

Transformación Colonial del Pasado Prehispánico: Quetzalcoatl, *The Epic of American Civilization* de José Clemente Orozco y *Terra Nostra* de Carlos Fuentes

Jongsoo Lee*

University of North Texas, USA

Lee, Jongsoo (2015) "The Colonial Transformation of the Prehispanic Past: Quetzalcoatl, Orozco's *The Epic of American Civilization*, and Fuentes's *Terra Nostra*"

ABSTRACT

In the typical version of Aztec culture and history, Quetzalcoatl has been described as a symbol of peace and civilization in contrast to other indigenous gods such as Tezcatlipoca and Huitzilopochtli that are associated with human sacrifice and militarism. In this article, however, I argue that the peaceful and civilized image of Quetzalcoatl originated in the colonial period, and later scholars, writers, and painters have simply recycled and further elaborated on this image according to their ideological perspectives. By analyzing the origin and continued use of the colonized image of Quetzalcoatl and then applying this analysis to two specific works of the twentieth century, *The Epic of American Civilization*, painted by José Clemente Orozco, and *Terra Nostra*, written by Carlos Fuentes, this article demonstrates how Pre-Hispanic indigenous traditions have been colonized from the conquest to the present.

Key Words: colonialism, Aztec culture, Quetzalcoatl, José Clemente Orozco, Carlos Fuentes

INTRODUCCIÓN

Quetzalcoatl (la Serpiente Emplumada) ha sido descrito como una de

* Jongsoo Lee is associate professor in the Department of World Languages, Literatures, and Cultures at the University of North Texas, USA (Email: jongsoo.lee@unt.edu).

las figuras más importantes en la historia prehispánica de México. Desde la conquista del imperio azteca hasta hoy en día, Quetzalcoatl se presenta en general no sólo como el dios de la paz y de la vida, quien detestó el sacrificio humano y promovió las actividades artísticas como la composición de cantos, sino también como un rey prudente, quien gobernó el imperio tolteca durante su época más próspera. Con estas imágenes, Quetzalcoatl aparece con mucha frecuencia como una fuerza opuesta a otros dioses indígenas principales, tales como Tezcatlipoca y Huitzilopochtli, los cuales suelen aparecer como instigadores de los sacrificios humanos y el militarismo de los aztecas. Esta imagen típica de Quetzalcoatl, civilizada y pacífica, y por consiguiente anti-azteca y pro-cristiana antes de la conquista, se ha repetido en un sin número de textos históricos y literarios. Sin embargo, el presente trabajo trata de demostrar que la imagen predominante de Quetzalcoatl se originó como producto de las interpretaciones o invenciones coloniales, escuetamente reproducidas por los historiadores, críticos literarios, escritores creativos y pintores de épocas posteriores con el fin de apoyar sus proyectos ideológicos.

QUETZALCOATL Y SU COLONIZACIÓN DESPUÉS DE LA CONQUISTA

Como demuestran Frantz Fanon (1961) –en el contexto general– y Edmundo O’Gorman (1995) –en el caso de las Américas–, los colonizadores no escriben la historia de los pueblos colonizados, sino más bien su propia historia, refiriéndose constantemente a su patria. De esta manera, los colonizadores inventan la historia de la gente colonizada como si fueran sus portavoces. Inmediatamente después de la conquista del imperio azteca, los colonizadores españoles comenzaron a escribir la historia amerindia con el objeto de justificar la conquista como proyecto colonial. Las tradiciones políticas, religiosas y culturales de la época prehispánica fueron revalorizadas y luego transformadas a través del imperativo colonial de los españoles. En particular, los misioneros españoles desempeñaron un papel decisivo en estas transformaciones, entre las cuales la religiosa fue obviamente la más destacada. Ellos vieron el sistema religioso de los indígenas como enseñanza diabólica de Satán, quien requería sacrificio humano, y lo denunciaron como algo que, para la evangelización cristiana, debería ser destruido con urgencia. Sin embargo, había también prácticas y ritos religiosos indígenas que sorprendieron a los misioneros españoles

por su semejanza con los del catolicismo. El uso de la cruz, el bautismo, la práctica de la confesión, la prohibición del adulterio, etc., que eran partes esenciales de la vida diaria de los cristianos, también eran practicados por los indígenas (Ricard 1995, 97-103). Esas semejanzas entre dos sistemas religiosos hicieron que numerosos misioneros indagaran el origen de los indígenas del Nuevo Mundo, basándose en la interpretación bíblica. Desde los primeros doce franciscanos como Fray Toribio de Benavente, que llegaron a Nueva España en 1524 invitados por Hernán Cortés, hasta los sacerdotes de otras órdenes católicas interpretaron a los indígenas como descendientes de Adán y Eva y una de las tribus perdidas de Israel. Algunos de estos sacerdotes, tales como Fray Diego Durán, llegaron a creer que el Nuevo Mundo había sido evangelizado por un apóstol que Jesucristo había enviado antes del arribo de los españoles pero, con el transcurso del tiempo, los indígenas olvidaron el origen de la doctrina cristiana y cayeron en la idolatría. En su afán de contemplar figuras históricas indígenas que pudieran candidatizarse para figurar en el rol de estepuesto apóstol cristiano, algunos misioneros católicos prestaron especial atención a Quetzalcoatl desde inicios de la conquista del imperio azteca.¹

Existen diversas razones políticas y religiosas para que los misioneros se fijaran en Quetzalcoatl. Ante todo, según algunos conquistadores y cronistas, Quetzalcoatl predijo la destrucción del imperio azteca durante el proceso de la conquista, anticipándose a la llegada de los españoles. Además, se veían muchas semejanzas en los atavíos de Quetzalcoatl a los de las tradiciones católicas. Jacques Lafaye (1974, 154) resume las razones por las cuales los misioneros tuvieron tanto interés en Quetzalcoatl en las siguientes líneas:

The prophecy attributed to Quetzalcoatl and the symbol of the cross associated with him together constituted a mystery. Again, the hero was a star, recalling the star of David. The numerous representations of Quetzalcoatl showed him wearing a conical bonnet which resembled the papal tiara and carrying a curved stick shaped like a bishop's crosier, although smaller. Was he not called "Pope" Quetzalcoatl? These formal resemblances greatly intrigued the missionaries. There was even a physical trait—the beard which almost all the Quetzalcoatl displayed—that appeared to make him a European, or at least a foreigner among the beardless Indians.

Basándose en estas interpretaciones políticas y alegóricas sobre

1 He examinado brevemente la transformación colonial del Quetzalcoatl prehispánico en mis otros estudios (2008, 63-72; 2004, 24-25). Aunque se ven aquí algunas ideas semejantes, este trabajo trata de proveer un análisis más amplio y comprensivo.

Quetzalcoatl, algunos misioneros, tales como Fray Diego Durán y Juan de Tovar, llegaron a identificarle con el apóstol Santo Tomás. En el proceso de cristianización de Quetzalcoatl, ellos no solamente escribieron sino que también usaron varios textos coloniales como fuentes principales para promover su visión ideológica.

Como registran muchas crónicas coloniales, Quetzalcoatl fue posiblemente una de las figuras más importantes antes de la conquista para los indígenas mesoamericanos, tanto por su popularidad como por sus roles políticos, religiosos y culturales. A diferencia de otros dioses, su representación física como la serpiente emplumada estangible en la actualidad en buena parte de la zona mesoamericana, desde diversos lugares de México hasta en países centroamericanos como Guatemala, Salvador y Nicaragua (Nicholson 2001). En particular, se puede ver su imagen en casi todas las civilizaciones originarias de la zona mesoamericana, incluyendo la olmeca, maya, mixteca, teotihuacana, tolteca y azteca (Florescano 1999, 59-115). En estas civilizaciones, Quetzalcoatl cumplió varios roles como dios, rey y sacerdote con gran variedad de nombres.² Entre estos roles, unos textos coloniales describen a Quetzalcoatl como patrocinador de las prácticas civilizadas. Por ejemplo, el Códice de Viena o *Codex Vindobonensis Mexicanus 1* de origen mixteco, en el que Quetzalcoatl aparece como el Señor Nueve Venado, lo representa como maestro o sabio de todas las artes indígenas, tales como la canción, la filosofía y la pintura (escritura) de los códices pictóricos (Brotherston 1979, 269-270; Boone 2000, 92; Jansen y Pérez 2008, 91-92). Estas imágenes de Quetzalcoatl como héroe cultural se prolongaron hasta la época de los aztecas. Ellos respetaron a la gente de Tula como honorables ancestros y presentaron la sociedad tolteca como un mundo ideal lleno de riqueza, paz, belleza y arte. Según los aztecas, este mundo ideal se debía principalmente a la sabiduría y prudencia del rey-dios Quetzalcoatl (Sahagún 1997a, 195-196, 595-598).

