

El culto a la virgen de Guadalupe: la fundación mítica de la mexicanidad

Château, Hugh

El culto a la virgen de Guadalupe: la fundación mítica de la mexicanidad

Analéctica, vol. 0, núm. 0, 2013

Arkho Ediciones, Argentina

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.3822472>

Atribución (CC BY) 4.0

El culto a la virgen de Guadalupe: la fundación mítica de la mexicanidad

Hugh Château revista@analectica.org
Universidad, México

Resumen: Los postulados teóricos acerca del tema relacionado con la identidad nacional son muy variables. De hecho, dependen de cada disciplina que lo aborda. Historiadores como Edmundo O'Gorman (2002), filósofos como Samuel Ramos (1990), psicólogos como Santiago Ramírez (1977), gastrónomos como Jeffrey M. Pilcher (2001), participan de la discusión de este concepto, y aplican diferentes métodos y modelos teóricos para su definición. Desde la perspectiva de sus estudios, difieren respecto a los tópicos que explican la identidad nacional —motivaciones, ontología...—; pero, convergen en que ésta tiene su concreción en una «historia común», determinada por un conjunto de rasgos culturales —lengua, costumbres...— y hechos históricos significativos comunes —guerras, rebeliones...—, compartidos por un pueblo. Se oponen a esta «historia común», a esta mexicanidad, quienes piensan que este paradigma encubre las diferencias ideológicas y económicas entre los estamentos que componen a la sociedad, su genuina pluralidad, y sostienen que tal noción es sólo un discurso metafísico que diluye las contradicciones en beneficio de una aparente unidad histórica, en la que se presume está representada toda la sociedad. La Declaración de la Selva Lacandona, emitida por El Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 1993, por su contenido, es la negación palmaria de la idea de una «historia común». Por lo contrario, esta «historia común» es únicamente la entelequia de los grupos dominantes surgidos desde la colonia, y perpetuados desde el liberalismo, el porfirismo, la modernidad y la postmodernidad hasta nuestros días, los cuales requieren para sus fines políticos la formulación de un imaginario colectivo, de una teleonomía social común.

Palabras clave: guadalupanismo, modernidad, imaginario colectivo.

Abstract: Theoretical postulates on the subject related to national identity are highly variable. In fact, it depends on each discipline that addresses it. Historians like Edmundo O'Gorman (2002), philosophers like Samuel Ramos (1990), psychologists like Santiago Ramírez (1977), gastronomes like Jeffrey M. Pilcher (2001), participation in the discussion of this concept, and different methods and models theoretical for its definition. From the perspective of their studies, they differ with respect to the topics that explain the national identity —motivations, ontology... -; but, they converge in that it has its concretion in a «common history», determined by a set of cultural characteristics —language, customs... - and specific specific historical facts — wars, rebellions... -, shared by a people. They oppose this "common history", this Mexicanity, who think that this paradigm conceals the ideological and economic differences between the strata that make up society, its genuine plurality, and maintain that such a notion is only a metaphysical discourse that dilutes the contradictions for the benefit of an apparent historical unit, in which the whole of society is presumed to be represented. The Declaration of the Lacandon Jungle, issued by The Zapatista Army of National Liberation in 1993, because of its content, is the obvious denial of the idea of a "common history". On the contrary, this "common history" is the entelechy of the dominant surgical groups from the colony, and perpetuated from liberalism, porfirismo, modernity and postmodernism to the present day, which are necessary for their political fines the formulation of a collective imaginary, of a common social teleonomy.

Keywords: guadalupanism, modernity, collective imaginary.

