

## Introducción a la cultura popular en América Latina

William Rowe y Vivian Schelling

La cultura popular en América Latina es fácil de identificar, mas, sin embargo, de difícil definición. Es fácilmente reconocible en la realidad inmediata de objetos culturales como las telenovelas, la salsa, los carnavales, la música folclórica, las creencias mágicas y las narraciones orales — producciones éstas que, en cierta medida, nos llevan a conceptualizar lo popular como una esfera definida. El problema es que cuando estos objetos y prácticas son colocados en su contexto más amplio, su peculiaridad se vuelve más difícil de definir. Aun cuando un punto de partida conveniente consiste en definir a la cultura popular como la de las clases subalternas, en los casos en que esta última es una mera réplica de la cultura de la clase gobernante, el término "popular" pierde su fuerza. El llamar popular a algo conlleva una oposición implícita: ¿oposición a qué clase o grupo, y en qué forma? No basta con decir que dominante es lo contrario de popular, puesto que hacerlo implica establecer suposiciones acerca de la historia de la cultura.

Estas suposiciones requieren de una definición precisa. Pertenecen a tres tendencias interpretativas, cada una de las cuales conceptúa en una forma distinta la historia de la cultura popular. Tal vez la más familiar de todas sea la perspectiva, surgida con el Romanticismo, de una auténtica cultura rural amenazada por la industrialización y la industria de la cultura moderna — procesos históricos que, en América Latina, han tendido a coincidir. Se supone que la pureza de una cultura campesina es degradada u olvidada bajo la presión ejercida por los medios de comunicación masiva capitalistas. Lo que se pierde se identifica, las más de las veces, con la experiencia comunitaria. La segunda interpretación, que es una respuesta característica del siglo XX a la industrialización, considera a la cultura moderna de los países capitalistas desarrollados como la ineludible meta hacia la cual avanzan las sociedades latinoamericanas. De acuerdo con esta versión, la cultura popular no puede menos que adoptar la forma de una variedad de cultura de masas —lo cual puede ser una tragedia o una solución, dependiendo del punto de vista. La tercera postura, cuya historia se rastrea hasta Marx o incluso antes, asigna a la cultura popular una misión emancipatoria y utópica, donde las prácticas de las clases oprimidas conllevan los medios necesarios para imaginar una sociedad futura alternativa.

Estas tres interpretaciones, que suelen transformarse unas en otras y combinarse, muestran fallas fundamentales. La primera implica un sentimiento de nostalgia hacia un pasado estático y la falta de reconocimiento de que los mundos tradicional y moderno han dejado de estar separados, y que muchos pueblos de América Latina actualmente viven en ambos al mismo tiempo. La segunda muestra una falta de confianza en la inventiva de las clases populares y en la capacidad de las culturas tradicionales y no occidentales para producir una modernidad propia y distinta. La tercera tiene la desventaja de tender a ubicar al observador en algún sitio ideal desde el cual todo puede juzgarse como promotor (o no) de un futuro positivo emergente, cuando en realidad la cosa dista mucho de ser tan sencilla.

Aun favorecemos la tercera interpretación, intenta, no obstante, queremos evitar un enfoque programático, buscando, en vez de investigar qué es lo que realmente ocurre en el conflicto de significados y prácticas que se observa entre los grupos sociales. Hemos optado, en el nivel descriptivo, por mantener presentes aquellas formas en que cambian las viejas costumbres propias de la cultura popular, en vez de presentarlas como fenómenos estáticos e intemporales. En el nivel interpretativo, consideramos que la palabra tradición no debe restringir su significado a las culturas premodernas y reconocemos que lo moderno también puede volverse tradición. La modernidad latinoamericana no es una réplica de la cultura de masas estadounidense o europea, sino que posee un carácter distintivo que varía de un país a otro. Un importante factor de diferencia — probablemente el principal— es la fuerza de la cultura popular. Es una modernidad que no necesariamente implica la eliminación de tradiciones y recuerdos premodernos, sino que surge de ellos, transformándolos en el proceso.