Otro rol importante de Quetzalcoatl sugerido por diversidad de textos coloniales fue el de innovador religioso e introductor de nuevas prácticas más pacíficas. En su texto *Memoriales*, Motolinía o Fray Toribio de Benavente, quien llegó a Nueva España en 1524 como uno de los doce franciscanos, presenta a Quetzalcoatl como sigue:

2 Los nombres de Quetzalcoatl y sus roles aparecen de manera diferente dependiendo de la cultura o civilización. Véase más información sobre diversos nombres de Quetzalcoatl en Florescano (1999, 64-65).

Este [Quetzalcoatl] salió hombre honesto y templado. Comenzó a hacer penitencia de ayuno e disciplinas y a predicar, según se dice, la ley natural, y enseñó por ejemplo y por palabra ayuno; y desde este tiempo comenzaron algunos en esta tierra a ayunar. No fue casado ni tomó mujer, antes dicen que vivió honesta y castamente. Este *Quetzalcoatl* dicen que comenzó el sacrificio y a sacar sangre de las orejas y de la lengua, no por servir al demonio, según se cree, más por penitencia contra el vicio de la lengua y del oír; después el demonio aplicó a su culto y servicio (1971, 12).

Otro texto colonial, *Anales de Cuauhtitlan*, escrito alrededor de 1570 y fuente posible del recuento más largo de la vida de Quetzalcoatl, describe en detalle las innovaciones religiosas del mismo. Según estos anales, como rey-sacerdote del imperio tolteca, Quetzalcoatl prohibía el sacrificio humano por amor a su gente, permitiendo únicamente el sacrificio de las serpientes, las mariposas y los pájaros (1998, 31, 40). Al oponerse a esta renovadora práctica de Quetzalcoatl, otros hechiceros o dioses indígenas como Tezcatlipoca, Ihuimecatl y Toltecatl lo emborracharon con pulque y le hicieron cometer incesto con su hermana Quetzalpetlatl. Avergonzado, Quetzalcoatl decidió dejar su reino y su gente, posteriormente convirtiéndose en Venus al final de su viaje (*Anales de Cuauhtitlan* 1998, 30-37). La prohibición del sacrificio humano implementada por Quetzalcoatl fue tan revolucionaria que su imperio tolteca hubo de ser destruido por otros dioses indígenas.

Como símbolo de vida, Quetzalcoatl también aparece en gran variedad de textos coloniales. De manera especial, fue evidente su contribución a la creación del quinto sol, el mundo actual y la humanidad. Según *Primeros memoriales* de Sahagún, los antepasados de los aztecas decían que “And they [fathers and grandfathers] spoke as follows: Topiltzin Quetzalcoatl created us, formed us, fashioned us; we are his creations. And he created the heavens, the sun, the lord of the earth. Thus they spoke; they said that they knew that thus they came to merit the land” (1997b, 223). Otro texto tal vez más importante en cuanto al tema sería *La leyenda de los soles*, el cual provee una versión completa de las creaciones y destrucciones del mundo y de los hombres. Según la leyenda (1998, 142-151), habían existido cuatro soles antes del presente sol, lo cual significa que hubo cuatro creaciones y destrucciones del mundo y del hombre de manera previa. Para crear el presente sol, llamado el *Nahui Ollin* (cuatro movimiento), y al hombre, los dioses se reunieron en Teotihuacan. En este proceso de la creación, Quetzalcoatl tuvo un rol decisivo: él fue al mundo de los muertos, allí robó huesos humanos y los trajo a Tamoanchan, donde todos los dioses hacían penitencia para resucitar a los seres humanos. Así fueron creados los hombres. Luego, Quetzalcoatl robó un grano de

maíz de la Montaña de Alimento, convirtiéndose en hormiga, y así les proveyó la comida a los hombres recién creados. De esta manera, Quetzalcoatl aparece como el dios más importante de la creación del presente sol y del hombre, por lo cual se le puede considerar símbolo de vida.

Si se toman en cuenta las mencionadas características, numerosos textos coloniales parecen apoyar a Quetzalcoatl como símbolo de vida, paz y civilización. Hay que tomar en cuenta, sin embargo, que los colonizadores crearon estas imágenes típicas de Quetzalcoatl a través de las omisiones, transformaciones, reservas y selecciones parciales para promover la ideología colonial. Por consiguiente, es necesario juzgar varios roles prehispánicos de Quetzalcoatl en el contexto cosmológico más extenso y amplio. Según se ha planteado, Quetzalcoatl desempeñó un papel decisivo en la creación del mundo y del hombre, por lo cual se le puede en efecto considerar un símbolo de vida mas también se ha de anotar que fue tan sólo uno de varios dioses partícipes dedicha creación. En otras palabras, Quetzalcoatl no hubiera podido terminar la creación sin la colaboración de otros dioses. Según *La leyenda de los soles* (1998, 145-146), Tezcatlipoca sacó el fuego y ahumó el cielo durante el proceso de la creación del mundo actual y varios dioses como Quilaztli y Cihuacoatl también colaboraron en la creación del hombre actual. En este contexto, si bien Quetzalcoatl es considerado el dios de la vida, otros dioses partícipes de la creación también merecen igual atención o respeto. Además, se debe considerar que hubo varias creaciones y destrucciones antes del presente sol y del hombre, y en este proceso de creaciones y destrucciones, el rol de cada dios fue intercambiable. En la creación del presente sol y del hombre, Quetzalcoatl aparece como creador, mas también aparece como destructor del primer y tercer sol (*Historia de los mexicanos por sus pinturas* 1965, 29-38). En *La leyenda de los soles* (1998, 142-144) y *Los anales de Cuauhtitlan* (1998, 25-26), su rol es recurrente como agente principal de la destrucción del segundo y cuarto sol de manera respectiva: el viento fuerte cuya representación divina solía ser personificada por Quetzalcoatl se habría llevado a los hombres o habría convertido a los seres sobrevivientes en monos.³ En este contexto, no parece consecuente darle un trato especial a Quetzalcoatl como símbolo de vida, puesto que cada dios indígena ejercía su propio papel como creador o destructor dentro del ciclo cosmológico indígena.⁴

3 Según *La historia de los mexicanos por sus pinturas* (1965, 23-38), Quetzalcoatl, Tezcatlipoca y Huitzilopochtli aparecen aún como hermanos que nacieron de los mismos padres, Tonacatecuhtli y Tonacacihuatl, y juntos crearon y destruyeron varios soles y hombres.

4 Florescano (1999, 112-115) y Graulich (1997, 72-74) resumen los textos principales que tratan de la historia de las creaciones y destrucciones del mundo. Ellos demuestran el doble papel de Quetzalcoatl como creador y destructor.

