

LA MORADA VITAL DEL MEXICANO: OBSERVACIONES SOBRE LA CONSTRUCCIÓN MENTAL

Jesús Turiso Sebastián¹
Universidad de Veracruzana

“Todas las visiones de la historia son un punto de vista.
Naturalmente no todos los puntos de vista son válidos.
Entonces, ¿por qué me parece válido el mío?
Pues porque la idea que lo inspira -el ritmo doble
de la soledad y la comunión, el sentirse solo,
escindido, y el desear reunirse con los otros
y con nosotros mismos-
es aplicable a todos los hombres y todas las sociedades”
Octavio Paz (*El Laberinto de la Soledad*)

En una época actual en la que la posmodernidad se empeña en desconstruirlo todo, a partir del *yo* mismo podemos pensar en cómo se construye el *yo* colectivo. Por ello, en nuestro trabajo se rescata la propuesta humanista de los siglos XVI y XVII, de ese Barroco que, tal como Arriarán expone, es la expresión de una modernidad fracasada, que constituye el meollo de nuestras identidades culturales. Nuestro enfoque será claramente transdisciplinario, es el proceso de la construcción del pensamiento y las mentalidades en México. Para ello vamos a centrarnos en el periodo novohispano, época de configuración del proyecto del México moderno, y la temática a investigar son dos conceptos clave fácilmente rastreables: la vida cotidiana y la muerte. Ahora bien, el enfoque se lleva a cabo desde el rastreo de las mentalidades, a caballo entre la filosofía, la historia, la antropología y la psicología social.

1. La identidad como reflejo de la mentalidad

Decía Ortega que el hombre posee una pluralidad de mundos interiores². Ahora bien, no es menos cierto que cada época tiene sus referentes, sus valores, sus ídolos, sus atracciones y temores, sus tópicos y sus usos ideológicos. Para poder ofrecer algo de luz acerca de cómo la identidad se va a evidenciar en la mentalidad del mexicano, se nos hace indispensable examinar todo ese conjunto de actitudes de un individuo o de un grupo de personas ante el mundo que les rodea, es decir, estudiar la relación con la realidad y la conducta individual o colectiva resultante de ello.

¹ Universidad Veracruzana, México. jturiso@yahoo.es

² ORTEGA Y GASSET, José. *Ideas y creencias*. Madrid, 1997, pp 52-57.

La construcción mental de México es algo inabarcable si se quiere ser preciso y mucho menos en unas cuantas cuartillas. Por eso, no es mi aspiración imprimir a este trabajo de un radical carácter teórico, ni siquiera le alentará un cierto aire sistemático. La idea no es pretender tapar el sol con un dedo. Antes bien, estos folios que aquí expongo solo son el resultado de una serie de cavilaciones, salidas de mi alquimia mental, que desde hace un tiempo vengo realizando a resultas de un ejercicio continuo de búsqueda de la intrahistoria a través de cotidianas sesiones de mirar mucho y, a veces, solo a veces, ver algo. Este “ver algo” me ha llevado a tener la convicción de que ese grupo de “desesperados” de España que llegaron a América sin idea de lo que se encontraron, tan denostados por su brutalidad y tan incomprendidos por esos “jueces” de la historia que sentencian el pasado con códigos del presente, terminaron construyendo América a imagen y semejanza de sus propios sueños.

Octavio Paz considera que tanto el mexicano, como la mexicanidad se definen como ruptura y negación; ruptura con el pasado histórico y negación de la tradición³. Yo no estaría tan seguro de esta radicalidad. Es curioso observar cómo en la literatura que se ha escrito a cerca de la mexicanidad nos encontramos con expresiones como “nos tocó el destino de ser conquistados por una teocracia católica..., etc.”⁴ o, más al cabo de la calle, escuchar otras como “los españoles nos invadieron..., se llevaron nuestro oro, etc.” Pues bien, todas ellas son naturales y surgen del propio no-consciente, como lo llamaría Ariès, del mexicano para integrarse en su mentalidad. Este espontáneo *nos* asocia directamente al mexicano de hoy, sin tamiz ni matiz alguno, con las culturas prehispánicas, tamiz y matiz que, por otro lado, no son necesarios porque se asume que se es heredero de ellas.

Por otra parte, la presencia de este componente mental no sólo es exclusiva del mexicano, ya que en gran parte de las naciones americanas se da esta misma asunción. Tal vez sea el componente necesario, aunque no suficiente, para poner de por medio tierra y océano de una metrópoli cuyo proceso de separación fue, ya de por sí, traumático. Curiosamente esto no sucede, por ejemplo, en el caso de buena parte de los europeos con respecto a los romanos de la antigüedad. Se me dirá que, ciertamente, la tradición europea es greco-latina, pero los europeos no asumen ese *nos* de la forma que se hace en México. En Europa, la construcción de los Estado-nación y sus identidades se hizo definiéndose frente a identidades sincrónicas cercanas de otros Estado-nación, no contra identidades históricas alejadas en el tiempo y el espacio. Entonces, podremos decir que, seguramente, el componente indígena actual de la sociedad mexicana recuerda permanente el origen de la misma. Sin embargo, en otras naciones de nuestra América, como Argentina o Uruguay, sucede exactamente lo mismo a pesar de que, tras las guerras de la Independencia, hubo una depuración casi absoluta de este componente y, a pesar, asimismo, de sentirse los más europeos de América.

Permítaseme contar una breve experiencia personal. En 1992, varios intelectuales peruanos publicaron una carta dirigida al Rey de España reclamando el pago de la deuda, con cuenta detallada y justificada, a imagen y semejanza de un comprobante de supermercado (eso sí, sin ningún valor fiscal), por todo el oro que “los españoles nos robaron” y los daños morales que causaron, decían. La misma observación, con el mismo *nos* hacía una amiga mía, peruana en primera generación, hija de emigrantes italianos. En estas dos actitudes quiero destacar tres detalles que llaman la atención: primero, la ideología se encabalga y sobrepone a la perspectiva histórica, es decir, se recurre a la historia para manipular el pasado asimilado totalmente al presente; segundo,

³ PAZ, Octavio. *El laberinto de la soledad*. Madrid, Ed. Cátedra, 1997, pp. 225-226.

⁴ RAMOS, Samuel (1934). *El perfil del hombre y la cultura en México*. México, Lecturas Mexicanas, UNAM-SEP, 1987, p. 28.

se asume como propia una parte de la personalidad histórica del pasado que ya no existe y se condena al hombre del presente, considerado como el mismo sujeto histórico de un pasado remoto que tampoco existe, a pagar por los pecados cometidos por un hombre extraño a nuestro tiempo; y, por último, se lleva a cabo un juicio paralelo al que ya hizo en su día la Historia y se sentencia dos veces a dos sujetos históricos distintos, tan alejados en el tiempo como en su mentalidad. Santificamos o demonizamos el pasado sin comprender muchas veces el significado de sus categorías, imágenes y símbolos. Acudir solo a los andrajos de la historia nos aleja de la comprensión de la misma⁵.

Pues bien, el *nos* mencionado antes ha sido elaborado e insertado en la mentalidad del mexicano, bien fuera a través de la educación en las escuelas donde la ideología nacionalista ha representado un papel muy importante desde el porfiriato, o bien fuera por reproducción cultural familiar a lo largo de su historia como nación independiente. Ello es el resultado de la traumática emancipación que tuvieron los americanos de España que rescató la llamada *Leyenda Negra*, real o exagerada, eso es secundario ahora, como modo de reafirmarse como identidad nacional autónoma de lo *español* y ello se ha proyectado hasta el presente. Lo indígena se asocia siempre a lo hereditario, es decir, supone, como dice Villoro, “un legado que está en nuestra sangre más que en nuestra razón [...] Así, parece el mestizo simbolizar los elementos de un espíritu escindido, con nociones de sus componentes raciales”⁶. Sin embargo, en la actualidad el estereotipo que se proyecta del mexicano, que es la imagen que ofrece la televisión, es irreal o silencia parte de la realidad. Da la impresión de que para los medios de comunicación el buen indio de nuestros días es el indio invisible: se esconde al indio porque su imagen es obscena, en el sentido del teatro griego (fuera de escena). Si nos damos un paseo por los distintos programas de la televisión nacional observaremos cómo la mayoría de sus presentadores, conductores de eventos televisivos, actores, etc. que salen en la pantalla son racialmente “güeros”, lo cual no es si no una manifestación sesgada de la realidad. Ahora bien, el indio admirado es el indio mítico de las grandes hazañas culturales y civilizadoras, es un indio que no existe ya. Creo que esto es debido a que se necesita héroes míticos, reales o no, para construirlo. México es uno de los países americanos donde el nacionalismo está más presente. Su proyecto nacional, en construcción permanente, necesita de alteridades respecto a las que definirse y diferenciarse. Primero, después de la independencia, fueron los españoles y, en la actualidad, a éstos se han unido los que estadounidenses. En los dos casos se observa una curiosa una curiosa anfibología de rechazo y admiración a la vez.

