, de Puebla, y la de Sebastián de Aparicio en 1798 intervinieron demasiado tarde para que pudiesen convertirse en señuelos significativos del orgullo y la identidad criollas: en efecto, desde 1648, la Virgen de Guadalupe había empezado a desempeñar esta función con un brío creciente, de modo que sus antiguos o eventuales rivales fueron fácilmente —aunque no tan rápidamente como se quiere creer— relegados a lugares secundarios.⁹

De todos modos, Roma nunca fue generosa tratándose de los candidatos americanos a los altares, por razones que verosímelmente atañen a sus procedimientos, requerimientos internos, a las pugnas e intereses de sus distintas instancias, pero también a consideraciones más amplias de tipo político, por no decir geopolítico. Sin embargo, es de creer que aun cuando en épocas tempranas hubiese elevado a los altares a un

cia de una identidad criolla, la introducción de Elías Trabulse a la obra de fray Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido en el santo Carmelo Mexicano. Mina rica de ejemplos y virtudes en la historia de los carmelitas descalzos de la provincia de la Nueva España*, México, Probusa-Universidad Iberoamericana, 1984. Actualmente, varios estudiosos analizan estos aspectos, en particular Antonio Rubial.

⁹ Es significativo que el virreinato de Perú, que tuvo el honor de ver beatificados y hasta canonizados a varios de sus hijos en el transcurso de los siglos xvii y xviii, en particular a Rosa de Santa María, mejor conocida como santa Rosa de Lima —beatificada en 1668 y canonizada tres años más tarde—, no logró convertirlos en señuelos eficaces y eje federador de la identidad criolla. Tampoco logró encontrar en la Virgen de Copacabana a su Guadalupe, aunque las estructuras del mito mariano del Titicaca presentasen semejanzas con las del mito del Tepeyac, en particular en cuanto se refiere a antecedentes prehispánicos.

mayor número de santos varones y religiosas naturales de América, éstos, como sus antecesores europeos de los primeros siglos del cristianismo, sólo habrían logrado catalizar de un modo parcial y sobre todo local las aspiraciones a una identidad propia por parte de criollos, mestizos e indígenas. Porque, cabe recordarlo, el sentimiento de pertenecer a un conjunto más amplio, que recibiría en el siglo XIX el nombre de nación, sólo surgió y creció a la sombra de monarquías que reivindicaron orígenes, derechos o atributos divinos, que a su vez procuraron respaldarse con los patronazgos de los santos locales. En otras palabras, y con la excepción tal vez de países de frontera y de épocas de confrontación aguda entre cristianismo e islam, los santos solos, por muy famosos, solicitados y milagrosos que fuesen, nunca fueron capaces de originar cultos y crear solidaridades y afinidades que rebasaran los límites del terruño o de la región. Sólo la alianza entre monarquías semidivinas y santos, junto con la invaluable ayuda de un sobrenatural intermediario entre ellos y la divinidad, dotado de un carácter universal, como la Virgen María —cuyo culto arrancó precisamente en los siglos XII-XIII—, proporcionó las matrices simbólicas de la gestación y el nacimiento de una identidad más amplia.¹⁰

Así las cosas, ¿dónde podemos encontrar, en América y en Nueva España en particular, a esta figura casi divina del monarca, fundamental, como esperamos haberlo mostrado, para el proceso que nos interesa? Los emperadores de los imperios inca y mexica habían participado, como sus homólogos del Viejo Mundo, de orígenes, atributos y derechos propiamente divinos. Pero, con la conquista, fueron muertos en forma deliberada, pues su asesinato medio disfrazado de ejecución o de accidente resultó, como siempre en estos casos, un acto a la vez político y simbólico dictado por las circunstancias.¹¹ De todos modos, y suponiendo que hubiesen seguido vivos, que hubiesen conservado su

¹⁰ Nos ocuparemos más adelante de los caracteres excepcionales del sobrenatural llamado Virgen María, a la vez único y universal como madre de Dios, pero también susceptible de catalizar afectos y aspiraciones locales por la multiplicidad de sus advocaciones.

¹¹ No podemos dejar de pensar aquí en las ejecuciones de Carlos I de Inglaterra, Luis XVI de Francia, el zar Nicolás de Rusia, etc., en contextos de guerras civiles y extranjeras y también en la significativa condición impuesta por el general Mac Arthur al emperador de Japón en 1945 como culminación de su derrota: éste se vio obligado a dirigirse por radio a sus súbditos y a declararles que sólo era un ser humano y no el hijo del Sol, según rezaba el mito fundador de la monarquía nipona. En otras palabras, se mataba al ente mítico para sustituir un régimen monárquico de origen divino por uno constitucional de corte moderno y occidental. La muerte simbólica del hijo del Sol provocó la de numerosos ciudadanos suyos, quienes, presos sin duda del mismo horror y desesperación que los incas ante el asesinato (ejecución) de Atahualpa, en Cajamarca, y los mexicanos ante la muerte (asesinato) de Moctezuma, optaron por suicidarse.

carácter real (obviamente en una posición de vasallaje en relación con el rey de España) y recibido además el bautismo, no hubieran podido reivindicar un origen legitimado por el Dios de los cristianos, puesto que sus casas y stirpes se enraizaban en una historia y una cosmología paganas. Por tanto, sus descendientes de ninguna manera podían convertirse en los ejes de fijación identitaria y federativa de las sociedades mestizas.

Quedaba la figura del monarca español, la única capaz de iniciar este proceso. Pero él se encontraba en las Españas, que la inmensidad del océano, los peligros de las travesías, la distancia y el tiempo necesario para las comunicaciones volvían de hecho inaccesible para el común de los americanos. Por tanto, si bien el monarca era una imagen mítica, lejana, misteriosa y sagrada, como lo requería el proceso que intentamos analizar, carecía de esa presencia física que también necesitaban sus pueblos. En América, la plebe de los indios, mestizos, africanos y pequeños blancos, junto con la inmensa mayoría de las élites criollas, no tenía la mínima esperanza de contemplar jamás la augusta figura del rey, de observar sus expresiones, admirar su compostura, oír su voz y recibir tal vez la luz de su mirada. En el nuevo continente, el rey no recorría reinos ni provincias, no festejaba alianzas ni victorias, no asistía a comedias, autos de fe, corridas de toros o misas solemnes, ni tampoco sostenía amoríos supuestamente secretos con princesas o actrices de todos conocidas.¹² Aunque las capitales virreinales no dejaban de celebrar con magnificencia bodas, partos y exequias reales, los acuerdos de paz y los éxitos logrados por las armas españolas allende el mar y, de manera general, todos los acontecimientos importantes para la monarquía peninsular y los numerosos pueblos que la integraban, estas manifestaciones no rebasaban los límites de las ciudades de México, Lima y sus contornos, por lo que aparecían un tanto abstractas y quizá incluso artificiales hasta para quienes las presenciaban y participaban en ellas.

Y ¿quien ocupaba el lugar del rey en estos festejos rígidamente codificados que constituían espectáculos de contenido fuertemente simbólico? El virrey, o sea, un grande de España, las más de las veces y a menudo incluso pariente más o menos cercano del mismo rey. Pero, por encumbrado que fuese, no era más que un muy alto funcionario comisionado por un periodo determinado en un reino particular. Sus

¹² La importancia y necesidad de este contacto directo y familiar del pueblo con el soberano se expresa admirablemente en algunas comedias del Siglo de Oro, como *El alcalde de Zalamea*, donde la intervención providencial del rey restablece la paz y la justicia perturbadas.

funciones eran precisas y sus poderes limitados, tanto por las Audiencias como por las distintas instancias civiles y eclesiásticas. A fuer de servidor del rey, el virrey recibía un sueldo y podía caer en desgracia y ser llamado a España, donde debía rendir cuentas. Su persona y las de su familia, aunque rodeadas de todas las marcas de respeto que correspondían a la máxima posición que ocupaban en los virreynatos, no podían suscitar el amor reverente y casi religioso que inspiraba el rey, la reina y los infantes. Y la corte virreinal y su etiqueta, por muy lucidas que fuesen, no eran más que un remedo de las que rodeaban a los reyes y emperadores itinerantes en Valladolid, Toledo o Burgos, sobre todo las que se observaron más tarde en El Escorial, el Alcázar de Madrid y las diversas residencias reales. Fuerza es reconocerlo, el virrey en América, simple aunque alto funcionario real, carecía por completo de los atributos simbólicos que le hubieran permitido erigirse en principio de unión, comunión e identidad de los súbditos. Como bien lo indica su nombre, no era más que el representante del rey.

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. La conjugación de estos dos factores, particularmente estrecha a través de la canonización de personas reales, respaldada por el culto mariano, constituyó el mecanismo más común y eficaz de este proceso, al menos hasta el siglo xvii. Esta etapa formativa de una conciencia identitaria tuvo en sus principios un carácter religioso que no ha logrado perder totalmente, como lo hemos señalado. A partir del siglo xviii, los procesos de secularización y el surgimiento de los nacionalismos y las ideologías políticas de cuño liberal prosiguieron esta tarea, hasta dar a luz a las naciones propiamente dichas. Así es como la esfera política se fue desprendiendo de la religiosa, con la cual mantuvo, y hasta cierto punto sigue manteniendo, relaciones naturales y consustanciales.¹³

¹³ Estados resueltamente ateos se vieron incluso en la necesidad de recurrir a esta relación arcaica entre "patria" y "religión", como lo atestigua el llamado que hizo Stalin a sus compatriotas a combatir por la "santa madre Rusia", cuando los nazis invadieron el territorio de la antigua Unión Soviética.

EL CASO NOVOHISPANO: UNA EVOLUCIÓN SUBREPTICIA

De modo inevitable, tomando en cuenta la época en la que se realizó, la conquista militar de lo que el historiador británico David Brading llama con razón "la primera América"¹⁴ se acompañó de lo que el historiador francés Robert Ricard llamó por su parte, hace ya varias décadas, "la conquista espiritual".¹⁵ Señalamos antes el carácter anacrónico y a fin de cuentas artificial de la polémica respecto de la importancia o preponderancia de los factores que propiciaron o legitimaron esta conquista, y sólo cabe repetir, una vez más, una evidencia: como todas las acciones humanas, desde las íntimas hasta las multitudinarias, la conquista del Nuevo Mundo no fue un producto químicamente puro, ni obedeció a una causalidad única, ni siquiera dominante. Más aún, los hombres que la llevaron a cabo nunca supieron que estaban de hecho descubriendo y conquistando un continente, ya que el resultado final apareció como tal sólo a finales del siglo xvi, o sea, cuando la mayoría de los conquistadores militares y espirituales habían fallecido. Las distintas etapas de las múltiples conquistas fueron el hecho de individuos movidos por intereses a veces coincidentes, a veces contradictorios, al menos según nuestros criterios actuales. Por tanto, con el tiempo hubo tensiones y hasta conflictos entre ellos —entre encomenderos y frailes o entre regulares y seculares, por ejemplo—, cuando no dentro de un mismo sector o un mismo individuo.

Curiosamente, esta dimensión temporal, que suele ser tomada muy en cuenta cuando se trata de la historia moderna del viejo continente (siglos xvi al xix), parece esfumarse en el caso de la historia de la América colonial. Si bien los estudiosos reconocen los cambios drásticos que afectaron las antiguas posesiones españolas a finales del siglo xviii, durante el reinado de los Borbones, tienden a considerar la segunda

¹⁴ David Brading, *The First America. The Spanish Monarchy, Creole Patriots and the Liberal State, 1492-1867*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991. Desgraciadamente, el título de la versión española, publicada por el Fondo de Cultura Económica, no retoma esta noción de "primera América", sustituyéndola por la de *Orbe indiano*, que no corresponde a la idea expresada en el título inglés.

¹⁵ Robert Ricard, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-24 a 1572*, México, Jus, 1947. Por otra parte, cabe recordar que la colonización de la parte norte del continente americano correspondiente a los Estados Unidos y a Canadá tuvo asimismo un fuerte componente religioso, por el establecimiento en la costa este de minorías inglesas perseguidas durante el siglo xvii, o por la llegada de misioneros católicos deseosos de evangelizar a los pueblos indígenas del Canadá actual.

mitad del siglo xvi, todo el xvii y la primera mitad del xviii como prácticamente inmóviles. Esta actitud inconsciente se debe sin duda al hecho de que la historiografía tradicional acostumbra valorar las épocas a partir de una densidad de hechos, como guerras, victorias, conquistas, anexiones o pérdidas de territorios, revoluciones y revueltas, acontecimientos dinásticos y políticos, descubrimientos científicos, producciones culturales, etc., o sea, lo que los franceses llaman lo *évènementiel* —del término *évènement*, que significa “acontecimiento”—. Ahora bien, un “acontecimiento”, para ser percibido como tal por quienes lo vivieron, debe producirse, si no de manera repentina, al menos en un lapso reducido, una generación a lo más. Sólo así el “acontecimiento” puede aparecer como novedoso en relación con lo que le antecedió y como generador a su vez de un cambio duradero o de un proceso innovador. Según esta perspectiva, la toma de Tenochtitlán, la gran inundación de la ciudad de México entre 1629 y 1639 o el motín de 1692 fueron “acontecimientos” indiscutibles aun para los habitantes de la capital mexicana y luego novohispana.

Si el historiador adopta este criterio común, debe reconocer que los siglos virreinales transcurrieron en una tranquilidad casi desalentadora o al menos poco estimulante: fuera de algunos motines capitalinos y de rebeldías indígenas generalmente circunscritas a la periferia, los diarios y crónicas de los contemporáneos no informan más que desastres naturales, incidentes entre funcionarios o instituciones, celebraciones de toda índole, hechos de sangre, acontecimientos sociales, etc. Los ecos de Europa y del resto de América llegan como amortiguados por la lejanía y la tardanza, cuanto más los de las islas Filipinas o del Japón. De todos modos, suponiendo que lleguen a sus oídos, no atañen directamente a la inmensa mayoría de la población del virreinato porque involucran regiones, personas, hechos y situaciones que no le son familiares, si acaso le resultan remotamente conocidas.

No obstante, esta ausencia de “acontecimientos” visibles no significa que no ocurrieran cosas muy importantes durante esos dos siglos y medio amodorrados de la “pax hispánica”. Pero para advertirlas, es preciso renunciar a los criterios dictados por la historiografía tradicional. En primer lugar, han de considerarse periodos amplios, los únicos susceptibles de revelar evoluciones de largo plazo y alcance. Por otra parte, y como consecuencia de esta primera condición, los fenómenos que debemos rastrear, observar y luego intentar analizar no suelen ser visibles ni evidentes, como lo son una victoria o una derrota, una pérdida

o anexión territorial, etc. Como todos los hechos sociales, y más precisamente socioculturales, los que nos interesan en el presente estudio fueron lentos en gestarse y desarrollarse.¹⁶ Tuvieron un carácter involuntario, inconsciente al menos en sus principios, y, en cierta medida, accidental. Por tanto, pocas veces llegan a ser percibidos claramente y, en consecuencia, registrados o mencionados. En la mayoría de los casos, estos fenómenos se revelan a través de ciertos datos secundarios, cuando no anecdóticos, que acompañan determinada información, como crónicas, diarios, relatos, descripciones, etcétera.

Así las cosas, ¿en qué consistieron las primeras manifestaciones en Nueva España de lo que apenas nos atrevemos a llamar los asomos de una identidad propia, o sea, a la vez distinta de la indígena y de la ibérica? En la medida en que tales manifestaciones fueron ambiguas y por eso difíciles de rastrear y señalar con nitidez, empezaremos por apuntar las situaciones y los contextos que las propiciaron.

Si retomamos las anteriores consideraciones, relativas a las condiciones necesarias para el surgimiento de la conciencia de una identidad, es evidente que durante las primeras décadas sólo los frailes de las órdenes franciscana, dominica y agustina, como representantes de la esfera religiosa, pudieron brindar ciertos cauces y mecanismos favorables a la aparición de esa conciencia en la Nueva España.¹⁷ No se trata aquí de rebatir lo indiscutible, o sea, que los misioneros llegaron dispuestos a destruir de raíz cuanto se oponía a la enseñanza del evangelio. Por haber nacido a finales del siglo xv o principios del xvi, en una Europa desgarrada por las disputas y las guerras religiosas —las “95 tesis” de Lutero son de 1517—, asediada además por un islam agresivo, y por ser finalmente los herederos de una de las tres religiones monoteístas, los conceptos de “tolerancia” nacidos de la Ilustración y, más aún, el de “respeto a las diferencias” de nuestros tiempos carecían totalmente de sentido para ellos.¹⁸

Si bien hubo entre los religiosos de las primeras décadas diferencias sustanciales de apreciación en cuanto se refiere a las religiones prehispánicas,

¹⁶ Excluimos aquí los fenómenos que remiten a las modas, aunque desde luego participan de la esfera y evolución sociocultural.

¹⁷ Aunque Hernán Cortés se rodeó de un boato hasta cierto punto comparable al de un monarca y fue reverenciado y amado mucho más de lo que la historiografía oficial admite, no podía cumplir con las funciones simbólicas de la realeza, como tampoco lo pudo hacer el primer virrey, don Antonio de Mendoza, por las razones ya expuestas.

¹⁸ A diferencia de las religiones politeístas, las monoteístas no pueden admitir lógicamente más que a un solo Dios. De ahí la “intolerancia” tan intrínseca como inevitable del judaísmo, cristianismo y el islam, por orden cronológico de aparición.

pánicas, y sobre todo a las estrategias destinadas a sustituirlas por la ley evangélica, todos adoptaron, con rudeza apenas variable, la táctica llamada de la *tábula rasa* para liquidar el pasado religioso americano. A diferencia de las estrategias adoptadas un poco más tarde respecto de las religiones de Japón y de China, dictadas a la vez por la alta valoración de sus respectivas culturas, la ausencia del sacrificio humano y del canibalismo ritual y, sobre todo, por la imposibilidad de respaldar la penetración del cristianismo con la conquista militar y política, los misioneros trataron de arrasar con todo lo que olía a paganismo, al menos hasta mediados del siglo xvi. Sin embargo, este proyecto, reiterado y reivindicado de continuo en los textos de las órdenes religiosas, sufrió alteraciones tales que actualmente no podemos atenernos a su solo enunciado. Es preciso también considerar su puesta en práctica, al menos en la medida en que los documentos y las crónicas lo permiten.

En primer lugar, lo hemos señalado, el cristianismo se impuso, primero en el mundo antiguo y luego entre naciones bárbaras, mediante operaciones que podemos considerar como de negociaciones con los distintos paganismos, y que desembocaron en procesos y resultados que la antropología suele llamar sincréticos.¹⁹ Con el riesgo de caer en simplificaciones, se puede sostener que todo cuanto no podía ser erradicado rápidamente era tolerado mediante algunos ajustes, o, de ser preciso o inevitable, sin ellos. Así, por ejemplo, mientras no tuvo los medios de impedirlos y esperando que estos usos desapareciesen paulatinamente de los países nórdicos apenas evangelizados, Roma toleró y hasta ratificó la exposición de los recién nacidos en Noruega e Islandia, las libaciones cultuales mantuvieron su carácter obligatorio y sólo fueron transferidas a las grandes fiestas cristianas, como la Navidad, san Juan y san Miguel, el mismo ritual se impuso para los nacimientos y las bodas y el pensamiento cristiano se transmitió lo mismo a través de las lenguas autóctonas que en latín. Finalmente, en aquellas remotas regiones, transcurrió más de un siglo para que la *vendetta*, la piratería, el divorcio y el concubinato fuesen condenados por la Iglesia.²⁰ De manera gene-

¹⁹ El término *sincretismo* es particularmente difícil de emplear y suscita por tanto frecuentes polémicas. Véase al respecto el esclarecedor estudio de Alessandro Lupo, "Síntesis controvertidas. Consideraciones en torno a los límites del concepto de sincretismo", *Revista de Antropología Social*, núm. 5, Madrid, Universidad Complutense, 1996, pp. 11-37. Me adhiero sin reserva a la noción de "negociación" para caracterizar el sincretismo, concebido *no* como un producto, sino como un proceso dinámico resultante precisamente de negociaciones permanentes.

²⁰ Lucien Musset, "La conversion des Germains", en *Histoire Universelle des Missions Catholiques, I, Les Missions des Origines au xvi siècle*, París, Librairie Grond, Mónaco, Editions de l'Acanthe, 1956, p. 140.

ral, se recuperaba y asimilaba cuanto no podía ser desterrado o era susceptible de ser integrado en un marco cristianizado.²¹ Algunos ejemplos históricos ilustrarán estos principios, que sólo por excepción son explícitos, pero cuya aplicación y resultados resultan obvios.

Desde los principios de la expansión del cristianismo en lo que era el Imperio romano, se produjo la integración de elementos provenientes de religiones orientales, por ejemplo los ángeles —probablemente de origen persa— y los demonios, pero también la eucaristía, como reminiscencia de los sacrificios humanos y el canibalismo ritual practicado en el antiguo Egipto y Mesopotamia, la muerte y resurrección de un dios joven asociado a la vegetación y desde luego la Virgen María, descendiente directa de las grandes diosas madres de la región.²² A partir de la conversión del emperador Constantino, que aseguró el triunfo del cristianismo en el imperio —hacia 330-335—, el cristianismo erigido en la religión oficial del imperio empezó a difundirse en regiones bárbaras, donde fue preciso realizar verdaderas concesiones a las religiones anteriores, según lo acabamos de señalar.

En cuanto se refiere a los santuarios paganos, la pauta había sido dada en Roma y en todo el imperio, en donde los templos y los lugares sagrados sólo habían cambiado de ocupantes, como lo atestiguan las numerosas iglesias romanas que conservan aún en buena medida la estructura y la decoración de las construcciones paganas que las antecedieron. Para facilitar la transición y asimilación del nuevo orden religioso, se buscó que el nuevo ocupante coincidiera en términos simbólicos con el anterior, según lo vemos por ejemplo en la sustitución de las diosas antiguas por Santa María del Trastevere o Santa María la Mayor.

Esta política prosiguió durante toda la expansión del cristianismo y hasta tuvo un carácter explícito, al contrario de muchas otras que sólo vemos reflejadas en sus resultados. Así, por ejemplo, cuando se trató de evangelizar a los feroces anglos establecidos en Britania a finales del siglo VI, el sabio papa san Gregorio aconsejaba lo siguiente al monje Agustín, a quien había sido encomendada la misión:

²¹ Esto sucedió y sucede con el islam, que sigue ganando terreno, especialmente en el Continente Africano. Cf. el gran escritor del Mali, Amadou Hampâté Bâ, quien escribe en sus memorias que "el islam instalado en África absorbió casi siempre las costumbres sociales antiguas cuando éstas no contradecían sus principios esenciales", *Oui mon Commandant*, Arles, Actes Sud, 1994, p. 205.

²² No resulta ser una casualidad el hecho de que el primer Concilio que proclamó a María como Theotokos, o sea Madre de Dios, se verificase en Éfeso (en 431), donde se encontraba el mayor santuario dedicado a la diosa Diana en toda Asia Menor.

no destruir los templos paganos, sino bautizarlos con agua bendita, levantar altares en ellos donde se colocarán reliquias. Allí donde [el pagano] acostumbra hacer sacrificios a sus ídolos diabólicos, permitirle celebrar *en las mismas fechas* fiestas cristianas bajo otras formas. Por ejemplo, el día de las fiestas de los Santos Mártires, mandar que los fieles pongan enramadas y celebren banquetes. Al permitirles alegrías exteriores, las alegrías interiores se lograrán más fácilmente. *En estas costumbres bárbaras, no se puede erradicar todo de una vez.* No se sube uno al monte dando saltos sino caminando a pasos lentos.²³

DE SANTOS Y SANTUARIOS...

Las recomendaciones de san Gregorio relativas a la sustitución de las fiestas fueron reiteradas por el papa Paulo IV después del descubrimiento de América, cuando se enfrentaron problemas semejantes a los que se habían presentado en el Viejo Mundo varios siglos antes. 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”.²⁴ Esta cita, particularmente interesante, muestra cómo la sustitución inducida del calendario pagano por el cristiano se acompañó por fuerza de la sustitución de los sobrenaturales, puesto que Jesucristo es identificado aquí como el “verdadero sol”. Huelga decirlo, estas estrategias de sustitución que resultaban de una larga tradición en materia de evangelización 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, especialmente en lo que atañe a los santuarios paganos. Como los ejemplos que dan cuenta de este proceso resultan muy numerosos y son de sobra conocidos, sólo recordaremos aquí que la catedral de la ciudad de México fue construida sobre los cimientos y con materiales provenientes del Templo Mayor, que la ermita y luego la capilla del Tepeyac se erigieron allí donde había un importante complejo cultural prehispánico, que la pirámide de Cholula fue rematada por una capilla, etc. En suma, la mayoría de los santuarios más importan-

²³ Beda, el Venerable, *Ecclesiastical History of the English Nation*, Baltimore, Penguin, 1965, p. 76. La traducción del inglés es mía, lo mismo que las cursivas

²⁴ Fray Pablo de la Purísima Concepción Beaumont, *Crónica de la Provincia de los Santos Apóstoles de San Pedro y San Pablo de Michoacán*, México, Imprenta de Ignacio Escalante, s/f, p. 478.

tes del México central y sureño durante el periodo colonial e incluso de nuestros días —como Chalma, Amecameca, Ocotlán, San Miguel del Milagro, Totolapan, Remedios, Izamal, etc.— estuvieron en sus principios directamente relacionados con deidades prehispánicas bien identificadas y surgieron por tanto en los lugares donde se les había rendido culto.²⁵

El franciscano Torquemada declaró el carácter tradicional y legítimo de estas operaciones de sustitución en un texto que no deja lugar a dudas. Refiriéndose a la manera cómo se pasó del judaísmo al cristiano, escribió lo siguiente:

Los días festivos, que entonces mandó guardar Dios, no los prohibió absolutamente, sino que *los transfirió y convirtió en otros*, estampando en ellos la figura en lo figurado, como cuando se pinta una imagen, que el borrón y rasguño que está hecho de carbón, se hinche de colores y se cubre el carbón... De esta misma manera, aquel rasguño de la ley antigua y ceremonias se *incorporó y embebió* en esta imagen de la ley de gracia, convirtiendo aquellos misterios en estos claros que ahora gozamos.²⁶

Esta táctica fue precisamente la que se empleó en la conversión de los indios de Nueva España, y Juan de Torquemada volvió a tomar los ejemplos de sincretismo denunciados por el mismo Sahagún unas décadas antes:²⁷

²⁵ En el número 21 de la revista *México en el tiempo* (1997), publicada por el INAH y dedicado al origen indígena de las ciudades de México, el arquitecto Eduardo Matos explica, en la p. 21, cómo los indígenas se las ingeniaban para colocar esculturas del dios Tlaltecútl como base de las columnas coloniales. Como este dios solía ser representado boca abajo, siendo señor de la tierra, lo colocaban en esta posición en la nueva construcción. De esta manera, los religiosos quedaban satisfechos, creyendo que la escultura pagana sólo era empleada como un material cualquiera, quedando no menos satisfechos los indígenas que podían conservar impunemente una de sus deidades. Las excavaciones en el Templo Mayor mostraron "varias columnas coloniales que tenían un objeto en la base, y por lo general se trataba del dios Tlaltecútl". Al menos en un caso, la sustitución sistemática de los lugares sagrados interesó la fundación de conventos: fray Agustín de la Madre de Dios (*Tesoro escondido... op. cit.*, p. 377) cuenta que el primer convento de carmelitas de la capital se estableció ahí donde se encontraba la morada de mujeres dedicadas a cultos prehispánicos, "de suerte que en el lugar donde ahora está el convento estuvo antiguamente el de aquellas diabólicas arpías e infernales religiosas que estaban ofrecidas al demonio y le santificaban". El arzobispo de México, Juan de la Serna, declaró en 1616: "estas salas me contentan, *que son las que Dios señaló*" (las cursivas son mías).

²⁶ Fray Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, 5 vols., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, Libro X, cap. vii, pp. 356-357 [las cursivas son mías].

²⁷ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 1985, apéndice del libro xi, pp. 705-706.

Pues *queriendo* remediar este gran daño [se refiere a la idolatría], *nuestros primeros religiosos*, que fueron los que primero que otros entraron a *ven-*
dimiar esta viña oculta y podarla [...] *determinaron* de poner iglesia y templo en la dicha falda de Tlaxcala, en el pueblo que se llama Chiautempa [...] y en ella constituyeron a la gloriosísima Santa Ana, abuela de nuestro señor, *porque viniese con la festividad antigua*, en lo que toca a la gloriosa santa y celebración de su día, aunque no en el abuso e intención idolátrica. En Tianhuizmanalco, constituyeron casa a San Juan Bautista, y en Tonantzin, junto a México, a la virgen sacratísima que es nuestra señora y madre, y en estos tres lugares se celebran estas tres festividades, a las cuales concurren las gentes, en especial la de San Juan [...] Pero sea lo que fuese, éstas son las fiestas y *ésta la intención de haberlas instituido, y con la que de presente las celebran, aunque no todos lo saben* [...] ²⁸

Esta cita es fundamental: en efecto, mientras Sahagún denunciaba y reprobaba las sustituciones y asimilaciones operadas entre sobrenaturales prehispánicos y cristianos, Torquemada las explicaba y reivindicaba, justificando su carácter voluntario, deliberado y hasta calculado. Reintegra esta táctica en la larga tradición del proselitismo cristiano y señala el papel decisivo de sus hermanos franciscanos en su aplicación en la Nueva España.

Pese a estas pruebas, la sustitución de los sobrenaturales sigue siendo cuestionada por algunos investigadores.²⁹ Sin embargo, aquí nuevamente los ejemplos son contundentes, tanto por su número como por su naturaleza, y lo mismo la antropología que la etnología contribuyen a ampliar la cosecha. Entre esos ejemplos sólo mencionaremos algunos de los que descubrió Gonzalo Aguirre Beltrán en la sierra de Zongolica. Explicando las asimilaciones entre sobrenaturales prehispánicos y cristianos a partir de semejanzas, pero también de oposiciones estructurales

²⁸ Torquemada, *Monarquía...* p. 357 [las cursivas son mías].

²⁹ Por ejemplo, aunque Louise Burkhart reconoce la sustitución concerniente a los santuarios, cuestiona la que interesa a los sobrenaturales prehispánicos: "many colonial churches were built on or near the sites of pre-columbian temples; such continuities between sacred places *were the norm rather than the exception and did not necessarily imply any direct connection between the specific beings worshiped there*" (las cursivas son mías), "The Cult of the Virgin of Guadalupe in México", en Gary H. Gossen (comp.), en colaboración con Miguel León Portilla, *South and Meso-American Native Spirituality*, Nueva York, Crossroad, 1993, p. 209. Stafford Poole (*Our Lady of Guadalupe, the Origins and Sources of a Mexican National Symbol, 1531-1797*, Tucson y Londres, The University of Arizona Press, 1995, p. 79) comparte la opinión de Louise Burkhart. Pierre Ragon, por su lado, en "l'Amaqueme: de Chalchiuhtlicue au Christ au tombeau" (en *Colloque Lieux du pouvoir et pouvoirs du lieu dans les Amériques*, Toulouse, GRAL, 1995, vol. III, pp. 115-124), muestra sus reservas sobre el carácter de estas operaciones. Agradezco a Antonio Rubial el haberme señalado este texto.

o funcionales, el antropólogo muestra cómo Xiuhcoatl —de Huitzilopochtli—, que disipa las tinieblas con su resplandor, se convirtió en el arcángel san Miguel, portador de la espada flamígera; cómo el dios tutelar de los tzoncolihque (o sea los pueblos de Zongolica), de nombre Tzoncoltzin, caracterizado por su estatus mediocre de deidad cazadora recolectora y de pelo rizado, se transformó en un san Francisco, también de pelo rizado y reconocida pobreza; cómo el pueblo llamado Teoixuacan, que significa Lugar del Sol Joven (mancebo), recibió el patronazgo de san Juan, quien bajo su advocación de Bautista o Evangelista es siempre representado como joven y virgen en la iconografía cristiana, etcétera.³⁰

Los misioneros franciscanos de nuevo llevaron a cabo una operación similar en cierto pueblo llamado Tepetitlán, sito en el actual estado de Hidalgo: como el dios que veneraban los naturales era Xipe Totec, al que por lo regular representaban vestido con la piel ensangrentada de una persona sacrificada, se escogió del panteón cristiano a san Bartolomé, que la iconografía tradicional muestra asaetado y ensangrentado, y a partir de entonces el lugar se llamó San Bartolomé Tepetitlán.³¹

Añadiremos por último un ejemplo —particularmente poético— que revela entre los hijos de san Agustín una actitud asimiladora semejante a la que encontramos entre los de san Francisco: se trata del pueblo de Zitlala, en el estado de Guerrero, que los agustinos de Chilapa escogieron en 1603 para establecer allí una congregación de naturales. El término náhuatl *zitlala* significa *estrella*, por lo que los religiosos buscaron a su vez qué santo podía en una u otra forma relacionarse con esta palabra o imagen y convertirse por tanto en el santo patrono de la

³⁰ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Obra antropológica. XIV. Zongolica. Encuentro de dioses y santos patronos*, México, Universidad Veracruzana, Instituto Nacional Indigenista, Gobierno del Estado de Veracruz, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 91. Haciendo eco a Torquemada, el gran antropólogo declara incluso que “al acoplar nombres de santo cristiano a nombre nahua de lugar, los franciscanos desatan a sabiendas las fuerzas de un proceso que tiene por contenido de propósito conjugar determinaciones opuestas...” (las cursivas son mías), *op. cit.*, p. 98. Más adelante añade: “los santos acoplados a los dioses nativos son aquellos que simbolizan valores emparentados o en oposición para hacer más fácil el intercambio de rasgos, la combinación de ellos o la síntesis que produce la unidad de las determinaciones en conflictos”, *op. cit.*, p. 185. El antropólogo Hugo Nutini, en *Ritual Kinship*, Princeton, Princeton University Press, 1980, y *Todos Santos in Rural Tlaxcala*, postula también el carácter deliberado de la estrategia por parte de los franciscanos, al igual que el historiador Christian Duverger en *La conversion des Indiens de Nouvelle Espagne*, París, Seuil, 1987. James Lockhart (*The nahuas after the Conquest*, Stanford, Stanford University Press, 1992) acepta estas interpretaciones aunque con ciertas reservas.

³¹ Lourdes Mondragón Barrios, *Reconstrucción histórica de Tepetitlán, Hgo., siglo XVI-XVII*, tesis de etnohistoria, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1994, pp. 76-77.

nueva congregación. Tuvieron una suerte notable, al encontrar a un santo preclaro de su misma orden, san Nicolás de Tolentino, siempre representado con un hábito sembrado de estrellas, a causa de un sonado milagro: según la leyenda piadosa, en los últimos días de su vida, una estrella solía colocarse encima del oratorio donde acostumbraba orar y decir misa.³² Así es como san Nicolás de Tolentino se convirtió en el patrono del pueblo de la estrella.

De manera general, es sabido que el dios Tezcatlipoca se convirtió con frecuencia en una de las dos advocaciones de san Juan —según hemos visto en los ejemplos de Sahagún, Torquemada y Aguirre Beltrán—, que el dios viejo del fuego, Huehuateotl, fue a menudo asimilado con san Siméon y sobre todo con san José, representados tradicionalmente como ancianos, que el belicoso Huitzilopochtli y a veces Tezcatlipoca, de nuevo, encontraron en el arcángel san Miguel o en el apóstol Santiago unos sustitutos adecuados, y que las diosas prehispánicas de la tierra y la vegetación no tuvieron mayores dificultades en fundirse en las múltiples advocaciones marianas.

Sin embargo, el haber recurrido constantemente a los términos *táctica* y *estrategia* podría dejar pensar que los misioneros, sobre todo franciscanos y agustinos, que evangelizaron las regiones centrales y sureñas de la Nueva España durante las primeras décadas que siguieron a la Conquista, fueron los actores únicos y absolutos del proceso sincrético que nos interesa aquí.³³ Esto sería un grave error e impediría aprehender un fenómeno que, a pesar del factor coercitivo ligado a la conquista militar, no dejó de ser ambiguo, complejo y, ante todo, dialéctico. Porque en la sustitución de los santuarios y del calendario festi-

³² Danièle Dehouve, "L'apparition d'une mémoire afro-indienne dans le Mexique colonial. Les tribulations d'un saint sur la route d'Acapulco", en Francois-Xavier Guerra (comp.), *Mémoires en Devenir. Amérique latine, xvie-xxe siècle*, Bordeaux, Maison des Pays Ibériques, 1994, p. 115. Esta táctica deliberada de asimilación de sobrenaturales fue general en el mundo americano: hacia 1620-1626, el cura de Apeaca, en el Perú, *conmutó* llanamente el culto del rayo al apóstol Santiago, cf. Capítulos, Archivo Arzobispal de Lima, comunicación oral de Lorenzo Huerta (el término *conmutó* es el que aparece en el documento). Actitudes semejantes pudieron observarse en Asia: en China, la diosa budista Kuan Yin, llamada *la Maternal* y representada con un niño en brazos, facilitó la introducción del culto a la Virgen con el Niño, mientras el joven Buda, en su primera meditación, constituyó un modelo del Buen Pastor, tal como fue representado por el arte indoportugués del siglo xvii, cf. Beatriz Sánchez Navarro de Pintado, *Marfiles cristianos del Oriente en México*, México, Fomento Cultural Banamex, 1986, pp. 64-65.

³³ Los dominicos, presentes sobre todo en las regiones de Oaxaca, Chiapas y el actual Guatemala, adoptaron actitudes mucho más rígidas en cuanto se refiere a las religiones autóctonas. Esto no impidió sin embargo que hiciesen algunas concesiones, conscientes o no, aunque mucho menos numerosas y significativas que las consentidas por los franciscanos y agustinos, como veremos más adelante.

vo prehispánico, los indígenas desempeñaron un papel activo y hasta fundamental.³⁴

Los santuarios indígenas solían levantarse en lugares considerados sagrados, y la pirámide y el templo que la remataba guardaban una relación estrecha con las particularidades del relieve o del suelo, como la cima de un cerro, la presencia de una cueva y un flujo de agua subterránea, la cercanía de un cráter volcánico, etc. Así, los indígenas trataron de conservar esta geografía sagrada cuyos orígenes se perdían en las tinieblas de su propia historia, con la esperanza tal vez vaga de preservar algo de sus antiguas creencias y prácticas. Ante lo inevitable de la conversión impuesta, ellos también supieron transigir y abandonar lo que no podía conservarse, para guardar lo esencial: el lugar sagrado y consagrado por una piedad secular, cuando no milenaria. Mendieta revela cómo “delante de los frailes, los mismos señores y principales los *quebrantaban* (los ídolos) y *levantaban cruces y señalaban lugares y sitios para edificar sus iglesias*” (las cursivas son mías).³⁵ Las iglesias se construyeron sobre los cimientos de los santuarios prehispánicos, e incluso con sus piedras. En este caso, los intereses de los misioneros coincidieron con los de las poblaciones autóctonas. Tomando en cuenta la tradición en la materia heredada de los primeros siglos del cristianismo, es evidente que los evangelizadores no ignoraban las ambigüedades que implicaban estas coincidencias y las aceptaban pese a todo, sabiendo, como lo sabían por la larga experiencia de la Iglesia, que al transcurrir el tiempo los sobrenaturales cristianos acabarían por desterrar hasta los recuerdos del paganismo.³⁶

³⁴ Aline Roussel (*Croire et guérir. La foi en Gaule dans l'Antiquité tardive*, París, Fayard, 1990) señaló, en el caso de la Galia romanizada, la complejidad de estos procesos sincréticos que comprenden la geografía sagrada, las peticiones hechas por los seres humanos a los lugares y a los santos y las modificaciones formales de tales demandas, de acuerdo con la evolución de la sociedad en un contexto determinado.

³⁵ Fray Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1945, II, cap. xxxiii, p. 107.

³⁶ Aparte de las recomendaciones del papa san Gregorio a finales del siglo vi —anteriormente citadas—, el primer Concilio de Lima, celebrado en 1551, recomendó a los curas destruir y quemar los ídolos y santuarios que se hallasen en los pueblos de indios ya cristianizados, y construir en el mismo lugar una iglesia, siempre y cuando éste fuese decente, cf. fray Diego de Córdoba Salinas, *Crónica franciscana de las Provincias del Perú*, Washington, Academy of Franciscan History, 1957, I, xvii, p. 153. El gran periodista polaco Ryszard Kapuściński (“Templo y palacio”, *El Imperio*, Barcelona, Anagrama, 1994, pp. 121-132) da un ejemplo sobrecogedor de esta recuperación de la geografía sagrada. En los años treinta, Stalin mandó derribar el templo de Cristo Salvador, el santuario más magnífico y espectacular de la cristiandad ortodoxa rusa, orgullo de los moscovitas. Sobre sus cimientos pretendía erigir el Palacio de los Soviets, cuyas dimensiones y características hubieran superado las del Empire State, de Nueva York. Este acto muestra el deseo del dictador de destruir el testimonio de la fe religiosa e imperial —el templo había sido levantado por tres

Encontramos las mismas ambigüedades en cuanto se refiere al calendario litúrgico y aquí, de nuevo, todo indica que los intereses de los indígenas y los de los religiosos coincidieron de un modo más o menos tácito. El clarividente padre Diego Durán, obsesionado por las correspondencias sospechosas que amenazaban de continuo con inficionar la ortodoxia a la que, como todos los dominicos, estaba celosamente apegado, denunció las artimañas utilizadas por los indígenas para hacer coincidir las fechas de sus antiguas fiestas con las de la nueva religión:

¡Cuántas veces les habrá acontecido a los padres Ministros haber tres y cuatro meses que pasó la fiesta y venilla a pedir sin tiempo ni son después de muy olvidada, y si les preguntan la causa de tan larga esperada, responden que no había ramada, que no estaba encalado el altar, que repararon la cerca, &. Traen tres mil achaques y mentiras, y mirado su calendario, hallarán que aquel día cae la fiesta del ídolo que aquel barrio festejaba y *Santo y ídolo ba revuelto*, y es cierto que no miento, que he oído semejantes días cantar en el areito unos cantares de Dios y del Santo y otros *mezclados de sus metáforas y antiguallas*, que el demonio que se los enseñó solo los entiende.³⁷

Un poco más adelante da un ejemplo preciso de la situación que denuncia:

Un padre muy honrado y celoso de la honra de Dios y de la doctrina, con quien yo vivía y en cuya compañía estaba, mandó que en todos los barrios se pusiesen cruces, execto un barrio, que como gente más devota, se quiso aventajar y pidieron se les diese licencia para edificar una hermita, la cual fue concedida y mandado que el nombre del santo fuese san Pablo o san Agustín. Ellos digeron que se hablarían. Después de quince días, volvieron y dijeron que no querían a san Pablo ni a san Agustín; pues preguntados qué santo querían, digeron que a san Lucas. Yo, notando la petición y el ahinco con que la pedían, advertí en que podía haber algún mal y fuí al calendario de sus ídolos y miré qué fiesta y siglo era en el que caya san Lucas, y considerado, fuí al mandoncillo de aquel barrio y preguntéle cómo se llamaba y él me respondió que Juan. Rogué que me dijese el nombre que tenía de su ley antigua, del día en que había nacido, y díjome que en el sig-

zares del siglo xix— para sustituirlo por la afirmación de la nueva fe comunista. El lugar escogido revela asimismo la voluntad explícita de recuperar su sacralidad: en efecto, aunque abundaban entonces los terrenos baldíos alrededor del Kremlin, donde habría sido posible y mucho más económico levantar el Palacio de los Soviets, Stalin quiso expresamente el solar ocupado por la iglesia de Cristo Redentor.

³⁷ Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España y islas de Tierra Firme*, México, Editora Nacional, 1951, 2 vols., tomo II, cap. III, pp. 266-267 [la puntuación y las cursivas son mías].

no de cally, que quiere decir casa, y ví clara y manifiestamente pedir el día de san Lucas por razón de que cae en el día y signo de la casa y aun porque dos días antes es una de las grandes y solemnes fiestas que ellos tienen...³⁸

Pero fuera de esta voluntad deliberada de los indígenas de hacer coincidir las festividades paganas y cristianas, a veces había entre ellas semejanzas estructurales —en las que Durán y los misioneros en general ven sin duda la intervención diabólica— que favorecían estos traslados. Por ejemplo, la fiesta principal en honor del dios Huitzilopochtli, que solía celebrarse a principios de abril y comprendía ciertos ritos de comunión, coincidía a menudo con la de Pascua Florida, en la que todos los cristianos deben por precepto recibir la eucaristía. De la misma manera, la fiesta llamada *atemoztli*, que significa “descendimiento del agua”, por la bajada al mundo del dios Huitzilopochtli, que se celebraba antiguamente el 26 de diciembre con la bajada de un niño, coincidía prácticamente con la Navidad. Entonces, los indígenas debían estar toda la noche en el patio del templo, “y así estaban todos, así indios como indias en el patio del templo, en vela, con lumbradas para resistir el frío, *a la misma manera que agora lo suelen estar toda la noche de Navidad*, y es costumbre venir la gente de los pueblos a estar todos desde prima noche en los patios a aguardar esta ceremonia”.³⁹

Sahagún decía lo mismo respecto de estas coincidencias, y señalaba el carácter deliberado de la operación de sustitución llevada a cabo por ciertos evangelizadores. En el famoso apéndice del libro XI, que trata precisamente de las “supersticiones”, entendidas como las reminiscencias del pasado idólatrico presentes en el cristianismo, que en teoría era observado por los naturales, al referirse a los cultos llevados a cabo en los montes, el religioso denuncia que

En México, en la fiesta de *Cihuacoatl*, que también la llaman *Tonantzin*; en Tlaxcala, en la fiesta de *Toci*; en *Tianquizmanalco*, en la fiesta de *Tezcatlipoca*; y porque esta costumbre no la perdiesen los pueblos que gozaban de ella, *persuadieron* a aquellas provincias que viniesen como solían, porque *ya tenían Tonantzin y Tocitzin y al Telpochtli*, que exteriormente suena o *les ha hecho sonar a Santa María y a Santa Ana, y a San Juan Evangelista, o Bautista*, y en el interior de la gente popular que allí viene, está claro que no es sino lo antiguo; y no es mi parecer que les impidan la venida ni la ofrenda, pero es mi parecer que los desengañen del engaño

³⁸ *Ibid.*, p. 267 [la puntuación es mía].

³⁹ *Ibid.*, II, p. 301 [las cursivas son mías].

que padecen, dándoles a entender aquellos días que allí viene la falsedad antigua, y que no es aquello conforme a lo antiguo; y esto deberían de hacer predicadores bien entendidos en la lengua y costumbres antiguas que ellos tenían, y también en la Escritura divina.⁴⁰

Si bien Sahagún se refiere a quienes “persuadieron” e “hicieron sonar” en la tercera persona del plural, o sea de manera impersonal, revela la naturaleza deliberada de la operación llevada a cabo y señala la responsabilidad de los predicadores que no cumplen con su obligación de desengañar a los indígenas en cuanto se refiere a las confusiones entre sobrenaturales prehispánicos y cristianos. Como hemos visto, el padre Torquemada (*vid supra*) denuncia en términos muy claros algunos años más tarde esas operaciones de sustitución cuyos orígenes y legitimidad hace remontar por su parte a los primeros siglos de la predicación cristiana.

En suma, la Iglesia misionera aplicó en el Nuevo Mundo las estrategias que tan buenos resultados le habían dado unos siglos antes en el viejo. Los santuarios de la fe evangélica fueron levantados sobre los cimientos mismos de los templos paganos, y los sobrenaturales cristianos vinieron a sustituir a los prehispánicos gracias a una compleja red de similitudes, oposiciones, complementariedades o correspondencias estructurales, funcionales o simbólicas entre unos y otros. Fue respetada y recuperada la geografía sagrada inmemorial que siempre constituye el marco insoslayable de cualquier sistema religioso. A pesar de las declaraciones de principio de los primeros evangelizadores en el sentido de un rechazo absoluto de cualquier transigencia con el paganismo y de una voluntad deliberada de erradicarlo definitivamente, de hecho hubo negociaciones implícitas entre indígenas y misioneros. Los primeros buscaron salvar lo poco que pudieron de la religión de sus antepasados, y los segundos, a sabiendas de que no tenían los medios de impedirlo y de que de todas maneras acabarían por modificarlo y asimilarlo en un cristianismo tradicionalmente sincrético, lo consintieron en forma tácita. Más aún, religiosos como Sahagún o Torquemada denunciaron o bien legitimaron tales negociaciones, lo que debería zanjar de una vez la cuestión tan discutida de su eventual carácter deliberado.

⁴⁰ Sahagún, *op. cit.* apéndice al Libro XI, p. 706 [las cursivas son mías].

Y DE AREYTOS Y MITOTES...

El recurso de los misioneros a los areytos y mitotes, que se inscribe también en las estrategias sincréticas, plantea ahora el problema de las categorías conceptuales. Veamos entonces lo que las danzas y los bailes —lo que se entiende por areytos y mitotes— significan en la cultura occidental del siglo de la Conquista y en las culturas indígenas.

En el Viejo Mundo, la Antigüedad grecorromana conoció los bailes de carácter ritual, como lo atestiguan los cultos báquicos y apolíneos. Aunque nada sabemos a ciencia cierta acerca de la posible integración de danzas por parte del cristianismo primitivo, las diversas estrategias de conversión respecto de los llamados “bárbaros” entre los siglos IV y VIII —al menos— y la persistencia de representaciones teatrales, danzas y cantos en el atrio y dentro de las mismas iglesias, no sólo durante la Edad Media, sino hasta el siglo XVI, atestiguan prácticas ampliamente toleradas hasta el Concilio de Trento.⁴¹

El *Tesoro de la lengua castellana o española*, primer diccionario publicado por Sebastián de Covarrubias en 1611 distingue entre *bayle* y *danza*. El primero tiene un carácter individual, aun cuando es realizado por un grupo de personas, siendo las mujeres, curiosamente, las más adictas a él, por ser, según se decía, más afectadas por la “inquietud y la mutabilidad”. El acto mismo de bailar no era considerado malo ni estaba prohibido, pero “están reprobados los bailes descompuestos y lascivos, especialmente en las iglesias y lugares sagrados”, precisión que indica que a veces se llevaban a cabo precisamente en esos lugares. En cambio, la danza parece colocarse en una categoría superior. Covarrubias puntualiza en efecto que “antiguamente [eran] de muchas maneras”, y con la evocación de “doncellas coronadas con flores [que] cantaban y bailaban en alabanza de los dioses”, introduce claramente la noción de baile ritual.

Más adelante relaciona la danza con el monoteísmo judaico y por tanto con el cristianismo, recordando que “el hacer danças en las fiestas del Señor es antiguo desde el tiempo de David, que danço delante del arca del Señor”. El docto eclesiástico distingue entre las danzas “mímicas”, la de los matachines, por ejemplo, que no son más que representaciones trágicas o cómicas de ciertos acontecimientos, en general de

⁴¹ Véase al respecto la obra de Beda *el Venerable*, *op. cit.*, *passim*. Para las prácticas culturales y las supervivencias paganas en España, *cf.* la obra en general de Julio Caro Baroja.

carácter histórico, y las “armadas”, que simulan batallas, género muy antiguo en España. Por otra parte, sabemos que las fiestas de Corpus solían estar amenizadas por danzantes, en particular en Sevilla, Toledo, Jérez y Valencia. Los bailes eran acompañados por música. Hoy en día, la ejecución de danzas como el “aurrezku” dentro de las iglesias vascas en ocasión de ciertas festividades y la de tantas otras llevadas a cabo en el atrio, probablemente por haber sido desterradas del recinto sagrado siglos atrás, indica que el mundo hispánico estableció sin lugar a dudas relaciones entre danza y culto religioso, como sucedió en la Antigüedad.

La situación es distinta en el mundo prehispánico. Los primeros españoles que llegaron a las Antillas presenciaron danzas autóctonas y adoptaron el término indígena de “areyto”, o “areito”, para designarlas. En México descubrieron otras danzas, que siguieron llamando “areytos” y cada vez más a menudo también “mitotes”, del término náhuatl. Los primeros cronistas religiosos dejaron descripciones minuciosas de estos mitotes mexicanos, y todos coinciden en atribuirles los mismos caracteres. Según ellos, y en primer lugar, resulta imposible distinguir entre el baile en sí (o sea los pasos y la coreografía) de todo lo que lo acompaña: los cantares ante todo, los ritmos marcados por los instrumentos de percusión, pero también los “atavíos”, los tocados y penachos de pluma, los brazaletes, collares y adornos diversos, los objetos y las flores que llevan los danzantes en las manos, las pinturas diversas con las que dibujan formas y señales enigmáticas en sus rostros y cuerpos, etc. Todo esto forma un conjunto indisociable y a la vez rigurosamente codificado. En segundo lugar, los mitotes están muy relacionados con el culto, hasta tal punto que, si bien en el mundo mexica había danzas de carácter profano, todas las celebraciones religiosas exigían la participación de danzantes, quienes durante horas (y a menudo desde la noche) tejían las múltiples figuras de sus complicadas y monótonas coreografías en el atrio de los templos.

Ahora bien, si en la península ibérica y tal vez en buena parte del mundo occidental del siglo xvi, la danza era tolerada en ciertas circunstancias como una manifestación arcaica, popular y regional de reverencia religiosa, ¿qué representaba el mitote para los indígenas ya cristianizados? ¿Seguía siendo para ellos una modalidad propiamente *cultural* como lo era antiguamente, o se había convertido sólo en una forma *reverencial*, como lo es aún para no pocos hispanos en este final de siglo? Los testimonios abundan al respecto y todos coinciden: los mitotes

coloniales, a pesar de las modificaciones impuestas por los religiosos por lo que se refiere a su forma, conservaban su función y quizá también su estructura prehispánica. Por ejemplo, Cervantes de Salazar escribía hacia 1576, o sea unos cincuenta años después de la llegada de los evangelizadores, que los indígenas

son tan inclinados a su antigua idolatría que si no hay quien entienda muy bien la lengua, entre las sacras oraciones que cantan, *mesclan cantares de su gentilidad*, y para cubrir mejor su dañada obra, comienzan y acaban con palabras de Dios, interponiendo las demás gentílicas, abaxando la voz para no ser entendidos y levantándola en los principios y fines, cuando dicen "Dios". Ciertamente, sería mejor desnudarlos del todo de las reliquias y rastros de su gentilidad, porque ha contescido, según dicen religiosos de mucho crédito, estar haciendo el baile alrededor de una cruz y tener debajo della soterrados los ídolos, y parescer que sus cantares los enderezaban a la cruz, dirigiéndolos con el corazón a los ídolos.⁴²

Con su profundo conocimiento de la cultura indígena prehispánica y contemporánea, Sahagún no podía dejar de advertir las mismas ambigüedades en los cantares y bailes. Según él, los indios

cantan los cantares antiguos que usaban en el tiempo de su idolatría, no todos, sino muchos, y nadie entiende lo que dicen, por ser sus cantares muy cerrados, y si algunos cantares usan que ellos han hecho después acá de su convertimiento, en que se trata de cosas de Dios y de sus santos, van envueltos en muchos errores y erejías, y aun en los bailes y areitos, se hacen muchas cosas de sus supersticiones antiguas y ritos idolátricos, especialmente donde no reside quien los entienda.⁴³

⁴² Francisco Cervantes de Salazar, *Crónica de la Nueva España*, México, Porrúa, 1985, I, cap. xx, p. 39 [las cursivas son mías]. El agustino fray Juan de Grijalva narra por su parte algo muy semejante, acontecido en un pueblo del actual estado de Guerrero: "un día de nuestro padre san Agustín, que por ser titular de aquel pueblo se celebra con gran solemnidad y concurre toda la Provincia, que es muy grande y de mucha gente; hacían pues aquella mañana en el patio de la iglesia un mitote o baile, de los que arriba dijimos: era el número de caciques y principales que allí bailaban lucido y grueso, la plumería vistosa y el espectáculo, que podía competir con los del pueblo romano; resonaban las voces de sus cantares por aquellas sierras, y respondían con ecos claros: puso atención a lo que cantaban el Padre Coruña, y *reparó en que cantaban aquellos cantares que antiguamente tenían consagrados a sus dioses, sin querer cantar los que el Padre Coruña había hecho en alabanza de nuestro padre Agustín*", Juan de Grijalva, *Crónica de la orden de N.P.S. Agustín en las Provincias de la Nueva España*, México, Porrúa, 1985, XIV, pp. 60-61 [las cursivas son mías].

⁴³ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, libro X, p. 582. Véase también el estudio introductorio de John Bierhorst a *Cantares Mexicanos. Songs of the Aztecs*, Stanford, Stanford University Press, 1985, particularmente el apartado 7, "Revitalization".

Otros religiosos tan perspicaces como el dominico fray Diego Durán o el agustino Juan de Grijalva confirman estas denuncias, agregando ejemplos de la manera como los indígenas se las arreglaban para “mezclar” las palabras de sus antiguos cantares con las que los frailes les enseñaban. Más tarde, en pleno siglo xvii, Jacinto de la Serna trató de alertar a las autoridades religiosas respecto de una situación bien establecida que cuestionaba sin embargo toda la empresa evangelizadora. Pero era demasiado tarde, según lo experimentó de la Serna, y nadie reparó en sus advertencias, probablemente porque los resabios idolátricos que denunciaba y pretendía combatir ya eran considerados banales y tal vez hasta normales por el conjunto de la sociedad colonial.⁴⁴ Pero ¿cómo se llegó a esta situación?