La imagen de Quetzalcoatl como rey y dios pacífico fue también creada por los colonizadores que omitieron varios aspectos de sus roles políticos y religiosos originales, únicamente enfocándose en las características que les servían. Diversos textos coloniales demuestran que Quetzalcoatl fue un guerrero, emperador y dios que requería el sacrificio humano. Según *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1965, 37-38), el Quetzalcoatl que aparece en este texto a través de su signo calendárico, Ce Acatl (Primero Caña), creció como guerrero: “Y este treceno pintan cómo después que Ce-Acatl fue mancebo, hizo siete años de penitencia, andando solo por los cerros y sacándose sangre, porque le hiciesen grande guerrero. Y en el *treceno sexto* después del diluvio comenzó este Ce-Acatl a guerrear, y fue el primer señor de Tula, porque los moradores de ella lo tomaron por señor, por ser valiente”. Otro texto colonial, *La leyenda de los soles* (1998, 153-155), describe más detalladamente la imagen de Ce-Acatl Quetzalcoatl como guerrero: él nació como hijo de un rey guerrero Mixcoatl y una mujer guerrera llamada Chimalman, sacrificó a sus tíos y se hizo gran conquistador como rey de los toltecas, tomando varios lugares. Esta imagen de Quetzalcoatl como guerrero y rey imperialista también se puede ver en la zona de la civilización maya, donde se encuentran varias huellas de la invasión de los toltecas bajo el liderazgo de Quetzalcoatl (Carrasco 2000, 144-146; Florescano 1999, 44-51).

Además de ser gran guerrero y emperador, Quetzalcoatl también requería el sacrificio humano. Según Diego Durán (1984, 1, 63-64), se elegía a un esclavo que representaría al dios Quetzalcoatl durante un año y sería sacrificado en la ceremonia anual dedicada a este dios. La información más importante que Durán provee en su texto es que esta manera de sacrificio, o sea, seleccionar a un esclavo, respetarlo como dios personificado por un año y luego sacrificarlo en la ceremonia anual, se practicaba también en las ceremonias dedicadas a otros dioses, como la de Tezcatlipoca. La famosa guerra florida, *Xochiyaoyotl*, también pone de manifiesto el sacrificio humano dedicado a Quetzalcoatl. Antes de la conquista, las ciudades-estados indígenas hacían guerras comprometidas para lograr guerreros cautivos y luego sacrificarlos al dios principal de cada ciudad. Según Fernando de Alva Ixtlilxochitl (1997, 2, 112), Cholula participaba en la guerra florida, en la que Tenochtitlan, Texcoco y Tlacopan, como grupo aliado, hacían guerras contra otro grupo aliado de Cholula, Huexotzinco y Tlaxcala. Como dios principal de Cholula, Quetzalcoatl debería haber recibido muchos sacrificios. Hay otros textos coloniales que demuestran la práctica del sacrificio humano dedicado a Quetzalcoatl. Entre ellos, los escritos de los conquistadores tales como Bernal Díaz del Castillo podrían ser más

importantes puesto que se trata de los primeros españoles en presenciar las prácticas indígenas. Al narrar acerca de la causa de la matanza en Cholula, Díaz del Castillo la justifica insistiendo en que los cholultecas practicaban el sacrificio humano dedicado a su dios principal y Cortés había decidido masacrar a muchos cholultecas porque éstos planeaban sacrificar a los españoles a su dios Quetzalcoatl mediante una conspiración. Además de los textos coloniales, algunos estudios arqueológicos manifiestan que había un sacrificio humano de gran escala en el templo de Quetzalcoatl. Por ejemplo, Saburo Sugiyama (2005) y Michael Spence et al. (2004) excavaron la zona de Teotihuacan y encontraron numerosos guerreros sacrificados en la pirámide o palacio dedicado a Quetzalcoatl.

La razón principal de los colonizadores para transformar a Quetzalcoatl en símbolo de vida, paz y civilización fue no únicamente justificar la conquista sino también facilitar la colonización. De acuerdo con ellos, la conquista que trajo la doctrina cristiana resucitaría el mundo ideal de prosperidad y armonía que Quetzalcoatl había construido en su imperio tolteca con sus enseñanzas y prácticas semejantes al cristianismo. Para establecer ese mundo ideal, los colonizadores anticiparon un requisito obligatorio: los dioses indígenas y los aztecas, como sus seguidores, deberían ser destruidos. En este contexto, como símbolo de paz y civilización, Quetzalcoatl suele yuxtaponerse a los aztecas y a sus dioses principales, Tezcatlipoca y Huitzilopochtli, como símbolos del mal y de la barbarie. En particular, Quetzalcoatl y sus enseñanzas aparecen frecuentemente como antagonistas arquetípicos de los aztecas. A diferencia de esta relación antagonista, sin embargo, los aztecas no le ignoraron sino que le promovieron de manera activa y hasta cierto punto se aprovecharon de Quetzalcoatl y sus tradiciones. Ellos respetaron el imperio tolteca de Quetzalcoatl como mundo ideal y trataron de revivir la tradición tolteca en su sociedad azteca. Delante del Templo Mayor en Tenochtitlan, ellos construyeron un templo redondo dedicado de manera exclusiva a Quetzalcoatl. Además, los reyes aztecas tales como Tizoc y Ahuitzotl hicieron esculpir sus imágenes en piedra, imitando los atavíos de Quetzalcoatl y así ensalzándolo como ideal de líder político (Quiñones Keber 1988, 332-336). Tal vez la evidencia más clara en desafiarla imagen de los aztecas anti-Quetzalcoatl sería la famosa leyenda del regreso de Quetzalcoatl, de la cual se aprovechó Cortés. Si los aztecas hubieran hecho caso omiso de Quetzalcoatl y su tradición, toda la idea de que Moctezuma II voluntariamente quería entregar su imperio a Cortés hubiera sido una invención total. En este contexto, hay que anotar que la imagen de los aztecas como anti-Quetzalcoatl y la leyenda de regreso de Quetzalcoatl fueron creadas de manera bastante

común por los colonizadores y la auto-contradicción entre esta imagen y leyenda pone de manifiesto una manipulación colonial.⁵

Según argumenta Quiñones Keber (1988, 329), quien consulta diversos materiales arqueológicos y pictóricos, mientras la época colonial avanzaba, Quetzalcoatl se convirtió en una figura pacífica y penitencial influida por valores cristianos y europeos, perdiendo sus roles políticos y militares según las crónicas de principios de la época colonial. Aprovechándose de esta imagen cristianizada y europeizada de Quetzalcoatl, los cronistas mestizos y criollos posteriores, tales como Fernando de Alva Ixtlilxochitl y Carlos de Sigüenza y Góngora, trataron de verificar que el cristianismo hubiera llegado al Nuevo Mundo antes de la conquista, contextualizando la llegada de Quetzalcoatl-Santo Tomás en la historia prehispánica (Brading 1991, 273-274; Lee 2008, 4-8, 65-72). Alva Ixtlilxochitl siguió fielmente la versión europeizada de Quetzalcoatl en sus crónicas describiéndolo como un apóstol blanco con barba que enseñó ceremonias pacíficas y sistemas civilizados como ayuno, penitencia y ley. Basándose en las teorías de Alva Ixtlilxochitl y otros cronistas, Sigüenza y Góngora trató de verificar la llegada y residencia de Quetzalcoatl-Santo Tomás en la Nueva España. Los estudios de Alva Ixtlilxochitl y Sigüenza y Góngora los adoptaron luego los patriotas criollos del siglo XIX, como Fray Servando Teresa de Mier y Carlos María Bustamante, para promover la independencia de México (Boone 1989, 85-89; Brading 1991, 365-366, 582-587, 601-602; Cañizares 2001, 221-225; García 2015; 2007). Con la idea de que México fue cristianizado antes de la llegada de los españoles, estos patriotas trataron de justificar la autonomía política, desafiando seriamente la ideología colonial de los españoles. Los españoles solían razonar acerca de la conquista y su dominio colonial promoviéndose a sí mismos como portadores de cristianismo al Nuevo Mundo. En rechazo a esta contribución sagrada y harto acariciada por los españoles, los criollos patriotas insistieron en que, al ser originalmente cristianos autóctonos dado su linaje de Quetzalcoatl-Santo Tomás, los criollos deberían tener más derecho de gobernar las Américas que los peninsulares extranjeros (Lee 2008, 9-10). De acuerdo con este discurso criollo sincretista, el mito de Quetzalcoatl-Santo Tomás sirvió como propaganda revolucionaria. Desde la conquista hasta el siglo XIX, entonces, la historia de Quetzalcoatl fue creada, fomentada y consumida por los colonizadores españoles durante la época colonial

5 Camilla Townsend (2003) demostró brillantemente que la leyenda del regreso de Quetzalcoatl fue fabricada por los colonizadores después de la conquista, reexaminando las fuentes principales sobre la leyenda, los eventos históricos, y la evolución lingüística del nahuatl.

y continuó siendo explotada después de la independencia por sus descendientes criollos, quienes a su vez irónicamente querían emanciparse de la dominación colonial en nombre de una autonomía nacional.