Rechazamos las perspectivas maniqueas y apocalípticas de la cultura de masas en América Latina: no creemos que esté destruyendo todo lo "puro" y "auténtico", ni tampoco que los medios masivos de comunicación se limiten a manipular a un público pasivo. Creemos, no obstante, que es muy importante estar conscientes de la tremenda destrucción que precedió y acompañó a los acontecimientos actuales. La presión para olvidar, la fuerza de la amnesia social, puede ser extremadamente poderosa. El problema que aquí se plantea es de violencia tanto genocida como simbólica; se trata de la erradicación de agrupaciones sociales y de la forma suave y disimulada que toma la violencia cuando es imposible la violencia abierta.

Aparte de las tres posturas interpretativas que hemos descrito, existen dos marcos disciplinarios principales conforme a los cuales la cultura popular ha sido convertida en objeto de conocimiento y discusión: el primero se asocia con la idea del folclor; el segundo, con la noción de cultura de masas. Cada uno de ellos pertenece a tradiciones intelectuales distintas y se identifica con diferentes compromisos políticos. Ninguno de los dos planteamientos es del todo satisfactorio, ya que la cultura popular trasciende a ambos, pero continúan siendo los principales puntos de partida para abordar el tema.

Cuando las expresiones de la cultura precapitalista son colocadas en una especie de museo, ello las convierte en objetos culturales y las protege. La palabra "folclor" surgió en un momento preciso de la historia europea, cuando se aceleraba la desaparición de las culturas preindustriales. W. J. Thomas propuso el término en 1846, en una carta escrita a la revista británica *The Athenaeum*. La idea era que la palabra *folclor* debería sustituir al apelativo anterior de "antigüedades populares"; siguió refiriéndose a la preservación del pasado, pero con nuevas e importantes connotaciones de seriedad, puesto que "lor" incluía los significados de enseñanza y erudición, y "folc" aludía, al mismo tiempo, a la gente en general y a la idea de nación. La connotación de nación se asocia con una tradición alemana, mejor conocida por la palabra *Volksgeist*. Asociada con el filósofo Herder, y refiriéndose a los cuentos, canciones, costumbres, ritos y proverbios que configuraron el espíritu colectivo de un "pueblo" en particular, la noción de *Volksgeist* nació de una reacción romántica a la [Ilustración](#). A diferencia de las categorías analíticas y generalizadoras de los sistemas científicos de la Ilustración, ponía énfasis en la identidad, entendida como el crecimiento orgánico de culturas nacionales como estilos de vida circunscritos a un territorio determinado. Al mismo tiempo, se asociaba con una idea de comunidad representada por la vida campesina, opuesta a la sociedad industrial y a la alta cultura.

Parte de la historia de esta noción prosiguió en América Latina durante el siglo XX, pero con importantes diferencias. Éstas se centran en dos cuestiones principales. Primero, las sociedades latinoamericanas eran más heterogéneas, en el sentido de que ha habido amplias diferencias culturales dentro de cada país en particular, diferencias a veces tan importantes y aplicables a poblaciones tan numerosas que se vuelve insostenible la idea de una nación unitaria. Segundo, en algunas regiones (como la andina), las culturas llamadas folclóricas han sostenido sus propias nociones

alternativas de nación y han podido resistir a la autoridad oficial. En estas circunstancias, pierde su sentido la noción de folclor, ya que los fenómenos a los que se refiere desafían la legitimidad de la sociedad que promueve dicha noción. Aun cuando resulta difícil hacer cualquier tipo de generalización, probablemente sea válido afirmar que en América Latina la noción de folclor ha sido asociada con la idea de identidad nacional y ha sido utilizada por el Estado, entre otros, para promover la unidad nacional. El folclor fue "descubierto" en América Latina a principios del siglo XX, cuando los Estados modernizadores buscaban maneras de lograr una integración parcial de las poblaciones rurales a las que una débil economía capitalista no era capaz de incorporar del todo. Aquí, el término tiene una carga política más fuerte que en Europa, por las razones que ya hemos mencionado, así como también por el hecho sumamente importante de que su referente —las culturas consideradas como folclóricas— puede formar parte tanto del presente como del pasado. Así, el concepto se ubica entre dos extremos semánticos: por una parte, el folclor se considera como una especie de banco en donde la autenticidad es guardada y protegida; por otra parte, es una manera de referirse a culturas contemporáneas que articulan alternativas a las estructuras de poder existentes.