El ser humano, pues, es un ente que se crea y se define distintamente sólo en contacto con *los otros*. Por lo que respecta a esa peculiar relación amor-odio con la “madre patria”, los otros son los españoles. Esos mismos españoles que también se sintieron *otros*, después de echar raíces en América, en relación con sus paisanos de la Península. Como muestra valga un botón: durante la guerra de independencia venezolana, un coronel español en las filas del ejército bolivariano, se jactaba de la intención de acabar con todos los españoles y, una vez muertos todos, se iba a suicidar para que no quedara ninguno. Es un caso extremo, loco, si se quiere, pero no es sino un reflejo de una realidad personal que experimenta la transformación enajenada de su mundo originario. En México, como reflejo de esta realidad, tenemos una expresión no tan barroca pero igualmente explícita: “mueran los *gachupines*”. Pues bien, esta manifestación que, de manera más bien

⁵ No estaría de más releer a Marc Bloch, para quien “una nomenclatura impuesta al pasado acabará siempre por deformarlo, si tiene como fin, o únicamente como resultado, la reducción de sus categorías a las nuestras, alzadas hasta lo eterno para tal propósito. Frente a esta etiquetas, no cabe más actitud razonable que eliminarlas.” Citado en *Introducción a la Historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001 (4ª edición), p. 168.

⁶ VILLORO, Luis (1950) *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México, CIESAS y SEP, 1987, p. 227.

folclórica en nuestros días, continúa escuchándose cada 15 de Septiembre, este renegar de una parte de nuestro *yo* colectivo es, al fin y al cabo, una manera de rebelarse contra España a la española⁷. Esta actitud no es meramente mecánica, sino que además se ajusta con facilidad a un contexto ideológico sistemático. Con ello quiero decir que los signos son los que hacen la conciencia, y no al revés. Esto es el desenlace de que la conciencia, que diría Bajtín, “es conciencia sólo cuando se ha llenado de contenido ideológico (semiótico)”⁸.

Lo cierto es que, si bien se reivindica un origen y se procura desdeñar el otro, el *ser* mexicano está a caballo de estas dos tradiciones, más otras que se fueron incorporando posteriormente. La construcción mental de México se ha llevado y se lleva a cabo a través de un largo proceso de sedimentación de mentalidades. México no existía antes de 1520, como no existía América antes de 1507. De la misma manera, tampoco existían los mexicanos. Había mexicas, mayas, totonacos, zapotecas, tarascos, etc. El mexicano comienza a nacer con la primera generación de mestizos, aunque la conciencia de serlo se construirá con el tiempo. El mestizo, germen del alma mexicana, es un *es* y un *no es*, un vivir y no vivir, como el barroco con el que se identificó, como el mexicano y, por qué no decirlo, también como muchos españoles. España y América son productos del Barroco, de la decadencia de sus imperios. El mestizo es, pues, para muchos, el resultado de una decadencia no planeada, no esperada. Octavio Paz lo singulariza en el “mito de la chingada” operado por igual, aunque por motivos diferentes en unos y otros (peninsulares, criollos, indios y mestizos) El mestizo, sin embargo, va a oficiarse como arquetipo de este mito: negado por la familia de la madre (violada y vencida) y por su padre (violador y vencedor), se identificaba secretamente con éste, en tanto que era su “padre”, al igual que toda la sociedad española, lo rechazaba como “no es español”, ya que además de ser “medio indio” es hijo ilegítimo. El elemento materno, en realidad, es negado en tanto que perdedoras de la historia, siendo simbólicamente asumido por la Virgen de Guadalupe, quedando, pues, un vacío paterno que tiene que ser llenado por algo o por alguien. El padre se negó a hacerlo, y la madre india, además de ser rechazada, no lo podía suplir (el “tener poca madre” en el lenguaje actual de México denota una persona desvergonzada y despreciable) Así, este vacío paterno es llenado por una “madre” ilusoria, no india y, por tanto, inexistente. ¿Resultado? La transposición de esa madre ilusoria en lugar del padre real, todo ello manifiesto en el término “madre patria” para referirse a España (símbolo en realidad del padre). Así, el “Edipo trastocado del mestizo se patentará quizá en una actitud ambigua: un gran y sincero amor por España y a la vez en resentimiento hacia ella por el rechazo del que fue objeto”⁹. Por ello, el mestizo se adhiere, por una parte, a lo español y, por otra, mantiene presente e interiorizado su pasado indígena. Villoro concreta lo europeo en lo *reflexivo del Yo* y lo indígena en la parte espiritual que “se escapa a nuestra racionalización”¹⁰.

⁷ RAMOS, Samuel, 1987, p. 31.

⁸ Citado por GÓMEZ CABIA, Fernando. *Estructura y actualidad del pensamiento de Mijail Bajtín*. Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1998, p. 55.

⁹ PAZ, Octavio, 1997, pp. 222-224. Vid. también GONZÁLEZ MARTÍNEZ, Joaquín R. Los nacionalismos latinoamericanos. *América latina: regiones en transición*. Albacete, Universidad de Castilla-La Mancha, 1991, p. 25. Tal vez, y en ello coincido con Joaquín R. González, se ha abusado de Paz y haya habido poca profundización y continuidad de su obra. “Nos hemos contentado con ser *unos hijos de la chingada* y ahí justificar cómodamente nuestras frustraciones y no ver otros matices de los procesos históricos que tal vez desdigan esa versión o al menos, no la presenten como única. México no fue el primero ni el último en ser conquistado. Ingleses, franceses, polacos, etc. fueron pueblos conquistados por normandos, tártaros, romanos, árabes y vete tú saber cuántos más, con sus violaciones, crímenes e implicaciones culturales, y sin embargo, no cargan tanta amargura como los mexicanos actuales”. Gentil comunicación personal.

¹⁰ VILLORO, Luis, 1987, p. 226.

La llegada del cristianismo a América supone una auténtica conmoción que revolucionará las mentalidades existentes. La mudanza de la concepción tradicional del tiempo circular a la del tiempo lineal cristiano necesariamente tuvo que afectar la cosmovisión de las culturas mesoamericanas. No es de extrañar que la cultura popular se afiliara al tiempo circular de la liturgia cristiana, como muchos siglos antes lo habían hecho los indígenas de la Península Ibérica cuando se impuso el cristianismo en sus territorios. En tierras mexicanas, los indígenas en contacto con los ladinos comienzan a experimentar una metamorfosis mental y cultural que se hará más patente en los siglos XVII y XVIII¹¹. Por su parte, los españoles que llegan a tierras americanas comienzan a dejar de serlo, al menos no lo eran ya de la misma manera que la de sus paisanos peninsulares. ¿Qué quiero decir con esto? Que, del caos cultural que se produce con la reciprocidad de intercambios, se va a originar una nueva mentalidad, novedosa con respecto a la que tenían los unos y distinta a la que trajeron los otros. La anarquía del mexicano y el papel que juega la religiosidad o la muerte dan buena cuenta de ello. Más allá de situaciones políticas, ideológicas, económicas o sociales, cuyo papel es incuestionable, las circunstancias mentales o, si se quiere, las mentalidades desempeñaron una labor fundamental, es decir, las actitudes que se presentan frente al mundo, frente a la vida, frente a la muerte. La mentalidad es aquello que cambia con mayor lentitud, a través de ella nos podemos asomar a nuestro pasado y acercarnos a su comprensión más allá de fríos datos estadísticos o discursos ideológicos. Ahora bien, no serán las ideas de Santo Tomás o de San Agustín o el escolasticismo decadente, por mucho que se empeñara la Iglesia, las que dirigieron los espíritus de los habitantes de la Nueva España durante tres siglos, sino las nebulosas mentales en las que los ecos deformados de sus doctrinas, migajas depauperadas, palabras fracasadas sin contexto, han desempeñado su papel¹². Pero también una mentalidad no puede construirse sin sistemas culturales, de valores, de creencias, etc., que cada generación los mantiene e, incluso, los va reelaborando y, así, evolucionan, como lo hace también la propia historia, la cual no es inmóvil.