En el siglo XX, Quetzalcoatl se convierte en la figura prehispánica más reconocida gracias al indigenismo nacionalista de México después de la Revolución (Lafaye 1976, 310). Los intelectuales y el gobierno mexicanos iniciaron un nuevo proyecto nacional a través del cual trataron de definir la identidad mexicana como mestiza, incorporando tradiciones indígenas en la historia nacional. En este proyecto, Quetzalcoatl aparece como la figura más representativa del lado positivo del pasado indígena antes de la conquista y por consiguiente ocupa un espacio esencial en el imaginario del México mestizo. Justamente después de la Revolución, varios pintores muralistas como Diego Rivera y José Clemente Orozco representaron al Quetzalcoatl colonizado como la figura central de la época prehispánica, pintándolo como un dios blanco y barbudo. En particular, Orozco representa a Quetzalcoatl en su *Epic of American Civilization* como la figura simbólica de la civilización prehispánica, cuya enseñanza religiosa parece muy diferente del militarismo de otros dioses indígenas. Por otro lado, Carlos Fuentes, quien podría ser uno de los escritores mexicanos más influyentes y famosos del siglo XX, incorpora con frecuencia la imagen colonial de Quetzalcoatl en sus ficciones. En su obra maestra *Terra Nostra* (1975), Fuentes demuestra que la tradición indígena representada por Quetzalcoatl y la tradición europea representada por Cristo sirven de base para engendrar una nueva raza y civilización mestiza en México. La identidad mexicana que Orozco y Fuentes tratan de demostrar en sus obras artísticas entonces no es mestiza sino puramente blanca, puesto que se basa en las imágenes europeizadas de Quetzalcoatl que fueron propagadas e inventadas por los colonizadores y sus descendientes criollos antes y después de la independencia mexicana.

MESTIZAJE COMO IDENTIDAD AMERICANA: QUETZALCOATL Y LOS AZTECAS EN *THE EPIC OF AMERICAN CIVILIZATION* DE JOSÉ CLEMENTE OROZCO

La Revolución mexicana, acontecida a principios del siglo XX, cambió drásticamente el ambiente cultural del país. Algunos intelectuales insistieron en que para renovar o transformar el México de su época se debería

incorporar la raza indígena y su tradición como partes esenciales de la historia nacional. Por esta razón, ellos promovieron la mezcla racial y cultural como pieza emblemática de su identidad nacional.⁶ En muchos casos, sin embargo, la tradición indígena apareció como complemento decorativo para servir a la cultura dominante y hegemónica en México, la cual había sido eurocentrista.⁷ En el terreno de la pintura, los “Tres Grandes” —refiriéndose a los consabidos Rivera, Orozco y Siqueiros—, ilustraron de manera reiterada la historia de México desde la época pre-hispánica a sus tiempos actuales a través de versiones en las cuales la cultura y la tradición indígenas aparecieron como partes precursoras de la identidad mexicana. Entre ellos, Orozco llegó a presentar el pasado indígena de México también como parte indispensable de la identidad americana. En *The Epic of American Civilization* (1932-1934), Orozco representa de forma tanto constructiva como destructiva la historia de América como una síntesis de las culturas indígenas y europeas participantes en el proceso colonizador del continente americano.

Orozco vino a los Estados Unidos a finales de los años veinte y pintó *The Epic of American Civilization* en la sala de lectura de reserva de la Biblioteca Baker de Dartmouth College en la primavera de 1932.⁸ Según el estudio de Renato González Mello (2002, 43-46), la invitación de Orozco a la universidad tenía una relación estrecha con la situación cultural norteamericana de los años treinta. A principios del siglo XX, intelectuales norteamericanos tales como Walt Whitman, quienes desafiaban la tendencia elitista y artificial del arte moderno europeo, procuraron buscar el origen de “lo americano” en las prácticas tradicionales indígenas provocadas por la revolución mexicana. Para ellos, los murales mexicanos basados en la tradición indígena creadas por pintores mexicanos tales como Diego Rivera proveían la virtud cívica y la moral pública que los intelectuales norteamericanos no podían encontrar en la estética europea. En particular, el jefe del departamento de Arte en Dartmouth College, Artemas Packard, quien reprochó a la sociedad norteamericana el ser elitista y al estilo del arte norteamericano el ser aristocrático, invitó a Orozco y le contrató

6 Por ejemplo, tanto el famoso libro *La Raza Cósmica* (1997 [1925]), de José Vasconcelos, con su correspondiente argumentación a favor de una raza mixta, como los estudios arqueológicos y antropológicos de Manuel Gamio contribuyeron a la promoción de la cultura e historia indígena para postular a México como nación mestiza.

7 Para la información más detallada sobre la apropiación de la tradición indígena en la época contemporánea, véase Ana María Alonso (1996) y Anne Doremus (2001).

8 Acerca del contexto histórico del mural, véase *Orozco at Dartmouth* (2007). Este texto contiene unos artículos sobre el mural y también una guía que explica brevemente cada uno de los paneles.

para pintar *The Epic of American Civilization*. En este contexto, el mural fue iniciado por el interés mutuo puesto que tanto Orozco como Packard buscaban una nueva visión social para México y los Estados Unidos respectivamente.

The Epic of American Civilization se compone de 24 paneles pintados en dos alas separadas, al oeste y este del recinto. El ala este se centra en la época prehispánica, que representa desde los orígenes del pueblo indígena hasta el fin de la civilización azteca, mientras que el ala oeste se enfoca en el período posterior a la conquista, describiendo desde la llegada de Cortés hasta el advenimiento de la sociedad industrial moderna. Orozco presenta a Quetzalcoatl como la figura más sobresaliente antes de la conquista, basándose fielmente en sus imágenes coloniales. En los paneles 3 y 4, el pintor representa el sacrificio humano de los indígenas y a los guerreros indígenas con traje de guerra, respectivamente, a través de lo cual Orozco simboliza la barbarie como fuerza destructora de la sociedad indígena antes de la llegada de Quetzalcoatl. Por otro lado, Quetzalcoatl es representado como la fuerza de la creación, según se muestra en los tres siguientes paneles. En el panel 5 (figura 1), titulado “Llegada de Quetzalcoatl”, Quetzalcoatl aparece como la figura central del panel. Su traje y piel blancos evidencian un claro contraste con los de los dioses indígenas detrás de él y los indios frente a él, pintados en colores oscuros. Este panel describe la llegada de Quetzalcoatl a Teotihuacan, donde existen dos enormes pirámides, una del Sol y otra



Figura 1. Llegada de Quetzalcoatl de *The Epic of American Civilization*, panel 5. Cortesía de Dartmouth College

de la Luna, y donde, como ya se ha mencionado, todos los dioses indígenas se unieron para crear el universo (*Leyenda de los soles* 1992, 147-151). Por tanto, la llegada de Quetzalcoatl a la ciudad más sagrada de la sociedad azteca disminuyó la influencia de otros dioses existentes remitiéndoles tras el dios mismo. Desde el lado izquierdo aparecen Xipe Totec, el dios de la desollada, quien se vestía con la piel de los seres humanos sacrificados; Tezcatlipoca, el dios de la magia con la pierna de los espejos humeantes; Tlaloc, el dios de la lluvia y la fertilidad; Mictlantecuhtli, el dios de la muerte; Huitzilopochtli, el dios de la guerra con los pies de plumas; y Huehuetotl, el dios del fuego en el volcán Orizaba (Orozco en Dartmouth 2007, 10).