## RUPTURAS Y CONTINUIDADES

La historia de las culturas populares en América Latina es un tema muy largo. Este texto ofrece una perspectiva cronológica de los procesos y momentos más importantes que puedan servir de guías para elaborar un mapa más completo. Este enfoque ha sido el que elegimos con el propósito de llamar la atención sobre toda la variedad de posibles perspectivas. Otro factor es la poca investigación realizada en este campo. En años recientes se han publicado excelentes trabajos, y sin embargo, aún hace falta una buena cantidad de investigación básica. Lo que sigue tiene por objeto rastrear algunas de las continuidades históricas en la vida cultural de las clases populares, desde la época de la conquista europea hasta alrededor de 1940.

Ciertas condiciones, como la mezcla de elementos europeos e indígenas americanos, se mantuvieron durante todo este período; algunos rasgos, como los modos de pensamiento y perspectivas más bien mágicos que racionales, han permanecido relativamente constantes en el largo plazo. Manifestaciones particulares, como por

ejemplo la danza y canto andinos denominados [huayno](#), mantienen una presencia continua desde antes de la Conquista hasta el siglo XX, en tanto que otras, como el [tango argentino y uruguayo](#), sólo abarcan los últimos cien años. Estas mayores o menores continuidades son atravesadas por discontinuidades que las rompen o las transforman: no es sostenible la idea de una simple acumulación de tradiciones populares. Estas discontinuidades incluyen cambios en los medios de comunicación (periódicos, radio), revoluciones sociales, industrialización y migraciones poblacionales; el principal rompimiento, que incluye todos estos factores, ha sido el efecto de la modernización. El tango, por ejemplo, coincide con el periodo de la modernización y, en el proceso, cambia de una forma rural a urbana. El huayno, bajo el impacto, tanto de la emigración hacia las ciudades como de la industria discográfica, se transformó en la forma musical híbrida denominada [chicha](#). La chicha puede escucharse en Nueva York, lo cual constituye un buen ejemplo de la creciente migración internacional de géneros musicales. En Perú, el huayno tradicional aún subsiste, al lado de estos géneros híbridos. Coexisten géneros viejos, nuevos e híbridos, lo que invalida así aquellos enfoques que proponen una evolución en la que lo viejo es sustituido por lo nuevo. América Latina se caracteriza por la coexistencia de diferentes historias.

Entre los conceptos clave que guían la elaboración de un mapa histórico de la cultura latinoamericana, figuran la aculturación, el mestizaje y la transculturación. La aculturación es un proceso unidireccional de conversión y sustitución de culturas indígenas por otras europeas. El mestizaje, una palabra que indica mezcla de razas, propone una síntesis de culturas, en donde ninguna de las dos es erradicada. El problema con la idea del mestizaje estriba en que, en ausencia de un análisis de las estructuras de poder, se convierte en una ideología de armonía racial que oculta la posesión del poder por un grupo en particular. La transculturación, término tomado de la antropología, se emplea para refutar sobre bases críticas la premisa de que la aculturación es la única alternativa a largo plazo para América Latina: tiene que ver con la mutua transformación de culturas, en particular, de la europea por la indígena. Aunque ninguno de estos conceptos es adecuado para la complejidad del verdadero proceso histórico, sirven para señalar algunas de las principales maneras de interpretarlo.

Si bien la aculturación y la transculturación pertenecen a debates contemporáneos, el término mestizo data de principios del período colonial. Los

mestizos, nacidos de padres españoles y madres indígenas, eran menospreciados. Su presunta ingobernabilidad e inestabilidad refleja la ansiedad proyectada de la élite colonial gobernante frente al hecho de la mezcla intercultural. La pureza racial era un símbolo esencial para la clase dominante, una herencia que continúa afectando a las sociedades latinoamericanas contemporáneas. Sin embargo, a partir de la emancipación Latinoamérica de España y Portugal durante el siglo XIX se inicia una reevaluación positiva del mestizaje y de "nuestra América" como valores vitalmente distintos de las metrópolis coloniales europeas y del cada vez más poderoso "vecino" del norte.