Siempre he tenido el convencimiento que el ser hispánico, en su mentalidad, es ácrata sin necesariamente ser consciente de ello, es decir, se rebela contra toda imposición de poder, sobre todo si proviene de otros ajenos a su grupo, o cuando es consecuencia de una imposición considerada como arbitraria. Esta rebeldía se ha manifestado en México a lo largo de toda la historia en actitudes como, por ejemplo, la del movimiento cristero reaccionando contra la política anticlerical de Plutarco Elías Calles. Y esto es porque creemos que sólo en nuestro *yo* se encuentra la fuente de toda certidumbre y de todo derecho¹³. En este sentido, gran parte de la historia mexicana y española de los siglos XIX y XX parece cortada por el mismo patrón. Una historia que demuestra que caudillos, revueltas, levantamientos populares, pronunciamientos militares, intentan negar el estado centralizador, contemplado como autoritario. Y, todo ello, lo constatan los quince instrumentos constitucionales que hubo en México en 180 años, los mismos curiosamente que en España, así como los incontables cambios de gobierno que hubo a lo largo de todos esos años. Pero esto no debería entenderse como algo novedoso propio de los siglos XIX y XX. En la época virreinal el dominio político que, si se quiere, correspondía a la Corona española, fue respondido desde los primeros momentos de la conquista por la adquisición, *motu proprio*, de una

¹¹ A la hora de hablar de cultura coincido con la idea de que “es una función del espíritu destinada a humanizar la realidad”, que diría RAMOS, Samuel, 1987, p. 86.

¹² LE GOFF, Jacques. La mentalidad una historia ambigua. *Hacer la Historia*. Barcelona, Ed. Laia, 1980, vol. II, p. 95.

¹³ Esta expresión es atribuida a Francisco Pi y Margall, presidente de la primera República Española, recogida en el prólogo a las obras de San Juan de la Cruz. Citado por CASTRO, Américo. *La realidad histórica de España*. México, Ed. Porrúa, 1987, p. 241.

autonomía de los súbditos de Su Majestad en tierras americanas. Para bien o para mal, los pueblos hispánicos, las Españas, como antaño se decía, son imaginativos y a la imaginación no puede replegarse a la imposición y al orden. De ahí, que no nos extrañe que durante tres siglos, yo diría que igual más, cuando llegaba una ley o un decreto desde un poder centralista y centralizado a miles de kilómetros de distancia fuera común en tierras americanas el “recíbbase pero no se cumpla”. De ahí, también los denodados intentos de los Borbones en el siglo XVIII por centralizarlo todo. De ahí, asimismo la respuesta en forma de revueltas populares durante varios siglos en nuestra América.

La anarquía del mexicano no es el resultado de, un malentendido, a mi juicio, individualismo español que señala Samuel Ramos, adscribiéndose a la teoría de Salvador de Madariaga. No. No estoy de acuerdo con que “el español de ultramar era tan individualista como su hermano Europeo”¹⁴. Cuando se afirma esto de manera tan categórica caemos en la imprecisión. No cabe duda que todos los seres humanos son individuos, seres únicos, pero también son seres que viven en sociedad, y el vivir en sociedad les une a sus semejantes. Lo que separa y caracteriza a los pueblos no es su individualidad singular o colectiva, nunca ausente por otra parte, sino el contenido de valor que en ella se ponga. El protestantismo, por ejemplo, fomenta la individualidad: un Dios individual frente a un creyente individual, sin puentes colectivos ni intermediarios entre ellos. El mundo anglosajón tiene más razones de ser considerado individualista, partidario de la libre conciencia, del libre mercado, del libre cambio y da la diferenciación de las actividades laboriosas¹⁵. En cambio, para el mexicano, y en general para los hispánicos, se piensa en su rebeldía contra toda norma impuesta, es decir, se piensa en un separatismo de la persona. Desde esa perspectiva, no es entonces sorprendente que Erasmo, desde su falta de comprensión de la mentalidad hispánica, dijera aquella lapidaria frase de “non placet Hispania”. Erasmo consideraba al español un fatal desenlace de judíos, moros y cristianos, y que esta precipitación de realidades le había convertido en un heterodoxo ignorante y supersticioso. Nuestra mentalidad, como el Barroco, como lo barrocos que somos, es un mundo que se alimenta de los contrastes, muchas veces, si se quiere, surreales. El realismo mágico que tanto llama la atención en el occidente desarrollado pero decadente de imaginación lírica puede ser una buena muestra. Nuestra vida se sitúa, más bien, entre la inercia y los arranques de voluntarismo en los que la persona saca todo lo que de valor hay de sí en momentos oportunos (quiero acordarme ahora de los arranques de solidaridad colectiva en tiempos de dificultades) El mexicano se debate entre la insensibilidad política y social, en un “me vale madres”, y las violentas revueltas que vienen dándose desde el siglo XVIII; entre la apatía por transformar la riqueza natural y el uso de los bienes públicos como si fueran propios (la corrupción no es otra cosa que debilidad o total ausencia de Estado); entre las formas arcaicas, casi inmóviles, de vivir y la asunción de los modelos más modernos, de última generación, importados de fuera. Unamuno para el caso español, gemelo del mexicano, lo sentenció con una frase lapidaria “que inventen ellos”¹⁶. Antes de cualquier gran proyecto, por ejemplo un campeo-

¹⁴ RAMOS, Samuel, 1987, p. 30.

¹⁵ CASTRO, Américo, 1987, p. 202.

¹⁶ Esto supone la misma sentencia que purgan los mexicanos: “Nuestro grito es una expresión de la voluntad mexicana de vivir cerrados al exterior, sí, pero sobre todo cerrados frente al pasado”. PAZ, Octavio, 1997, p. 225. Lo que ya no aseguraría tanto es que sea una negación del pasado. Precisamente, al recordar el pasado dorado y heroico, la desazón es mayor en la actualidad al observar que de él solo quedan reliquias. Los mexicanos sienten que fueron herederos de grandes imperios, el azteca, el maya, que dominaron el mundo, al menos el mundo conocido por estos, así como del español. Los españoles durante mucho tiempo también transitaron por un vía crucis melancólico de un pasado glorioso y los paraísos perdidos donde en su imperio nunca se ponía el sol. El impacto psicológico de la pérdida del imperio supuso un enclaustramiento en sí mismo, en un olvido temporal de los mundos que le rodean y se tradujo en un culpar a todo

nato mundial de fútbol, se exageran las expectativas de triunfo, pero cuando inevitablemente se produce el fracaso, se culpabiliza del éste al árbitro, a una confabulación, al mal estado del terreno, al clima, a la mala suerte o al empedrado. Todos nuestros males son obra de los demás o, como creía don Quijote, ocasionados por “encantadores”.

Por eso, ese llamado “individualismo rebelde” habría que cambiarlo por “absolutismo personal”, que diría don Américo Castro, o por el de emancipación de la realidad; porque, como respondió alguien muy pobre que se negó a votar por un diputado que no era de su agrado, a pesar de haberle ofrecido dinero por su voto, “en mi hambre mando yo”. Esta rebeldía se ha manifestado en representaciones tan pintorescas, como la que podemos leer en un edicto de 1651 del Tribunal de la Inquisición, por el cual se obligaba a “(...) todas cualesquier personas, de cualquier estado y calidad que fuesen, que supieren o hubieren oído decir qué persona o personas con poco temor de Dios Nuestro Señor, fueron los que quitaron la cruz de madera que estaba en su peana, enfrente de la iglesia de Santa María de Gracia, y la habían arrojado al suelo con menosprecio y borrado las letras INRI, las manifestasen dentro de cierto término, so penas graves”¹⁷. En fin, éstas no son más que expresiones de un quijotismo tan sobrado de presunción como de falta de recursos.