Figura 2. Siglo de oro precolombino de *The Epic of American Civilization*, panel 6. Cortesía de Dartmouth College

Dentro del edificio que probablemente representa la escuela indígena, Calmecac, los maestros o *tlataminime* (sabios) están instruyendo acerca de la enseñanza de Quetzalcoatl a los jóvenes, ya que el mismo color del traje de Quetzalcoatl y los maestros demuestra que éstos son seguidores fieles de aquél.⁹ Este panel muestra que Orozco ha consultado unos textos pictóricos indígenas como fuentes principales, pues la cara de los

⁹ En cuanto al papel de Calmecac en la sociedad azteca, véase *Los antiguos mexicanos* de Miguel León-Portilla (1996, 66-70).

dioses indígenas, en particular, la de la serpiente y de los rayos, representan la cara de Tláloc y Tezcatlipoca, así pintadas en los códices pictóricos tales como el *Códice Ixtlilxochitl* (1996) y el *Codex Borbonicus* (1991). Además, el estilo del edificio de la escuela se parece mucho a uno de los veinte signos, calli (casa), descrito en el calendario azteca.¹⁰

En el panel 6 (figura 2), Orozco de muestra cómo la doctrina de Quetzalcoatl cambió a la sociedad indígena en la que el sacrificio humano y el militarismo habían dominado hasta entonces. Los indígenas ya no se dedican a tal barbarie sino al cultivo de maíz, a la escultura y a la astrología mediante el sistema del calendario indígena. Según demuestra el título del panel, Quetzalcoatl transformó de manera radical la sociedad indígena pasando de una disposición auto-destructiva hacia lo auto-creativo, así construyendo la época más civilizada y próspera antes de la conquista. Esta edad de oro precolombina, sin embargo, terminó con la salida de Quetzalcoatl de la sociedad azteca (figura 3). Según puede apreciarse frente a un templo indígena, que probablemente representa el Templo Mayor de Tenochtitlan, los sacerdotes aztecas protestan contra Quetzalcoatl. Con rostros plenos de miedo y rabia delante de su templo principal, ellos tratan de defender su antigua creencia, expulsando a Quetzalcoatl de su ciudad.

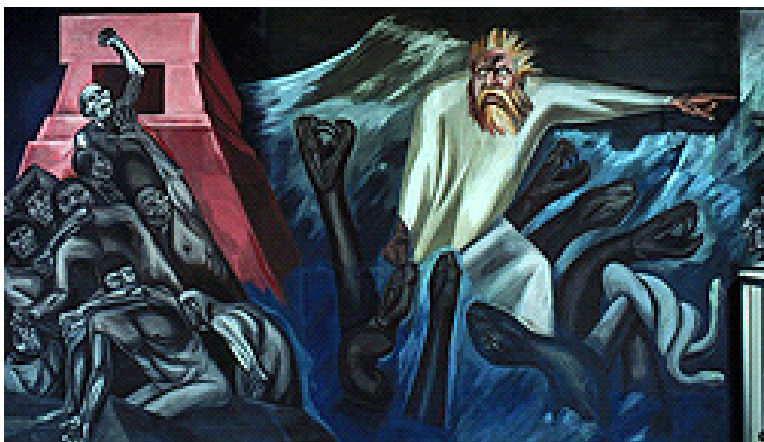


Figura 3. Expulsión de Quetzalcoatl de *The Epic of American Civilization*, panel 7. Cortesía de Dartmouth College

10 Según Baas (2002, 164, 350), Orozco utilizó también las obras de Bernardino de Sahagún y “The Song of Quetzalcoatl” que John Hubert Coryn tradujo del nahuatl en 1930.

Quetzalcoatl se va con sus compañeras simbólicas, las serpientes, mas vaticina la destrucción del mundo azteca, señalando la llegada de los españoles.

La secuencia esquemática de la historia de Quetzalcoatl pintada en *The Epic of American Civilization* se basa tanto en las imágenes prehispánicas como en las coloniales de Quetzalcoatl. La representación de Quetzalcoatl como patrón del cultivo de maíz, la arquitectura y el calendario indígena obviamente se basa en la tradición prehispánica, pero otras imágenes de Quetzalcoatl como un dios blanco, en contraste con otros dioses indígenas, y como profeta de la destrucción del imperio azteca y de la llegada del cristianismo obviamente se derivan de la transformación colonial del mito de Quetzalcoatl-Santo Tomás después de la conquista. En particular, el color de su piel y la representación de su apariencia física son muy diferentes de los otros dioses indígenas, es decir, sólo Quetzalcoatl es representado de una forma humana de tez clara mientras que los otros dioses todavía son descritos según su forma en los códices, por lo cual pueden ser identificados con facilidad dentro de un marco más convencional. La representación de Quetzalcoatl como precursor cristiano en *The Epic of American Civilization* se ve más claramente cuando se compara el período prehispánico en el ala oeste con la época moderna del ala este. Al igual que Quetzalcoatl, quien aparece como creador de la civilización en el mundo azteca dominado por la barbarie, se pudiera argumentar que la figura de Jesucristo surge como creadora de un mundo moderno dominado por las guerras y la destrucción masiva. Dentro de este contexto, Quetzalcoatl se presenta como figura alegórica de Jesucristo antes de la conquista.

Según insiste Orozco mismo, "In every painting, as in any other work of art, there is always an *idea*, never a story" (1933, 7). En *The Epic of American Civilization*, Orozco presenta una idea sobre la identidad americana como una mezcla de la tradición indígena y europea, no solamente anglo-americana. Por tanto, describe a Quetzalcoatl como la figura simbólica que podría representar ambas tradiciones: "The American continental races are now becoming aware of their own personality as it emerges from two cultural currents, the indigenous and the European. The great American myth of Quetzalcoatl is a living one, embracing both elements and pointing clearly by the two Americas of creating here an authentic American civilization" (Orozco 1932, citado en Rochfort 1993, 103). La historia y tradición indígenas que reconstruye Orozco en *The Epic of American Civilization*, sin embargo, se derivan principalmente de imágenes de la colonia, por lo cual la identidad americana que Orozco trata de proponer en su mural no puede ser una mezcla sino ante todo europea.

IDENTIDAD MEXICANA EN *TERRA NOSTRA* DE CARLOS FUENTES: QUETZALCOATL COMO UNIÓN SIMBÓLICA DE LA TRADICIÓN INDÍGENA Y CRISTIANA

Terra Nostra (1975) de Carlos Fuentes ha sido considerada una de las novelas más complejas que se haya producido en América Latina. Muchos críticos han estudiado la novela como un texto cultural en el que Fuentes intenta indagar el origen histórico de la identidad mexicana o incluso el de la identidad latinoamericana. Raymond Williams (1996, 44) insiste en que esta búsqueda de Fuentes fue un tema constante durante toda su carrera y *Terra Nostra* lo refleja mejor que cualquier otra obra suya: “Historical understanding of the cultures of the Americas and the identity of the citizen of Indo-Afro-Ibero-America, both of which have their roots in medieval Spain, have been the constant interests for Carlos Fuentes. In this sense, Fuentes’ literary career has been a continual writing and rewriting of *Terra Nostra*. This ongoing project has been a lifelong search for the historical origins and identity of Mexico in particular and Indo-Ibero-America in general”.¹¹ Como obra culminante de la larga búsqueda de Fuentes por la identidad mexicana o latinoamericana, *Terra Nostra* puede llamarse un proyecto ambicioso o enciclopédico que reescribe los eventos históricos del Nuevo y el Viejo Mundo tanto cubriendo desde la época antigua hasta el presente como alegorizando o aludiendo a las figuras históricas principales.