## LA COLONIZACIÓN, LA MAGIA Y LOS LÍMITES DE LA SUMISIÓN

La definición de la acción colonizadora española como Conquista, con su implícito reconocimiento de los derechos de una "guerra justa" y su reminiscencia de la reconquista de España sobre los árabes, fue rechazada por Bartolomé de las Casas, fraile dominico español. Para Las Casas, el gran defensor de los indígenas en el siglo XVI, la única palabra apropiada era la de invasión. Al invertir los términos de la epopeya justificatoria de la conquista, calificó a los españoles de "lobos" y a los indígenas de "corderos", y consideraba que las acciones españolas eran destructivas de acuerdo con todos los criterios del derecho y de la razón. Por esta razón, su relato de las atrocidades perpetradas por los conquistadores en el libro *Breve relación de la destrucción de las Indias* (1552), constantemente sobrepasa los límites de lo impensable y lo indecible.

Sin embargo, es a los relatos indígenas y mestizos de la Conquista a los que es preciso remitirnos para reconstruir la experiencia indígena. Estas versiones indígenas de la Conquista han recibido creciente atención en años recientes, como por ejemplo el libro *La visión de los vencidos* de Nathan Wachtel, que hace un uso innovador de la tradición histórica de los campesinos de Mesoamérica y Perú, sobre todo en forma de obras de teatro populares que representan la Conquista y que continúan representándose en la actualidad. Sin embargo, Wachtel exagera la "destrucción" de las culturas indígenas. Es cierto que se puede reconocer ahora la reducción de las poblaciones indígenas por la guerra, los trabajos forzados y las enfermedades como una de las más cruentas acciones genocidas de la historia. Y no cabe duda de que la idea de un "encuentro" entre dos mundos, orquestada por el gobierno español en preparación para la celebración del quinto centenario del descubrimiento de América, responde a un

empleo cínico de la noción moderna de pluralidad cultural encaminado a ocultar la tremenda destructividad de los acontecimientos reales. Hubo, no obstante, transformaciones mutuas de las culturas europea e indígena, en diferentes grados y sentidos. A pesar de la conclusión, sacada por Las Casas, de que el único factor constante fue una norma de creciente destructividad, se establecieron formas de civilización española y portuguesa en todas las Indias, como fueron llamados aquellos territorios, y que éstas fueron modificadas en grados distintos por las culturas indígenas sobrevivientes — aun cuando, en algunos casos, nada quedó de estas últimas, como ocurrió en La Española, en donde, treinta años después de la llegada de los españoles, había desaparecido la población indígena en su totalidad.

El máximo ímpetu se dio a la colonización de la conciencia indígena, lo cual se logró en grados variables. El México colonial ilustra estupendamente los procesos de aculturación, de resistencia indígena y de mestizaje, si se considera el grado hasta donde la población indígena, excepto en Yucatán, al sur del país, fue aculturada con éxito en el transcurso de los tres siglos de régimen colonial. Hasta la mitad del siglo XVI, los modos de expresión de las dos culturas se combinaron en multitud de formas, abriendo la posibilidad de una cultura mixta o mestiza. A finales del siglo XVI, la eliminación de la nobleza indígena, — expertos en transcripción y pintura y por eso los más poderosos vehículos del saber indígena— y la reducción por efectos de epidemias de la gran mayoría de la población no española habían frustrado la posibilidad de una libre interacción de culturas. Antes de esto, había empezado a florecer una multitud de prácticas y expresiones simultáneas, como glifos; escritos pictográficos y alfabéticos; imágenes pintadas y grabados; tradiciones orales hispánicas y cristianizadas; lenguas indígenas, con el náhuatl como lengua principal, junto con el latín y el castellano; y yuxtaposiciones de notaciones cronológicas y matemáticas españolas e indígenas. En 1541, veinte años después de la Conquista, a algunos españoles les preocupaban el número y la excelencia de los escribas indígenas, quienes ahora eran capaces de reunir un conocimiento completo del país — una posibilidad alarmante, dado que éste era un logro "antes imposible para ellos". Sin embargo, la cuestión de hasta qué punto pudieran combinarse dos tradiciones enteramente distintas fue decidida por campañas españolas encaminadas a combatir la idolatría, así como por la diezma de las poblaciones indígenas a consecuencia de epidemias. A finales del siglo XVI, la base material de la tradición indígena había sufrido graves pérdidas; los informantes