2. Los mundos alegóricos de México

Y todo ello no es el resultado de un buen día o de una mala noche que pueda tener cualquiera. No. Hay que pensar que esto es el producto de un proceso de sedimentación cultural que se sucede desde hace casi quinientos años. Existen unos universales no solo sociales o políticos, sino también estéticos y mentales. Roma yuxtapuso códigos y creencias mentales a los pueblos ibéricos menos organizados; los cristianos en la Península Ibérica yuxtapusieron los suyos a musulmanes y judíos. Finalmente, los españoles lo hicieron con las poblaciones originarias en América. Ello ha provocado casi siempre el sincretismo cultural. Las culturas son la base de las construcciones mentales. La aculturación, mecanismo complejo y que siempre origina discusiones, es definido por diccionario de la Real Academia de la Lengua Española como la “recepción y asimilación de elementos culturales de un grupo humano por parte de otro”. Por tanto, Aculturación, o proceso de “cristalización cultural”, como le gustaba decir a George Foster, lo entiendo como contacto de culturas. Sobre este contacto de culturas, intercambio de productos culturales y sus resultados ulteriores, Gonzalo Aguirre Beltrán observó que de la pugna entre las culturas europea colonial e indígena surgió una nueva cultura, la cultura mestiza, mexicana, “como consecuencia de la interpretación y conjugación de los opuestos [...] Estos procesos se hallan interconectados de modo que actúan recíprocamente unos sobre otros y se encuentran en un desarrollo incesante, tanto cada uno de ellos en particular, como considerado en conjunto el proceso global de aculturación”¹⁸. Entonces, la idea tradicional de que la presencia española en América había afectado casi con exclusividad a los que habitaban este continente es incompleta. Los primeros españoles, al adaptarse a la nueva situación, tuvieron necesariamente que aculturarse, porque si bien su cul-

el mundo, menos a uno mismo, por supuesto, de aquella pérdida y las calamidades que siguieron. Por ello, y parafraseando a Ortega, “gravitan sobre nosotros *tres siglos* de error y de dolor: ¿cómo ha de ser lícito, con frívolo gesto, desentenderse de esa secular pesadumbre?”, ORTEGA Y GASSET, José. La pedagogía social como programa político. *Personas, obras, cosas*. Madrid, 1922, p. 201.

¹⁷ GUIJO, Gregorio M. de. *Diario, 1648-1664*. México, Ed. Porrúa, 1986, p. 148. Nuestra rebeldía, dotada tantas veces de un componente de realismo mágico, ha sido una constante histórica en el mundo hispánico, así, por ejemplo, durante la Guerra Civil española un grupo de anarquistas sacó de una iglesia la imagen de un Cristo crucificado y lo fusilaron.

¹⁸ AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*. México, FCE, 1992, p. 45-46.

tura fue dominante, no es menos cierto que estuvieron en minoría, en especial en regiones con una importante presencia indígena, aisladas de núcleos urbanos importantes. Minoría, por otra parte, tan heterogénea como la de los pueblos que habían venido a someter. Se podría afirmar que el primer aculturado fue un náufrago llamado Gonzalo Guerrero, que llegó a las costas del Yucatán en 1511. Este español que pisó tierras yucatecas, se integró de tal manera en el mundo indígena que, cuando lo encontraron las huestes de Cortés años más tarde, se expresaba en maya, tenía tatuado el cuerpo, en las orejas llevaba adornos y estaba casado con una hija de cacique con la que había tenido varios hijos.

Los propios evangelizadores se dieron cuenta enseguida de ello. Era necesario establecer puentes de acercamiento de dos cosmovisiones diferentes. Los primeros franciscanos, si bien fueron activos combatientes contra lo que la ortodoxia católica consideraba como idolatrías, asumieron determinados elementos que provenían de ella, para después reinterpretarlos y dotarlos de contenido cristiano. El primer monasterio franciscano fue levantado sobre un templo dedicado a Huitzilopchtli. Los mismos franciscanos cambiaron el color marrón de sus hábitos por el azul del dios mesoamericano y consagraron algunas de sus iglesias a las figuras guerreras de San Miguel y Santiago, fácilmente asociables por los naturales con Huitzilopchtli: ¿un guiño al universo simbólico indígena o la certidumbre de imposibilidad de acabar con muchas de estas prácticas porque en la cosmovisión indígena no se disociaba lo “religioso” de lo “secular” o porque resultó inevitable conservar ciertos elementos –como el mitote– que facilitarán la comunicación incipiente?¹⁹ Tal vez, las todas esas cosas, porque tanto indígenas como ladinos vivían en una selva de símbolos (recordemos a San Agustín, para quien el mundo se compone de símbolos y cosas) No es de extrañar, entonces, que a partir de la segunda mitad del siglo XVI, los jesuitas no solo recuperaron elementos simbólicos de la cultura indígena²⁰, sino que, además, los integraron, de tal manera, que facilitaron la asunción de una cultura propiamente mestiza, consecuencia de la interpretación y conjugación de los opuestos²¹. Por contra, los intentos llevados a cabo por las autoridades civiles y eclesiásticas de separar las dos sociedades en las llamadas *república de indios* y *república de españoles* fueron un fracaso en muchos aspectos. El visitador José de Gálvez llegó a decir a finales del siglo XVIII que “los dogmas de la religión cristiana estaban reducidos a dos artículos: creer en Nuestra Señora de Guadalupe y en Montezuma”²². Joaquín R. González ha demostrado cómo deidades femeninas paganas europeas fueron asimiladas, primero, por el panteón cristiano en la propia Europa y, luego, en América, se asociaron con divinidades femeninas prehispánicas²³. Como vemos, ambos mundos estaban mucho más cerca de lo que podemos imaginar. Por ello, hay que retomar la idea de la existencia de unos universales mentales compartidos por indígenas y cristianos, herencia de un imaginario pagano. El ejemplo de ello lo tenemos en que en sociedades, tan cristianas como las hispánicas, es habitual poner el culto a santos, vírgenes y cristos locales por encima del propio culto a Dios. Todo esto propiciado e, incluso, impul-

¹⁹ Vid. ALBERRO, Solange. *El Águila y la Cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla. México, siglos XVI-XVII*. México, Colegio de México y FCE, 1999, p. 79.

²⁰ Es el caso de la la simbología del tunal, relacionado con el árbol de los sacrificios, sus frutos con los corazones de los sacrificados fueron asociados por los jesuitas con elementos puramente cristológicos, al asimilar la corona de espinas que llevó Cristo en la Cruz con el tenochtili espinoso de los mexicas, de tal manera que, partiendo *precisamente* de su significado idólatrico, los articularon con el equivalente. Op. cit., pp. 91-92.

²¹ AGUIRRE, Gonzalo, 1992, p. 45.

²² Cit. por ALBERRO, Solange. *Del Gachupín al criollo*. México. El Colegio de México, 1992, p. 151.

²³ GONZÁLEZ MARTÍNEZ, Joaquín R. Deidades femeninas del agua. Aspectos iconográficos. *Seminario permanente de iconografía*. México, DEAS-INAH, 1999, n^o 12 y 13.

sado por los propios miembros de las órdenes religiosas. De tal manera, que en muchos casos los religiosos emplean mecanismos heréticos para la evangelización. Así, no les resultaba demasiado complicado concertar el mundo alegórico hispano con el indígena. A veces, especialmente en las primeras décadas de la presencia española, se aprecia la influencia que ejerció la tradición islámica. La mentalidad hispana estaba jalonada por retazos y experiencias de siete siglos de convivencia con los musulmanes en la Península Ibérica. Por ello no debe extrañarnos encontrarnos en México esta influencia, por ejemplo, en construcciones civiles y eclesiásticas. En Tepeca, Puebla, podemos contemplar una sólida torre de vigilancia conocida como el “Rollo”, que no es difícil asociar a los minaretes y torres hispanomusulmanes como la Torre del Oro de Sevilla. También en Puebla, la Capilla Real de Cholula, constituida por nueve naves y siete tramos, cuya disposición espacial para el culto recuerda claramente a las de las mezquitas, cuyas naves son perpendiculares a la qibla, insinuando la dirección del rezo; sus semejanzas con la mezquita de Córdoba, por mucho que se empeñen en negarlo, son evidentes. Y, es que, se construyeron algunas capillas con forma de mezquita como la de San José de Indios, anexa al Convento de San Francisco de México, de siete naves paralelas todas abiertas en sus extremos, o la capilla anexa al Hospital de Izatlán, en Jalisco. Esto no debe extrañarnos, ya que los constructores españoles construían de acuerdo a modelos tectónicos con los que estaban familiarizados. Así, a los grandes espacios rituales prehispánicos, como en la gran Plaza de Tepeca, se asignará un urbanismo que muestra el sincretismo de varias tradiciones. Esto era así porque todavía permanecía muy fresca en la memoria la presencia islámica en los primeros conquistadores, hasta el punto de que los templos prehispánicos son comparados muchas veces con mezquitas y, de esta manera, subrayaban el paganismo de los indios.