En cuanto se refiere a los mitotes, al igual que para tantas otras cosas, todo empezó con fray Pedro de Gante, el primero, gran y verdadero artífice de las operaciones sincréticas más importantes del México naciente. En efecto, el lego flamenco relata cómo al llegar al valle de Anáhuac y percatarse de los obstáculos insalvables para comunicarse con los indígenas, primero por la diversidad de idiomas y luego por las diferencias conceptuales, él mismo estuvo a punto de desanimarse y de renunciar a la empresa misionera. Sin embargo,

por la gracia de Dios, empecélos a conocer y entender sus condiciones y quilates, y cómo me había de haber con ellos, y que *toda su adoración de ellos a sus dioses era cantar y bailar delante de ellos*, porque cuando habían de sacrificar algunos por alguna cosa, así como para alcanzar victoria de sus enemigos o por temporales necesidades, antes que los matasen, habían de cantar delante del ídolo; y como yo vi esto y que *todos sus cantares son dedicados a sus dioses*, compuse metros muy solemnes sobre la ley de Dios y de la fe, y cómo Dios se hizo hombre por salvar al linaje humano y cómo nació de la Virgen María, quedando ella pura y sin mácula, y esto dos meses poco más o menos antes de la natividad de Cristo; y también les di libreas para pintar en sus mantas para bailar con ellas, *porque así se usaba entre ellos conforme a los bailes y a los cantares que ellos cantaban*, así se vestían de alegría o de victoria [...]⁴⁵

⁴⁴ Más aún, el bachiller Hernando de Alarcón, beneficiado del pueblo de Atenango, en la región de Taxco, autor del *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viven entre los indios naturales de esta Nueva España*, escrito en México, en el año de 1629 (México, Ediciones Fuente Cultural, 1953), y quien fue antecesor directo de Jacinto de la Serna en estas cuestiones, resultó ser objeto de una investigación en 1614, por haber usurpado funciones inquisitoriales que no le correspondían al haber castigado a ciertos indios idólatras al estilo de la justicia inquisitorial. Esto indica que a principios del siglo xvii, las preeminencias jurisdiccionales prevalecían sobre el control y la represión de las heterodoxias indígenas. AGN, Inquisición, vol. 304, expediente 39.

⁴⁵ *Códice Franciscano, siglo xvi*, México, Ediciones Chávez Hayhoe, 1941, p. 206 [las cusivas son mías].

Este texto fundamental expone las soluciones con las que Gante y luego la mayor parte de los evangelizadores resolvieron un problema que venía presentándose en realidad desde la reconquista de Granada, la conquista de las islas Canarias y el descubrimiento de las Antillas, pero cuyas implicaciones no habían sido aún vislumbradas del todo.⁴⁶ Se trata, ni más ni menos, de lo que representaban las danzas y los cantares en el mundo mesoamericano e hispánico, respectivamente, lo que nos remite en última instancia al problema de la comunicación entre dos sistemas culturales o, si se quiere, al enfrentamiento de dos cosmovisiones radicalmente distintas.

En efecto, la visión del mundo que tiende a ser compartida por sectores cada vez más amplios de los países occidentales empieza desde el Renacimiento a establecer diferencias y a otorgar autonomía a las distintas esferas de la realidad social, del pensamiento y de la sensibilidad. Así, por ejemplo, lo religioso emprende tímidamente el largo camino que lo llevaría a disociarse en los siglos sucesivos de lo laico, se inicia también la separación de la esfera privada de la pública y, si bien los elementos de la naturaleza —animales, plantas, sustancias diversas, fenómenos físicos, colores, puntos cardinales, etc.— mantienen aún relaciones simpáticas o simbióticas en sistemas simbólicos como la magia, la hechicería, la heráldica, la medicina popular (e incluso la culta), la iconografía, etc., cada uno de ellos o cada conjunto está en vías de adquirir cierta autonomía y de ocupar un lugar propio en relación con los demás. En otros términos, el universo de las representaciones occidentales comienza a organizarse, jerarquizarse y clasificarse con el reconocimiento de áreas, sectores y elementos autónomos. Aunque desde luego el principio de este proceso se remonta a la Antigüedad grecorromana, sólo se difunde a partir del siglo xvi y sobre todo en el xvii, hasta alcanzar grupos y sectores sociales cada vez más nutridos y convertirse en lo que los mismos europeos coinciden en llamar la “visión” o la “mentalidad” occidental.

En cambio, la cosmovisión mesoamericana es ante todo holística. No hay en ella diferencias ni oposiciones radicales, y, al ser polisémicos, todos los elementos que conforman la vida natural, humana y sobrenatural son susceptibles de adquirir significados diversos, según los conjuntos en los cuales se integren. Por tanto, se corresponden, complementan,

⁴⁶ Para lograr la cristianización de los moros de Granada, no se dudó en aprobar algunas manifestaciones externas de la cultura musulmana, como las zambras, leilas, el uso de las chirimías y tambores. Cf. Antonio Garrido Aranda, *Organización de la Iglesia en el reino de Granada y su proyección en Indias*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1979, p. 107.

corrigen y matizan mutuamente, conformando un mosaico sutil de representaciones y percepciones solidarias. Así las cosas, nada extraño es que al principio los occidentales consideraran aceptables los areitos y mitotes. El padre Acosta declara al respecto que,

generalmente, es digno de admitir que lo que pudiere dejar a los indios de sus costumbres y usos (no habiendo *mezcla* de sus errores antiguos), es bien dejallo y conforme al consejo de San Gregorio papa, procurando que sus fiestas y regocijos se encaminen al honor de Dios y de los santos cuyas fiestas celebran.⁴⁷

Sin embargo, lo que parece sencillo al jesuita Acosta y a tantos otros remite a la diferencia radical entre las dos cosmovisiones. Para un occidental es posible distinguir, disociar y separar “lo bueno” de “lo malo”, “lo verdadero” de “lo erróneo”, etc. Pero un mexica concibe el mitote como uno de los muchos elementos de un conjunto inmerso a su vez en una cosmovisión religiosa, y sólo algunos frailes, conocedores excepcionales del mundo indígena, entendieron y denunciaron esta realidad. Refiriéndose a la necesidad imperiosa de conocer la religión mexica para poder descubrir sus resabios entre los indígenas cristianizados, el padre Durán declara:

y assí erraron mucho los que con buen celo (pero no con mucha prudencia) quemaron y destruyeron al principio todas las pinturas de antiguallas que tenían, pues nos dexaron tan sin luz, que delante de nuestros ojos ydolatran y no los entendemos, *en los mitotes*, en los mercados, en los baños y en los *cantares* que cantan, lamentando sus diosses y sus señores antiguos, en las comidas y banquetes y en el diferenciar dellas, *en todo se alla superstición y ydolatría*; en el sembrar, en el coger, en el encerrar en las troxes, asta en el labrar la tierra y edificar las cassas. [Durán menciona también los entierros, casamientos, nacimientos, baños en los ríos como marcados por prácticas idolátricas] [...] delante de sus ojos [de los ministros], harán mil escarnios a la fe sin que lo entiendan.⁴⁸

No lo olvidemos, el celoso dominico es una excepción, como lo es también Bernardino de Sahagún. Criado desde su tierna edad en un medio indígena particularmente consistente —el de Texcoco—, estaba

⁴⁷Padre Joseph de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, México, Porrúa, 1962, libro VI, cap. 28, p. 318 [las *cusivas* son mías].

⁴⁸Fray Diego Durán, *op. cit.*, II, cap. LXXVIII, pp. 71-72. Véase también, II, cap. xc, p. 169 [las *cusivas* son mías].

profundamente familiarizado con sus valores y categorías mentales, lo que le permitía denunciar una y otra vez la permanencia de una idolatría propiamente universal y proteica. Él entendía cómo, al buscarla y destruirla sólo allí donde la mente occidental creía poderla encontrar, se la dejaba en realidad sobrevivir, si no a sus anchas, al menos sin demasiados obstáculos. Como nadie, Durán lamentó la ignorancia tranquila de los ministros, quienes “delante sus ojos”, ven idolatrar sin percatarse de ello... Pero resultaba imposible para la mayoría de los ministros desterrar “los errores antiguos” de los mitotes, por la sencilla razón de que ignoraban que el mitote en sí constituía, como lo había descubierto Pedro de Gante, “toda su adoración de ellos a sus dioses”.

Y no se trataba sólo del texto de los cantares, que el lego flamenco y sus émulos cuidaron de sustituir con alabanzas a Cristo y a la Virgen María. Todos los elementos que lo conformaban tenían significados idólatricos. Por ejemplo, la coreografía no era nada inocente, como lo explica de nuevo el padre Durán:

Considere el lector que cuando hubiere algún “mitote”, si viere ir uno delante de todos, o dos, con diferentes ornamentos, y bailando con diferentes contrapasos, y yendo y viniendo hacia los que guían el baile, haciendo de cuando en cuando una algazara placentera, acabándola con un silbido o diciendo algunas palabras que no son inteligibles, pues es de saber que *aquellos representaban sus dioses y a éstos iban haciendo la fiesta y baile, interior y exteriormente* y esto es lo más cierto, que quizá podría acontecer agora y quizá ha acontecido.⁴⁹

En efecto, la manera de ataviarse, el tipo y color de los atuendos, ornatos, plumas, flores y pinturas faciales y corporales; la diferencia, el cambio y la alternancia de ritmos, sonos, cantares, la presencia de animales como pájaros, codornices o conejos, la elección no sólo de las fechas, sino también de las horas en las que se celebra el mitote, etc.; todo estaba relacionado con los ritos antiguos y aunque muy pocos lo entendían, los viejos “ídolos” seguían siendo reverenciados bajo las apariencias del cristianismo.

Como hemos visto, Pedro de Gante fue el primero en percatarse de la función ritual de los mitotes —“toda su adoración de ellos a sus dioses era cantar y bailar delante de ellos”— y el primero también en creer que

⁴⁹ *Ibid.*, II, cap. lxxx, p. 80 [las cursivas son mías].

con sustituir los versos tradicionales de los cantares y los dibujos y símbolos en las "libreas" con otros inspirados en la iconografía cristiana, el mitote reformado lograría conservar su función principal, para honra esta vez de la fe evangélica. Su iniciativa, a todas luces considerada como un éxito, no tardó en ser adoptada por las autoridades, tanto las civiles como las religiosas. Una relación —que dista mucho de ser exhaustiva— así lo revela: en una fecha tan temprana como 1525, el padre Mendieta refiere que para celebrar con la pompa debida la instalación del Santísimo Sacramento en la iglesia de San Francisco,

se buscaron todas las maneras posibles de fiesta, así en ayuntamientos de gentes, sacerdotes, españoles seglares y indios principales de toda la tierra comarcana, como de atavíos, ornamentos, músicas, invenciones, arcos triunfales y danças...⁵⁰

Hacia 1555, el mitote es ya una costumbre bien establecida y reconocida por las autoridades eclesiásticas. El Concilio primero se ve entonces en la necesidad de reglamentarlo por sus posibles resabios idolátricos. En el capítulo especialmente dedicado a esta cuestión e intitulado *De cómo han de hacer los Indios los areitos y bailes...*, se declara:

Muy inclinados son los indios naturales de estas partes a los bailes y areitos y otros regocijos, que desde su gentilidad tienen en costumbre de hacer; y porque según sentencia del Apóstol San Pablo: cavendum est omni specie mali; y ellos *suelen mezclar* en los dichos bailes algunas cosas que pueden tener resabio a lo antiguo, S.A.C. estatuímos y ordenamos que los dichos Indios, al tiempo que bailaren, no usen de insignias ni máscaras antiguas que pueden causar alguna sospecha, ni canten cantares de sus ritos e historias antiguas, sin que primero sean examinados los dichos cantares por Religiosos o Personas que entienden muy bien la lengua [...] y no se les permita que bailen antes que amanesca.⁵¹

Sin embargo, sabemos gracias a Diego Durán y Bernardino de Sahagún, cuán escasos eran los que entendían bastante de la lengua, y sobre

⁵⁰ Fray Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, México, Ediciones Chávez Hayhoe, 1945, libro II, cap. xviii, p. 65. Sin embargo, los mitotes "idolátricos" fueron prohibidos en 1539 por las autoridades eclesiásticas, cf. J. García Icazbalceta, *Don fray Juan de Zumárraga. Primer obispo de México*, México, Porrúa, 1947, III, p. 154. Pero el problema consistía, como vimos, en descubrir su carácter "idolátrico".

⁵¹ Don Francisco Antonio Lorenzana, *Concilios provinciales primero y segundo*, México, José Porrúa Cuervo, 1981, edición facsimilar de la de 1769, pp. 146-147 [las cursivas y la puntuación son mías]. Nuevamente topamos aquí con la idolatría proteica y la dificultad para identificarla.

todo los significados y las implicaciones de cada uno de los pormenores del mitote. Por tanto, más que una estrategia eficaz de control sobre el mitote, este texto revela la toma de conciencia y la preocupación de la Iglesia novohispana al respecto.

A pesar, o tal vez precisamente a causa de estas ambigüedades existentes en el mitote, el cabildo de la ciudad de México ordenó en sesión del 3 de junio de 1557 que para la ceremonia que debería llevarse a cabo con motivo de la jura de Felipe II, "los indios naturales de esta ciudad hagan su regocijo y mitote en la plaza pública", y en 1566, durante la gran fiesta que acompañó en el Tepeyac la entrega de una estatua de plata de la Virgen, donada por el generoso y devoto Alonso de Villaseca, los indígenas ejecutaron algunas de sus danzas tradicionales.⁵²

Al año siguiente, para festejar el día de san Francisco en el colegio de Tlatelolco, Pedro de Gante mandó que los alumnos cantasen el "pipilcuicatl" y los bailarines recibieron "un casco, un escudo, un tocado de plumas de garza",

y cuando se vio el Xilanécatl, "baile del estómago inflado por el viento", se supo que era pertenencia de los cordeleros. Y cuando se vio el baile de Tepozpanitl, "el baile de la bandera de cobre", trajeron con él las insignias de Cihuateocaltitlán, del "lugar del templo de las mujeres", y un tocado con plumas de pájaros y dos dalmáticas, una amarilla y una roja.⁵³

Resulta en particular interesante observar que esta festividad, de sello netamente indígena, fue organizada por los franciscanos encabezados por el mismo Pedro de Gante para honrar al fundador de la orden seráfica. No se trató aquí de reminiscencias puramente formales, sino de un conjunto de mitotes cuyos orígenes y significados estaban claramente

⁵² *Actas de Cabildo*, México, Imprenta y Librería de Aguilar e Hijos, 1893, sesión del 3 de junio de 1557. En su artículo "Temas guadalupanos", *Ábside*, ix, 2, 1945, p. 163, Ángel María Garibay escribe: "Así, los mexicanos cantaron el Canto de los Pescados mientras los de Tlatelolco entonaron el Canto de Guerra ante los espectadores, entre quienes estaban los oidores y el arzobispo". La relación de la fiesta celebrada en el Tepeyac se encuentra en un documento escrito en náhuatl y depositado en el Archivo Capitular de Guadalupe, el *Diario* o los *Anales de Juan Bautista*. Una copia del mismo está depositada en el fondo González Obregón, núm. 14, Archivo Histórico, Museo Nacional de Antropología e Historia, México. Sólo una mínima parte de este valiosísimo documento fue traducida al castellano por el canónigo Andrade en el siglo xix, aunque esté sin publicar. Existe también una versión al parecer completa realizada por el padre Garibay, quien en 1945 declaró haberla concluido y estar a punto de mandarla a la imprenta. Esta versión se encuentra actualmente en manos de un coleccionista privado y es de lamentar que 50 años después de las declaraciones del padre Garibay, este documento fundamental para el conocimiento de la vida capitalina en la década de 1560 no esté al alcance de los historiadores profesionales.

⁵³ *Anales de Juan Bautista*, citado por Miguel León Portilla, en *Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl*, México, UNAM, 1985, p. 59.

identificados tanto por los religiosos como por los indígenas. Así, 46 años después de la conquista de México y con la presencia de casi dos generaciones de neófitos, tales espectáculos aún conservaban un carácter del todo vigente y eran además promovidos por los evangelizadores para celebrar sus más solemnes y entrañables fiestas.

En 1571, para conmemorar los 50 años de la conquista de México, se volvió a llevar a cabo la danza del palo del volador, prohibida hasta entonces a causa de sus claras implicaciones idolátricas, y “los mexicanos, con sus danzas habladas, representaron lo que pasó antes y después del sitio de México”.⁵⁴

¿Cómo se llegó a tolerar, aceptar y alentar estas danzas y mitotes de implicaciones tan ambiguas y acaso peligrosas, hasta el punto de integrarlas regularmente a los festejos coloniales de toda índole y, sobre todo, a las prácticas reverenciales y culturales promovidas por el mismo sector eclesiástico, del que se podía esperar la mayor circunspección respecto de estas cuestiones?

De nuevo, Pedro de Gante proporciona la respuesta clave en el texto arriba citado. En efecto, ante la imposibilidad de comunicarse con los indígenas por las diferencias culturales mencionadas, el religioso explica cómo, al percatarse de que toda su adoración consistía en bailar y cantar a sus dioses, determinó cambiar el texto de los cantares y los dibujos que adornaban los atavíos de los danzantes, con el fin de conservar estas modalidades privilegiadas de adoración a la(s) divinidad(es), las únicas posibles para los neófitos, al menos en los primeros tiempos de la evangelización. Las ambigüedades y los eventuales peligros que entrañaban estas prácticas, aun después de haber sido radicalmente modificadas en su forma y contenido para adecuarlas a las exigencias de la fe evangélica, no impedían su adopción por una sencilla razón: constituían de hecho la única manera de conseguir un mínimo de comunicación y de participación indígena en la nueva religión. El plan de Gante consistía primero en atraer a los naturales *como pudiera* —aquí, valiéndose de los cantares y mitotes un tanto reformados—, para, más adelante y de manera gradual, inculcarles prácticas de cariz cristiano y, por tanto, occidental.⁵⁵

⁵⁴ Padre Andrés Cavo, *Los tres siglos de México durante el gobierno español hasta la entrada del ejército trigarante*, con notas y suplemento de Carlos María de Bustamante, Méjico, Imprenta de J. R. Navarro, 1852, libro V, p. 60.

⁵⁵ No sólo los franciscanos integraron los mitotes en las celebraciones religiosas. Juan de Grijalva (cf. nota núm. 40) atestigua la recuperación del baile indígena por parte de la orden agustina, y los mismos dominicos, no obstante ser más recelosos respecto a las manifestaciones autóctonas

Lo hemos visto, Bernardino de Sahagún y Diego Durán eran plenamente conscientes de los peligros inherentes a tales concesiones. En un texto admirable por su sinceridad, el religioso dominico revela la disyuntiva que a veces se presentaba al pastor de las nuevas ovejas. Después de describir las fiestas que antiguamente se hacían en honor del dios Tezcatlipoca y de hablar de las "rossas", o sea las flores que los indios solían llevar en las manos en aquella ocasión, señala que

hoy en día lo ussan en algunas solemnidades, particularmente en la fiesta de la Ascensión y en la del Espíritu Santo, que cae por mayo, y en algunas *que corresponden a sus antiguas fiestas; beolo y cayo*, porque veo passan a todos por ello, *y también tomo mi báculo de rossas como los demás y boy considerando la mucha ignorancia nuestra, pues podía haber en ellos mal.*⁵⁶

No se puede describir mejor la imposibilidad, para el fraile comprometido en la tarea evangelizadora, de evitar participar en una práctica acerca de la cual abriga sin embargo fuertes sospechas y hasta legítimos temores, sabedor además de que su participación puede ser interpretada como ignorancia, indiferencia, desidia, complacencia, cuando no tácita complicidad...; pero no tomar el "báculo de rossas, como los demás", habría significado para el pastor abrir entre sus ovejas y él una zanja que comprometería con toda seguridad la obra ya realizada. Sí, efectivamente, a pesar de todos estos riesgos, valía la pena llevar las rosas de Tezcatlipoca...

LA INSOSLAYABLE PARTICIPACIÓN DE LOS ÍNDIGENAS

Se sabe —y se repite hasta el cansancio— que la llamada conquista espiritual del México central fue obra de un puñado de religiosos franciscanos, dominicos y agustinos.⁵⁷ Por tanto, fue preciso delegar múltiples tareas secundarias en indígenas como los merinos, los topiles o los

de origen idolátrico, no dudaron en alentarlos, incluso dentro de sus mismas iglesias, cf. fray Agustín Dávila Padilla, *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México, de la orden de predicadores*, México, Academia Literaria, 1955, Libro I, cap. xxiv, p. 75, y fray Francisco de Burgoa, *Geográfica descripción...*, México, Editorial Porrúa, 1989, 2 vols., II, cap. xxiii, p. 285.

⁵⁶ Fray Diego Durán, *op. cit.*, II, cap. lxxxii, p. 102 [las cursivas son mías].

⁵⁷ Recordemos las cifras que Robert Ricard da respecto del número de religiosos en la Nueva España hacia 1559: 380 franciscanos, 210 dominicos y 212 agustinos, o sea, un total de 802 religiosos, cf. *La "conquista espiritual" de México*, México, Editorial Jus, Editorial Polis, 1947, p. 180.

tlapixques —o calpixques—, cuya función consistía en reunir a los niños para la doctrina y *enseñársela*, “hasta que la sepan, como se hace en los monasterios donde residen los religiosos”.⁵⁸

Tres funciones importantes descansaron en gran medida en ellos: fueron intérpretes de los religiosos, impartieron la doctrina y predicaron en lengua indígena, al menos hasta que los misioneros conocieron los idiomas autóctonos lo bastante para comunicarse directamente con los naturales. Los niños desempeñaron un papel fundamental en estas actividades relevantes. En efecto, empezaron a colaborar con fray Pedro de Gante y sus dos compañeros y, más tarde, con los 12 franciscanos llegados a México en 1524. Gante relata cómo, abrumado al principio por la inmensidad de la tarea a la que se enfrentaba, escogía de entre los hijos de caciques recogidos por él en su escuela monasterio a los más capaces; éstos, que “aprendían la doctrina para la predicar a los pueblos y aldeas”, fueron sus auxiliares hasta 1558.⁵⁹ Si observamos el detalle de la educación que recibían tales muchachos para poder desempeñar las tareas evangelizadoras, vemos que Pedro de Gante les dedicaba

después de completas *una hora o casi de tiempo*, en que les predicaba y tomaba cuenta a los que predicaban a las ciudades populosas y aldeas, de cómo lo hacían... Todas las semanas, los más hábiles y alumbrados en las cosas de Dios estudiaban lo que habían de predicar y enseñar a los pueblos los domingos y fiestas de guardar, y los sábados, los enviaba de dos en dos... salvo cuando era fiesta o dedicación de los demonios, que enviaba los más hábiles para las estorbar.⁶⁰

Gante puntualiza, como si quisiera justificar estos procedimientos un tanto expeditos —véase en particular la brevedad de la enseñanza impartida a los muchachos catequistas—, que en estos primeros tiempos él y sus dos compañeros eran insuficientes para llevar a cabo la obra misionera, por lo que recurrían a la valiosa ayuda de los jóvenes intérpretes y predicadores.

Sin embargo, ¿cómo podemos pensar que aquéllos, aun suponiéndolos movidos por la mejor voluntad de servir al dios cristiano, fuesen realmente competentes como difusores del Evangelio? Su tierna edad —12 a 16 años— y sobre todo el carácter reciente y forzosamente

⁵⁸ *Códice franciscano*, op. cit., p. 73

⁵⁹ *Ibid.*, p. 205.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 206 [las cursivas son mías].

superficial de sus conocimientos en materia de fe, aunados a los conflictos íntimos que su conversión no dejaba de plantearles respecto de su comunidad y de su cultura original, nos llevan a formular por lo menos serias interrogantes. Para lograr el éxito en sus misiones —éxito que suponía ante todo su sobrevivencia por el ascendente que fueran capaces de ejercer en los demás indígenas—, no resulta temerario imaginar que estos adolescentes recurrían a explicaciones analógicas y metafóricas, a digresiones, etc., cuyo detalle nunca conoceremos pero que verosimilmente se alejaba en buena medida de lo que la ortodoxia estricta hubiese dictado. Al menos eso se deduce de las críticas que recibieron los franciscanos por valerse de tales auxiliares y procedimientos y que denunciaban el hecho preciso de que los muchachos eran enviados a los pueblos “sin que religioso que entienda lo que digan esté presente, y contee *predicar desvaríos*.”⁶¹ Típicamente, el padre Mendieta se burla de estos ataques en un tono franciscano: “como si san Pablo y sus discípulos y los de los otros apóstoles no hubieran predicado en acabándose de convertir, y otros de la primitiva Iglesia, y como si Dios no hubiera ordenado que de la boca de los niños y de los que aún maman la fe se perfeccionase su alabanza”.⁶²

Sin embargo, el problema era real, agravado además por la traducción en lengua indígena de nociones y conceptos cristianos.

TRADUCCIÓN: ¿TRAICIÓN O TRANSACCIÓN?

Robert Ricard fue sin duda uno de los primeros estudiosos modernos en advertir las complejas dificultades que suscitaba la traducción de conceptos y nociones cristianas en los idiomas autóctonos, algunos de los cuales, como el otomí, ofrecían obstáculos casi insalvables.⁶³ El problema era el siguiente: ¿de qué manera transmitir nociones como Dios,

⁶¹ Genaro García, *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*, México, Porrúa, 1975, p. 493 (las cursivas son mías).

⁶² Fray Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, II, cap. xix, p. 69.

⁶³ En el tardío IV Concilio Mexicano, celebrado en 1771, se discutió el 31 de julio un catecismo en lengua otomí, cuyas aserciones provocaron la zozobra de los eclesiásticos. Se hizo ver que resultaba extremadamente difícil desentrañar el sentido exacto de ciertos términos, que no tenían la misma acepción, según se trataba de un pueblo u otro. Finalmente, en la sesión del 17 de agosto, un especialista en este idioma declaró que “no halló en él *tantos disparates ni herejías* como se supusieron aquel día”; cf. Rafael Sabás Camacho, *Concilio Provincial Mexicano. IV*, Querétaro, Imprenta de la Escuela de Artes, 1898, p. 139. Es de notar que si bien los “disparates” y “herejías” encontrados en el catecismo no fueron “tantos como se supusieron” en un principio, no dejaron de existir.

la Santísima Trinidad, el Espíritu Santo, la Eucaristía, los ángeles, etc.? Si se recurría a términos occidentales (en latín o en alguna lengua europea), se acrecentaba la dificultad de comprensión del néofito, pues a la extrañeza del concepto se aunaba la del término. Ahora bien, si se elegía un término equivalente en la lengua indígena, el peligro estribaba en que su contenido idolátrico sustituyese totalmente al cristiano que se buscaba traducir y transmitir. Así, por ejemplo, es sabido que los misioneros prefirieron utilizar la palabra *Dios* para referirse a la divinidad suprema de los cristianos, para no tener que recurrir al *teotl* náhuatl —que significa *dios*—, con el fin de impedir las asimilaciones indeseables entre el Padre Eterno y las deidades prehispánicas. Se recurrió a otras soluciones, como la basada en la pictografía, que consistía en pintar determinado glifo, cuyo nombre indígena se asemejara a la palabra española; por ejemplo, el de una pared, que se lee *xan* en náhuatl, se utilizaba para *san* o *santo* en español. Existían numerosas variantes de este método, en las que solían combinarse la pictografía y la metonimia.⁶⁴

En realidad, ningún método resultó satisfactorio en la medida que los conceptos cristianos, en particular los de una teología elemental, difícilmente podían ser entendidos por indígenas aún impregnados de una cosmovisión idolátrica politeísta. Se suele recalcar el celo de los misioneros por rechazar, aquí de nuevo, toda intromisión de los términos autóctonos, pues, según acabamos de señalar, entrañaban un peligro real. Sin embargo, las concesiones fueron tan inevitables como sin duda fructíferas. Así, por ejemplo, si bien se recurre a la fórmula “Dios Padre” o “Padre Eterno” en las doctrinas en lengua náhuatl, se le otorgan atributos propios del dios Quetzalcóatl y se le añaden expresiones como “Tloque Nahuaque”, o sea “Dueño del cerca y del junto”, común en la teología náhuatl cuando se hacía referencia al creador universal concebido como un principio abstracto.⁶⁵ Y en la representación pictográfica del Padre Nuestro contenida en el catecismo destinado a los indígenas, Pedro de Gante no duda, o mejor dicho, se ve obligado a acompañar la invocación “¡Oh Dios!” con un rostro coronado con una diadema blanca

⁶⁴ Véase por ejemplo Serge Gruzinski, *La Colonisation de l'Imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI-XVII siècle*, París, Gallimard, 1988, pp. 51-54. Existe una versión castellana, *La colonización del imaginario; sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVII*, México, FCE, 1991. También de Joaquín Galarza, *Códices indígenas. El Pater Noster*, México, TAVA, 1992, *passim*.

⁶⁵ Véanse por ejemplo las traducciones al náhuatl que se dan de términos religiosos y conceptos teológicos en Miguel León-Portilla, *Los Diálogos de 1524 según el texto de fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas*, edición facsimilar, paleografía, versión del náhuatl, estudios y notas de M. L. P., México, UNAM, Fundaciones de Investigaciones Sociales, 1986.

adornada con tres obsidianas, de claras implicaciones para los mexicas, mientras representa al Espíritu Santo con el pájaro huitzitzilin, o sea, el colibrí asociado a los dioses Huitzilopochtli y Quetzalcóatl.⁶⁶

En los escritos del mismo Sahagún, quien no obstante haber alertado sobre los peligros de los traslajos semánticos suscitados por el uso de términos indígenas para referirse a conceptos cristianos, encontramos numerosos préstamos, con las ambigüedades consiguientes. Así, por ejemplo, no sólo la expresión “Tloque Nahuaque” es utilizada para referirse al Padre Eterno, sino también “Ipalmemohuani”, o sea, “El por quien uno vive”, e “Ilhuicalhua tlalticpaque”, expresiones antiguamente aplicadas al dios Tezcatlipoca, cuya doble personalidad —jefe de diablos y semejante a Dios— propiciaba estas asimilaciones.⁶⁷ De la misma manera, Louise Burkhart observa que “a lo largo de los sermones de Sahagún, el Ave María es introducido con un llamado a rezarle a nuestra reverada madre”, o sea “Tonantzin”, recurriendo por tanto al mismo término reverencial que usaban los indígenas para dirigirse a la diosa madre.⁶⁸ En cuanto a los dominicos, considerados tradicionalmente como más estrictos en lo que se refiere a los préstamos indígenas, vemos que no dudaron en nombrar al Espíritu Santo como Dios Tepiltzín, a referirse a la Virgen María como (Tla) Çonantzin Santa María o Ynitlaçonantzin,⁶⁹ y que, a diferencia de los franciscanos, quienes sólo recurren al término *Dios* tratándose del Padre Eterno, usan el término maya *Cababuil* o *Chi*, que designaba a un dios en algunas de sus doctrinas de Chiapas y Guatemala.⁷⁰

⁶⁶ Justino Cortés Castellanos, *El catecismo en pictogramas de fray Pedro de Gante*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1987, pp. 453-454, citado en Óscar Armando García Gutiérrez, *Les méthodes d'évangélisation de Pierre de Gand au Mexique (1523-1530)*, texto presentado para obtener el grado de licenciatura en ciencias históricas, Louvain-la-Neuve, 1993, p. 71.

⁶⁷ Louise M. Burkhart, “Doctrinal Aspects of Sahagún's Colloquios”, en J. Jorge Klor de Alva, Henry B. Nicholson y Eloise Quiñones Keber (comps.), *The Life and Works of Bernardino de Sahagún; Pioneer Ethnographer of Sixteenth Century Aztec Mexico*, Albany, State University of New York, Institute for Mesoamerican Studies, 1988. Se pueden encontrar ejemplos semejantes en el *Códice franciscano*, op. cit., en la *Doctrina cristiana en lengua mexicana*, de Pedro de Gante, y en el *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, de Alonso de Molina.

⁶⁸ Louise M. Burkhart, *The Slippery Earth; Nahuatl Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, Tucson, University of Arizona, 1989, cap. II, nota 11, p. 204, “throughout Sahagún's sermons, the Ave María is introduced with a call to pray to ‘our revered mother’”.

⁶⁹ *Doctrina cristiana en lengua española y mexicana por los religiosos de la orden de santo Domingo*, México, Juan Pablos, 1548, edición facsimilar en *Colección de incunables americanos. Siglo XVI*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1944, sermones IV y XI.

⁷⁰ Joaquín García Icazbalceta (*Bibliografía Mexicana del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, Biblioteca Americana, 1954, p. 135) remite aquí al cronista Antonio de Remesal, *Historia verdadera de las Indias Occidentales y particular de la Gobernación de Chiapa y Guatemala*, México, Porrúa, 1988, Lib. X, cap. III, pp. 377-378.

ANALOGÍAS Y PRÉSTAMOS

Además de estos delicados problemas de traducción, encontramos numerosos casos de “analogías” establecidas por los religiosos deseosos de hacerse entender de sus ovejas, para la mayor gloria de Dios. Así, por ejemplo, cuenta Motolinía que “como un día les predicasen la resurrección general, y como el predicador trajese esa comparación, pasó el mismo pajarito por encima de toda la gente chiando”.⁷¹ Cabe notar, el predicador recurrió espontáneamente a la comparación con el huitzizillin o colibrí, porque desde el mes de noviembre hasta el mes de abril este pajarito permanece prendido de una rama, como si estuviese muerto; al regresar la primavera, retorna también a la vida, con lo que efectivamente podía constituirse en una representación sencilla y accesible de la idea de resurrección. Sin embargo, lo hemos visto, el huitzizillin distaba mucho de ser una ave inocente, pues mantenía estrechas relaciones con el dios tutelar de los mexica, Huitzilopochtli, y con Quetzalcóatl. He aquí un nuevo ejemplo de cómo las categorías conceptuales occidentales de los religiosos, combinadas con la necesidad de tender puentes de comunicación mediante metáforas, impulsaron el recurso a estrategias a menudo riesgosas y siempre ambiguas. Señalemos por último que Mendieta a su vez relata cómo los indígenas asimilaban los ángeles a las “aves del cielo” porque aquéllos llevaban alas y diademas, sin que los religiosos pareciesen habérselo impedido, pese a los complejos y notables significados idolátricos atribuidos a los pájaros en la mitología mexica.⁷²

Además, un sinfín de prácticas, que aparecían inocuas, irrelevantes e incluso pintorescas a los ojos de los misioneros, entrañaban ambigüedades semejantes: cuadros, relicarios de plumas, monaguillos tocados con lucidos penachos que entusiasmaban a los buenos religiosos,⁷³ ofrendas de palomas, codornices y otras aves ante el Niño Jesús en su pesebre navideño.⁷⁴ Entre ellas destacan, por su importancia y recurrencia, los símbolos prehispánicos que podemos contemplar todavía en tantas portadas, puertas, claustros, etc., de conventos e iglesias del México central.

⁷¹ Fray Toribio de Benavente, Motolinía, *El libro perdido*, bajo la dirección de Edmundo O’Gorman, México, Conaculta, 1989, parte iv, cap. xxv, p. 612.

⁷² Fray Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, II, cap. II, p. 20.

⁷³ Mendieta, por ejemplo, describe con cariño a aquellos “indios pequeñitos, vestidos con hopas coloradas y sobrepellices, y otros con roquetes labrados a la morisca hasta en pies, y en las cabezas diademas o coronas labradas de plumas, con sus penachos de plumas ricas como las de pavones”; *ibid.*, III, cap. xix, p. 84.

⁷⁴ Fray Toribio de Benavente, Motolinía, *El libro perdido*, *op. cit.*, cap. xxxiv, p. 156.

PERMANENCIA Y RECUPERACIÓN DE ALGUNOS SÍMBOLOS PREHISPÁNICOS

Constantino Reyes-Valerio, por ejemplo, realizó un estudio esclarecedor sobre las reminiscencias indígenas en los edificios religiosos del siglo xvi. Son numerosos los motivos que descubre, y abarcan desde glifos, inscripciones en lengua náhuatl hasta animales, vírgulas, flores, plantas, ídolos, caballeros tigres y águilas y, desde luego, el complejo águila-serpiente con o sin la nopalera, que nos interesa particularmente en el marco del presente estudio.⁷⁵

Para el México central, incluidas las pinturas, el historiador de arte registra 77 reminiscencias en edificios franciscanos, 35 en agustinos y sólo siete en los de los hijos de santo Domingo de Guzmán. Pero esta disparidad numérica no debe engañarnos, pues corresponde al hecho de que el número de casas franciscanas es mucho mayor que las que pertenecían a las otras dos órdenes mendicantes. Si tomamos en cuenta la *proporción* de edificios de cada una de las órdenes religiosas en las que aparecen estas reminiscencias en relación con los que carecen de ellas, resulta que un poco más de la mitad de las casas franciscanas y la mitad exactamente de las dominicas (¡oh sorpresa!) ostentan motivos indígenas, mientras que éstos se aprecian en la casi totalidad de las agustinas (alrededor de 90%). Los franciscanos y los agustinos son los más audaces en lo que se refiere a la adopción de motivos iconográficos de fuertes implicaciones idolátricas y a las combinaciones sincréticas: las águilas, las serpientes, los caballeros tigres y águilas sólo se ven en edificios franciscanos y agustinos, y la alianza del chachihuitl con las llagas está siempre asociada a las fundaciones de los hijos del pobre de Asís. La presencia de ídolos no es rara (nueve en total), e incluso se encuentra uno en la cruz atrial de la iglesia dominica de Topiltepec, en Oaxaca, mientras el complejo águila-serpiente se repite un total de cinco veces, dos en casas franciscanas y tres en agustinas.⁷⁶

Esta tendencia a integrar motivos prehispánicos en la ornamentación de construcciones y espacios religiosos no termina con el siglo xvi. En efecto, el escudo franciscano de cinco llagas esculpido sobre la puerta

⁷⁵ Constantino Reyes-Valerio, *Arte indocristiano. Escultura del siglo xvi en México*, México, SEP-INAH, 1978; véanse en particular las listas y cuadros de las pp. 291-293.

⁷⁶ Los edificios franciscanos son de Apasco y Tulpetlac (Estado de México), y los agustinos, de Tetepango (Hidalgo), Totolapan (Morelos) y Yuriria (Guanajuato). Existen, al parecer, otros ejemplos de esculturas del siglo xvi que representan el conjunto águila-nopal en Tultitlán (Estado de México), Tulpetlac (Estado de México) y Calpan (Puebla).

de la iglesia de los Alzates (Michoacán) fue sustituido a principios del siglo xvii por el escudo también clásico que representa el brazo de Cristo cruzado con el de san Francisco, cuyas manos están marcadas por los estigmas. Sin embargo, en la intersección de los dos brazos, encontramos un disco de obsidiana, que sustituyó sin lugar a duda el chachihuitl que solía colocarse en el lugar del corazón del ídolo y lo convertía en algo vivo. Un disco de obsidiana se encuentra también en la cruz atrial de la iglesia de San Felipe de los Alzates y en la del convento franciscano de Taximaroa, en la misma región.⁷⁷

Es difícil pensar que estas sustituciones, coincidencias y reminiscencias sean únicamente el resultado de la casualidad o del descuido de las autoridades eclesiásticas. Hemos visto que algunos religiosos, por ejemplo Bernardino de Sahagún y Juan de Torquemada, denunciaban y —en el caso del segundo— reivindicaban el carácter deliberado de la intervención de sus correligionarios, de allí por tanto su responsabilidad en estos procesos que no podemos sino llamar sincréticos. De hecho, la larga tradición de la Iglesia en materia de evangelización, la imposibilidad de erradicar todo lo relativo a la idolatría, la urgencia de establecer puentes simbólicos entre la cultura indígena y la occidental, y los intereses respectivos de los indígenas y de los misioneros llevaron a unos y otros a verdaderas negociaciones, cuyos resultados son obvios. El padre Garibay reconoce esta situación y declara al respecto:

La Orden de San Francisco tuvo como norma general ir en pos de las huellas de los antiguos y su tendencia, al mismo tiempo humanista y divina, a incorporar a la nueva cultura *cuanto ballaron inocente* en la antigua, hizo que sus frailes emplearan los mismos métodos. Dejaron, como se ha dicho tantas veces, *los cantos, las danzas, las representaciones dramáticas, como vehículos de transmisión; mudaron solamente el contenido, y aun al hacerlo, aceptaron cuantos modos de expresión vieron que podían adaptarse sin peligro a la doctrina que enseñaban*.⁷⁸

Sin embargo, lo repetimos con Sahagún y Durán, no había nada “inocente” en la cultura mexicana: todo estaba estrechamente relacionado

⁷⁷ Rafael García Granados, “Reminiscencias idolátricas en monumentos coloniales”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. II, núm. 5, UNAM, México, 1940, pp. 54-56.

⁷⁸ Ángel María Garibay, *Historia de la literatura náhuatl*, México, Porrúa, 1953, I, p. 290. El religioso y notable erudito llega a afirmar incluso: “el método franciscano tomaba cuanto podía de las antiguas prácticas, dándoles un sentido nuevo”; en “Un cuadro real de la infiltración del hispanismo en el alma india en el llamado ‘Códice de Juan Bautista’”, *Filosofía y Letras*, núm. 18, México, UNAM, 1945, p. 231 [las cursivas son mías].

en una cosmovisión religiosa, y no era posible, como empezaba a serlo en la cultura occidental, aislar un elemento del conjunto o conjuntos en los que se integraba. Así, la diferencia de categorías conceptuales y de sistemas de representación entre americanos y europeos resultó ser un factor decisivo para el desarrollo de las operaciones sincréticas que nos interesan.

Louise Burkhart va más lejos aún y llega a afirmar, refiriéndose a los primeros evangelizadores, que éstos no dudaron en adaptar la religión católica a los indígenas:

Los religiosos enfrentaron un reto imposible, que consistía en rehacer una cultura entera a su imagen. Respondieron a ello rehaciéndose a sí mismos, hasta cierto punto. El encuentro no podía sino ampliar su propia sensibilidad a la universalidad humana; el amoldar su cristianismo para que coincidiese con el contexto nahua requirió de una flexibilidad doctrinal que —*si bien no lo confiesan ante un público no indígena*— resulta evidente en sus escritos en náhuatl. De manera general, los religiosos procuraron conformarse con un cristianismo indígena que distaba mucho de ser ortodoxo.⁷⁹

Por su parte, J. Bierhorst juzga que los *Cantares mexicanos*, elaborados bajo la dirección de los franciscanos y luego retomados por los jesuitas, son “adaptaciones aztecas de adaptaciones cristianas de los cantares aztecas sobre los antepasados”.⁸⁰

Hasta aquí, hemos señalado los terrenos en los que se ejercieron estas negociaciones y los principales móviles y mecanismos que las hicieron posibles. Veamos ahora cómo se desarrolló esta estrategia analizando tres casos poco conocidos de procesos sincréticos. Más adelante intentaremos descubrir la importancia de los cambios de mentalidades, que fueron a la vez la causa y la consecuencia de tales procesos, entre los que la recuperación y la reintegración de símbolos identitarios ocupan un lugar privilegiado.

⁷⁹ Louise M. Burkhart, *The Slippery Earth*, op. cit., p. 184, “The friars were confronted with an impossible challenge —the remaking of an entire culture in their own image. They responded by, to some extent, remaking themselves: the encounter could not help but expand their own sensitivity to human diversity; the molding of their Christianity to fit the Nahua context demanded a doctrinal flexibility which, though they rarely admitted it to non-Indian audiences, is clearly evident in their nahuatl writings. On the whole, the friars managed to content themselves with an Indian Christianity that was hardly orthodox” [las cursivas son mías].

⁸⁰ J. Bierhorst, op. cit., p. 34, “Aztec adaptations of christian adaptations of Aztec ghost songs”.

II. RECUPERACIÓN Y CONTINUIDAD

AUNQUE HAY SUFICIENTES INDICIOS para pensar que los agustinos recurrieron con frecuencia a estrategias semejantes a las que vamos a describir, disponemos de mayor información sobre la actuación de los franciscanos en el México central por varias razones. En primer lugar, fueron los primeros en pisar suelo novohispano, en 1524, y en establecerse en la capital, sus contornos y la mayor parte del altiplano. En segundo lugar, sus cronistas fueron relativamente numerosos y los indígenas que instruyeron, en el Colegio de Tlatelolco o en sus doctrinas, dejaron importantes testimonios escritos, por lo general en los documentos conocidos como anales,¹ a diferencia de lo que sucedió con los hijos de san Agustín y sus ovejas.

Uno de los primeros intentos de los franciscanos por establecer una comunicación con los indígenas a través de la recuperación dentro del marco cristiano de un elemento idólatrico fue sin duda el que comentamos en un trabajo anterior.² Vimos entonces cómo los religiosos recién llegados construyeron su primera casa en las afueras de la capital sobre los cimientos de un templo dedicado al dios Huitzilopochtli, en el pueblo de Huizilopochco, hoy día Churubusco. Ya en la ciudad, recibieron un solar en el lugar mismo donde se había alzado el templo de Huitzilopochtli, en el complejo del Templo Mayor, y allí tuvieron por unos meses su primera iglesia.

Cuando vieron su pobre hábito deshacerse, al paso de los días, las estaciones y los muchos trabajos, pidieron a las indias que desbaratasen la tela que de ellos quedase, la volvieran a cardar e hilar para después teñirla de azul. Este color azul, distinto del pardo que caracterizaba el hábito tradicional de los hijos de san Francisco, no era común entre los macehuales y sólo puede explicarse por la voluntad implícita de tender un puente simbólico entre el dios solar y guerrero Huitzilopochtli, la máxima deidad mexica asociada al color azul del cielo meridiano, la

¹ Parte de estos anales han sido publicados o están en vías de serlo. Otros se conservan en el Fondo Reservado de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia.

² Solange Alberro, *Del gachupín al criollo. O de cómo los españoles de México dejaron de serlo*, México, El Colegio de México, 1992 y 1997, pp. 29-32.

nueva religión y la orden seráfica en el imaginario colectivo de los indígenas. Los religiosos pensaban sin duda proceder en este caso a una recuperación “inocente” —ya que para ellos y los europeos en general “sólo” se trataba de un color, generalmente asociado a la Virgen María—, pero que ayudaría a recuperar en parte la veneración antes tributada al poderoso sobrenatural pagano, para beneficio ahora de la ley evangélica.³

Unos años más tarde, en 1535, los mismos franciscanos no dudaron en colocar en un ángulo del atrio de su convento primitivo una lápida de clara factura indígena que representaba un águila parada en una esfera, “que simboliza al mundo cristiano presidido por Jerusalén, su capital”, la que muy pronto sería asimilada por Motolinía, entre otros, a la ciudad de Tenochtitlán-México.⁴ Así es como 14 años después de la conquista del Imperio mexica, los hijos de san Francisco revestidos del hábito teñido del azul de Huitzilopochtli acogieron en su misma casa un símbolo de clara procedencia idolátrica, vinculándolo a referencias cristianas preñadas de implicaciones universalistas y milenaristas. Ellos y sus nuevas ovejas bien parecían destinados a lograr el triunfo del cristianismo sobre todos los pueblos, preludio del anhelado fin de los tiempos.⁵

LA CRUZ DE TLÁLOC

Una vez establecidos en los límites de la ciudad, donde Moctezuma tenía antaño su “casa de las fieras”, los franciscanos no tardaron en alzar una inmensa cruz —probablemente en 1526, aunque el indio Juan Bautista dé la fecha de 1531 en su *Diario o Anales*— en medio del patio de su iglesia. Ahora bien, fray Juan de Torquemada relata que

³ Aunque no tenemos por ahora una explicación al respecto, es fuerza señalar que, curiosamente, los franciscanos llevan también un hábito azul en las pinturas peruanas coloniales. Esto podría corroborar la existencia de relaciones muy estrechas entre los religiosos de la misma orden de ambos virreinos. Agradezco la información amistosamente proporcionada sobre este punto por Gabriela Ramos y Juan Carlos Estenssoro.

⁴ Fray Toribio de Benavente, Motolinía, *Historia*, op. cit., Tratado III, cap. 6, p. 143. Acerca de la presencia de la lápida en el recinto franciscano, véase Isabel Fernández Tejero y María del Carmen Nava Nava, *He de comer de esta tuna. Ensayo histórico iconográfico sobre el escudo nacional*, 1996, pp. 10-11, inédito citado por Enrique Florescano, “El águila y el nopal y la Virgen de Guadalupe en la época colonial”, *Nexos*, diciembre de 1997, pp. 48-49. La cita contenida en mi texto proviene de Florescano. Como lo hace notar el autor, el águila corresponde al “símbolo mexica de la fundación de Tenochtitlán”.

⁵ Sobre estas cuestiones, cf. Georges Baudot, *La pugna franciscana por México*, México, Conacultá, 1990, el capítulo I y en particular las pp. 20-23.

existía, en tiempos prehispánicos, un “ciprés” muy alto en el bosque que cubría el cerro de Chapultepec,

el cual (según dijeron indios antiguos), lo tenían los mexicanos por cosa deífica, y así lo limpiaban y escamondaban muy de ordinario y con sumo cuidado en tiempo de su gentilidad, y luego que entraron los religiosos y tuvieron casa, *cortaron dicho ciprés y levantáronlo en cruz, en medio del patio*.⁶

Unas décadas más tarde, el también franciscano Agustín de Betancourt retoma, según costumbre de los cronistas, el texto de Torquemada, al que añade algunos datos:

Estaba cerca de la *fuelle*, de esta capilla [de san José de los Naturales] una cruz más alta que la más alta torre de esta ciudad, que era lo primero que en ella se divisaba, la qual los primeros Padres hicieron de un alto ciprés que estaba en el cerro de Chapultepec, que está casi una legua de la ciudad al Poniente, que los Mexicanos lo tenían por cosa deífica por su altura, y con todo cuidado lo limpiaban en tiempo de su gentilidad.⁷

Este famoso “ciprés” que se alzaba originalmente en el bosque que cubría el cerro de Chapultepec no podía ser en realidad más que un sabino o ahuehuete, árbol relacionado por los antiguos mexicanos con las fuentes y los manantiales, abundantes en aquel lugar hasta la fecha. No podemos dejar de recordar al respecto lo que refiere el padre Diego Durán de la fiesta en honor del dios Tláloc, tal como era celebrada en los tiempos antiguos. Para ella, los indígenas solían levantar en el patio del templo dedicado al dios de las aguas un pequeño bosque y “un árbol altísimo, el más alto que en el monte podían hallar, al qual ponían por nombre tota, que quiere decir nuestro padre, todo endereçado a que aquel ydolo era dios de los montes y bosques y de las aguas”.

Un poco más adelante, Durán añade, en relación con el bosque y el árbol que levantaban en el patio de Tláloc, que

es de notar que la figura presente se solenizaba en nombre de padre, que quiere decir tota, para que sepamos que reverenciaban al padre y al hijo y

⁶ Juan de Torquemada, *op. cit.*, Libro III, cap. xxvi, pp. 414-415 [las cursivas son mías].

⁷ Fray Agustín de Betancourt, *Teatro mexicano, crónica de la provincia del santo Evangelio de México, menologio franciscano*, México, Porrúa, 1971, capítulo: “De los sucesos religiosos”, p. 41 [las cursivas son mías].

al espíritu santo y decían tota, topiltzin y yolometle, los cuales vocablos quieren decir nuestro padre y nuestro hijo y el corazón de ambos, *haciendo fiesta a cada uno en particular y a todos tres en uno, donde se nota la noticia que hubo de la trinidad entre esta gente.*⁸

Por otra parte, sabemos que el cerro de Chapultepec estaba relacionado con la historia de la migración de los mexica, a quienes sirvió de refugio cuando llegaron al valle y fueron perseguidos y vencidos por los habitantes primitivos del lugar. En su cima se levantaba un santuario dedicado a su dios tutelar, Huitzilopochtli, y seguramente también, como sucedía en los demás cerros que rodean el valle de México, a Tláloc.⁹

La relación del ciprés sagrado-cruz con el "demonio", o sea, el dios prehispánico con quien se le identificaba en los tiempos antiguos, se manifestó aun en el recinto de san Francisco, cuando se intentó levantar la cruz. Betancourt cuenta al respecto que,

en esta ocasión, estaba un religioso en oración en el coro, el qual vido en revelación que el *demonio* estaba asido de la cruz, porque no pudiesen levantarla, y saliendo del coro a toda prisa, bajó al patio y apartando la gente, llegando a la cabeza de la cruz, dijo: apártate maldito, levantarán a tu pesar la cruz de Christo, enarbolando el estandarte de la fe, y luego visiblemente vieron todos al demonio, y que al punto desapareció con estruendo, y con toda facilidad se levantó el árbol de la vida, quedando todos del caso admirados y en la fe más firmes.¹⁰

Pero huelga recalcarlo, si el religioso inspirado y luego todos los que asistían al acontecimiento "visiblemente vieron" al demonio asido de su árbol para impedir que éste se convirtiese en la cruz de Cristo, fue porque todos *sabían* que el ciprés pertenecía a un demonio-dios, en este caso, Tláloc.

El carácter sagrado del árbol parece haber perdurado por mucho tiempo, ya que, cuando en 1571 un fuerte viento amenazó con derribar o en efecto derribó la gigantesca cruz, sus astillas se repartieron *como*

⁸ Fray Diego Durán, *op. cit.*, II, cap. LXXXV, p. 140 [las cursivas son mías].

⁹ Fray Diego Durán (*ibid*, II, cap. LXXX, p. 90) menciona la "estación y sacrificio" que hacían en el cerro los mexica durante las grandes fiestas en honor de Huitzilopochtli. Para la geografía sagrada del valle de México, véase Johanna Broda, "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros", en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé, *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, UNAM, 1991, pp. 461-500.

¹⁰ Fray Agustín de Betancourt, *op. cit.*, cap. "De los sucesos religiosos", p. 41 [las cursivas son mías].

reliquias.¹¹ Aunque se pueda pensar que los fieles se llevaron las “reliquias” porque provenían de una cruz ya famosa que se erguía desde hacía décadas en el patio conventual más frecuentado de la ciudad, es posible también que el recuerdo del antiguo carácter sagrado del ciprés en el marco de la religión mexicana no haya sido totalmente ajeno a la devoción colectiva mostrada hasta entonces.

Ahora bien, si resulta natural que los indígenas siguiesen asociando las viejas creencias con las nuevas, ¿cómo interpretar la actitud de los franciscanos, quienes fueron a buscar precisamente el ahuehuete más alto del cerro de Chapultepec, árbol que la religión mexicana asociaba con Tláloc, para convertirlo en cruz? No podían ignorar la relación que el sabino mantenía con la deidad de las aguas, como lo atestigua su erección *cerca de la fuente*, en el patio de la capilla de San José de los Naturales. Más aún, los comentarios más tardíos del receloso y bien informado fray Diego Durán acerca del culto que se rendía antiguamente al árbol dedicado a Tláloc y de su carácter netamente providencialista —“donde se nota la noticia que hubo de la trinidad entre esta gente”— indican la disposición explícita de algunos religiosos a establecer —al menos en ciertos casos— correspondencias significativas entre símbolos y creencias cristianas y paganos, por considerar que presentaban semejanzas y afinidades.

EL AGUA DE SAN MIGUEL

El cerro de Chapultepec brinda otro ejemplo, aunque menos claro en sus implicaciones, de estrategia sincrética por parte de los franciscanos de Nueva España. En 1593, 12 años después de que la gran cruz del patio de San José de los Naturales fuese repartida en mil reliquias, en una época, según veremos más adelante, particularmente importante para el desarrollo de los procesos que nos ocupan aquí, los *Anales mexicanos* relatan el siguiente episodio:

en el mismo día domingo, mes y año que se ha dicho [se trata del 25 de abril de 1593], *sumergieron —o metieron en agua a un joven—*, llamado Juan Martín, que habitaba en el templo, natural de Santa María Teocaltitlán, lo metieron en el agujero, allá en Chapultepec, junto al agua limpia en

¹¹ Fray Juan de Torquemada, *op. cit.*, Libro III, cap. xxvi, p. 415, y fray Agustín de Betancourt, *op. cit.*, cap. “De los sucesos religiosos”, p. 41.

donde se laba, y habiendo hecho 3 días, lo fueron a traer los padres y mucha gente que se hallaba allá en la alberca.¹²

Por su lado, Sahagún relata que con ocasión de la fiesta del fuego, los indígenas antiguamente “también libraban a los esclavos que injustamente eran tenidos por tales. Aquellos que libraban de la injusta servidumbre, luego se iban a bañar en la fuente de Chapultepec, *en testimonio que eran ya libres*”.¹³

Desde luego la información escueta de la que disponemos para este caso no nos permite proponer una explicación precisa del curioso episodio, aunque sí esbozar una posible interpretación. Los franciscanos, que habían levantado en los primeros tiempos una capilla dedicada a san Miguel Arcángel en la cúspide del cerro de Chapultepec —allí donde otrora se alzara el teocalli de Huitzilopochtli—,¹⁴ que habían extraído del bosque el ahuehuete más imponente para convertirlo en cruz gigantesca destinada a su convento, de hecho se habían apropiado simbólicamente del sitio, última capital de los toltecas,¹⁵ refugio de los mexicas en días aciagos, lugar de recreo del emperador y donde debían reposar sus cenizas,¹⁶ morada de sus más preciados dioses y finalmente manantial principal de la gran Tenochtitlán. Esta apropiación se había manifestado desde el principio de la obra evangelizadora, a través de un sonado milagro que se había verificado en tiempos de Pedro de Gante,

¹² *Anales mexicanos, anales antiguos de México y sus contornos*, núm. 4, Archivo Histórico de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia, Colección Antigua, vol. 273, pp. 509-510. Véase también el núm. 10, vol. 238, p. 262 [las cursivas son mías].