La novela consiste de tres partes: El Viejo Mundo, El Mundo Nuevo y El Otro Mundo. El primer mundo representa el siglo XVI de España donde el Señor que simboliza a varios reyes españoles mantiene su reino de manera autoritaria y opresiva. Con la idea de la religión dogmática y la política imperialista, El Señor no tolera ninguna religión ni idea política diferente de la suya: los judíos debieran ser expulsados y los protestantes de los países bajos debieran ser conquistados. El Nuevo Mundo que describe el imperio azteca no es diferente del primer mundo. El Señor de Gran Voz (*Tlatoami*) que simboliza al rey azteca procura conquistar a otros indígenas y sacrificarlos a sus dioses. Semejante al Señor del Viejo Mundo, el rey azteca no tolera ninguna idea religiosa ni política diferente a la suya. En el sentido de la sociedad despótica, El Nuevo Mundo se

11 Para más estudios sobre las obras de Fuentes que tratan de la identidad mexicana, véase también Steven Boldy (1988) y Van Delden (1988, 38-74).

hace el doble del Viejo Mundo (Abeyta 2006, 110; González-Echeverría 1982, 139). La última parte de la novela, *El Otro Mundo*, aparece como síntesis de los primeros dos que permite convivencia de cualquier raza, ideología y religión diferente, o sea, a través de *Terra Nostra*, Fuentes trata de presentar una sociedad heterogénea o mestiza como lugar ideal. Es fácil de imaginar entonces que la identidad mexicana que Fuentes promueve es el mestizaje en que la cultura y raza indígena y las europeas pueden vivir juntas en armonía. En la segunda parte de *Terra Nostra*, Fuentes se enfoca en el encuentro del Viejo Mundo y el Nuevo Mundo, presentando la tradición prehispánica como parte indispensable de la identidad mexicana.

En la segunda parte de la novela aparecen como personajes primordiales varios dioses como Tezcatlipoca (Espejo Humeante), Quetzalcoatl (Serpiente Emplumada) e Itzpapalotl (Mariposa de Obsidiana), y algunas figuras históricas como Tlatoani (Señor de la Gran Voz, Rey Azteca) y Tlamatinime (Los Viejos o Sabios).¹² Además, la trama de la segunda parte se basa principalmente en el conocido conflicto de la mitología azteca entre los dos dioses indígenas, el Tezcatlipoca malo (Espejo Humeante), quien representa la guerra y el sacrificio humano, y el Quetzalcoatl bueno (Serpiente Emplumada), quien rechaza estas prácticas promoviendo la paz y la civilización.¹³ “El Nuevo Mundo” comienza con la llegada del protagonista, Peregrino europeo, al Nuevo Mundo. El Peregrino, quien tiene una cruz en la espalda y por lo tanto simboliza claramente la tradición cristiana, se presenta como el único narrador que describe su viaje desde su llegada hasta la salida. En el comienzo de su viaje, sin embargo, el Peregrino no recuerda nada de sí mismo. Mientras descubre el Nuevo Mundo, él empieza a recuperar su memoria poco a poco. Al final de su viaje, es decir, cuando descubre plenamente el Nuevo Mundo, recupera totalmente su memoria y llega a saber que él es en realidad un dios indígena, Quetzalcoatl, quien está regresando. En este sentido, el viaje del Peregrino por el Nuevo Mundo representa un proceso de búsqueda de su propia identidad.

El mundo que el Peregrino recorre aparece ante él como un lugar de muerte, lleno de violencia y crueldad, donde el Espejo Humeante,

12 Para una certera explicación acerca del rol de cada uno de estos dioses prehispánicos, véase Henry B. Nicholson (1971).

13 Fuentes recicla las mismas imágenes de Quetzalcoatl en su otra obra, *Cambio de piel*. Shirley A. Williams analiza esta novela como precursora de *Terra Nostra*, en la que Fuentes expande y complica la leyenda de Quetzalcoatl con la historia de otros dioses indígenas.

la Mariposa de Obsidiana y el Señor de la Gran Voz exigen tributos de sus súbditos y requieren sacrificios humanos. Al presenciar la ceremonia del sacrificio humano, el Peregrino la describe como un evento horrible que nunca ha visto en su vida:

Llegaron los guerreros con los cautivos a la cima, y luego fueron tomados los prisioneros por los papas, y atáronles las manos atrás, y también los pies, y muchos ya venían desmayados y así fueron arrojados al gran fuego y al montón de brasas que ardían en lo alto de la plataforma; y cada uno a donde caía allí se hacía un grande hoyo en el fuego, porque todo era brasa y rescoldo, y allí en el fuego el cautivo comenzaba a dar vuelcos y a hacer brasas; comenzaba a rechinar el cuerpo como cuando asan algún animal y levantábanse vejigas por todas partes del cuerpo. Y estando en esta agonía, los brujos sacábanle del fuego con unos garapatos, arrastrado, al tajón, le abrían el pecho de tetilla a tetilla, arrojaban el corazón al pie de la señora, cortaban la cabeza del cautivo y arrojaban cabeza y cuerpo así separados grados abajo, donde unos viejos recibían los cuerpos pronto se alejaban con los cadáveres arrastrados, y las cabezas iban a ensartarse por las sienes a los varales (436).

Mientras que el Peregrino anda de viaje por el Nuevo Mundo, los indios y los dioses, tales como la Mariposa de Obsidiana y el Espejo Humeante, le ayudan a recuperar su identidad. Cuanto más se acerca el Peregrino a su identidad, sin embargo, tanto más hostilmente reacciona él a las prácticas políticas y religiosas del Nuevo Mundo, forzadas por los dioses y líderes indígenas. Tal actitud hostil del Peregrino se explica más claramente luego al identificarse con la Serpiente Emplumada (Quetzalcoatl), el enemigo de los déspotas y los dioses, quien se oponía a los sacrificios humanos y la explotación política de una promoción de ideología pacifista:

[...] dijo que yo [el Peregrino] era, en verdad, la Serpiente Emplumada, el gran sacerdote del origen del tiempo, el creador de los hombres, el dios de la paz y del trabajo, el educador que nos enseñó a plantar el maíz, labrar la tierra, trabajar la pluma y tornar la loza; éste es en verdad el llamado Quetzalcóatl, el dios blanco, enemigo de los sacrificios, enemigo de la guerra, enemigo de la sangre, amigo de la vida, que un día huyó al oriente, con tristeza y con cólera, porque sus enseñanzas fueron repudiadas, porque las necesidades del hambre y el poder y la catástrofe y el terror condujeron a los hombres a la guerra y al cerramiento de sangre. Prometió regresar un día, por el mismo rumbo del oriente que se lo llevó, por el lado donde sale el gran sol y se estrellan las grandes aguas, a restaurar el reino perdido de la paz (464).

Esta descripción a clara que las ideas del Peregrino significan exactamente lo contrario a las de sus enemigos: él representa la paz y la vida, mientras que sus enemigos representan la destrucción y la muerte. Este regresado Peregrino-Quetzalcoatl se entera de que su filosofía pacifista y no violenta todavía no se ha extinguido bajo el dominio del Espejo Humeante y el Señor de la Gran Voz. Él escucha una canción nahuatl, *in xochitl incuicatl* (flor y canto),¹⁴ que cantan muchos poetas alrededor del tianguis (mercado) en Tlatelolco:

No cesarán mis flores...
 No cesará mi canto...
 Lo elevo...
 Nosotros también cantos nuevos elevamos aquí...
 También las flores nuevas están en nuestras manos...
 Deléitese con ellas el grupo de nuestros amigos...
 Disípese con ellas el grupo de nuestro corazón...
 Tus cantos reúno: como esmeraldas los ensarto...
 Adórnate con ellas...
 Es en la tierra tu riqueza única... (484).

Se ve de manera clara que esta canción promueve la ideología pacifista mediante la práctica de la composición, o sea, de flores. Los Viejos de la Memoria (Tlamatinime) dicen que el Peregrino-Quetzalcoatl realmente ha creado estas canciones y con ellas pueden desafiar la ideología política del Señor de la Gran Voz que representa al rey azteca (Tlatoani):

Hablan: y todo el poder del Señor de la Gran Voz no puede impedirlo. Diste la palabra a todos, hermano. Y por temor a la palabra de todos, tu enemigo se sentirá siempre amenazado. Prisionero él mismo. Encerrado en su palacio. Imaginando que no hay más voz que la suya. ¡Señor de la Gran Voz! Oye las voces de todos en esta plaza. Sábetete más derrotado que todas tus víctimas (484-485).