Pues bien, este recurrir a lo herético, por motivos de conversión –fin último y universal de la cruzada católica–, será común en muchas órdenes religiosas. El caso de los franciscanos es significativo, pero igualmente común entre los agustinos, dominicos, jesuitas, etc. Si damos el tiempo preciso y tenemos la paciencia de observar detenidamente las portadas y retablos de muchas iglesias de la época virreinal, nos encontraremos, por ejemplo, a San Francisco en una disposición protagónica por encima del mismo Jesucristo y de la Virgen María. San Francisco sería presentado, así, como un segundo Jesucristo con la capacidad de ayudar a salvar a los pecadores: en la puerta de la capilla de San Gabriel en Cholula se puede leer “Porta hec aperta erit peccatoribus penitentia agentibus”, la puerta estará, pues, abierta para los pecadores que hagan penitencia. El santo se nos muestra como elevado espíritu salvífico.

El punto de encuentro de las distintas estructuras mentales o cosmovisiones deberíamos situarlo en la cultura popular, caldero que a fuego lento fue cocinando todos los ingredientes que dieron como resultado un guiso mestizo. El español tipo, de pocas letras, cargado de superstición y pensamiento mágico, tan pagano como defensor de una fe que apenas comprendía y por la cual dejaba teñidos los campos de Europa con su sangre, tuvo fácil acomodo en muchas de las concepciones y prácticas indígenas. Bernardino de Sahagún da la voz de alarma en los primeros años de la presencia española acerca de la facilidad con que los españoles asimilaban las “malas costumbres” de los indígenas:

“y no me maravillo tanto de las tachas y dislates de los naturales de esta tierra, porque los españoles que en ella habitan, y mucho más los que en ella nacen, cobran estas malas inclinaciones; los que en ella nacen, muy al propio de los indios, en el aspecto parecen españoles y en las condiciones no lo son; los que son naturales españoles, si no tienen mucho aviso, a pocos años andados de su llegada a esta tierra se hacen los otros; y esto pienso que lo hace en el clima, o constelaciones de esta tierra [...]”²⁴.

²⁴ SAHAGÚN, Bernardino de. *Historia General de las cosas de Nueva España*. México, Ed. Porrúa, 1999, p. 579.

Evidentes muestras de ello podemos encontrarlas en la riquísima y copiosa información del Tribunal de la Inquisición de México. Así, por ejemplo, en 1585 un sevillano llamado Luis de Sandoval fue condenado por haber dicho que la verdadera astrología consistía en saber tomar un demonio de las tres regiones, tierra, agua y fuego, el cual se había de coger un Viernes Santo en el pellejo de una nutria²⁵.

La enfermedad, a la que los indígenas adjudicaban un origen sobrenatural, los españoles, desde antes incluso de la peste negra de 1340, asignaron su causalidad a un castigo divino o al azote del Diablo. Así, es muy normal que ambas participen en las procesiones de santos y vírgenes, cuyo fin era paliar o prevenir las epidemias. La documentación oficial de los procesos del Santo Oficio, contra muchos españoles acusados de superstición e idolatría, demuestra que ambas culturas, como decíamos, no estaban tan alejadas. En no pocas ocasiones los españoles recurrieron, por ejemplo, a la ingestión de hongos alucinógenos o del peyote, de cuya planta los inquisidores afirmaban que era “en sumo grado fría y medicinal para los indios pero tan fuerte, que enajena el sentido y hace representación de visiones y fantasmas, de que tomaran ocasión los indios idólatras, o el demonio que los movía, para adivinar hurtos, sucesos ocultos y otros futuros contingentes por medio de la dicha raíz”²⁶.

Y qué decir de cuando se recurría a suertes adivinatorias y a la hechicería para conseguir el amor de la persona amada, combatir una enfermedad, buscar la fortuna o hacer daño a un mal vecino. Es entonces cuando “los procedimientos europeos se mezclan armoniosamente con los indígenas, los africanos, si bien las habas son sustituidas por el maíz, la belladona por el peyote, en un sincretismo feliz cuya eficacia multiplicada constituye sin duda uno de los mejores lubricantes de esta difícil sociedad colonial, teóricamente erizada de prohibiciones, restricciones y conveniencias pero que, al ser irrigada por las múltiples corrientes de estos intercambios solapados, logra desarrollarse con asombrosa vitalidad”²⁷. El imaginario popular, maravilloso e irracional, estará también presentes en hombres de mente con *logos* científico. Así, por ejemplo, en 1732 se procesó a un médico llamado José de la Peña y Flores “por haberse valido en sus amores de ciertas yerbas, oraciones, palma bendita é invocaciones al Demonio, á quien quizá, además, votó de continencia, con tal de que no tocase a su pretendida”²⁸. Vemos, pues, que estas dos cosmovisiones cohabitaban sin dificultad en personas que consideraríamos como intelectualmente preparadas. En 1769 el Santo Oficio dejaba clara la prohibición de usar:

“libros y papeles escritos por indios ó chinos, en cualquier cualquiera idioma, bajo los títulos de *Testamento de Nuestro Señor, Revelaciones de la Pasión, Oraciones de Santiago, San Bartolomé, San Cosme, San Damián y Modo de conseguir mujeres*; por contener oraciones ridículas y falsa doctrina, blasfemias prácticas, revelaciones supuestas y promesas erróneas y escandalosas, y por esto deberse manifestar en este tribunal ó ante los jueces eclesiásticos y párrocos de cada territorio los que se encontraren, y los Repertorios y supersticiosos Calendarios, donde están asentados por sus propios nombres todos los naguales de astros, elementos, aves, peces y otros animales, y tablas con pinturas extraordinarias de la muerte, de que abusan los curanderos, como también de piedras de varios

²⁵ MEDINA, José Toribio (1905). *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de México*. México, CONACULTA, 1991, p. 86 y *Libro primero de votos de la Inquisición de México (1573-1600)*. Archivo general de la Nación-UNAM, México, 1949, p. 122.

²⁶ Carta de Gutiérrez y Bazán, de 28 de febrero de 1619, MEDINA, José Toribio, 1991, p. 186.

²⁷ ALBERRO, Solange. *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*. México, FCE, 1993, p. 183.

²⁸ MEDINA, José Toribio, 1991, p. 374.

colores para pronosticar si el enfermo ha de morir ó no; y que se descubran los que otras personas tuvieren y ocultaren; á efecto de que se presenten; y se nos remitan del mismo modo que se ha de ejecutar con todos los papeles por donde se ensayan los ejemplos de dominicas de cuaresma, nescuitiles, danzas y demás que se hallaren de esta calidad”²⁹.

Los ilustrados se ocuparon también de cargar contra el pensamiento mágico y la superstición, el cirujano francés, José Gelede “calificaba de idólatras a los españoles y se reía cuando entrando a visitar algún enfermo se hallaba con velas encendidas a los santos”³⁰. Para el fiscal del Santo Oficio esto no era sino consecuencia del libertinaje traído por los extranjeros y la tropa que se extendía “en cuanto al modo de pensar [...] De esta libertad nace que estén introducidos los libros de Voltaire, los de L’Metrie y otros inicuos en este reino [...]”³¹.