¹³ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, Libro IV cap. xxvi, p. 245. Existe otro texto sibilino donde el indio Juan Bautista refiere un sermón pronunciado por Sahagún: “hijas mías [...] ya en otra ocasión les ayudé a ustedes. Fui a encerrar *el agua en san Miguel, cuando nos íbamos a sumir en el agua*, y si no la hubiera encerrado, luego en un momento nos hubiéramos sumido en el agua, nos hubiéramos sofocado en el agua” [las cursivas son mías], en Ángel María Garibay, *Historia de la literatura náhuatl*, II, p. 331. El texto náhuatl que traduce el padre Garibay proviene, una vez más, del *Diario* del indio Juan Bautista.

¹⁴ Fray Agustín de Betancourt, *op. cit.*, Cuarta Parte, t. 2, p. 88, y Jesús Romero Flores, *Chapultepec en la historia de México*, México, SEP, Biblioteca Enciclopédica Popular, 1947, p. 30 y 33.

¹⁵ Johanna Broda, “Consideraciones sobre historiografía e ideología mexicas; las crónicas indígenas y el estudio de los ritos y sacrificios”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 13, 1978, p. 108. La autora indica en la nota 12 que fue don Wigberto Jiménez Moreno quien atrajo su atención sobre este punto.

¹⁶ Antonio de Solís, *Historia de la conquista de México, población y progresos de la América septentrional, conocida por el nombre de Nueva España*, Madrid, Imprenta de don Antonio de Sancha, 1784, edición facsimilar, México, Editorial Libros y Revistas, 1942, tomo II, p. 150. Al referirse a las exequias del emperador Moctezuma, el controvertido historiador escribe: “lleváronle con grande aparato la mañana siguiente a la montaña de Chapultepec, donde se hacían las exequias y guardaban las cenizas de los Reyes”.

según relata Motolinía: la invocación fervorosa de san Francisco había logrado resucitar a un niño a punto de ser sepultado.¹⁷

Bien parece que el texto de los anales remite a un rito de purificación, de liberación (*cf.* Sahagún), pero también de resurrección, si se repara en los tres días que permaneció sumergido en la fuente el joven indígena allegado a los frailes y también en la fecha en que tuvo lugar el acontecimiento: un domingo de Ramos, que curiosamente aquel año cayó por las mismas fechas en que se celebraba la antigua fiesta en honor del dios Tláloc...¹⁸ Otra vez se entremezclan estrechamente las creencias y las prácticas, los símbolos y los propósitos del paganismo antiguo con los del cristianismo, y, como el ciprés de Tláloc convertido en la cruz de Cristo, este rito mantenía, en última instancia, cierta continuidad con el pasado.

Porque, a pesar de todas las destrucciones —que a los evangelizadores les parecían indispensables si se quería erradicar creencias y prácticas tan incompatibles con la fe evangélica, como el politeísmo, el sacrificio humano y el canibalismo ritual—, era necesario apoyarse en algo para tender los puentes de la comunicación, algo de preferencia “inocente”, o al menos que no pareciera demasiado contaminado por la idolatría y fuese por tanto susceptible de ser recuperado en un marco cristiano. Esta necesidad de mantener, establecer o restablecer una continuidad fue común a todos los que pisaron suelo americano, y se expresó ante todo en la forma elemental de la analogía, que consistió, como vimos en otra parte, en comparar una realidad americana con una perteneciente al Viejo Mundo: Antigüedad, pasado europeo, cultura musulmana, etcétera.¹⁹

Es de sobra sabido que en su anhelo por integrar el mundo americano a la historia de la humanidad, tal como era conocida entonces, los religiosos recurrieron ampliamente a las analogías entre las religiones autóctonas y las de la Antigüedad, y no dudaron en buscar en ciertas tradiciones bíblicas o históricas los orígenes de los distintos pueblos que habitaban el continente recién descubierto.²⁰

¹⁷ Fray Toribio de Benavente, Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Porrúa, 1984, Tratado III, cap. 1, p. 117.

¹⁸ Fray Diego Durán, *op. cit.*, II, cap. LXXXVI, p. 137, “celebraban la fiesta deste ydolo [se trata de Tláloc] a beinte y nuebe de Abril”.

¹⁹ Solange Alberro, *Del gachupín al criollo...*, *op. cit.*, pp. 19-26.

²⁰ Sobre la integración del mundo americano en un pasado universal y sus orígenes en el milenarismo de Joaquín de Flore, *cf.* John L. Phelan, *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, UNAM, 1972; Georges Baudot, *Utopie et histoire au Mexique. Les premières chroniques de la civilisation mexicaine (1520-1569)*, Toulouse, Privat, 1977, y, del mismo autor,

Pero sin duda lo que resulta menos conocido es cómo reivindicaron en sus escritos o en los de sus discípulos indígenas una continuidad con el pasado autóctono mismo. Porque, ante la imposibilidad de establecer los cimientos de una nueva cristiandad en una tabla rasa y, en consecuencia, ante la necesidad imperiosa de tender puentes que permitiesen el paso, ora paulatino, ora acelerado, de una sociedad y una cosmovisión a otra, se debió buscar y encontrar modalidades que asegurasen cierta continuidad. Éstas atañían, entre otras, a las esferas sociales y políticas, papel y función de los principales en el mundo indígena de las primeras décadas, repartición y recaudación del tributo, recuperación de la geografía sagrada, etc. Por limitadas que hayan sido estas continuidades, en comparación con las inmensas y definitivas destrucciones llevadas a cabo durante la conquista y colonización en las sociedades prehispánicas, hicieron posible, sin embargo, la permanencia de rasgos y características que forjaron al México contemporáneo como una nación meztiza. Ignorarlas o minimizarlas impediría apreciar esta realidad.

LA CONQUISTA MILITAR PIERDE TRASCENDENCIA

Aparte de los ejemplos de recuperación de elementos culturales indígenas que hemos mencionado y cuyo carácter deliberado no siempre aparece con claridad, buscaremos ahora las modalidades explícitas de algunas de estas continuidades. Ante todo, era preciso mitigar el choque de la conquista, con el fin de restablecer un mínimo de coherencia en la historia de los pueblos que vivían en el ahora llamado virreinato de la Nueva España. Según Louise Burkhart, existió entre los evangelizadores y más precisamente entre los franciscanos una voluntad precisa, si no de negar la conquista, al menos de reducir su importancia y repercusiones. Al analizar los textos de los cantares mexicanos, elaborados por indígenas cristianizados cercanos a los religiosos y bajo su misma dirección, la especialista escribe que

los religiosos consignaron a todos los antepasados reverenciados por los nahuas a los abismos infernales, no sólo porque todos los paganos debían estar allí, sino también en un esfuerzo por destruir la autoridad moral depositada en los ancianos y los antepasados. En este contexto, el aspecto más

notable de los cantares es la asociación entre los antepasados nahuas, los gobernantes muertos y los guerreros heroicos con el cielo del dios cristiano. El pasado pagano queda vinculado con el presente cristiano; *la discontinuidad que representa la conquista es negada. Los valores antiguos de la guerra y del sacrificio siguen siendo afirmados*. El impacto de la moralidad cristiana es despreciable.²¹

También Sahagún, en aquel extraño sermón en náhuatl en el que aludía al “agua de san Miguel”, había declarado: “[...] y se ha realizado lo que dejaron dicho *los profetas y vuestros abuelos y abuelas* que así había de suceder, lo que hace veintenas de años sucedió [...]”²²

Este afán de vincularse con el pasado indígena se encuentra asimismo clara y llanamente expresado en el primer capítulo del Libro VIII de su *Historia general*, que trata “De los señores y gobernadores que reinaron en México desde el principio del reino hasta el año de 1560”. Sin duda fue el primero de los cronistas en señalar la continuidad política entre los mexicas, independientemente del acontecimiento devastador de la conquista.²³ En su mayoría, los *Anales mexicanos* adoptan la misma postura y, si bien algunos —los de Tlatelolco, por ejemplo— reflejan el

²¹ Louise M. Burkhart, *The Slippery Earth...*, op. cit., p. 57. “The friars had consigned all of the Nahuas’ revered ancestors to the abyss of hell, not only because all pagans belonged there but also in an effort to break the moral authority invested in elders and ancestors. In this context, the most striking aspect of the Cantares is their association of the nahuas ancestors, dead rulers, and heroic warriors with the heaven of christian god. Pagan past is united with christian present; *the discontinuity represented by the conquest is denied. The old values of warfare and sacrifice continue to be asserted*. The impact of christian morality is negligible” [las cursivas son mías].

²² Ángel María Garibay, *Diario de Juan Bautista*, op. cit., II, p. 331.

²³ Por su parte, Jorge González Angulo (“El criollismo y los símbolos urbanos”, *Historias*, núm. 26, abril-septiembre de 1991, pp. 73-83) señala al también franciscano Juan de Torquemada como el primero en establecer una continuidad entre los soberanos indígenas en su *Monarquía indiana*. Sin embargo, creo que Sahagún, quien consignó los nombres y hechos de los señores de Texcoco, Tlatelolco, Huexotla y Tula hasta 1560, fue de hecho el primero en borrar implícitamente el acontecimiento de la conquista. Su actitud fue pionera, pues el padre Durán estudió el mundo indígena *hasta* la conquista, y fray Jerónimo de Mendieta elaboró la genealogía de los señores también *hasta* la llegada de los españoles, admitiendo por lo tanto que la conquista constituía efectivamente una ruptura definitiva con el pasado. En cambio, es posible rastrear un cambio significativo respecto de la conquista entre los mismos conquistadores. Durante la famosa fiesta celebrada por el marqués del Valle en 1564, se representó el recibimiento “que el emperador Moctezuma, con toda su corte, hizo a su padre el capitán don Fernando Cortés, vistiéndose Alonso de Ávila a la usanza de los indios y fingiendo la persona del rey indio, con un sartal de flores y muchas joyas de valor en él en las manos y echándose al cuello al marqués, le abrazó, *como antes había pasado entre indios y castellanos* [las cursivas son mías], cf. Juan de Torquemada, op. cit., libro V, cap. xviii, pp. 390-391. Es interesante ver cómo los allegados de Hernán Cortés, animados por un espíritu, si no independentista, al menos rebelde respecto de la Corona, procuraron rescribir y representar la historia de la conquista. La despojaron de su carácter agresivo, para reducirla a no ser más que un amistoso encuentro entre Cortés y Moctezuma, el acto fundador de la nueva nación novohispana a la que se sentían pertenecer.

verdadero cataclismo que resultó ser la conquista para la población del valle, otros consignan la aparición de las huestes invasoras con fórmulas tan escuetas como: "1521: llegó el marqués", refiriéndose en este caso nada menos que a Hernán Cortés. Por ejemplo, en las *Relaciones de Chalco Amecamecan*, Chimalpahin escribe en el año 8 Casa (1565) que,

después de la llegada de los españoles a México, aún otros 7 jefes de sangre noble estuvieron gobernando, ya bajo éstos [...] también y a pesar de que reinaron bajo los españoles, ellos tuvieron completa jurisdicción sobre los naturales de Tenuchtitlán y sobre la parte nativa de la ciudad de México.²⁴

Si bien el docto indígena reconoce que la conquista de Tenochtitlán fue un parteaguas en la historia de la ciudad, observa también que ésta no vio rota la continuidad de su gobierno, ejercido por los señores de sangre noble y conforme a los usos antiguos, hasta aproximadamente 1567. Para el famoso cronista de Chalco, como para tantos otros, la verdadera ruptura no se sitúa en 1521, sino en los años 1565-1570, cuando los grandes brotes de las epidemias diezmaron a la población indígena hasta el punto de desgarrar definitivamente la red humana y social.

Es un hecho que la sucesión de los señores indígenas en el gobierno de las parcialidades bien parece haber constituido un eje importante de la percepción de continuidad e identidad. En su varias veces mencionado diario, el indio Juan Bautista describe el lienzo que adornaba el Tecpán, o casa de comunidad, de México,

en el que figuraban todos los señores que gobernaron a los mexicanos, desde Tezcatl y Acacitl, que fueron de los fundadores de la ciudad: estaban los señores colocados de uno en uno y tenían el *tenoxтли como emblema*, aunque figuraban en el cuadro y en primer término las armas del Emperador Carlos V. Estrenóse, con asistencia de mucha gente principal, el domingo 14 de abril del año 1566, en cuya fecha cayó la pascua de resurrección, por lo cual el acto tendría mucha mayor solemnidad. Los artífices que lo pintaron fueron Pedro Quautli, Miguel Texochicuic, Luis Xochitotol y Miguel Yohualahuach.²⁵

²⁴ Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin, *Relaciones originales de Chalco Amaqueme-can*, México, FCE, 1982, pp. 272-273.

²⁵ "Información de 1556", en Ernesto de la Torre Villar y Ramiro Navarro de Anda, *Testimonios guadalupanos*, México, FCE, 1982, p. 138. Este pasaje del *Diario* de Juan Bautista está traducido por Ángel María Garibay, "Un cuadro real de la infiltración...", "art. cit., *Filosofía y Letras*, núm. 18, 1945, p. 23 [las cursivas son mías].

Esta información resulta particularmente valiosa. En efecto, aunque no fue la primera ocasión, como no tardaremos en descubrirlo, en que apareció —o reapareció— el tenoxтли, o sea, el tunal, como emblema de la ciudad, el estreno del lienzo, celebrado en la fecha significativa de la Pascua de la Resurrección, fue un acontecimiento relevante en la vida de la capital. La presencia de “muchacha gente principal”, tanto española como indígena, reunida en la casa comunitaria para contemplar a los señores antiguos, acompañados de sus emblemas y de las armas del monarca español, atestigüa los avances de un proceso sincrético en cuanto se refiere a una integración que bien podemos llamar política y a la elaboración de los símbolos correspondientes a esta situación. Se trata aquí de una yuxtaposición de emblemas distintos pero de ninguna manera opuestos, en un marco comunitario indígena, a su vez plenamente integrado en el marco imperial. Como era de esperarse, la elección de la fecha para llevar a cabo la inauguración, el domingo de Pascua, confiere al acontecimiento una imprescindible dimensión religiosa con fuerte carga simbólica, si advertimos en la naturaleza del acontecimiento celebrado: la resurrección de Cristo.

EL TUNAL, EL ÁGUILA Y LA SERPIENTE: ¿TAMBIÉN UNA RESURRECCIÓN?

Entre estos símbolos indígenas recuperados ante todo por los primeros evangelizadores mediante estrategias diversas, algunas de las cuales hemos señalado brevemente, el complejo del águila, que sostiene en su pico una serpiente y está encaramada en un nopal, ocupa desde luego un lugar privilegiado, pues este motivo, exclusivamente mexica, aparece en la parte central de la bandera mexicana desde que la Nueva España se convirtió en una nación independiente. El origen del símbolo está ligado al de los mexica: en efecto, las distintas versiones acerca de esta tribu nahua refieren que salió de la cueva mítica de Chicomoztoc, situada en un lugar indeterminado del occidente del país, guiada por Huitzilopochtli, su dios tutelar, en busca de la tierra que les había prometido. Los mexica la reconocerían al hallar precisamente un águila encima de un nopal devorando una serpiente. Al llegar al valle de México, entonces cubierto por extensas lagunas y habitado por numerosos pueblos ribereños, los mexica columbraron en medio de uno de los lagos el ave anunciada y, al cabo de muchas vicisitudes, lograron imponerse a sus antecesores y establecerse en la región. Según la tradición,

la visión esperada surgió en lo que ahora es la parte sureste de la plaza mayor de la ciudad de México, que luego fue parte del gran centro ceremonial de los advenedizos y, después de la conquista, de los españoles.

Los distintos motivos que integran el conjunto que estudiamos tenían en la cosmovisión mexicana un significado preciso: el glifo *tetl*, que significa “piedra”, emergía de las aguas, y encima de él, el *noxtli* o nopal, considerado árbol del sacrificio, estaba cubierto de tunas, o sea, de los corazones de los sacrificados. Por su parte, el águila guardaba relación con el dios solar y tribal Huitzilopochtli y, después de la evangelización y de un proceso sincrético semejante a los que hemos visto, se convirtió en uno de los símbolos de la resurrección de Cristo y en el de san Juan Evangelista, como lo era ya en la iconografía cristiana.²⁶

En cambio, la serpiente, de tanta relevancia en las religiones mesoamericanas, parece haber tenido una importancia secundaria. En efecto, algunos códices en los que aparece el águila encaramada en el nopal que se yergue en medio de la laguna prescinden de ella, mientras que otros la sustituyen con un pájaro.²⁷

Hemos recalcado que, desde los primeros tiempos de la presencia española, los indígenas participaron en las fiestas religiosas y cívicas, con sus vestimentas y adornos y los pendones, estandartes e insignias de sus parcialidades. Estos distintivos estaban ligados a las jerarquías indígenas y ostentaban dibujos y “jeroglíficos” que permitían identificar a cada grupo y señorío. A nadie se le ocurrió tratar de suprimir estos usos indígenas, en la medida que no eran desconocidos en la tradición europea medieval y renacentista, porque resultaban útiles para distinguir las parcialidades y pueblos y también porque, sin lugar a dudas, los símbolos representados en los vistosos estandartes carecían de significado aparente y, por tanto, una vez más, parecían “inocentes” a los ojos de las autoridades civiles y de la gran mayoría de las autoridades religiosas.

²⁶ Constantino Reyes-Valerio, “Las pictografías nahuas en el arte indocristiano” en *I Coloquio de Documentos Pictográficos de tradición náhuatl*, México, UNAM, 1989, pp. 73-74.

²⁷ Joseph de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, México, FCE, Lib. VII, cap. VII, p. 330: “y sus armas e insignias [de México-Tenochtitlán, son hasta el día de hoy un águila sobre un nopal, con un pájaro en la una mano y con la otra, sentada en el tunal”. En el *Códice mendocino* (1541-1542), el águila no lleva serpiente, y en el *Códice Ramírez*, más tardío y que sirvió probablemente de inspiración a Acosta, el águila sostiene un pájaro. Entre los trabajos dedicados a rastrear el origen del complejo simbólico, véase en particular Alfonso Caso, “El águila y el nopal”, *Memorias de la Academia de Historia*, México, 1946, tomo V, núm. 2, pp. 93-104; Doris Heyden, *México, origen de un símbolo. Mito y simbolismo en la fundación de México-Tenochtitlán*, México, DDF, 1988, pp. 64-68, y Manuel Carrera Stampa, *El escudo nacional*, México, Secretaría de Gobernación, 1994.

Por ejemplo, durante las exequias del emperador Carlos V celebradas en la ciudad de México en 1559, los señores de las cabeceras de México, Tacuba y Texcoco y el gobernador de la provincia de Tlaxcala llevaron “el estandarte de su cabecera con las armas della y con las añadidas por merced de su Majestad, doradas y plateadas en campo negro”.²⁸ Según Chimalpahin, “la bandera que iba al frente de todos los grupos fue la de México-Tenochtitlán”, con lo que podemos presumir que el águila y el nopal encabezaron la procesión de los indígenas.²⁹

De lo que estamos seguros es de que 35 años después de la toma de Tenochtitlán y dos décadas después de que el águila se posara sobre el mundo cristiano encabezado por Jerusalén en la lápida colocada en un ángulo del atrio del convento primitivo de san Francisco, el nopal cubierto de tunas se levantó nuevamente sobre el glifo de “piedra”, nada menos que en las armas del granadino Alonso de Montúfar, segundo arzobispo de México (cf. lámina 1). ¿Cómo explicar la presencia, a primera vista extraña —de la que no sabemos si es una resurrección o un simple préstamo—, de este símbolo y, sobre todo, en semejante lugar?

Como hemos visto, el nombre indígena de la ciudad, Tenochtitlán, está compuesto de la palabra *tell*, que quiere decir “piedra”, de *nochtli*, o sea “tuna”, y del locativo *tlán*; por tanto, significa “donde está el nopal silvestre” y alude al mito mencionado de la fundación de la ciudad. Durante los primeros años de la conquista, las cartas y los documentos oficiales y privados solían estar fechados y referirse a “Tenustitlán”, “la gran Tenustitlán”, o “la gran Temixtitlán”, etc. —de hecho había variaciones—, lo que atestigua el uso del término mexica por parte de los españoles en general. No tardó en añadirse “México”, probablemente la traducción náhuatl del nombre otomí del lugar, ya que los otomíes figuraron entre los primitivos y más numerosos habitantes del valle. La fórmula “México-Tenochtitlán (Temixtitlán, Tenustitlán)” perduró por lo menos hasta finales del siglo.³⁰ Estas razones son las que movieron a Alonso de Montúfar, arzobispo de México-Tenochtitlán, a colo-

²⁸ Francisco Cervantés de Salazar, *México en 1554 y Tímulo imperial*, México, Edit. Porrúa, 1972, p. 207.

²⁹ Francisco de San Antón Muñón Chimalpahín, *Relaciones...*, op. cit; p. 265.

³⁰ Para la traducción en náhuatl del nombre original otomí, véase Enrique Florescano, “Mito e historia en la memoria nahua”, *Historia Mexicana*, vol. xxxix, núm. 3, enero-marzo de 1990, pp. 642-644. También Jacques Soustelle, *La familia otomí-pame del México central*, México, FCE, 1993, p. 465. En 1593, una “solicitud de licencia y carta de venta otorgadas por Ana Justina a Luis de Zavallas” es fechada en “México Tenustitlán”, véase Luis Reyes García, Eustaquio Celestino Solís, Armando Valencia Ríos, Constantino Medina Luna, Gregorio Guerrero Díaz, *Documentos nahuas de la ciudad de México del siglo XVI*, México, CIESAS-AGN, 1996, p. 311.

car en 1556 el glifo de “piedra” y el nopal cubierto de tunas bajo sus armas personales en las *Constituciones del Arzobispado y provincia de la muy insigne y muy leal ciudad de Tenuxtitlán México de la Nueva España*.³¹ La decisión de Montúfar de añadir parte de los símbolos antiguos de la ciudad a sus propias armas corresponde a la realidad sociopolítica aquí mencionada y, asimismo, a una estrategia determinada por las luchas y los propósitos que lo animaban en aquel entonces: recuperar el terreno ocupado hasta entonces por los regulares, en particular los franciscanos, y suplantarlos por completo ante los indígenas, sobre quienes éstos habían ejercido un imperio tan exclusivo como incondicional.

En la década siguiente, dos fechas marcan la reaparición o difusión del conjunto iconográfico mexica. El *Códice Osuna* (1564) muestra ejércitos de mexicanos enarbolando un estandarte marcado con el águila y el nopal durante la campaña militar de Florida (1559-1560), y hemos visto que con ocasión del lienzo que adornaba el Tecpán de México el 14 de abril de 1566, día de la Pascua de Resurrección, los señores que habían gobernado la ciudad desde su fundación llevaban como emblema el tenochtli, en tanto que las armas del emperador Carlos V ocupaban el primer término.³² A estos ejemplos de recuperación del símbolo mexica a principios de la segunda mitad del siglo XVI cabe añadir aquellos que ya mencionamos: aunque ignoramos la fecha exacta en la que fueron labrados, el motivo del águila y la serpiente apareció cinco veces en portadas, fachadas y claustros franciscanos (dos) y agustinos (tres) del altiplano, mientras que encontramos dos veces el

³¹ La decisión de Alonso de Montúfar de introducir el nopal y el águila en sus armas personales no ha pasado inadvertida: Joaquín García Icazbalceta (*Bibliografía mexicana del siglo XVI*, México, FCE, 1954, p. 122) reconocía los “nopales y piedras que parecen teocalli”, y Francisco Fernández del Castillo (*Libros y libreros en el siglo XVI*, México, FCE, 1982 [la primera edición es de 1914]), notaba en la página 562 que en la portada de las *Constituciones* “aparecen naciendo los simbólicos nopales en las piedras, no están figuradas éstas como se dibujan siempre y las dibujaban los españoles, sino a modo de los jeroglíficos aztecas de la piedra; la casa, en uno de los cuarteles del escudo, por su forma, almenaje, etc., aseméjase al *teocalli* de algún códice”. Manuel Romero de Terreros (*Grabados y grabadores en la Nueva España*, México, Ediciones Arte Mexicano, 1943) retoma esta observación. Sin embargo, la importancia de este dato ha pasado inadvertida hasta ahora.

³² Jorge González Angulo, *op. cit.*; Ernesto de la Torre Villar y Ramiro Navarro de Anda, *Testimonios guadalupanos*, *op. cit.*, p. 138. La versión que da el padre Garibay del texto de Juan Bautista difiere levemente de la anterior: “se pintaron todos los Reyes Mexicanos que reinaron aquí en México y todo el tiempo que duró el reinado [...] cada uno de los señores todos está colocado sobre un nopal, también fueron pintados Tezcatli y Acacitli [...] y fue precisamente en el día en que resucitó Nuestro Señor cuando estuvo expuesta esta pintura en el *Palacio*; muy admirado; todo el mundo la admiró”, en “Un cuadro real de la infiltración...”, 2, *op. cit.*, p. 230 [he puesto en cursivas lo que difiere de la versión que aparece en Ernesto de la Torre Villar y Ramiro de Anda].

nopal, en un edificio agustino (Ocuituco, Morelos) y franciscano (Los Reyes, Tlalnepantla).

Paralelamente a la aparición —¿reaparición?— del complejo águila-nopal, o mejor dicho, a su introducción y recuperación en un marco cristiano, las fiestas civiles y religiosas tendieron asimismo a integrar con mayor frecuencia ciertas manifestaciones indígenas con probables connotaciones idolátricas, a pesar de su reelaboración por parte de los frailes. El cronista Juan Bautista señala que para celebrar la fiesta de Reyes el 6 de enero de 1565, se entonó el famoso Canto de los Pescados, y que, al año siguiente, cuando Alonso de Villaseca obsequió al santuario del Tepeyac una estatua de plata que representaba a la Virgen, hubo danzas y “el Canto de los Pescados lo cantaron los mexicanos y los tlatelolcas el Canto de Guerra”, cuyo contenido cabe dudar que haya sido totalmente cristiano.³³ Algo semejante se produjo con la danza de los voladores, de clarísima procedencia y significado idolátrico, y por ende prohibida en los primeros tiempos, la que sin embargo volvió a verificarse al menos a partir de 1565, al parecer durante fiestas de carácter esencialmente cívico.³⁴

En las primeras décadas de la segunda mitad del siglo xvi, asistimos por tanto a un sensible proceso de recuperación de elementos de la cultura indígena y de su difusión e integración en lo que empieza a volverse una cultura propiamente mestiza. Insistamos en que este proceso fue propiciado por la imposibilidad de destruir todo lo relacionado con la idolatría, porque la cosmovisión indígena no disociaba lo que la mentalidad occidental consideraba como “religioso” de lo “secular” y porque resultó inevitable conservar ciertos elementos —como el mitote— que facilitarían la comunicación incipiente. Es probable también que esta recuperación de símbolos indígenas se acentuase a partir de los años 1550-1560, en la medida en que las autoridades civiles y sobre todo religiosas, convencidas de que la idolatría había sido desterrada del México central y en particular de la capital después de 40 años de evangelización y de que la población autóctona se hallaba definitivamente aculturada, no dudaron en adoptar y adaptar a la situación los viejos portentos, percibidos ya como inofensivos y por tanto y por fin como “inocentes”.

³³ Ángel María Garibay, “Temas guadalupanos”, *op. cit.*, p. 163; Arthur J. O. Anderson, “La salmodia de Sahagún”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 20, México, UNAM, 1990, pp. 17-38.

³⁴ Ángel María Garibay, “Un cuadro real de la infiltración...”, *op. cit.*, p. 224. El indio Juan Bautista escribe en su *Diario* el viernes 19 de enero de 1565: “en la navidad del Señor, *volaron* en el mercado”.

LOS FRANCISCANOS, PADRES DE LOS INDIOS Y DE LA TIERRA

Entonces, los franciscanos se ufanaron de la obra lograda. Su éxito lo debían ante todo al hecho de que la evangelización de México les había sido reservada expresamente por designio divino, como lo atestigua el texto de Motolinía:

Es tanta la devoción que en esta tierra, así los españoles como los indios naturales, tienen con San Francisco, y ha hecho Dios *en su nombre* tantos milagros y tantas maravillas y tan manifiestas, que verdaderamente se puede decir que Dios *le tenía guardada la conversión de estos indios*, como dio a otros de sus apóstoles las de otras Indias y tierras apartadas; y por lo que aquí digo y por lo que he visto, barrunto y aún creo que una de las cosas y secretos que en el seráfico coloquio pasaron entre Cristo y San Francisco en el monte Avena, que mientras San Francisco vivió nunca lo dijo, fue esta riqueza que Dios aquí le tenía guardada, adonde se tiene de extender y ensanchar mucho su sacra religión; y digo que *San Francisco, padre de muchas gentes, vio y supo de este día*.³⁵

La elección de los franciscanos para llevar a cabo la evangelización de los indios de México era exclusiva; a las demás órdenes les tocaba atender "otras Indias y tierras apartadas". Por tanto, según los seráficos, México sólo les pertenecía a ellos. De ahí surgió la idea, que será constantemente desarrollada en las décadas siguientes, de la paternidad de san Francisco en relación con los indígenas. Se trata en efecto de una metáfora preñada de significado, ya que implica la fundación de una familia en la que los naturales y san Francisco, a través de sus hijos los religiosos, se hallan unidos por los lazos indisolubles del parentesco más estrecho e irrenunciable, en un contexto de amor, confianza y protección, pero también de obediencia y autoridad.³⁶

³⁵ Fray Toribio de Benavente, Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, op. cit., Tratado III, cap. 1, p. 118. En relación con la fecha en la que fue escrita esta *Historia* (¿1541? ¿1561?), cf. el estudio crítico de Edmundo O'Gorman a la edición citada (las curisvas son mías).

³⁶ Cabe remitirse a lo que representa la familia patriarcal y a la figura precisa del *pater familia* en el mundo occidental heredero del judaísmo y de la Antigüedad, con sus implicaciones socio-culturales y sus trasfondos psicoanalíticos, para entender cabalmente el significado profundo del término *padre* empleado por los seráficos para referirse a sí mismos, y por los indígenas cuando hablan de los frailes o se dirigen a ellos. Hoy todavía los mexicanos raras veces recurren a los términos *sacerdote* o *cura* cuando tratan con un eclesiástico; como les enseñaron los hijos de san Francisco en el siglo XVI, utilizan el término *padre*, cuando no *padrecito*.

Ante esta nueva e inmensa humanidad embargada por Satanás, los franciscanos se maravillaron de la disposición de los indígenas para recibir la verdadera fe: sus virtudes de dulzura, humildad, pobreza y docilidad los llevaron por millares a abrazar el Evangelio. Por eso, muy temprano —y con excesiva premura, por cierto, como lo entendió Sahagún en las postrimerías del siglo—, se dejaron oír entre los seráficos no sólo defensas enardecidas de los indígenas en contra de los españoles voraces y corruptos, sino también los cantos de alabanza y triunfo de los orgullosos padres fundadores, por *su* obra, de la Nueva España, con su floreciente cristiandad.³⁷

El amor a los hijos indígenas convertidos al cristianismo gracias a los hijos del pobre de Asís se extendió de modo natural a la tierra que dio vida a los primeros y sentido a la de los segundos; el mismo Motolinía, uno de los primeros 12 franciscanos que acometieron la empresa gigantesca de la evangelización, no duda en escribir de la capital de Nueva España que “en toda nuestra Europa, hay pocas ciudades que tengan tal asiento y tal comarca, con tantos pueblos a la redonda de sí, y tan bien asentados; y aún más digo y afirmo, que dudo si haya alguna tan buena y tan opulenta cosa como Timistitlán”.³⁸

Vemos aquí cómo el religioso, en un arrebató de entusiasmo, pasa de una proposición dubitativa comparativa a una afirmación apenas matizada de la superioridad de la ciudad capital del virreinato, la gran Temistitlán, como consecuencia directa de la labor misionera fructífera de sus correligionarios.

Pero la valorización de México cobró todo su sentido en el contexto apocalíptico y milenarista que le otorgaron los franciscanos, y Motolinía remata un capítulo dedicado a los ritos que se llevaban a cabo en la antigua Tenochtitlán con esta advocación significativa: “Ahora es otra Jerusalén, madre de provincias y reinos [...]. Oh, México, si levantases los ojos a tus montes de que estás cercada, verías que son en tu ayuda y defensa más ángeles buenos que demonios fueron contra ti en otro tiempo para te hacer caer en pecados y yerros...”³⁹

³⁷ Véase al respecto, entre otros trabajos dedicados a estos temas, David Brading, *The First America, The Spanish Monarchy, Creole Patriots and the Liberal States*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991; cf. el capítulo v, “Franciscan Millenium” [existe una versión castellana, *Orbe indiano; de la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, México, FCE, 1991]; Georges Baudot, *La pugna franciscana por México*, México, Conaculta-Alianza Editorial Mexicana, 1990, *passim*, y el libro ya clásico de John L. Phelan, *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1972.

³⁸ Fray Toribio de Benavente, Motolinía, *Historia...*, *op. cit.*, Tratado III, cap. vii, p. 147.

³⁹ *Ibid.*, cap. VI, p. 143.

En esta advocación, que recuerda los motivos esculpidos en la lápida colocada en 1535 en una esquina del atrio de la iglesia franciscana, de acento ya marcado por un sello patriótico, notemos de paso cuán ambigua resulta la alusión a los montes que rodean la capital, en la mayoría de los cuales se erguían poco antes unos santuarios prehispánicos, que los mismos franciscanos habían procurado sustituir por capillas o ermitas colocadas bajo advocaciones cristianas, según hemos visto...

Este orgullo paterno ante el fruto logrado desemboca por tanto en una legítima apropiación sentimental y simbólica de la tierra y de sus hombres, como creación propiamente franciscana, que llegó a expresarse a veces en términos tajantes: por ejemplo, refiriéndose precisamente a esta tierra, el padre Mendieta escribió que "el no haberse perdido después de ganada, *se debe a los frailes de San Francisco, así como la primera conquista de ella se debe a Don Fernando Cortés y a sus compañeros*".⁴⁰

Dicho sea de otro modo, la Nueva España es hechura de Cortés y de los franciscanos, con exclusión implícita de cualquier otra intervención.⁴¹ La identificación con los naturales y su tierra puede incluso traducirse de manera agresiva, como lo atestigua la reunión celebrada por el Cabildo de la ciudad de México el 23 de julio de 1543. En ella,

1) se platicó sobre el escándalo que está promoviendo el fraile franciscano Fray Jacobo de Testera de Bayona, que viene diciendo que va a libertar a los indios; que los reyes de España y Francia están en guerra porque el primero quiere la esclavitud y el segundo la libertad de los indios. Estos lo reciben triunfalmente, lo llevan en andas, le barren el camino, le hacen presentes, le echan juncias y rosas. Se teme un levantamiento de la tierra.

2) Asimismo se platicó sobre el sermón del fraile franciscano Fray Cristobal, dado ayer domingo, donde dijo que los españoles eran nefastos y *traidores a la tierra*, que merecen se les corte la cabeza. La Ciudad está escandalizada y alborotada por el efecto del sermón.⁴²

Es significativo que en ambos casos dos frailes franciscanos hayan sido los causantes de un escándalo alrededor de los mismos temas: la liberación de los indios, el rechazo a los españoles y, sólo unos veinte

⁴⁰ Fray Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, II, cap. xxii, p. 74 [las curisvas son mías].

⁴¹ Véase Georges Baudot, *La pugna franciscana por México*, *op. cit.*, pp. 247-249, quien desarrolla estos temas.

⁴² Departamento del Distrito Federal, *Guía de las Actas de Cabildo de la ciudad de México, siglo xvi*, México, FCE, 1970, p. 200 [las curisvas son mías].

años después de la llegada de los primeros evangelizadores, la traición a "la tierra". Pero precisamente cuando los sentimientos de orgullo por la obra realizada, de responsabilidad y amor paterno hacia los naturales, y de cariño entrañable a la nueva patria se apoderan legítimamente de los hijos de san Francisco, su empresa fue cuestionada y hasta amenazada. En efecto, en la Nueva España, en la segunda mitad y sobre todo finales del siglo xvi empezó el ocaso de las órdenes mendicantes en general y el de los seráficos en particular.

EL OCASO DE LA UTOPIA

Según el padre Mendieta, la muerte del virrey Velasco —el Viejo—, en 1564, señaló el final de la "edad de oro". Efectivamente, la Nueva España de los primeros tiempos, la de los conquistadores y misioneros intrépidos, la de las conversiones masivas y casi milagrosas, ya no era más que un recuerdo.

En primer lugar, los indígenas estaban desapareciendo, a causa de oleadas sucesivas de epidemias mortíferas; el sueño franciscano de una humanidad pletórica inocente e ingenuamente cristiana se desvanecía, ante las hecatombes repetidas. Pero mientras los naturales sucumbían por decenas de miles, los mestizos de toda clase, desarraigados, ilegítimos en su gran mayoría y por tanto incontrolables, iban tomando su lugar.

También crecía el número de españoles, por la gran cantidad de emigrados que seguían llegando en barcos enteros y por el nacimiento de criollos, cada día más numerosos. A pesar de la política de congregaciones en los nuevos pueblos indígenas resultaba casi imposible impedir que los naturales abandonaran sus comunidades para perderse en ciudades, haciendas agrícolas y reales de minas, así como tampoco se podía evitar que españoles, mestizos, negros y mulatos se mezclaran con los indios, usurpando sus tierras, tomando a sus mujeres, abusando de ellos y pervirtiendo invariablemente sus costumbres.

Además, también se esfumaron las ilusiones triunfalistas respecto de la erradicación definitiva de la idolatría. Al conocer mejor las culturas y la índole de los indígenas, los frailes se percataron que a menudo los indios se las ingenaban para seguir practicando sus ritos antiguos, al amparo de un cristianismo tan superficial como formal. El desengaño y el pesimismo se hicieron patentes en muchos religiosos, Sahagún entre ellos. Por si fuera poco, las disensiones se insinuaron dentro de las mismas

órdenes y la práctica alternativa, que permitió a los religiosos criollos acceder a los cargos más relevantes, no tardó en imponerse, con las inevitables tensiones entre ellos y los peninsulares. Finalmente, el cambio generacional acentuó el malestar: los grandes, los que asentaron las bases de la obra magna, desaparecieron también, y con ellos una memoria y una experiencia insustituibles: Motolinía murió en 1569, Pedro de Gante —el primer apóstol y verdadero padre de la nueva cristiandad—, en 1572, y Sahagún en 1590.

Pero si la Nueva España de las últimas décadas del siglo xvi tenía poco que ver con la de las primeras, también había cambiado el proyecto político original que la monarquía había concebido e impuesto a los reinos americanos. Terminadas en sus fases principales la conquista militar y espiritual, el conquistador y el fraile se volvieron obsoletos, cuando no indeseables. Los mismos descendientes de los primeros conquistadores perdieron los privilegios que sus antepasados habían ganado con sus hechos de armas y se vieron obligados a ceder el paso a los burócratas de la Corona, los mercaderes y cuanto advenedizo llegara tardíamente al banquete novohispano, sin haber hecho nada para prepararlo y, en consecuencia, sin derecho de disfrutarlo.⁴³

Sólo en las regiones apartadas y aún indómitas se consentía la presencia del guerrero, el misionero y el encomendero, porque resultaban insustituibles y, por tanto, imprescindibles en las primeras etapas de la penetración hispana. Pero en la mayor parte del México central tuvieron que ceder el lugar a los funcionarios reales y al clero secular. Los aparatos y las instituciones recuperaron y encauzaron las iniciativas individuales, y las jerarquías trataron de sustituir por doquier la improvisación antes dictada por el azar o la necesidad.⁴⁴

Para las órdenes mendicantes, esta política se tradujo en una reducción drástica de sus prerrogativas: se vieron privados de los servicios que los indígenas les habían prestado desde que fueron sometidos a la empresa evangelizadora y ya no pudieron aplicarles castigos, según

⁴³ Véase por ejemplo la obra de Baltasar Dorantes de Carranza, *Sumaria relación de las cosas de Nueva España*, México, Jesús Medina, 1970, que constituye un verdadero alegato en favor de los "descendientes legítimos de los conquistadores y primeros pobladores españoles".

⁴⁴ Véase, entre otros trabajos, Antonio F. García-Abasolo, *Martín Enríquez y la reforma de 1568 en Nueva España*, Sevilla, Publicaciones de la Exma. Diputación Provincial de Sevilla, 1983; Francisco de Solano, "Los cambios sociopolíticos en la Nueva España, 1571-1600, a través del criticismo de Jerónimo de Mendieta", en *XV Mesa redonda de Antropología*, Guanajuato, 1977; del mismo autor, "La modelación social como política indigenista de los franciscanos en la Nueva España, 1524-1574", *Historia Mexicana*, vol. xxviii, octubre-diciembre de 1978, núm. 2, pp. 297-322.

solían, en función del orden que quisieron implantar.⁴⁵ Más aún, una cédula real de septiembre de 1583 dirigida a los obispos recomendaba “proveer de Ministros a los indios naturales destas partes, *prefiriendo los clérigos seculares a los Religiosos que hasta aquí han tenido este ministerio a su cargo*”.⁴⁶

Así, muy a su pesar, los frailes de las tres primeras órdenes tuvieron que abandonar a quienes consideraban como sus hijos queridos al clero secular, que había llegado tarde al virreinato y, sobre todo, era ignorante cuando no indiferente de todo cuanto se refería al mundo indígena.

El proceso de secularización, que empezó a partir de la segunda mitad del siglo xvi y que en algunas regiones duró hasta el siglo xviii, resultó ser una de las experiencias más dolorosas para los mendicantes, porque se sintieron desplazados injustamente por los seculares y abandonados por la Corona, una vez que hubieron barbechado y abonado el terreno gracias a su ejemplar entrega de las primeras décadas. El enfrentamiento solapado o incluso abierto de los frailes, sobre todo de los franciscanos, con los obispos y arzobispos se volvió una constante de la Iglesia novohispana, como lo atestigua el conflicto entre los seráficos y Alonso de Montúfar a propósito de los diezmos que debían pagar los indígenas y de la imagen “milagrosa” depositada en el Tepeyac, conflicto que sin lugar a dudas contribuye a explicar por qué el arzobispo de México-Tenochtitlán se apoderó del símbolo mexica para hacerlo figurar debajo de sus propias armas. Al obrar así, el dignatario pretendía, como se le había encomendado expresamente, erigirse y proclamarse el arzobispo *también de los indios*, o sea, arrebatarse —aunque en un plano que no era más que simbólico todavía— las ovejas queridas de los hijos de san Francisco.⁴⁷

El último cuarto del siglo xvi registró además dos acontecimientos decisivos para el destino de la joven Iglesia novohispana en general y para los regulares en particular. En 1571 fue introducido el tribunal del Santo Oficio de la Inquisición. Su sede se hallaba en la capital del virreinato y su jurisdicción se extendía desde Nuevo México hasta la actual

⁴⁵ Francisco de Morales, O. F. M., “Los franciscanos en la Nueva España. La época de oro, siglo xvi”, en *Franciscan Presence in the Americas*, Academy of Franciscan History, Potomac, Maryland, 1983, pp. 79-80.

⁴⁶ *Códice Mendieta. Documentos franciscanos, siglos xvi y xvii*, 2 vols, publicación de la Biblioteca de Facsímiles Mexicanos, núms. 4 y 5, Guadalajara, Edmundo Aviña Ley Editor, 1971, pp. 272-276 [las cursivas son mías].

⁴⁷ Véase, entre otros, Edmundo O’Gorman, *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, México, UNAM, 1986, pp. 127-134. Nuestro análisis coincide con el que hace O’Gorman.

Nicaragua, abarcando además las islas Filipinas, y su acción reduciría por fuerza el margen de libertad de los religiosos. Por otra parte, un año más tarde llegó a la Nueva España un grupo de jesuitas, representantes de la orden más dinámica y “moderna” de la época, entonces en plena expansión. No tardaron en fundar casas y colegios en la mayoría de las grandes ciudades y, además de ocuparse de la educación de los criollos, desempeñaron una importante labor misionera en las regiones que las tres órdenes primitivas no habían tenido los medios de evangelizar, en particular las septentrionales. La aparición de la Compañía en el virreinato asestó un golpe muy duro a los mendicantes, aun cuando éstos no exteriorizaron mayormente su resentimiento.⁴⁸ En efecto, la llegada de los soldados de Cristo, solicitada expresamente por amplios sectores de la sociedad, significaba que las tres órdenes establecidas aparecían como incapaces, por diversas razones, de enfrentar las situaciones que se presentaban en las postrimerías del siglo en una sociedad sometida a poderosos procesos evolutivos.

Éste es, a grandes rasgos, el contexto en el que se libraría una verdadera contienda entre los distintos sectores eclesiásticos con el propósito de ocupar, acrecentar, recuperar o tan sólo mantener una posición respetable y, de ser posible, dominante en el escenario social e ideológico del virreinato. En esta contienda, la elaboración y la utilización de símbolos de identidad resultará fundamental. Hemos visto hasta ahora algunas de las causas que propiciaron la conservación, recuperación y reelaboración de símbolos, conjuntos iconográficos y prácticas indígenas. Subrayamos también el carácter tradicional, bilateral, inevitable, imprescindible y en gran parte deliberado —aunque raras veces explícito— de las negociaciones que llevaron a cabo los evangelizadores con las culturas autóctonas, las que desembocaron en operaciones y finalmente en resultados sincréticos.

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 la Nueva España, don Alonso de Montúfar. Sin embargo, según hemos visto, en

⁴⁸ Los agustinos y los dominicos los recibieron con benevolencia, pero los franciscanos no pudieron ocultar su descontento.

estas manifestaciones, de carácter novohispano en la medida que constituyen conjuntos sincréticos, el águila y el nopal se mostraban en general separados y no en conjunto.

Así, desde la primera mitad del siglo xvi y pocos años después de la caída de Tenochtitlán, asistimos a la recuperación y reelaboración, por parte de los sectores eclesiásticos, de dos símbolos indígenas fuertemente identitarios; con ello pretendían asimismo forjar nuevos sistemas de representación que coincidieran con la evolución de la sociedad colonial y las aspiraciones latentes de algunos de sus sectores. Las últimas décadas del siglo, marcadas por los importantes cambios esbozados aquí, aceleraron y reforzaron este proceso, en el marco de una fuerte rivalidad entre los diferentes grupos interesados en encauzar, controlar y moldear la naciente identidad criolla.⁴⁹

⁴⁹ El padre Cuevas señala que por primera vez se utilizaron el término *mexicanos* y la frase "los de México" para referirse a los nacidos en México y no exclusivamente, como hasta entonces, a los indígenas mexicas, en una carta escrita por el criollo Alonso de Arellano a propósito del descubrimiento de las islas Filipinas en 1564. Se trata de la "Copia de una carta venida de Sevilla a Miguel Salvador de Valencia, la cual narra el venturoso descubrimiento que *los Mexicanos* han hecho navegando con la armada que su magestad mandó hacer en México. Con otras cosas maravillosas y de gran provecho para toda la cristiandad: son dignas de ser vistas y leídas", en padre Mariano Cuevas, *Monje y marino. La vida y los tiempos de fray Andrés de Urdaneta*, México, Layac, 1943. El texto de la carta se encuentra en las pp. 377-381, y la observación de Cuevas en la p. 175. Luis Alberto de la Garza B. desarrolla el tema de la naciente conciencia de una identidad específicamente criolla en su estudio "Un criollo en Filipinas", *Anuario de Historia*, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1964, pp. 175 y ss. Encontramos también en Dorantes de Carranza, *Sumaria Relación...* (1604), *op. cit.*, f. 153, la fórmula "nuestro mexicano domicilio".

III. LA EMERGENCIA DE NUEVOS SÍMBOLOS: LA OFENSIVA JESUITA

EN ESTE CONTEXTO CONFLICTIVO llegó a la Nueva España la Compañía de Jesús (1572). Su intervención había sido solicitada por ciertos sectores de la población española y criolla, deseosos de proporcionar a la juventud estudiosa una educación de calidad. También quedaban amplias regiones, sobre todo en el norte, que todavía no habían recibido el Evangelio y, por otra parte, las órdenes establecidas en el virreinato desde las décadas de 1520 y 1530 aparecían, por razones que atañen a los diversos factores que acabamos de señalar, como incapaces de sostener los gigantescos esfuerzos que habían desplegado al principio.

Además, la sociedad virreinal había cambiado notablemente y las tres primitivas órdenes mendicantes se veían a menudo rebasadas por los nuevos desafíos que ésta presentaba en aquel final de siglo. La orden recientemente creada por el que pronto sería *san* Ignacio —beatificado en 1611 y canonizado en 1622— fue vista como apta para enfrentarlos, ya que por esas mismas fechas sus éxitos en el Viejo Mundo, en otras regiones de América y en países asiáticos, como la India, China y Japón, asombraban a la cristiandad.

Sus inicios en la Nueva España son bien conocidos gracias a sus cronistas. Muy pronto, los jesuitas fundaron casas religiosas y de estudios no sólo en la capital del virreinato, sino también en las ciudades más importantes, y emprendieron tareas de evangelización en las regiones que las tres antiguas órdenes no habían podido atender hasta entonces. Unos pocos años parecen haberles bastado para aquilatar la situación que imperaba en el país, los retos que presentaba y las necesidades implícitas o manifiestas, y también para prevenir los medios de enfrentarlos.

Seis años después de su llegada, durante el mes de noviembre de 1578, dieron una muestra deslumbrante de su aptitud para percibir estas aspiraciones y apetencias latentes que ya subrayamos y para ofrecer los medios simbólicos susceptibles de encauzarlas y, por tanto, de controlarlas. La ocasión fue proporcionada por la recepción de una impresionante cantidad de reliquias enviadas por el papa Gregorio XIII a los hijos de *san* Ignacio, quienes debían repartirlas entre los templos y conventos

de todo el virreinato. Con ello se trataba de alentar una piedad de sello tridentino y, tal vez de manera implícita, de fomentar la religiosidad particular y localista que en el Viejo Mundo había acompañado felizmente al culto monárquico, poderoso eje federador e identitario.

Pero el envío, la recepción y repartición de las reliquias también constituían lo que hoy llamaríamos una operación política de prestigio en favor de los jesuitas, ya que proclamaba el apoyo y aun la preeminencia que les otorgaba el papado al encomendarles tan insigne tarea. El relato pormenorizado de las largas y complejas fiestas que marcaron el acontecimiento descubre el papel fundamental desempeñado por los siervos de Jesús en la recuperación de símbolos indígenas y su reelaboración en nuevos complejos dotados de un singular dinamismo, como lo demostraría la historia.¹

Antes de emprender el análisis de los momentos y elementos más significativos de estas fiestas, es preciso señalar que se extendieron una semana entera, lo que revela su importancia inaudita, puesto que su duración implicó verosímilmente la paralización de todas las actividades capitalinas que no fuesen de primera necesidad. Se desarrollaron en el centro de la ciudad de México, en un espacio más bien restringido, aproximadamente alrededor de la casa principal de los jesuitas, o sea, detrás de la Catedral y de la Plaza Mayor.

Su parte medular consistió en una procesión multitudinaria en la que gruesos contingentes de indígenas del valle —mexicas y otomíes—, españoles, negros, mestizos y mulatos participaron activamente, con asistencia e intervención de las distintas instituciones, instancias y autoridades del virreinato, según el esquema conocido de la fiesta barroca. La procesión de las reliquias pasó en su camino bajo numerosos arcos levantados por sectores sociales y entidades diversas, y, según los jesuitas, ésta fue la primera vez que se erigieron arcos triunfales en el virreinato.²

¹ El relato se encuentra en la *Carta del Padre Pedro de Morales de la Compañía de Jesús. 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*. Con licencia en México, por Antonio Ricardo, año 1579.

² Pedro de Morales (*op. cit.*) cuenta que "movió Dios los coraçones de nuestros vezinos y devotos y de otros que no lo eran, o a lo menos no lo avían hasta entonces mostrado, a querer a su costa hazer arcos triumphales (cosa nunca vista en esta tierra)" (p. 8). Hay sin embargo cierta ambigüedad sobre la "novedad" a la que Morales se refiere exactamente: ¿se trata de la capacidad inaudita de los jesuitas para motivar a todos, incluyendo a los que no eran devotos "hasta entonces", de la generosidad de los vecinos que levantaron arcos a "su costa" o de la introducción de los arcos triunfales? Así y todo, notemos el énfasis discreto —si bien ofensivo en el fondo para con las antiguas órdenes religiosas— sobre los talentos de los jesuitas para suscitar el fervor y la

La descripción de los elementos simbólicos que los adornaron, inspirados por la mitología, la historia antigua, la Biblia y la tradición católica, constituye la materia principal de nuestro análisis.

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

Aparte de los oficios y festejos propiamente religiosos, se llevaron a cabo 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. El uso de las lenguas autóctonas junto con las del Viejo Mundo —incluyendo la oficial de la Iglesia católica— revela la voluntad de proclamar la validez y la igualdad de las primeras en relación con las segundas. Huelga recalcarlo, numerosos indígenas estuvieron presentes, venidos —o traídos— de las parcialidades capitalinas, de los alrededores y hasta de regiones más alejadas. Su participación cobró tal relieve que no podemos dejar de pensar que correspondía a una verdadera estrategia.³ En efecto, se les requirió explícitamente “hazer algunos arcos de yervas (como en esta tierra acostumbra[n] los Indios)”,⁴ y el mismo virrey mandó “que todos los Indios músicos de trompetas, chirimías, clarines y de otros géneros que uviess[e] seys leguas alrededor de México viniessen

generosidad públicos. Sin embargo, un acta de cabildo fechada el 23 de julio de 1543 mencionaba ya los “arcos triunfales” que los indios levantaron en honor de fray Jacobo de Testera a su regreso a la Nueva España. Cf. Carlos Sempat Assadourian, “Hacia la *Sublimis Deus*: las discordias entre los dominicos indios y el enfrentamiento del franciscano padre Tastera con el padre Betanzos”, *Historia Mexicana*, vol. XLVII, núm. 3, enero-marzo de 1998, p. 519. Por su parte, el padre Mendieta los mencionaba ya en 1525, en la relación de los festejos organizados para instalar el Santísimo Sacramento en la iglesia de San Francisco, *Historia eclesiástica indiana*, op. cit., Libro II, cap. XVIII, p. 65.

³ La importancia que le otorga el padre Pedro de Morales en su carta es significativa.

⁴ Pedro de Morales, op. cit., pp. 3, 8 y *passim*.

para aquel día con sus instrumentos...”⁵ Además, “juntáronse en este tiempo más de dozientas andas de yndios doradas, con diferentes sanctos de sus parrochias y advocaciones, llevando delante sus cruces, *Pendones*, Gallardetes y adorno de plumería...”⁶

Naturalmente, los indios no podían dejar de bailar sus vistosos mitotes y tocotines al son de los teponaztlis, al mismo tiempo que cantaban, generalmente en lengua mexicana,⁷ alabanzas a todos los santos, en especial a san Hipólito, patrón de la Nueva España, por haberse ganado Tenochtitlán el día en que se celebraba su fiesta.

En el conjunto de las manifestaciones de toda índole que rodearon la recepción de las reliquias, el primer punto que llama la atención es lo que llamaremos el imperialismo jesuita, que se manifestó de diversas maneras. Así, por ejemplo, el tercer arco triunfal, dedicado por el colegio de San Pedro y San Pablo a los apóstoles, lucía una inscripción que rezaba:

Goa á Giapone, México a la China
Osse Sancte daran, e gête sina,

en una clara alusión a la expansión triunfante por estas fechas de los discípulos del futuro san Ignacio tanto en Asia como en América. Goa, donde los jesuitas estaban ya sólidamente establecidos, aparece como el punto de partida de su acción hacia Japón, mientras que México lo es para “la China”, o sea las islas Filipinas y, sin lugar a dudas, China continental, objeto entonces de todos los anhelos misioneros.

Este imperialismo se apodera literalmente de la Nueva España, como si los soldados de Cristo hubiesen sido los primeros en pisar su suelo y en predicar el Evangelio a sus naturales: así, en la portería de su colegio de San Pedro y San Pedro, se levantó otro arco dedicado al papa Gregorio XIII, donador de las reliquias. Éste fue el más relevante de todos por su riqueza, la complejidad de los símbolos iconográficos que lo adornaban y el efecto de sus mensajes, pues estuvo expuesto a la vista y admiración públicas durante el mes que siguió a las festividades en cuestión. Este arco notable es descrito por el padre Morales en la relación que de estos festejos hace al general de la orden de la Compañía de Jesús:

⁵ *Ibid.*, p. 19.

⁶ *Ibid.*, p. 21. En la p. 32 se mencionan también las “vanderas y gallardetes de seda y *armas de sus provincias*” [las cursivas son mías].

⁷ *Ibid.*, p. 17. En este caso se trata de niños indígenas.

A la mano siniestra de S.S., estaba la Ciudad de México con su laguna cerca de montes Bolcán y pueblos de Indios que yvan de una parte a otra y estaban con sus canoas pescando en la laguna: y a la mano siniestra estava V.P. de rodillas con otros tres de la Compañía. Su Santidad con la mano derecha dava a Vuestra Paternidad un cofre y en ellas sanctas reliquias diziendo con esta letra. De la Festividad onite Arcam in Sanctuario. Y con la izquierda señalaba a la Ciudad de México y Nueva España diciendo con letra In Novam Hispaniam [...] V.P. y los nuestros con assento de humildad y agradecimiento puestos los ojos en Su sanctidad recebía con ambas manos el sagrado thesoro diziendo Ut in habitet gloria in *terra nostra*. Y mostrando los de aca excesiva alegría de tan grande merced y del mucho fructo que por medio de los sanctos de allí adelante se avía de hazer en esta tierra, dezíamos *Iam terra nostra dabit fructum suum...*⁸

Esta larga cita exige un comentario. En primer lugar y aunque no sabemos si la representación de la ciudad de México y su laguna incluían otros elementos, resulta significativo que el padre Morales sólo mencione la presencia de los indígenas en el paisaje descrito. Sólo ellos llaman su atención, y comparten el escenario nada menos que con el papa, el general de la Compañía y tres jesuitas más, quienes representan a la milicia destacada en el virreinato. Por otra parte, la valoración del país, expresada aquí por medio de la descripción complaciente de la capital en su entorno natural y humano —exclusivamente indígena, repitámoslo—, se acompaña de una apropiación del mismo mediante la empresa evangelizadora jesuita en el virreinato, aunque ésta no sea más que un proyecto incipiente por esas fechas. Volvemos por tanto a encontrar en los siervos de Jesús los mismos mecanismos y reflejos que habíamos descubierto en los cronistas franciscanos: 1) la unión indígenas-religiosos, que excluye a los demás habitantes de la ciudad y su región, y 2) la apropiación de la Nueva España —“terra nostra”— a través del encarecimiento de la obra evangelizadora (en ciernes) que induce a su vez una relación de paternidad con los indígenas y un proceso de valorización e identificación con “la tierra”.