transmisores de "las palabras de los antiguos" habían muerto; se habían perdido las técnicas para registrar y descifrar la información pictográfica; los documentos existentes habían desaparecido, confiscados por las órdenes religiosas españolas, destruidos por los propios indígenas o simplemente despreciados por haberse vuelto indecifrables. De hecho, en ese tiempo, la velocidad de la aculturación se había acelerado considerablemente debido a la desaparición de los conceptos indígenas, de los sustentos materiales de información (manuscritos, "ídolos" indígenas, etcétera), y de los seres humanos mismos. Como ocurrió durante ese mismo período en Perú, una ola de suicidios e infanticidios ocurrieron como respuesta a la destrucción del universo indígena.

Sin embargo, después de esta destrucción inicial, varios sitios de resistencia escaparon a la supresión. No obstante la imposición de técnicas occidentales de mapeo, el paisaje retuvo sus significados cosmológicos tradicionales, en la forma de topónimos que los españoles no lograron remplazar y del antiguo significado mágico de los elementos geográficos. Al mismo tiempo, se emplearon ideas cristianas como disfraces para la preservación del pensamiento indígena. Por ejemplo, la doctrina de la resurrección de los muertos fue retomada por los indígenas para expresar su creencia tradicional en la supervivencia de los antepasados como guardianes de las tradiciones. Uno de los sitios en que se preservó una tradición alternativa de este tipo fue en los Títulos primordiales, falsos títulos ancestrales de propiedad de la tierra manufacturados por los indígenas, y que funcionaban como contrapartes de los títulos impuestos por la administración colonial. Estos datan de la segunda mitad del siglo XVII y permanecieron hasta finales del siglo XIX.

Los aspectos de la vida más intensa y persistentemente regidos por la Iglesia no necesariamente correspondían a las intensidades de la vida indígena. Uno de los sitios que tendió a escapar de la erradicación de la idolatría, el término empleado para designar a la religión indígena, fue el hogar, eje de la vida cotidiana. Ahí, los campesinos reunían montones de objetos diversos, los cuales podían incluir estatuillas, brazaletes y hongos alucinógenos; dichos objetos garantizaban una continuidad con los antepasados, una especie de capital simbólico y material. En un sentido más amplio, la idolatría implicaba una manera de pensar que chocaba con una racionalidad occidental basada en la filosofía aristotélica. El mundo indígena se caracterizaba por una fluidez no aristotélica del tiempo y del espacio, una permeabilidad de objetos y seres vivos, y

una multidimensionalidad que socavaron las categorías estables del pensamiento occidental.

Los jesuitas fueron probablemente la más resuelta e inventiva de las órdenes religiosas en cuanto a sus esfuerzos por asentar una subjetividad cristiana que redujera la multiplicidad del cosmos indígena a una dualidad fundamentada en el Bien y el Mal. Fue política jesuita la de emplear tradiciones de canto, danza y teatro indígenas para facilitar el proceso de aculturación; por ejemplo, los jesuitas escribieron cánticos católicos en lenguas indígenas y los adaptaron a la música local. En el noreste de Brasil, implantaron una tradición teatral religiosa, en la que se interpretó la historia como una lucha entre Dios y el Diablo, y estas obras teatrales se convirtieron en un rasgo característico de la cultura *sertao*, como puede apreciarse en la extraordinaria película de Glauber Rocha, *Deus e o diablo na terra do sol* (1963). Esta película muestra cómo la ideología jesuita fue transformada en un maniqueísmo popular, y en la creencia en una posible inversión revolucionaria del orden social.