Este Peregrino-Quetzalcoatl en el Nuevo Mundo, quien se opone a la ideología política y religiosa dominante, aparece como una contraparte pacifista a la imagen del Peregrino-Cristo en el Viejo Mundo, quien a su vez se opone al imperialismo español. En *Terra Nostra*, Fuentes crea esta trinidad pacifista, Peregrino-Cristo-Quetzalcoatl, en oposición a las destructivas fuerzas totalitarias, simbolizadas por el imperialismo azteca

14 Esta frase nahuatl, *in xochitl in cuicatl*, literalmente significa 'la flor y el canto'. Según Angel María Garibay (1992, 19), es un ejemplo de difrasismo que "consiste en aparear dos metáforas, que juntas dan el simbólico medio de expresar un solo pensamiento".

y español, presentando esta trinidad como fundamento para engendrar una nueva raza mestiza mexicana o latinoamericana. Esta idea se hace aún más evidente en la tercera parte de la novela, el Otro Mundo, que poco a poco desarrolla el concepto del mestizaje. Uno de los personajes principales, Ludovico, sugiere al Señor que construya una Nueva España de tolerancia: “Nuevo mundo será España, mundo de tolerancia y prueba de las virtudes de un humano trueque. Y sobre este mundo nuevo de aquí, podremos todos fundar un verdadero nuevo mundo allende la mar; y hagamos allá y hagamos allá lo mismo que aquí; convivir con la cultura de aquellos naturales” (625). En este mundo de tolerancia, Ludovico presenta la convivencia de la doctrina de Quetzalcoatl y la de Jesús como un ejemplo concreto: “Si te muestras tolerante aquí, seguramente será persuasivo allá. Como la moral de Quetzalcoatl fue pervertida por el poder de allá, la de Jesús ha sido pervertida por el poder de aquí. ¿No podremos volver juntos, ayunos de terror y esclavitud, a esa bondad original, aquí y allá?” (625). En realidad se cumple esta idea de mestizaje entre Quetzalcoatl y Jesús en las últimas páginas de la novela: una sola pareja superviviente luego de la destrucción del mundo actual hace el amor para crear una nueva generación bajo las máscaras de Quetzalcoatl y el signo de la cruz, que representan de manera simbólica el Viejo y el Nuevo Mundo. Según argumenta Candace K. Holt, esta nueva generación mestiza no es “la mera reconciliación de razas distintas o de costumbres disimilares sino todos los rasgos esenciales de la doble herencia socio-histórica y cultural de Iberoamérica” (1983, 404).

Fuentes no solamente heredó la tradición colonial para recrear las imágenes de Quetzalcoatl en *Terra Nostra*, sino que recibió también mucha influencia de los estudios aztecas de investigadores contemporáneos como Angel María Garibay K. y Miguel León-Portilla. En particular, León-Portilla, quien tal vez sea el investigador más destacado de estudios aztecas en México, todavía presenta a Quetzalcoatl como emblema de la ideología pacifista de la civilización prehispánica en oposición al sacrificio humano y el imperialismo militarista de la élite azteca. De forma más específica, León-Portilla (1996, 116-146) revela a un grupo de sabios (Ilatatinime) del imperio azteca e insiste en que estos sabios, al ser fieles seguidores de Quetzalcoatl, promovían una ideología pacifista y civilizadora mediante su práctica de la poesía nahuatl.¹⁵ En *Terra Nostra*, Fuentes tiene por objeto proponer una combinación total de la raza y cultura europeas y las indígenas a través de las imágenes de Quetzalcoatl y Jesús como

15 Hay algunos estudios que no concuerdan con la interpretación de León-Portilla sobre Quetzalcoatl y los *tlamatinime*. Véase Boone (2005), Segala (1990), y Lee (2008, 179-183).

una identidad ideal para los mexicanos. Esta identidad que Fuentes propone en su novela, sin embargo, no es híbrida ni mestiza, sino una forma homogénea basada principalmente en la tradición colonial cristiana. Por lo tanto, de manera irónica, su ambiciosa novela *Terra Nostra* se convierte en un texto contradictorio.

CONCLUSIÓN

La transformación colonial del pasado prehispánico no ocurre solamente en México sino también de manera internacional. Mientras que numerosos intelectuales mexicanos se han enfocado en las imágenes prehispánicas de Quetzalcoatl como parte esencial de la identidad nacional, fuera de México, Quetzalcoatl se ha convertido en el símbolo universal de la vida, paz y cultura. En su *The Plumed Serpent* (1926), el novelista inglés D.H. Lawrence representa a Quetzalcoatl y su mundo como una alternativa a la cultura eurocentrista espiritualmente estancada a principios del siglo XX. Para los escritores chicanos en los Estados Unidos, como Luis Valdez (1967) y Alberto Baltazar Urista Heredia –conocido como Alurista (1976)–, Quetzalcoatl y su ideología sirven para denunciar el racismo, el capitalismo, el militarismo y el imperialismo norteamericanos. Así mismo, el poeta nicaragüense Ernesto Cardenal (1972) se aprovecha del Quetzalcoatl pacifista y cristiano para denunciar tanto la dictadura y el militarismo de Anastasio Somoza como la explotación colonial e imperialista en general (Lee 2004). Dentro o fuera de México, entonces, Quetzalcoatl se convierte en un modelo ejemplar de la igualdad, paz, democracia y explotación anti-colonial, anti-capitalista y anti-imperialista que puede servir de resolución para todo tipo de problemas políticos modernos como el racismo, la explotación capitalista, la dictadura, el militarismo, el colonialismo y el imperialismo europeo y estadounidense. Sin embargo, la mayoría de los textos sobre Quetzalcoatl no reconocen el origen colonial de su imagen popular, por lo cual los mismos contradicen sus propios proyectos políticos de manera irónica, al participar en la explotación del pasado indígena que ellos mismos tratan de denunciar.

El uso continuo del pasado indígena colonial no sólo aparece en las obras artísticas sino también en los estudios críticos sobre ellas. Tanto más el pasado indígena previo a la conquista se ha hecho una fuente esencial para la inspiración artística de los escritores y pintores mexicanos e internacionales, cuánto más innumerables estudios críticos también se han llevado a cabo sobre sus obras. En muchos casos, sin embargo,

estos estudios tratan de analizar cómo y con qué motivo los autores y pintores han incorporado el pasado indígena a sus obras sin examinar la influencia colonial en las fuentes que ellos usaron para recrearlo en sus obras. Una enorme cantidad de estudios críticos sobre ambas obras, *The Epic of American Civilization* de Orozco y *Terra Nostra* de Fuentes, han sido realizadas pero muy pocos de ellos advierten o analizan la posible influencia colonial en las fuentes de estas dos obras. En el caso de *Terra Nostra*, por ejemplo, el trabajo de Santiago Juan-Navarro (1996) sería uno de muy pocos estudios en analizar las fuentes de la novela indicando que Fuentes prefirió el rol cultural y creador al militarista de Quetzalcoatl. Durante los más de quinientos años que la cultura indígena ha sido sometida al criterio europeo, es muy difícil indagar si un evento o una figura indígena antes de la conquista habría sido infectada por la ideología colonial. En particular, para una figura indígena como Quetzalcoatl, cuya imagen colonial ha sido tan popular entre los escritores y artistas y robustecida por prominentes investigadores, resulta aún más difícil el reconstruir su imagen prehispánica 'fidedigna'. Por esta razón, no obstante, sería aún más necesario revisar las fuentes sobre el pasado indígena en las obras históricas tales como *The Epic of American Civilization* de Orozco y *Terra Nostra* de Fuentes.