Además, se observa un imperialismo un tanto descarado, que integraba la misión jesuita de Nueva España en una empresa de dimensión propiamente planetaria —ya que comprendía tres continentes—;⁹ un impe-

⁸ *Ibid.*, pp. 77-77 vo. El texto latín subrayado reza: “Ahora, nuestra tierra fructificará” [las cursivas son mías].

⁹ Podríamos incluir al continente africano, donde por esas fechas la orden de san Ignacio desplegaba una actividad intensa, especialmente en las regiones donde se ejercía la influencia de los portugueses.

rialismo que ignoraba o menospreciaba la labor realizada por las tres órdenes que primero se habían establecido en el virreinato, las que al fin de cuentas habían llevado a cabo la parte medular y más ardua de la evangelización del México central.

Al estar convencidos y querer convencer a los demás de su presencia universal, los jesuitas representaron los principales reinos y regiones de América en las que empezaron a ejercer su imperio. En este inagotable tercer arco de triunfo aparecía el “Pirú”, “en figura de hombre lindamente vestido, a la antigua”, mientras la Nueva España lucía como “una hermosa mujer con ropas roçagantes de prosperidad, los ojos muy modestos”.¹⁰

La ciudad de México figuró nuevamente en un altar dedicado a san Hipólito. Además, en un coloquio representado unos días más tarde en el marco de estas festividades, “México” salió al escenario. Entonces vistió “de español e indio (denotando la variedad y *mezcla* de gentes que en sí tiene)”.¹¹ Se puntualizaba incluso que, mientras la “ropa de dentro” es española, el huipil es indígena,¹² en una voluntad manifiesta de recalcar el carácter ya mestizo —o bicultural— de la ciudad. También aparecieron las personificaciones de Guatemala, Campeche, Oaxaca y de los ríos Alvarado y de Veracruz. Las mujeres que representaron las tres provincias llevaban las principales riquezas que éstas producían, y en los diálogos versificados que intercambiaron, los términos de origen indígena: “cacao”, “tecomate”, “achiote”, “chocolate”, sonaban de manera ostensible y obviamente deliberada.¹³

EL REGRESO OFICIAL DEL ÁGUILA Y LA SERPIENTE

Esta recuperación, rehabilitación y valorización sistemática de las manifestaciones y atributos indígenas fue mucho más lejos. El día 2 de octubre de 1578, o sea un mes antes de que se celebrase el recibimiento solemne de las reliquias en la capital, se había verificado un “Paseo de los estudiantes y juventud mexicana al poner el cartel sobre las reliquias”,¹⁴ cuyo propósito era promover una serie de certámenes literarios sobre el tema de dichas reliquias. La expresión “los estudiantes y

¹⁰ Pedro de Morales, *op. cit.*, p.60.

¹¹ *Ibid.*, p. 184 vo. [las cursivas son mías].

¹² *Ibid.*, p. 185.

¹³ *Ibid.*, pp. 60-61.

¹⁴ *Ibid.*, p. 8.

juventud mexicana" llama en seguida la atención. Al respecto, el padre Morales puntualiza que éstos eran "los estudiantes de nuestras Escuelas y Colegios [...] más de dozientos estudiantes todos a cavallo, con muy ricas libreas de seda y de oro, en diferentes quadrillas de Españoles, Yngleses y Turcos".¹⁵ Como al parecer no había entre ellos jóvenes indígenas, fuerza es reconocer que la expresión "juventud mexicana" remite sin duda únicamente a españoles criollos, por lo que sería quizá una de las primeras veces en que el adjetivo *mexicano* se aplicase *no a los indígenas*, como había sucedido hasta entonces, sino a los *criollos*, percibidos como los herederos y sucesores directos de los naturales, como había sucedido unos años atrás en el relato que hiciera el criollo Alonso de Arellano del descubrimiento de las islas Filipinas. Si nuestro análisis es válido, tenemos aquí un verdadero salto cualitativo en el proceso que nos interesa: las nuevas generaciones de criollos, en busca latente e implícita de identidad, recibieron de los intuitivos jesuitas la matriz identitaria de "lo mexicano", directamente tomado de la cultura autóctona.

Pero sigamos el "paseo de los estudiantes y juventud mexicana" por las calles aledañas a las casas jesuitas del centro de la capital. Los jóvenes llevaban un cartel en el que se anunciaban los diversos temas de las justas literarias:

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 abraçava y sustentava con las uñas.¹⁶

Este texto resulta obviamente fundamental para nuestro propósito. Habíamos dejado en 1535 el águila en la lápida colocada en el atrio de la primitiva iglesia de San Francisco, mientras la piedra y los nopales de Tenochtitlán habían quedado bajo las armas de Alonso de Montúfar, en la portada de las Constituciones del Arzobispado de México, de 1556. Por tanto, podemos pensar que, hasta entonces, el conjunto nopal-águila-serpiente no había sido reconstituido en su totalidad, al menos en un marco que no fuese indígena. Pero en el imaginario colectivo com-

¹⁵ *Ibid.*, pp. 8-9. La extraña presencia de "ingleses" y "turcos", quienes no vuelven a ser mencionados, 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 la empresa jesuita por esas fechas.

¹⁶ *Ibid.*, p. 8 vo. [las cursivas son mías].

partido sin duda por los vecinos de la capital, que no podían dejar de estar familiarizados con el emblema fundacional constantemente presente en los pendones y estandartes de las parcialidades de indios, estos solos nopales, crecidos sobre una piedra en medio de la laguna, eran un poderoso reclamo al águila y la serpiente. Así, ¿qué sucedió entre 1556 y 1578, fecha en la que el águila vino de nuevo a posarse en el nopal mexica, sosteniendo además la serpiente en el pico?

Ya vimos que, primero, el arzobispo Montúfar, deseoso de asentar su autoridad y prestigio en particular sobre los indígenas, adoptó en 1556 la piedra y los nopales de Tenochtitlán, cuyos destinos religiosos le incumbían entonces. Para él, se trató de significar que asumía y reivindicaba la dirección espiritual de todas sus ovejas, incluyendo a los indios de las parcialidades, demasiado apegados —a su juicio— a los religiosos de las órdenes mendicantes, muy particularmente los franciscanos.

Como Pedro de Gante y tantos otros religiosos bien intencionados, sin duda el prelado creyó que era posible aislar en el conjunto simbólico prehispánico lo que le pareció *inocente*, o sea la piedra y los nopales, de lo que remitía más explícitamente a la idolatría, el *águila y la serpiente*. De esta suerte, el símbolo que era recuperado, rehabilitado e integrado en un marco ortodoxo quedaba al mismo tiempo truncado en la memoria colectiva de los indígenas. Sin embargo, hemos visto que el tenochtli-águila nunca abandonó los “pendones” y “estandartes” de sus parcialidades, ni probablemente los frescos y pinturas que adornaban las paredes de sus casas comunitarias.¹⁷ Además, cuando los naturales eran solicitados por las autoridades civiles y religiosas de la capital para que participasen en actos públicos, solían llevar sus estandartes, donde era posible distinguir los “emblemas” distintivos de sus parcialidades y pueblos. Poco a poco, semejante espectáculo debió de volverse familiar para el conjunto de la población capitalina. Esto implica necesariamente que el tunal y su águila no sólo no desaparecieron del universo visual, mental y afectivo de la población indígena capitalina, sino que incluso se insinuaron y asentaron en el de los demás vecinos.

¿Cuándo volvió el ave de Huitzilopochtli a posarse oficialmente en su tunal, en un símbolo considerado por indígenas, españoles y castas

¹⁷ Jorge González Angulo (“El criollismo y los símbolos urbanos”, *op. cit.*, p. 79) señala que los ejércitos mexica que participaron en la campaña militar a la Florida en 1559-1560 llevaban un estandarte en el que estaba representado el nopal junto con el águila y la serpiente; cf. *Códice Osuna*, reproducción facsimilar de la obra del mismo título editado en Madrid, 1878, México, Ediciones del Instituto Indigenista Interamericano, 1947, p. 195.

como el de las “armas” de la ciudad capital? Probablemente entre 1556, fecha de las Constituciones del Arzobispado (sólo la piedra y el tunal), y 1578, cuando apareció solemnemente en el cartel de los estudiantes de los jesuitas, pues en esa fecha el padre Pedro de Morales da como un hecho que el antiguo símbolo prehispánico completo constituye ya las “armas de la ciudad”. Al mismo tiempo, descubre la extraordinaria promoción del conjunto, llevada a cabo por los hábiles jesuitas.

En efecto, una cosa era que el conjunto tunal-águila-serpiente hubiese figurado hasta entonces en ciertas circunstancias, quizá de carácter civil, como las armas de la capital o en casas religiosas pueblerinas, y otra que estuviese integrado en un contexto religioso capitalino. Porque si analizamos la información que se ofrece en el texto en cuestión, vemos que el abrazo con que el águila mantiene el cartel establece una relación estrecha entre el símbolo idolátrico resucitado en su integridad y las santas reliquias.

Sin embargo, los jesuitas no se conformaron sólo con recuperar el símbolo mexica. Al saber —como es evidente que lo sabían— que el tunal prístino era asimilado al árbol de sacrificios y que las tunas que lo cubrían no eran sino los corazones de los sacrificados, los religiosos se lanzaron a formar nuevos complejos simbólicos, como lo atestiguan los siguientes versos, escritos en una *cruz*, parte de un escudo que adornaba el quinto arco de triunfo, dedicado a la Sagrada Espina:

En la otra del otro escudo, estaba un Tunal (que es un árbol de donde se coge la Grana en esta tierra de entre las espinas muy agudas que tiene) y a la otra parte, la Corona de espinas ensangrentada, y abaxo esta letra.

Destas espinas se coge
Grana tan fina y tan pura,
Que tiñe la vestidura
De aquellos que Dios escoge.¹⁸

La reaparición del tema del tunal y sus frutas mediante las alusiones a la sangre, dentro de un marco no sólo cristiano, sino también cristológico, muestra la manera cómo los jesuitas, sin duda confiados en que la vieja idolatría había sido totalmente desterrada, se atrevieron primero a adoptar y luego adaptar los símbolos antiguos. Partiendo *precisamente* de su significado idolátrico, los articularon con un equivalente cristiano

¹⁸ Pedro de Morales, *op. cit.*, p. 83.

—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. Conservaron en esta forma el viejo mensaje idolátrico, al que superpusieron un significado cristiano, y luego confirieron a todo el conjunto una nueva legitimación que le permitió desarrollarse, como veremos más adelante.

Más aún, mediante la asimilación de la grana con la sangre, se llegó a la idea de elección divina, indiferentemente otorgada, al parecer, por las espinas santas de la corona de Cristo crucificado..., o bien por las del tunal de los antiguos sacrificios. Aunque el mensaje visual combinado con el poético no despierta sospechas precisas en cuanto atañe a la ortodoxia religiosa, es evidente que cierta ambigüedad se insinúa en un plano inconsciente, tendiente a asimilar finalmente la corona de espinas que llevó Cristo en la cruz con el tenochtli espinoso de los mexica. El antiguo emblema idolátrico quedó, así, nuevamente *habilitado* para constituirse en matriz identitaria.

La relación de la sangre con el nopal sacrificial ya había sido establecida anteriormente. Con ocasión de la fiesta de san Sebastián, celebrada el 19 de enero de 1565, el indio Juan Bautista consignó en su multicitado *Diario*: “Al día siguiente sábado, fue precisamente cuando se estrenó su imagen: en ella, está parado [el santo] atado a un *nopal del monte* por sus manos [...] y los tlailolcas hicieron el juego del volador”.¹⁹

Esta representación, que recuperaba ya el vínculo simbólico del nopal con la sangre sacrificial, procedía de un medio indígena de obediencia franciscana. Este vínculo fue entonces retomado y reelaborado por los jesuitas en un contexto culto (los versos así lo indican); además, la participación multitudinaria en las festividades confirmó a la representación una publicidad considerable. 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 utilizaciones 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.

Estas audaces propuestas sincréticas remiten naturalmente a las estrategias de la Iglesia católica, como ya lo explicamos antes. Al unir visual y

¹⁹ Ángel María Garibay, “Un cuadro real...”, *op. cit.*, p. 224 [las cursivas son mías].

mentalmente el símbolo primordial de Tenochtitlán con las reliquias, y al formar un nuevo complejo *cristiano* a partir precisamente de su *contenido idolátrico* —el tunal de los sacrificios-cruz-grana-sangre-espina—, los jesuitas transmitían varios mensajes de singular relevancia.

En primer lugar, hicieron suyos los símbolos antiguos, que aceptaron *en su totalidad*, como lo muestra la reunión del águila y de la serpiente con el tenochtli. Con ello, mostraban que querían apropiarse deliberadamente del pasado mítico indígena, usufructuado y reivindicado hasta entonces por las primeras órdenes mendicantes, en especial por los franciscanos. Se apoderaron de estos símbolos al integrarlos a procesos que controlaban y cuya iniciativa era suya: la recepción de las reliquias. Al presentarlos en un nuevo complejo simbólico, dentro de un marco de acendrado carácter religioso, fueron los primeros en conferirles una nueva legitimidad y, en consecuencia, en autorizar su reaparición y utilización ulterior. Al mismo tiempo, promovieron el orgullo por el terruño y su pasado, por ejemplo al encarecer las bellezas y riquezas de la Nueva España, al hacer dialogar y coexistir las representaciones de entidades americanas con las del Viejo Mundo —el ángel mexicano con el ángel romano, Roma, México, etc.—, y al colocar en un pie de igualdad las lenguas autóctonas con las más prestigiosas del presente y del pasado europeo, entre otras cosas. Finalmente, como los excelentes propagandistas que eran —hoy diríamos “comunicadores”—, quisieron y lograron elaborar nuevos símbolos susceptibles de catalizar algunas necesidades latentes, de cristalizarlas y, en última instancia, de atraer, movilizar y alentar a quienes eran susceptibles de encontrar en ellos la expresión y la respuesta a sus propias expectativas.

Pero esto no es todo. En el relato hecho por Pedro de Morales al general de la Compañía, que se encuentra en Roma, hay una ambigüedad frecuente sobre el significado preciso del término *México*. Si a veces se trata explícita o implícitamente de la “ciudad de México”, la duda se insinúa en otros casos, por ejemplo, en el coloquio ya citado, el personaje que desempeña el papel de “México” lleva una indumentaria mixta de español e indígena. Sin embargo, la duda llega a disiparse con estas declaraciones: la “muy hermosa mujer” que representa a la *Nueva España* y entabla un diálogo con el Perú lleva en la mano derecha “*sus propias armas que son una Tuna campestre y un Águila*”.²⁰ En este

²⁰ Pedro de Morales, *op. cit.*, p. 60 [las cursivas son mías]. El jesuita añade, “(como arriba dixe)”. Ahora bien, en la única ocasión anterior en que se refirió al complejo tunal-águila-serpiente fue cuando describió el cartel que llevaron los estudiantes el 2 de octubre de 1578 (*ibid.*, p. 9), y en

caso, resulta obvio que las armas de la capital se vuelven las de todo el virreinato, en una operación simbólica singularmente innovadora —y hasta premonitoria—, que se verá formalizada de manera oficial y definitiva sólo después de la Independencia.²¹

Encontramos el mismo significado amplio otorgado a los términos *mexicanos* y *México* en unos versos recitados durante una de las funciones teatrales que acompañaron estas tan sonadas celebraciones de 1578; en la obra intitulada *Triunfo de los santos*, la Iglesia personificada sale al escenario y, mientras hace el ademán de entregar las reliquias, declara lo siguiente:

Amado pueblo *mexicano*,
en mis postrimerías concebido,
conoce el don tan rico y soberano
que en nombre de mi Dios te é concedido...

Más adelante, la Iglesia prosigue refiriéndose a los numerosos santos cuyas reliquias se obsequian en estas festividades:

Amor también les hizo que viniessen,
Y en *México* pusiesen la memoria...²²

este caso se trataba de la ciudad de México. Vemos aquí cómo lo que parece ser un leve descuido revela en realidad un proceso trascendental: la proyección, probablemente inconsciente, de "la ciudad de México" sobre la Nueva España, o si se quiere, la asimilación de las dos entidades.

²¹ Acerca del uso y del significado del término *México*, cf. Carmen Val Julián y Alain Musset, "De la Nouvelle-Espagne au Mexique: naissance d'une géopolitique", en *Découvertes et Explorateurs*, París, l'Harmattan, 1994, pp. 67-81. Los autores señalan con razón que si bien el término *México* aparece en la obra de J. G. de Sepúlveda, *De rebus hispanorum gestis ad Novum orbem Mexicumque* (manuscrito publicado en 1780 por la Academia de Historia), y en la de F. López de Gómara, *Historia de la conquista de México (1552)*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1979, se trata en realidad de la ciudad de México-Tenochtitlán. Por otra parte, el nombre "Nuevo México" se encuentra por primera vez en un contrato celebrado en 1595 por Juan de Oñate, y parece corresponder a "la región abarcada por los pueblos de la cuenca del Río Grande"; cf. *Diccionario Porrúa de historia, biografía y geografía de México*, México, Porrúa, 1986, vol. II, p. 2079, "Nuevo México". Sin embargo, Val Julián y Musset (p. 72) consideran que este nombre fue dado a la región en referencia a la *capital* de Nueva España. Por otra parte, estos mismos autores reproducen en la p. 78 una ilustración sacada de la "Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala" (1580-1584), de Diego Muñoz Camargo, manuscrito de Glasgow, editado por René Acuña, México, UNAM, 1981. Se puede apreciar en ella a Hernán Cortés a caballo y sosteniendo un crucifijo. Delante de él se encuentra Moctezuma, mientras una mujer vestida de indígena está a sus espaldas. Ésta lleva en la parte inferior de sus enaguas la inscripción "la Nueva España", lo que la identifica sin lugar a dudas, y mantiene con el brazo derecho el estandarte de la ciudad de México. En él, se puede apreciar la laguna, en cuyo centro se yergue una torre, encima de la cual se alza un tunal solo. Esto significa que *unos años después* de que los jesuitas se atrevieron a ostentar el conjunto mexica íntegro tunal-águila-serpiente y a presentarlo como las armas de la *Nueva España*, el proceso de identificación de la ciudad con el virreinato, que ellos mismos habían promovido, empezó efectivamente a desarrollarse. El audaz mensaje de 1578 había sido recibido.

²² Pedro de Morales, *op. cit.*, pp. 183 y 184 [las cursivas son mías].

Aquí, las expresiones “México” y “pueblo mexicano” no pueden aplicarse más que a la Nueva España y a sus habitantes, puesto que las reliquias estaban destinadas a ser repartidas no sólo en las iglesias y conventos capitalinos, sino en los del virreinato entero. Esta observación nos obliga a reconocer que los jesuitas supieron proponer, mediante símbolos iconográficos y mensajes visuales y escritos, dirigidos a un amplio público, cauces afectivos y mentales adaptados a la nueva sociedad —o al menos a ciertos sectores de ella— que se venía conformando a finales del siglo xvi. A través de estos mensajes sensoriales, se dirigieron a todos los que presenciaban las festividades religiosas y se admiraban ante las composiciones efímeras —arcos triunfales, comedias, diálogos, sainetes, etc.— en las que se manifestaban los antiguos portentos, aislados o combinados con los del cristianismo en nuevos conjuntos. Las imágenes tuvieron singular fuerza, pues sorprendieron y conmovieron a la vez (como ocurre en el imperio indiscutible de los medios audiovisuales de nuestro fin de siglo), dejando una profunda huella en la sensibilidad y el recuerdo de quienes las contemplaron.

Pero era necesario procurar que este recuerdo perdurase. Ésta es la razón por la que las celebraciones originaron relatos y descripciones, muchos de los cuales salieron a la luz, afortunadamente para el historiador. De este modo, la pequeña élite de clérigos y letrados pudo recrearse en ellos, pero también meditar el sentido y el alcance de las distintas propuestas simbólicas que contenían. Su repercusión se manifestó en dos niveles: mientras el primero fue masivo, repentino y profundo, pues los mensajes audiovisuales llegaron al conjunto de la población que presenció y participó en las festividades, el segundo fue deliberadamente selectivo y trató de llegar a las élites susceptibles de reflejarlos, enriquecerlos y difundirlos a su vez.

Por otra parte, en tanto los mendicantes pretendían aún —y por cierto en vano— mantener separadas las distintas repúblicas de los habitantes del virreinato, los jesuitas ofrecieron ya la imagen de un “México” extrañamente vestido de indio e español, a semejanza de su población cada vez más mestiza, a la que no dudaron en dirigirse. En tanto que los mendicantes intentaron depurar los símbolos antiguos de sus aspectos demasiado idolátricos para poder recuperarlos, los jesuitas los tomaron en su integridad, los articularon directamente con los del cristianismo y formularon de modo explícito las correspondencias simbólicas de la sangre-tunal, —declaradas en los versos citados— que los franciscanos por su parte preferían dejar envueltas en las brumas de la memoria

colectiva. Con ello, los jesuitas propiciaron la irrupción en el terreno consciente, deliberado y legítimo de cuanto hasta entonces había permanecido informulado, inconsciente y un tanto sospechoso. Mientras que los mendicantes concebían el país como un mosaico de regiones distintas encomendadas a sus respectivas órdenes, los jesuitas que pertenecieron a la “provincia de México” no dudaron en fundir la ciudad capital y el virreinato en un mismo concepto, cuyas armas vinieron a ser el símbolo primordial de Tenochtitlán. En fin, en tanto que los mendicantes soñaban o añoraban edificar una utopía en la Nueva España con una Nueva Jerusalén indígena, los jesuitas integraron el reino en un amplio y exitoso proyecto planetario. ¿Quién puede dudar que, en aquel final de tan memorable siglo, los discípulos del navarro Ignacio encarnaron la “modernidad”, el “progreso” y la esperanza para muchos? Desde luego, no la pequeña élite de estudiantes, letrados de toda índole, funcionarios, eclesiásticos y religiosos, criollos por lo general, aunque no forzosamente, quienes encontraron en sus propuestas el eco de sus propios desasosiegos y el espejo de sus aspiraciones. Ellos fueron los que recibieron y asimilaron con avidez todos estos mensajes y quienes, muy pronto, los harán prosperar a su vez.

LA RÉPLICA FRANCISCANA

Quienes entendieron cabalmente los mensajes fueron los franciscanos, que habían sido los primeros en desarrollar estrategias sincréticas en el altiplano y se consideraban, con bastante razón, los artífices de la nueva cristiandad. Debilitados por los ataques concertados de las autoridades civiles y eclesiásticas que buscaban, según hemos visto, reducir y controlar su inmenso poderío en todo el virreinato y en particular en el México central; desalentados por sus querellas internas, la desaparición o el envejecimiento de sus mejores hombres, y desengañados de sus ilusiones triunfalistas y utópicas, vieron en los jesuitas a temibles rivales que venían a arrebatárles el lugar privilegiado que con tantos trabajos habían conquistado.²³ El hecho de pertenecer a una orden de origen y espíritu medieval no les había impedido, —como hemos seña-

²³ El desaliento de los religiosos llegó a tal punto que ante la desaparición dramática de las muchedumbres indígenas, las injusticias que agobiaban a los sobrevivientes y la cruda preeminencia de los intereses materiales sobre los espirituales propiciada por las políticas oficiales, las órdenes franciscana, dominica y agustina amenazaron con abandonar las Indias. Si bien ninguna de las tres órdenes llevó a cabo sus amenazas, insignes religiosos como Gerónimo de Mendieta dejaron el nuevo mundo y regresaron a España. Cf. Carlos Sempat Assadourian, “Hacia la *Sublimis Deus*...”, *op. cit.*, p. 521- 522.

lado— adaptarse en un principio a la situación deparada por el nuevo continente. Respaldados por la amplia tradición de la Iglesia y de su propia orden en materia de evangelización y encendidos en el más ardiente de los celos por llevar la buena nueva a las ovejas nuevas, habían sabido innovar, transigir, negociar y a veces hasta cerrar los ojos ante lo inevitable, apostando a que el tiempo y el favor divino acabarían por hacer olvidar lo que debía serlo y arreglar aquello que aún no lo estaba del todo.

Si bien la disciplina histórica concebida de manera tradicional es reuente a prestar ideas y sentimientos a individuos o sectores enteros, con el pretexto de que las fuentes documentales no permiten fundamentarlos y que el hacerlo constituye un flirteo pecaminoso con la literatura, no parece muy arriesgado atribuir a los franciscanos de Nueva España sentimientos de asombro, cólera, desesperanza, frustración, etc. —poco cristianos pero tan legítimos—, ante la soberbia inaudita de sus rivales, quienes, apenas llegados, declararon que la tierra era suya —“terra nostra”— y ante la temeridad con la que elaboraron y brindaron complejos simbólicos de carácter agresivamente novedoso, por no decir revolucionario.

Sin embargo y pese a otros cuidados y sinsabores experimentados en los años sucesivos, los vemos reaccionar unos 15 años más tarde —al menos según nuestras fuentes— y mostrar en los hechos que supieron recibir, entender y asimilar los nuevos mensajes emitidos por los jesuitas. Más aún, supieron, una vez más, enfrentar el desafío con honor. Así es como, inspirados por los mismos sentimientos que antaño les habían hecho colocar la lápida marcada con el águila en el atrio de su primer convento, “en Domingo de Pasqua de Espíritu Sancto y Pentecostés del mes de junio de 1593, *pararon el águila sobre el templo de San José*, según se ve hasta ahora”.²⁴

Esto sucedió dos meses después del domingo de Ramos, cuando los padres franciscanos habían sumergido a un muchacho en la fuente de Chapultepec.²⁵ Aquel mismo año, el 4 de octubre, día de la fiesta de san Francisco, “se estrenó el *Águila* que pintaron los pintores y consistió en colocar este animal sobre *un tunal de piedra, cargando a San Francisco* sentado y puesto todo a los pies de una hermosa cruz. Esta pintura fue admirada de todos”.²⁶

²⁴ *Anales mexicanos, anales antiguos de México y sus contornos*, vol. 273, núm. 4, Archivo Histórico de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología, Colección Antigua, pp. 510-511 [las cursivas son mías].

²⁵ *Ibid.*, vol. 273, núm. 4, pp. 509-510; también vol. 238, núm. 10, p. 262.

²⁶ *Ibid.*, vol. 273, núm. 4, pp. 521-522 [las cursivas son mías]. Miguel León Portilla da como fecha

LÁMINAS



**Constituciones del arzobispado y prouincia dela
muy ynsigne y muy leal ciudad de Tenugtitlá
A Mexico dela nueva España.**

LÁMINA 1. *Escudo de armas de Alonso de Montúfar; segundo arzobispo de México. (FUENTE: Joaquín García Icazbalceta, Bibliografía mexicana del siglo XVI, México, FCE, 1954, p. 122.)*



LÁMINA 2. Portada de la tesis universitaria del bachiller José de la Cruz y Contreras que muestra la insignia del Cabildo de la catedral de México. (FUENTE: AGN Universidad, vol. 262, foja 241.)



LÁMINA 3. Escudo de Nuestra Señora de la Asunción en una tesis universitaria de 1644. (FUENTE: AGN Universidad, vol. 363, foja 392.)



LÁMINA 4. *Grabado en la portada del Viaje de Tierra y Mar del Excellentissimo Señor Marqués de Villena..., por Cristóbal Gutiérrez de Medina, México, Imprenta de Juan Ruiz, 1640.*

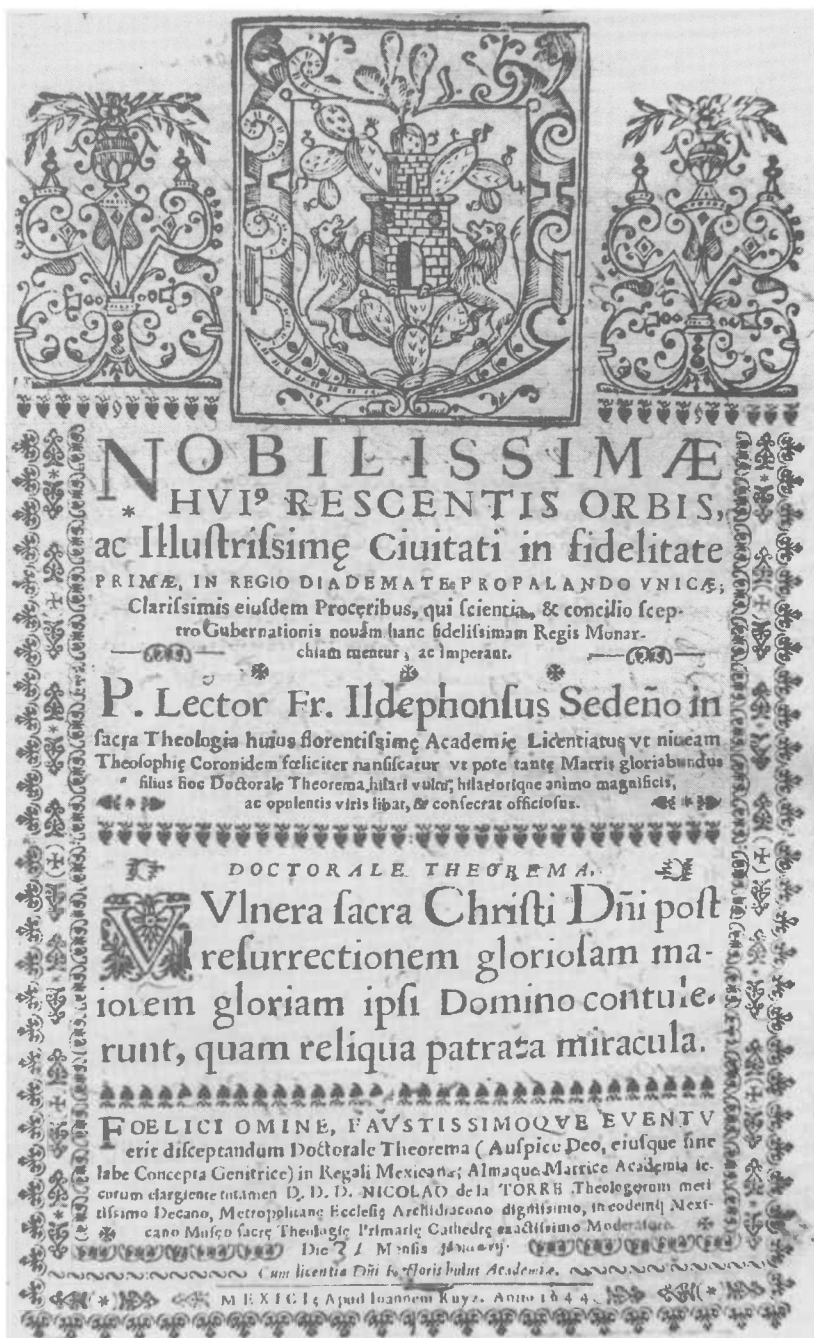


LÁMINA 5. Portada de tesis universitaria, de 1644, que muestra la torre flanqueada por los dos leones castellanos; debajo y arriba de ésta se divisan los nopales mexicanos. (FUENTE: AGN Universidad, vol. 363, foja 399.)



LÁMINA 7. Portada de tesis universitaria. El grabado muestra a Felipe de Jesús en la cruz, alanceado por un japonés.
(FUENTE: AGN Universidad, vol. 262b, foja 154.)

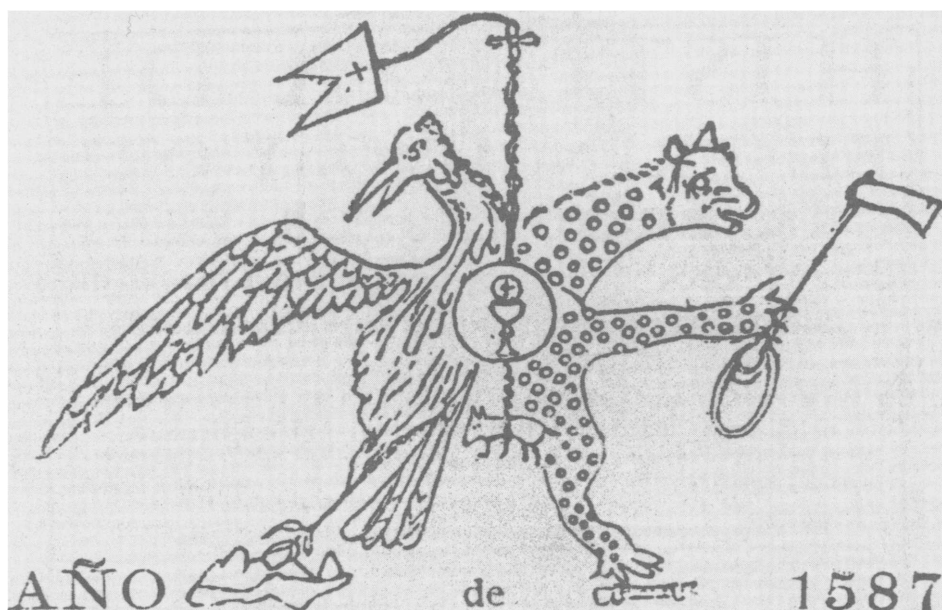


LÁMINA 8. *Figura encontrada por el bachiller Jacinto de la Serna en la región de Tenango; representa una criatura mixta compuesta de un águila y un jaguar cuyo pie descansa sobre un libro identificado como las Horas de Nuestra Señora; en medio del cuerpo se puede ver el Santísimo sacramento. (FUENTE: doctor Jacinto de la Serna, Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías..., México, Fuente Cultural, 1953, p. 80.)*

HISTORIA DE EL PRINCIPIO, Y ORI- GEN PROGRESSOS VENI- das à Mexico, y milagros de la Santa Ymagen de nuestra Señora de los Remedios, extramuros de Mexico.

Y DIRIGIDA, AL INSIGNE CABILDO DE LA
nobilissima Ciudad de Mexico, Patrona de su Santa Hermita.
*Por el Maestro Fray Luyz de Cisneros, de el Orden de nuestra Señora de la
Merced, Redempcion de captiuos, Cathedratico de propiedad de Visperas,
de Theologia de la Real vniversidad de Mexico.*



En Mexico, Impresso con licencia, en la Imprenta del Bachiller Juan
Blanco de Alcazar, junto à la Inquision, año de 1621.

LÁMINA 9. *Portada de la Historia del principio, origen, progresos, venidas a México y milagros de la Santa imagen de Nuestra Señora de los Remedios, de Luis de Cisneros, aparecida en 1621 (México, Imprenta del Taller del bachiller Juan Blanco de Alcazar).*



LÁMINA 10. Portada de tesis universitaria, de 1638, dedicada a la Inmaculada Concepción. (FUENTE: AGN Universidad, vol. 262B, foja 264.)



LÁMINA 11. *Primera tesis universitaria expresamente dedicada a la Virgen de Guadalupe, publicada en 1651, (FUENTE: AGN Universidad, vol. 262A, foja 546.)*

El año siguiente, en que “se ajustaron 80 años en que se levantó o apoderó de la tierra Axayacatl”,²⁷

el día sábado que es hoy a diez y nueve de marzo de 1594, día de San José, se estrenaron un lebrillo encarnado damasco en que se escribió y apuntó todos los *caballeros que sucesivamente fueron gobernadores aquí en México y la descripción del águila en que está sentado nuestro padre San Francisco y se balla al pie de la cruz*, teniendo en la mano este santo un papel en ademán de estar leyendo.²⁸

Tales testimonios, significativos y relevantes en la medida que provienen de fuentes indígenas, desgraciadamente son limitados. Además, es posible que la traducción al castellano los haya vuelto aún más imprecisos y ambiguos, como lo atestigua por ejemplo la mención que hace Miguel León Portilla del fuego, en ocasión de la fiesta de san José, mención que no aparece en la versión castellana que acompaña el texto náhuatl de los anales y que fue realizada por el licenciado Faustino Chimalpopoca Galicia en el siglo xix.²⁹

de este acontecimiento el 4 de octubre de 1597, y traduce el texto náhuatl de la manera siguiente: “en el día de la fiesta de San Francisco, fue cuando se vió al águila que habían diseñado los pintores. La habían pintado encima de un nopal, en un espacio abierto. Junto a ella, se erguía, muy maravilloso, San Francisco, y encima se levanta la Santa cruz”, en *Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl. Testimonios indígenas del siglo xvi*, México, UNAM, p. 60. La diferencia de fecha se debe tal vez a la fuente consultada, puesto que León Portilla remite al libro 272 y no al 273, que es el que utilizo. Sin embargo, como el número de la página es el mismo, es probable que se trate más bien de un error de lectura (mío o suyo), o tipográfico. Así y todo, la diferencia de fecha no afecta mi hipótesis ni mi interpretación.

²⁷ *Anales mexicanos*, vol. 238, núm. 13, p. 309.

²⁸ *Ibid.*, vol. 273, núm. 4, p. 529 [las cursivas son mías]. Miguel León Portilla traduce este texto de la manera siguiente: “Ahora, sábado a 19 de marzo, en la fiesta de San José, se usó por primera vez una nueva bandeja. Estaba cubierta con un paño rojo de damasco en el cual se pintó el símbolo del fuego. También se representaron las figuras de los señores que habían gobernado en México y un águila, símbolo de autoridad. Nuestro amado padre San Francisco se elevaba como si estuviera cabalgando, llevaba una cruz en su mano e iba haciendo entrega de un libro”, p. 60. Un punto importante: León Portilla da por fecha de esta fiesta el 19 de marzo de 1577, mientras que en la versión que he consultado se trata del año 1594. Si este estudioso tiene la razón —lo cual deseo fervientemente—, significa que los franciscanos habían emprendido la elaboración de nuevos símbolos *antes* de la llegada de los jesuitas y que estos últimos no hicieron más que seguir y reforzar esta tendencia. Sin embargo, esta interpretación me parece poco probable ya que la fiesta de las reliquias de 1578 proporciona demasiados elementos para pensar que los jesuitas tomaron la iniciativa, recuperando y reformulando antecedentes franciscanos, como lo atestiguan los ejemplos aducidos arriba.

²⁹ Sin embargo, esta mención es de gran interés, puesto que san José, tradicionalmente representado como un anciano en la iconografía cristiana, era asociado al dios viejo del fuego, Huehuetēōtl. Tenemos nuevamente aquí un caso de sincretismo fomentado deliberadamente por los franciscanos, ya que los artistas que pintaron el símbolo del fuego en el paño de damasco estuvieron bajo sus órdenes y supervisión. Para la relación entre Huehuetēōtl y san José, véase S. Gruzinski, *La Guerre des Images. De Christophe Colomb à “Blade Runner”* (1492-2019), París, Fayard, 1990,

Sin embargo, se impone una certeza: estamos asistiendo a la construcción rápida, por parte de los franciscanos —en menos de un año—, de un complejo simbólico que acumula temas iconográficos fundamentales. En efecto, el final de 1594 corresponde a un periodo de deterioro, por las razones antes expuestas, pero también de relativa renovación de la orden seráfica, la que, aparte de las fundaciones que seguía llevando a cabo en el México central, emprendió en 1590 la reconstrucción de su máximo templo capitalino.³⁰ Entonces los discípulos del pobre de Asís no dudaron en recoger *el tunal y el águila* de los tiempos pasados y en vincularlos a la figura del mismo *san Francisco* y a la *cruz*, en pinturas expuestas a la vista de los miles de fieles —indígenas, españoles y mestizos— que frecuentaban las iglesias de San Francisco, San José de los Españoles y San José de los Naturales. Es significativo además que el descubrimiento de estas innovaciones simbólicas se verificase durante la celebración de las fiestas de san Francisco y san José, bajo cuya advocación se encontraban los tres templos que constituían el inmenso complejo capitalino de san Francisco.³¹

Por otra parte, notamos en obras pictóricas y posiblemente también en escultóricas la aparición de otros temas, secundarios en relación con el que nos ocupa, pero que no dejan de ser relevantes; así lo sugiere la serie de los “señores gobernadores de México” —es decir las autoridades indígenas de la capital—, como la que podía verse en el Tecpan de México y que fue estrenada el 14 de abril de 1566,³² y “el águila” que pararon sobre el templo de san José el día de Pentecostés de 1593. Estos temas completaron y reforzaron el carácter netamente indígena y sincrético de los primeros y abogaron en favor de una corriente de “revitalización” de los elementos culturales autóctonos, impulsada a todas luces por los seráficos.³³

Por tanto, el nuevo mensaje transmitido por estas representaciones

p. 274. Existe una versión al español de esta obra, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*, México, FCF, 1994.

³⁰ Fray Fidel de Jesús Chauvet, O.F.M. *Los franciscanos en México (1523-1980)*, México, Editorial Tradición, 1989, pp. 48-50, y del mismo autor, *San Francisco de México*, México, Tradición, 1985, pp. 35 y ss.

³¹ En efecto, dos templos se hallaban bajo la advocación de san José: el de los Naturales, para los indígenas, y el de los Españoles, reservado para estos últimos. La voluntad de los franciscanos de destinar iglesias distintas para las dos comunidades es reveladora de su constante voluntad de mantenerlas separadas. Al principio se trató de evitar que los primeros padeciesen las malas influencias y los abusos de los segundos.

³² Ernesto de la Torre Villar y Ramiro Navarro de Anda, *Testimonios guadalupanos*, op. cit., p. 138.

³³ J. Bierhorst, *Cantares mexicanos...*, op. cit. cf. el apartado 7 del estudio introductorio: “Revitalization”, que postula esta corriente.

era claro: el México que estaba surgiendo, y que de hecho existía ya, resultaba de la combinación, unión y *superposición* de los elementos prehispánicos y cristianos, con exclusión de los estrictamente hispánicos. La imagen que se desprende de la descripción de la pintura estrenada el día de san Francisco en 1593 lo revela a las claras: el *tunal* ocupa la posición inferior y sirve de asiento al *águila*, que sostiene a su vez a *san Francisco*, encima de quien se eleva una *cruz*. La verticalidad del conjunto, que induce ideas de relación orgánica mediante la superposición, pero al mismo tiempo de jerarquía al ser rematado el conjunto por la cruz, proclama que el grupo *tunal-águila* *está relacionado con la cruz gracias a san Francisco*, quien ocupa la posición de intermediario. En otras palabras, el mundo indígena podía acceder al cristianismo por mediación de san Francisco, o dicho sea de manera más expedita, el indio lograría llegar a Dios por mediación del santo.

Ahora bien, ¿en qué se asemeja y difiere este símbolo franciscano de 1593 de los que elaboraron los jesuitas 15 años antes? En términos formales, los que pudieron verse a lo largo del camino recorrido por las reliquias enviadas a las milicias de san Ignacio pertenecen al género conocido como “arte efímero”. Al participar de estas composiciones precarias, los arcos triunfales no perduraron más allá de unos días, si bien el tercer arco, de tanta relevancia como vimos, permaneció expuesto a la admiración pública durante todo un mes.

En cambio, podemos presumir que los símbolos ideados por los franciscanos y realizados por los pintores indígenas bajo sus órdenes e indicaciones tuvieron una vida material más duradera, si bien no quedaron de ellos más que las descripciones de los *Anales* aquí citadas. Sin embargo, los consumidores masivos de imágenes y mensajes directos y subliminales que somos los hombres de este final de siglo sabemos que el efecto de un mensaje no está directamente relacionado con la duración de su emisión. Sucede incluso lo contrario: mientras una imagen nueva y fugaz deja en nuestro inconsciente una huella profunda, tendemos a verla con mirada indiferente cuando se mantiene ante nuestros ojos demasiado tiempo. En cambio, la repetición de esta imagen logra todavía cierto efecto, aunque se va debilitando cada vez más, conforme se vuelve familiar. Sin embargo, la repetición permite que un mensaje visual u oral, que en un primer momento pudo aparecer como extraño o hasta inaceptable, se vuelva banal y al cabo incluso “normal”.³⁴

³⁴ Así es como las recurrentes escenas de violencia en la televisión, en las fotos que aparecen

Por tanto, parece que los mensajes emitidos por los jesuitas tuvieron un mayor efecto entre quienes los vieron *precisamente porque* fueron efímeros y únicos. En cambio, podemos presumir que los de los franciscanos, más duraderos, fueron expuestos por ello mismo a volverse banales con rapidez y, al fin de cuentas, menos visibles. Una prueba de ello reside quizá en el hecho de que el ejemplo jesuita haya sido retomado en parte en la ilustración que acompaña la obra de Muñoz Camargo —la Nueva España abrazando por los años 1580-1584 el estandarte que lleva el tunal estampado— y por los mismos franciscanos en 1593, según acabamos de ver.

Pero hay otras diferencias entre las innovaciones de las dos órdenes que no podemos dejar de considerar como rivales en cuanto a “técnicas de comunicación” atañe. Estas diferencias involucran a la vez el contenido y la estructura del símbolo elaborado, y, en última instancia, el mensaje emitido.

La primera gran diferencia, que salta literalmente a la vista, es la siguiente: mientras que los jesuitas recuperaron el portento primordial de Tenochtitlán en su integridad, los franciscanos sólo adoptaron el nopal y el águila, dejando de lado la serpiente. No quisieron, al parecer, volver a colocar en el pico del ave mítica la serpiente de marras, aun cuando ésta no haya sido más que un elemento secundario comparado con el complejo fundamental, el del nopal y el águila.³⁵

En segundo lugar y en cuanto a la estructura de la imagen, vemos que las “armas de México” recuperadas por los jesuitas se *combinaron* con elementos cristianos o mestizos: el águila *abraz*a y sostiene con sus uñas el cartel de los estudiantes de los siervos de Jesús, el personaje que representa a “México” lleva las armas de la ciudad y al mismo tiempo viste ropa española e indígena y, finalmente, el tunal y sus tunas sacrificiales quedaron asociados a las santas espinas de la corona de Cristo crucificado. Por tanto, vemos que mientras los franciscanos se conformaron con *yuxtaponer* elementos indígenas y cristianos, los jesuitas no dudaron en *combinarlos*.

Así, los símbolos elaborados por los primeros resultan ser simples sumas de elementos, en tanto que las creaciones de los segundos remiten a operaciones más complejas de articulaciones y corresponden-

en periódicos y revistas, en el cine, logran banalizarla y conferirle un carácter más familiar y hasta cierto punto normal, como lo atestiguan recientes investigaciones al respecto.

³⁵ Alfredo López Austin, “El milagro del águila y el nopal”, en *El conejo en la cara de la luna*, México, Conaculta, Instituto Nacional Indigenista, 1994, pp. 59-67.

cias simbólicas. Porque si observamos estos productos sincréticos con un mínimo de atención, advertimos que los franciscanos utilizaron cada uno de los elementos simbólicos en su sentido original, limitándose a sumar sus significados, según vemos en el complejo tunal-águila-san Francisco-cruz. En este caso, el mensaje final resulta de la superposición de estos significados y es unívoco. En cambio, los mensajes jesuitas emitidos por ejemplo a través del tunal-águila abrazando el cartel, o más aún, del nopal sacrificial-cruz de espinas, no remitían sólo a los significados primitivos de los elementos indígenas y cristianos: partiendo precisamente de ellos, lograron establecer correspondencias simbólicas entre unos y otros. Con ello, postularon en forma implícita la validez e igualdad de todos y dieron luz a nuevos y complejos productos polisémicos cuyas lecturas dependían del grado de cultura, la intuición y, sobre todo, de las apetencias inconscientes ansiosas de proyectarse en los nuevos símbolos.

Como hemos señalado, mientras que los mensajes de los hijos de san Francisco sólo recurrían a elementos indígenas y cristianos, vemos surgir representaciones mixtas en los de los jesuitas, deseosos de adaptarse a la situación demográfica del virreinato y, en particular, de la capital. Es asimismo obvio que si bien los franciscanos elaboraron símbolos desprovistos de referencias espaciales precisas, los jesuitas fueron tal vez los primeros en representar no sólo la ciudad de México, sino también la Nueva España y algunas de sus regiones y ríos. Con ello, recuperaron las estrategias de la Iglesia católica, que consistían en enraizar o propiciar el arraigo de las devociones y prácticas religiosas en los terruños, y alentaron un proceso de identificación, de fijación afectiva y de orgullo localista que desembocó en la aparición de una conciencia identitaria criolla.³⁶

Por último, en tanto que los mensajes franciscanos eran casi intemporales, o al menos aludían a un pasado reciente —los indios llegaron a Dios por mediación de san Francisco, los gobernantes indígenas de la ciudad de México, etc.—, los de los jesuitas se volcaron hacia el pasado, al crear nuevos complejos simbólicos polisémicos —esperamos haberlo mostrado con el caso de la Nueva España abrazando el estandarte en el que se divisa el tunal, o el tunal asimilado a la corona de Cristo—; pero también hacia el futuro, al integrar la empresa de la

³⁶ El tema de la riqueza de la Nueva España, por ejemplo, esbozado en las representaciones jesuitas de 1578, seguirá alimentando las reivindicaciones criollas durante los dos siglos siguientes y aun hoy, a pesar de no pocos descalabros, perdura en cierta medida en el imaginario popular.

Compañía en el virreinato en un amplio y dinámico proyecto de dimensiones planetarias.

Así las cosas, enfrentadas con los retos deparados por la situación compleja que imperaba en el virreinato a finales del siglo xvi, el origen y el contexto que propiciaron la aparición de las dos órdenes más importantes para el devenir religioso del México central se reflejan drásticamente en sus propuestas simbólicas.³⁷ A pesar de tener también una tradición y presencia internacional y de haber desplegado una capacidad de adaptación asombrosa en todas partes, la orden seráfica no pudo renegar de sus orígenes medievales, que la llevaron a añorar una sociedad utópica ordenada, segmentada y jerarquizada, como en la imagen tunal-águila-san Francisco-cruz o en varios de los grabados que ilustran la *Retórica cristiana* de fray Diego de Valadés.³⁸ Las “mezclas” y confusiones de toda índole la asustaban y desconcertaban; sus propósitos y mensajes eran claros y sencillos y sólo aceptó transigir con lo inevitable, *ad maiorem gloriam Dei*.

Incapaces de adaptarse, más allá de lo hecho hasta entonces, a una sociedad cada vez más pluricultural, compleja y mestiza, se aferraron a lo conquistado —el mundo indígena— y ante todo quisieron conservar las posiciones adquiridas. Es posible que el gran esfuerzo hecho por los seráficos para asimilar y responder al reto lanzado por sus rivales jesuitas en el terreno ya no del sincretismo imprescindible —en el que eran difícilmente igualables—, sino en el de una ofensiva propagandística dirigida a los nuevos sectores de la población, haya sido uno de sus últimos intentos por mantenerse a flote.³⁹

³⁷ Si consideramos aquí la empresa agustina como menos “relevante”, se debe sobre todo al hecho de que, hasta ahora al menos y a pesar de los valiosos estudios de Antonio Rubial García al respecto [cf. por ejemplo *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*, México, UNAM, 1989], no hay un trabajo sistemático sobre los muy sugerentes métodos misionales de los hijos de san Agustín en las zonas más apartadas y agrestes del México central. Es probable que el reducido número de las crónicas agustinas explique esta notable falta, similar a la que encontramos en cuanto se refiere a la orden dominica.

³⁸ Un ejemplo extraordinario de la capacidad de adaptación de los franciscanos lo constituye, entre tantos otros, el de estos religiosos, quienes a principios del siglo xiv “siguen a las hordas nómadas, adoptan el traje tártaro y cargan sus altares portátiles en carros semejantes a los de los pastores que están evangelizando”, cf. J. Richard, “Les Missions chez les Mongols aux xiii^e et xiv^e siècles”, en *Les Missions des origines au xvr^e siècle*, op. cit., p. 182. Por otra parte, es significativo que la mayoría de las composiciones iconográficas franciscanas ulteriores se organizaran a partir de un eje vertical, que sugiere ideas de jerarquía, mediación y progreso, pues a menudo eran rematadas por la cruz o un símbolo que significaba el triunfo de la fe. Todo indica que la vieja utopía milenarista y apocalíptica siguió nutriendo hasta muy tarde la sensibilidad franciscana.

³⁹ Los jesuitas fueron también capaces de notables concesiones sincréticas, como lo atestigua el conocido asunto de los ritos —para China— o de sus estrategias de conversión en Japón. Pero en la Nueva España, tomando en cuenta el hecho de que la mayor parte de la población indígena del

En cambio, los hijos del futuro san Ignacio, verdaderas tropas de élite en las filas militantes de la Contrarreforma, aparecieron como más flexibles y más atentos a las necesidades de la sociedad novohispana de aquel final de siglo. Animados de un dinamismo que sólo se puede equiparar con su pragmatismo, no exento de cierto oportunismo y hasta de cinismo —véase al respecto cómo se apropiaron de la tierra novohispana, en la que sólo llevaban seis años de establecidos y en cuya evangelización no habían participado aún—, supieron percibir, captar y responder a las aspiraciones inconscientes y a las necesidades aún confusas de un sector reducido aunque creciente y determinante de la población, esencialmente capitalina y acaso urbana en general.

Si bien los franciscanos recurrían a símbolos indígenas para dirigirse a los naturales, los jesuitas parecieron inaugurar un proceso que consistía en apoderarse de tales símbolos para elaborar nuevos conjuntos destinados esta vez a los sectores criollos y tal vez mestizos de la población. Éstas son las razones por las que, en adelante, las ofertas de complejos simbólicos serían ante todo factura de la Compañía y, muy pronto, del clero secular, tan receptivo a las sugerencias y lecciones de los jesuitas. En cuanto a los franciscanos, es de presumir que, sobre todo siguiendo la pluma de Juan de Torquemada, se limitarían a la tarea, fundamental si bien limitada, de borrar la solución de continuidad que la conquista militar había abierto en la historia de los habitantes de la región.⁴⁰

Sólo mucho más tarde, cuando los esfuerzos concertados de los jesuitas y del clero secular habían logrado despertar y dar cuerpo a una identidad criolla, los hijos del pobre de Asís empezaron, con Agustín de Betancourt y algunos más de su propia orden y de otras también, a reivindicar “lo mexicano”, en el sentido pleno ya de “lo criollo”.⁴¹ Pero sólo contribuyeron a abonar el suelo en el que los símbolos propuestos por

México central estaba ya evangelizada cuando ellos llegaron, sus esfuerzos se dirigieron a otros sectores de la sociedad y tuvieron otros propósitos. Por otra parte, los indígenas del norte, cuya conversión emprendieron, nunca ofrecieron bases religiosas a partir de las cuales fuese imprescindible elaborar propuestas sincréticas, como había sucedido entre las poblaciones del centro, los nahuas en particular, con los franciscanos y agustinos. En cuanto se refiere a la orden seráfica, Guillermo Tovar de Teresa escribe en su libro *La ciudad de los palacios. Crónica de un patrimonio perdido* (México, Vuelta, 1990, I, p. 13) que durante el siglo xvii, se podía ver en el retablo mayor de la iglesia de San Francisco de la capital una “magna escultura de san Francisco sobre un mundo sostenido por cuatro ángeles”, sin proporcionar referencia alguna ni añadir más datos, de modo que ignoramos la fecha —precisa o estimada— en la que fue ejecutado el conjunto. Aun cuando los ángeles sustituyeron significativamente al águila mexica que había aparecido en 1593, la idea imperialista de la misión franciscana sobre el orbe entero subsistía, si bien despojada de su contenido indigenista.

⁴⁰ Jorge González Angulo, *Historias*, op. cit., núm. 26.

⁴¹ Agustín de Betancourt, *Teatro mexicano* (primera edición, 1697-1698), México, Porrúa, 1971; y el carmelita Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido*, op. cit.

los jesuitas crecerían, florecerían y darían los frutos que a su vez despedirían innumerables y fecundas semillas. A partir de entonces, los hijos de san Francisco perdieron terreno de manera irremediable y su papel se volvió secundario en cuanto a nuestro tema de interés atañe.