Analéctica, vol. 0, núm. 0, 2013

Arkho Ediciones, Argentina

Recepción: 02 Julio 2013

Aprobación: 31 Julio 2013

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.3822472>

CC BY

I. Elementos teóricos del nacionalismo

Los postulados teóricos acerca del tema relacionado con la identidad nacional son muy variables. De hecho, dependen de cada disciplina que lo aborda. Historiadores como Edmundo O’Gorman (2002), filósofos como Samuel Ramos (1990), psicólogos como Santiago Ramírez (1977), gastrónomos como Jeffrey M. Pilcher (2001), participan de la discusión de este concepto, y aplican diferentes métodos y modelos teóricos para su definición. Desde la perspectiva de sus estudios, difieren respecto a los tópicos que explican la identidad nacional —motivaciones, ontología...—; pero, convergen en que ésta tiene su concreción en una «historia común», determinada por un conjunto de rasgos culturales —lengua, costumbres...— y hechos históricos significativos comunes —guerras, rebeliones...—, compartidos por un pueblo. Se oponen a esta «historia común», a esta mexicanidad, quienes piensan que este paradigma encubre las diferencias ideológicas y económicas entre los estamentos que componen a la sociedad, su genuina pluralidad, y sostienen que tal noción es sólo un discurso metafísico que diluye las contradicciones en beneficio de una aparente unidad histórica, en la que se presume está representada toda la sociedad. La Declaración de la Selva Lacandona, emitida por El Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 1993, por su contenido, es la negación palmaria de la idea de una «historia común». Por lo contrario, esta «historia común» es únicamente la entelequia de los grupos dominantes surgidos desde la colonia, y perpetuados desde el liberalismo, el porfirismo, la modernidad y la postmodernidad hasta nuestros días, los cuales requieren para sus fines políticos la formulación de un imaginario colectivo, de una teleonomía social común.

Esta «historia común» es posible de rastrear, no necesariamente desde las elaboraciones académicas, sino desde sus manifestaciones cotidianas. En particular los antropólogos y los psicólogos, destacan que la investigación de la identidad nacional puede realizarse desde el constructo de «lo cotidiano». Entendido este concepto, no como la iteración de las conductas propias de cada sujeto para garantizar su personalidad —elección profesional, vínculos amorosos...—, sino, fundamentalmente, los rituales que insertan al individuo en su sociedad, en cuanto que éste participa de su sentido y acepta la significación de sus actos como propios de la cultura de su colectividad. Así, la composición familiar, la religiosidad, la asunción de la muerte, el amor... son ejecutados por el sujeto en el marco normativo, moral —en su semántica taxativa: costumbre—, del entorno social en el que convive, cuyo valor cultural radica en su potencial integrador; en última instancia, identitario, de sí mismo y con el Otro.

Señala Rossana Reguillo (2000), en su artículo: La clandestina centralidad de la vida cotidiana, que:

La vida cotidiana se constituye en un lugar estratégico para pensar la sociedad en una compleja pluralidad de símbolos y de interacciones ya que se trata del espacio donde se encuentran las prácticas y las estructuras del escenario de la reproducción y simultáneamente, de la innovación social.

Armada de la certeza de su repetición la cotidianidad es ante todo el tejido de tiempos y espacios que organizan para los practicantes los innumerables rituales que garantizan la existencia del orden construido.

Esta cotidianidad, como praxis común, derivada de una historia compartida, no guarda relación con lo que Enrique Dussel (1977,33) denomina: cotidianidad acrítica. Según él:

El modo cotidiano de estar rodeado de productos no es, como lo proponía el pensar moderno del cogito, un ver teóricamente a los entes (un *bíos theoretikos* dirían los griegos), donde el hombre explícitamente se pregunta lo que las cosas son.

Para Dussel (1997, 34), incluso:

"El modo cotidiano se opone al modo crítico de enfrentar al mundo."

El análisis de la cotidianidad para desentrañar los mecanismos enajenantes que la sustentan, desde luego, responde a una actividad epistemológica.

La pintura, la música, la literatura, el cine... son, también, recursos ideológicos que sirven para transmitir la identidad nacional. Es observable que los intelectuales del siglo XIX y XX en México ocuparon el arte para transmitir la mexicanidad. Ésta fue adecuada a las exigencias técnicas de los diferentes géneros novelísticos cinematográficos y poéticos para establecer su contenido. De todos los medios utilizados para conformar la identidad nacional, el arte «culto» es el producto de mayor elaboración intelectual, el que más responde a una intencionalidad, fabricada desde una metacognición de lo social, pues no sólo recoge a la realidad social en su inmediatez —lo cotidiano— sino que la resimboliza, al proponer las pautas culturales que sería deseables los individuos adaptaran como parte de su identidad. Es decir, el arte tiene su validez primordial, no en la reproducción de la realidad, sino en la posibilidad de agregar valores que la transformen. Estos valores, casi siempre, responden a los intereses de las clases dominantes. De esta manera, la novela decimonónica romántica, por ejemplo, refleja la gesta del proyecto liberal, que integra lo indígena desde una visión pintoresca, como lo señala Celia Miranda Cárabes (1985) y, en su caso, el muralismo mexicano traduce las aspiraciones de la clase política postrevolucionaria.