REFERENCIAS

- Abeyta, Michael(2007), *Fuentes, Terra Nostra, and the Reconfiguration of Latin American Culture*, Columbia: University of Missouri Press.
- Alonso, Ana María(1996), “Conforming Disconformity: Hybridity, and the Aesthetics of Mexican Nationalism,” *Journal of Latin American Anthropology*, Vol. 2, No. 1, pp. 459-490.
- Alurista(1976), *Floriscanto en Aztlán*, Los Angeles: UCLA Chicano Studies Center.
- Alva Ixtlilxochitl, Fernando de(1997), *Obras históricas*, Edmundo O’Gorman(ed.), Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Anders, Ferdinand, Maarten Jansen y Luis Reyes García(eds.)(1996), *Códice Ixtlilxochitl*, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Baas, Jacquelyn(2002), “The Epic of American Civilization: The Mural at Dartmouth College (1932-34),” en Renaton González Mello y Diane Milotes, *José Clemente Orozco in the United States, 1927-1934*, New York y London: Hood Museum of Art, pp. 312-329.
- Benavente, Toribio de(1971), *Memoriales: Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Bierhorst, John(trans.)(1998a), “Anales de Cuauhtitlan [Cuauhtitlan Annals],” *History and Mythology of the Aztecs: The Codex Chimalpopoca*, Tucson: The University of Arizona Press, pp. 18-138.
- (1998b), “Leyenda de los soles [Legend of the Suns],” *History and Mythology of the Aztecs: The Codex Chimalpopoca*, Tucson: University of Arizona Press, pp. 139-162.
- Boldy, Steven(1988), “Facing Up to the Other: Carlos Fuentes and the Mexican Identity,” *Third World Quarterly*, Vol. 1, pp. 289-298.
- Boone, Elizabeth Hill(1989), “Incarnations of the Aztec Supernatural: The Images of Huitzilopochtli in Mexico and Europe,” *Transactions of the American Philosophical Society*, Vol. 79, No. 2, pp. 1-107.
- (2000), *Stories in Red and Black*, Austin: University of Texas Press.
- (2005), “In Tlamatinime: The Wise Men and Women of Aztec Mexico,” en Michael E. Smith y Elizabeth E. Boone, *Painted Books and Indigenous Knowledge in Mesoamerica: Manuscript Studies in Honor of Mary Elizabeth Smith*, Nueva Orleans: Middle American Research Institute, pp. 9-25.
- Brading, D.A.(1991), *The First America: The Spanish Monarchy, Creole Patriots, and the Liberal Sate 1492-1867*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Brotherston, Gordon(1979), *Image of the New World*, London and Nueva York: Thames and Hudson.
- Cañizares-Esguerra, Jorge(2001), *How to Write the History of the New World: Histories, Epistemologies, and Identities in the Eighteenth-Century Atlantic World*, Stanford: Stanford University Press.
- Cardenal, Ernesto(1972), *Homenaje a los indios Americanos*, Buenos Aires: Ediciones

- Carlos Lohlé.
- Carrasco, David(2000), *Quetzalcoatl and the Irony of Empire*, Boulder: University Press of Colorado.
- Doremus, Anne(2001), "Indigenism, Mestizaje, and National Identity in Mexico during the 1940s and the 1950s," *Mexican Studies(Estudios Mexicanos)*, Vol. 17, No. 2, pp. 375-402.
- Durán, Diego(1967 [1570-1579]), *Historia de las indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, Angel M. Garibay K(ed.), Vol. 2, Ciudad de México: Editorial Porrúa.
- Fanon, Frantz(1961), *The Wretched of the Earth*, New York: Grove Press.
- Florescano, Enrique(1999), *The Myth of Quetzalcoatl*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Fuentes, Carlos(1975), *Terra Nostra*, Ciudad de México: Editorial Joaquín Motriz, S.A. de C.V.
- García, Pablo(2007), "La historia al servicio de la patria: el patriota mexicano Carlos María de Bustamante (siglo XIX) edita al historiador novohispano Fernando de Alva Ixtlilxóchitl (siglo XVII)," *Colonial Latin American Historical Review*, Vol. 16, No. 1, pp. 37-64.
- _____(2015), "Credible, Accurate, and Approved: Fernando de Alva Ixtlilxochitl and Mexico's Patriotic Historiography," en Galen Brokaw and Jongsoo Lee, *Indigenous Historiography in Colonial Mexico: Fernando de Alva Ixtlilxochitl and His Legacy*, Tucson: University of Arizona Press.
- Garibay K., Angel María(1965), "Historia de los mexicanos por sus pinturas," *Teogonía e historia de los mexicanos*, Ciudad de México: Editorial Porrúa, pp. 23-66.
- _____(1992), *Historia de la literatura Náhuatl*, Ciudad de México: Editorial Porrúa.
- González-Echeverría, Roberto(1982), "Terra Nostra: Theory and Practice," en Robert Brody and Charles Rossman, *A Critical View: Carlos Fuentes*, Austin: University of Texas Press, pp. 132-145.
- González Mello, Renato(2002), "Orozco in the United States: An Essay on the History of Ideas," en Renaton González Mello y Diane Milotes, *José Clemente Orozco in the United States, 1927-1934*, New York y London: Hood Museum of Art, pp. 22-61.
- Graulich, Michel(1997), *Myths of Ancient Mexico*, Norman: University of Oklahoma Press.
- Holt, Candace K.(1983), "Terra Nostra: Indagación de una identidad," *Revista de Estudios Hispánicos*, Vol. 17, pp. 395-406.
- Jensen, Maarten, et al.(eds.)(1991), *Códice Borbonicus*, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica
- Jansen, Maarten y Gabina Aurora Pérez Jiménez(2008), "Paisajes sagrados: códices y arqueología de Nuu Dzau," *Itinerarios*, Vol. 8, pp. 83-112.
- Juan-Navarro, Santiago(1996), "Sobre dioses, héroes y novelistas: la reinención de Quetzalcoatl y la escritura de la conquista en 'El Mundo Nuevo' de Carlos Fuentes," *Revista Iberoamericana*, Vol. 174, pp. 103-128.

- Lafaye, Jacques(1974), *Quetzalcoatl and Guadalupe*, Chicago: University of Chicago Press.
- Lawrence, D.H.(1987 [1926]), *The Plumed Serpent*, New York: Cambridge University Press.
- Lee, Jongsoo(2004), “Colonial Legacy in Cardenal’s Poetry: Images of Quetzalcoatl, Nezahualcoyotl, and the Aztecs,” *Hispania*, Vol. 87, No. 1, pp. 22-31.
- (2008), *The Allure of Nezahualcoyotl: Prehispanic History, Religion, and Nahuatl Poetics*, Albuquerque: University of New Mexico Press.
- León-Portilla, Miguel(1996), *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Nadeau, Nils(ed.)(2007), *Orozco en Dartmouth: The Epic of American Civilization*, Dartmouth College: Hood Museum of Art.
- Nicholson, Henry B.(1971), “Religion in Pre-Hispanic Central Mexico,” en Gordon F. Ekholm e Ignacio Bernal, *Handbook of Middle American Indians*, Vol. 10, Austin: University of Texas Press, pp. 395-446.
- (2001), *Topiltzin Quetzalcoatl: The Once and Future Lord of the Toltecs*, Boulder: University Press of Colorado.
- O’Gorman, Edmundo(1995), *La invención de América*, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Orozco, José Clemente(1932-1934), *The Epic of American Civilization*, Frescos at Dartmouth College.
- (1933), “The Dartmouth Frescoes,” *Dartmouth Alumni Magazine*, Vol. 26, No. 2, pp. 7-8.
- Quiñones Keber, Eloise(1998), “The Aztec Image of Topiltzin Quetzalcoatl,” en J. Kathryn Josserand y Karen Dakin, *Smoke and Mist: Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan*, Inglaterra: BAR International Series 402 (i), pp. 329-343.
- Ricard, Robert(1995), *La conquista espiritual de México*, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Rochfort, Desmond(1993), *Mexican Muralists: Orozco, Rivera, Siqueiros*, San Francisco: Chronicle Books.
- Sahagún, Bernardino de(1997a), *Historia general de las cosas de Nueva España*, Ciudad de México: Editorial Porrúa.
- (1997b), *Primeros memoriales*, Thelma D. Sullivan(trans.), Norman: University of Oklahoma Press.
- Segala, Amos(1990), *Literatura náhuatl: Fuentes, identidades, representaciones*, Mónica Manssur(trans.), Ciudad de México: Grijalbo.
- Spence, W. Michael, et al.(2004), “Victims of the Victims: Human Trophies Worn by Sacrificed Soldiers from the Feathered Serpent Pyramid, Teotihuacan,” *Ancient Mesoamerica*, Vol. 15, No. 1, pp. 1-15.
- Sugiyama, Saburo(2005), *Human Sacrifice, Militarism, and Rulership: Materialization of State Ideology at the Feathered Serpent Pyramid, