

**ACADEMIA MEXICANA
DE LA HISTORIA
CORRESPONDIENTE DE LA REAL DE MADRID**



DISCURSO DE RECEPCIÓN DEL:

Dr. Antonio Rubial García

Sillón: 28

1 de junio de 2010

RESPUESTA DEL ACADÉMICO:

Dra. Gisela von Wobeser

NACIDOS EN 1700. LAS PATRIAS CRIOLLAS Y LA CONSTRUCCIÓN DE LA AMÉRICA SEPTENTRIONAL

DISCURSO DE INGRESO A LA ACADEMIA MEXICANA DE LA
HISTORIA, LEÍDO EL DÍA 1 DE JUNIO DE 2010 POR EL DOCTOR
ANTONIO RUBIAL GARCÍA

Uno de los libros cuya lectura me ha causado más placer fue sin duda *Pasajeros de Indias* de José Luís Martínez. Su prosa amena me trasportó en el tiempo a esos barcos que hacían la carrera trasatlántica y que constituían el hogar temporal y el espacio de angustias, avatares y aventuras de aquellos hombres y mujeres que cruzaron el mar en ambos sentidos. Otra de sus obras, *Hernán Cortés*, fue también sin duda una de las lecturas más enriquecedoras de mis años de formación y sigue siendo para mí un utilísimo libro de consulta. Además de estas obras señeras, José Luís Martínez escribió ensayos diversos sobre *El mundo privado de los emigrantes en Indias*, siendo un pionero en los estudios de la vida cotidiana en México, sobre Jerónimo de Mendieta, sobre Moctezuma y Cuauhtémoc, sobre la historia del libro en Hispanoamérica etc. Sin embargo, como todos sabemos, además de la historia su gran pasión era la literatura siendo uno de los principales editores de Alfonso Reyes, Agustín Yáñez, Pedro Henríquez Ureña, Justo Sierra, Manuel Acuña, Enrique González Martínez, Ramón López Velarde e Ignacio Manuel Altamirano. Como el hombre universal que era, José Luís Martínez vivía en los extremos de la actividad cultural, al mismo tiempo que coleccionaba libros llegando a ser uno de los más destacados bibliófilos de nuestro país, desarrollaba una extensa labor editorial como director del Fondo de Cultura Económica era también un gran difusor de la cultura pues escribió varios textos para materiales de lectura para estudiantes sobre Grecia y Roma y fue autor de artículos de difusión en numerosas revistas. Académico de la Historia por casi medio siglo, desde 1960 hasta su muerte en 2008, desempeño también una importante labor diplomática como embajador ante la UNESCO y en las embajadas de México en Lima y en Atenas. No puedo expresar con suficiencia lo honrado que me siento por haber sido elegido por la Academia Mexicana de la Historia para ocupar el lugar de uno de sus miembros más ilustres y de uno de mis historiadores y humanistas más admirados. Con el deseo de honrar la memoria de los méritos académicos de José Luís Martínez, he escrito un ensayo sobre el criollismo, tema muy debatido por varios de los más ilustres representantes de esta Academia de la Historia que hoy me honra en recibirme como uno de sus miembros. Me refiero por supuesto a los eméritos Edmundo O´Gorman y Ernesto de la Torre Villar.

Ya O´Gorman había señalado con su brillante pluma que el criollismo, cuyo nacimiento situó alrededor del 1600, no fue algo privativo de los criollos y que con sus postulados se identificaron los indios nobles, muchos de los llamados mestizos y varios de los peninsulares que adoptaron a esta tierra como su patria. En efecto, entre esos escritores y pintores denominados criollos, muchos no lo eran desde el punto de vista étnico. Cabrera, Correa e Ibarra, por ejemplo, eran mulatos, al igual que escritores como Cayetano Cabrera Quintero. Por su parte personajes indomestizos, como el cronista Fernando de Alva Ixtlilxóchitl o el clérigo tlaxcalteca Ignacio Faustinos Maxicatzin, construyeron discursos “patrios” que tenían todos los elementos del criollismo.¹ Así mismo tenemos numerosos casos de peninsulares, como el canario agustino fray Matías de Escobar, llegado a los 12 años a Celaya, que escribían desde una perspectiva totalmente criolla como lo muestra su libro *la Americana Tebaida*, el cual, a pesar del título, es sólo una descripción regional de Michoacán.

A Edmundo O´Gorman también debemos el señalamiento sobre los primeros “síntomas” de este sentimiento criollo manifestado en la exaltación de la belleza y fertilidad de la tierra y en la apología sobre el ingenio y agudeza de sus habitantes. Esta visión optimista respondió en un principio, según O´Gorman, a la actitud despectiva de los peninsulares, quienes consideraban a América como un continente degradado, lo cual determinaba que sus pobladores, incluidos los nacidos de padres españoles, fueran blandos, flojos e incapaces de ningún tipo de civilidad, sobre todo por haber recibido los vicios de los indios por medio de la leche de sus nodrizas.²

Autores posteriores han insistido en que esa exaltación retórica del espacio, al que se le daban cargas morales, se aunó muy pronto la reconstrucción de un pasado glorioso que veía en la conquista y en la evangelización los dos hechos fundantes del territorio; la primera, recuperada por los encomenderos como una relación de méritos y servicios a la Corona y la segunda elaborada por los frailes en los términos de una Edad Dorada, como un argumento legal contra las pretensiones de los obispos que querían despojarlos de sus parroquias. Ese ámbito religioso fue también el primero en confrontar los prejuicios peninsulares contra los criollos a raíz de la imposición de las alternativas en las provincias mendicantes. El hecho que una minoría de españoles dominara un trienio la provincia por orden del rey, pasando sobre la voluntad de la mayoría criolla manifestada en las votaciones, parecía a la elite social novohispana un atentado contra sus derechos. En los discursos de defensa de los privilegios de los criollos

¹ Edmundo O´Gorman, Introducción a Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, 2 v., México, UNAM, 1985. Jaime Cuadriello, *Las glorias de la república de Tlaxcala o la conciencia como imagen sublime*, México, UNAM., Instituto de Investigaciones Estéticas, Museo Nacional de Arte, 2004.

² Edmundo O´Gorman, *Meditaciones sobre el criollismo*, México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1970.

que los frailes elaboraron se construyeron las bases para el orgullo y la igualdad de los americanos frente a los europeos. Por su parte, finalmente, la nobleza indígena también encontró en la cristianización y occidentalización del pasado prehispánico un mecanismo para enfrentar la pérdida de control político que sus linajes estaban viviendo como lo han estudiado entre otros Rubén Romero, Rodrigo Martínez y Felipe Castro.³ Con base en los difusos postulados criollos de esas generaciones que vivieron alrededor del 1600, la mayoría con tintes pesimistas, aquellas que nacieron cercanas al 1700 consolidaron una utopía optimista, bien estructurada y rica en símbolos que construyó la idea de un reino milenario de Cristo en la tierra, un reino que llamaron “la América Septentrional”.