Las correlaciones entre ambos mundos no terminaban ahí. El *Eros* hispánico heredero de la cultura islámica, e integrado con facilidad en el indígena, se manifestaba en trasgresiones sistemáticas contra el *logos* cristiano imperante en el campo de la sexualidad. La Iglesia determinaba los comportamientos en los órdenes de la vida y, por supuesto, cómo debía vivirse la sexualidad, es decir, la realidad de las conductas sexuales en el ámbito privado que se cruza y transgrede en muchas ocasiones las regulaciones oficiales. La práctica de la bigamia o poligamia, tan habitual entre algunas culturas prehispánicas como en la islámica, fue perseguida de manera implacable desde la ortodoxia cristiana. No en vano, “la implantación del matrimonio cristiano en Nueva España corresponde en Occidente a un periodo de reflexiones y polémicas en torno a este tema que culminó para el catolicismo en el Concilio de Trento y se tradujo en la misma voluntad de uniformizar, prohibir o controla prácticas locales y tradicionales”³². Sin embargo, como en otros órdenes sociales, el dualismo también aquí se hace presente, dualismo que no implica una doble moral como se entiende hoy en día, sino la convivencia armónica de mentalidades aparentemente opuestas. Por eso, en México fue natural la coexistencia, dentro de la mentalidad de una buena parte de la sociedad de la época, de las devociones cristianas más sinceras con la espontaneidad de las prácticas sexuales, sin que ello suponga para muchos miembros de la sociedad virreinal una contradicción.

3. El rostro de *Thanatos*: un vivir sin vivir

“La Eternidad carece de ironía y mucho menos de humor negro
y, por tanto, de piedad como para santificar este mundo”
Julio Quesada Martín (*La Belleza y los Humillados*)

Una sentencia ya clásica afirma que “al nacer comenzamos a morir y el fin comienza en el origen”. Este hecho que puede parecer terrible, y que desde que se tiene uso de conciencia provoca desasosiego en el hombre, convierte a la muerte en una realidad cotidiana con la que está acostumbrado a convivir.

Durante muchos siglos, e incluso en muchos aspectos ahora, una cosa era lo que los hombres pensaban del mundo y otra muy distinta cómo lo hacían, ya que “los términos en que todos,

²⁹ Carta de 26 de Febrero de 1769, en MEDINA, José Toribio, 1991, pp. 407-408.

³⁰ Op. cit., p. 391.

³¹ Carta del fiscal Amestoy al Consejo de 26 de Mayo de 1769. Op. cit., p. 464.

³² GRUZINSKI, Serge. La “conquista de los cuerpos” (Cristianismo, alianza y sexualidad en el altiplano mexicano: siglo XVI). *Familia y sexualidad en Nueva España*. México, FCE-SEP, 1982, p. 178.

menos un puñado de hombres instruidos y emancipados, pensaban del mundo eran los de la religión tradicional [...]”³³.

El concepto de la muerte es el espacio neutral de intermediación de la cosmovisión mesoamericana y la cristiana. La idea de permanencia tanto para las culturas prehispánicas como para la hispana era un concepto fundamental dentro de la religión: se moría para renacer. La vida no concluía con la muerte, suponía el tránsito hacia una existencia más completa y eterna. Por lo tanto, eran conscientes de la transitoriedad humana y de la infalibilidad de la muerte. Las dos cosmovisiones compartían la idea de dualidad, la existencia de dos mundos: la vida y la muerte, el bien y el mal. Como resultado, sus escatologías estaban llenas de espíritus benéficos y demoníacos. De la existencia de estas dos realidades se deriva la necesidad de la existencia de una reciprocidad entre vivos y muertos. El tránsito de la vida a la eternidad pasando por la muerte era la etapa que más inquietaba al ser humano. De ahí los ritos que, resultado de ambas cosmovisiones, se llevaban a cabo para velar por el bienestar de los difuntos una vez que la muerte sustituía a la vida. Para el cristiano, lo que importa es perder la gracia, porque supone la muerte del alma, es decir, el pecado y la condena eterna. La muerte corpórea es simplemente la culminación de todo proceso vital. La muerte es el juez insobornable que pone a cada uno más allá de su existencia, es la “Emperatriz de los sepulcros [...] Como ministra del Altísimo conduce por la posta a los justos para el cielo, y como aliada del Demonio en un instante pone a los malos en el infierno”³⁴.

Desde la época prehispánica, hasta nuestros días, los habitantes de México se han consagrado al culto de la muerte. Si bien es cierto que cuando confluyeron ambas culturas sus cosmovisiones en muchos aspectos difirieron como de la noche al día, sin embargo, van a coincidir en esta necrolatría. Tal vez, se pueda decir que esta coincidencia en la estética y el ritual no sea tal. Por ejemplo, mientras que el problema de salvación para los aztecas se entiende como proyecto colectivo, la salvación católica tiene un carácter individual. Ahora bien, en esencia la vivencia de la muerte es muy cercana y supera barreras conceptuales.

Con la llegada de los españoles, las imágenes de la muerte prehispánicas se van a nutrir con las imágenes cristiano-paganas de aquellos. Así, el sincretismo resultante de la fusión, o confusión, de ambas concepciones se va a expresar, por ejemplo, en las actuales festividades de muertos de México como una peculiar manera de representar la muerte, reelaborada por una trama de elementos prehispánicos y cristianos. En esta trama se mezcla lo sagrado y lo profano sin límites demasiado precisos de dónde termina lo uno y comienza lo otro. Pero esto no es algo novedoso, en todas las culturas la muerte será uno de los principios constitutivos de la cosmovisión. A lo largo de la historia el hombre ha sido actor y espectador del fin último de su existencia. La muerte es el primer acto globalizador de la historia. Más tarde o más temprano afecta a todos por igual, no importa el origen ni la procedencia social o la condición económica. En este sentido, se puede afirmar sin equivocarse que uno de sus rasgos distintivos es el carácter democrático. La muerte se sitúa en todo espacio, tiempo y lugar, es decir, es universal. Ahora bien, la muerte estudiada a través de la larga duración no es anacrónica, más bien debería entenderse como “escrita en las largas oleadas de las grandes evoluciones seculares o pluriseculares”³⁵. Para todas las religiones la muerte es el fin de un proceso vital y el comienzo de otro muy diferente. Con su llegada lo natural deja paso a lo sobrenatural. No sorprende pues, y en esto coincido con Caro Baroja, que la muerte sea el tema “que acaso el cristiano ha sacado más motivo para pensar que cualquier otro hom-

³³ HOBBSBAWM, Eric. *La era de las revoluciones (1789-1848)*. Barcelona, Ed. Crítica, 1987, p. 222.

³⁴ BOLAÑOS, Fray Tomás de (1792). *La portentosa vida de la muerte*. Edición crítica de Blanca López de Marisca, México, Colegio de México, 1992, p. 86.

³⁵ VOVELLE, Michel. *Ideologías y mentalidades*. Barcelona, Editorial Ariel, 1985, p. 106.

bre religioso, porque posee una teoría coherente acerca de ella, cosa que, contra lo que puede parecer, no es tan evidente en otras religiones, incluso de las llamadas superiores: la greco-romana o la hebrea, por ejemplo³⁶. El cristianismo asienta sus bases ideológicas funerarias en lo irremediable de la muerte física. Ante esta situación inevitable se impone una preparación para la *vida* después de la muerte, se impone la disposición para el “saber morir bien”. Por ello, el modelo impuesto por la Iglesia va a distinguir claramente entre la muerte física y la muerte espiritual. De ello se deriva la fijación religiosa por ayudar al moribundo a realizar una buena muerte, a través de la prevención de confesar y comulgar antes del desenlace final.

La muerte, como realidad cotidiana, entraña la culminación de un proceso vital, es el fin de todos y la suerte de cada uno, y como tal ha sido aceptada a lo largo de los tiempos. En todas las culturas, tras la muerte, la escatología sustituye a lo tangible y verificable de la vida. Las creencias cristianas en México, influidas por el senequismo estoicista, asientan en la sensibilidad colectiva un sentido religioso e irremediable de la muerte. La Iglesia desde el siglo XVI va insistir en que la muerte es el tránsito hacia la verdadera vida, de tal manera “que la mejor manera para no morir, es pensar siempre en la muerte, y que la muerte es, la que asegura la vida”³⁷.