Ya sea como visión, episteme, imaginario o idea la identidad nacional se manifiesta en una mentalidad, que se construye a partir de los insumos culturales que al individuo le proporciona la época histórica en la que se halla inmerso, y que si bien, como argumenta Weigert (1966, 149), no determinan al sujeto, lo limitan en sus posibilidades objetivas de realización, pues a su juicio: «El genio se adelanta a su época, pero no se sitúa fuera de ella».

José Luis Romero (1989, 17), señala que:

En síntesis, el campo de las mentalidades no es el del pensamiento sistemático sino ese caudal de ideas que en cada campo constituye el patrimonio común y del cual aquél es como una especie de espuma, en relación no siempre coherente. La mentalidad es algo así como el motor de las actitudes.

El intento de definir la identidad nacional está condicionado a un cierto grado de arbitrariedad conceptual. En ningún caso es posible emitir un

juicio que globalice a todos los segmentos que componen a la sociedad mexicana; y menos aún, una característica que defina de manera total y absoluta la pluralidad étnica e ideológica de nuestra sociedad.

II. La construcción de la fábula de la mexicanidad.

No es la identidad nacional una concepción elaborada desde la racionalidad, se nutre del mito y la inexactitud histórica. Sin embargo, para algunas instituciones, como la Iglesia, la identidad nacional es un acto aposta, construido adrede para impregnar de misticismo a la sociedad, y reclamar posteriormente el origen indubitadamente divino de la mexicanidad. Para el sacerdote jesuita Bernardo Bergöend (1968, 2 y ss.), el hecho sustancial que funda el nacionalismo mexicano es el culto a la virgen de Guadalupe:

México nació allí, en el Tepeyac, y allí está el elemento aglutinante que nos mantiene unidos. (...) ¿Cuál es el factor histórico principalísimo que, como principio de cohesión, ha unido entre sí a estos varios elementos raciales de México, hasta formar con todos ellos una nueva nacionalidad, la nacionalidad mexicana? (...) ¡Sí, la Virgen de Guadalupe es la Madre de nuestra nacionalidad y el sostén principalísimo de su independencia!

La declaración del jesuita Bergöend, tiene ese carácter exaltado de todo clérigo, y reduccionista propio de las mentalidades para las cuales la realidad social carece de complejidad. Aprovecha el impresionismo de su expresión para establecer la génesis de la mexicanidad, y omitir el pasado indígena. Así, se cumple uno de los rasgos inherentes al mito: la atemporalidad. Sí «México nació allí, en el Tepeyac», no existe historia que le preceda. La ahistoricidad bíblica fortalece la inauguración de la mentalidad mítica mexicana, renuente a realizar una revisión crítica de los fundamentos de su identidad, pues convierte la adoración a la virgen de Guadalupe en algo más que un acto de fe: en hecho fundador de su mexicanidad. Sin advertir, que son los exploradores, los conquistadores, los misioneros... los actores concretos de la fundación mítica de la mexicanidad, pues son los encargados de realizar la transculturación del pueblo y, en consecuencia, los arquitectos de su mentalidad. El ahistoricismo del colonizador lo conduce a enfrentar al indígena como un extraño que carece de identidad. Para el hispano, el indio es un vacío ontológico al que hay que proporcionarle una historia. Despojarlo de su idolatría es, además, de un acto de civilización, un acto de transmisión axiológica que responde a sus propósitos de dominación. Los defensores de las órdenes eclesiásticas, que enaltecen su labor religiosa, benévola per se para el indígena, soslayan que los lacayos de la Corona española nunca intentaron comprender su identidad. Las dificultades para nominar los objetos y los espacios geográficos descubiertos en el nuevo mundo, muestran que el conquistador somete a sus propias limitaciones semánticas la designación de la realidad física y espiritual del indígena. Beatriz Pastor (1983, 20) al analizar la personalidad de Cristóbal Colón, sustenta:

Desde el primer momento, Colón no descubre: verifica e identifica. El significado central de descubrir, como develar y dar a conocer se ve desvirtuado en la percepción y en las acciones de Colón, quien, en su constante afán por identificar las nuevas tierras descubiertas con toda una serie de fuentes y modelos previos, llevó a cabo una indagación que oscila entre la invención, la deformación y el encubrimiento.