En este segundo impulso criollo podemos observar tres niveles de identidad distintos, aunque complementarios, cuya presencia ya se barruntaba desde el siglo XVI: uno imperial, uno local y otro territorial. Como españoles, los criollos estuvieron fuertemente vinculados, considero que hasta los primeros años del siglo XIX, con lo que podríamos denominar el universalismo hispánico. Existía la conciencia generalizada, presente en todos los estamentos sociales, de que los novohispanos eran parte de un imperio católico cuya cabeza era el rey de España residente en Castilla. Este personaje le daba cohesión a esa sociedad cristiana ya que su función básica era defender los valores religiosos. A él debían fidelidad y obediencia todos sus vasallos, desde el humilde indígena americano hasta el más noble español, pues él era el representante de Dios en la tierra. Nadie había visto al rey en América, pero su presencia era constante a través de sus dignatarios (virreyes, obispos y demás autoridades peninsulares) y de las fiestas que rodeaban su llegada o que celebraban los acontecimientos de la vida del monarca, como bautizos, matrimonios y defunciones. El rey, heredero de un imperio glorioso cuyas hazañas se remontaban al mundo romano y visigodo, otorgaba unidad a un conglomerado de reinos, de los que Nueva España formaba parte, que luchaban contra las fuerzas del mal representadas por los herejes protestante, los musulmanes turcos y los idolatras paganos. Monarquía y catolicidad daban a los novohispanos el sentimiento de pertenecer a un pueblo elegido que vivía a ambos lados del Atlántico.

Junto a la identidad hispánica se desarrollaron las identidades locales, aquellas que se definían como “patrias”, término utilizado en un principio como la ciudad donde se había nacido o que se había adoptado como propia. La primera ciudad que forjó una identidad patriótica desde muy temprano fue la ciudad de México. Como la capital de la Nueva España, fue al principio la única que poseía los elementos necesarios para crear sentimientos de orgullo patrio. Por principio de

³ José Rubén Romero Galván, *Los privilegios perdidos. Hernando Alvarado Tezozomoc, su tiempo, su nobleza y su Crónica mexicana*, México, UNAM., Instituto de Investigaciones Históricas, 2003. Felipe Castro, *Los tarascos y el imperio español (1600-1740)*, México, UNAM., Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, 2004. Rodrigo Martínez Baracs, *Convivencias y utopía, El gobierno indio y español de la “ciudad de Mechuacán”, 1521-1580*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2005.

cuentas había sido la capital del imperio mexica, que era similar al romano, por lo que México Tenochtitlán, fue considerada la Roma del Nuevo Mundo, como le llamara fray Juan de Torquemada. Esta idea imperial llevó a los criollos de la capital a convertir a su último emperador, Moctezuma Xocoyotzin, en un monarca sabio y valeroso, en un emblema del reino de Nueva España, una entidad política que tenía un pasado imperial, tema sobre el cual regresaremos. En segundo lugar la conquista militar de Tenochtitlán por Hernán Cortés se consideraba un hecho de armas glorioso, comparable a la conquista de Jerusalén por los cruzados, algo muy importante en una sociedad que vivía para la guerra. Finalmente una parte importante de ese pasado lo constituían los hechos prodigiosos, los milagros realizados por sus hombres santos y los favores divinos manifestados en las apariciones de imágenes milagrosas. La capital se beneficiaba con la presencia de dos vírgenes españolas prodigiosas, la peninsular de Los Remedios, cuya participación en la conquista había dado el triunfo a los españoles, y la criolla de Guadalupe, gracias a la cual la idolatría fue extirpada y se había logrado la conversión de los indios al cristianismo. Por otro lado, la beatificación de Felipe de Jesús a principios del siglo XVII dio a la capital su único santo y, con él, la posibilidad de salir de un estatuto de tierra de misión para convertirse en un territorio católico que producía santos y por lo tanto que era maduro espiritualmente.

En una sociedad que se veía a sí misma como formada por dos repúblicas, una de españoles y otra de indígenas, los criollos de la ciudad supieron tomar de ambas sus discursos más gloriosos. Como herederos del imperio español, con la conquista de México se aumentaban las glorias guerreras de un pasado glorioso que había luchado contra el Islam y había vencido a los seguidores de Satán (los idólatras americanos), lo que explicaba la participación de la Virgen María y del apóstol Santiago en las batallas. Como herederos del pasado indígena, los criollos encontraban algo que los hacía diferentes a los peninsulares, aunque al mismo tiempo los igualaba a ellos, pues el imperio mexica era un imperio romano con todas sus cualidades de organización, buen gobierno, civilidad y sabiduría.

Pero la capital no fue la única ciudad que forjó una identidad “patria”. Las indígenas Tlaxcala, Tezcoco, Querétaro y Pátzcuaro y las españolas Puebla, Valladolid, Zacatecas, Guadalajara y Oaxaca encontraron en sus santos propios, en sus imágenes milagrosas y en su pasado fundacional indígena o español timbres de orgullo que confrontaron a los símbolos de la ciudad de México. Incluso a finales del siglo XVII en Puebla y en Querétaro se forjaron mitos fundadores donde el prodigio quedó como aval de un destino marcado por la providencia. En Puebla, con el sueño del primer obispo fray Julián Garcés que vio a los ángeles trazando la ciudad y en Querétaro con la batalla fundadora en la que Santiago y una cruz celestial de raigambre constantiniana ayudaron al triunfo de los ejércitos cristianos otomíes contra los paganos chichimecas.⁴

⁴ Ver mis estudios: “Los ángeles de Puebla. La larga construcción de una identidad patria” en Francisco Xavier Cervantes, Alicia Tecuanhuey y María del Pilar Martínez

En medio de esos dos niveles de identidad, el universal hispánico y el patriótico local, se generó un tercer espacio que denominaremos “territorial”. Durante todo el periodo virreinal aún no existía propiamente un país en Nueva España, las fronteras no eran muy claras ni por el norte, ni por el sur, y su delimitación en los mapas se representaba de manera incierta. El reino era una extensión de la capital y, aunque casi no se utilizaba la misma palabra para definir a las dos entidades como ahora, se comenzaban a poner las bases de esa monumental metonimia que trasladó al país entero el nombre de la ciudad capital, la primera entidad urbana que, como vimos, construyó sus símbolos patrios y que los extendió al resto del territorio.

¿Cómo se dio ese proceso de construcción de una identidad territorial? ¿Cuáles fueron los símbolos que se constituyeron como identitarios en ella? Y ¿Por qué fueron aceptados éstos y no los otros que formaban la identidad de la capital?