Aquí se plantean dos problemas. Primero, está la cuestión de hasta qué punto el esquema intelectual cristiano distorsionó el pensamiento indígena. En este sentido, un factor central fue la idolatría, es decir, la creencia de que lo sagrado se encuentra presente en los objetos. Al calificar de idólatra a la cultura indígena, los españoles repetían y reconstruían el pensamiento indígena en términos de sus aspectos mágico-religiosos y los intensificaban ahora como marcas de maldad y diferencia. Segundo, los conceptos cristianos fueron modificados y, en mayor o menor grado, incorporados a códigos indígenas o heterodoxos. Las lagunas que no pudo llenar el cristianismo se encontraban, en particular, en las esferas individual y doméstica, en tanto que el dominio público resultó más permeable a la cristianización. El investigador Serge Gruzinski habla de "los silencios de la Iglesia con respecto a la enfermedad y el nacimiento, a la comunión con la naturaleza y los elementos, pero también con respecto al grupo doméstico". Las prácticas indígenas tendieron a subsistir, las relacionadas con la desgracia, la enfermedad y la muerte. Y en esta contraculturación, las mujeres, y no los hombres, propendían a desempeñar el papel más importante. En las artes adivinatorias, por ejemplo, los expertos solían ser mujeres: las más de las veces, eran y son mujeres quienes localizan objetos y animales perdidos, encuentran compañeros desaparecidos y restituyen el equilibrio doméstico cuando éste ha sido perturbado.

Al paso del tiempo, las prácticas indígenas calificadas de idólatras fueron apartándose cada vez más del contexto general de significados que en un principio reproducían. La idolatría continuó siendo un repertorio de actos, conductas y trucos capaces de dar coherencia a los estados emocionales de la persona pero que, al mismo tiempo, corrían el riesgo de dejar de ser una forma de interpretar el cosmos y una "tradición semántica organizada", convirtiéndose, en vez de ello, en fórmulas aisladas y esotéricas. Sin embargo, el hecho de que la idolatría quedase, en esta forma, fuera de contexto, fue una de las condiciones para el éxito de médicos llamados curanderos (algunas veces calificados de brujos) entre varios grupos sociales, incluidos los españoles. En la medida en que pudieron satisfacer las necesidades de otras clases, sus rituales y símbolos fueron apartándose del saber indígena prehispánico. Al mismo tiempo, la iconografía y la terminología religiosa indígenas se alejaban de sus contextos originales a consecuencia de los métodos de lectura occidentales. Si una medida de la fuerza y viabilidad de una cultura es su capacidad tanto para almacenar información como para procesar nuevas informaciones, entonces lo que hemos descrito constituye una reducción de esta capacidad para las culturas indígenas, aunque de ninguna manera implique su desaparición.

Uno de los fenómenos que se registraron a consecuencia de la redistribución de las prácticas culturales fue una convergencia que puede calificarse de "magia colonial". Esta magia, producto de una variedad de fuentes — europea popular, africana e indígena americana — terminó con el monopolio de la Iglesia sobre todo lo metafísico y sirvió para eludir las desigualdades de la jerarquía colonial. Esta plétora de gestos, sustancias, fórmulas, estas discretas conexiones confieren a la sociedad colonial su dinamismo y plasticidad. Esto fue particularmente cierto en el caso de la magia erótica, que podía emplearse para derribar las numerosas barreras de casta a fin de lograr favores sexuales de personas de otra manera inaccesibles en virtud de su posición social. Semejantes prácticas cotidianas se verificaban en los intersticios de las rígidas jerarquías de la sociedad colonial y, con el tiempo, llegaron a formar un aspecto clave de la cultura popular. En este sentido, lo maravilloso, en el que se basa el realismo mágico del siglo XX, tiene sus orígenes en el período colonial y fue transmitido, sobre todo, por las mujeres. Esta transmisión ocurrió en la brecha que existía entre la obediencia táctica y la evasión pragmática: "obedezco, pero no cumplo", como dice la máxima española. Las mujeres incorporaron la religión negra e indígena a usos prácticos e inventaron