Por ello hay que estar siempre preparado, el mexicano, creyente devoto, es consciente de ello e, influido por las imágenes proyectadas por el pensamiento cristiano, siempre se tiene presente el *memento mori* como un momento trágico, terrible que a todos antes o después nos alcanza. La Muerte novelada de Bolaños avisa a los vivos de que ella es la mano ejecutora de los designios de Dios, por lo que el ser humano tiene que tener siempre presente que ella mantiene “debajo de los sepulcros yo mantengo un ejército de asquerosos gusanos y una tropa inmensa de ratones y otros feísimos animalejos, los cuales solamente se mantiene de carne humana, delicioso pasto para ellos [...] luego de aquel instante así como acabéis de espirar y me paguéis el tributo de la vida ente angustias, amargos parasismos, y mortales agonías [...]”³⁸. Estas imágenes tan barrocas se emparentan muy bien con el espíritu barroco del hombre novohispano. De tras de ellas hay toda una filosofía de la escatología cristiana.

Los confesionarios y sermonarios escritos en lenguas autóctonas de los primeros misioneros tuvieron que adaptar este discurso a la cosmovisión indígena, así podemos encontrar expresiones como “se pensará bien en todos los castigos, todos los sufrimientos que llenan la región de los muertos para no ser sepultado allá”³⁹. Este discurso oficial de la Iglesia se sitúa en el anverso de la vida cotidiana –despreocupada de lo que vendrá, inserta en el decurso de las horas y los días– en el insistente recuerdo de que se debe estar preparado para morir, para alcanzar la gloria eterna, destino último del hombre. Por ello, se insta al cristiano a tener siempre presente y prevenirse “del tiempo tenebroso y de los días de la eternidad: los cuales quando vinieron, verse ha claro como todo el pasado fue vanidad. Porque en presencia de una eternidad toda la felicidad (por grandísima que haya sido), vanidad parece, y así lo es”⁴⁰. Fray Bernardino de Sahagún recomien-

³⁶ CARO BAROJA, Julio. *Las formas complejas de la vida religiosa (Siglos XVI y XVII)*. Madrid, Ed. Sarpe, 1985, pp. 156-157.

³⁷ AGUILAR, José de. *Sermones varios predicados en la ciudad de Lima, Corte de los Reynos del Perú*. Bruselas, 1684, p. 382.

³⁸ BOLANOS, Fray Tomás de, 1992, p. 122.

³⁹ OLMOS, Fray Andrés de (1533-1539). *Tratado sobre los siete pecados mortales*. Edición de Georges Baudot, México, UNAM, 1996, p. 115.

⁴⁰ Es preciso decir que esta obra se publica justamente durante la celebración del Concilio de Trento (1545-1563) y la doctrina de la Iglesia después de Trento es permanente, es decir, perfectamente se puede aplicar a cualquier época posterior. Por otro lado, la *Guía de pecadores*, por su estilo sencillo y por su espíritu difusor de las virtudes cristianas, es un *best-seller* religioso de nuestra historia literaria y fue seguramente el libro de cabecera de muchas personas. GRANADA, Fray Luis de (1556-1557). *Guía de pecadores*. Madrid, 1758, pp. 264-265.

da que “cada cristiano se ponga cada día a considerar que se ha de espantar, que de vivir con miedo, para que se abstenga de los pecados y para que no se vaya allá [al infierno]”, ya que el infierno es terrorífico, lleno de tormentos y espera paciente la llegada de aquellos que se han hecho acreedores a habitar en él por toda la eternidad. El infierno se presenta como “una caverna muy grande allá en el centro de la tierra, enteramente tenebrosa, enteramente oscura, llena de fuego; verdaderamente es la cárcel de Nuestro Señor Dios”⁴¹.

Lo sagrado convierte al hombre en un instrumento de los designios sobrenaturales, en los que la ideología dominante aparece como defensora de un orden establecido e inalterable⁴². Este aspecto va a explicar la mentalidad y las actitudes que se van a tomar respecto a un hecho en sí irreparable. Ahora bien, frente al modelo que propone la Iglesia, gran parte de la sociedad lo adapta a su realidad. La interpretación popular, como en los demás ordenes vitales, no necesariamente coincide con los discursos y visiones oficiales. La realidad cotidiana discurre muchas veces por senderos mágico-religiosos, donde la superstición y el imaginario popular se superpone a la ortodoxia católica. Esta es la razón por lo que se elabora todo un programa adoctrinador, donde lo sobrenatural oficial vaya supliendo a lo sobrenatural popular. Así, a los discursos oficiales les va a corresponder representaciones visuales. La muerte se llena de imágenes y símbolos; éstos son aprovechados por la Iglesia para adoctrinar a sus fieles. A partir sobre todo del Concilio de Trento, y durante mucho tiempo, las obras de arte se van a convertir en los *mass media*, la propaganda ideológica de la época. El significado de estas imágenes y símbolos era comprendido por todos desde el más ilustrado al más analfabeto. En muchas iglesias coloniales de México son habituales, por ejemplo, las representaciones pictóricas del infierno o las almas del purgatorio. Son imágenes terroríficas, que espantan al espectador, donde el fuego eterno aparece como principal arma de intimidación, que no hace distinciones: lo mismo se quema el Papa, un obispo o un poderoso que un campesino o una prostituta. Estas imágenes también encierran una crítica más o menos evidente de la sociedad corrupta y pecadora de la época. Muchas veces, la representación abreviada de la muerte mediante una calavera hacía reflexionar no solo sobre la condición precaria del ser humano, sino también sobre la vanidad de las cosas terrenales, en fin, supone una reflexión acerca de las postrimerías. Sin embargo, hoy día difícilmente podemos entender los significados de muchas de estas imágenes, como representaciones de *El árbol de la vida*, el *Memento mori* o la *Alegoría de la rueda de la fortuna*, si no somos entendidos en la materia. Esto se debe a que nuestra mentalidad ha ido evolucionando y, con ella también, muchas las imágenes y símbolos. Ahora bien, algunos de estos símbolos y gestos perduran todavía. Basta con darse un paseo por alguna de las iglesias mexicanas. No es de extrañar que nos encontremos e, incluso, pisemos, una o varias tumbas en alguna capilla o en frente al altar central. Esta idea profana de la muerte es el reflejo de una mentalidad que todavía perdura: la necesidad de vencer a la muerte a través de la perpetuación de la memoria, en definitiva, de eternizar su nombre. Así, por ejemplo, y volviendo a la Capilla Real de Cholula, tanto dentro como fuera de la misma, y adosadas a sus paredes, nos encontramos numerosas tumbas de los siglos XVII, XVIII, XIX y XX, con nombres y apellidos todavía legibles⁴³.

⁴¹ SAHAGÚN, Fray Bernardino de (1579). *Adiciones, apéndice a la apostilla y ejercicio cotidiano*. Edición de Arthur J. Anderson, México, UNAM, 1993, pp. 77 y 79.

⁴² En este sentido, la ideología hay que entenderla como una forma concreta y objetiva de representaciones explicativas de la visión del mundo. Esta visión se universaliza y prende en el inconsciente colectivo. Además, manifiesta, repite y transmite una serie de actitudes establecidas en el *corpus ideológico*, y con el tiempo, las reelabora en un proceso de transformación continua.

⁴³ El culto por la muerte llega en México al extremo de exhibirla en los museos, como en el Museo de las momias de Guanajuato. Con un carácter devoto y religioso esto se venía dando desde hacía siglos en España o Italia y en el propio México dentro de las iglesias.

Otro aspecto interesante de la cosmovisión de la muerte lo encontramos en las realidades que representa el universo mágico. Lo real-maravilloso se manifiesta de manera evidente en la incorruptibilidad de los cuerpos de algunos santos o mártires y los prodigios en forma de milagros que llevan a cabo. El santo en sí representa lo sobrenatural y el milagro es el fenómeno que le conecta con el mundo de los vivos. Muchas iglesias de México están jalonadas de exvotos y ofrendas por las gracias obtenidas de un determinado santo, santa, virgen o cristo. Algunos santos son especialmente venerados por milagrosos. Es el caso de fray Sebastián de Aparicio, muerto en 1602, cuyo cuerpo se encuentra incorrupto en la Iglesia del Convento de San Francisco de Puebla. El milagro surge una vez invocado al santo de turno, al cual se recurre para sanar las enfermedades que la incapacidad médica no permite. Los mismos médicos, dejando de lado su mentalidad racional (en algún momento también ellos habitan en ese mundo mágico), son los que aconsejan recurrir al milagro cuando no encuentran soluciones científicas para la curación⁴⁴. En vida y en muerte se recurre a los santos como correa de transmisión entre lo humano y lo divino, debido a la capacidad que tienen para obtener una gracia. Hasta bien entrado el siglo XIX, se puede observar cómo las disposiciones testamentarias están jalonadas de invocaciones a vírgenes y santos. La Virgen como abogada y los santos como intermediarios se convierten en una póliza de seguros para el más allá.