El antecedente más remoto de tal construcción fue la creación misma del vocablo Nueva España, término creado por Hernán Cortés y utilizado para defender, frente a otros pretendientes y ante el rey, sus privilegios patrimoniales sobre el territorio que había conquistado. A partir de aquí los criollos, desde mediados del siglo XVII, fabricaron el esquema de un reino, perfectamente compatible con un imperio como el español, cuyos orígenes partieron de la unión de los reinos peninsulares y de sus anexos en Italia y Flandes. Pero el esquema no rebasaba la esfera de los burócratas y los nobles con pretensiones ante la Corona, aunque comenzaba ya a utilizarse el calificativo “regnicola” para denominar a los habitantes del territorio frente a los “extranjeros”.

Para hacer visible esa entidad geopolítica, los criollos del siglo XVII tomaron un emblema que había aparecido en el ámbito indígena de la segunda mitad del siglo XVI: una cacica ataviada con huipil. Una de las primeras representaciones de ese emblema vinculado con la Nueva España se dio en dos láminas del código Glasgow, documento pictográfico que al parecer acompañaba el texto de la *Relación geográfica de Tlaxcala*, realizado por el gobernador mestizo Diego Muñoz Camargo en respuesta a la orden de Felipe II alrededor de 1585.⁵ En ambas imágenes Cortés se mostraba acompañado por una mujer vestida de huipil a cuadros y con el cabello recogido sosteniendo un estandarte con una torre sobre la laguna y un nopal. El emblema, como lo ha mostrado Pablo Escalante, recordaba a la figura femenina más representada en los códices tlaxcaltecas como el lienzo de Tlaxcala: la

(eds.), *Poder civil y catolicismo en México. Siglos XVI al XIX*. México, Instituto de Investigaciones Históricas. UNAM., 2008, pp. 103-128. “Santiago y la cruz de piedra. La mítica y milagrosa fundación de Querétaro, ¿una elaboración del Siglo de las Luces?” en Ricardo Jiménez editor, *Creencias y prácticas religiosas en Querétaro. Siglos XVI-XIX*, México, Universidad Autónoma de Querétaro, Plaza y Valdés editores, 2004, pp. 25-104.

⁵ Jaime Cuadriello, “La personificación de la Nueva España y la tradición de la iconografía de los reinos” en Víctor Mínguez coord., *Memorias del Simposio Del libro de emblemas a la ciudad simbólica*, Castellón de la Plana, Universidad Jaume I, 2000, v. I, pp. 122-151.

Malinche.⁶ Es muy significativo que a lo largo del siglo XVII la india cacica representando a Nueva España tuviera un éxito extraordinario y que, para muchos, esa representación recordara a la compañera e intérprete de Hernán Cortés, como veremos.

La otra figura que sirvió como emblema de la Nueva España fue la del emperador Moctezuma cuyo rescate por los criollos desde el siglo XVI le quitó las cargas negativas que las crónicas indígenas le dieran. A lo largo del siglo XVII el último emperador mexica se volvió una figura muy difundida en la plástica y en las fiestas. La edición de la obra de Bernal Díaz lo hizo sumamente popular y su representación en los biombos y enconchados de la conquista dieron a los criollos de la capital la imagen de un emperador romano y de una corte suntuosa que tomaba muchos elementos de la que tenían los virreyes. Al ser convertido en el rey de Nueva España, como ha mostrado Jaime Cuadriello, Moctezuma avalaba con su presencia la existencia de un reino anterior a la conquista y de un pacto por el cual este reino se insertaba en el imperio español, pero conservando los privilegios que su último emperador había conseguido al entregar el reino a Cortés. Con este acto no sólo dejaba a sus herederos, los criollos y nobles indígenas, una serie de privilegios, sino además se convertía en el rey fundador de Nueva España. De hecho Moctezuma era el puente entre los mundos anterior y posterior a la conquista, dos realidades unidas por una continuidad ininterrumpida.⁷

Frente al discurso de la monarquía hispánica, que consideraba a los reinos de las Indias como “cosa y parte de la Corona de Castilla” (de acuerdo con la definición de ideólogos como Antonio de León Pinelo y Juan de Solórzano y Pereyra),⁸ los criollos de la ciudad de México elaboraban un discurso en el que, a partir de Moctezuma y su imperio, la Nueva España se convertía en un reino asociado que había pactado con Carlos V y no en un territorio sometido y obligado a pagar tributos como derecho de conquista. A partir del autonomismo municipal medieval y ante la ausencia de cortes o de cualquier aparato de representación como los que tenían los reinos peninsulares, los criollos usaron el pasado indígena de la capital para equipararse a Aragón y a Navarra.

A la imagen de Moctezuma se unió muy pronto la otra figura indígena emblemática que aparecía en fiestas y cuadros: la ya mencionada india cacica como personificación del reino de Nueva España. Además de mostrarse sola en fiestas, obras de teatro (como en algunas de sor Juana) y representaciones plásticas, la cacica aparecía a menudo como pareja de Moctezuma en las danzas y cuadros que representaban los cuatro continentes, tema europeo que tuvo gran

⁶ Pablo Escalante, “Pintar la historia tras la crisis de la conquista”, en *Los pinceles de la Historia. El origen del reino de la Nueva España (1680-1750)*, México, Museo Nacional de Arte, 1999, pp. 25-49.

⁷ Jaime Cuadriello, “Moctezuma a través de los siglos”, en Víctor Mínguez y Manuel Chust eds. *El imperio sublevado. Monarquía y Naciones en España e Hispanoamérica*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004, pp. 95-122.

⁸ Carlos Garriga, “Patrias criollas, plazas militares: sobre la América de Carlos IV” en Eduardo Partiré (coord.) *La América de Carlos IV*, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 2006, pp. 35-130.

aceptación en Nueva España; aunque el esquema fue modificando, pues la representación de la pareja americana en Europa estaba desnuda, señal de su salvajismo, mientras en Nueva España se mostraba ataviada con soberbios atuendos. Diversas fuentes nos permiten intuir que la representación de la india cacica, como pareja de Moctezuma, ya había sido relacionada durante los siglos XVII y XVIII con la Malinche. La estirpe nobiliaria de la intérprete y compañera de Cortés y su carácter de cacica, la hacían fácilmente asimilable al emblema de Nueva España. En la “Relación histórica de la conquista de Querétaro”, texto de origen indígena de finales del siglo XVII sobre la fundación de la ciudad, se llamaba a la Malinche “congregadora y pobladora” de México y se le hacía esposa de Moctezuma.⁹ En 1710, con motivo de la jura de Luís Fernando, príncipe de Asturias, la ciudad de Guanajuato hizo una conmemoración en la que aparecía Moctezuma, con la Malinche a su lado vestida a la usanza mexicana.¹⁰ En 1747 en las fiestas de la jura de Fernando VI aparecía de nuevo Moctezuma sobre un asiento decorado con un león dorado y “una doncella vestida en el traje común de las indias de esta América, significando ser aquella la celebrada Malinche”.¹¹

Esa misma asimilación se podía observar en algunos cuadros de la conquista como en el que representa al “encuentro entre Cortés y Moctezuma” de la colección que poseía la embajada británica en México. En él aparece doña Marina con atributos de realeza (copilli, penacho de plumas en su brazo), literalmente como se representaba la personificación del reino de Nueva España en las fiestas, y que son los mismos que porta Moctezuma bajo su palio. No es por tanto descabellado pensar que la pareja que acompañaba a Moctezuma en las representaciones de los cuatro continentes haya sido vista como la Malinche y que ambos, con sus lujosos atavíos y su carácter de “reyes de América” se volvieran las figuras más utilizadas para mostrar el alto grado de civilización que habían alcanzado los indios en el nuevo continente.

Este tipo de personificaciones continentales se empleaban en muchas fiestas, y sobre todo en la de *Corpus Christi*, a modo de gigantones con el propósito de simbolizar la difusión de la fe en las cuatro partes del orbe. Fue por este medio que su presencia llegó a todos los ámbitos novohispanos (como Querétaro, Guanajuato o Cholula). Con ambas imágenes Nueva España se mostraba como un reino que había establecido un pacto con la Metrópoli del cual nacieron los privilegios que ésta debía respetar. La construcción de una figura emblemática de Nueva España y la imagen de Moctezuma como rey de

⁹ El texto de Querétaro fue publicado por Rafael Ayala Echávarri con el título “Relación histórica de la conquista de Querétaro” en *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, julio a octubre de 1948, v. LXVI, nums. 1 y 2, pp. 109-152, p. 125.

¹⁰ Carlos Salvador Paredes Jiménez, “La nobleza tarasca: poder político y conflictos en el Michoacán colonial”, *Anuario de Estudios Americanos*, 65-1, enero-junio, 2008, pp. 101-117, p. 116.

¹¹ Francisco González Hermosillo, “La elite indígena de Cholula en el siglo XVIII: el caso de don Juan de León y Mendoza” en Carmen Castañeda (ed.), *Círculos de poder en la Nueva España*, México, CIESAS, 1998, pp. 59-103, p. 96, n. 57.

México fueron las bases que sirvieron para superar los localismos y generar una concepción que abarcara todo el territorio. Muy a menudo la cacica Nueva España y el rey Moctezuma portaban (la primera en su escudo y el segundo en su corona), el emblema indígena del águila y el nopal que recordaba la fundación mítica de la lacustre ciudad de México. Este emblema se convirtió también en elemento indispensable en portadas de libros, edificios públicos y hasta en sermones y muy pronto pasó a formar parte de la imagen del beato Felipe de Jesús y del otro gran símbolo religioso de la territorialidad: la Virgen de Guadalupe.

Nacida, como lo ha demostrado Rodrigo Martínez, en el ámbito de los conquistadores extremeños que habían construido en el Tepeyac una ermita votiva en agradecimiento al triunfo sobre el vecino Tlatelolco, para el siglo XVII la imagen había sido adoptada por los criollos e indios nobles de la capital como un emblema propio.¹² Desde la segunda mitad del siglo XVII, varias de las imágenes guadalupanas creadas en los talleres de la capital fueron enviadas a las principales ciudades del virreinato (después de ser “tocadas con el original”), para volverse el centro de las capillas que en las catedrales y otras iglesias se comenzaban a construir bajo su advocación para extender el culto. De hecho, en las principales ciudades del virreinato se fundaron desde mediados del siglo XVII santuarios guadalupanos, la mayoría de estos construidos extra muros como centros de peregrinación e imitando la distancia que separaba el Tepeyac de la ciudad de México. Esos templos nacieron a veces como una necesidad de los dirigentes de esos centros urbanos por vincularse con una imagen que ostentaba una construcción hierofánica tan sólida e insólita, en otras ocasiones como promoción de un personaje de la capital que quería impulsar su culto patrio. San Luís Potosí, Querétaro, Oaxaca y Zacatecas en el siglo XVII y Valladolid, Celaya y Puebla en el XVIII recibieron santuarios guadalupanos. Pero, como lo ha demostrado Jaime Cuadriello, fue sin duda la gran epidemia de 1737 y la jura que todas las ciudades del virreinato hicieron de la Virgen de Guadalupe como patrona, lo que la convirtió en el símbolo de la elección divina sobre el territorio y en la base de su estatuto jurídico como reino.

El sentido territorial que la Virgen de Guadalupe adquirió en la segunda mitad del siglo XVIII, fue sin duda una de las causas de que los símbolos de la capital se volvieran extensivos a todo el territorio novohispano. En varios cuadros que se pintaron de ella entre 1746 y 1810 se le rodeó de una emblemática que comenzó a asociar a la imagen con el águila y el nopal y con las figuras de Moctezuma y la cacica-Nueva España. Una de las primeras imágenes de este tipo fue la de un grabado firmado por S.T. Meza en 1755, sobre la cual se hicieron por lo menos dos versiones pictóricas. En los lienzos y el grabado se representa la imagen milagrosa sobre una fuente de la que caen cuatro chorros de agua, a manera de los ríos del paraíso. Dos parejas, una que encarna a la monarquía española y otra a la indígena (Moctezuma y la Malinche), se aprestan a recoger en unos cuencos el preciado líquido

¹² Rodrigo Martínez, “De Tepeaquilla a Tepeaca, 1528-1555”, *Revista Andes*, Universidad de Salta, num. 17 (2006). <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/127/12701708/pdf>

para beneficiarse, junto con sus reinos, de las gracias concedidas por estas aguas vivas. En uno de los lienzos la fuente está rodeada por un paraíso, con una garza, rojas flores y frondosos árboles que hace referencia al huerto edénico alimentado por el agua salutífera que sale de la Virgen. En el otro una corona de rosas rodea a la imagen.¹³

El águila sobre el nopal, el otro símbolo de la capital, aparece como peana de la imagen en un cuadro que lleva por título *Verdadero retrato de la Virgen de Guadalupe*, obra de José de Ribera I. Argomanis fechado en 1778. Además del águila sobresalen en el lienzo, un indio bárbaro (quizás un “apache”), que aparece de frente con penacho, pectoral y faldellín de plumas y con un carcaj a la espalda, presentado en oposición a otro indio cristiano (¿Juan Diego?), rapado, vestido y ofreciendo flores a la Virgen. Además, algo muy significativo, de la boca del nómada es de donde sale la cartela con el *Non fecit taliter* de la declaración pontificia, prefigurando con esto la futura conversión de esos pueblos “salvajes” por intermediación de la Virgen. Con la inclusión de estos elementos en su campo simbólico, la Guadalupana fue la figura novohispana que insertó con mayor efectividad no sólo a lo indígena (Juan Diego) como parte fundamental de lo mexicano, sino también la imagen que fundió el águila y el nopal, emblemas de la capital, con la india cacica que representaba a Nueva España.