La fundación mítica de la identidad nacional; así, es desde su arranque, una distorsión de la realidad social del indígena, y un discurso tramposo del español y el criollo para ocultar sus abusos, para simularlos. Impedidos de esclavizar a los indígenas, sin intermediar ningún pretexto moral, los conquistadores recurren a la hipocresía para alcanzar sus objetivos. La hipocresía es una elisión de lo que auténticamente se persigue, un disfraz. Si como argumenta Octavio Paz (1973, 26): «Viejo o adolescente, criollo o mestizo, general, obrero, o licenciado, el mexicano se me aparece como un ser que se encierra y se preserva: máscara el rostro y máscara la sonrisa», este ocultamiento le viene de la mentalidad colonial, no le es propio. Es el criollo y el español los que articularon este lenguaje escindido, presentándose como benefactores y, a tras mano, hurtando los bienes de los indígenas; argumentando la piedad de Dios y ultrajando a las mujeres autóctonas... El colonizador es siempre un mentiroso. La identidad nacional es por ello, desde sus principios, una ambigüedad que no permite distinguir con acierto las intenciones de los conquistadores, manu militari de la avanzada colonialista; la Leyenda Negra, respaldada por Ginés de Sepúlveda (1979), y la excelsitud humanista de fray Bartolomé de las Casas.

Servando Teresa de Mier, el 12 de diciembre de 1974 dicta el sermón que lo conducirá posteriormente al exilio, y por el que la Santa Inquisición lo perseguirá. En él expone los fundamentos, que, sin negar el culto a la virgen de Guadalupe, cuestionan sus bases históricas. Es sin duda, el discurso de un hombre letrado, forjado en los ideales de la Ilustración. El sermón es una pieza de indiscutible racionalidad expositiva, pero principalmente una exigencia intelectual de honestidad frente a la elaboración del culto a la virgen, el cual no intenta combatir, sino, fortalecer en sus cimientos históricos. Como todo ilustrado, Servando se resiste a la superchería y la idolatría.

Para muchos estudiosos del fenómeno guadalupano, el sermón de Fray Servando es vital para comprender el debate respecto al asentamiento del guadalupanismo desde el ángulo de la mentalidad criolla. Ya señalaba Servando Teresa de Mier (1988, 96), que entre las muchas intenciones que perseguía el arzobispado al censurar el sermón, está la de señalar su deslealtad criolla a la Corona:

Los del arzobispado hacían de propósito equivocar a los mexicanos sobre la gloria que yo les procuraba con mi sermón: Y decían que era una conspiración de los criollos para quitar a los españoles la gloria de habernos traído el Evangelio, igualar con ellos a los indios dándoles su imagen del Pilar.

Se advierte en la reflexión de Servando el ánimo político que permeaba su tiempo: Un forcejeo ideológico por sustentar una identidad signica, elaborada con nuevos signos, para robustecer la futura identidad nacional.

Gobernado por una rectitud intelectual, de Fray Servando (1988, 43), señala las finalidades que pretende el culto a la virgen de Guadalupe, y sin ser la tesis teórica principal; en última instancia: La trasplantación de una religiosidad hispánica; siempre urgida de anular la presencia de los dioses indígenas:

En una palabra: Yo haré ver que la historia de Guadalupe incluye y contiene la historia de la antigua Tonantzin, con su pelo y con su lana, lo que no se ha advertido por estar su historia dispersa en los escritores de las antigüedades mexicanas. Y así, una de dos: o lo que prediqué es verdad o la historia de Guadalupe es una comedia del indio Valeriano, forjada sobre la mitología azteca tocante a la Tonantzin...

Fray Servando, cuestiona, no la aceptación religiosa de la virgen; sino, los anacronismos que sustentan su historicidad. Entre otros: Los obstáculos lingüísticos para que Juan Diego pudiera comprender el mensaje de la virgen, que al aparecerse dice llamarse Guadalupe. Nominativo que contiene dos fonemas consonantes desconocidos en el náhuatl, lengua nativa de Juan Diego, la /g/ y la /d/; el supuesto bautismo de Juan Diego antes de 1531, fecha de las apariciones, según el Nican Mopouha (Ortiz, 1990), lo que no es imposible, pues este sacramento fue instituido hasta 1534, y dada la renuencia nativa, aceptado hacia 1540, como lo señala Mendieta; el que Juan Diego no pudo pertenecer a el colegio de Tlatelolco, ya que fue fundado hasta 1534; el que antes de 1531 ningún indio llevaba un doble nombre; siendo el segundo apellido, y el que algunas de las personalidades virreinales más importantes — Fray Bartolomé de las Casas, Gómara y Bernal Díaz del Castillo, entre otros— no mencionan a la Guadalupe, ni al Tepeyac como centro religioso destinado a su adoración. Fray Servando Teresa se extiende en fundamentos que sostienen que el guadalupanismo es un mito, una fábula, como él la llama. Comparten con Servando la tesis de la adecuación religiosa, de la formulación de la fábula; necesaria para los objetivos de conquista y colonización, entre otros, Xavier Campos Ponce (1970,11):

De la misma forma, catorce o dieciséis siglos después, el cielo y el panteón de los aztecas y demás pueblos de México y América, el Tlalocan y el reino de Tezcatlipoca tuvieron que ser incorporados y fusionados dentro de la religión católica que trajeron los invasores españoles. Estos tuvieron que aceptar a Tláloc, dios de la lluvia y lo fusionaron con la virgen del Carmen, o con Juan Bautista, por ejemplo, como proveedores de esa lluvia; el arcángel Miguel en lugar del dios de la lucha, impulso o actividad azteca; a san Pedro, en vez del viejo Huehuéteotl, Jesucristo sustituyó a Huitzilopochtli, el Espíritu Santo a Ehécatl, dios del viento, y María Madre a la diosa Tonantzin, madre del dios de los nativos.

Ponce, desde una postura radical, asegura que el rito guadalupano es la base de la dominación española; pero, también, de la postración cultural de México: La mimesis del rito guadalupano, busca dejar sin efecto ideológico las raíces paganas de los dioses indígenas. El fascismo mental europeo, cuyo fundamentalismo religioso es intransigente con otras formas de comprender la realidad social, pretendió sepultar cualquier visión cultural que contradijera la idea de un dios único. Sin miramientos, el conquistador convierte en ruinas los templos autóctonos para levantar

sobre ellas los diseños líticos de una nueva concepción ideológica; vuelve vestigio a todo lo que se opone al imperio de su concepción mental.

Una mimesis dolorosa, conseguida por la fuerza. No bastaba, sin embargo, el atropello de las armas para explicar el despojo de los bienes terrenales de los indios. Ningún totalitarismo —el norteamericano es un aprueba fehaciente— se sustenta en el cinismo puro, descarado. Hace falta un programa ideológico que disculpe —nunca justifique— el hurto y el abuso. La Iglesia —aliada invariable de todas las “causas justas” contra los indios, los negros, las mujeres, los comunistas...—, despliega una nueva iconografía: oscura y sugerente de un dios vigilante, persecutorio, atento a cualquier acto revulsivo que se oponga a sus designios. Iconografía convertida en piedra, fusil y letra: arquitectura, ejército y literatura barroca.

El programa incluye el toque perverso: La difusión del Evangelio, “palabra” de Dios, doctrina del Bien, esparcida sin más propósito que redimir al indio de su idolatría, mientras que soterradamente, con la otra mano, escritura a favor del conquistador las tierras, la propiedad de subsistencia de los indígenas. Además, un desmantelamiento acucioso de las expresiones culturales autóctonas: sus costumbres, sus modismos lingüísticos, sus concepciones poéticas, sus representaciones teológicas.... Derrumbar por los medios más cruentos la memoria colectiva, la religiosidad original.

III. En el milagro llevamos la penitencia

Toda transculturación es violenta, por tanto, impostación. Aquello que no deviene de la historia propia, que no se constituye como una identidad conseguida por un destino común, carece de consistencia espiritual. El aniquilamiento del mundo, de la realidad social indígena, confinándola a la subordinación de una mentalidad ajena, concluyo siempre en una identidad titubeante, incluso la del criollo. El autoritarismo inhibe los ritos, la lengua, las costumbres, los vínculos culturales, las formas económicas propias, pero no los fulmina. Perviven disfrazadas —esta es la auténtica subordinación—, en la aceptación, fingida, de una realidad impuesta mediante la violencia.