EL IRRESISTIBLE AVANCE DE LOS JESUITAS: SUS FIESTAS Y MITOTES

Hasta donde sabemos, los testimonios franciscanos que tratan de la vida capitalina y de la del México central no volvieron a hacer mención de los objetos que nos ocupan, o sea, los símbolos identitarios. Si bien la ausencia de documentos no significa de manera definitiva que no existan —siempre puede producirse el milagro de un hallazgo inesperado—, es dudoso que los encontremos algún día, precisamente por el ocaso en que empieza a sumirse esta orden, como hemos señalado.⁴² En cambio, los jesuitas, alentados por los grandes éxitos alcanzados en sus empresas novohispanas e internacionales, no dejaron pasar oportunidad para reafirmar y pulir los conjuntos simbólicos estrenados en las fiestas de 1578. Las mejores ocasiones, las más adecuadas, eran sin lugar a dudas las que celebraban el veloz ascenso de sus varones más excelsos hacia los altares. Así, el fundador de la santa milicia, Ignacio de Loyola, fue beatificado en 1609, y Francisco Xavier, misionero del Lejano Oriente, en 1620, y ambos canonizados el mismo año de 1622

⁴² Ya en 1584, o sea nueve años antes de que el águila se parara sobre la iglesia de San José y que el tunal sirviera de base al conjunto rematado por la cruz, el clima de desaliento y cólera que imperaba entre los franciscanos era patente. En ocasión de la visita el 4 de octubre de 1584, día de la fiesta del fundador de la orden, del conflictivo padre Antonio de Ciudad Real al Colegio de Tlatelolco, entonces en plena decadencia, los “indios estudiantes colegiales” se lucieron con una oración y romance en latín. Al final del parlamento, “dijo su maestro al padre comisario que los perdonase, que no eran más que papagayos o urracas que decían lo que habían aprendido sin entenderlo”. También intervino un estudiante que con mucha sorna declaró: “es muy gran verdad, muy reverendo padre, que cerca de la opinión de muchos, nosotros los indios de esta Nueva España somos como pegas o urracas y como papagayos, las cuales aves con trabajo se enseñan a hablar y muy presto olvidan lo que se les enseñó; y esto no se dice en balde, porque a la verdad, nuestra habilidad es muy flaca, y por tanto tenemos necesidad grande de ser ayudados para que vengamos a ser hombres cabales”. Salió “un indio grande, vestido como español y hablando en español, comenzó a decir por vía de mofa y escarnio, que bien merecían ser ayudados para que se criasen en ellos otros borrachos y dasagrados como los demás. A esto, dijo el maestro: Miente el bellaco, que por cierto que son buenos hijos y cuidadosos de la virtud y de su estudio, sino que vosotros nunca sabéis abrir la boca sino para decir mal de ellos, y cualesquiera cosa que les es próspera os llega al corazón, que no queríades sino que siempre anduviesen cargados con la carga a cuestas, ocupados en vuestro servicio”. Cf. Antonio de Ciudad Real, *Tratado curioso y docto*, México, UNAM, 1976, I, cap. I, pp. 16-17. Esta cita revela hasta qué punto la obra indigenista de los franciscanos era cuestionada: vemos aquí a los maestros y alumnos del Colegio de Santa Cruz representar, en un tono sarcástico, el conflicto de opiniones suscitado al respecto.

en Roma y festejados en México en 1625. Cada uno de estos acontecimientos fue celebrado con sonadas fiestas, aunque sólo el relato de algunas de ellas llegó hasta nosotros.

Por ejemplo, la celebración de la beatificación de Ignacio, que coincidió en 1610 con la inauguración del máximo templo de la orden en la capital, el de la Profesa, es relatada por el cronista jesuita Andrés Pérez de Rivas, quien describe estas fiestas particularmente suntuosas y largas (duraron unos ocho días):

por remate de este día nono al salir de la Misa Mayor, comenzó a entrar por una de las puertas de *nuestra Iglesia* un mitote de la nación mexicana (es baile que usaba en su gentilidad esta *grande nación*); en él salieron mil trescientos indios, muchos de ellos con tilmas de tafetán y damasco, rica y hermosa plumería, que ellos estiman en mucho, grandes invenciones y figuras salvajinas, danzando todos con tanto orden y tan a compás a son de sus teponaxtlis (que es un género de tambores sonoros de madera que usa esta gente), que con ser tanto el número de ella guardaba un muy uniforme compás. Entre esta multitud de gente, venían sus caciques y principales gobernadores; llegaban de dos en dos abatiendo los estandartes que cada pueblo traía y eran más de treinta, hacían una profundísima reverencia al santo Patriarcha [se trata de Ignacio de Loyola], hasta tocar casi con las manos y frentes en el suelo, y salieron sin perder el orden que habían traído por la puerta contraria de la Iglesia y llegaron a la plaza mayor de esta ciudad, y desde ella a otra que llaman del Volador, donde desde un balcón de su Palacio los aguardaba el Virrey y el Presidente de Guadalajara y Visitador Don Juan de Villela con otros personajes. En llegando a esta plaza el célebre mitote, habiendo puesto en medio de ella un *estandarte blanco de damasco azul en que por ser de los mexicanos estaba bordada el águila y el tunal, armas de México*, comenzaron en un círculo grande a danzar a su antiguo uso cantando juntamente los más ancianos en su lengua y algunas canciones devotas debajo del estandarte de damasco que estaba en medio del círculo y rueda que formaba el baile. Fue ésta una de las cosas que más admiró en esta fiesta, porque con haber pretendido otros Virreyes en ocasiones de grandes fiestas juntar este mitote con esta grandeza, nunca pudieron salir con el intento. Y así confesaban los indios viejos que desde el tiempo del Marqués del Valle, que fue el que ganó esta tierra, no se había juntado tan numeroso y célebre gentío mexicano ni se había visto cosa semejante.⁴³

⁴³ Andrés Pérez de Rivas, *Crónica y historia religiosa de la provincia de la Compañía de Jesús de México*, México, Imprenta del Sagrado Corazón de Jesús, 1896, Libro V, cap. iv, pp. 257-258 [la puntuación y las cursivas son mías].

Esta larga cita requiere algunos comentarios. En primer lugar, y de nuevo de acuerdo con los datos que proporcionan los relatos y crónicas al respecto, ésta parece ser una de las primeras veces en que los estandartes distintos de los pueblos indígenas aledaños a la capital, entre los cuales se distingue el de la “nación mexicana”, penetraron en el *re-cinto de una iglesia*, aquí la Profesa, cuya dedicación se festejó en agosto de 1610.⁴⁴

El abatimiento de estas insignias ante la figura del beato Ignacio de Loyola y la profunda reverencia que le hacen todos los indígenas equivale, en el plano simbólico, a las representaciones franciscanas de 1593: en efecto, el conjunto nopal-águila bordado en el estandarte mexicano se humilla a los pies de la imagen del fundador de la Compañía, como el águila se había hallado a los pies de san Francisco, estableciéndose claramente de nuevo la filiación y jerarquía de los dos conjuntos iconográficos. Siguiendo los mismos lineamientos que en 1578 los habían impulsado a declarar al virreinato “terra nostra”, los jesuitas no dudaron aquí en fomentar la veneración de los indígenas hacia la figura del fundador de su orden, en un testimonio renovado de imperialismo religioso que supo aprovechar la conciencia identitaria del sector mayoritario de la población capitalina.

La segunda parte de esta notable fiesta, al aparecer de carácter laico, resulta ser particularmente interesante. En efecto, vemos que después de haber rendido homenaje a Ignacio de Loyola en el templo de la Profesa, los indígenas se dirigieron a la plaza del Volador, contigua a la plaza mayor y al palacio, desde cuyos balcones el mismo virrey y las principales autoridades presenciaron el espectáculo. Éste consistió principalmente en una danza o *mitote* ejecutado alrededor del estandarte mexicano de damasco azul en el que estaban bordados los consabidos tunal y águila.

Varios puntos llaman la atención. En primer lugar, la gran muchedumbre que participó, la que, según los “indios viejos”, no se había reunido en un mitote desde los tiempos de Hernán Cortés, a pesar de los esfuerzos reiterados de los virreyes anteriores.⁴⁵ Esta multitudinaria

⁴⁴ Es probable que en 1558, para las honras fúnebres de Carlos V, los estandartes indígenas también hayan penetrado en la iglesia de San Francisco, llevados por la multitudinaria procesión cuya descripción se encuentra en Francisco Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 217.

⁴⁵ Dato que revela el hecho indiscutible de que el mismo conquistador recurrió o permitió la celebración de los mitotes. Si bien esto era algo que se podía presumir, resulta satisfactorio encontrar, de vez en cuando y de manera incidental, la confirmación de lo que no era hasta entonces más que una simple intuición del historiador.

participación indígena atestigua la capacidad sorprendente de la Compañía de Jesús en cuanto se refiere a lo que hoy llamamos “convocatoria popular”, y confirma sus victorias en lo que hasta entonces había sido el feudo franciscano: el terreno estrictamente indígena.

Leemos por otra parte que los cantares que acompañaron el mitote fueron de dos tipos distintos: unos fueron cantados por los “más ancianos” en su lengua, mientras otros fueron “algunas canciones devotas”. La diferencia establecida por el cronista permite inferir que los primeros resultaron ser cantos antiguos no modificados por los religiosos, puesto que, de haberlo sido, hubieran caído en la categoría de los segundos. Por tanto, volvemos a encontrar una situación que nos remite a las primeras décadas después de la conquista, cuando coexistían o se mezclaban los cantares antiguos con los himnos compuestos por los frailes franciscanos. Pero si antaño los religiosos estaban atentos y procuraban —hasta donde podían— impedir las mezclas y las reminiscencias demasiado patentes, tal parece que su celo se desvaneció en esta ocasión: Pérez de Rivas señala sin inmutarse la persistencia de esos cantos —que difieren de las “canciones devotas”, cabe recordarlo—, los que no preocupaban ya a nadie, ni siquiera —o tal vez menos aún— a un jesuita como el citado cronista.

El lugar escogido para llevar a cabo el majestuoso mitote proporciona quizá la clave de su inusitada relevancia y de la copiosa participación indígena. En efecto, antiguamente, cuando finalizaba y empezaba un nuevo siglo indígena —lo que era llamado “atadura de años”—, aparte de las grandes fiestas celebradas en el Cerro de la Estrella en Iztapalapa, se bailaba la danza del volador, de connotación cósmica y vinculada con la bajada a la tierra de los espíritus —los de los antiguos señores, de los antepasados, de los heroicos guerreros muertos en combate, etc.—, en la plaza que durante buena parte del periodo colonial llevó este nombre. Ahora bien, resulta que el año de 1610 correspondió precisamente a una “atadura de años” y que el baile circular alrededor del estandarte azul —color del dios tutelar de los mexicas, Huitzilopochtli, no lo olvidemos—, ejecutado por un número excepcional de danzantes y acompañado de cantares antiguos, guarda una semejanza simbólica evidente con el baile del volador, del que ignoramos por otra parte si se verificó o no en esa ocasión.⁴⁶

⁴⁶ Según Luis González Obregón (*México viejo*, México, Patria, 1966, p. 278) se celebró por última vez la “atadura de años” en la Plaza del Volador en 1507. La fecha se repite en varios *Anales* indígenas. Si añadimos los 52 años del siglo indígena, tenemos 1559 y luego 1611. Resulta que en

Aunque la presencia de las máximas autoridades del virreinato como espectadores no es extraña —hemos visto que esos “inocentes” y tradicionales regocijos fueron integrados muy tempranamente a la vida capitalina y eran apreciados incluso por los españoles, quienes los encontraban pintorescos sin lugar a dudas—, la actitud de los jesuitas no deja de suscitar cierta perplejidad.

Bien es cierto que las manifestaciones de reverencia llevadas a cabo en el recinto de la Profesa no conllevaban nada sospechoso en cuanto atañe a la ortodoxia, y que lo que sucedió después ya no era de su incumbencia; pero resulta un tanto extraño resaltar, como lo hace el padre Andrés Pérez de Rivas, los cantares antiguos y la muchedumbre del todo inusual que concurrió al acontecimiento en la Plaza del Volador, creyendo o fingiendo creer que todo aquello se encaminaba llanamente sólo a celebrar la dedicación de la iglesia y la beatificación de Ignacio de Loyola. Porque unos 30 años después de haber pisado el suelo novohispano, los jesuitas, tan prestos a captar, asimilar y utilizar los recursos de la cultura indígena para sus fines particulares, según hemos visto, no podían ignorar las implicaciones idolátricas del mitote bailado en la Plaza del Volador, en torno del tunal de los orígenes y justo cuando se “ataban los años”.

La explicación que nos parece plausible es la siguiente: los jesuitas estaban enterados de la coincidencia de las fechas y conocían el significado de las demostraciones que se llevarían a cabo para la triple ocasión de la atadura de años, la beatificación de Ignacio de Loyola y la inauguración de la Profesa.⁴⁷ Convencidos a la vez de que las creencias antiguas se habían desvanecido o habían dejado de ser peligrosas, y de que en todo caso ellos serían capaces de controlar y recuperar en beneficio suyo las que subsistiesen o apareciesen como inofensivas, no

1558, con motivo de las exequias del emperador Carlos V, las parcialidades capitalinas sacaron sus estandartes y pendones en la imponente procesión que culminó en la iglesia de San Francisco, y en 1610, los indígenas volvieron a ostentarlos en la Profesa y en la Plaza del Volador. La magnitud y el esplendor de las celebraciones luctuosas, los llantos torrenciales de los indígenas en el duelo imperial (por el fallecimiento del monarca o por otra cosa?), el mitote circular en torno al tunal y al águila bordados en el estandarte azul, los cantares viejos, etc., remiten a ritos paganos encubiertos, necesariamente truncados y adulterados. La diferencia de un año entre 1558 y 1559 se debe quizá a la diferencia de cómputo de años o tal vez también a la oportunidad aprovechada por los indígenas de celebrar una de sus ceremonias al amparo de las exequias imperiales y, más adelante, de las festividades organizadas por los jesuitas en honor del fundador de la orden.

⁴⁷ No lo olvidemos, entre sus filas se encontraban relevantes estudiosos del pasado y de las lenguas indígenas, como el padre Juan de Tovar. Además, los religiosos de la Compañía podían tener acceso a los manuscritos escritos sobre estas cuestiones por los misioneros franciscanos y dominicos.

dudaron en dejarlas manifestarse, como sucedió entonces. A diferencia de las festividades de 1578, durante las cuales los jesuitas habían promovido nuevos y atrevidos complejos simbólicos marcadamente sincréticos, las de 1610 muestran a los indígenas como únicos sujetos activos, sin que los padres de la Compañía intervinieran en la expresión de los viejos complejos tenochcas ni intentaran elaborar nuevos conjuntos a partir de ellos. Lo que buscaban era ganarse al mundo indígena de la capital, todavía coto reservado de los mendicantes —los franciscanos ante todo— y, cada vez más desde 1555-1556, del clero secular, gracias a la ofensiva emprendida por el arzobispo Alonso de Montúfar. Así, a la “juventud mexicana” y los estudiantes, a los letrados de toda clase que se habían admirado ante los “jeroglíficos” de los arcos triunfales, las representaciones y los sainetes mestizos de 1578, se vinieron a sumar las parcialidades indígenas de la ciudad.

Cabe recordar que éstas ya habían participado activamente en la preparación y realización de los festejos en ocasión de la recepción de las reliquias. Como siempre, los indios habían levantado sus arcos de yerbas y enramados adornados de flores, codornices, conejos, patos, garzas, pajaritos, todos vivos y alborotados, también habían cantado sus cantares, bailado sus mitotes, tocado sus chirimías y teponaxtles y recitado sus parlamentos en náhuatl u otomí.⁴⁸ Pero para tan sonada festividad, los jesuitas y sus émulos eran quienes habían jugado con sus símbolos, combinándolos en conjuntos tan novedosos como sugere. En agosto de 1610, en la Plaza del Volador, frente al virrey, los indígenas recuperaron y rehabilitaron lo suyo en el marco de una ceremonia de carácter *estrictamente jesuita*, puesto que se celebraba a la vez la beatificación de Ignacio y la dedicación del mayor templo de la Compañía en la capital. En un plan simbólico, esto significaba que en adelante los indígenas pasarían a ser hijos de los jesuitas, como lo habían sido hasta entonces de los franciscanos. Y la concesión hecha al mitote y al estandarte azul estampado con el tunal y el águila se inscribe en una verdadero pacto celebrado entre los naturales y la Compañía. En el futuro, la celeste milicia podría aspirar a ser considerada como la representante e intérprete de la sociedad en su conjunto.

⁴⁸ Si bien los mitotes siguen siendo parte obligada de las festividades religiosas más importantes de nuestra época, sabemos que aun entre 1840 y 1845 las celebraciones de la Semana Santa en la ciudad de México incluían un sinfín de adornos para las iglesias, entre las cuales destacaban unas “jaulas con pájaros cantores, que exhalaban sus trinos entre el ramaje”; cf. Guillermo Prieto, *Memorias de mis tiempos*, México, Conaculta, 1992, p. 279. Por lo visto, en pleno siglo XIX todavía, los pájaros no habían perdido del todo sus antiguos vínculos con lo religioso...

Las fuentes jesuitas callan durante las décadas siguientes en cuanto atañe a ceremonias susceptibles de propiciar la reaparición de los símbolos tenochcas y su reelaboración en nuevos complejos iconográficos. Si bien es de suponer que las grandes fiestas celebradas en 1625 en la ciudad de México con motivo de la doble canonización de Ignacio de Loyola y Francisco Xavier de Borja incluyeron cuadros, escudos, arcos, etc., que se ofrecieron a la vista de todos, es preciso esperar el año de 1640 para que lo indígena en general y el conjunto tunal-águila en particular irrumpiesen en el escenario de manera espectacular.

La ocasión fue el recibimiento del nuevo virrey, don Diego López Pacheco, marqués de Villena. Cabe señalarlo desde ahora: los festejos que se llevaron a cabo, entre el puerto de Veracruz y la ciudad de México y luego en el recinto mismo de la capital, constituyen un verdadero repertorio de manifestaciones barrocas en las que lo cívico, político y religioso, lo pagano grecorromano y mexicano, lo culto, culterano y popular, etc., se combinaron para transmitir una serie de mensajes sensoriales y mentales de tal importancia que resulta extraño que hasta la fecha no hayan sido analizados en conjunto. Tomando en cuenta el propósito del presente trabajo, estos festejos resultaron ser de alguna manera la culminación de los fenómenos que venimos estudiando y que empezaron a manifestarse con brío durante la recepción de las reliquias, unos sesenta años antes. En su transcurso, *casi todos* los sectores de la sociedad capitalina que intervinieron tomaron o retomaron los símbolos mexicas y los integraron en sus respectivas muestras de agasajo, atestiguando la evolución del todo exitosa del proceso que nos ocupa.

Los jesuitas, que tenían una indiscutible superioridad en materia de manifestaciones mediáticas, según hemos visto, se lucieron, como era de esperarse. Entre los distintos festejos organizados por ellos, levantaron un arco triunfal adornado con numerosos y complejos símbolos acompañados de sentencias latinas. En cierto tablero, “se vían las armas de México, y en el pecho de su Águila un Jesús representando la Compañía Mexicana”⁴⁹

Dos puntos llaman la atención. En primer lugar, el término *México*, utilizado a la vez para referirse a la ciudad, como era usual, pero tam-

⁴⁹ “Addicion a los Festexos que en la Ciudad de México se hizieron al Marqués mi Señor, con el particular que le dedico el Collegio de la Compañía de Jesús”, en Cristóbal Gutiérrez de Medina, *Viaje de Tierra y Mar, Feliz por Mar y Tierra, que hizo El Excellentissimo señor Marqués de Villena mi señor...*, México, Imprenta de Juan Ruiz, 1640.

bién al virreinato entero, en la expresión “Compañía Mexicana”, la que por esas fechas se encontraba presente en buena parte del territorio. Es notable además que en todo el texto de Gutiérrez de Medina y en el de las diversas adiciones que lo acompañan, “México” se refiera a menudo al país, distinguiéndose cada vez más de la expresión “ciudad de México”. El proceso de asimilación entre ciudad de México y Nueva España, cuyos principios habíamos observado para 1578, proseguía y se fortalecía. Por otra parte, no podemos dejar de admirarnos ante el águila mexicana que ahora lleva en el pecho el monograma de Jesús, que representa a la “Compañía Mexicana”, porque esta vez la fusión del símbolo mexica con la milicia de San Ignacio es total y propiamente consustancial. En otras palabras, el mensaje transmitido por esta imagen viene a ser: la esencia de lo mexicano y la Compañía de Jesús es una sola y misma cosa. No es posible identificar mejor lo patriótico con lo religioso ni expresarlo en una imagen más clara, sencilla y trascendente.

EL CLERO SECULAR IRRUMPE EN EL ESCENARIO

Si los jesuitas primero y muy pronto los franciscanos entendieron e hicieron uso del extraordinario potencial de los símbolos identitarios para una sociedad en busca de definición, sus estrategias y mensajes no tardaron a su vez en ser asimilados, de modo que originaron otras propuestas simbólicas. Como era de esperarse, éstas provinieron del clero secular, especialmente del capitalino, de los universitarios y de los miembros del cabildo metropolitano, que conformaban lo que hoy llamamos “los intelectuales”. La *Grandeza mexicana* (1603), del bachiller Bernardo de Balbuena, y el *Canto intitulado Mercurio, dase razón en él, del estado y grandeza de esta gran ciudad de México Tenoxtitlán, desde su principio, al estado que hoy tiene...* (1623), del también bachiller Arias de Villalobos, se inscriben en un incipiente movimiento que buscaba reivindicar el glorioso pasado indígena de la capital y alabar las grandezas que aún poseían.⁵⁰ Por ello el primero, refiriéndose a la capital, escribe los versos siguientes:

⁵⁰ El *Mercurio...*, de Arias de Villalobos, fue publicado por Genaro García bajo el título “México en 1623”, en *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México*, núm. 60, México, Porrúa, 1975. Cabe recordar que por las mismas décadas en que salía a luz la *Grandeza mexicana*, de Bernardo de Balbuena, el franciscano fray Juan de Torquemada publicaba su *Monarquía indiana* (1615), en la que encontramos una tendencia semejante.

del principio del águila y la tuna
que trae por armas hoy en sus banderas.⁵¹

mientras que 20 años más tarde, Arias de Villalobos le hace amplio eco, aludiendo a

una águila con una culebra en (el) pico, sobre el árbol
de la tuna, que esta ciudad tiene por armas [...]

sobre el sitio del águila y la tuna [...]

y allí hallando el águila y culebra,
sobre el tunal y en medio del isleo [...]⁵²

A diferencia de los mensajes de jesuitas y franciscanos, éstos tienen un carácter exclusivamente discursivo, que los aleja por principio del consumo masivo de eventuales espectadores, pero los vuelve muy eficaces. En efecto, en lugar del breve impacto visual y mental del espectáculo de un arco triunfal o de una composición efímera cualquiera, los clérigos, frailes, estudiantes universitarios y letrados de toda clase podían leerlos en la paz del gabinete, meditarlos a sus anchas y comentarlos con sus pares, volviéndose con ello sus difusores y probables amplificadores. De esta manera, ya lo hemos señalado, la letra escrita permitió ampliar y profundizar el efecto logrado por el mensaje sensorial, y cualquier descripción, debidamente acompañada de explicación, una vez publicada, vino a completar y reforzar el efecto producido por el espectáculo.

Por ejemplo, en 1625 en ocasión del recibimiento del virrey Rodrigo Pacheco Osorio, marqués de Cerralvo, las autoridades *catedralicias* de la capital levantaron un arco triunfal en el que “el último pedestal se hizo de una Ciudad, que era ésta de México, con su casería y torres, y conocida insignia del Tunal y el Aguila”.⁵³

Una década más tarde, en 1637, la tesis universitaria del bachiller José de la Cruz y Contreras para optar por el grado de doctor en derecho ostenta las insignias del cabildo de la catedral de México: la Virgen

⁵¹ Bernardo de Balbuena, *Grandeza mexicana*, México, UNAM, 1963, p. 16.

⁵² Arias de Villalobos, *op. cit.*, pp. 296, 327 y 328.

⁵³ Bachiller Sebastián Gutiérrez, *Arco triumphal y explicación de sus historias, empresas y hieroglyphos, con que la Iglesia Cathedral Metropolitana de la ciudad de México hizo recehimiento al Exmo. Sr. Dn. Rodrigo Pacheco Ossorio, marqués de Cerralvo-Virrey de Nueva España*, México, Diego Garrido, 1625, p. 26 vo.; en la p. 20 se encuentra también una alusión a las armas de México, el tunal y el águila.

de la Asunción, rodeada de una mandorla, coronada con aureola y flanqueada de cuatro ángeles está colocada en el cuerpo del águila bicéfala de los Habsburgo, en medio de cuyas cabezas aparecen la tiara y las llaves de san Pedro. Los pies de la Virgen descansan en el nopal de Tenochtitlán que habíamos visto crecer bajo las armas del arzobispo Montúfar, en 1556⁵⁴ (véase lámina 2). Este grabado se repite numerosas veces, tanto en tesis universitarias (véase lámina 3) como en documentos emanados de las autoridades metropolitanas, según lo atestiguan el que se encuentra en el *Zodiaco Regio, Templo Político...*, que resulta ser la descripción del arco triunfal levantado por la “Santa Yglesia Metropolitana de México” en honor del virrey de Villena, en ocasión del fastuoso recibimiento que se le brindó en 1640,⁵⁵ o el que adorna el *Espejo de Príncipes Catholicos y Gobernadores Políticos...*, publicado por el jesuita Alonso de Medina en 1642.⁵⁶

De manera general, las alusiones a las armas de México en ese texto y todos los que conforman el *Viaje por Tierra y por Mar...* son tan numerosas que no tiene sentido reseñarlas, pues su abundancia revela que estos símbolos se encontraban ya totalmente integrados en el imaginario capitalino y en la práctica profesional de los grabadores (véase lámina 4). Esta integración se acompañó con múltiples manifestaciones indígenas y hasta indigenistas —mitotes, tocotines, atavíos, teponaxtles, canciones y poemas en náhuatl, personificaciones de la pareja Cortés-Moctezuma, etc.—, no sólo en la capital, sino en toda la región de Puebla y Tlaxcala.⁵⁷ A partir de esa fecha y a pesar de las prohibiciones

⁵⁴ Esta representación resulta esencial: en efecto, a partir de las aseveraciones de Francisco de la Maza en *El guadalupanismo mexicano* (México, FCE, 1981), se ha dicho, escrito y repetido —incluso por quien esto escribe— que esta composición iconográfica se debía al bachiller Miguel Sánchez, puesto que adornaba la portada de su *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe...* (México, Imprenta de la Viuda de Bernardo de Calderón, 1648), y que en ella brillaba el genio sincrético e innovador del clérigo. Jaime Cuadriello declaró por su parte que esta imagen correspondía en realidad al emblema de los capitulares de la catedral de México; cf. “Los jeroglíficos de la Nueva España”, en *Juegos de ingenio y agudeza. La pintura emblemática de la Nueva España*, México, Ediciones del Equilibrista y Turner Libros, 1994, p. 107. Presentamos aquí una prueba que muestra que efectivamente la Virgen encaramada sobre la nopalera era anterior al grabado del libro de Miguel Sánchez y que por tanto no tenía nada que ver con María de Guadalupe. Otras portadas de tesis ulteriores llevan el mismo grabado, incluso después de la publicación del ensayo de Sánchez. En este caso, el candidato a un grado universitario o su mecenas pertenece siempre al cabildo catedralicio, lo que explica la presencia de María de la Asunción y, obviamente, la de los nopales de México-Tenochtitlán.

⁵⁵ En Cristóbal Gutiérrez de Medina, *op. cit.*, s. f.

⁵⁶ Alonso de Medina, SJ, *Espejo de Príncipes Católicos y Gobernadores Políticos. Arco Triumphal que la Catedral de México erigió en la entrada del Virrey de la Nueva España Conde de Salvatierra*, México, Imprenta de Francisco Robledo, 1642. Se habla también allí de “esta nobilísima y hermosísima Ciudad de México”.

⁵⁷ Cf. Solange Alberro, “Barroquismo y criollismo en los recibimientos hechos al Señor Don

del obispo Palafox relativas a la presencia del portento original, bien parece que ningún recibimiento oficial pudo realizarse sin que apareciese de manera rutinaria la nopalera tenochca con su imprescindible águila, tanto en los arcos triunfales como en los parlamentos dispuestos por las autoridades civiles y eclesiásticas.⁵⁸

Por su parte, los grabados que adornaban las tesis universitarias seguían esta evolución, y en 1644, una tesis de licenciatura ostenta una composición que reúne las armas otorgadas por Carlos V a la ciudad de México en 1523 con parte del símbolo mexicano: la torre flanqueda por dos leones se yergue y está rodeada por los nopales (véase lámina 5). Al año siguiente, la tesis del bachiller Francisco de Siles lleva un escudo en el que la nopalera sustenta un águila en cuyo cuerpo aparece el monograma de Jesús (véase lámina 6). Fue preciso esperar unos veinte años más para que el conjunto original se asentara triunfalmente en el recinto de la catedral de México, en ocasión de la dedicación del edificio en 1667. En un altar consagrado a san Hipólito, patrón de México, se vio al mismo mártir que

tenía en la mano derecha un estandarte con las armas reales de Castilla y León, que ostentaba haberse conseguido en su día la felicísima conquista y sujeción de esta Imperial Corte a los Reyes Católicos de España. En la última grada de su trono, estaba sobre un tunal, como rendida por su protección al Estandarte Real, el Águila de México coronada con una cupile de finísimos diamantes (adorno capital que usaban en sus mayores júbilos los naturales deste Nuevo Mundo). Y en la grada inmediata, debajo del águila, se fingió la laguna Mexicana [...] ⁵⁹

Unas seis décadas aproximadamente —1578-1640— habían sido necesarias para que el símbolo mexica se manifestase en todos los

Diego López Pacheco Cabrera y Bobadilla, Marqués de Villena, 1640", en *Homenaje a Jean Pierre Berthe*, México, El Colegio de México, inédito.

⁵⁸ El 12 de agosto de 1642, Juan de Palafox instó a la ciudad de México "a que en lugar del tunal, águila y culebra que usaba en su escudo de armas, adoptase imagen de Nuestra señora sobre las armas, o un serafín o ángel con una cruz o una imagen de la fe con hostia y cáliz y por mote Fides o fidelitas", en Genaro García, *Don Juan de Palafox y Mendoza. Obispo de Puebla y Osuna. Visitador y Virrey de la Nueva España*, Puebla, Gobierno del Estado de Puebla, Secretaría de Cultura, 1991, p. 112. El prelado y virrey mandó derribar y destruir todas las esculturas que representaban el portento original, en particular cierta águila de piedra que se encontraba en un "ángulo del atrio de San Francisco y otra que había en la plazuela de la Paja"; en José Fernando Ramírez, *Fray Toribio de Motolinía y otros estudios*, México, Porrúa, 1986, p. 302. Sabemos ahora que el águila colocada por los franciscanos en el atrio de su convento en 1535 se salvó de la destrucción y se encuentra actualmente resguardada en el Museo Nacional de Historia.

⁵⁹ Silvio Zavala, *El traslado del culto de la antigua a la nueva catedral de México en 1625*, México, AGN, 1988, pp. 34-35.

acontecimientos públicos de la vida capitalina. Sola, en su integridad recuperada y reivindicada, o bien en combinación con los símbolos del Viejo Mundo y del catolicismo tridentino, el águila volvió a posarse para siempre y a la vista de todos en México-Tenochtitlán, de donde emprendería dos siglos más tarde su vuelo por encima de todo el país, ya independiente.⁶⁰

NUEVOS TEMAS Y VIEJOS SÍMBOLOS

Hasta entonces, el símbolo original de Tenochtitlán había aparecido en su altiva soledad o en combinación con las armas arzobiscales de Montúfar, las de la ciudad de México otorgadas por la Corona en 1523, ciertas representaciones relacionadas con las órdenes jesuítica o franciscana, o bien la Virgen María en su advocación de la Virgen de la Asunción, como hemos mostrado. También, en fecha tan temprana como 1578 y en el nivel discursivo, el nopal, mediante la grana de sus tunas, había proporcionado el material para introducir audaces analogías con la pasión de Cristo. Por tanto, era evidente que los viejos símbolos podían ser adaptados a nuevas realidades de acuerdo con las circunstancias, propósitos e intereses en juego.

Mientras se venían gestando estas evoluciones, que guardaban una relación dialéctica con complejos cambios sociales y, en consecuencia, mentales, ciertos acontecimientos contribuían a aportar elementos nuevos, como por ejemplo la fiesta celebrada en México en 1629 para festejar la beatificación del criollo Felipe de Jesús, martirizado en Japón el 5 de febrero de 1597. La noticia de su muerte llegó a la Nueva España por el galeón de Manila a fines de octubre de 1598, y la beatificación de Felipe y sus compañeros fue celebrada en Roma en 1627. México tuvo conocimiento de la decisión papal al año siguiente, y el 5 de febrero de 1629 se verificaron lucidas fiestas en honor del "Glorioso Protomártir de las Indias", que el Cabildo había nombrado patrono de la capital el mes anterior.⁶¹

⁶⁰ Es significativo que en el presente siglo el símbolo de los mexica y su pasado y cultura en general se hayan enseñoreado de un territorio que rebasa lo que fue Mesoamérica y que nunca antes había sido dominado por ellos. Véanse por ejemplo los libros de texto, que presentan a menudo la historia y mitología mexica como propios de todos los pueblos mexicanos, o, entre muchos otros ejemplos, los frescos que adornan el aeropuerto de la ciudad de Monterrey, que muestran deidades nahuas a las que jamás los pueblos de aquellas tierras septentrionales rindieron tributo...

⁶¹ Eduardo Enrique Ríos, *Felipe de Jesús. El santo criollo*, México, Ediciones Xóchitl, 1943, pp. 176-177. Véase también Gustavo Curiel, "San Felipe de Jesús: figura y culto (1629-1862)", en *Historia*,

El que Felipe de las Casas fuese fraile franciscano descalzo y que entre sus 25 compañeros de martirio hubiese varios franciscanos y tres conversos japoneses que vestían el hábito de la Compañía desató la rivalidad primero de los franciscanos descalzos, de los franciscanos y de los jesuitas, la que se redujo finalmente a la de las dos últimas órdenes, como ya se había visto y era de esperarse. De hecho, el martirio de los misioneros del Japón podía proporcionar una bandera inesperada a ambas órdenes. Pero si resultaba nada menos que imposible para los jesuitas convertir a sus tres mártires japoneses en símbolos patrióticos mexicanos, los franciscanos bien podían lograrlo con Felipe, quien había visto la luz en la capital virreinal; y tras ellos, los miembros del cabildo capitalino y metropolitano y todos los criollos bien nacidos no sólo de la ciudad, sino de la Nueva España. Eso fue, según parece, lo que aconteció.

Ya en 1632, una tesis universitaria muestra a Felipe de Jesús en la cruz, alanceado por un japonés. Su cabeza destaca en medio de una aureola, señal anticipada de la santidad otorgada mucho más tarde —en 1862—, y cual verdadero y nuevo Jesús, en lugar de la inscripción INRI, que suele aparecer en la cruz de Cristo, se puede leer “S FLI DE IHS”, o sea “san Felipe de Jesús” (véase lámina 7), en una declaración anticipada de su santidad. Otra tesis de 1641 vuelve a representar al beato criollo en la cruz; su cabeza está rodeada de una aureola y es alanceado por dos japoneses. El texto en latín alude en un tono ditirámico a la patria mexicana y a la orden franciscana.

Pero un año antes —o sea en 1640—, el bachiller Miguel Sánchez, quien confiesa estar trabajando por esas fechas en un “mayor escripto: la segunda Eva en nuestro Santuario de Guadalupe”, pronuncia un sermón dedicado a Felipe de Jesús en el convento capitalino de la Concepción, en ocasión de la toma de velo de la madre Ana de san Nicolás. Embargado por los sentimientos e imágenes patrióticos que despierta en él la gran obra en la que se encuentra inmerso, se dirige al beato en estos términos fervorosos:

¡O mi Jesús Indiano! ¡o mi valeroso Felipe!...

y un poco más tarde, explica: “hablo con vos, el venturoso de México, el más logrado de todos sus criollos, el más dichoso de toda nuestra patria!”⁶²

leyendas y mitos de México: su expresión en el arte. XI Coloquio Internacional de Historia del Arte, México, UNAM, 1988, pp. 71-93.

⁶² Miguel Sánchez, *Elogio de san Felipe de Jesús, hijo y patrón de México*, dedicado al Señor Dr. don Lope Altamirano y Castilla, México, Imprenta de Juan Ruiz, 1640.

Pero el sermón más significativo respecto del proceso que nos interesa fue predicado en el recinto mismo de la catedral de México el 5 de febrero de 1652 por el padre Jacinto de la Serna y publicado el mismo año.⁶³ Ante todo, el grabado que lo adorna resulta sumamente revelador. Consta de dos partes: la primera representa a Felipe en la cruz, alanceado por dos feroces sayones japoneses. Como en el grabado de 1632, el mártir criollo lleva una aureola y la inscripción encima de su cabeza reza: "S Felipe D IHS", o sea que resulta ser nuevamente una proclamación/afirmación anticipada de su santidad, que también ocupa el lugar donde suele leerse el INRI en la cruz de Cristo.

En la parte inferior de esta figura principal, se pueden ver dos escudos: el de la derecha muestra el emblema franciscano de los dos brazos cruzados que sostienen una cruz, cuya presencia aquí se explica por el hecho que Felipe de Jesús había pertenecido a la orden de san Francisco, mientras el de la izquierda ostenta el nopal encima del cual se divisa el águila llevando la consabida serpiente en el pico. El conjunto transmite por tanto un mensaje donde el patriotismo —el símbolo mexicano y la afirmación de la santidad del insigne criollo— se une estrechamente a lo religioso —nuevamente la santidad de Felipe y la reivindicación franciscana—. La leyenda que rodea el grabado declara lo siguiente:

San Felipe de Jesús
Insigne prothomartyr del Japón
Religioso descalzo de San Francisco
Natural y Patrón
de la Imperial Ciudad de México.

El orgullo patriótico y el propio de la orden franciscana —Felipe es llamado "protomártir", o sea el primero en el martirio— desembocan en la proclamación rotunda y de nuevo muy anticipada de su santidad.

Pero el texto del *Elogio* se presta a su vez a un análisis detallado. En la primera parte, De la Serna invoca y alaba la capital de Nueva España en tono apasionado: la "Imperial Ciudad de México, Patria mía" es una "gran Ciudad", noble y leal. Es

hermosa por tus calles tus plazas, por tus edificios, por tus Templos; apacible por tu Temple; abundante por tus aguas y tus bastimentos; rica por tu Oro y Plata; piadosa por tus limosnas; religiosa y santa por tu religioso y

⁶³ Jacinto de la Serna, *Elogio del beato Felipe de Jesús, mexicano*, México, Imprenta de la Viuda de Bernardo Calderón, 1652.

santo clero, leal por tu obediencia; noble e ilustre por tus muchos nobles e ilustres hijos tuyos y demás caballeros que te habitan; sabia por tu insigne Universidad, con que tus hijos generalmente son sabios [...]

Finalmente, México es “Jerusalem Civitas Sancti, Ciudad y Patria del insigne Prothomartyr del Japon Felipe de Iesus”.⁶⁴

México, convertida en la nueva Jerusalén que divisaban los franciscanos en 1535 y que celebraba un poco más tarde Motolinía, había dado ya su primer y glorioso fruto, el protomártir y criollo Felipe de Jesús. Sigue luego una evocación de las fiestas prehispánicas, cuyo brillo y pompa se encarece y donde se percibe una evidente complacencia en el uso de términos en náhuatl, como cactles, chalchihuites, etc. La mención frecuente del águila y el tunal introduce una analogía interesante, si bien establecida ya por los jesuitas en 1578: refiriéndose a la fiesta celebrada en honor del beato Felipe, el docto sacerdote declara: “celebras fiesta, no a el Águila en el tunal (figura del demonio), sino a Felipe de Jesús, en su *cruz figurado en el Águila y el Tunal*. Es Felipe Águila”.⁶⁵

Aquí, el águila en el nopal, que antes era “figura del demonio”, se convierte en el mismo Felipe, en un proceso radical y sin duda definitivo de regeneración y promoción. La metáfora es desarrollada adelante con barroco virtuosismo. El tunal se convierte en un “calvario de cruces”, sus ramas cruzadas o que siguen direcciones contrarias dibujan cruces, y los frutos del tunal —o sea las tunas— significan los estados de la Iglesia. Así, las tunas blancas representan a las vírgenes, las amarillas a los confesores y las coloradas a los mártires, como podíamos intuirlo. Las imágenes y correspondencias simbólicas introducidas por los jesuitas unos ochenta años antes a partir de las espinas del nopal y las de la corona de Cristo se van precisando: “los dulces frutos de la Cruz no se gozan sino espinándose las manos con las espinas u abrojos de la pasión de Christo Nuestro Señor [...]”

Por su parte, la grana representa a los mártires muertos en la cruz, los que derramaron su sangre “y se cubrieron con la tela blanca (de los gusanitos) de la castidad y demás virtudes”. Finalmente, Felipe de Jesús es declarado “Águila en el Tunal”, de modo que el portento mexicana se convierte al fin de cuentas en el símbolo del primer mártir criollo. Su recuperación e integración en un conjunto religioso y patriótico es un hecho irreversible.

⁶⁴ Jacinto de la Serna, *Elogio del Beato Felipe de Jesús*, op. cit., s. f.

⁶⁵ *Idem* [las cursivas son mías].

El *Elogio* termina con una encendida advocación al “Valeroso Español Mexicano [...] ¡O glorioso Reyno de la Nueva España! ¡O dichosa Ciudad de México!”, quedando el reino de Nueva España y la dichosa ciudad de México vinculados en la expresión: “Valeroso *Español Mexicano*”.

El hecho de que el doctor Jacinto de la Serna haya sido cura del Sagrario de Catedral y tres veces rector de la universidad y que haya desempeñado funciones en varias de las instancias coloniales más importantes durante su carrera confiere a sus declaraciones una relevancia particular. En efecto, vemos aquí cómo los mensajes emitidos en 1578 por los intuitivos jesuitas, desarrollados paulatinamente por los franciscanos y el clero secular y por último de manera magistral —según veremos— por el bachiller Miguel Sánchez en su *Imagen de la Virgen María...* (1648), se han constituido en un acervo simbólico dotado de un dinamismo que le permite adaptarse a las circunstancias: aquí, a la beatificación y patronazgo de Felipe de las Casas. El nopal y el águila, definitivamente rehabilitados por su asimilación a los símbolos más sagrados del cristianismo —la cruz y la pasión de Cristo—, se articulan aquí con una figura del todo criolla, la de Felipe de Jesús. Pero primero lo había hecho con María de los Remedios y, más adelante y de manera magistral, con María de Guadalupe, la del Tepeyac.

IV. REMEDIOS Y GUADALUPE: MUJERES ÁGUILA

LA VIRGEN MARÍA, EJE SIMBÓLICO PRIVILEGIADO

LA HISTORIA DEL CULTO A MARÍA es sin duda uno de los fenómenos más interesantes del cristianismo, en sus versiones católica y ortodoxa. Después de haber sido por mucho tiempo sólo un tema tradicional y predilecto de hagiografía, se ha convertido, como otros, en objeto de estudio por parte de sociólogos e historiadores que ven en la esfera de lo religioso un inmenso terreno de observación aún poco reconocido y, menos aún, explorado. Porque, ¿cómo no admirarse de que una mujer de perfiles apenas esbozados en los evangelios sea, unos siglos después de los acontecimientos que la llevaron al escenario histórico, entronizada como madre de Dios —*Theotokos*: Concilio de Efeso, año 431—, posición a partir de la cual emprendió una carrera asombrosa que desembocó en pleno siglo xx en su consagración como soberana del mundo y madre universal y, finalmente, si el Vaticano atiende ahora el reclamo de numerosos devotos suyos, en “co-redentora”, lo que la colocaría de hecho en el mismo plano que su divino hijo?

En efecto, mientras en el siglo xx la fe religiosa en los países occidentales cristianos decrece, se dedica el mundo al Nombre Inmaculado de María en 1942, el dogma de la Asunción es proclamado en 1950, la Soberanía de la Virgen, en 1954, y María es nombrada *Mater Ecclesiae* en 1964, etc. En éste nuestro siglo descreído, las apariciones de la madre de Dios no dejan de manifestarse de Fátima a Garabandal y Medjugorje, y si Lourdes registra una sensible baja en la producción de milagros, la prensa no deja de anunciar cada tanto los que su intercesión sigue logrando en la mayoría de los países católicos.¹

Así, después de haber sido sucesivamente reconocida como madre de Dios, virgen, esposa, exenta del pecado original —dogma de la Inmaculada Concepción, proclamado en 1854—, se volvió también reina, emperadora y soberana nada más que del mundo entero, atestiguando el dinamismo de un culto que se desarrolló y amplió a lo largo de veinte

¹ Es conocida además la devoción ferviente del actual papa, Juan Pablo II, por la figura de María en sus distintas advocaciones, y más especialmente en la de Fátima.

siglos. ¿Cómo explicar semejante proceso, tan irresistible que lo hizo superar las crisis de la Reforma, la Ilustración, el cientificismo decimonónico y nuestro propio siglo marcado por diversos materialismos y un escepticismo generalizado?

Mientras la figura del padre eterno es totalmente abstracta y puede reducirse a no ser más que un mero principio creador —como el gran arquitecto, geómetra o relojero de las Luces—, la de Jesucristo está rigurosamente delineada por los Evangelios, que la encierran en la doble dimensión histórica y sobrenatural que le corresponde.² Esto significa que el hijo de Dios encarnado se presta sólo hasta cierto punto a procesos de particularización como las advocaciones relacionadas con un terruño o un acontecimiento determinado. En cambio, la figura de María resulta lo bastante imprecisa para adaptarse a cuantos desarrollos originaron primero las culturas herederas del mundo antiguo y luego las que se manifestaban en los países que iban recibiendo el Evangelio. Así, el personaje se formó con el correr de los siglos: cristalizó símbolos, acumuló funciones y catalizó anhelos y necesidades a la vez eternos y siempre renovados. En este sentido, la humilde María representa un éxito absoluto en relación con las prestigiosas divinidades femeninas que la precedieron y de quienes es heredera: ella sola reúne en sí los atributos, las cualidades, los poderes y las potencialidades compartidas por aquéllas y la imprecisión original de sus rasgos aunada a la oscuridad de sus orígenes fueron precisamente los factores que le permitieron desarrollarse con libertad hasta asentar una soberanía que se declara ahora universal y amenaza incluso la especificidad de su propio hijo —su naturaleza divina y su carácter de redentor del género humano—, piedra angular hasta ahora del cristianismo, en oposición al mosaísmo y el islam.

No resulta ser casual el hecho de que su culto en el Viejo Mundo se haya acelerado y reforzado a partir del siglo XII —con Bernard de Clairvaux—, coincidiendo con la aparición de los Estados en formación en torno de las figuras monárquicas. Los siglos románicos habían sembrado en las grandes rutas de peregrinación los numerosos santuarios dedicados a los santos locales, para enraizar un cristianismo aún muy burdo y superficial en las profundidades de una geografía sagrada y una memoria colectiva. A partir del siglo XII, la madre de Dios tomó el relevo, y la mayoría de las catedrales góticas reivindicaron su patronazgo bajo distintas advocaciones. En adelante, su culto se confundió en parte

² Es tan abstracta la figura del padre eterno que las religiones mosaica e islámica prohíben su representación. La primera prohíbe incluso pronunciar su nombre.

con el de las monarquías ascendientes, las que, sin abandonar a los viejos santos que auspiciaron sus principios, se inclinaron a colocarse cada vez más, ellos y sus súbditos, bajo su maternal amparo. Así, María se volvió protectora de dinastías y naciones, ciudades y regiones, continuando y ampliando las funciones desempeñadas por los mártires y santos de los tiempos antiguos.³

Los santos estaban a medio camino entre la realidad histórica y la leyenda, lo que no les permitía adaptarse indefinidamente ni salir de ciertos límites espaciales, en cuanto se refiere a las representaciones que inducían entre sus devotos.⁴ En cambio, la Virgen María era lo bastante imprecisa y universal para poderse adaptar a cada región, dinastía, cultura o situación mediante la expresión de sus potencialidades a través de sus numerosas advocaciones. Por esta doble característica —universalismo y posibilidad de particularización—, sólo ella correspondió a la etapa de formación de los estados monárquicos, en transición entre los terruños, regiones, ciudades, provincias y el país en ciernes. En otras palabras, y con riesgo de simplificar, el culto a los santos se avino con el periodo feudal, mientras que el de Nuestra Señora tuvo afinidades con la aparición de las monarquías centralizadoras. El siglo xix y el nuestro ofrecieron nuevos retos, que María parece haber sorteado airoosamente. Así lo atestiguan sus nuevas y continuas apariciones, los prodigios como las vírgenes que lloran lágrimas o sangre, etc., la proclamación de dogmas como el de la Inmaculada Concepción y de la Asunción y la expansión de su culto en países como México.

REMEDIOS Y GUADALUPE: DOS HERMANAS COMPLEMENTARIAS

A México precisamente, la madre de Dios, huelga repetirlo, llegó con los conquistadores. En la forma de grabados, imágenes, lienzos, medallas y, más todavía, a través de las oraciones, sueños, sentimientos y visio-

³ Para la relación entre el culto a los santos y el surgimiento de las monarquías, *cf.* Colette Beaune, *op. cit.*, pp. 77-206. La autora resalta la intervención del culto de Nuestra Señora en la formación del estado monárquico francés, esencialmente a partir del estudio de la presencia de los lirios marianos en las armas reales, pp. 237-263. Es probable que estudios semejantes sobre países como España y Austria, entre otros, llegaran a conclusiones muy cercanas.

⁴ Es significativo en este proceso que los santos que no lo son porque no tuvieron existencia real, como el arcángel san Miguel o san Jorge, hayan tenido un culto tan extenso como intenso hasta el punto de convertirse, en el caso del segundo, en patrón de dos países, el Líbano e Inglaterra. En cambio, la mayoría de los santos locales difícilmente genera un culto más allá de los límites de su región de origen o de la que conserva sus restos.

nes que alentaron y consolaron a los conquistadores en sus trabajos. Su imagen fue la primera en ser colocada en los primeros cúes encontrados en la península de Yucatán, pringados aún de la sangre de los sacrificados. Su nombre era lo último que recordaba, junto con el de Dios y de su ciudad natal, Sevilla, el español náufrago que tenía tanto tiempo de vivir entre los indios mayas que todo se le había olvidado menos estos tres nombres, que representaban la esencia de su ser original.⁵ En el momento mismo en que María pisó tierra americana, empezó a entablar con las diosas locales, sus parientas lejanas, unos lazos y alianzas tan definitivos como los que muchos siglos atrás la habían vinculado con las deidades del mundo mediterráneo, a las que había suplantado pero cuya herencia había asumido.

Entre las numerosas advocaciones marianas que no tardarían en florecer en el virreinato, dos merecen nuestra especial atención. Se trata de la Virgen de los Remedios y la de Guadalupe del Tepeyac, las primeras sin duda en asentarse en el país, aquella durante las exploraciones llevadas a cabo por Cortés en las costas del golfo y luego la conquista, y ésta pocos años después de la toma de Tenochtitlán. Ambas se encuentran ligadas al proceso que nos interesa, a diferencia de tantas otras, de aparición más tardía o de implantación regional.

Al contrario de lo que sucede con la Morena del Tepeyac, cuyos portentos han sido erigidos a estas alturas en mito nacional y, como tales, de todos son sabidos, la historia de Nuestra Señora de los Remedios es poco conocida, ante todo porque su culto decayó desde la Independencia.⁶ Por tanto, es preciso recordarla en sus rasgos más significativos. La antigüedad y la claridad de los orígenes de María de los Remedios se imponen. Recordémoslo, la primera estatua de la madre de Dios que Hernán Cortés colocó en el primer cu yucateco que encontró fue la de los Remedios, advocación bajo la cual quedaron numerosos templos de la gentilidad ganados al cristianismo. Más adelanté, otra

⁵ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Editorial del Valle de México, 1985, cap. xxv, p. 88: "Y después que hubieron saltado en tierra, el español, mal mascado y peor pronunciado dijo: Dios y Santa María y Sevilla".

⁶ Las obras que versan sobre el mito (en el sentido antropológico) guadalupano son tan numerosas que preferimos remitir a la bibliografía proporcionada, por ejemplo, por Ernesto de la Torre Villar y Ramiro Navarro de Anda, *Testimonios históricos guadalupanos*, op. cit. Citaremos más adelante las obras fundamentales que han sido publicadas después, conforme los temas que vayamos tocando lo requieran. Aunque la Virgen de los Remedios no haya inspirado tantos estudios como la del Tepeyac, haremos lo mismo en su caso. Según Guillermo Prieto, *Memorias de mis tiempos*, I, p. 250, las festividades brindadas a María de los Remedios decayeron notablemente sólo a partir de 1840.

imagen de la Virgen María fue puesta en el Templo Mayor de Tenochtitlán por el conquistador y sus hombres, la que invocada por ellos para que manifestara su superioridad sobre los dioses paganos incapaces de dispensar las imprescindibles lluvias, no tardó en abrir las compuertas del cielo ante los indígenas atónitos.

Si bien surgió una controversia en torno a la identidad de esta Virgen, que unos juzgaron haber sido la de los Remedios mientras que otros sostuvieron que fue la Conquistadora, luego depositada en la iglesia de San Francisco de Puebla, numerosos testimonios, tanto españoles como indígenas, pretendieron haber visto a la primera combatir al lado de los conquistadores durante la Noche Triste, junto con el Señor Santiago, quien era el patrón y capitán de las huestes ibéricas desde la Reconquista.⁷

Entre los cronistas que mencionan la intervención de esta Virgen desde el comienzo, el testimonio de Bernal Díaz del Castillo cobra una singular relevancia, ya que fue protagonista de los acontecimientos que relata. Según él, cuando los españoles desbaratados huyeron en las tinieblas de la Noche Triste, los sobrevivientes se reunieron en el pueblo de Tacuba, y guiados por sus aliados tlaxcaltecas, llegaron “a unas caserías que en un cerro estaban y allí junto un cu, adonde reparamos [...] En aquel cu, después de ganada la gran ciudad de México, hicimos una iglesia, que se dice Nuestra Señora de los Remedios, muy devota [...]”⁸

Sabemos de la presencia de un templo prehispánico en el lugar y la rápida construcción de una iglesia —“después de ganada la gran ciudad de México, *hicimos* una iglesia”—, la que posiblemente fue erigida aprovechando las estructuras existentes, como era costumbre. Por su parte, Cortés menciona una “torre u aposento fuerte”, que sirvió de resguardo a los españoles en aquel lance.⁹ Este cerro, próximo al pueblo de Tacuba, era conocido como el Otomcalpulco, o sea, el calpulli de los otomíes, también llamado Totoltepec, que significa cerro de la gallina o, según lo traducen también a menudo, aunque al parecer erróneamente,

⁷ El padre fray Francisco de Florencia (*La milagrosa invención de un thesoro escondido en un campo, que balló un venturoso cacique... Nuestra Señora de los Remedios... patrona de las lluvias y temporales. Defensora de los españoles, avogada de los indios, conquistadora de México, erario universal de la misericordia de Dios, ciudad de refugio para todos...*, Sevilla, Imprenta de las Siete Revueltas, 1745) escribe incluso que se vio a la Virgen “echando a puños tierra en los ojos a los Mexicanos que venían al alcance de los Españoles”, pp. 3-4.

⁸ Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, cap. cxvii, pp. 461-462.

⁹ Hernán Cortés, *Cartas de relación*, México, Porrúa, 1960, p. 69, segunda relación, 20 de octubre de 1520.

cerro de los pájaros. Lleva asimismo el nombre de cerro de la Victoria, puesto que el episodio de la Noche Triste y la reunión de los españoles sobrevivientes allí mismo fueron percibidos luego por la crónica como el principio de una tendencia que llevaría a los conquistadores a la victoria definitiva sobre los mexica.

Antes de estos acontecimientos, el adoratorio que se alzaba en la cúspide del cerro había albergado a una deidad femenina, y el padre Durán escribe que

donde está la primera cruz agora, había una ermita a manera de umilladero, a la qual llamavan Cihuateocalli, que quiere decir yglessia o oratorio de mujeres [...] A este lugar llaman Tocititlán, oy en día le llaman assí, que quiere decir junto al lugar de la diossa Toci; en esta hermita, dicen los que lo bieron, por cosa señalada, que se aposentó el Marqués del Balle, y junto a ella asentó su real [la diosa tenía el aspecto de una mujer anciana] [...] en la mano tenía una rodela y en la otra una escoba [...] ¹⁰

La connotación guerrera de la deidad se trasluce claramente de las fiestas que se le hacían y que consistían en un combate de caballeros. También se nos dice que por no tener más templo que la tal ermita, se solía festejarla en aquel dedicado a Huitzilopochtli, en el recinto ceremonial de Tenochtitlán.¹¹

Por lo tanto, en los años que siguen a la conquista, tenemos en el caso de la Señora de los Remedios una "iglesia", probablemente un oratorio o "humilladero" dedicado a una advocación determinada; sin que se mencione la presencia en tal lugar de una imagen precisa. La advocación está relacionada con el episodio de la Noche Triste y el proceso que culminó con la victoria de los españoles sobre los tenochcas. Sabemos también que en el sitio donde se construyó esta ermita se había levantado un santuario a todas luces muy antiguo, si reparamos en el nombre otomí que indica una situación anterior a la presencia mexica en la zona, en el que se rendía culto a una deidad femenina con apariencia de anciana y características a la vez maternas y guerreras.

Más adelante, el mito viene a completar estos principios propiamente históricos, añadiendo el hallazgo y las manifestaciones milagrosas de quien en adelante iba a morar en la humilde ermita construida por los conquistadores agradecidos.

¹⁰ Fray Diego Durán, *op. cit.*, I, cap. xv, pp. 143-144.

¹¹ *Ibid.*, p. 149.

El primer relato de estos acontecimientos, base de todos los siguientes, es el escrito por el religioso mercedario fray Luis de Cisneros en 1616, *Historia del principio, origen, progresos, venidas a México y milagros de la santa imagen de Nuestra Señora de los Remedios, extramuros de México*.¹² La imagen habría sido traída a México por un soldado de Cortés, un tal Juan Rodríguez de Villafuerte —el nombre varía según los cronistas—, quien la habría recibido en España de un hermano suyo, un soldado de Flandes o un fraile agustino. Dejando de lado la cuestión de saber si fue en efecto la misma que los conquistadores colocaron en el Templo Mayor de Tenochtitlán y que obró el milagro de las copiosas lluvias que se abatieron sobre la ciudad en el peor momento de la sequía, la imagen habría sido extraviada, olvidada u ocultada durante la retirada de la Noche Triste, cuando los españoles acosados y deshechos buscaron refugio en el templo fortificado que se levantaba en la cúspide del cerro de Otomcalpulco-Totoltepec.

Unos años más tarde, un cacique otomí de nombre Juan Ce Quautli, o sea, Juan del Águila, que se dirigía al pueblo cercano de Tacuba, vio claramente a una señora salirle al paso, en la que reconoció en seguida a la que unos años antes había combatido al lado de los españoles durante la trágica Noche Triste. Ella le pidió encarecidamente “que la buscase allí en aquel sitio”, pero el cacique no hizo caso del requerimiento y se conformó con contar lo que le había acontecido a los religiosos franciscanos del convento de Tacuba, en cuya construcción participaba por aquel entonces.¹³

Precisamente mientras trabajaba en aquella obra, sucedió que Juan del Águila se cayó de un pilar; próximo a la muerte, el cacique vio de nuevo que la señora de marras se le acercaba y le entregaba un cinto —era el de san Agustín—, con el que no tardó en sanar por completo. Entonces decidió atender el ruego de su misteriosa protectora y encontró debajo de un maguey la imagen extraviada por el soldado español durante la desbandada de la Noche Triste, en la que reconoció en el acto a la señora que se le había aparecido ya dos veces. En seguida, la cubrió con su tilma “para que no la viessen ni envidiassen” y la llevó al *santocalli* de su casa.¹⁴

Sin embargo, la nueva morada no fue del gusto de la Señora, quien una y otra vez regresó a refugiarse debajo de su maguey, pese a las

¹² Publicada en México, Imprenta del bachiller Juan Blanco de Alcaçar, 1621.

¹³ Francisco de Florencia, *op. cit.*, p. 4. El cronista jesuita sigue aquí la crónica de Luis de Cisneros.

¹⁴ Florencia, *op. cit.*, p. 7.

múltiples ofrendas —tortillas, huevos, chilmore, agua, frutas, guirnalda de flores, juncias, aromas, etc.—, los ruegos y súplicas de Juan del Águila, quien llegó al extremo de encerrarla bajo llave en una caja, encima de la cual se acostaba para dormirse de noche. Pero todo fue en balde, porque la imagen se empeñaba una y otra vez en regresar a su agreste refugio.

Nuestro cacique acabó por cansarse y un día en que se hallaba enfermo, se hizo trasladar al Tepeyac vecino, para implorar el favor de la Guadalupeana y pedirle le ayudase a recobrar la salud. Esta señora se echó entonces a reír de buena gana y le contestó: “¿A qué vienes a mi casa, pues teniéndome en la tuya, me echaste de ella?”¹⁵ Luego, a fuer de arquitecta cabal, la Virgen Morena dio órdenes precisas tocantes a la construcción de la ermita destinada a María de los Remedios. Cuando esta última vio por fin cumplidos sus deseos, vino a colocarse de su propia voluntad en el altar que allí se había levantado.

Veamos ahora las diferencias y similitudes entre los dos mitos de Remedios y Guadalupe, lo que permitirá descubrir las relaciones profundas entre ambos. En primer lugar, las dos vírgenes se aposentaron en la región norte del complejo Tenochtitlán- Texcoco, en sitios prácticamente equidistantes de Azcapotzalco. María de los Remedios tuvo su morada en el eje Tepetzinco-Otomcalpulco, o sea Peñón de los Baños-Remedios, el que, según Luis González Aparicio, constituyó el verdadero “centro del trazo urbano” del conjunto Tenochtitlán-Tlatelolco, a partir del cual los demás se organizaron.¹⁶ Por su parte, la Señora del Tepeyac se aposentó en un extremo de la calzada que unía Tlatelolco a la orilla norte del gran lago, en un eje muy secundario en relación con el primero. Esta zona, cercana al señorío otomí de Xaltocan, estuvo habitada en los tiempos anteriores a los mexicas y hasta prehispánicos por poblaciones de origen otomiano y teotihuacano, como la mayoría de los demás asentamientos ribereños.

Si bien esta presencia otomí está claramente establecida en el paraje Otomcalpulco-Totoltepec-Remedios, hay indicios suficientes para afirmar que la sierra a la que pertenecen los cerros del Tepeyac, Quauhtepetl y Yoaltécatl también fue poblada por otomianos. Así, por ejemplo,

¹⁵ *Ibid.*, p. 32. En la primera versión dada por Luis de Cisneros, la Guadalupeana le dice a Juan del Águila: “¿Parécete bien lo que hiciste conmigo, que me echaste de tu casa? ¿tan malos tratos te di? ¿tanto te enfadaba mi compañía?, y ya que me echaste de ella, ¿por qué no me pusiste en el lugar donde me hallaste?”, p. 39.

¹⁶ Luis González Aparicio, *Plano reconstructivo de la región de Tenochtitlán*, México, SEP-INAH, 1973, pp. 46-48.

Johanna Broda escribe que “la sierra de Quauhtepec (el cerro del águila) era considerado territorio chichimeca en pleno periodo colonial”,¹⁷ aportando además varios elementos que confirman la presencia otomiana en toda la zona. Sabemos por otra parte que el señorío de Cuautitlán, cercano a la sierra donde se encuentra el cerro del Tepeyac, constaba aún a finales del siglo XVII con siete pueblos de visita mexicanos y seis otomíes.¹⁸ Por tanto, estos dos santuarios marianos se establecieron en regiones otomíes, o al menos de influencia otomí.

En cuanto a los antecedentes prehispánicos de estos santuarios, sabemos, gracias sobre todo al padre Durán (*vid supra*), que la diosa Toci era venerada en el cerro de Totoltepec, mientras que varias deidades, entre las cuales destacaban Cihuacoatl-Toci-Tonantzin, Xochiquetzal-Chalchiuhtlicue-Ilamateuctli —diosas de la luna y de la tierra bajo distintas advocaciones— y Yoalticiti, relacionada con los baños, las curaciones y las parteras, recibían culto en los distintos cerros que conforman la serranía del Tepeyac. La veneración de Tláloc era asimismo imprescindible en tales lugares, considerados como depósitos de las aguas.¹⁹ Por tanto, si el santuario de Otomcalpulco-Totoltepec estuvo dedicado sólo a la diosa vieja Toci, el macizo de la Villa, con sus distintas eminencias —cerro del Guerrero, de Gachupines, Santa Isabel, Tepeyac y Pico de

¹⁷ Johanna Broda, “The Sacred landscape of Aztec Calendar Festivals: Myth, Nature and Society”, en David Carrasco (comp.), *To Change Place. Aztec Ceremonial Landscapes*, University Press of Colorado, Niwot, 1991, p. 109: “The sierra of Quauhtepec (the eagle mountain) was considered Chichimec territory right into colonial times”.

¹⁸ Agustín de Betancourt, *op. cit.*, p. 61.

¹⁹ Actualmente, hay una controversia acerca de la presencia de santuarios prehispánicos en el Tepeyac; cf. Louise Burkhart, “The Cult of the Virgin of Guadalupe in Mexico”, en Gary H. Gossen, en colaboración con Miguel León Portilla, *South and Meso-American Native Spirituality*, Nueva York, Crossroad, 1993, p. 208; y Stafford Poole, C. M., *Our Lady of Guadalupe. The origins and Sources of a Mexican National Symbol*, Tucson y Londres, The University of Arizona Press, 1995, pp. 78-80 y *passim*. El argumento principal para negar esta presencia y la sustitución deliberada de los sobrenaturales prehispánicos por el cristiano de la Virgen María descansa en el hecho de que sólo el testimonio de Sahagún respalda esta hipótesis y que todos los demás provienen de las aseveraciones hechas por el ilustre franciscano. Sin embargo, es de considerar que el testimonio de Sahagún es de singular relevancia, por haber sido sin lugar a dudas una de las personas mejor informadas de estas cuestiones. Por otra parte, hay pruebas arqueológicas al respecto, aun en nuestros días, pese al proceso de destrucción que están actualmente sufriendo a causa de la rápida urbanización de los sitios, como lo puede atestiguar cualquier paseante que recorra la zona aledaña al Tepeyac (agradezco al respecto la comunicación personal de Johanna Broda). Para la identificación de las deidades presentes en la sierra del Tepeyac, cf. Johanna Broda, *op. cit.*, p. 110 y 113, nota 9. También en Pedro Carrasco, *Los otomíes*, Toluca, Gobierno del Estado de México, 1979, p. 146. Estas pruebas arqueológicas aparecieron como tales a Boturini, en cuyo inventario se encontró “un mapa, papel de Castilla del ydolo Teotenantzi, que quiere decir madre de los dioses, que se halló en el cerro contiguo al de Guadalupe, donde dicen los historiadores que quiso aparecerse después la madre de Dios”, AGN, Historia, vol. 35, Inventario, publicado por el *Boletín del Archivo General de la Nación*, tomo VII, núm. 3, 1936, p. 381. Xavier Noguez, *op. cit.*, reproduce el códice que representa los dos “ídolos” hallados en el sitio.

Tres Padres— albergó un conjunto de templos en los que se rendía culto a varias deidades femeninas muy relacionadas entre sí.

Como hemos visto, la presencia de la luna en las devociones de esta región se manifiesta a través de la veneración de Xochiquetzal-Ilamateuctli, también asimilada en ciertos casos a Tonantzin-Toci-Teteoinnan.²⁰ Ahora bien, tanto Pedro Carrasco como Jacques Soustelle declaran que los otomíes y matlazincas actuales siguen llamando a la Virgen de Guadalupe “madre luna”, “madre vieja”, o sea *tšinana*, nombre de la que fuera antaño su principal deidad, dato que nos lleva a atribuir el mismo origen otomiano de María de los Remedios a la Señora del Tepeyac.²¹

Este origen, relacionado con sus antecedentes lunares y terrestres, se vio reforzado por la presencia del maguey en los mitos que fundan los cultos de ambas vírgenes. En efecto, hemos visto cómo la estatuilla de Remedios estuvo oculta algunos años debajo de un *maguey*, a cuya sombra volvía hasta que el cacique Juan del Águila accedió a construirle una ermita en ese mismo sitio, mientras que María de Guadalupe estampó su retrato en la *tilma* hecha de fibra de maguey del macehual Juan Diego en la versión —ahora “oficial”— que estableció Miguel Sánchez a partir de probables tradiciones orales. Esta relación de las dos Marías con el maguey terrestre y lunar perdura actualmente, y Eric Wolf escribe respecto de San Juan Atzingo, comunidad matlazinca del valle de Toluca, y refiriéndose precisamente a la Virgen de Guadalupe, que “el pulque o la bebida extraída de una planta centenaria, consumido en ocasiones ceremoniales, es identificado con su leche (de Guadalupe)”.²² Jacques Galinier, por su parte, afirma que

La relación entre el maguey y la fertilidad cósmica persiste actualmente a través de diversos símbolos de la religión cristiana. De este modo, la Virgen de los Remedios se ha convertido en la santa protectora de los magueyes. En la iconografía popular, esta virgen es representada sobre un maguey, a imagen de *mayahuel*, la divinidad azteca de esta misma planta.²³

²⁰ Pedro Carrasco, *op. cit.*, p. 146; Jacques Soustelle, *La familia otomí-pame del México central*, México, FCE, 1993, pp. 256 y 529.

²¹ Pedro Carrasco, *op. cit.*, pp. 137-138; Soustelle, *op. cit.*, p. 256 y 529.

²² Eric Wolf, “The Virgin of Guadalupe: a mexican national symbol”, en William A. Lessa y Evon Z. Vogt, *Reader in Comparative religion. An Anthropological Approach*, Nueva York, Harper and Row, 1965, p. 150: “The pulque or century plant beer drunk on ceremonial occasions is identified with her milk (of Guadalupe)”.

²³ Jacques Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM, CEMCA, INI, 1990, p. 577. Por su parte, Salvador Díaz Cíntora escribe en *Xochiquetzal. Estudio*

Pero los antecedentes otomíes no se limitan a estos puntos, sino que los volvemos a encontrar en los dos protagonistas de las apariciones marianas, Juan Ce Cuauhtli, o sea Juan del Águila, quien halló la diminuta estatua de Remedios bajo el maguey, y Juan Diego Cuautlatózin, el Águila que canta, a quien se apareció Guadalupe en el cerro del Tepeyac. Mientras que la filiación otomí del primero queda bien establecida, se suele decir y repetir que el segundo era un macehual de habla náhuatl. Sin embargo, Juan Diego era vecino de Cuauhtitlán, población habitada por nahuas y otomíes según hemos visto, y hoy en día hay elementos para sospechar que él también era otomí. Stafford Poole escribe al respecto que “la *positio* del proceso de beatificación se refiere a Juan Diego como a un indio de raza chichimeca y a la gente de Texcoco, Tlacopan y Cuauhtitlán como a chichimecas, aunque no se cite ninguna fuente (*Congregatio pro Causis sanctorum*, IX, 10).”²⁴

Hay más indicios, aquí y allá, que confirman que el conjunto simbólico ligado al sitio del Tepeyac tuvo orígenes otomianos. Nuevamente, Johanna Broda resalta la presencia chichimeca en los alrededores del valle de México y declara que “podemos concluir que en los dos extremos de este eje norte-sur formado por Tepeyac-Yoaltécatl y Zacatepetl-Xitle-Ajusco encontramos santuarios de la diosa madre y tierra, una deidad que (en el entorno natural de estos cerros) estaba relacionada con los chichimecas”.²⁵

También subraya 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”.²⁶

Por tanto, los nombres del pueblo Quauhtitlán, pero también los de los indios Juan Ce Quauhtli y Juan Diego Cuauhtlatózin, relacionados

de mitología náhuatl (México, UNAM, 1990, p. 67) que la deidad lunar Xochiquétzal estaba emparentada con los dioses del pulque.

²⁴ Stafford Poole, *op. cit.*, p. 240, nota 1: “The *positio* of the process of beatification refers to Juan Diego as an Indian of the Chichimeca race and the peoples of Texcoco, Tlacopan and Cuauhtitlán as chichimecas, though no source is cited (*Congregatio pro Causis sanctorum*, IX, 10).”

²⁵ Johanna Broda, *The Sacred Landscape... op. cit.*, p. 110: “we might conclude that on both ends of this north-south axis formed by Tepeyac-Yoaltécatl and Zacatepetl-Xitle-Ajusco we find shrines of the mother and earth goddess, a deity who (with the natural environment of these mountains) was related to the Chichimecs”. Para las relaciones complejas entre todos estos nombres y símbolos, cf. Salvador Díaz Cintora, *op. cit.*, p. 68, quien escribe: “el nombre Nahui técpatl-4-Pedernal, es nombre de la luna y desde luego pertenece a Xochiquétzal, pues es fecha derivada de Ce Quauhtli, 1-Águila, que hemos visto es trecena consagrada a la diosa”.

²⁶ *Ibidem*: “A highly symbolical animal that was linked to Chichimec lineages of conquerors, to warfare and to the solar cult”.

con las dos advocaciones marianas, participan de esta filiación chichimeca. Podríamos añadir bastantes otros indicios fehacientes de estos orígenes otomianos, luego reinterpretados por la cultura mexicana, pero que no dejan, de vez en cuando, de asomarse aún; por ejemplo, el hecho de que en la "Pintura de la traslación de la imagen de la Virgen de Guadalupe a la primera ermita y primer milagro", ejecutada en 1653, la presencia de chichimecas sea notable. Recordemos asimismo las declaraciones del sabio Sigüenza y Góngora a finales del mismo siglo, quien sostuvo que había recibido el manuscrito original del *Nican Mopohua*, considerado como la fuente original y primordial de la tradición guadalupana, de Fernando de Alva Ixtlixóchitl, descendiente de la familia real chichimeca de Texcoco.²⁷ En fin, daremos —provisionalmente— por concluido este apartado citando a Jacques Galinier, quien en su obra fundamental sobre los otomíes escribe: "Ninguna fuente parece consignar la participación de los otomíes en el culto de la Virgen del Tepeyac, pero todo hace suponer que desde finales del siglo XVI se organizaban peregrinaciones desde Tulancingo hasta la capital".²⁸

Y citemos por último el hecho de que la peregrinación al Tepeyac oficialmente consignada como la primera y por tanto la más antigua se remonta al año 1886, y tuvo su origen en la región otomí de Querétaro.

Pero, ¿por qué este hicapié en el origen otomí-chichimeca del culto a la guadalupana? ¿En qué puede el conocimiento de sus orígenes contribuir a esclarecer el tema que nos interesa, o sea, el surgimiento de conjuntos simbólicos sincréticos como señuelos identitarios para los criollos novohispanos? Porque tenemos la convicción de que el complejo Guadalupe-Remedios, proveniente de un mismo origen, fue la matriz original y principal de este proceso. Para mostrarlo, fuerza es partir del principio, es decir, del origen otomí de ambos cultos.

En efecto, para ciertos pueblos otomianos actuales, la geografía religiosa se organiza según un principio dualista: dos cerros complementarios, que corresponden a la oposición de dos mitades antagónicas. Uno de los cerros es considerado como el mayor en edad y está asociado con lo frío, lo alto y lo lunar, sinónimo de abundancia, mientras el más bajo es el más joven, asociado a su vez con lo caliente y lo solar. Este antagonismo corresponde asimismo a una oposición sexual y a la

²⁷ Xavier Noguez, *Documentos guadalupanos. Un estudio sobre las fuentes de información tempranas en torno a las marionetas en el Tepeyac*, México, FCE, 1993, p. 121.

²⁸ Jacques Galinier, *La mitad del mundo... op. cit.*, p. 74.

de los dos santuarios que ocupan la cúspide de los cerros respectivos.²⁹ Para entender cómo los dos cultos de Remedios y Guadalupe se integran en esta concepción, es preciso regresar a los mitos que los respaldan.

En primer lugar, vemos que comparten un mismo origen cristiano, el de las vírgenes que después de haber desaparecido, generalmente a raíz de las invasiones musulmanas a la península ibérica o de cualquier otra circunstancia, vuelven a "aparecer", por lo regular ante los ojos de un humilde pastor, cazador o labrador, y piden que se les levante un santuario allí mismo donde se manifestaron.³⁰ Esta "reaparición" permitía reanudar una continuidad interrumpida por acontecimientos adversos y restablecer las relaciones de la comunidad con la geografía sagrada de su entorno natural.

Trasladadas al medio americano, estas vírgenes resurgentes conservaron este potencial de adaptación por la estructura misma de su mito original y, al contrario de las que fueron traídas y entronizadas por los religiosos, mantuvieron su capacidad de "aparición", es decir, de asimilación al terreno en el que se producía la mariofanía. Éste fue el caso de las dos señoras de los Remedios y de Guadalupe. Si bien la primera tuvo una fase en la que fue "traída" por el soldado Juan Rodríguez de Villafuerte, su desaparición por varios años y consecutiva reaparición le devolvió su poder de asimilación localista y particularista. En cuanto a la segunda, la oscuridad de sus orígenes históricos objetivos en Nueva España le permitieron adaptarse mejor a una situación determinada, sin romper con sus orígenes míticos peninsulares, presentes en su misma advocación.

Hemos visto que nuestras dos Marías se aposentaron en cerros com-

²⁹ Jacques Galinier, *N'yubu-les Indiens Otomi: Hiérarchie Sociale et Tradition dans le Sud de la Huasteca*, México, Mission Archéologique et Ethnologique Française au Mexique, 1979. Existe una traducción al castellano: *Pueblos de la Sierra Madre: etnografía de la comunidad otomí*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1987. Agradezco a Monique Legros el haber llamado mi atención sobre esta organización religiosa binaria de los otomíes.

³⁰ Para estas "apariciones", cf. William A. Christian, *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, Princeton, Princeton University Press, 1981. Christian relata el mito guadalupano extremeño, en donde una estatua de la Virgen fue obsequiada nada menos que por san Lucas al arzobispo de Sevilla. Después de la invasión musulmana, la estatua, que había sido ocultada, permaneció sepultada hasta que volvió a "aparecerse" a un pastorcillo, pidiendo se le levantara un santuario en el lugar donde había estado escondida. Para el mito de la Virgen de los Remedios, cf. Luis de Cisneros, *op. cit.*, y sus seguidores, fray Francisco de Florencia, Agustín de Betancourt, Francisco del Barrio Lorenzot, etc. La versión peninsular más común relata que el infante don Pelayo, de nacimiento adulterino, fue colocado junto con la estatua de la Virgen en una arquilla por su madre la reina doña Luz, y abandonado en las aguas del Tajo en Toledo. Habiendo bajado hasta la ciudad de Alcántara, la arquilla fue recuperada con sus dos pasajeros; luego, la Virgen, recibió un culto fervoroso en la iglesia del lugar.

plementarios aunque antagónicos dentro de la cosmogonía otomiana; que ambas estuvieron relacionadas con sobrenaturales prehispánicos similares y que se “aparecieron” a dos indígenas cuyos nombres remiten a orígenes comunes. Falta señalar que las dos mariofanías se verificaron en territorios bajo influencia franciscana, como era de esperarse si tomamos en cuenta las fechas tempranas en las que se manifestaron. En efecto, el santuario de Otomcalpulco-Totoltepec-Remedios dependía de la doctrina de Tacuba a cargo de los seráficos, mientras que el del Tepeyac era vecino del convento de Cuauhtitlán, uno de los primeros centros franciscanos de evangelización en el valle de México.³¹

Finalmente, cabe resaltar las relaciones en los mitos novohispanos que conciernen a las dos señoras y que son de tal naturaleza que llamaron la atención de numerosos estudiosos, desde los siglos xvi y xvii hasta nuestros días. Como hemos señalado, la primera historia de la Virgen de los Remedios, escrita por Luis de Cisneros en 1616 y publicada en 1621, la vinculaba directamente con la moradora del Tepeyac. Esta última era en efecto la que regañaba al indio Juan del Águila por haber echado de su casa a María de los Remedios y le ordenaba construirle un santuario allí mismo donde la había encontrado.³²

Un poco más tarde, el texto náhuatl conocido como *Nican motecpana*, segunda parte del *Hueitlamahuizoltica* publicado por primera vez en 1649 por Luis Lasso de la Vega, relaciona estrechamente a María de Guadalupe con María de los Remedios hasta el punto de no poder disociar la historia de la primera de la de la segunda.³³

En cuanto al bachiller Miguel Sánchez, el heraldo de la guadalupana y ex capellán de la ermita de los Remedios, llega a asociar totalmente

³¹ En cuanto se refiere a la fundación franciscana de Tacuba, sólo se sabe con precisión que la sacristía de la iglesia fue consagrada en octubre de 1566. Sin embargo, había sin lugar a dudas construcciones anteriores. En cambio Cuauhtitlán empezó a ser un centro de evangelización en fecha tan temprana como 1524, y se estableció un convento en 1532. Finalmente, Tlatelolco no aparece en las fuentes hasta 1535, y sólo dos frailes residían entonces entre los indígenas del lugar. Notemos de paso que esta fecha contradice el mito guadalupano más común, que menciona el recorrido matutino de Juan Diego en diciembre de 1531, camino a Tlatelolco, donde supuestamente solía oír misa. Cf. George Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo xvi*, México, FCE, 1984, pp. 577 (Tacuba), 564 (Cuauhtitlán) y 587 (Tlatelolco).

³² Luis de Cisneros, *op. cit.*, p. 40.

³³ No quiero —ni soy competente para hacerlo— discutir el origen y la fecha en la que fue escrito este texto fundamental. Para una síntesis de la polémica suscitada por esta cuestión, cf. Xavier Noguez, *op. cit.*, pp. 19-26.

³⁴ Miguel Sánchez, *Imagen de la Virgen María*, *op. cit.*, *passim*, y *Novenas de la Virgen María, Madre de Dios para sus dos devotísimos Santuarios de los Remedios y Guadalupe...*, México, Imprenta de la Viuda de Bernardo de Calderón, 1665. Utilizamos aquí la edición de Madrid, Lorenzo de San Martín, 1785.

las dos vírgenes.³⁴ En la *Imagen...*, Remedios es asimilada a la Ruth bíblica mientras que Guadalupe es Noemí. La relación entre ambas es estrecha puesto que "Ruth dejó su tierra por amor a Noemí y se constituyó natural de Bethlehem", en tanto que "Noemí le ofreció en su tierra todo para sus comodidades.³⁵ Pero si el vínculo entre ambas Marías es propiamente fraternal, Noemí-Guadalupe se halla en "su tierra", y Ruth-Remedios, aunque bienvenida, es la advenediza. Así, el presbítero establece la anterioridad de la presencia de Noemí-Guadalupe en tierra mexicana y su preeminencia sobre su gran amiga y huespeda, Ruth-Remedios.

Unos años más tarde, en las *Novenas...*, Sánchez se dedica a comparar sistemáticamente ambas figuras, que sigue presentando como hermanas y complementarias. Así, la de los Remedios se descubrió entre *luces*—alusión a un dato contenido en el mito—, mientras que la de Guadalupe lo hizo en medio de *flores*;³⁶ los dos montes donde se aparecieron son llamados "recíprocas atalayas";³⁷ ambas señoras están relacionadas con el arcángel san Miguel, pues el haber sido Remedios "Capitana de ejércitos christianos" la asemeja a "Michael Archangelus Princeps militiae" (arcángel Miguel caudillo del ejército); mientras que Guadalupe, aparecida entre un paraíso de flores, parece tener afinidades con el "Archangelus Michael Praepositus Paradisi" (el arcángel Miguel custodio del paraíso).³⁸ Sánchez declara también que la Virgen de los Remedios, que habíase perdido en el monte, "después se apareció en su Imagen de Guadalupe",³⁹ aunque reconoce que "el santuario de los Remedios se debe a la santa Imagen de Guadalupe",⁴⁰ entretejiendo estrechamente los dos mitos marianos.

En medio de una profusión deslumbrante de metáforas barrocas preñadas de significados, el eclesiástico inspirado señala los paralelismos obvios entre los dos montes vecinos de Remedios y del Tepeyac, la coincidencia de nombre de los dos indios favorecidos por las apari-

³⁵ Miguel Sánchez, *Imagen...*, p. 248.

³⁶ Miguel Sánchez, *Novenas...*, *op cit.*, p. 77. Las "flores" tienen una connotación claramente prehispánica, que no ha pasado inadvertida, *cf.* por ejemplo Margaret Anne Beemer, *Godly Interchange: The Appropriation of nonchristian symbols in the Development of Christianity in Spain and the valley of Mexico*, PHD, Los Ángeles, University of California, 1988. El hecho de que tales flores hayan sido "rosas de Castilla" (*caxtillan xochitl*) y no especies locales se debe posiblemente a una voluntad de legitimar su presencia y su papel en el portento.

³⁷ Miguel Sánchez, *Novenas...*, p. 78.

³⁸ *Ibid.*, pp. 79-80.

³⁹ *Ibid.*, p. 170.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 399-400.

ciones y la presencia en ambas historias del maguey, en la forma de planta en un caso y de tilma en otro.⁴¹ Retomando —¿sin saberlo?— y probablemente al contrario de lo que significaban los cerros complementarios en la cosmovisión otomiana, Miguel Sánchez asimila la Virgen de Guadalupe, que seca las inundaciones con el sol, mientras la de los Remedios, dispensadora de las lluvias, resulta ser la Luna.⁴²

Después de la demostración de Miguel Sánchez, sus seguidores —fray Francisco de Florencia, Cayetano de Cabrera y Quintero, etc.— continúan asociando a las dos vírgenes y, en nuestro siglo, Francisco de la Maza percibió la relación indiscutible si bien actualmente soslayada que existe entre los mitos que rodean a las dos señoras. En su trabajo pionero *El guadalupanismo mexicano*, guiado por su fina intuición, sugiere lo siguiente:⁴³ “¿Hasta qué punto es antecedente de Miguel Sánchez la historia de la Virgen de los Remedios? ¿El Juan del Águila, a quien se apareció la de los Remedios, influyó en el Juan Diego Cuauhtlactontzin guadalupano, así como éste a su vez originó al Juan Diego de la Virgen de Ocotlán?”

Por su parte, Stafford Poole, en su reciente estudio sobre el culto guadalupano, postula que los dos mitos tienen orígenes comunes. Para él, “es posible que el *Nican mopobua* resultara de la combinación de varias tradiciones, una de las cuales fue originalmente una variación de la historia de Remedios, que le fue añadida de una manera un tanto torpe”.⁴⁴ Y, más adelante, declara nuevamente que “la fundación de mediados del siglo, que coincide con las fechas de Remedios, refuerza el vínculo o tal vez el origen común de ambas devociones”.⁴⁵

A nuestro juicio, esta relación queda fuera de duda. Las similitudes

⁴¹ *Ibid.*, pp. 170-171.

⁴² En efecto, si nos apegamos a la cosmovisión de los huastecos actuales, el cerro del Tepeyac, más alto que el de los Remedios, debería corresponder al culto de la Luna —lo que confirma el término *Išīnana* utilizado por los otomíes contemporáneos para nombrar a la Virgen de Guadalupe—, mientras el Otomcalpulco, más bajo, estaría dedicado al Sol. Pero ¿podemos pensar que más de 140 años después de la conquista perduraban estas nociones hasta el punto que un eclesiástico criollo llegara a conocerlas con claridad? De allí nuestra hipótesis: Miguel Sánchez algo sabía al respecto e interpreta estas nociones probablemente confusas dentro de un marco conceptual occidental, en el que el sol prevalece sobre la luna, al contrario de lo que sucedía y sigue sucediendo en la cosmovisión otomí.

⁴³ Francisco de la Maza, *El guadalupanismo mexicano*, México, FCE, 1981, p. 36. La primera edición es de 1953.

⁴⁴ Stafford Poole, *op. cit.*, p. 29: “It is possible, therefore, that the *Nican Mopobua* was a conflation of various traditions, one of which was originally a variation of the story of Remedios that was somewhat awkwardly combined”.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 215: “The midcentury founding, which coincides with the dates for Remedios, reinforces the linkage or perhaps common origin of the two devotions”.

estructurales de los dos mitos, peninsulares primero y luego novohispanos, las coincidencias y complementariedades funcionales de las dos figuras marianas y la antigua geografía sagrada que sirvió de marco a ambas mariofanías revelan el origen común indiscutible de los dos cultos más importantes de la capital del virreinato. Esta situación nos obliga a considerarlos como un conjunto y no, como se ha hecho las más de las veces, como dos historias distintas. Sólo así podremos percibir cómo este conjunto, cimentado por una dinámica de complementariedad pero también de rivalidad, pudo cristalizar las aspiraciones nacientes de ciertos sectores por una identidad criolla y las modalidades simbólicas que revistió el proceso, según los momentos, los protagonistas y las circunstancias. Para ello, vamos a elaborar un cuadro cronológico en el que registraremos todos los acontecimientos que corresponden a tal proceso. Con el fin de seguir su gestación y progresión, consignaremos también los sucesos y las manifestaciones relacionados con la reelaboración de los símbolos identitarios que hemos reseñado y los que irán surgiendo. No se trata por tanto de un cuadro en el que aparezcan *todos y sólo* los acontecimientos vinculados a los cultos de Remedios y de Guadalupe, sino uno en el que, alrededor de esa pareja fundamental, figuran las manifestaciones que corresponden a la formación de símbolos particulares, los que a su vez irán conformando un imaginario preciso.

RECAPITULACIÓN CRONOLÓGICA*

1520. Noche Triste, 30 de junio-1º de julio. Al alba, los españoles sobrevivientes y sus aliados tlaxcaltecas se reúnen en la cúspide del cerro Otomcalpulco-Totoltepec, donde un adoratorio de origen otomí dedicado a la diosa Toci les sirve de refugio. Un soldado, posiblemente llamado Juan Rodríguez de Villafuerte, esconde o extravía una estatua diminuta de la Madre de Dios que lleva en brazos al Niño Jesús.

1521, Verano. Durante el sitio de Tenochtitlán, Gonzalo de Sandoval establece su real en el lugar conocido como Tepeyac, a orillas del lago de Texcoco.⁴⁶

1524. Llegada de los doce franciscanos. Es probable que colocaran una imagen —¿pintura? ¿talla?— en el Tepeyac, donde se había alzado unos

* Los asteriscos que aparecen antes de algunas de las fechas señalan a éstas como significativas para los procesos que nos interesan.

⁴⁶ Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, p. 568.

años antes un importante conjunto ceremonial dedicado a varias deidades, la mayoría femeninas. Más tarde, Sahagún denunciará el carácter deliberado de la sustitución de deidades prehispánicas por sobrenaturales cristianos dotados de atributos o funciones afines, aunque no precisa los autores de tal operación. Al respecto, refiere lo siguiente:

En México, en la fiesta de Cihuacóatl, que también la llaman Tonantzin; en Tlaxcala, en la fiesta de Toci; en Tianquizmanalco, en la fiesta de Tezcatlipoca; y porque esta costumbre no la perdiesen los pueblos que gozaban de ella, *persuadieron* a aquellas provincias que viniesen como solían, porque ya tenían Tonantzin y Tocitzin y al Telpochtli que exteriormente suena *o les ha hecho sonar* a Santa María y a Santa Ana y a San Juan Evangelista, o Bautista, y en lo interior de la gente popular que allí viene está claro que no es sino lo antiguo, y no es mi parecer que les impidan la venida ni la ofrenda; pero es mi parecer que los desengañen del engaño que padecen, dándoles a entender aquellos días que allí viene la falsedad antigua, y que no es aquello conforme a lo antiguo, y *esto deberían de hacer predicadores* bien entendidos en la lengua y costumbres antiguas que ellos tenían, y también en la Escritura divina.⁴⁷

El carácter no sólo deliberado, sino cuidadosamente calculado de la sustitución no deja lugar a dudas. Pero si el ilustre franciscano elude señalar responsabilidades precisas, se las agencia para sugerirlas: se trata de esos “predicadores bien entendidos en la lengua y costumbres antiguas”, en particular los que tienen a su cargo las regiones donde se encuentran los santuarios de Santa Ana Chiauhtempan, Tianquizmanalco y Tepeyac, que son sobre todo religiosos franciscanos. Si tales predicadores no son los culpables directos de esas turbias asimilaciones y sustituciones sincréticas, resultan serlo indirectamente, al no “desengañar” a las muchedumbres que siguen venerando a sus antiguos dioses bajo las apariencias de advocaciones cristianas.⁴⁸

Retomando un poco más tarde este tema, el padre Torquemada escribe, refiriéndose a su vez a los antiguos santuarios donde se veneraba a Toci y Telpuchtli:

⁴⁷ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, Lib. XI, Apéndice, 11, p. 706 [las cursivas son mías].

⁴⁸ Elsa Frost señala las divergencias y hasta posibles conflictos entre los religiosos franciscanos respecto de las políticas de evangelización. Mientras que unos implícitamente favorecieron toda clase de traslapes simbólicos susceptibles de facilitar el paso del paganismo al cristianismo, otros cuidaron una ortodoxia centrada en un cristocentrismo exclusivo. Cf. “El guadalupanismo”, *Estudios. Filosofía, Historia, Letras*, IAM, núm. 7, invierno de 1986, pp. 49-65.

Y en otro, que está una legua de esta ciudad de México a la parte del norte, hacían fiesta a otra diosa, llamada Tonan, que quiere decir nuestra madre, cuya devoción de dioses prevalecía cuando *nuestros frailes* vinieron a esta tierra y a cuyas festividades concurrían grandísimos gentíos de mucha leguas a la redonda [...] Pues queriendo remediar este gran daño *nuestros* primeros religiosos, que fueron los que primero que otros entraron a vendimiar esta viña inculta y a podarla, para que sus renuevos y pámpanos echasen frutos para Dios, *determinaron de poner iglesia y templo* en la falda de la dicha sierra de Tlaxcallan, en el pueblo que se llama Chiauhtempa [...] y en ella constituyeron a la gloriosísima Santa Ana, abuela de nuestro señor, *porque viniese con la festividad antigua*, en lo que toca a la gloriosa santa y celebración de su día, aunque no en el abuso e intención idolátrica. En Tianquizmanalco constituyeron casa a San Juan Bautista: y en Tonantzín, junto a Mexico, a la virgen sacratísima, que es nuestra señora y madre [...] Pero sea lo que se fuere, éstas son las fiestas y ésta la intención de haberlas *instituido* y con la que de presente las celebran, *aunque no todos lo saben*.⁴⁹

Aquí las responsabilidades no sólo son señaladas, sino asumidas. Quienes llevaron a cabo estas operaciones sincréticas fueron “nuestros frailes”, o sea, los primeros franciscanos, o al menos parte de ellos, “aunque no todos lo saben”. Encontramos de nuevo las actitudes de transacción y negociación que hemos señalado, las que, por ejemplo, Pedro de Gante se había visto obligado a adoptar con el fin de tender pasarelas indispensables entre las dos religiones.

1528. Los *Anales de Tlatelolco* registran en dos ocasiones la “aparición” de la Señora de Totoltepec.⁵⁰ El término náhuatl utilizado para referirse a la “aparición” es *monextitzino*, y es el mismo que se adoptará más tarde al tratarse de la Virgen de Guadalupe. Pero topamos aquí otra vez con un delicado problema de traducción, como aquellos que ya señalamos y que tanto trabajo dieron a los primeros evangelizadores en lenguas indígenas. En efecto, mientras nos apresuramos a traducirlo por el verbo “aparecer”, por las connotaciones sobrenaturales que arrastra en la mayoría de las lenguas occidentales y que coinciden con nuestros sistemas de creencias, el mismo padre Mier apuntaba, con la perspicacia que nunca lo abandonó en medio de sus mayores desvaríos, que “el mismo verbo *nextia*, de que usan los tres apuntes en pretérito, o *monetitzino*, *omonexiti*, *onimonexti*, no significa rigurosa aparición, sino

⁴⁹ Fray Juan de Torquemada, *op. cit.*, Lib. X, cap. vii, p. 357 [las cursivas son mías].

⁵⁰ *Anales de Tlatelolco y México*, Archivo Histórico de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia (Colección Antigua), vol. 273, núm. 12, p. 97, y núm. 13, p. 635.

descubrimiento o manifestación”.⁵¹ Esto significa que el testimonio de los *Anales* —a menudo invocado en el caso de María del Tepeyac— no comprueba de ninguna manera una “aparición” en el sentido sobrenatural que se le otorga en el cristianismo en su modalidad católica, sino una manifestación cualquiera, que lo mismo puede abarcar la erección de una ermita, como la celebración de una fiesta, la entronización de un culto, etcétera.

En el caso que nos ocupa aquí, la “aparición” de la Señora de Totoltepec se redujo de hecho a la construcción por parte de un grupo de conquistadores de una modesta capilla dedicada a la Virgen de los Remedios, para agradecerle la ayuda recibida durante la aciaga Noche Triste. Por aquella fecha, la estatuilla ocultada o extraviada por Rodrigo —o Juan Rodríguez— de Villafuerte aún no había sido hallada.⁵²

Por otra parte, en el mes de mayo, Hernán Cortés regresa por primera vez a España, acompañado de 40 nobles indígenas de las familias más encumbradas, 12 jugadores de pelota, ocho volteadores de tronco con los pies y algunos albinos o enanos, considerados entonces como “monstruos”, y quienes como tales cautivaban a los contemporáneos. En la numerosa comitiva van hijos de reyes autóctonos. Desde Palos de Moguer, se dirigen al santuario de Nuestra Señora de Guadalupe, y Antonio de Herrera dice en su *Década Cuarta* que la visita les causa una “impresión indeleble”.⁵³ No es posible por ahora formular una hipótesis precisa respecto de estos hechos; sin embargo, no resulta aventurado sugerir que esta “impresión indeleble” causada entre los caciques por la visita al célebre santuario extremeño tuvo repercusiones ulteriores, cuando se trató de colocar la humilde ermita del Tepeyac bajo una advocación determinada. Ojalá este dato contribuya a dilucidar, así sea en parte, el enigma que constituye todavía el nombre otorgado a la maríofanía novohispana.

⁵¹ En Ernesto de la Torre Villar y Ramiro Navarro de Anda, *op. cit.*, “Cartas a Juan Bautista Muñoz”, p. 776. Como confirmación de la observación del padre Mier, encontramos en los *Anales de Puebla-Tlaxcala* (núm. 1, *Anales Antiguos de México y sus contornos*, *op. cit.*, vol. 273, p. 740) el dato siguiente: “1671, Acaxihuilitl omonextitzino Santa Rosa”, o sea, “se apareció Santa Rosa”, sabiendo que aquel año corresponde de hecho a la *canonización* de la santa peruana y a las fiestas celebradas en consecuencia en la capital novohispana.

⁵² Francisco del Barrio Lorenzot, *Historia comprobada de la ymagen de la Madre de Dios María Santísima, con la advocación de los Remedios de México*, México, 1780, p. 51. Las fuentes que utiliza el autor son las crónicas de Luis de Cisneros, Francisco de Florencia y Agustín de Betancourt y las Actas de Cabildo de la ciudad de México.

⁵³ Armando Martínez Garnica, *La casa de Moctezuma*, tesis de doctorado del Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México, 1993, pp. 135-136. Véase también Amada López de Meneses, “El primer regreso de Hernán Cortés a España”, *Revista de Indias*, 55-56, 1954, pp. 69-91.

Por otra parte, en la sesión del Cabildo de la ciudad de México, verificada el 31 de julio de 1528, se determina que "... a pedimento de Alonso de Villanueva, los dichos señores le hicieron merced de un sytio redondo, que es un cerro que se dize Aculco, que está en términos de Tacuba *Junto a Nuestra Señora de los Remedios yendo a la hermita*. Sobre mano derecha". La nota 149 indica asimismo que ésta es la primera vez que se hace mención de esta *ermita* en los libros de Cabildo.

Casi 2 meses más tarde, en la sesión del 25 de septiembre, se hace "merced a Antonio de Arriaga para que pueda hazer un asiento para tener sus ovejas en un peñol junto al Tepeaquilla", del que la nota 161 puntualiza que es "Hoy la Villa de Guadalupe".

Por tanto, en 1528, existe una ermita en Otomcalpulco-Totoltepec dedicada a María de los Remedios, mientras el Tepeyac sólo aparece como topónimo, al menos en los libros de Cabildo.⁵⁴

1530. Los *Anales de Tlatelolco* mencionan la "aparición" de María de Guadalupe recurriendo al mismo término que se había usado para la Virgen de los Remedios, *monextitzino*.⁵⁵

1531. Los *Anales de Tlaleloco* mencionan de nuevo la "aparición de María de Guadalupe".⁵⁶ También los *Anales de Tlaxcala-Puebla* registran esta "aparición".⁵⁷

En este mismo año se levanta en el patio de la iglesia de San Francisco la inmensa cruz hecha del ahuehuete antiguamente consagrado al dios Tláloc. El árbol había sido cortado en el bosque que cubría el cerro de Chapultepec.⁵⁸ Por esas mismas fechas, los franciscanos establecen una misión en Cuauhtitlán.⁵⁹

⁵⁴ *Actas de Cabildo de la ciudad de México*, edición del Municipio Libre, Ignacio Bejarano, México, 1889, Libro I, pp. 176 y 183.

⁵⁵ *Anales de Tlatelolco y México*, op. cit., núm. 13, 1, p. 645. El texto náhuatl reza: "in huel imac monextitzino in to tlatonantzin de Guadalupe".

⁵⁶ *Anales de Tlatelolco*, op. cit., núm. 13, p. 298.

⁵⁷ *Anales de Tlaxcala-Puebla*, op. cit., núm. 18, 1, p. 740. El texto dice: "in Juan Diego oquimotenextili in to tlatonantzin cihuapilli Guadalupe Mexico".

⁵⁸ *Anales de Juan Bautista*, op. cit., s. f. Hemos visto que otra fecha posible para la erección de esta cruz en el atrio de San Francisco es 1526.

⁵⁹ Robert Ricard (*La "conquista espiritual" de México*, México, Editorial Jus, 1947, p. 157) cita a Mendieta y Motolinía, quienes declaran que después de Texcoco, Churubusco y México, Cuauhtitlán figuró entre los primeros pueblos catequizados en el valle de Anáhuac. Por tanto, se puede suponer que la presencia de los franciscanos en Cuauhtitlán se remonta a los años 1525-1527.

*1535. Según Agustín de Betancourt, el indio otomí Juan del Águila encuentra la imagen de Nuestra Señora de los Remedios. Por su parte, el jesuita Francisco de Florencia hace remontar el hallazgo al año 1540, fecha oficialmente aceptada a partir del siglo xviii.⁶⁰

Los franciscanos colocan —o al menos dejan colocar, lo que para nuestro propósito viene a ser lo mismo— una lápida labrada en un ángulo del atrio de su primitiva fundación de México-Tenochtitlán. En ella se puede apreciar una esfera que representa al mundo, encima del cual se yergue un águila que lleva el signo del *atl tlachinolli*⁶¹ (agua quemada), vinculada con la fundación de Tenochtitlán.

1550. En el mapa de Uppsala, en un lugar llamado Tepeaca, se puede divisar una iglesia rodeada de unas cuantas casas. Por otra parte, al oeste de Tacuba, se yergue un cerro abrupto coronado por una iglesia; al lado de una cruz grande, se aprecia el nombre de Santa María de la Victoria.⁶²

1555. A finales del siglo xix, el canónigo Andrade traduce el texto que corresponde a este año en el *Diario* del indio Juan Bautista de la manera siguiente: “en este año mil quinientos 55 años cuando se descubrió a Sancta María de Guadalupe allá en Tepeyácac”.⁶³

1555-1556. Fecha dada en 1570 por Antonio Freire —*Códice de Santa Isabel Tola*—, entonces capellán de la ermita de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac, para la fundación de dicha ermita por parte del arzobispo Montúfar. El virrey Enríquez proporciona la misma información en 1575.⁶⁴

⁶⁰ Agustín de Betancourt, *op. cit.*, 4, pt. 5, p. 129. Francisco de Florencia, *Zodiaco mariano*, México, CNCA, 1995, p. 116. En el siglo xviii, mucho después de que María de Guadalupe fuese consagrada patrona de Nueva España, se colocó en el santuario de los Remedios una placa que rezaba “éste es el verdadero paraje donde fue hallada la Santísima Virgen, debajo de un maguey, por el cacique Don Juan del Águila Tobar el año 1540, donde le dijo que la buscarse las veces que se le había aparecido. Año de 1796”, en Rubén Vargas Ugarte, *Historia del culto de María en Iberoamérica y de sus imágenes y santuarios más celebrados*, I, Madrid, 1956, p. 206.

⁶¹ Isabel Fernández Tejero y María del Carmen Nava Nava, “He de comer de esta tuna...”, *op. cit.*, en E. Florescano, “El águila y el nopal y la Virgen de Guadalupe...”, *op. cit.*, pp. 48-49.

⁶² Manuel Toussaint, “El plano atribuido a Alonso de Santa Cruz: estudio histórico y analítico”, en *Planos de la ciudad de México siglos xvi y xvii: estudio histórico, urbanístico y bibliográfico*, Manuel Toussaint, Federico Gómez de Orozco y Justino Fernández (comps.), México, XVI Congreso Internacional de Planificación y de la Habitación, 1990, *passim*.

⁶³ *Anales de Juan Bautista*, *op. cit.*, s. f.

⁶⁴ Ernesto de la Torre Villar y Ramiro Navarro de Anda, *op. cit.*, pp. 148-149.

*1556. Las "Informaciones del arzobispado y provincia de la muy insigne y muy leal ciudad de Tenuxtitlán México de la Nueva España" llevan las armas y el lema de Alonso de Montúfar junto con los nopales prehispánicos. Es sin duda la primera vez que el nopal tenochca aparece oficialmente en un contexto hispánico y lo hace en un marco eclesiástico.

El 6 de septiembre, sermón en favor de Guadalupe del Tepeyac del arzobispo Montúfar; dos días después, sermón del franciscano fray Francisco de Bustamante, que declara en el púlpito de la capilla de la iglesia de San José de los Naturales del convento de San Francisco: "que si Su Señoría [es decir, el arzobispo Montúfar] conociera la condición de los naturales como ellos [los franciscanos], *que tenía otro modo u orden al principio de esta devoción de esta ermita*."⁶⁵

Es de notar que el provincial de los franciscanos no critica la devoción en sí, sino el "modo u orden" que tuvo en sus principios; en otras palabras, la manera como fue llevada a cabo la operación por el arzobispo Montúfar para entronizar la nueva devoción contradecía las normas implícitas de los franciscanos en la materia. Al día siguiente, el prelado ordena una información sobre el sermón de Bustamante.

Los *Anales de México y sus alrededores* registran de nuevo una "aparición" de María de Guadalupe: "bajó la reina señora a Tepeyácac".⁶⁶ Chimalpahin da la misma fecha.⁶⁷ El historiador Wigberto Jiménez Moreno —aparicionista convencido—, arguyendo una discrepancia entre el sistema de cómputo mexica y el de Azcapotzalco-Tlatelolco, declara que las fechas 1555-1556 equivalen de hecho a 1531.⁶⁸

1559. Tratando del culto guadalupano en las regiones otomíes, Jacques Galinier escribe: "En 1559, en Tulancingo, un retablo conmemorativo de los milagros realizados por la Virgen fue construido con la cooperación de todos los fieles de la ciudad. A partir de esa fecha, la celebración de la fiesta en honor de la Virgen se llevaría a cabo año con año".⁶⁹

⁶⁵ "Información de 1556, testimonio de Juan de Mesa", en Ernesto de la Torre Villar y Ramiro Navarro de Anda, *op. cit.*, p. 48. También citado por Edmundo O'Gorman, *op. cit.*, p. 85 [las cursivas son mías].

⁶⁶ *Anales...*, *op. cit.*, núm. 15, 2, p. 688.

⁶⁷ Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin, *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, México, FCE, 1982, p. 264.

⁶⁸ Wigberto Jiménez Moreno, *Estudios de historia colonial*, México, INAH, 1958, pp. 119-120.

⁶⁹ Jacques Galinier, *La mitad del mundo*, *op. cit.*, p. 74.

1565. El criollo y piloto Alonso de Arellano, en la crónica que relata su viaje a las islas Filipinas, menciona varias veces a la Virgen de Guadalupe de México.⁷⁰

1566. El indio Juan Bautista reseña en su *Diario*:

[...] fue cuando se hizo su octava de Nuestra Madre Nativitas María, y cuando fueron a hacer la fiesta en Tepeyácac, a Santa María de Guadalupe. Allá hizo ofrenda Villaseca: hizo presente la imagen de Nuestra Madre toda cubierta de plata la hizo, e hizo el don de cuartos donde duermen los enfermos y hubo procesión. Allá andaban los señores, los Oidores y el arzobispo y todos nosotros los indios. Y Villaseca allá dio de comer a los Señores, con la cual ocasión dio a saber a la gente cómo se hizo cargo del templo de Tepeyácac. También hubo allá danza: el canto de los Pescados, lo cantaron los mexicanos y los tlamilolcas el canto de Guerra.⁷¹

Vemos aparecer aquí a un personaje fundamental para el nacimiento del culto a María de Guadalupe y, un poco más tarde, para la ayuda brindada a los jesuitas para su instalación en la capital del virreinato. Alonso de Villaseca, que mereció ser llamado el “Creso mexicano”, fue inmensamente rico y dueño de tierras y minas en Ixmiquilpan. Sintió una devoción especial por el Cristo de esta última población y por la Virgen del Tepeyac, a quien obsequió la imagen mencionada por Juan Bautista, la que, según Edmundo O’Gorman, fue en realidad un relicario de plata.⁷² La fiesta celebrada el 15 de septiembre de 1566 tuvo un marcado carácter sincrético, como lo atestiguan los “cantos” de los mexicanos y tlamilolcas, que acompañaban a los mitotes acostumbrados. Tuvo también un carácter y una función federativa si prestamos atención a la presencia de las autoridades civiles y religiosas —en particular la del arzobispo Montúfar— y de los indígenas.

1572. Llegada de los jesuitas a la capital. Alonso de Villaseca es para ellos un bienhechor y protector tan eficiente como generoso.

⁷⁰ Mariano Cuevas, *Monje y marino, la vida y los tiempos de fray Andrés de Urdaneta*, México, Layac, 1943, pp. 377-381. También, en Luis Alberto de la Garza B., “Un criollo en Filipinas”, *Anuario de Historia*, 1964, p. 175.

⁷¹ Ángel María Garibay K., “Temas guadalupanos”, *Ábside*, ix, 2, 1945, p. 163.

⁷² El Cristo de Ixmiquilpan, o Cristo de Zinapán; cf. Manuel Ramos Medina, *Místicas y descalzas. Fundaciones femeninas carmelitas en la Nueva España*, México, Condumex, 1997, pp. 135-137. Edmundo O’Gorman, *Destierro de sombras*, op. cit., p. 282.

1573. Indulgencias otorgadas a quienes visitan la casa de Guadalupe.

1574. El Cabildo de la ciudad de México nombra el 30 de abril a María de los Remedios patrona de la capital. Se procede a reconstruir la ermita que se encuentra por estas fechas "arruinada y destechada, sin puertas y de suerte que en ella no se dize misa". En adelante, un religioso franciscano dirá misa cada día y confesará a los peregrinos que acuden a la ermita.⁷³

1576. Las indulgencias de las que goza el santuario del Tepeyac son renovadas a instancias de los jesuitas.⁷⁴ El Cabildo de la ciudad de México y los vecinos logran asimismo indulgencias para el santuario de los Remedios.⁷⁵

1576-1577. Mortífera epidemia de matlazáhuatl en la ciudad de México. Por primera vez, la Virgen de los Remedios es traída a la capital. El virrey, el arzobispo —se trata de Pedro Moya de Contreras— y los cabildos civil y eclesiástico van a buscar la imagen al cerro de Totoltepec y la acompañan hasta la ciudad. Ésta le tributa un recibimiento solemne aunque los indios, diezmados por la epidemia, no pueden disponer los adornos y festejos que acostumbran. Al cabo de nueve días de estancia en la capital y con claras pruebas de que la mortandad va cesando gracias a su intervención, la Señora regresa a su casa, acompañada solemnemente por quienes habían ido a buscarla.⁷⁶

Las "religiones", o sea, las distintas órdenes religiosas de la ciudad de México, participaron activamente en su recibimiento y tenemos la convicción de que las celebraciones llevadas a cabo, observadas por primera vez por los jesuitas recién establecidos, les dieron la oportunidad de ponderar a la vez la realidad y las posibilidades de las demostraciones colectivas de la capital. Un año más tarde, aprovecharán esta experiencia al organizar la serie impresionante de festividades que rodearon el recibimiento de las reliquias. En este sentido, la primera "venida" de María de los Remedios a la ciudad de México inaugura y sirve de ejemplo a las demás celebraciones multitudinarias durante las cuales las diversas instancias civiles y sobre todo religiosas rivalizarán para incorporar,

⁷³ *Actas de Cabildo*, México, Imprenta y Librería de Aguilar e Hijos, 1893, pp. 110-111.

⁷⁴ *Diccionario Bio-Bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, México, Jus, 1961, p. 634.

⁷⁵ Stafford Poole, *op. cit.*, p. 77.

⁷⁶ Luis de Cisneros, *op. cit.*, pp. 86-88.

combinar, crear símbolos identitarios y comunicar mensajes susceptibles de cristalizar afectos y aspiraciones latentes.

*1578. Solemnes y suntuosas fiestas organizadas por la Compañía de Jesús para el recibimiento de las reliquias obsequiadas por el papa Gregorio XIII. Como hemos visto, la operación fue un fracaso en cuanto a que no se logró arraigar este culto, ajeno al pasado y terruño mexicanos, pero constituyó un total éxito mediático para la orden recién establecida. Los nopales, el águila y la serpiente aparecieron públicamente en un contexto cristiano. Más aún, el discurso cristiano logró permear, recuperar y legitimar el símbolo de Tenoxtitlán.

1580. Muerte de Alonso de Villaseca, el Creso mexicano, en el pueblo de Ixmiquilpan. Su cuerpo embalsamado es traído a la capital para recibir sepultura en el Colegio de la Compañía de Jesús, del que era fundador. Pero antes, se detiene tres días en la ermita de Guadalupe, por haber sido este personaje un ferviente devoto y generoso bienhechor de esta advocación. Fue él quien muy probablemente introdujo esta devoción entre los jesuitas, aunque éstos tardarían varias décadas todavía antes de adoptarla y difundirla resueltamente.⁷⁷

1586-1589. Hasta entonces —y todavía por un siglo al menos—, el culto de María de los Remedios, alentado y sostenido por el poderoso Cabildo de la ciudad de México, está en pleno auge. Los franciscanos atraviesan los momentos difíciles que ya referimos y se sienten desplazados y rebasados por el avance irreversible de los seculares y de los jesuitas.⁷⁸ Además, podemos pensar razonablemente que la gran operación mediática de la Compañía en 1578 —recordemos la apropiación que hace de la Nueva España (“terra nostra”)— tuvo hondas repercusiones entre los seráficos, en quienes debían coexistir sentimientos de

⁷⁷ Andrés Pérez de Rivas, *op. cit.*, Lib. II, cap. v, pp. 84-85. Es extraño que un personaje como Alonso de Villaseca, promotor de la devoción a María de Guadalupe y al Cristo de Ixmiquilpan y gran patrocinador de la orden jesuita, no haya suscitado estudios particulares, fuera del sustancioso si bien escueto realizado por J. García Icazbalceta, “Un Creso mexicano”, en *Obras de...*, II: *Opúsculos varios*, pp. 435-441, México, Imprenta de V. Agüeros, 1896.

⁷⁸ Un ejemplo entre muchos del ocaso franciscano ante el avance jesuita: a pesar de que los franciscanos habían emprendido ya una obra misionera en el Japón, el papa Gregorio XIII, quien había favorecido a los jesuitas recién llegados al virreinato al mandarles las numerosas reliquias que originaron las fiestas de 1578, prohibió por el Breve del 28 de enero de 1585 la participación de cualquier orden religiosa o prelado en la evangelización de Japón, reservada en adelante sólo a los jesuitas, *cf.* Eduardo Enrique Ríos, *Felipe de Jesús... op. cit.*, p. 57.

frustración y cólera junto con anhelos de revancha hasta cierto punto naturales. Entonces, los hijos de san Francisco se acuerdan de que la Señora de los Remedios, la eficaz, venerada y rica patrona de la capital, había sentado sus reales en el cerro de Otomcalpulco-Totoltepec, que pertenecía justamente a su doctrina de Tacuba.

Recuperarla equivaldría a apoderarse del símbolo religioso más poderoso entonces, el que desempeñaba una fuerte función federativa entre todos los vecinos de la capital. Esto permitiría a los seráficos contender ventajosamente con los dinámicos, creativos y temibles padres de la Compañía, y con ello tal vez recobrar su influencia de antaño, para entonces bastante dañada. Estas razones —y quizá otras también— determinan a los franciscanos a reclamar la administración del santuario de los Remedios, arguyendo que antiguamente éste les había pertenecido. El virrey marqués de Villamanrique ve con buenos ojos la demanda de los religiosos, y el Cabildo de la ciudad, a cuyo cargo estaba el santuario, considerando la actitud de la máxima autoridad y no queriendo tomar el riesgo de oponerse a ella, accede displicente a ceder el santo lugar a la orden seráfica. Sin embargo, uno de los regidores, Alonso de Valdés, no acepta la decisión tomada por el Cabildo el 19 de agosto de 1587 de restituir el santuario a los religiosos. Junto con algunos clérigos arrojados, acuerda “hurtar” la imagen de los Remedios y llevarla a esconder al sagrario de Catedral.

El virrey reacciona mandando prender a Alonso de Valdés, quien queda encarcelado durante un mes. Todo se resuelve de manera imprevista: el virrey marqués de Villamanrique abandona precipitadamente la Nueva España y Luis de Velasco, su sucesor, ordena soltar al regidor tan devoto como valiente. Se echa entonces de ver que el Cabildo había consentido en entregar la Señora de los Remedios a la orden de san Francisco sólo por temor de enfrentarse al virrey, y el santuario permanece al cuidado de las autoridades ciudadanas, como había sucedido hasta entonces.⁷⁹ El intento de los franciscanos por apoderarse del poderoso símbolo había fracasado.

Este episodio un tanto novelesco tiene el mérito de descubrir los mecanismos que regían la administración de los complejos culturales y simbólicos más significativos. Por su misma importancia religiosa y lo

⁷⁹ Luis de Cisneros, *op. cit.*, cap. xviii, pp. 77-79. La fecha que da este cronista para el principio del enfrentamiento entre Cabildo y franciscanos es 1589. En cambio, Francisco del Barrio Lorenzot —contador de la ciudad de México y gran conocedor de sus archivos (*Historia Comprobada... op. cit.*)— lo ubica entre 1586 y 1589.

que hoy llamamos su capacidad de convocatoria, éstos constituyeron objetos disputados por grupos de presión; en el presente caso, el Cabildo capitalino por una parte y los franciscanos por otra. Estos últimos intentaron apoderarse de un símbolo que los hiciera capaces de enfrentarse con sus principales rivales en el terreno de la "comunicación", los jesuitas. Si en los años 1586-1589 la contienda se produjo a propósito de María de los Remedios, es porque este complejo simbólico aparecía entonces como el más dinámico y prometedor en cuanto se refiere a su potencialidad federativa e identitaria.

1587. El bachiller Jacinto de la Serna —cuya carrera floreció entre 1629 y 1653—, quien estaba averiguando un asunto de idolatría en la región de Tenango, encontró "en el oratorio de uno de estos conjuradores" una curiosa figura a la que llama "ídolo". El conjunto, de marcada factura indígena, representa una criatura mixta compuesta de un águila y un jaguar cuyo pie descansa sobre un libro identificado como las Horas de Nuestra Señora. En medio del cuerpo común se puede ver el Santísimo Sacramento. El texto que lo acompaña dice así:

Aqui se contiene y refiere lo que debe hazer y creer el verdadero Christiano para que obedesca y entienda las palabras de Iesu Christo y la intercesión de la Virgen, su bendita Madre; que son los que llaman Tigres y *Águilas* plebeyos y gente inferior y común y los debilitados pobres tullidos y los que se ocupan en el campo y en los montes, para que merescamos interceda por nosotros la Bienaventurada Virgen y Madre de Dios, que está en los cielos a su bendito Hijo Iesu Christo, para que nos admita a su sacta gloria, los que siempre nos acordamos de las horas de Nuestra Señora, que son las oraciones, psalmos y Antiphonas, y todo lo que se contiene en las horas.⁸⁰ [Véase la lámina 8.]

Por tanto, a finales del siglo xvi existía la tendencia entre los indígenas del México central a asimilar a Jesucristo con un jaguar, y a la Virgen María con el águila, ambos animales de fuertes connotaciones en la cosmogonía prehispánica, como se sabe. Es probable también que esta asimilación haya sido conocida de algunos sacerdotes familiarizados con la religiosidad indígena de la época y, tomando en cuenta los cargos ocupados por Jacinto de la Serna —quien fue cura del Sagrario

⁸⁰ Jacinto de la Serna, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, México, Fuente Cultural, 1953, pp. 79-81 [las cursivas son mías].

Metropolitano por muchos años—, que ésta haya sido divulgada y comentada en círculos eclesiásticos.

*1593. Los franciscanos, mostrando haber asimilado los novedosos mensajes iconológicos estrenados por los jesuitas en 1578, hacen un nuevo intento por catalizar y encauzar los anhelos inconscientes de ciertos sectores de la población capitalina y así recuperar parte del terreno perdido. Así, elaboran representaciones en las que un nopal sostiene un águila encima de la cual se yergue un san Francisco asiendo la cruz (*vid supra*). A pesar del notable esfuerzo conceptual que el conjunto implica, hemos visto que el mensaje no logra superar el indigenismo original esgrimido por la orden seráfica, con lo que ésta resulta probablemente incapaz de cristalizar las aspiraciones latentes de las élites de emergentes criollas y mestizas de una sociedad en plena evolución.

Este mismo año, los jesuitas organizan una peregrinación de “tiernos mancebos”, sus alumnos, para pedirle a María de Guadalupe que socorra a la ciudad en una “necesidad pública”. Se oye misa, se comulga, se entonan cantos de alabanza y hay mucho lujo de cera.⁸¹ Parece que los jesuitas se acercan paulatinamente a la devoción guadalupana, cuyo desarrollo resulta difícil de precisar, pero que no debe de haber sido notable aún.

* 1595. El santuario de la Señora de los Remedios está adornado ahora con pinturas de Alonso de Villasana en las que se representa la historia de la imagen de Totoltepec. Otros temas llaman la atención, como los marianos, los bíblicos mezclados con los profanos, los “hieroglíficos” diversos. Uno de ellos es el de la Asunción de María, acompañado de los versos siguientes:

Pues soys *Águila Real*,
y subís tan alto el buelo,
poned el nido en el cielo.⁸²

Más allá, se puede apreciar a la Virgen con el niño en brazos, dándole un caduceo a un indio. Esta figura está rodeada de varias filacterias y representaciones —la Iglesia, la Fe, etc.— y se divisa la laguna, con el “águila comiendo una culebra, que son las armas de México”.⁸³

⁸¹ Andrés Pérez de Rivas, *op. cit.*, Lib II, cap. VII, p. 96.

⁸² Las cursivas son mías.

⁸³ Luis de Cisneros, *op. cit.*, cap. XIII, pp. 60 y 62 vo. Las pinturas de Alonso de Villasana han ido

Por tanto, es obvio que la imagen de una Virgen *sin el niño*, aquí, la de la Asunción, empieza a ser vinculada con un águila, en alusión probable a los temas del Apocalipsis. Por otra parte y —hasta entonces— por primera vez, vemos que una figura mariana, la de los Remedios, queda vinculada al símbolo *mexica* de la capital. La justificación se impone: al ser María de los Remedios la patrona de la capital, es natural que esté asociada a su símbolo. Esta vinculación entraña representaciones similares a las que habían realizado el arzobispo Montúfar en 1566 y sobre todo los jesuitas en 1578: la Virgen y el portentoso tenochca responden a los tunales de las Constituciones del Arzobispado, al águila *mexica* asociada a las santas reliquias y al tunal identificado con la pasión de Cristo. En otras palabras, lo religioso y lo identitario se compenetran en contextos particulares: la imagen de un arzobispado federador de indios y españoles, una orden religiosa dinámica y triunfalista, una figura mariana asimismo federadora de todos los vecinos de la ciudad capital.

Así, a finales del siglo xvi, vemos esbozarse dos procesos fundamentales. Por una parte, María de la Asunción, patrona de la catedral de México, representada como una Virgen *sola*, o sea, sin el niño, queda vinculada aquí con el águila real de los Austria, lo que corresponde a su representación tradicional en las armas catedralicias. Por otra, María de los Remedios queda relacionada con el águila y la serpiente *mexicas*, lo que también corresponde a su patronazgo de la ciudad de México. Por tanto, una Virgen *sin el niño* está ligada con el águila española, mientras otra con el niño lo está con el ave de Tenochtitlán. Sólo falta ahora que ambas virgenes se confundan en una sola y que las dos águilas también se vuelvan una. La figura de la Inmaculada Concepción y el águila del Apocalipsis, que muy pronto van a irrumpir en este nuestro escenario, permitirán estas asimilaciones. Por lo pronto, el conjunto iconológico y simbólico del santuario de los Remedios va preparando el terreno para que tal proceso se vuelva posible.

1597. Segunda venida de María de los Remedios a la ciudad de México a causa de una fuerte sequía que requiere su intervención.

1599. Nueva peregrinación de los jesuitas y sus alumnos al santuario del Tepeyac. Esta vez se trata de pedir la intercesión de la Virgen para poner fin a una gran sequía que afecta la ciudad. Las oraciones de la

desapareciendo paulatinamente, de modo que hoy ya no queda casi nada de ellas. Cf. Federico Gómez de Orozco, *Anales*, núm. 14, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1946, pp. 65-80.

“inocente juventud” serán escuchadas y, poco después, caerán las anheladas lluvias.⁸⁴ A finales del siglo xvi es evidente que las funciones específicas y, por tanto, el perfil de las Señoras de los Remedios y del Tepeyac no están aún definidos: si bien la primera había sido traída a la ciudad dos años antes para que hiciese llover, vemos que María de Guadalupe es la que dispensa en este año las lluvias, papel que en el siglo siguiente quedará reservado a la primera. No carecería de interés estudiar la vinculación simbólica de María de los Remedios —abandonada a las *aguas* del Tajo, de donde fue rescatada en Alcántara, según el mito español—, dispensadora de lluvias en el valle de México, con las deidades prehispánicas a las que sustituyó. Sabemos por ejemplo que el Cerro de Otomcalpulco, Totoltepec, donde se erigió su santuario, era considerado, como todos los cerros, como un depósito de agua, y estaba por tanto relacionado con Tláloc. Resulta también que en Cholula, María de los Remedios vino a sustituir al dios Chiconauhquiahuitl, o sea “Siete Lluvias”, entronizado por los olmecas —Xicalanca—. Aunque en 1172 los olmecas impusieron el culto a Quetzalcóatl, el que recibía Chiconauhquiahuitl no desapareció del todo y por lo visto se fundió más tarde con el de Remedios. Es de notar también que antiguamente se ofrecían sacrificios de *niños* al dios de la gran pirámide de Cholula cuando no llovía.⁸⁵ Cabe recordar finalmente que María de los Remedios, colocada por Hernán Cortés en el Templo Mayor de Tenochtitlán, hizo llover con abundancia, para respaldar con este milagro sus propositos de conquista.⁸⁶

1600-1601. Por disposición del Cabildo catedralicio, se coloca la primera piedra del templo del Tepeyac.⁸⁷ La fiesta titular de la capilla es transferida del 8 al 10 de septiembre.⁸⁸

1606. Primera pintura representando a María de Guadalupe del Tepeyac, de Baltasar de Echave Orio, pintor vizcaíno muy cercano a la Compañía de Jesús. Existe al parecer una pintura anónima del siglo xvi, actual-

⁸⁴ Francisco Xavier Alegre, *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, Roma, Institutum Historicum S J, 1956-1960, tomo II, cap. v, p. 47.

⁸⁵ Mercedes Olivera, “La importancia religiosa de Cholula”, en Ignacio Marquina (coord.), *Proyecto Cholula*, México, INAH, pp. 211-242.

⁸⁶ Andrés de Tapia, *Relación sobre la conquista de México*, en J. García Icazbalceta, *Colección de Documentos para la Historia de México*, II, 48, México, Porrúa, p. 586.

⁸⁷ Antonio Pompa y Pompa, *Album del IV Centenario Guadalupeño*, México, Insigne y Nacional Basílica de Santa María de Guadalupe, 1938, p. 182.

⁸⁸ Stafford Poole, *op. cit.*, p. 95.

mente en la catedral de San Cristobal de las Casas.⁸⁹ En adelante, aunque de manera muy paulatina, la Señora del Tepeyac empezará a ser representada en lienzos y grabados. El hecho mismo de que el original consista en una pintura favorece sin duda la representación *pictórica* de la Guadalupeana, en tanto que es más difícil que María de los Remedios, cuyo original es una talla, sea representada en lienzos. Aquí, es evidente que el soporte material de la advocación desempeña un papel esencial en la difusión de la misma.

1609. El Cabildo de la Mitra metropolitana había determinado el 29 de agosto de 1600 erigir una ermita en el Tepeyac. Se había colocado la primera piedra el 10 de septiembre de 1601 y la iglesia terminada fue bendecida en 1609. Frente al Cabildo secular que promovía a María de los Remedios desde 1574, el catedralicio alienta ahora a María de Guadalupe. Sin embargo, falta aún para que esta tendencia se afirme.⁹⁰

1610. Grandes fiestas, de marcado carácter indígena, organizadas por la Compañía de Jesús para celebrar la beatificación de su fundador, Ignacio de Loyola, junto con la dedicación de la Iglesia de la Casa Profesa. El gran mitote que se lleva a cabo en la Plaza del Volador ante las máximas autoridades del virreinato coincide también con una “atadura de años” de los antiguos mexicas. Las danzas giran alrededor de un estandarte en el que se divisan las armas tradicionales de Tenochtitlán (*vid supra*).

1613. Llegada del arzobispo Juan de la Serna, gran impulsor del culto mariano. Será devoto tanto de María de los Remedios como de María de Guadalupe.

1615 o 1620. Grabado de Samuel Stradanus que representa a la Virgen de Guadalupe. Está rodeada de las representaciones de los ocho milagros que la tradición le atribuye. Curiosamente, *todos* conciernen a españoles, y *dos* de ellos interesan a individuos de Pachuca y Tulancingo, región otomí en donde el culto guadalupano está arraigado desde mediados del siglo anterior, según hemos visto. El grabado fue realizado a

⁸⁹ Guillermo Tovar y de Teresa, *Pintura y escultura en Nueva España (1557-1640)*, Italia-México, grupo Azabache, 1992, p. 46. El autor no proporciona información ni fecha precisa respecto de esta pintura.

⁹⁰ Jesús García Gutiérrez, *Apuntamientos para una bibliografía crítica de historiadores guadalupanos*, Zacatecas, ed. del *Boletín Eclesiástico de la Diócesis*, VIII, 2, 1939, pp. 105-106, citado por E. O'Gorman, *Destierro de sombras...*, op. cit., p. 283.

instancias del arzobispo Juan de la Serna con el fin de reunir los fondos necesarios para la construcción de una nueva iglesia en el Tepeyac.

*1616. A consecuencia de una fuerte sequía en la ciudad de México y sus alrededores, el arzobispo Juan de la Serna manda traer a María de los Remedios a la capital. El mercedario Luis de Cisneros, testigo del solemne acontecimiento, empieza precisamente este año la redacción de su *Historia* de la Virgen de Totoltepec. Aparte de las manifestaciones acostumbradas, muchas de ellas de marcado sello sincrético, se percibe un acento claramente patriótico en el relato del criollo Cisneros, quien ensalza la "grandeza de México", su acrisolado catolicismo y devoción. Entre los numerosos sonetos y canciones dirigidos a la santa imagen, destaca el siguiente:

La Ciudad mexicana,
al veros cielo hermoso,
en luces con el Cielo compitiendo,
púrpura os dio en la *grana*,
de su *Tunal* famoso,
a su divina Reyna conociendo,
su *Águila* está rindiendo,
su prudencia en el pico,
con la corva *serpiente*,
el prado más luciente...⁹¹

La integración de símbolos prehispánicos y cristianos se manifiesta nuevamente: el complejo tunal-águila-serpiente está ahora vinculado a la figura mariana, y la grana, que los jesuitas de 1578 habían identificado magistralmente con la sangre de la Pasión, sirve aquí sólo de afeite para el rostro de la Señora. Sin embargo, y pese a la mala calidad de los versos, la compenetración del tema mariano con el símbolo indígena atestigua la feliz continuación del proceso de identificación que nos interesa.

1618. Gran festividad organizada por el gremio de los plateros de la ciudad de México en honor de la Inmaculada Concepción. Se trata de la oficialización de un culto cuyas raíces se remontan al siglo XII. El recorrido había sido largo, desde las elucubraciones de un Duns Scot, y todavía quedaba mucho camino que recorrer hasta llegar a la definición del dogma en 1854. El caso es que el culto se había extendido

⁹¹ Luis de Cisneros, *op. cit.*, Lib. II, cap. XI, p. 118 vo. [las cursivas son mías].

paulatinamente y que las primeras representaciones de una Virgen María *sin el niño* se remontan al siglo xv, coincidiendo con la aprobación de la doctrina de la Inmaculada Concepción por la Sorbona, en 1496.⁹²

En España, los Austria habían siempre sentido predilección por esta devoción, pero tanto Carlos V como Felipe II, deseosos de no provocar a los reformadores protestantes, se abstuvieron de impulsarla. A pesar de sus fervientes defensores franciscanos y jesuitas y de los inmaculistas españoles que anhelaban su proclamación como dogma, la doctrina no fue aceptada por el concilio de Trento. Sin embargo, Felipe III la apoyó abiertamente y el culto se volvió cada vez más popular en la península. A partir del siglo xvii, los temas del Apocalipsis se articulan con fuerza con las representaciones de la Inmaculada. Así:

A comienzos del siglo xvii, a los atributos virginales del Cantar de los Cantares, se agregaron los atributos de la mujer apocalíptica, la apocalíptica mandorla de los rayos de sol, la corona de las doce estrellas y la luna creciente bajo sus pies, rasgos todos ellos que se tomaron de la tradicional iconografía española de la Asunción de la Virgen. Esta imagen híbrida fue considerada ortodoxa y se utilizó repetidas veces en representaciones de la Virgen de la Inmaculada Concepción durante el siglo xvii y más tarde.⁹³

En la Nueva España, la primera noticia que encontramos de la Inmaculada Concepción se remonta nada menos que a la Conquista. En efecto, el mismo Hernán Cortés llevaba en su estandarte

una hermosísima efigie de María Santísima coronada de oro y rodeada de doce estrellas también de oro, que tiene las manos juntas, como que ruega a su Hijo Santísimo proteja y esfuerce a los españoles a subyugar el imperio idólatrico a la fe católica: y no deja de asemejarse en algunas cosas a la que después se apareció de Guadalupe [...] la imagen tiene un manto azul, cuya pintura está bastante maltratada y la túnica es encarnada: las labores que forman las orlas son verdes.⁹⁴

⁹² Dom Capelle, O.S.B., "La liturgie mariale en Occident", en Hubert du Manoir, *Maria. Études sur la Sainte Vierge*, I, París, Beauchesne et ses fils, 1949, pp. 226-227. Agradezco a Christiane Cazenave haber atraído mi atención sobre este texto. También Louis Réau, *L'Iconographie de l'Art Chrétien*, París, Presses Universitaires de France, 1957, II, pp. 75-83.

⁹³ Suzanne Straton, *La Inmaculada Concepción en el arte español*, Cuadernos de Arte e Iconografía, Madrid, Fundación Universitaria Española-Seminario de Arte "Marqués de Lozoya", tomo I, 1988, p. 116.

⁹⁴ Lucas Alamán, *Disertaciones*, México, Editorial Jus, 1969, I, p. 346. El original se encuentra actualmente en el Museo Nacional de Historia.

La devoción de Cortés por la Inmaculada Concepción se manifestó también a través de la fundación de un hospital, que colocó bajo esta misma advocación.

En el siglo siguiente, el 8 de diciembre de 1618, el gremio de los plateros, el más rico de la capital, organizó fiestas espléndidas en honor de la Inmaculada Concepción durante las cuales obsequiaron una estatua de plata pura —símbolo de la concepción inmaculada de María— a la catedral. El arzobispo Juan de la Serna, los franciscanos y los jesuitas participaron en el acontecimiento, marcado por procesiones, carros alegóricos, certámenes literarios y los acostumbrados arcos de triunfo levantados cerca de las casas religiosas y de sus templos respectivos. Entre los numerosos altares colocados a lo largo del recorrido de la procesión, uno llamó la atención de los participantes:

Dió mucho que alabar la isla de Patmos, por Idea, donde en el apocalipse San Juan vido la hermosísima mujer coronada de estrellas, vestida del Sol y calzada de la Luna, porque toda la isla estaba tan al vivo, que en ella se ofrecía por varias grutas y riscos vivos leones, tigres y otros animales y aves de extraordinaria naturaleza, con un estanco donde se veían nadar gran copia de raros peces.⁹⁵

Vemos aquí cómo el ingenio barroco —los animales vivos, incluyendo los peces nadadores en su estanco— introduce la referencia fundamental del Apocalipsis de san Juan, en una estrategia mediática que no desmerecería ciertamente de las nuestras. Por tanto, a partir de la segunda década del siglo xvii, empiezan a circular, al menos en los medios eclesiásticos capitalinos, corrientes que tienden a resaltar y favorecer las facetas y potencialidades apocalípticas que se encuentran de manera natural en representaciones marianas como la Virgen de la Asunción, patrona de la catedral de México y, eventualmente, la Guadalupe.

Varios autores han señalado las afinidades entre las sensibilidades y aspiraciones criollas y los atributos apocalípticos atribuidos a María en su advocación de Purísima o Inmaculada.⁹⁶ Cabe también señalar lo que la advocación de la Inmaculada Concepción representa en la larga

⁹⁵ "Breve relación de las fiestas que los artífices plateros, vecinos de México, celebraron a la Purísima Virgen María, el día de su Inmaculada Concepción, 1618", México, Imprenta del Br. Juan Blanco de Alcázar, 1619, publicado por el Boletín del AGN, tomo XVI, julio-septiembre de 1945, núm. 3, pp. 343-384. La cita que damos aquí se encuentra en la p. 355 y el original del texto está en el Archivo General de la Nación, ramo Inquisición, vol. 485.

⁹⁶ En particular, David Brading, *The First America...*, op. cit., pp. 355-358.

y sorprendente carrera de la madre de Dios, y para ello debemos regresar brevemente a sus advocaciones anteriores y, ante todo, a las representaciones mediante las cuales éstas se materializaban. La *Theotokos*, o sea madre de Dios de los primeros siglos, aparecía como una matrona severa, a menudo dotada de los atributos de la realeza, ya que, al ser su divino hijo un rey, ella necesariamente también resultaba ser reina. Aparecía como un personaje lejano y majestuoso, vestido con ricos atavíos y cubierto de las joyas que correspondían a su estatus y rango excepcional.

A partir de los siglos XII y XIII, con el desarrollo del culto mariano impulsado en particular por Bernard de Clairvaux y Duns Scot, María se vuelve más humana y toma a menudo los rasgos de una mujer joven y sonriente que ofrece orgullosa su hermoso hijo a la adoración de los fieles. Durante esta etapa, tanto las representaciones más arcaicas de María —Virgen en majestad, vírgenes negras, etc.— como este nuevo tipo mariano presentan un carácter esencialmente materno, y sus cultos se enraizan en terruños particulares o están vinculados a dinastías determinadas, como lo atestiguan sus numerosas advocaciones localistas y catedralicias.

La aparición de un tipo de representación en la que María aparece sola, es decir, sin el niño Jesús, sea como Tota Pulchra, Purísima, Virgen de la Expectación, del Apocalipsis, de la Asunción o Inmaculada Concepción, significa un salto simbólico importante. En primer lugar, en estas representaciones María suele ser una mujer joven —antes de convertirse en madre— o, al menos, cuya maternidad es soslayada. En el tipo iconográfico que fijaría el sevillano Murillo en el siglo XVII y que se volvería un verdadero arquetipo de la Inmaculada, María es incluso representada como una casi adolescente. En consecuencia, al no aparecer María con el niño Jesús en brazos o en su regazo, deja de imponerse exclusiva y físicamente como la madre de Dios y puede, eventualmente, en un nivel desde luego inconsciente, asumir una maternidad mucho más abstracta y universal, convirtiéndose por tanto en la madre de todos los seres humanos que así lo deseen o lo necesiten. Además, al ser pintada —o esculpida— como una tierna y hermosa joven, es susceptible, también en un nivel inconsciente, de cristalizar las urgencias afectivas e incluso los fantasmas de todo un sector fundamental para el proceso que venimos rastreando, los clérigos, que encuentran en esta figura femenina tan excepcional como artificial una respuesta satisfactoria a sus anhelos psicológicos y afectivos más íntimos.⁹⁷

⁹⁷ Estas son las razones por las que el culto a la Inmaculada tuvo sus principios en el medio clerical que lo propagó más tarde, los franciscanos y jesuitas en particular. Nunca pudo llegar a ser

Al volverse María la quintaesencia sublimada y depurada de lo femenino —joven, virgen y madre—, se hacía a la vez más abstracta y más universal. Más abstracta, puesto que debía reflejar todas las potencialidades “femeninas”, así la virginidad, maternidad, hermosura, amor, compasión, etc., y más universal justamente porque resultaba ser más abstracta. Por ello sus ropajes y adornos cambiaron o desaparecieron: su túnica y su manto, que habían sido de diversos colores hasta el Renacimiento, se volvieron blanco y azul hasta adoptar por último el blanco absoluto —y abstracto— en sus recientes apariciones de Fátima y Medjugorje. María perdió también poco a poco sus joyas y hasta su corona —cuando la tuvo—, se volvió irreal, compuesta sólo de estrellas, apocalípticas, que la proyectan a la intemporalidad. Así es como María, precisamente porque nunca tuvo mayor peso histórico, se pudo volver un principio universal e intemporal, capaz de adaptarse no sólo a ciertos lugares —como siempre lo había hecho—, sino también a épocas, acontecimientos, situaciones y necesidades particulares y, por tanto, variables. Por eso en las apariciones de Portugal y Croacia la vemos dirigir a los videntes mensajes proféticos claramente relacionados con sucesos políticos y sociales específicos.

Todo esto —y mucho más sin duda— incorpora la gentil figura de una adolescente con la que un puñado de clérigos sensibles e imaginativos empezaron a soñar y fantasmear en la segunda década del siglo xvii, en una capital virreinal agitada en sus profundidades por deseos y aspiraciones confusas a una identidad propia y a su respectivo reconocimiento por parte del resto del mundo. Por ahora, esta figura aún tenue y casi transparente se confunde a veces con la visión que tuvo san Juan en la isla de Patmos, pero no pasará mucho tiempo para que tome los rasgos más precisos de una doncellita mestiza.

*1621. Sale a la luz la historia de Nuestra Señora de los Remedios emprendida por el religioso mercedario Luis de Cisneros en 1616 a raíz de la tercera visita de esta Señora a la ciudad de México. Si nuestras hipótesis son acertadas, debemos encontrar en esta obra los productos simbólicos que resultan de los procesos sincréticos rastreados desde mediados del siglo anterior a la vez que el reflejo de las corrientes recientes que acabamos de señalar. Y, en efecto, así sucede.

comprendido cabalmente por la inmensa mayoría de los fieles, como lo atestigua la idea común según la cual la Inmaculada Concepción significa que María se mantuvo virgen a pesar de su maternidad. En otras palabras, para los católicos en general —y los demás— el dogma de la Inmaculada Concepción remite sólo a la virginidad de María, cuando en realidad este dogma implica complejas elucubraciones teológicas muy ajenas a los profanos.

Para empezar, la portada de la *Historia* de Luis de Cisneros ostenta las armas de la ciudad, cuya patrona es la Señora de Totoltepec desde 1574. Pero no son aquellas que otorgara el emperador Carlos V en 1523, ni tampoco las de la antigua Tenochtitlán, sino unas y otras íntimamente ligadas. En efecto, el escudo que contiene el nuevo símbolo representa la laguna en medio de la cual se yergue la torre almenada flanqueda por los dos leones castellanos, lo que corresponde a las armas oficiales dadas por el emperador. Los dos leones se alzan sobre los antiguos nopales que también los flanquean, mientras la torre sostiene el águila que lleva la serpiente en el pico. Como a la mitad del escudo, a la altura del piso superior de la torre, se lee el nombre MÉXICO (lámina 9).

Bien parece ser que por primera vez, al menos en una expresión iconológica duradera, se puede apreciar el conjunto simbólico de la capital totalmente sincretizado: en él se encuentran todos los elementos que conforman las armas españolas y tenochcas, organizados en una combinación que resulta ser, además, armoniosa. La *Historia* empieza con declaraciones de acendrado patriotismo por parte del criollo Cisneros, las que repetirá a lo largo de toda la obra. En efecto, en el Prólogo al lector, Cisneros, que se refiere a “mi patria”, declara que “el santuario de Remedios compite con los más ylustres de toda Europa”, y afirma que la Señora de Totoltepec es quien propició la conversión de México. Más adelante hace un encendido elogio de su patria México, describiendo las riquezas y bellezas naturales de su sitio y temple. Para él, “si el Parayso lo plantó Dios en este nuevo mundo (como lo han sentido no sin muy buenos fundamentos), el sitio fue en este Valle de México donde parece que plantó Dios un Parayso de deleytes”.⁹⁸

Pero, además, México se distingue por su celo religioso y su ferviente devoción a la Virgen María, lo que no puede dejar de recordar a ciertos franciscanos del siglo anterior, como Motolinía, quienes cifraban sus elogios de México (Nueva Jerusalén) precisamente en el fervor con el que la capital del ahora virreinato había abrazado la ley evangélica.⁹⁹

El Libro II de la *Historia* está dedicado a reseñar las tres “venidas” anteriores a 1616 que María de los Remedios hizo a la ciudad. Curiosamente —aunque de modo explicable tomando en cuenta el contexto inmaculista en el que fue escrita la *Historia*—, el grabado que ilustra el

⁹⁸ Luis de Cisneros, *op. cit.*, Lib. I, cap. xvi, p. 73 vo. La idea del *Parayso occidental*, de C. Siguenza y Góngora (1684) no está lejos...

⁹⁹ *Ibid.*, Lib. II, cap. viii, pp. 108-108 vo. El celo religioso de México será un tema constante del patriotismo criollo; cf. Agustín de Betancourt, *op. cit.*, Agustín de la Madre de Dios, etcétera.

principio de este libro representa una Inmaculada Concepción y no, como era de esperarse, a la Señora de Totoltepec llevando a su hijo en brazos. Así, la Virgen se destaca en una mandorla hecha de rayos solares y sus pies descansan en una luna sostenida por un ángel. Lleva una corona en la cabeza, encima de la cual se divisa la figura de Dios Padre, mientras varios ángeles sostienen los lados de su manto, levantan sus cabellos o tocan instrumentos musicales alrededor de ella.

Los temas inmaculistas se van precisando en el cuerpo del texto. Refiriéndose a las circunstancias dramáticas que motivaron la primera "venida" de Remedios a México en 1577, Cisneros relata cómo, acordándose de que esta Virgen había sido recientemente declarada su patrona, la ciudad acudió

a aquella gran Matrona, *que vio San Juan con unas alas grandes de Águila*, que se las dieron para librar un parto suyo de un Río de aguas que salía de la boca de un *Dragón* que lo quería sorber, y que el averlo de librar le costava muchos sustos y dolores, que en aver visto en *esta milagrosa muger alas de Águila*, da bien a entender su grande amparo [...] Que nunca el Águila come sino de la presa que ella uvo por su industria aunque le apriete el hambre, en esto *parece la Virgen Sanctísima Águila*...¹⁰⁰

Los resultados de la entronización del culto a la Inmaculada Concepción en el que se injertó el de la mujer del Apocalipsis están a la vista, y Francisco de la Maza acertó en su intuición: la crónica de Luis de Cisneros es, en efecto, el antecedente y fuente directa de inspiración de Miguel Sánchez para su *Imagen de la Virgen María*... En ella se encuentran los fundamentos apocalípticos de la asimilación de María con la mujer del Apocalipsis y, por lo tanto, su vinculación con el Águila.¹⁰¹ Así las cosas, en la *Historia* de Luis de Cisneros encontramos, por una parte,

¹⁰⁰ Luis de Cisneros, *op. cit.*, Lib II, cap. 1, p. 85 vo. (las cursivas son mías). La referencia al Apocalipsis se resalta en el margen del texto de la edición original, donde se puede leer la mención siguiente: *Apocal. 12* (las cursivas son mías). Por otra parte, María se encuentra vinculada con la Luna, *ibid.*, Lib. II, cap. 1, p. 87 vo.

¹⁰¹ Esta afirmación no contradice las explicaciones proporcionadas por David Brading, *The First America...*, *op. cit.*, a propósito de la génesis de la *Imagen de la Virgen María*... En efecto, Miguel Sánchez, nacido en 1594, tenía 27 años cuando salió a la luz la *Historia* de Luis de Cisneros. Lo más probable es que su lectura fuera para él una confirmación de una intuición que postulaba la identificación de María con la mujer del Apocalipsis. Ésta se había manifestado en México *al menos* desde la fiesta de los plateros en 1618, y probablemente, desde las pinturas ejecutadas por Villasana en el santuario de los Remedios (1595, *vid supra*). En adelante, y recurriendo obviamente a san Agustín, Sánchez fue elaborando su propio sistema simbólico que culminó en su *Imagen de la Virgen María*.

un complejo sincrético acabado donde el águila tenochca y su serpiente conviven en buena armonía con los leones castellanos, y, por otra, una asimilación de la Virgen de los Remedios con la mujer águila del Apocalipsis. El proceso de asimilación de las dos águilas emprendido desde 1595 va por buen camino, gracias a la intervención mediadora, entre el águila de los Austria y la de Tenochtitlán, del águila del Apocalipsis.

1621-1627. En un mural pintado por Pedro Salguero, aparece María de Guadalupe.¹⁰²

1622. Dedicación de la segunda capilla de Guadalupe en el Tepeyac por el arzobispo Juan de la Serna. Para esta ocasión, el afamado fray Juan de Cepeda predica un sermón en la ermita, en honor de la Natividad de la Virgen.¹⁰³ Nueva sorpresa: el grabado que ilustra la portada del sermón representa *no* a la señora del Tepeyac —como era de esperarse—, sino a una *Virgen con el niño* en medio de una mandorla y sus pies descansan en una luna creciente. Los dos temas de la Virgen Madre y la Inmaculada Concepción siguen estrechamente vinculados todavía, y la de Guadalupe parece no haber tomado su personalidad definitiva, al menos en un plano teológico.

1625. Pintura que representa a la Guadalupana en el Santo Desierto de San Luis Potosí. Para la recepción del virrey don Rodrigo Pacheco Ossorio, marqués de Cerralvo, la mitra metropolitana levanta un arco de triunfo en el que se divisa la ciudad de México acompañada del tunal y el águila.¹⁰⁴

1629. En ocasión de la gran inundación que empieza a anegar a la ciudad de México, María de Guadalupe es traída por primera vez a la capital. También se celebran ahí grandes fiestas para la beatificación del criollo Felipe de Jesús, martirizado en los últimos años del siglo anterior en las colinas que rodean la ciudad de Nagasaki, en el lejano Japón.

¹⁰² Elisa Vargas Lugo, "Iconología guadalupana", en *Imágenes guadalupanas. Cuatro siglos, noviembre 1987-marzo 1988*, México, Centro Cultural Arte Contemporáneo, 1987 (catálogo de la exposición presentada en México), p. 76.

¹⁰³ Fray Juan de Cepeda, *Sermón de la Natividad de la Virgen María Señora nuestra, predicado en la ermita de Guadalupe, extramuros de la ciudad de México en la fiesta de la misma yglesia*, México, Imprenta de Juan de Alcaçar, 1622.

¹⁰⁴ Sebastián Gutiérrez, *Arco triumphal y explicación...*, op. cit., p. 26 vo. Las mismas armas aparecen en la p. 20.

1632. La portada de una tesis de la universidad representa al beato Felipe de Jesús en la cruz. Una inscripción con su nombre ocupa el lugar del INRI que aparece usualmente en las representaciones de la Pasión (véase lámina 7). En otras palabras, se procede a una asimilación entre el criollo crucificado y Cristo en la cruz.

1637. Una tesis universitaria ostenta las armas catedralicias donde la Virgen de la Asunción, rodeada de una mandorla, ocupa el centro del cuerpo formado por el águila bicéfala de los Austria: encima de su cabeza coronada, la tiara pontificia y las llaves de san Pedro y bajo sus pies, los nopales de Tenochtitlán (véase lámina 2).¹⁰⁵

1638. Una tesis de la Universidad de México muestra un grabado interesante: la virgen de Guadalupe, en medio de una mandorla, ocupa la cima de un cerro cubierto de flores. Sin embargo, no es exactamente la Guadalupana que conocemos: 1) la figura mira hacia *su izquierda*, y 2) la tesis está dedicada a la *Inmaculada Concepción* —y no a María del Tepeyac, como podría esperarse (véase lámina 10). La figura de la Inmaculada va atrayendo de modo natural a María de Guadalupe.

1639. Cuarta “venida” de María de los Remedios a la ciudad de México a causa de una gran sequía que asuela el valle. También se pide su protección, pues se teme una invasión por parte de los holandeses.

1640. Sermón del bachiller Miguel Sánchez dedicado al beato Felipe de Jesús. El clérigo declara: “No estrañarán con esto los que me vieren poniendo a su amparo este Sermón, tan bien apadrinado del *Santo de nuestra patria* [...] quedo con esperanças de otro mayor escripto: *la segunda Eva en nuestro Santuario de Guadalupe*”.¹⁰⁶

En este sermón, el patriotismo criollo de Sánchez se exploya frecuentemente en expresiones apasionadas: “nuestra patria”, “¡O mi Jesús Indiano!”, etc. También advierte que está trabajando en “otro mayor escripto”, que versará sobre “la segunda Eva en nuestro santuario de Guadalupe”. Más adelante vuelve sobre este punto, y en un primer

¹⁰⁵ Es significativo que hoy en día todavía (septiembre de 1997), la catedral de México ostente en su escudo la Virgen de la Asunción, los emblemas pontificios y los nopales de Tenochtitlán. Sólo el águila bicéfala de los Austria ha desaparecido, como era de esperarse.

¹⁰⁶ Miguel Sánchez, *Sermón a San Felipe de Jesús...*, México, Juan Ruiz, 1640, s. f. [las cursivas son mías].

intento por entrelazar los diversos temas que lo obsesionan, lanza una interrogación retórica que retoma las alusiones apocalípticas de Luis de Cisneros respecto de María de los Remedios, pero respecto de su patria, México —la asimilación México-mujer del Apocalipsis— prepara la siguiente entre María de Guadalupe, la mujer del Apocalipsis y el águila de México: “¿eres tu (México patria mía) una mujer Portento que vido Juan en términos del cielo con luzimientos suyos y preñada de un hijo? En mucho te pareces; alas tuvo de Águila; el Dragón que la sigue se vale de las aguas”.¹⁰⁷

Este mismo año, ocasión del fastuoso y multitudinario recibimiento tributado al virrey marqués de Villena, las armas de México figuran en numerosos arcos de triunfo erigidos por las autoridades tanto civiles como eclesiásticas. Los versos recitados durante los diversos actos remiten a menudo también al símbolo tenochca. La participación indígena es notable y ostentosa en las diversas manifestaciones acostumbradas, en particular en las festividades organizadas por la Compañía de Jesús (*vid supra*).

También en 1640 se predica un sermón en ocasión del novenario de Guadalupe.¹⁰⁸

1641. Como nueva marca de un sentimiento patriótico naciente, una tesis universitaria esta dedicada al protomártir Felipe de Jesús. Nuestra Señora de los Remedios es traída una vez más a la capital para que ponga término a una fuerte sequía.

1642. María de Totoltepec visita nuevamente la ciudad de México. Ahora, se le ruega que ampare la flota.

1644. La fiesta de la Inmaculada Concepción es declarada obligatoria en España y en todo el imperio. Hemos visto que en Nueva España era fiesta de precepto para los españoles desde 1585.

Dos tesis universitarias ostentan grabados llamativos. Uno de ellos representa de nuevo a la Virgen de la Asunción que hemos descrito, patrona de la catedral de México. El otro muestra las armas de la capital,

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 13 vo.

¹⁰⁸ Anónimo, “Primer sermón Predicado en el Nov. de Guadalupe día 10 de abril de 1640”, en Héctor Rogel (comp.), *Sermones guadalupanos* (fotocopias de ms.), México, 1983, pp. 1-14. Esta importante referencia es proporcionada por Richard Nebel, *op. cit.*, en “Fuentes bibliográficas”, p. 370. Se consideraba hasta ahora que el primer sermón guadalupano era de 1660. Sin embargo, falta consultar este texto para ver si se trata realmente de un sermón “guadalupano” o, como el de Juan de Cepeda de 1622, de uno que no alude precisamente a la maríofanía del Tepeyac pero que fue predicado a propósito de una festividad guadalupana.

que constan aquí de una torre flanqueda de los leones castellanos; debajo y arriba de la torre, se divisan los nopales mexicas. Pero el águila y la serpiente, que aparecían en la portada de la *Historia* de Nuestra Señora de los Remedios del mercedario Luis de Cisneros (1621), no se ven aquí (véanse láminas 3 y 5).

1645. La tesis del bachiller Francisco de Siles esta adornada con un grabado que muestra unos nopales encima de los cuales se yergue un águila cuyo cuerpo lleva el monograma de Jesús (véase lámina 6). El tema jesuita de 1640 se va difundiendo.

*1648. Miguel Sánchez publica su *Imagen de la Virgen María...* Aunque falta hasta ahora un estudio sistemático de esta obra trascendental, trataremos de señalar aquí los puntos más importantes en cuanto atañe al objeto de la presente investigación. En primer lugar, salta a la vista el conocimiento que tiene Sánchez de la historia y culto de Nuestra Señora de los Remedios, entre otras razones por haber desempeñado durante años las funciones de capellán de la ermita de Totoltepec. En su *Imagen*, cita varias veces a Luis de Cisneros, por lo que resulta evidente que las menciones apocalípticas que aquél había formulado respecto de la Virgen de los Remedios le son familiares. Por tanto, y pese a lo que se sostiene generalmente, estas metáforas, desarrolladas de manera deslumbrante por Sánchez, se originan en realidad en la obra de su predecesor Luis de Cisneros, quien recogió las intuiciones y representaciones de sus semejantes y colegas.

El patriotismo criollo aparecía bajo la pluma del cronista de la Señora de Totoltepec, según hemos señalado, pero también en autores anteriores, como lo han mostrado algunos historiadores a cuyas obras remitimos.¹⁰⁹ Pero bien es cierto que en Sánchez, este sentimiento tiene connotaciones pasionales capaces de encender el de sus lectores o de cuantos lo tratasen, porque el clérigo se expresa en un tono particularmente cálido y solidario que implica de hecho a todos los criollos en fórmulas como “los nacidos en aquesta tierra”, “para alentar las confianzas en *los míos*” (las cursivas son mías), “los nacidos en mi patria y criollos de aqueste Nuevo Mundo”, “movióme la patria, los míos, los compañeros, los ciudadanos, los deste Nuevo Mundo”, etcétera.¹¹⁰

¹⁰⁹ Entre muchos otros, David Brading, *The First America...*, op. cit., y su ya clásico *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, Era, 1980.

¹¹⁰ Miguel Sánchez, *Imagen...*, en Ernesto de la Torre Villar y Ramiro Navarro de Anda, op. cit., pp. 211-212-257, etcétera.

El ardiente patriotismo de Miguel Sánchez requería de una contraparte que le permitiese definirse en oposición a ella. En 1648, esta contraparte está constituida por “muchos extraños peregrinos y advenedizos”, la “mala semilla sembrada del demonio”, los “enemigos de nuestra santa fe, *sin raíces originarias desta tierra*” (las cursivas son mías), que el “santísimo Tribunal de la Inquisición ha descubierto y penitenciado con su acostumbrada misericordia”.¹¹¹ Se trata obviamente de los criptojudíos, cuya Gran Complicidad fue descubierta en 1642 y quienes empezaron a comparecer en autos de fe a partir de 1646. Precisamente el 30 de marzo de 1648 se celebra uno de los más importantes.¹¹² Como el patriotismo de Miguel Sánchez se cifra en la fe religiosa, es significativo y lógico que los “enemigos” de la patria criolla sean también los del catolicismo, o sea, los judaizantes. Nuevamente, encontramos aquí una asimilación total del sentimiento patriótico con la fe religiosa.

Y, efectivamente, el entusiasmo de Sánchez logra conmover a sus pares. Así, el patriótico doctor Francisco de Siles —que había colocado los nopales y el águila en la portada de su tesis universitaria tres años antes—, se dirige enfático y jubiloso a Miguel Sánchez y declara:

Hablo y escribo por toda la patria, que recibe esta historia, ejecutoria de su grandeza, pues hasta ahora ninguno de sus hijos tan vivamente la venera, tan amante la estima y tan sin perjuicio la celebra, como Vmd. creciendo a todo punto semejante cuidado, porque no se encamina a medras suyas por la patria, sino a glorias de la patria, por suyas.¹¹³

Además, esta historia escrita por el presbítero inspirado respaldará a los criollos desacreditados injustamente, ya que “servirá en cualquier parte del mundo de crédito, seguridad y abono de todos los nacidos en este Nuevo Mundo”.¹¹⁴

Por su lado, el licenciado Luis Lasso de la Vega, vicario de la ermita de Guadalupe, y el bachiller Francisco de Bárcenas coinciden asimismo en considerar que el revelar, explicar y alabar los prodigios de la santa imagen del Tepeyac contribuye a enaltecer la figura de María, pero también —y sobre todo— a proclamar las grandezas de la tierra mexicana y la excelencia de sus hijos criollos.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 173.

¹¹² Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, México, FCE, 1992, pp. 533-583.

¹¹³ Miguel Sánchez, *Imagen...*, *op cit.*, p. 261.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 262.

El tono utilizado por Sánchez tiene incluso acentos nacionalistas, pues emplea términos como *compañeros* y *ciudadanos* y nociones como “Nuevo Mundo”, que rebasan a la vez el marco tradicional clerical y el de la sola ciudad de México para abarcar a sectores más amplios y al continente entero.¹¹⁵ Es cierto que el término *ciudadano* no tiene en el siglo xvii el significado que adquirirá en la segunda mitad del siguiente. Sebastián de Covarrubias, en su primer diccionario de la lengua española, nos dice al respecto que tal palabra comprende “el que vive en la ciudad y come de su hazienda o heredad. Es un *estado medio entre cavalleros o hidalgos y entre los oficiales mecánicos. Cuéntanse entre los ciudadanos los letrados y los que professan letras y artes liberales*.”¹¹⁶

Estos “letrados y los que professan letras y artes liberales”, a los que llamamos actualmente “intelectuales” y que pertenecen a un “estado medio”, o sea al “tercer estado”, son precisamente a quienes va dirigida la *Imagen...*, quienes se van a conmovir y entusiasmar por encontrar en ella el eco y la respuesta a sus anhelos más profundos y quienes al final se convertirán en sus difusores y divulgadores.¹¹⁷ Es evidente que Sánchez ofrece aquí un discurso novedoso y singularmente atractivo a sus “compañeros”, no sólo en cuanto atañe al contenido propiamente religioso, sino también cívico y hasta político. En este sentido, el patriotismo de Sánchez tal como se expresa en su *Imagen* es innovador, progresista —en el sentido etimológico del término— y hasta profético, al menos en relación con el que expresaban sus antecesores, como Luis de Cisneros, entre otros.

Pero uno de los dos mayores aciertos de Miguel Sánchez consiste en asimilar el águila del Apocalipsis al águila de México, como culminación del proceso emprendido por el pintor Alonso de Villasana en

¹¹⁵ Recordemos al respecto las ambigüedades contenidas en el nombre de “México” empleado por los jesuitas en la fiesta de las reliquias en 1578 y que dejaban entrever una ampliación al virreinato entero, antecesor del México independiente.

¹¹⁶ Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española*, primer diccionario de la Lengua (1611), Madrid, México, Ediciones Turner, 1984, pp. 427-428 [las cursivas son mías].

¹¹⁷ Como el doctor don Pedro de Barrientos Lomelín, “del consejo de su Majestad, tesorero de la santa Iglesia metropolitana de México, Gobernador, Provisor y Vicario general de su Arzobispado, vicario de todos los conventos de religiosas de esta ciudad, consultor del Santo Oficio de la Inquisición, Comisario apostólico de la Santa Cruzada en todos los reinos y provincias de esta Nueva España, etc.”, a quien va dedicada la *Imagen...* El enunciado de estos títulos revela la amplitud e importancia de los círculos sociales y eclesiásticos en los que las ideas expresadas por Sánchez van a encontrar pronto una acogida entusiasta. Los cargos catedralicios de Barrientos Lomelín explican por otra parte la viñeta que ilustra la portada de la obra de Sánchez, la que representa la Virgen de la Asunción, patrona del cabildo metropolitano, y no a María de Guadalupe en su mariofanía del Tepeyac.

1595 en el santuario de los Remedios. Si bien el ave mexicana había vuelto a posarse por doquier desde tiempo atrás (al menos desde 1535, en la lápida colocada en el atrio del convento de San Francisco), si había estado vinculada directamente con la Virgen María —*cf.* Jacinto de la Serna, 1587— y si se había asemejado mucho a la que viera san Juan (en la *Historia* de Luis de Cisneros, 1621), Sánchez las confunde todas ahora en una sola: el águila mexicana.¹¹⁸

Más aún, Sánchez, recurriendo a la vieja estrategia jesuita que consistía en recuperar y legitimar el símbolo pagano, declara que esta nueva y antigua águila no es otra cosa sino la *cruz*. Lo manifiesta en diversas ocasiones, como en el siguiente ejemplo: "*Estas dos alas significan los dos brazos de la santa cruz*, en que Cristo crucificado rindió a todo el mundo, brazos que da a sus fieles para triunfar y librarse de los peligros".¹¹⁹ O también:

Parece que la elección del águila confronta con el blasón primitivo de México, porque se conozca que habiendo de cristianizarse el águila de México por mano de María, la mayor dádiva que le podía ofrecer era *la santa cruz, la cual pinta en jeroglífico de águilas por las alas*.¹²⁰

Vemos aquí cómo el presbítero Miguel Sánchez remata la obra emprendida por los padres de la Compañía de Jesús unos setenta años antes: el águila de Huitzilopochtli, que había primero presidido a la Nueva Jerusalén franciscana, que había encerrado el monograma de Jesús, se transforma ahora en la cruz de su Pasión. La asimilación esbozada en 1578, entre el nopal sangriento de los sacrificios y la Pasión de Cristo, culmina aquí en esta magnífica y compleja imagen que reúne al águila, la cruz y la figura de la Guadalupeana-mujer del Apocalipsis. Con ello, Sánchez logra integrar el símbolo pagano en un contexto cristiano místico y visionario y lo rehabilita definitivamente, como lo había sido el tunal de Tenochtitlán. En adelante, la nopalera original, el águila y la cruz son una misma cosa. En consecuencia, el pasado indígena está definitivamente legitimado y queda a disposición de los criollos deseosos de enarbolarlo como bandera distintiva.

El segundo acierto fundamental de Miguel Sánchez consiste en haber

¹¹⁸ Miguel Sánchez, *Imagen...*, *op cit.*, p. 158: "era decirme que todas las plumas y los ingenios del águila de México se habían de conformar y componer en alas para que volase esta mujer prodigio y sagrada criolla" [las cursivas son mías].

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 172 [las cursivas son mías].

¹²⁰ *Ibid.*, pp. 234-235 [las cursivas son mías].

hecho de María de Guadalupe una verdadera *ixiptla*, o sea, no la *representación* de la Virgen, sino su materialización, lo que él llama su *trasunto*. En este sentido, no hace más que rematar el proceso que el provincial franciscano fray Francisco de Bustamante había denunciado y censurado en su memorable sermón de 1556 en respuesta al del arzobispo Montúfar. Porque al sostener que la Virgen misma había imprimido su imagen en la tilma del indio Juan Diego, se afirmaba también su origen sobrenatural y no *humano*, a diferencia de cualquier otra pintura o talla de la madre de Dios, como por ejemplo la Virgen de los Remedios. Por tanto, los devotos de María del Tepeyac creían venerar no una representación, sino la persona misma de la Virgen, precisamente lo que los primeros evangelizadores franciscanos habían tratado de evitar a toda costa.¹²¹

Esta característica debía conferir una superioridad definitiva a María de Guadalupe de México, no sólo sobre cuantas imágenes marianas existían en el virreinato —incluyendo desde luego a la de los Remedios—, sino también sobre las del resto del mundo. Esto mismo expresa Miguel Sánchez, al presentar todas las mariofanías anteriores como simples ensayos de la del Tepeyac: “todos los milagros de María Virgen, en sus imágenes milagrosamente aparecidas, han sido prevenidos y dispuestos para el milagro de la aparición de nuestra santa imagen.”¹²²

Así, el portento novohispano del Tepeyac resulta ser la suma y culminación insuperable de cuantos lo antecedieron, los que parecen no haber tenido más función que la de preparar su advenimiento. Pero aparte de estas características únicas, excepcionales y propiamente “milagrosas” otorgadas por Miguel Sánchez a la segunda Eva del Tepeyac, es preciso recordar que ésta poseía, desde los principios de su singular aventura, dos cualidades que le aseguraban una superioridad estructural sobre sus rivales. En efecto, como hemos destacado en diversas ocasiones, la historia del culto de la Virgen María desde el siglo IV mues-

¹²¹ Para la cuestión del *ixiptla*, véase Serge Gruzinski, *La Guerre des Images*, op. cit., pp. 152-156. Para la posición franciscana tocante a las imágenes, véase Francisco Fernández del Castillo, *Libros y libreros en el siglo XVI*, México, FCE-AGN, 1982, pp. 11 y 21.

La tradición pretendía que la Virgen de Guadalupe extremeña había sido pintada por el mismo san Lucas, como varias otras. Por ello, la versión mexicana supera a la peninsular al afirmar que la Virgen estampó su retrato en la tilma de Juan Diego. De ahí fue posible inferir que el Espíritu Santo, Dios Hijo o el mismo Padre Eterno había personalmente realizado el retrato; cf. Jaime Cuadriello, “Atribución disputada: ¿quién pintó a la Virgen de Guadalupe?”, en Juana Gutiérrez Haces (comp.), *XV Coloquio Internacional de Historia del Arte: los discursos sobre el arte México*, UNAM, 1995, pp. 246 y 248.

¹²² *Ibid.*, p. 178.

tra que sus mismos orígenes históricos, precisamente por ser difusos, fueron el factor decisivo para que su mito se desarrollase con libertad y permitiese que la figura mariana se adaptase a todas las circunstancias particulares. Así fue cómo María arraigó en tantos terruños distintos y se volvió la protectora de tantas causas diversas e incluso contradictorias, cuando no enemigas.¹²³

En el caso de la Nueva España, la claridad de los orígenes peninsulares de María de los Remedios debía oponerse a la larga a la imprecisión casi misteriosa de los de la Señora del Tepeyac, los que propiciaban el que sus devotos pudiesen fantasear y fantasmear a sus anchas.¹²⁴ Así, vemos que Miguel Sánchez atribuye a esta última un origen sobrenatural —el *trasunto* del *original* María—, o que, en 1794, el padre Mier sostuviera en el púlpito que mucho antes de la llegada de los españoles al continente americano, la Virgen, pintada en la capa de santo Tomás, había sido colocada por ese mismo apóstol en un templo que mandó edificar en la sierra de Tenayuca, adonde acudían a rendirle culto los indios ya cristianos.¹²⁵

Por otra parte, la Guadalupana es una Inmaculada Concepción y no una Virgen con el niño, y hemos analizado sucintamente cómo la primera figura mariana es potencialmente mucho más rica que la segunda, la cual está más limitada en términos simbólicos y es más arcaica históricamente hablando. Esta Inmaculada despierta los vivos y complejos sentimientos que señalamos arriba y que Sánchez expresa con singular calidez y barroquismo: “Mi señora purísima, mi madre sacratísima; mi protectora amantísima, mi patrona fidelísima; mi querida piadosísima, mi bienhechora generosísima; mi esperanza segurísima.”¹²⁶

Además, y por último, recordemos que la doncella del Tepeyac que inspira en el bachiller y sus pares tales efusiones es una mestiza, es decir, representa a los “nacidos en aquesta tierra”, como resultan ser buena parte de ellos.

¹²³ Por ello no es de extrañar que María, bajo advocaciones distintas, pudiese ser protectora, generala, etc., de ejércitos enemigos, lo que sucedió por ejemplo durante los movimientos de Independencia en México. Aunque no hubo la unanimidad pregonada a menudo al respecto, es cierto que las huestes de Hidalgo escogieron a María de Guadalupe, mientras las tropas reales buscaron generalmente el amparo de María de los Remedios.