Para el mexicano, la muerte es un suceso no sólo social, sino también cultural, la fiesta del Día de Muertos puede servir de ejemplo. Esta fiesta supone la fusión de elementos simbólicos españoles, indígenas y, también, africanos. Pareciera que las actitudes del mexicano dieran la razón a la sentencia de que “el olvido de la muerte es la deserción misma de la vida” y convierte un suceso tan radical en una forma más de festejo, de un lado, y de recuerdo permanente de los que se fueron. Los hombres, como se ha visto, son espectadores y actores de un desenlace universal que, por tanto, nos permite llevar a cabo un análisis de sus gestos y ritos. La muerte es sentida y vivida por todos y en todo tiempo, es decir, la muerte es histórica y, como tal, es preciso estudiarla.

Epílogo

Todos estos elementos y otros, que por motivos de espacio no se mencionan aquí, fueron cristalizando en otra mentalidad que irá dando forma a una nueva manera de ser y entender lo que somos. Esta mentalidad, con muchos rasgos heredados de las identidades que se condensaron para formarla, ya es nueva, distinta y está en constante transformación. Es algo así como lo que podríamos llamar México.

No quisiera terminar sin rescatar unas palabras de Ignacio Ramírez, quien cree que “si nos encaprichamos en ser Aztecas terminaremos por el triunfo de una sola raza; si nos empeñamos en ser españoles nos precipitamos en el abismo de la reconquista [...] Nosotros descendemos de Hidalgo y nacimos luchando por los símbolos de la emancipación y el sacrificio, y luchando por la santa causa desaparecemos de sobre la tierra”⁴⁵. No creo que sea cuestión de una elección o el resultado solo de la actuación de unos héroes. Entiendo, que la identidad mexicana, derivada de una mentalidad que está en continua construcción. La prueba la tenemos en que desde las instituciones públicas existe una continua preocupación por ello, como lo demuestra un reciente

⁴⁴ Se cuenta una anécdota reveladora sobre esto último. En 1700, con el rey Carlos II agonizando y agotados todos los recursos médicos, los galenos del rey sugieren se traiga la momia incorrupta de San Isidro y se le acueste junto al monarca. Durante dos días y sus noches Carlos II compartió alcoba y colchón con el santo y al tercer día falleció, lo que desconocemos es si el desenlace se produjo como resultado natural del proceso o por la presencia de la momia del santo.

⁴⁵ Cit. por GARCÍA CANTÚ, Gastón. *Idea de México*. México. CONACULTA-FCE, vol. IV, ensayos 2, p. 450.

comercial de la Secretaría de Gobernación: “Yo soy mexicano”. ¿Será por que muchos mexicanos, como dice Roger Bartra, “han perdido su identidad pero no la deploran” y que “sin haber sido modernos, ahora son desmodernos [...] son otros, son diferentes”⁴⁶ Sea como fuere, para no equivocarnos, y en ello coincido, esta vez sí, con Samuel Ramos, tenemos que “considerar que no existe ningún modelo de lo mexicano, y obrar sin prejuicios, atentos solamente a identificar los movimientos que nacen de nuestro interior, para no confundirlos con los impulsos que, aun cuando *están* con nosotros, no nos pertenecen. La única norma en este caso es una certera intuición que nos haga saber cuál es lo propio y cuál lo ajeno”⁴⁷. Adopto aquí para México la interrogante que se hacía Américo Castro en referencia a España: “¿Cómo puede ser interpretado históricamente y regido políticamente un pueblo cuya *identidad* –así como suena, su *identidad*– se ignora y se pretende seguir ignorando?”⁴⁸. Seamos pues dueños y no siervos de nuestra historia, que diría don Américo.

Referencias bibliográficas

- ALBERRO, Solange. *El Águila y la Cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla. México, siglos XVI-XVII*. México, Colegio de México y FCE, 1999.
- _____. *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, México, FCE, 1993.
- AGUILAR, José de. *Sermones varios predicados en la ciudad de Lima, Corte de los Reynos del Perú*. Bruselas, 1684.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*. México, FCE, 1992.
- BARTRA, Roger. *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*. México, Grijalbo, 1996.
- BENNASSAR, Bartolomé. *Los españoles, actitudes y mentalidades desde el s. XVI al s. XIX*. San Lorenzo del Escorial, Sawn, 1985.
- BLOCH, Marc. *Introducción a la Historia*. México, Fondo de Cultura Económica, 2001 (4ª edición).
- GARCÍA CANTÚ, Gastón. *Idea de México*, México, CONACULTA-FCE, 1991, vol. IV.
- CARO BAROJA, Julio. *Las formas complejas de la vida religiosa (Siglos XVI y XVII)*. Madrid, Ed. Sarpe, 1985.
- BOLAÑOS, Fray Tomás de (1792). *La portentosa vida de la muerte*. Edición crítica de Blanca López de Marisca, México, Colegio de México, 1992.
- CASTRO, Américo. *La realidad histórica de España*. México, Ed. Porrúa, 1987.
- LE GOFF, Jacques. *Las mentalidades una historia ambigua. Hacer la historia*, vol. II, Barcelona, Ed. Laia, 1980.
- GÓMEZ CABIA, Fernando. *Estructura y actualidad del pensamiento de Mijail Bajtín*. Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1998.
- GONZÁLEZ MARTÍNEZ, Joaquín. *Los nacionalismos latinoamericanos. América latina: regiones en transición*. Albacete, Universidad de Castilla-La Mancha, 1991.
- _____. *Deidades femeninas del agua. Aspectos iconográficos. Seminario permanente de iconografía*, México, DEAS-INAH, 1999, n^{os} 12 y 13.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Ideas y creencias*. Madrid, 1997.

⁴⁶ BARTRA, Roger. *La jaula de la melancolía*. México, Grijalbo, 1996, p. 199.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 94.

⁴⁸ Castro, 1987, p. IX.

- _____ La pedagogía social como programa político. *Personas, obras, cosas*, Madrid, 1922.
- GRANADA, Fray Luis de (1556-1557). *Guía de pecadores*. Madrid, 1758.
- GRUZINSKI, Serge. La “conquista de los cuerpos” (Cristianismo, alianza y sexualidad en el altiplano mexicano: siglo XVI)”. *Familia y sexualidad en Nueva España*. México, FCE-SEP, 1982.
- HOBBSAWM, Eric. *La era de las revoluciones (1789-1848)*. Barcelona, Ed. Crítica, 1987.
- GUIJO, Gregorio M. de, *Diario, 1648-1664*. México, Ed. Porrúa, 1986.
- Libro primero de votos de la Inquisición de México (1573-1600)*, Archivo general de la Nación-UNAM, México, 1949
- OLMOS, Fray Andrés de (1533-1539). *Tratado sobre los siete pecados mortales*, Edición de Georges Baudot, México, UNAM, 1996.
- PAZ, Octavio. *El laberinto de la soledad*. Madrid, ed. Cátedra, 1997.
- RAMOS, Samuel (1934). *El perfil del hombre y la cultura en México*. México, Lecturas Mexicanas, UNAM-SEP, 1987.
- SAHAGÚN, Fray Bernardino de. *Historia General de las cosas de Nueva España*. México, Ed. Porrúa, 1999.
- _____ (1579), *Adiciones, apéndice a la apostilla y ejercicio cotidiano*, Edición de Arthur J. Anderson, México, UNAM, 1993.
- TORIBIO MEDINA, José (1905). *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de México*, México, CONACULTA, 1991.
- VILLACASTÍN, Tomás de (1612), *Manual de meditaciones*, Barcelona, 1864.
- VILLORO, Luis (1950). *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, CIESAS y SEP, 1987.
- VOVELLE, Michel. *Ideologías y mentalidades*. Barcelona, Editorial Ariel, 1985.