La religiosidad judía y musulmana no tiene su fortaleza esencial en la aceptación de un dios extraño, ajeno a su propia historia, pues su religiosidad es su Historia. La Torá y el Corán contienen los episodios que los volvieron comunes, les proporcionaron identidad. Ésta no es una fábula, una invención traída de ultramar o más allá de sus fronteras. Su éxodo, sus sometimientos, sus luchas... procuran al musulmán y al judío una Historia, la cual llevan consigo sin importar su ubicuidad. Donde quiera que habiten: Alemania España, Francia, Argentina... los el judío y el musulmán se reconocen por sus lazos religiosos. El presunto fanatismo del musulmán —repudiado por el occidente imperial, Israel y los Estados Unidos— no es sino su convicción, su identidad, su trabazón social...sus formas de convivencia.

Nada admitido por la violencia contiene un ápice de sinceridad. Por ello el conquistado siempre simula —la simulación es un acto inteligente de sobrevivencia—. El indígena y el criollo carecen de religiosidad, porque ésta es sólo ritual, letanía, perorata invocadora de Dios... Para el musulmán y el judío su religiosidad es lectura y acto: La primera, los provee de conocimiento exhaustivo de su dios; lo segundo, convierte lo cotidiano en sagrado, pues en cada uno de los hechos de su vida diaria está la presencia de Dios —alimentación, vestuario, fornicación...—, quien les apremia consumen el bien.

Carece de religiosidad quien desconoce las fuentes bibliográficas que respaldan sus creencias, quien no lee como Historia propia las páginas que expresan su transcurrir en el tiempo y el espacio en comunión con su Dios. En contraparte, el cristiano y el guadalupano, atemorizados, reivindicán a través del rito, de la fiesta, su unión con la Guadalupe y Cristo, actos sociales a los que subyace la ignorancia y el paganismo, la hibridez, que es un rasgo ineludible del titubeo que afecta la consolidación de la identidad. A la conclusión del festejo, del rito, la presunta religiosidad queda relegada. El cristiano y el guadalupano se devuelven a la deshonestidad de su vida para reiniciar fetichismo.

El guadalupano carece de religiosidad, aunque abunda en adoración. Cuestiones no compatibles, pues la religiosidad requiere de conocimiento, de profundización intelectual, mientras el fervor es sólo entrega incondicional, abandono de sí para legarse a lo divino, ceguera de pensamiento, ignorancia de lo que motiva la comunión. La vida del guadalupano no está permeada de religiosidad, sus actos diarios, sus fines espirituales, sus ligaduras con el otro no le exigen ninguna coherencia existencial. Concluido el rito y la fiesta, el guadalupano se reintegra a su vida pagana, se asimila a las formas más procaces del materialismo, de la realidad económica en la que se concretan las auténticas relaciones sociales: el consumismo, la pasión, futbolera, las telenovelas, los talk y los reality shows... hasta que la desgracia o el recuerdo lo devuelvan al atrio para pedir amparo. Este auxilio divino, guadalupano, tiene, invariablemente, un tinte de corrupción. La intervención guadalupana para alcanzar los logros financieros, amorosos, educativos, superar la enfermedad... en fin, el infortunio, es un negocio espurio, venalidad pura, que la “Guadalupe” capitaliza concediendo lo que se le implora, no sin pedir a cambio, incrementar las cajas recaudatorias de su reino: el cepo de las ánimas y las arcas eclesiásticas.

IV. La identidad titubeante o el ser indefinido

El culto a la virgen de Guadalupe tuvo su momento culminante cuando Miguel Hidalgo inicia la lucha independentista enarbolando la imagen de la virgen de Guadalupe. La fundación mítica de la mexicanidad se consagraba. Pero, ¿Cuál es la mentalidad heredada a través de esta magnificación de la virgen? En realidad una mentalidad titubeante, ambigua, que se debate siempre entre la modernidad, la científicidad y la religiosidad más exasperante. Confluyen en esta mentalidad criolla,

mestiza, mexicana, los excesos y las pasiones desbordadas, la inteligencia y la creatividad. Una mentalidad que mixtura la racionalidad y el fanatismo más contumaz.

Como señala Francisco de la Maza (1984, 23), al reflexionar la religiosidad novohispana:

Los indios no podían acabar de distinguir bien entre la una y la otra, en los momentos en que ‘estaban tan tiernos a la fé como dice Grijalva, o en que se sentían nepantla, es decir, en medio, entre un culto y otro, como le explicaría en 1585 un indio al cronista Diego Durán: ‘que como no estaban arraigados en la fe, que no me espantase –dice Durán-, que aún estaban neutros, que ni bien acudían a la una ley, ni a la otra, o por mejor decir, que creían en Dios y que juntamente acudían a sus costumbres antiguas y ritos del demonio. (Cursivas nuestras)[1]

El concepto nepantla es, quizá, el que mejor refleja la mentalidad mexicana, el hito que proporciona a la mexicanidad su significación, su permanente debate ontológico; pues, el mexicano es un ser indefinido, siempre ambiguo, entre dos o más concepciones culturales. Para el mexicano la identidad nacional siempre está por realizarse; está puesta en un futuro impreciso. A cada paso el mexicano se encuentra involuntariamente con formas culturales más fuertes, más consolidadas —la tecnología, la ciencia, el arte... de los países desarrollados—. No sabe si diluirse en ellas para acceder a la modernidad vigente o refugiarse en lo propio, e intentar una respuesta ingeniosamente suya.

El mexicano, en razón de este titubeo, carece de humor: Sólo le queda el escarnio sobre él mismo, la burla dolosa por todo aquello que no ha podido consumir: una ciencia, una tecnología, un país potente, una política progresista, un socialismo en ciernes, unos derechos humanos, una equidad social, unos partidos políticos honestos, un presidencialismo no idiotizado...

Resta al mexicano remontar, sin más, la angustia de no tener la certeza de SER.

REFERENCIAS

- Bergöend, Bernardo. (1968): *La nacionalidad mexicana y la virgen de Guadalupe*. México, Editorial Jus.
- Campos Ponce, Xavier. (1970): *La virgen de Guadalupe y la diosa Tonantzin*. México. Ediciones JCP.
- De la Maza, Francisco. (1983): *El guadalupanismo Mexicano*. México, Fondo de Cultura Económica-Secretaría de Educación Pública. *Lecturas Mexicanas*.
- Dussel, Enrique. (1977): *Filosofía de la liberación*. México, Editorial EDICOL.
- Ginés de Sepúlveda, Juan. (1979): *Tratado de las justas causas de la guerra contra los indios*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Miranda Cárabes, Celia. (1985): *La novela corta en el primer romanticismo mexicano*. México. UNAM, 1985, 15-7.
- O’Gorman, Edmundo. (2002): *México. El trauma de su Historia*. México, CONACULTA, Cien de México.
- Ortiz de Montellano, Guillermo. (1990): *Nican Mopouha*. México, Universidad Iberoamericana (edición bilingüe náhuatl-español).

- Pasto, Beatriz. (1983): El discurso narrativo de la conquista de América. Cuba, Casa de las Américas.
- Paz, Octavio. (1973): El laberinto de la soledad. México, Fondo de Cultura Económica.
- Pilcher, Jeffrey. (2001): ¡Vivan los tamales! La comida y la construcción de la identidad mexicana. México, CONACULTA.
- Ramírez, Santiago. (1977): México, El mexicano: psicología de sus motivaciones. México. Grijalbo.
- Ramos, Samuel. (1990): El perfil del hombre y la cultura en México. México, UNAM.
- Reguillo, Rossana. (2000): La vida cotidiana y su espacio-temporalidad. Alicia Lindón (coord.), España., Ed. Anthropos, 77.
- Romero, José Luis. (1989): Estudio de la mentalidad burguesa. España, Editorial Alianza.
- Teresa de Mier, Servando, fray. (1988): Memorias, México. Editorial Porrúa, tomo I.
- Weigert, Hans. (1966): Estilística. México, Ed. UTEH, t II.

Notas

- [1] El guadalupanismo Mexicano. Francisco de la Maza, *Lecturas Mexicanas*, 23. (Cursivas nuestras).