¹²⁴ Es significativo, por ejemplo, que hoy en día los “orígenes” de María de Guadalupe sigan siendo objeto de estudios —y de polémica— que desembocan en obras de carácter histórico o apologetico, las que a su vez vienen a sumarse a la impresionante bibliografía sobre esta cuestión. Esto constituye una prueba más de que el “mito” guadalupano goza de un dinamismo incomparable.

¹²⁵ Fray Servando Teresa de Mier, “Sermón Guadalupeano”, en Ernesto de la Torre Villar y Ramiro Navarro de Anda, *op. cit.*, pp. 739 y ss.

¹²⁶ Miguel Sánchez, *Imagen...*, *op. cit.*, p. 256.

Así fue cómo la *ixiptla* e Inmaculada María de Guadalupe del Tepeyac, de orígenes imprecisos, recién erigida bandera patriótica de un “estado medio” sediento de una identidad distintiva, pudo conquistar ya no sólo a la ciudad de México, sino al “Nuevo Mundo”. Sólo ella tuvo las aptitudes estructurales para allegarse definitivamente el águila de los Austrias, la del Apocalipsis y la de Tenochtitlán, a las que confundió en una sola. Con Miguel Sánchez, y aunque falte aún mucho camino que recorrer para que María de Guadalupe asiente su imperio de manera indiscutible en tierra mexicana, el proceso simbólico cuyo desarrollo hemos intentado rastrear, y que cobró singular fuerza con María de los Remedios, ha concluido: lo indígena-prehispánico y lo religioso bajo su modalidad católica tridentina quedan definitivamente vinculados.

Lo que sigue ahora no es más que el desarrollo y la continuación de lo anterior. Sin embargo, sería un error creer que las ideas e imágenes fulgurantes de Miguel Sánchez se impusieron por doquier en el acto. Como siempre sucede en estos casos, la revolución mental y afectiva que desencadenó en un puñado de “ciudadanos” tardó en madurar y dar sus frutos. Por ejemplo, en 1651 la primera tesis universitaria expresamente dedicada a *Mariae Virgini de Guadalupe* ostenta un grabado en el que aparece la misma figura un tanto ambigua de la tesis de 1638, o sea, la Guadalupana trepada en un cerro florido, volteada hacia la izquierda (véase lámina 11). Es preciso esperar hasta 1660 para que sea predicado el primer sermón guadalupano reconocido como tal —el de José Vidal Figueroa—, hasta 1662 para que se fije la fecha definitiva de la fiesta de Guadalupe, y hasta 1665 para que Miguel Sánchez publique la primera novena en su honor y en el de *María de los Remedios*.¹²⁷ Mientras tanto, la Señora de Totoltepec siguió visitando la capital, llamada sin falta cada vez que la sequía persistente o los peligros que amenazaban las flotas requerían de su eficaz intervención.¹²⁸

La glosa, difusión y divulgación del evangelio guadalupano según Miguel Sánchez fue obra de sus sucesores y discípulos entusiastas, famosos y, tal vez más aún, anónimos. En realidad, fue preciso esperar a

¹²⁷ Miguel Sánchez, *Novenas de la Virgen María Madre de Dios. Para sus devotísimos santuarios de Remedios y Guadalupe. Dedicadas a los capitanes Joseph de Quesada Cabreros y Joseph de Retis largacha. Escritas a devoción...*, Madrid, Lorenzo de San Martín, 1785. Es significativo que el mismo Sánchez siga vinculando los dos cultos de Totoltepec y Tepeyac unos diecisiete años después de haber publicado la *Imagen de la Virgen María...* que constituye una demostración de la singularidad y superioridad de Guadalupe sobre cualquier otra advocación.

¹²⁸ Sólo durante el siglo XVII, María de los Remedios visitó la ciudad de México no menos de 12 veces, cf. Agustín de Betancourt, *op. cit.*, 4, pt. 5, p. 130.

la segunda mitad del siglo XVIII para que el culto de María de Guadalupe adquiriese el carácter popular que suele atribuírsele de manera errónea en fechas demasiado tempranas. William Taylor ha demostrado que este culto, lejos de ser espontáneo, fue implantado de modo a veces autoritario por clérigos criollos o de origen peninsular educados en los colegios y seminarios de ciudades dotadas de catedrales. Al contrario de lo que se cree y repite, no se trató de encauzar una devoción popular espontánea, sino de fomentarla deliberadamente. Si tal devoción se difundió con cierta rapidez en las ciudades de provincia, las cabeceras municipales y los ranchos criollos, no fue adoptada en los barrios indígenas y los poblados rurales sino hasta después de la Independencia.¹²⁹ Estas tendencias encuentran una confirmación en la aparición del nombre *Guadalupe* en los registros parroquiales: éste sólo comienza a manifestarse a finales del siglo XVII, y lo que Juan Javier Pescador llama la “fiebre guadalupana” no se percibe antes de 1780.¹³⁰

Finalmente, la pareja Remedios-Guadalupe constituyó la matriz fundamental para la aparición y el desarrollo del proceso identitario que venimos rastreando. Paralelamente a los intentos llevados a cabo por los jesuitas y los franciscanos, la pareja mariana de orígenes y estructuras complementarias funcionó como un eje de rivalidad que fue catalizando los símbolos indígenas que organizó en un marco cristiano. Como hemos visto, cada una de las etapas del camino recorrido por una de las dos señoras permitió a la otra superarla a su vez. La Virgen de los Remedios llevó la delantera por mucho tiempo y empezó a cederle el paso a la del Tepeyac sólo a partir de mediados del siglo XVII, y los rasgos específicos y excepcionales de esta última, “descubiertos”, explicados y exaltados pasionalmente por el devoto Miguel Sánchez, fueron los factores que cambiaron en definitiva este derrotero.

¹²⁹ William B. Taylor, “The Virgin of Guadalupe in New Spain: An Inquiry into the Social History of Marian Devotion”, en *American Ethnologist*, 14, febrero de 1987, pp. 9-33. Una versión de este ensayo fue publicada en español en *Trace*, núm. 22, diciembre de 1992, pp. 72-85.

¹³⁰ Juan Javier Pescador, *De bautizados a fieles difuntos*, México, El Colegio de México, 1992, pp. 262-263. Este autor nota que en la parroquia capitalina de Santa Catarina, que se encontraba en los recorridos procesionales de María del Tepeyac a la ciudad de México, las castas empiezan a tomar este nombre a partir de 1700-1702, y los criollos esperan los años 1740-1744 para hacerlo con cierta regularidad. Sin embargo, es preciso llegar a la primera década del siglo XIX para que *Guadalupe* sea el nombre más frecuente a la vez entre las castas y los criollos. En cuanto se refiere a la parroquia del Sagrario, la “fiebre guadalupana” se dejó sentir mucho más tarde, o sea hacia 1850-1890.

CONCLUSIÓN

INTENTÉ EN ESTE BREVE ENSAYO rastrear el nacimiento de una conciencia identitaria criolla novohispana, o sea, distinta a la vez de la que hayan podido tener los indígenas de las parcialidades capitalinas o los que pertenecían a las “naciones” y grupos del valle central, y la de los españoles peninsulares. Hasta donde lo señalan los datos presentados aquí, es de presumir que esta conciencia apareció primero en la capital, aunque no podemos descartar manifestaciones de la misma naturaleza en otras ciudades dotadas de un pasado prehispánico prestigioso, como Tlaxcala, por ejemplo. Todo indica que esta conciencia se hizo presente entre los descendientes de los conquistadores —así Martín Cortés y quienes lo rodearon— y, sobre todo, en algunos círculos eclesiásticos, es decir, entre quienes consideraríamos hoy la “élite” y los “intelectuales”.

En el recorrido que va desde la conquista espiritual del México central hasta la publicación de la *Imagen de la Virgen María...*, de Miguel Sánchez, en 1648, es posible distinguir dos etapas. La primera abarca el periodo 1525-1578 y está dominada por las iniciativas de las órdenes religiosas primitivas, en particular los franciscanos, cuya influencia fue preponderante en el México central por lo menos hasta mediados del siglo. La fecha de 1578 corresponde a la gran fiesta organizada por los jesuitas llegados al virreinato en 1572 en ocasión de la recepción de las reliquias que les enviara el papa Gregorio XIII, fiesta que resultó ser un verdadero parteaguas en el proceso que nos interesa. En efecto, a partir de este notable acontecimiento se abre otra etapa, mucho más compleja por la cantidad y calidad de manifestaciones significativas —y que culmina con la publicación de la multicitada obra de Miguel Sánchez—: el alumbramiento oficial del patriotismo criollo ya plenamente identificado con María de Guadalupe, que lo seguirá siendo hasta que el advenimiento del liberalismo decimonónico proponga otras alternativas.

Pero antes de destacar las modalidades de la recuperación y reelaboración, por parte de ciertos sectores, de motivos indígenas de connotaciones idolátricas en conjuntos simbólicos acordes a sus necesidades particulares, es preciso detenernos por última vez sobre las razones, los

motivos y los móviles que los llevaron a obrar de esta manera, independientemente de sus declaraciones de principios. Hemos visto con el mismo Pedro de Gante cómo, ante la dificultad de establecer una comunicación mínima con la cultura autóctona, los primeros franciscanos, respaldados por la larga tradición adaptativa de la Iglesia en general y de su orden en particular, no dudaron en recurrir a prácticas y símbolos vinculados con la idolatría, digamos mitotes, cantares, el águila de Tenochtitlán, etc. Esta aceptación y adopción de elementos autóctonos tuvo a la vez un carácter inevitable y natural. En primer lugar, y aunque se pretendió destruir cuanto en la cultura indígena se oponía radicalmente al cristianismo y al *modus vivendi* considerado “civilizado” por los occidentales, esto no fue posible, como nunca lo ha sido en ninguna conquista, a no ser que se aniquilase deliberadamente al pueblo entero que participaba de tal cultura. Y pese a la acusación reiterada contra los españoles de “destrucción de las Indias” y, en su versión moderna, de “genocidio”, lo cierto es que la idea de acabar con los naturales nunca se les vino a las mentes a los conquistadores —por más insensatos que fuesen algunos—, por la sencilla razón de que en el siglo xvi, la tierra sin los hombres que la beneficiasen no valía nada. Por tanto, se trató por todos los medios de transformar a los naturales en súbditos útiles para los mismos conquistadores y la monarquía, proceso que implicaba por fuerza la conversión al catolicismo y a la “policía”, o sea, al *modus vivendi* hispánico de la época. Por tanto, y pese a todas las destrucciones llevadas a cabo por los soldados y los frailes misioneros, parte de las culturas autóctonas subsistió por el simple hecho de que sobrevivieron los naturales, al menos hasta que las devastadoras olas epidémicas de finales del siglo xvi desgarraron definitivamente el tejido social e impidieron la transmisión de la memoria indígena. Pero durante la mayor parte del siglo, los préstamos e intercambios culturales pudieron producirse en grados y niveles variables, como lo atestiguan las actuales culturas mestizas no sólo de México, sino de la mayoría de los países latinoamericanos en los que habían florecido grandes civilizaciones prehispánicas.

Hemos visto que lo que no fue destruido o no desapareció —los mitotes, etc.— constituyó precisamente la base de anclaje que permitió tender los primeros y frágiles puentes de comunicación entre americanos y españoles. Además, el problema de las diferencias e incompatibilidades entre las categorías conceptuales de españoles e indígenas, derivado de dos cosmovisiones enfrentadas, hizo a menudo que ciertas prácti-

cas, no obstante vinculadas con la idolatría, apareciesen “inocentes” a los misioneros, por lo que éstos no dudaron en aprovecharlas. Así, en la primera etapa del proceso que hemos intentado analizar, la imposibilidad práctica de arrasar las culturas locales, aunada al deseo de preservar cuanto en ellas podía parecer provechoso para el orden colonial, la necesidad apremiante de establecer canales y terrenos de comunicación con los naturales, la larga y rica tradición sincrética de la Iglesia católica y la incompreensión por parte de los religiosos de lo que abarcaba la idolatría en su modalidad mesoamericana, propiciaron en éstos —sobre todo en los franciscanos— actitudes mucho más abiertas y receptivas de lo que ellos mismos solían admitir. Animados al principio por el deseo ardiente de edificar la Nueva Jerusalén indígena, prólogo del fin de los tiempos, dejaron pasar, aceptaron, accedieron, pero también actuaron directamente, creyendo o esperando que mediante algunos arreglos prudentes —como la modificación de la letra de los antiguos cantares, la recuperación de la geografía sagrada mediante la sustitución adecuada de los sobrenaturales o la integración de símbolos autóctonos en conjuntos cristianos—, con el transcurrir del tiempo y la gracia de Dios, las sombras del pasado y los recuerdos sospechosos acabarían por desvanecerse, y la verdadera fe quedaría entronizada, como había acontecido en los países del Viejo Mundo unos siglos atrás.

A mediados del siglo xvi, conforme empiezan a esfumarse las ilusiones y esperanzas relativas a la nueva cristiandad, los mendicantes sufrieron una primera embestida por parte de la Corona. El arzobispo de México, Alonso de Montufar, trató de arrebatárles parte del imperio ejercido hasta entonces por ellos sobre los indígenas. En adelante, ante la creciente rivalidad con el clero secular, los franciscanos se vieron obligados a defender las posiciones adquiridas y a involucrarse en múltiples contiendas, algunas de las cuales recurrieron al terreno simbólico como campo de batalla. La llegada de la Compañía de Jesús en 1572 intensificó este clima de rivalidad, que se constituiría en la matriz principal del proceso identitarios que hemos analizado.

En efecto, el contexto sociológico ya no era el de las primeras décadas y, por tanto, los móviles que animaron a los actores desde finales del siglo xvi tampoco fueron los que inspiraron a Pedro de Gante y a sus seguidores. A la sociedad original, que constaba de una inmensa mayoría indígena y de una ínfima minoría española, le sucedió paulatinamente una mayoría indígena diezmada por las olas epidémicas, y si bien la minoría española se mantuvo como tal, no tardó en ramificarse

en criollos, descendientes de los conquistadores y primeros colonizadores, y en peninsulares recién llegados, mientras que un sector creciente de mestizos, fruto del encuentro entre europeos, indígenas y africanos, empezó a abrirse paso en una sociedad estratificada que no había previsto su irrupción.

Cabe insistir que en este contexto, a la vez mucho más controlado por la Corona y mucho más complejo que el de principios de la conquista, las instituciones e instancias civiles y religiosas ya diversificadas no tardaron en apadrinar intereses divergentes, cuando no opuestos, lo que las llevó a casi todas a frecuentes rivalidades, características de la sociedad colonial. El préstamo tomado de la cultura indígena dejó entonces de tener el carácter imprescindible o inevitable que había tenido hasta entonces, para convertirse a la vez en un recurso ventajoso, símbolo, arma (defensiva y ofensiva) y bandera, primero unificadora y pronto identitaria.

Así, a partir de las últimas décadas del siglo que vio la conquista, el principio de rivalidad pareció constituirse en el motor del proceso que observamos. Rivalidades entre órdenes religiosas —los franciscanos y los jesuitas, por lo que se refiere a la ciudad de México y al tema que nos ocupa—, entre regulares y seculares, entre instancias religiosas y civiles —recordemos la contienda entre el Cabildo capitalino y la orden seráfica a propósito de la imagen de María de los Remedios en 1594—, entre gremios, cofradías, cabildos, órdenes religiosas, universidad, etc., como sucedían por ejemplo en ocasión de las grandes fiestas organizadas para celebrar las solemnes entradas de virreyes. Existía también rivalidad entre las dos Marías, la de los Remedios y la de Guadalupe, figuras a la vez hermanas y complementarias pero que, por la presión de las necesidades y aspiraciones latentes de ciertos sectores, se definirían en oposición hasta la proclamación del evangelio guadalupano, prólogo muy anticipado a la victoria definitiva de la Señora del Tepeyac sobre la de Totoltepec.

Estas dos dinámicas, primero la necesidad insalvable de los préstamos y luego la rivalidad de finales del siglo *xvi*, que funcionó como eje rector y catalizador de las expresiones identitarias hasta mediados del *xvii*, propiciaron el acercamiento y finalmente la fusión de ciertos símbolos prehispánicos de connotaciones idolátricas con los símbolos cristianos.

En la primera etapa de este proceso, o sea entre 1525 y 1578 aproximadamente, y a grandes rasgos, durante la preeminencia franciscana en México-Tenochtitlán y sus alrededores, el recurso a los símbolos

indígenas no tuvo una función propiamente identitaria, sino federativa. Se trató, como hemos señalado en varias ocasiones, de atraer a los indígenas, de hacerse entender, aceptar, amar y obedecer de ellos y, por último, de erigirse en sus legítimos representantes, defensores y padres naturales. Todo indica —por lo pronto— que los hijos de san Francisco no pudieron superar esta etapa indigenista al menos durante el periodo que abarcamos, y el mismo arzobispo Alonso de Montufar, al colocar la piedra de la fundación junto con los nopales de Tenochtitlán bajo sus propias armas, no hizo otra cosa que seguir los pasos de los religiosos a quienes intentaba suplantar en relación con los indígenas. Por tanto, en cuanto se refiere a los productos iconográficos, los seráficos se limitaron a tomar un símbolo —el águila, el nopal o el conjunto completo—, a conservar lo esencial de su significado original y a yuxtaponerlo con símbolos cristianos, en una organización generalmente vertical que sugiere un orden jerarquizado. Sólo en otro tipo de construcciones simbólicas, como el color azul de Huitzilopochtli, recuperado para el hábito franciscano, en el árbol de Tláloc convertido en cruz gigantesca para el atrio de su iglesia, o en el disco de obsidiana colocado en lugares significativos, los mendicantes llegaron a hacer un uso metafórico un tanto sumario del elemento cultural autóctono al que recurrieron.

En cambio, la llegada de la Compañía de Jesús pregonó el próximo triunfo de la metáfora, de acuerdo con la sensibilidad y la estética barroca que se estaban apoderando de los círculos letrados del Viejo Mundo y del Nuevo. Si bien los jesuitas adoptaron el símbolo indígena con su significado genuino —como cuando algunas de sus figuras alegóricas acompañaban las “armas de México”, o sea el tunal y el águila—, hemos visto también que empezaron a despojar en parte al águila mexicana de su significado original para otorgarle otro —por ejemplo, colocando el anuncio de un certamen literario en su cuerpo— y, sobre todo, emprendieron sutiles variaciones temáticas a partir de las posibilidades metafóricas de sello barroco, tanto del nopal sacrificial como de la cruz de la Pasión. Al transcurrir el siglo xvii, el uso metafórico se apoderaría paulatinamente de todo el material simbólico, lo mismo de origen occidental que americano, tendencia que vemos tal vez en su apogeo en los arcos de triunfo ideados por Sigüenza y Góngora en 1680.

Este material simbólico recuperado y reelaborado en nuevos conjuntos se dirigía en primer lugar a los sentidos —la vista y el oído— de quienes presenciaban las celebraciones organizadas por las autoridades civiles y eclesiásticas, las que rivalizaban por conquistar y acaudillar

algunos sectores de la población capitalina en su búsqueda de una identidad. Es difícil apreciar el efecto que tuvieron estas imágenes fugaces, expresadas a través de manifestaciones visuales, como alegorías, "jeroglíficos" y composiciones diversas, pero también de evocaciones y metáforas literarias vertidas en los inevitables sainetes, poemas, cantos y chanzonetas, etc., que los "niños" y la "juventud mexicana" brindaban con prolijidad en estos acontecimientos. Sin embargo, no es arriesgado pensar que éstas dejaron las mismas huellas en el imaginario colectivo que las primeras funciones del cine mudo en su momento, el uso de la fotografía en la prensa de finales del siglo XIX o, más cerca de nosotros, los principios de la televisión como medio masivo de comunicación o aun las primeras películas de ciencia-ficción acompañadas de efectos especiales.

Aparte de la cuestión de saber hasta qué punto el público que participó en tales manifestaciones quedó marcado por ellas, hemos ponderado la importancia que tuvieron las relaciones impresas que se hicieron de esos sucesos, las que, junto con las descripciones pormenorizadas de sus diversos momentos e hitos acompañados de uno que otro grabado ilustrativo, proporcionaban las explicaciones que permitían entenderlos y, por tanto, hacer uso de ellos y desarrollarlos. Durante la segunda etapa del proceso que nos ocupa, o sea desde finales del siglo XVI hasta mediados del XVII, la producción de los elementos y conjuntos simbólicos sincréticos y luego su difusión y consumo por medio de estas relaciones escritas fueron ante todo factura del sector clerical de la población capitalina, tan interesado, como "estado medio" que era, según la feliz fórmula de Miguel Sánchez, en la invención —en el sentido etimológico del término— de una vía media de definición identitaria entre lo propiamente indígena y lo propiamente occidental. Este sector era un intermediario doble, no sólo porque resultaba ser en su mayoría criollo —es decir, no reconocido del todo como español y menos aún como indígena—, sino también porque, pese a ser a menudo letrado y hasta culto, se veía obligado a conformarse con cargos secundarios, si bien honrosos, en las diversas instancias religiosas, pues las mayores dignidades se reservaban casi siempre para los peninsulares.

Hasta finales del siglo XVI e incluso en las primeras décadas del siguiente, éstas fueron las principales tendencias evolutivas del proceso identitario que analizamos. De haber proseguido, es probable que las élites novohispanas y en particular las capitalinas hubiesen encontrado sus banderas de identidad en algunos candidatos criollos a la santidad,

lo que aconteció por ejemplo en el Perú, y como estuvieron a punto de encontrarlas en Felipe de Jesús, o los numerosos venerables y monjas milagrosas que florecieron por doquier.

Pero en Nueva España, y en particular en la ciudad de México, existía la pareja María de los Remedios-María de Guadalupe, dotada de un rico potencial simbólico precisamente por la dinámica rivalidad/complementariedad que lo estructuraba y lo animaba. A pesar de que había empezado ya cierta cristalización identitaria en torno a María de los Remedios desde finales del siglo xvi, por ser la patrona del Cabildo capitalino, el detonador que puso en el primer sitio el complejo mariano Remedios-Guadalupe y propició la preeminencia futura de la segunda sobre la primera fue la entronización de la Inmaculada Concepción, patente en México a partir de los años 1618-1620. Si bien los temas apocalípticos habían permitido desde finales del siglo xvi la creación alrededor de María de los Remedios y María de la Asunción (patrona de la mitra metropolitana) de metáforas que tendían a fundir las tres águilas originales —la de Tenochtitlán, la de los Austria y la del Apocalipsis—, sólo la figura de la Inmaculada Concepción permitió la legitimación e identificación de los símbolos idolátricos con los cristianos. Así fue como un culto católico de orígenes inciertos, impulsado por ciertas órdenes religiosas y una ferviente devoción popular, aunque faltó de un respaldo decisivo de la jerarquía eclesiástica —recordemos que el Concilio de Trento se negó a erigirlo en dogma—, pero dotado de un dinamismo al parecer inagotable, acabó por fijar en la figura de una mesticilla las representaciones elaboradas pacientemente por tres o cuatro generaciones de eclesiásticos criollos, quienes hasta entonces no se habían atrevido a confesarse a sí mismos y menos a los demás el ardiente amor que sentían por su patria.

Gracias a esta larga marcha, que había empezado con Pedro de Gante y culminó con Miguel Sánchez, el nopal y el águila de Tenochtitlán se habían finalmente fusionado con lo esencial y más dinámico del cristianismo: la cruz y la sangre de Cristo en su Pasión por lo que se refiere al tunal idolátrico, mientras que la Virgen María en su advocación de Guadalupe había reunido en sí el águila mexicana, la de los Austria y la que viera san Juan en la isla de Patmos. En adelante, el viejo portento prehispánico quedaba total y definitivamente rehabilitado y, por tanto, listo para futuras necesidades simbólicas. Y así sucedió. Por mucho tiempo todavía, el complejo del águila encaramada en el tunal quedó vinculada a los símbolos religiosos. Con el advenimiento del México indepen-

diente, éste rompió, al menos oficialmente, sus lazos con ellos y se convirtió en el emblema de la nación entera, verdadera sin bien anacrónica culminación del imperialismo mexicana. Por su parte, la ciudad de México, que había cedido su símbolo original a la nueva nación, conservó las armas que le había otorgado el emperador Carlos V en 1523, en tanto que la mitra metropolitana se mantuvo fiel a su patrona, Nuestra Señora de la Asunción, cuyos pies siguieron descansando en la nopalera de Tenochtitlán, conformándose el Cabildo con retirar el águila bicéfala de los Austria después de la Independencia.

Con todo, la religiosidad popular actual se reserva el derecho de jugar con los símbolos, según sus necesidades íntimas, como hacían los jesuitas. Así, es frecuente descubrir en un estandarte o en un altar doméstico o vehicular extraños conjuntos donde la Guadalupana, acompañada de la bandera nacional, aparece tal vez rodeada de otros símbolos, antiguos o recientes y no siempre religiosos, que una fe ingenua y una imaginación suelta no dudan en reunir, con el solo y legítimo fin de satisfacer necesidades afectivas y espirituales particulares. Así es como la Señora del Tepayac sigue manteniendo sus viejos lazos con el portento mexicana.

Este recorrido nuestro fue breve y sin duda incompleto, puesto que sólo tratamos de vislumbrar menos la aparición de una conciencia criolla novohispana que los contextos, coyunturas y medios que le permitieron manifestarse. Sus primeras expresiones no fueron posibles sin el concurso de circunstancias particulares que implicaron el enfrentamiento de dos humanidades distintas habitadas de universos simbólicos profundamente ajenos el uno al otro. El terreno religioso, que había sido el de la contienda más radical a principios de la conquista, se volvió el del pacto y de la fusión sincrética, y los artífices que negociaron y dieron a luz la vía media que permitiría a la larga a todos los novohispanos encontrarse a sí mismos fueron los eclesiásticos, franciscanos primero, luego jesuitas y al fin los seculares. La *ixiptla* Guadalupe-águila que había cristalizado los varios, complejos y a veces tortuosos procesos evolutivos hasta aquí esbozados fue y sería en adelante el señuelo identitario más poderoso de un número cada vez mayor de novohispanos y luego de mexicanos. Y los chavos banda chicanos de los suburbios de varias ciudades estadounidenses, creyentes o no, que enarbolan en sus chamarras o playeras el retrato de Benito Juárez junto a la Guadalupana, muestran que la afirmación de identidad todavía yuxtapone los máximos símbolos nacionales religiosos y laicos, con el fin de sumar mágicamente sus poderes a la vez protectores y definitorios.

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA (con una breve advertencia)

Aunque la elaboración de una bibliografía tiende cada vez más a convertirse en un ejercicio autónomo, donde el estudioso procura enlistar de manera exhaustiva *todos* los trabajos existentes sobre el tema que se propone abordar, yo me limitaré a señalar tan sólo aquéllos a los que recurrí en el curso del presente ensayo. Por tanto, faltarán aquí muchos nombres y títulos, algunos tal vez mencionados por otros historiadores, unos más quizá porque los desconozco —y estoy dispuesta a confesar y lamentar mi ignorancia— y otros en cambio porque, aunque los conozco, no me parecen relevantes. Otros, en fin, y al contrario, porque asimilé hasta tal punto sus hipótesis y conclusiones que ya no soy capaz de distinguir cuánto les debo, precisamente en la medida en que las hice mías al integrarlas a mi propio quehacer. Intenté hacer justicia a éstos —aunque no sé si lo logré—, razón por la que menciono aquí a varios estudiosos a quienes sin embargo no cito casi nunca, pero con quienes me siento cabalmente en deuda. Una última aclaración: como mi pesquisa no se ciñe a un esquema estrictamente cronológico, sino temático, y como los distintos temas que me interesan interfieren a menudo unos con otros, la mayor parte de las obras que registro en esta bibliografía general y en la que atañe a cada uno de mis cuatro capítulos tienen vigencia para todo el ensayo. Por tanto, no las vuelvo a citar en las bibliografías particulares y me limito a anotar aquellas cuyo contenido corresponde en forma directa a los temas tratados en cada capítulo.

En cuanto se refiere a las fuentes consultadas, no hay —por desgracia— fondos especiales de archivos y menos aún series documentales donde se pueda rastrear de manera un tanto sistemática los temas cuyo estudio abordo en este ensayo. Como se ha visto en el presente trabajo, toda la investigación descansa en datos disperso por lo general de naturaleza discursiva pero también iconográfica. Estos datos suelen ser aislados, a menudo escuetos y a veces precarios. Por tanto, traté de reunirlos con paciencia y de organizarlos en un conjunto que espero sea coherente. Por supuesto, los ejes que permiten armar tal conjunto resultan ser mis hipótesis.

Así las cosas, las crónicas escritas por algunos de los religiosos más notables de las órdenes presentes en la Nueva España ocupan un lugar a la vez especial y privilegiado, porque muy a menudo proporcionan al mismo tiempo el material que analizo y la reflexión o la interpretación del fenómeno que describen o denuncian. Éste es el caso, en particular, de los franciscanos fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 1985; de fray Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, 6 vols, México, UNAM, 1975, y del dominico fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España y islas de Tierra Firme*, 2 vols., México, Editora Nacional, 1951.

A tales crónicas, cabe añadir las franciscanas de fray Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, 4 vols., México, Ediciones Chávez Hayhoe, 1945; de fray Toribio Motolinía, *El libro perdido*, México, Conaculta, 1984; de fray Pablo de la Purísima Concepción, *Crónica de la Provincia de los santos apóstoles de san Pedro y San Pablo de Michoacán*, México, Imprenta de Ignacio Escalante, s. f.; de fray Antonio de Ciudad Real, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, 2 vols, México, UNAM, 1976; de Agustín de Betancourt, *Teatro mexicano*, México, Porrúa, 1971. No debemos olvidar el precioso *Códice franciscano*, siglo XVI, México, Ediciones Chávez Hayhoe, 1941, que recoge las primeras experiencias de los seráficos en el México central, en particular las de Pedro de Gante.

Con la notable excepción del padre Durán, los dominicos suelen ser más reservados —o menos interesados— en cuanto atañe a los procesos sincréticos que nos interesan. Sin embargo, es posible encontrar alguna información en fray Agustín Dávila Padilla, *Historia de la fundación y discurso de la Provincia de Santiago de México, de la orden de predicadores*, México, Academia Literaria, 1955, y en fray Francisco Burgoa, *Geográfica descripción de la parte septentrional del polo ártico de la América y nueva iglesia de las Indias Occidentales y sitio astronómico de esta provincia de predicadores de Antequera, valle de Oaxaca*, 2 vols., México, Porrúa, 1989. Los agustinos están representados a su vez por la magnífica obra de Juan de Grijalva, *Crónica de la orden de N. P. S. Agustín en las provincias de la Nueva España*, México, Porrúa, 1985; mientras que los jesuitas Joseph de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, México, Porrúa, 1962; Andrés Pérez de Rivas, *Crónica y historia religiosa de la Provincia de la Compañía de Jesús de México en Nueva España*, 2 vols., México, Imprenta del Sagrado Corazón, 1896, Francisco Xavier Alegre, *Historia de la Provincia de la*

Compañía de Jesús de Nueva España, 4 vols, Roma, Institutum Historicum S.J., 1956-1960; y Andrés Cavo, *Los tres siglos de México durante el gobierno español hasta la entrada del ejército trigarante*, con notas y suplemento de Carlos María de Bustamante, Méjico, Imprenta de J.R. Navarro, 1852, proporcionan su imagen y versión de los acontecimientos que presenciaron o de los que tuvieron conocimiento. No debemos olvidar al carmelita criollo fray Agustín de la Madre de Dios y su *Tesoro escondido en el santo carmelo mexicano. Mina rica de ejemplos y virtudes en la historia de los carmelitas descalzos de la Provincia de la Nueva España*, México, Probusa-Universidad Iberoamericana, 1984, y al bachiller Jacinto de la Serna, gran conocedor y agudo crítico de las reminiscencias idolátricas de los indígenas de la región comprendida entre Cuernavaca y Toluca, y que intentó en vano alertar a la jerarquía eclesiástica de las primeras décadas del siglo xvii con su inagotable "Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías", en *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, México, Ediciones Fuente Cultural, 1953. Finalmente, y aunque hayan aparecido en este siglo, no podemos dar por concluida esta enumeración de obras de carácter religioso sin mencionar la imponente recopilación llevada a cabo por Ernesto de la Torre Villar y Ramiro Navarro de Anda, *Testimonios históricos guadalupanos*, México, FCE, 1982. Lejos de versar exclusivamente sobre María de Guadalupe, los documentos recogidos proporcionan abundantes datos sobre la religiosidad e incluso la vida social, primero virreinal y luego decimonónica, atestiguando cuán estrecha se mantuvo siempre la relación entre la moradora del Tepeyac y el entorno capitalino y más adelante nacional. Además, el también ya clásico *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-24 a 1572*, México, Editorial Jus, 1947, de Robert Ricard, sigue siendo la referencia insoslayable en cuanto se refiere a la evangelización llevada a cabo por las tres órdenes mendicantes en el México central.

Otro tipo de crónicas, civiles ahora, y mucho más escuetas que las anteriores, lo constituyen los diversos *Anales* indígenas que se encuentran en la Colección Antigua del Archivo Histórico de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia. La gran mayoría de ellos, que versan sobre el México central —México, Tlatelolco, Tlaxcala, Tepeaca, etc.—, están aún sin publicar, pero el estudioso que desconoz-

ca el náhuatl puede acceder a ellos gracias a una traducción realizada por el licenciado Faustino Chimalpopoca Galicia en el siglo pasado. Mención especial merecen los *Anales*, o *Diario de Juan Bautista*, cuyo original escrito en náhuatl se encuentra (?) en el Archivo Capítular de la Basílica de Nuestra Señora de Guadalupe, en la ciudad de México. Existe una copia de este invaluable documento en el Archivo Histórico de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia, González Obregón 14, acompañada de una traducción muy parcial que el canónigo Andrade realizó en el siglo XIX. Miguel León Portilla tradujo algunos fragmentos en *Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl*, México, UNAM, 1985, y, desafortunadamente, la traducción al parecer integral que dejó el padre Garibay se encuentra ahora en manos de un coleccionista particular. Sin embargo, el *Diario* del indio Juan Bautista, que relata acontecimientos de los años 1564 a 1569 constituye una fuente insustituible de informaciones sobre parcialidades, pintores y artistas indígenas de la ciudad de México. Es de esperar que pronto esté a disposición de los estudiosos una versión castellana. Una fuente de naturaleza similar la constituyen las *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, de Francisco de San Antón Chimalpahín, México, FCE, 1982, que proporciona información sobre los acontecimientos que marcaron la vida de las comunidades de la ciudad y el valle de México, y las *Actas de Cabildo*, México Imprenta y Librería de Aguilar e Hijos, 1893, que registran todas las decisiones relativas a la vida pública de la capital.

Los concilios mexicanos, que marcan las pautas a seguir en todas las cuestiones relativas a la vida religiosa de los habitantes del virreinato, revelan las situaciones a las que debían enfrentarse los eclesiásticos. Don Francisco Antonio Lorenzana publicó los *Concilios provinciales primero y segundo*, México, José Porrúa Cuervo, 1981, edición facsimilar de la de 1769, Mariano Galván Rivera el *Concilio III provincial mexicano*, México, Eugenio Maillefert y Compañía, Editores, 1859, y Rafael Sabás Camacho dio a luz el *Concilio Provincial IV*, Querétaro, Imprenta de la Escuela de Artes, 1898.

Recurrí también a fuentes iconográficas, aunque de manera limitada. El fondo Universidad, depositado en el Archivo General de la Nación —y que carece de índice—, me dio gratas sorpresas con los grabados que adornan las tesis universitarias. En ellos fue posible rastrear la aparición y el desarrollo de algunos símbolos identitarios, como el complejo águila-nopal y María de Guadalupe. No dudo que esta veta iconográfica, aún sin explorar, contiene gran copia de datos que atañen no sólo

a la religiosidad de las élites, sino también a su vida intelectual y a las redes existentes entre ellas y los sectores sociales más relevantes.

Pero antes de señalar los trabajos que me auxiliaron a lo largo del presente ensayo o tan sólo en algunas de sus etapas, fuerza es reconocer las deudas fundamentales, precisamente aquellas que corren el riesgo de pasar inadvertidas. En efecto, la obra en general de estudiosos como Julio Caro Baroja y la síntesis magistral de Norbert Elias en *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, FCE, 1989, constituyen en realidad nuestra fuente de inspiración, y si no las citamos casi nunca es porque su modo de acercamiento y proceder se encuentran disueltos en dosis variables en el conjunto de este ensayo. Su planteamiento definitivamente interdisciplinario, reflejado en una sensibilidad y una curiosidad intelectual que excluyen los presupuestos de toda índole, las convierte en verdadero modelo, aunque difícil de seguir y menos aún de imitar, porque requieren, aparte de una cultura y una erudición hoy en día excepcionales, un proceso de maduración reñido con las exigencias actuales de la vida académica, que tiende a menudo a privilegiar la abundancia de la producción en detrimento frecuente, sino de su calidad, al menos de su madurez y originalidad. Por tanto, es para mí un deber de gratitud reconocer el papel desempeñado por aquellos autodidactas de otros tiempos en la apertura de tantas pistas sugerentes y la formulación de hipótesis e ideas cuyas implicaciones distan mucho todavía de haber sido agotadas.

La temática precisa que inspira este estudio interesó y sigue interesando a otros investigadores, quienes la abordan desde enfoques diversos. Por lo que se refiere a México, los trabajos de Luis Villoro, *El proceso ideológico de la revolución de Independencia*, México, UNAM, 1953; David Brading, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, Era, 1980, y Francisco de la Maza, *El guadalupanismo mexicano*, México, Porrúa, 1953, fueron pioneros y, a pesar del tiempo transcurrido desde su publicación, siguen contribuyendo a nutrir la reflexión y el estudio. David Brading ha permanecido fiel a los intereses manifestados en este primer ensayo, los que se encuentran presentes en su monumental *The First America. The Spanish Monarchy, Creole Patriots and the Liberal State. 1492-1867*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, cuya versión española es *Orbe indiano: de la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, México, FCE, 1991. Es de lamentar al respecto que la traducción al castellano del título inglés no refleje la hermosa

—y justa— expresión de David Brading concerniente a la “primera América”. Por su parte, Enrique Florescano recoge y desarrolla algunas de estas preocupaciones en *Memoria mexicana. Ensayo sobre la reconstrucción del pasado*, México; Joaquín Mortiz, 1987. Aunque no citamos esta obra en el curso del presente trabajo, es evidente que el propósito y los intereses de Florescano tienen afinidades con los míos.

En Europa, el nacimiento y la expresión de las diversas identidades nacionales ha sido un tema recurrente de estudio para los historiadores —y de elucubraciones para los políticos—. Entre los más recientes y mejor logrados, encontramos el de Pierre Chaunu, *La France*, París, 1982, y el de Fernand Braudel, *L'identité de la France*, 2 vols., París, Flammarion, 1990, pronto traducido al castellano y al inglés. Los orígenes propiamente simbólicos de estas identidades empezaron también a suscitar algunos trabajos, entre los que destaca el de Colette Beaune, *Naissance de la Nation France*, París, Gallimard, 1985, obra pionera y ahora clásica. Por lo que se refiere a las características simbólicas de la monarquía española, disponemos del estudio fundamental del gran antropólogo Carmelo Lisón Tolosano, *La imagen del rey. Monarquía, realeza y poder ritual en la Casa de los Austrias*, Madrid, Espasa Calpe, 1991. Finalmente, y aunque trate esencialmente de una época posterior a la que me interesa, el libro de Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780 - Programme, Myth, Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, resulta fundamental para el estudio de los protonacionalismos. La versión francesa (París, Gallimard, 1992) fue revisada y aumentada por el autor; por tanto, es más rica que la versión original.

I. LOS ORÍGENES RELIGIOSOS DE LA CONCIENCIA IDENTITARIA

La historia religiosa vista desde una perspectiva sociológica y antropológica ha producido numerosos estudios. Para el presente ensayo, hemos consultado con provecho la apasionante *Histoire universelle des missions catholiques, I: Les Missions des origines au xvi siècle*, París, Librairie Grund, Monaco, Editions de l'Acanthe, 1956, en particular el capítulo iv escrito por Alain Musset, “La conversion des Germains”, pp. 105-141, que proporciona información valiosa sobre las estrategias de conversión empleadas por la Iglesia católica durante los diez primeros siglos de nuestra era. Por su parte, el libro de Peter Brown, *The cult of the saints, its rise and function in Latin Christianity*, Chicago, University

of Chicago Press, 1981, resulta imprescindible para entender cómo el culto de los mártires y santos permitió al cristianismo sustituir paulatinamente las prácticas culturales de la Antigüedad, logrando al mismo tiempo su arraigo familiar y local. Mención especial merece el trabajo de Marina Warner, *Seule entre toutes les femmes. Mythe et culte de la Vierge Marie*, París, Editions Rivages, 1989, publicado originalmente en inglés en 1976. Aunque la autora no pretenda dar a luz una obra de carácter estrictamente histórico, sino contribuir a una reflexión feminista inteligente, ésta resulta ser una síntesis a la vez sólida y sugerente sobre la cuestión, ahora sustraída de su contexto hagiográfico usual y analizada desde un punto de vista novedoso. Si bien no citamos casi nunca este trabajo, es obvio que parte del material recopilado por Warner concerniente a la historia del culto mariano y algunas de sus conclusiones personales están presentes en este ensayo.

Para la cuestión de la sustitución de santuarios y advocaciones prehispánicas por los misioneros, es estimulante consultar, aparte del imprescindible y polifacético *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de nuestra señora de Guadalupe del Tepeyac*, de Edmundo O'Gorman, México, UNAM, 1986, a Louise Burkhart, "The Cult of the Virgin of Guadalupe, the Origins and Sources of a Mexican National Symbol", en Gary H. Gossen (comp.), en colaboración con Miguel León-Portilla, *South and Mesoamerican Native Spirituality*, Nueva York, Crossroad, 1993. La misma historiadora aborda los problemas de traducción de términos claves para el catolicismo al náhuatl y en general las actitudes adoptadas por los misioneros ante el reto de la evangelización indígena en su ensayo "Doctrinal Aspects of Sahagun's Colloquios", en J. Jorge Klor de Alva, Henry B. Nicholson y Eloise Quiñones Keber (comps.), *The Life and Works of Bernardino de Sahagún; Pioneer Ethnographer of Sixteenth Century Aztec Mexico*, Albany, State University of New York, 1988, y en su brillante *The Slippery Earth; Nahua Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, Tucson, University of Arizona, 1989. Estos trabajos, que son sin lugar a dudas entre los más novedosos y agudos de los últimos años, contribuyen a enriquecer y matizar el conocimiento que teníamos de esta etapa fundamental —en el sentido literal del término— de la historia de los procesos de aculturación en el México temprano. No podemos cerrar el capítulo de la sustitución de sobrenaturales sin mencionar la obra del gran antropólogo Gonzalo Aguirre Beltrán, *Obra antropológica*, XIV. *Zongolica. Encuentro de dioses y santos patronos*, México, Universidad

Veracruzana, Instituto Nacional Indigenista, Gobierno del Estado de Veracruz, FCE, 1992, quien proporciona numerosos e interesantes ejemplos de este proceso.

Serge Gruzinski, en *La Colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, xvi-xvii siècle*, París, Gallimard, 1988 (versión castellana: *La colonización de lo imaginario; sociedades indígenas y occidentalización en el México colonial, siglos xvi-xvii*, México, FCE, 1991), y Joaquín Galarza, *Códices indígenas. El Pater Noster*, México, TAVA, 1992, abordaron la cuestión de los distintos sistemas de escritura y transcripción utilizados por los evangelizadores con los indígenas.

Para las reminiscencias prehispánicas en construcciones religiosas, además del sin par y clásico *Arquitectura mexicana del siglo xvi* de George Kubler, México, FCE, 1982 (la primera edición, en inglés, es de 1948), los trabajos de Constantino Reyes-Valerio, en particular su *Arte indocristiano. Escultura del siglo xvi en México*, México, SEP-INAH, 1978, ha sido de primera importancia.

Por último, algunas obras, consideradas como simples herramientas, deben ser recordadas, pues me proporcionaron, además de la información que suelen aportar, un material histórico tan relevante como algunas crónicas o anales: tal es el caso del *Tesoro de la lengua castellana o española. Primer diccionario de la lengua (1611)*, Madrid, México, Ediciones Turner, 1984, que permite otorgar a un término el significado preciso que le correspondía en los siglos xvi y xvii, y la inevitable *Bibliografía mexicana del siglo xvi*, México, FCE, 1954, de Joaquín García Icazbalceta, que rebosa de información discursiva y gráfica.

II. RECUPERACIÓN Y CONTINUIDAD

Acerca de ciertas actitudes o estrategias sincréticas utilizadas por los franciscanos en los principios de la evangelización, véase, de mi autoría, *Del gachupín al criollo. O de cómo los españoles de México dejaron de serlo*, México, El Colegio de México, 1992 (2ª ed., 1997). Para la reconstrucción de una continuidad histórica, se puede consultar el artículo muy sugerente de Jorge González Angulo, "El criollismo y los símbolos urbanos", *Historias*, núm. 26, abril-septiembre de 1991, pp. 73-83.

El origen del nombre Tenochtitlán es tratado por Jacques Soustelle, *La familia otomí-pame del México central*, México, FCE, 1993, y

Enrique Florescano, "Mito e historia en la memoria nahua", *Historia Mexicana*, vol. XXXIX, núm. 3, enero-marzo de 1990, pp. 642-644, en tanto que el del complejo águila-tunal ha inspirado varios trabajos, entre los que cabe subrayar el de Alfonso Caso, "El águila y el nopal", en *Memorias de la Academia de Historia*, México, 1946, tomo V, núm. 2, pp. 93-104, y Doris Heyden, *México, origen de un símbolo. Mito y simbolismo en la fundación de México-Tenochtitlán*, México, DDF, 1988.

Sobre los sentimientos de orgullo paterno de los franciscanos y sus actitudes protectoras hacia los indígenas, véanse el libro ya clásico de John L. Phelan, *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, UNAM, 1972, y el de Georges Baudot, *La pugna franciscana por México*, México, Conaculta-Alianza Editorial Mexicana, 1990. Acerca de los cambios importantes que se produjeron en el imperio español en las últimas décadas del siglo xvi, hay numerosos trabajos, entre los que destacan el artículo de Francisco de Solano, "Los cambios sociopolíticos en la Nueva España, 1571-1600 a través del cristicismo de Jerónimo de Mendieta", en XV Mesa Redonda de Antropología, Guanajuato, 1977, y el libro de Antonio F. García-Abasolo, *Martín Enríquez y la reforma de 1568 en Nueva España*, Sevilla, publicaciones de la Exma. Diputación Provincial de Sevilla, 1983. El estudio de Francisco de Morales, OFM, "Los franciscanos en la Nueva España. La época de oro, siglo xvi", en *Franciscan Presence in the Americas*, Potomac, Academy of Franciscan History, 1983, resulta ser una buena síntesis sobre el primer siglo de la presencia franciscana en el virreinato.

III. LA EMERGENCIA DE NUEVOS SÍMBOLOS: LA OFENSIVA JESUITA

Las fiestas organizadas por la Compañía de Jesús para celebrar el recibimiento de las reliquias en 1578 están descritas en la mayoría de las crónicas jesuitas, pero en ninguna más puntualmente que en la *Carta del padre Pedro de Morales, de la Compañía de Jesús. Para el muy reverendo padre Everardo Mercuriano, General de la misma Compañía, en que se da 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 embió*, con licencia en México, por Antonio Ricardo, año 1579, texto que sirvió de referencia a las crónicas.

Para la aparición del complejo águila-nopal en el arte efímero levan-

tado por las autoridades eclesiásticas, véase, del bachiller Sebastián Gutiérrez, el *Arco triumphal y explicación de sus historias, empresas y hieroglyphos, con que la Iglesia Metropolitana de la Ciudad de México hizo recebimiento al Exmo. Dn. Rodrigo Pacheco Ossorio, Marqués de Cerralvo-Virrey de Nueva España*, México, Diego Garrido, 1625. Las fiestas que celebraron la entrada del virrey marqués de Villena en 1640 suscitaron varios relatos, entre ellos el de Cristobal Gutiérrez de Medina, *Viaje de Tierra y Mar, feliz por Mar y Tierra, que hizo El Excelentissimo Señor marqués de Villena mi señor...*, México, Imprenta de Juan Ruiz, 1640; la "Addicion a los Festexos que en la Ciudad de México se hizieron al Marqués mi Señor, con el particular que le dedicó el Collegio de la Compañía de JESUS", que acompaña el texto anterior, es de especial interés para las fiestas organizadas por los jesuitas. También recurrimos al *Espejo de Príncipes Cathólicos y Gobernadores políticos... Conde de Salvatierra*, escrito por el padre Alonso de Medina y publicado en México por Francisco Robledo en 1642.

Para los principios del culto de Felipe de Jesús, véanse Eduardo Enrique Ríos, *Felipe de Jesús. El santo criollo*, México, Ediciones Xóchitl, 1943, y Gustavo Curiel, "San Felipe de Jesús: figura y culto (1629-1862)", en *Historia, leyendas y mitos de México: su expresión en el arte*, XI Coloquio Internacional de Historia del Arte, México, UNAM, 1988, pp. 71-93. Fundamentales son los sermones del bachiller Miguel Sánchez, *Elogio de san Felipe de Jesús, hijo y patrón de México*, dedicado al señor doctor don Lope Altamirano y Castilla, México, Imprenta de Juan Ruiz, 1640, y el del doctor Jacinto de la Serna, *Elogio del beato Felipe de Jesús, mexicano*, México, Imprenta de la Viuda de Bernardo Calderón, 1652.

IV. REMEDIOS Y GUADALUPE: MUJERES ÁGUILA

La primera crónica escrita sobre la Virgen de los Remedios, modelo de todas las que siguieron y de la que dio a luz Miguel Sánchez sobre la Señora del Tepeyac, es la del mercedario fray Luis de Cisneros, *Historia del principio, origen, progresos, venidas a México y milagros de la santa imagen de Nuestra Señora de los Remedios, extramuros de México*, México, Imprenta del bachiller Juan Blanco de Alcaçar, 1621. Unas décadas más tarde, el jesuita Francisco de Florencia también publicó *La Milagrosa Invención de un Thesoro escondido en un campo, que halló un venturoso cacique... Nuestra Señora de los Remedios... Patrona de*

las Lluvias y Temporales... Defensora de los Españoles, Avogada de los Indios, Conquistadora de México, erario Universal de la Misericordia de Dios, Ciudad de Refugio para todos..., Sevilla, Imprenta de las Siete Revueltas, 1745 (la primera edición en México es de 1686). Este mismo autor elaboró una verdadera geografía mariana en su *Zodiaco mariano: Historia general de las imágenes de la Virgen María, que se veneran insignes en la América septentrional*, México, CNCA, 1995 (la primera edición es de 1755). Más de un siglo y medio después, Francisco del Barrio Lorenzot publicó a su vez la *Historia comprobada de la imagen de la madre de Dios María Santísima, con la advocación de los Remedios de México*, México, 1780.

La historia de María de Guadalupe a la que hago referencia constantemente en el curso de este ensayo es la *Imagen de la Virgen María madre de Dios de Guadalupe, milagrosamente aparecida en la ciudad de México...*, México, Imprenta de la Viuda de Bernardo Calderón, 1648. Del mismo autor, las *Novenas de la Virgen María madre de Dios. Para sus dos devotísimos santuarios de los Remedios y Guadalupe...*, México, por la Viuda de Bernardo Calderón, 1665, y reimpresso en Madrid, Lorenzo de San Martín, 1785, que establecen relaciones de complementariedad entre las dos advocaciones. El primero de estos textos se encuentra publicado íntegramente en la obra de Ernesto de la Torre Villar y Ramiro Navarro de Anda, *Testimonios históricos guadalupanos...*, ya mencionada.

La historiografía guadalupana es inmensa y no deja de aumentar conforme se va extendiendo y ampliando el culto a la Virgen morena. Entre los trabajos más recientes y sugerentes, es preciso citar el de Xavier Noguez, *Documentos guadalupanos. Un estudio sobre las fuentes de información tempranas en torno a las mariofanías en el Tepeyac*, México, FCE, 1993; el de Richard Nebel, *Santa María Tonantzín, Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México*, México, FCE, 1995 (la primera edición en alemán es de 1992) y el de Stafford Poole C. M., *Our Lady of Guadalupe. The Origins and Sources of a Mexican national Symbol, 1531-1797*, Tucson y Londres, The University of Arizona Press, 1995. El artículo de William Taylor, "The Virgin of Guadalupe in New Spain: an Inquiry into the Social History of Marian Devotion", *American Ethnologist*, 14, febrero de 1987, pp. 9-33 resulta particularmente interesante, y las ideas e hipótesis expresadas en el capítulo dedicado a la imagen barroca en el libro de Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes; de Cristóbal Colón a*

Blade Runner, 1492-2019, México, FCE, 1994 (la primera edición en francés es de 1990), me acompañaron constantemente en mi búsqueda.

Para la geografía sagrada del valle de México, fuera del pionero *Plano reconstructivo de la región de Tenochtitlán*, México, SEP-INAH, 1973, de Luis González Aparicio, he recurrido al capítulo de Johanna Broda, "The Sacred Landscape of Aztec Calendar Festivals: Myth, Nature and Society", en David Carrasco (comp.), *To Change Place. Aztec Ceremonial Landscapes*, Niwot, University Press of Colorado, 1991, pp. 74-119. Los orígenes otomíes de los cultos prehispánicos tributados en el Tepeyac y luego del que rodea a María de Guadalupe son mencionados por Pedro Carrasco, *Los otomíes*, Toluca, Gobierno del Estado de México, 1979; Jacques Soustelle, *La familia otomí-pame del México central*, México, FCE, 1993, y Jacques Galinier, *N'yuhu. Les indiens otomi: Hiérarchie sociale et tradition dans le sud de la Huasteca*, México, Mission Archéologique et Ethnologique Française au Mexique, 1979, y en *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM-CEMCA-INI, 1990.

La cuestión de las "apariciones" marianas ha sido estudiada por William A. Christian, *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, Princeton, Princeton University Press, 1981, mientras que Suzanne Straton, *La Inmaculada Concepción en el arte español*, Cuadernos de Arte e Iconografía, Madrid, Fundación Universitaria Española, Seminario de Arte "Marqués de Lozoya", tomo I, 1988, se dedicó a la historia de las representaciones conceptistas españolas. La iconografía guadalupana ha suscitado una abundante producción desde el trabajo fundador de Francisco de la Maza, y me limitaré a citar aquí a Elisa Vargas Lugo, "Iconología guadalupana", en *Imágenes guadalupanas. Cuatro siglos*, noviembre de 1987-marzo de 1988, México, Centro Cultural Arte Contemporáneo, 1987 (catálogo de la exposición presentada en México), pp. 57-179, y a Jaime Cuadriello, "Atribución disputada: ¿quién pintó a la Virgen de Guadalupe?", en Juana Gutiérrez Haces (comp.), *XV Coloquio Internacional de Historia del Arte: los discursos sobre el arte*, México, UNAM, 1995, pp. 231-257.

ÍNDICE

<i>Presentación</i>	7
<i>Prólogo</i>	9
<i>Introducción</i>	15
 I. <i>Los orígenes religiosos de la conciencia identitaria</i>	17
En America: una situación distinta	20
El caso novohispano: una evolución subrepticia	26
De santos y santuarios	31
Y de areytos y mitotes	40
La insoslayable participación de los indígenas	50
Traducción: ¿traición o transacción?	52
Analogía y préstamos	55
Permanencia y recuperación de algunos símbolos prehispánicos	56
 II. <i>Recuperación y continuidad</i>	59
La cruz de Tláloc	60
El agua de san Miguel	63
La conquista militar pierde trascendencia	66
El tunal, el águila y la serpiente: ¿también una resurrección?	69
Los franciscanos, padres de los indios y de la tierra	74
El ocaso de la utopía	77
 III. <i>La emergencia de nuevos símbolos: la ofensiva jesuita</i>	82
El regreso oficial del águila y la serpiente	87
La réplica franciscana	95
El irresistible avance de los jesuitas: sus fiestas y mitotes	104
El clero secular irrumpe en el escenario	111
Nuevos temas y viejos símbolos	115
 IV. <i>Remedios y Guadalupe: mujeres águila</i>	120
La Virgen María, eje simbólico privilegiado	120

Remedios y Guadalupe: dos hermanas complementarias	122
Recapitulación cronológica	136
<i>Conclusión</i>	171
<i>Fuentes y bibliografía (con una breve advertencia)</i>	179

Este libro se terminó de imprimir y encuadernar en el mes de noviembre de 1999 en los talleres de Impresora y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA), Calz. de San Lorenzo, 244; 09830 México, D. F. En su tipografía, parada en el Taller de Composición Electrónica del rce, se usaron tipos Garamond de 12, 11:13, 10:12 y 8:9 puntos. La edición consta de 3 000 ejemplares.

(viene de la primera solapa)

una identidad protonacional de las élites novohispanas, antecedente del criollismo del siglo XVIII, tuvo un origen fundamentalmente religioso.

OTROS TÍTULOS

Alicia Hernández Chávez

Coordinadora

*Presidencialismo y sistema político.
México y los Estados Unidos*

Alfredo López Austin

Leonardo López Luján

Mito y realidad de Zuyuá

Claude Bataillon

*Espacios mexicanos
contemporáneos*

Guillermo Palacios

*Cultivadores libres, Estado y crisis
de la esclavitud en Brasil en la época de
la Revolución industrial*

Ruggiero Romano

*Moneda, seudomonedas
y circulación monetaria
en las economías de México*

*En la portada: Escultura de un águila mexicana
que sostiene una cruz, colección privada de Antonio
Saldívar.*

El Colegio de México
Fideicomiso Historia de las Américas
Fondo de Cultura Económica



9 789681 656676