En la segunda mitad del siglo XVII y la primera década del XVIII la ciudad de México había impuesto su primacía como capital del reino y estaba expandiendo sus emblemas básicos, pero en esa construcción aún no habían tenido participación las otras ciudades del virreinato. Esto sucedería hasta que el término Nueva España, vinculado fuertemente a la ciudad de México y a la conquista, comenzó a ser suplantado por otro, más amplio y que respondía mejor a los intereses de un territorio: la América septentrional. Este nuevo sentido de territorialidad fue construido por la generación que vivió en la primera mitad del siglo XVIII, una generación olvidada ante las glorias de la de Sor Juana y de Sigüenza y de la de los ilustrados de la segunda mitad de la centuria. Es muy significativo que una buena parte de los hombres de esa generación nacida alrededor de 1700 procedieran de ciudades de provincia, y que escribieran desde la capital o tuvieron vínculos con ella. Con sus obras indudablemente se rompieron los límites que imponía su pertenencia a una patria chica, lo cual les permitió tener una conciencia territorial más amplia y que abarcaba las otras patrias. Esta fue la generación que comenzó a considerar a América como la patria de todos. El poblano Mariano Fernández de Echeverría y Veytia escribió sobre los cuatro baluartes o santuarios protectores de la capital y sus compatriotas Juan Francisco Sahagún de Arévalo y Juan de Viera realizaron muchos de sus trabajos en ella; el zacatecano Juan Ignacio Castorena y Ursua pasó buena parte de su vida en la ciudad de México y realizó toda su labor propagandística en ella; José Antonio Villaseñor y Sánchez, autor de la primera geografía

¹³ Jaime Cuadriello, “Del escudo de armas al estandarte armado” en *Los pinceles de la Historia. De la patria criolla a la Nación Mexicana (1750-1860)*, México, Museo Nacional de Arte, UNAM., CONACULTA, 2001, pp. 32-49.

general del territorio, el *Teatro americano*, había nacido en San Luís Potosí.

Ese fenómeno al que llamaré interpatrialismo se puede ver claramente en la obra de Juan José de Eguiara y Eguren que tan magistralmente trabajó el maestro Ernesto de la Torre Villar.¹⁴ La *Biblioteca mexicana* expuso una visión sistematizada de la producción literaria y científica de toda la Nueva España y no sólo de la ciudad de México. La magna obra sólo pudo realizarse gracias a que Eguiara tenía una red de corresponsales que le enviaron información desde Puebla, Guadalajara, Guatemala, Oaxaca, Zacatecas y otras localidades. Personalidades como Diego Bermúdez de Castro, Andrés de Arce y Miranda, fray Antonio de Arochena, fray Juan González de Afonseca y fray José de Arlegui introdujeron con sus noticias los logros de aquellos novohispanos que habitaban fuera de la capital.

La misma forma de allegarse información tenían las diferentes gacetas que se editaron en México en la segunda mitad del siglo XVIII. El poblano Juan Francisco Sahagún de Arévalo recibía noticias de todos lados para dar a conocer los ingenios de los novohispanos. Estas noticias de la “corte y aún de las provincias más lejanas”, además de divertir a los lectores, servirían para crear una nueva conciencia de la patria común que era la América septentrional.

No es tampoco gratuito que fuera también esta generación de emigrados a la capital la que convirtiera a la Virgen de Guadalupe, una advocación propia de la ciudad de México, en patrona de todo el territorio. Habían nacido en provincia, por ejemplo, los pintores Miguel Cabrera, que era oaxaqueño, y el neogallego José de Ibarra, trabajado recientemente en una brillante tesis de Paula Mues.¹⁵ Por otro lado, como lo ha estudiado Iván Escamilla,¹⁶ en la expansión del culto tuvieron un importante papel los cabildos catedralicios de todas las sedes obispaes novohispanas. Ellos, desde el siglo XVII, habían tejido entre sí redes que hicieron posible, no sólo que el culto se afianzará en todas las capitales episcopales, sino además implementaron el sistema de “rutas cordilleras”, a través del cual la guadalupana llegara a todas las parroquias de sus territorios controladas por el clero secular. Sin la participación activa de esos predicadores y teólogos nacidos en las ciudades de provincia, el patronato guadalupano sobre el territorio concedido por el Sumo Pontífice en 1756 no hubiera conseguido el impulso y la difusión que tuvo.

Por otro lado, las órdenes religiosas jugaron también un papel fundamental en la formación de un sentimiento de identidad que

¹⁴ Ernesto de la Torre Villar, “Introducción” a Juan José de Eguiara y Eguren, *Bibliotheca Mexicana*, 5 v., ed. Ernesto de la Torre, trad. Benjamín Fernández. México, UNAM., Coordinación de Humanidades, 1986.

¹⁵ Paula Mues Orts. *El pintor novohispano José de Ibarra: imágenes retóricas y discursos pintados*, México, Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 2009 (Tesis de Doctorado en Historia del Arte inédita).

¹⁶ Francisco Iván Escamilla, “La Iglesia y los orígenes de la Ilustración novohispana” en Pilar Martínez (ed.), *La Iglesia en Nueva España: problemas y perspectivas de investigación*, México, UNAM., Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, pp. 105-127.

abarcaba toda América. La territorialidad de estas corporaciones, es decir el tener fundaciones en todo el ámbito geográfico americano, provocaba que sus discursos no se centraran en una ciudad sino en un espacio más extenso, además de estar formadas por frailes procedentes de todo el territorio. Esto ya estaba presente en los cronistas mendicantes desde finales del siglo XVI, pero se comenzó a consolidar a fines del siglo XVII con autores criollos como el franciscano fray Agustín de Vetancurt y su *Teatro Mexicano* y el jesuita nativo de la Florida Francisco de Florencia y sus escritos sobre santuarios marianos en Nueva España. La literatura que los cronistas religiosos produjeron compendia no sólo los hechos del pasado sino también incluía noticias geográficas y descripciones de su presente. Por medio de esa literatura, que conjuntaba tiempo y espacio en un afán enciclopédico, se afianzaba la memoria de lo propio, premisa básica para hacer un balance del momento en el que se estaba, y se generaba una conciencia territorial novohispana que rebasaba los localismos. Los miembros de esa “república de las letras” estaban además concientes de ser herederos de una tradición y citaban a los autores que la habían construido (Cortés, Bernal, Torquemada, Ixtlilxóchitl, Dávila Padilla, Grijalva etc.). En la formación de sus identidades corporativas, los miembros de estas instituciones religiosas colaboraron para forjar símbolos que impactaron tanto en los ámbitos locales como en los regionales y, a la larga, también en la construcción de la idea de un reino.

En el siglo XVIII tuvo un papel central en este proceso la Compañía de Jesús y los colegios apostólicos franciscanos de *Propaganda Fide*. La activa participación que ambas instituciones tenían en la expansión de las fronteras por su actividad misionera, produjo un tipo de crónica que reflejaba esa “territorialidad novohispana” llevada hasta los lejanos reinos norteros. Por su parte, los jesuitas llevaron a cabo una labor cartográfica que constituyó una verdadera apropiación visual de esos territorios. Gracias a ellos, los novohispanos del centro tomaron conciencia de que Nueva Galicia, Nueva Vizcaya, Nuevo León, Nuevo México, Texas y California también formaban parte de esa América septentrional. Muchos de los cronistas de estas órdenes provenían también de provincia, como fray Isidro Félix de Espinosa que era queretano, o bien venían de otras partes de América como el bogotano jesuita José Antonio de Oviedo. A partir de la segunda mitad del siglo XVIII ese sentido americanista se vio reforzado por los jesuitas expulsos, para los cuales la palabra “patria” comenzó a tener un significado que iba más allá de la ciudad de nacimiento. Todos ellos procedían de diferentes patrias (Clavijero y Alegre, por ejemplo, eran veracruzanos, Cavo nació en Guadalajara y Márquez era guanajuatense), pero los unía, además de su desgracia común de exiliados, el ideal de defender América de los ataques de los filósofos ilustrados. Al exaltar las hazañas de sus correligionarios o del pasado indígena de su lejana América, los jesuitas las convertían en glorias de la patria, pero ésta ya no se concebía como el terruño donde se había nacido, sino como un territorio asociado a toda la Nueva España.

Así, frente al discurso de la monarquía hispánica, que consideraba a las Indias como propiedad de la Corona de Castilla, los criollos de la ciudad de México y de las otras ciudades de provincia elaboraron un discurso en el que la América septentrional se volvía un reino fértil en cosechas y rico en minerales, lleno de gente inteligente y devota, y por lo tanto equiparable a los reinos de Europa y, sobre todo, en un reino elegido de Dios para llevar a cabo un destino providencial.

A partir de la segunda mitad del siglo XVIII los símbolos vinculados con la mexicanidad criolla se volvieron fundamentales para un territorio para el cual el nombre de Nueva España, que le diera Cortés en su fundación, ya no le era funcional. Conforme se iba alejando más de España, el término América, utilizado ya por sor Juana a fines del siglo XVII, tomaba un carácter denominador más definitivo cien años después; pero su existencia fue transitoria pues una vez consumada la independencia el nombre de México, la capital del prehispánico imperio “azteca” y el centro del antiguo virreinato, se impuso para denominar al país recién nacido bajo los auspicios de un recalitrante indigenismo.

Esta nueva percepción de la historia surgida en el siglo XIX tendió un velo de amnesia que provocó el olvido de uno de los hechos claves de nuestra historia y que, a partir de una visión economicista de los procesos históricos, ni siquiera es contemplada como una de las claves de la existencia de la nación. En la vida cotidiana de las personas el mundo simbólico es tanto o más importante que la satisfacción de las necesidades materiales, sobre todo en las sociedades preindustriales, caracterizadas por una hipersimbolización de la realidad. Considero que junto al innegable papel que tuvieron las redes de relación constituidas desde lo económico y lo social en el territorio novohispano, el entramado simbólico generado a lo largo del periodo colonial fue fundamental para mantenerlo cohesionado. En parte gracias a esa conciencia afianzada simbólicamente las diversas regiones que hoy forman México transitaron sin fragmentarse hacia la vida independiente.

Vivimos en un país con una rica tradición cuya permanencia ha traído ciertamente muchas dificultades para adaptarnos a la modernidad, pero que al mismo tiempo nos da ese carácter que poseen las sociedades viejas, sociedades que, como señala Robert Muchembled, “tejen en torno a sus miembros redes de relación constituidas por símbolos poderosos entrecruzados, pero también con prácticas concretas que endurecen el cemento colectivo uniendo al individuo con el todo, desde el nacimiento hasta la muerte”.¹⁷ En este país pluricultural, rico en tradiciones diversas, multifacético y que día a día nos sorprende con su variedad, con sus contrastes y con sus potencialidades, el historiador tiene un papel fundamental. La memoria que resguarda es la base sobre la cual se puede generar una conciencia

¹⁷ Robert Muchembled, *Historia del Diablo, siglos XII-XX*, trad. Federico Villegas, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

crítica que nos permita enfrentar los cambios que propone la modernidad. Ésta tiende a homogeneizar, a volvernos idénticos a la manera de los robots, nos lleva a pensar, a sentir y a creer lo mismo, todo bajo el todopoderoso signo del consumo. Ciertamente no podemos ir contra un proceso avasallador que nos rebasa, pero lo que si debemos intentar, y la historia es para eso una aliada fundamental, es preservar y difundir la riqueza de nuestras identidades colectivas y de nuestra diversidad cultural.

Respuesta al discurso “Las patrias criollas y la construcción de la América septentrional” de Antonio Rubial García

Gisela von Wobeser

Es un gran gusto para mí dar el día de hoy la bienvenida a Antonio Rubial y un honor contestar su discurso de ingreso. Muchos son los méritos que tiene para formar parte de esta Academia Mexicana de la Historia, de los cuales sólo me referiré a unos cuantos ya que abordar en detalle todo su currículum llevaría demasiado tiempo. Rubial es actualmente uno de los académicos más reconocidos en el campo de la religiosidad de lo que dan cuenta sus conferencias, participaciones en congresos y mesas redondas, cursos y, sobre todo, sus numerosas publicaciones. Éstas se caracterizan por su originalidad, rigor e impecable prosa, que convierten la lectura en un deleite. Entre sus trabajos más conocidos están *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España* (1999) y *Profetisas y solitarios. Espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de la Nueva España* (2006) en los que trata el ideal de santidad que imperaba en la época colonial y describe la vida de diferentes personas consideradas santas. En *La hermana pobreza. El franciscanismo de la Edad Media a la evangelización novohispana* (primera edición 1996, 2001) y en *La evangelización en Mesoamérica* (2002) se ocupa de la orden de los franciscanos y de la conversión de los indígenas por parte de los misioneros españoles, y en *Monjas, cortesanas y plebeyos* (2005) describe la vida cotidiana en Nueva España en la época de Sor Juana Inés de la Cruz. Entre

los trabajos dedicados al gran público cabe mencionar sus dos novelas históricas *Los libros del deseo* (1996) y *El caballero de los milagros* (2006), que permiten un acercamiento a la historia virreinal.

Rubial asimismo ha destacado como catedrático y creo no exagerar al decir que es uno de los maestros más queridos y admirados de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha formado varias generaciones de alumnos a través de sus cátedras y dirección de tesis, muchos de los cuales son hoy día reconocidos profesores e investigadores.

La trayectoria académica de Rubial ha sido premiada por sus pares al concedérsele el nivel más alto en el PRIDE y en el Sistema Nacional de Investigadores, y al ser galardonado con las distinciones Premio Universidad Nacional en Investigación en Humanidades, Antonio García Cubas del Instituto Nacional de Antropología e Historia y Marcos y Celia Maus, entre otros.

El interesante discurso sobre *“Las patrias criollas y la construcción de la América septentrional”* que acabamos de escuchar es una prueba más de su talento y capacidad de reflexión. En él plantea la existencia de tres distintos niveles de identidad para los criollos, que eran compartidos por muchos mestizos y mulatos, cada uno de los cuales estaba asociado a determinados símbolos y emblemas provenientes del ámbito religioso, la heráldica o la tradición prehispánica. En algunos casos los símbolos podían proceder de accidentes geográficos, personajes populares, o cualquier otro elemento.

El primer nivel de identidad era el local, la patria chica y de acuerdo con éste, por ejemplo, los vecinos de Querétaro se sentían queretanos, los de Oaxaca, oaxaqueños y los de la ciudad de México, mexicanos. Cada localidad tenía uno o varios símbolos. La ciudad de México, por ejemplo, adoptó inicialmente como emblemas a san Hipólito, la virgen de los Remedios, y un escudo de armas que le fue concedido por el rey, que se componía de un castillo dorado edificado sobre una laguna, con tres puentes de piedra, flanqueado por dos leones. Este escudo resultó tan ajeno a los habitantes de la ciudad que le colocaron como timbre el águila sobre el

nopal devorando la serpiente, pero aún así se usó poco y con el tiempo cayó en el olvido, mientras la insignia mexicana se afianzó.¹⁸ A partir de la segunda mitad del siglo XVII, la imagen de la virgen de Guadalupe se convirtió en el emblema más significativo de la ciudad.

En un segundo nivel de identidad, el universal hispánico, los criollos se sentían súbditos del imperio español y del rey y, por ende, españoles. Este nivel de identidad era promovido por las autoridades virreinales y todavía durante la guerra de independencia los realistas seguían sosteniendo que la América española sólo era una parte de la “nación entera”.¹⁹ Los símbolos asociados a este nivel de identidad eran la figura del rey, la corona española y el escudo de armas de la casa de los Habsburgo, entre otros. Para distinguir a los españoles nacidos en el viejo mundo de los nacidos en el nuevo, se agregaba al sustantivo español los adjetivos peninsular o americano. Territorialmente se diferenciaba entre España y Nueva España.²⁰

La necesidad que sintieron los criollos de identificarse con la tierra en la que habían nacido y de diferenciarse de sus antepasados peninsulares llevó a un tercer nivel de identidad, llamado por Rubial “territorial”. En este nivel empezaron a denominarse americanos a secas sin anteponer el sustantivo de españoles y a los que procedían del viejo continente los llamaron peninsulares, o despectivamente gachupines. Este nivel de identidad estuvo asociado al territorio que sentían propio y que llamaron América septentrional. Este concepto incluía las audiencias de México y Nueva Galicia y tal vez algunas de las provincias del norte, pero para la mayoría resultaban inciertos sus límites. Simbólicamente este nivel de identidad se representó mediante la cacica indígena con huipil, identificada con la Malinche, y con Moctezuma y, en el siglo XVIII, mediante la representación de distintos tipos físicos de los novohispanos, de frutas de la

¹⁸ Enrique Florescano, *La bandera mexicana. Breve historia de su formación y simbolismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 38-40.

¹⁹ Carlos Herrejón Peredo, “Hidalgo y la nación”, *Relaciones*, num. 99, p. 266.

²⁰ En el lenguaje cotidiano las personas usaban expresiones como “esa tierra” o “allá” y “esta tierra” o “acá”. Véase por ejemplo las cartas de Mariana de Morguiz a Diego Rodríguez y de Francisco de León a su madre Francisca Díaz, Enrique Otte, *Cartas privadas de emigrantes a Indias. 1540-1616*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 43, 53.

tierra, de paisajes, flora y fauna nativos, de instrumentos musicales y de bailables autóctonos, entre otros, como se puede observar en los famosos cuadros de castas.²¹

Es este tercer nivel de identidad el que dio lugar al concepto de nación. Según ha demostrado Carlos Herrejón los primeros insurgentes, Hidalgo, Allende, Aldama y Morelos, compartieron este tercer nivel de identidad y se valieron del término América, no de Nueva España o México, para referirse a la nación que planeaban crear.²² Parece que este significado de América se conservó durante los últimos años de lucha, y así creo entender la frase de los Tratados de Córdoba que dice: “Esta América se reconocerá por nación soberana e independiente y se llamará en lo sucesivo Imperio Mexicano”.²³ Junto con el nombre se adoptó el patronímico de mexicanos y mexicanas para los habitantes del nuevo país y el emblema del águila sobre el nopal devorando una serpiente, como escudo nacional.

Surgen entonces las siguientes preguntas: ¿por qué al independizarse el país no se conservaron el nombre y los símbolos del tercer nivel de identidad que le hubieran correspondido y se optó por los de la ciudad de México? ¿Fue esto resultado de una imposición de la mencionada ciudad sobre el resto del país? o ¿fue consecuencia de una postura indigenista?

Rubial esgrime que una de las razones fue la importancia que la ciudad de México tenía en el contexto de Nueva España²⁴ y menciona a diversos pensadores como Castorena y Ursúa y Villaseñor y Sánchez que al escribir desde la capital contribuyeron a difundir los símbolos de la ciudad de México y a forjar una idea más amplia de nación. Asimismo, destaca la relación que hubo entre el culto a la virgen de Guadalupe y el emblema mexica y se refiere a la expansión que éstos tuvieron por todo el reino en el siglo XVIII.

²¹ Véase, por ejemplo, las pinturas de castas surgidas en el siglo XVIII. Ilona Katzew, *La pintura de castas. Representaciones raciales en el México del siglo XVIII*, México, Conaculta y Turner, 2004.

²² Carlos Herrejón Peredo, “Hidalgo y la nación”, p. 257-262, 272.