nuevas prácticas ritualistas. La magia respondía a una ausencia de mecanismos para mediar las relaciones en la sociedad colonial: las mujeres españolas, por ejemplo, obtenían yerbas de los negros y drogas de los indígenas. Las prácticas mágicas no se organizaron en un catálogo de creencias ni tampoco se fusionaron para originar un movimiento de resistencia; sin embargo, se empleaban toda vez que no existieran mecanismos sociales para resolver conflictos y se alimentaban de un sustrato de cultura popular que cambió poco hasta que se inició el proceso de modernización. No debe saltarse a la conclusión de que semejantes continuidades de la cultura popular ocurren automáticamente, como si fueran arquetipos. Siempre se plantea la interrogante de cómo pudo algo transmitirse, por quién y en qué circunstancias. En los casos que acabamos de describir, esta colección de actitudes populares fue transmitida por mujeres, y en aquellas esferas de la vida que más escaparon a los controles de las instituciones coloniales.

Las visiones indígenas de lo sobrenatural cristiano que, sobre todo tomó la forma de apariciones de la Virgen María, comenzaron a manifestarse en México muy poco tiempo después de la Conquista. Las incompatibilidades culturales suelen atenuarse en sueños y visiones, en donde elementos provenientes de diferentes fuentes pueden combinarse más libremente que en situaciones en donde intervienen representaciones verbales. Las visiones, un importante medio de aculturación de los indígenas por los misioneros, también pueden facilitar un empleo indígena opuesto de la iconografía cristiana en el marco de estructuras indígenas de creencia. Dudas sobre la dirección de dicho proceso — penetración colonial o apropiación indígena — representan una parte importante de la historia inicial de la Virgen de Guadalupe, cuyo santuario se convertiría en el más importante de todos los lugares santos cristianos en el Nuevo Mundo, y cuya imagen llegó a convertirse en el estandarte más significativo del nacionalismo mexicano naciente. La Virgen de Guadalupe fue el estandarte de los indígenas y mestizos que combatieron en 1810 contra los españoles y, un siglo más tarde, adornó la bandera de los ejércitos campesinos de Zapata. El día de la Virgen de Guadalupe, 12 de diciembre, continúa siendo el día festivo por excelencia, la fecha más importante en el calendario emocional del pueblo mexicano. La efigie, ahora conservada en una iglesia especialmente construida para tal efecto, es venerada hoy día por una interminable multitud de peregrinos que desfilan ante ella sobre un tapete móvil.

El poder de este símbolo radicó en su capacidad para representar, a través de los siglos, una convergencia de las conciencias indígenas y criolla. Cuando una imagen de la Virgen se apareció por vez primera a un indígena en 1531, la Iglesia católica se mostró escéptica. La aparición ocurrió justo al norte de la ciudad de México, en el Tepeyac, sede de un santuario indígena erigido para venerar a Tonantzin, una importante deidad azteca cuyo nombre significa "nuestra madre". En opinión de Sahagún, un fraile franciscano empeñado en erradicar la religión indígena, este sincretismo de creencias indígenas y cristianas resultaba muy peligroso, "una invención satánica para disfrazar la idolatría". Sin embargo, a finales del siglo XVI, la Iglesia había tenido que ceder ante los milagrosos poderes del Santuario. En el siglo XVII, la Virgen de Guadalupe representó el creciente nacionalismo criollo. Como grupo social, los criollos eran individuos de origen español nacidos en el Nuevo Mundo. Este grupo, cada vez más numeroso, era excluido de la alta administración pública y su creciente frustración fue el origen del incipiente nacionalismo mexicano. La postura de la España metropolitana era que la Nueva España, como se denominaba a México en aquel entonces, debía su origen a la misión evangélica española, encomendada por el Papa en su calidad de representante de Dios, la cual consistía en convertir a los indígenas del paganismo a la fe verdadera. Para los criollos, era necesario acabar con las pretensiones de la historiografía española, proclamando la originalidad de México como nación por derecho propio. La Virgen de Guadalupe sirvió de argumento para afirmar que los indígenas no eran idólatras y que México era objeto de complacencia espiritual divina, sin que en ello interviniera España. La Guadalupana era ahora más importante que la famosa Virgen de los Remedios española, venerada por el conquistador Hernán Cortés.

Fuente original: Rowe, William, y Vivian Schelling. *Memoria y modernidad: Cultura popular en América Latina* [1991] México, D.F.: Grijalbo, 1993.