²³ Mediante los Tratados de Córdoba, firmados por Agustín de Iturbide y por el último virrey Juan O’Donojú, se estableció la independencia Herrejón Peredo, “Hidalgo y la nación”...,p. 274

²⁴ Allí estaban la corte virreinal, la audiencia y las principales instituciones, a la vez que era la capital del arzobispado.

Habría que agregar que a lo largo del periodo virreinal el concepto México había ampliado su significado más allá de las fronteras de la ciudad del mismo nombre y se había convertido en un referente para muchos novohispanos a través de distintos medios. Así, por ejemplo, en el siglo XVI se había creado la Provincia Eclesiástica de México, que abarcaba el arzobispado del mismo nombre y los demás obispados de Nueva España, a la vez que las órdenes religiosas habían utilizado el nombre de México para algunas de sus provincias.²⁵ Asimismo había entidades y accidentes geográficos con este nombre, como la provincia de Nuevo México, la intendencia de México²⁶ y el Golfo de México y se utilizó en el medio de la cultura, por ejemplo Eguiara y Eguren nombró *Biblioteca Mexicana* a su magna obra enciclopédica.

En conclusión, para muchos novohispanos el término México resultaba familiar y representaba más que el nombre de la capital. Por otra parte, el término América septentrional ya había sido adoptado por los Estados Unidos de Norteamérica en 1783, al independizarse y no hubiera sido conveniente repetir el nombre.

Algo similar sucedió con el emblema del águila sobre el nopal; si bien pertenecía a la ciudad de México, no había perdido su significado como icono del imperio mexicana y en este sentido seguía aludiendo a toda Nueva España o, por lo menos, a una parte importante de ella. Los españoles llegaron a representar al águila azteca sojuzgada por los símbolos del imperialismo español, en una especie de guerra que reflejaba la lucha por la supremacía entre peninsulares y americanos.²⁷ Así apareció, tal vez por primera vez, en el túmulo imperial construido al morir Carlos I²⁸ y posteriormente en numerosas pinturas, grabados, utensilios y relieves. En un grabado de Antonio de Castro de 1701, por ejemplo, se muestra dominado por la figura de Carlos II²⁹ y en una pintura anónima de 1666 el

²⁵ La provincia de los jesuitas abarcaba casi todo el territorio de Nueva España.

²⁶ La intendencia de México se creó en 1786 y fue la primera demarcación civil con ese nombre.

²⁷ Florescano, *La bandera mexicana...*, p. 53

²⁸ Jaime Cuadriello, "Los jeroglíficos de la Nueva España", *Juegos de ingenio y agudeza*, México, Museo Nacional de Arte, 1994, p. 90-93.

²⁹ Montes de Oca muestra en una pintura al venerable Felipe de Jesús sobrepuesto al emblema azteca, venerado por Europa y América, personificadas mediante dos mujeres y una pintura anónima del

águila de la monarquía española expulsa de su nido al águila mexicana para hacerse cargo de los polluelos, es decir de la población nativa. Por otra parte el símbolo azteca siguió utilizándose en los siglos XVII y XVIII como expresión de lo propio por muchos de los indígenas y mestizos letrados que escribieron sobre las antiguas culturas. En el fragmento del Códice Glasgow que acabamos de ver, Diego Muñoz Camargo personifica a Nueva España mediante la figura de una indígena que lleva en la mano un portaestandarte con un nopal. En el siglo XVIII la insignia mexicana se volvió tan común que incluso fue adoptada por autoridades e instituciones virreinales; así formó parte del escudo de armas del duque de Albuquerque, y del escudo de la recién fundada Academia de San Carlos de bellas artes, para poner sólo unos ejemplos.³⁰

Esta expansión del ícono azteca hace comprensible el hecho que quienes consumaron la independencia lo convirtieron en escudo nacional. Posiblemente también haya influido el hecho que el águila y el nopal resultaban perfectamente acordes con la tradición heráldica europea, que constituía el modelo a seguir, y en la mencionada guerra de las imágenes la elección del águila nativa contenía el mensaje subliminal del triunfo de lo americano sobre lo español, mientras los símbolos que correspondían a América, entre ellos la cacica y Moctezuma, resultaban inapropiados.

Otra razón se desprende del surgimiento de un incipiente “nacionalismo prehispánico” tendiente a cuestionar la legitimidad de la conquista y a reivindicar el pasado indígena. Por ejemplo, el gobernador del obispado de Valladolid, Manuel de la Bárcena, afirma en el *Manifiesto al Mundo* de 1821 que la guerra de conquista fue la más injusta de todas las guerras que se hayan podido dar en la historia de la humanidad porque los nativos no habían hecho ningún agravio a los españoles.³¹ Utilizar el nombre y símbolo del antiguo imperio mexicano por lo tanto era una manera de legitimar la independencia.

[siglo XVIII muestra a san Hipólito montado sobre el águila. Cuadriello, “Los jeroglíficos de la Nueva España” ..., p. 92.

³⁰ Florescano, *La bandera mexicana...*, p. 63-66.

³¹ Manuel de la Bárcena, *Manifiesto al Mundo. La justicia y la necesidad de la independencia de la Nueva España*, México y Puebla, Oficina de don Mariano Ontiveros, 1821, p. 170.

Permítaseme un último comentario. La cesión de las insignias, nombre y gentilicio de la ciudad a la nación significaron a mi modo de ver una pérdida de identidad para sus habitantes, que perdura hasta nuestros días. Durante el siglo XIX y la mayor parte del XX, los oriundos de la ciudad de México adoptaron los términos de capital y capitalinos, que aunque vagos implicaban cierto lustre y subrayaban el lugar central de la ciudad en el quehacer nacional. En años recientes, sin embargo, los provincianos han cobrado a los habitantes de la ciudad la factura del centralismo administrativo, de los errores políticos del gobierno federal y del crecimiento poblacional desmesurado, entre otros y han rebautizado a la ciudad como “Deefe” y a sus pobladores como “defeños” o más despectivamente, como chilangos. Estos gentilicios se han impuesto aun entre los nativos y con frecuencia van acompañados de una crítica desmedida de la ciudad y una falta de aprecio de sus cualidades. En contraparte los oriundos de la ciudad de México suelen tener un vínculo más estrecho y un mayor involucramiento con la patria grande que los provincianos, cuyos intereses generalmente son más locales.

Sólo me queda concluir que este brillante y sugestivo discurso demuestra que el análisis del mundo de las ideas, las representaciones mentales y las creencias contribuye a entender lo que somos como individuos y como nación. Felicito calurosamente a Antonio Rubial y le doy la más cordial bienvenida a esta Academia que en adelante será su casa.

Ciudad de México, 1 de junio de 2010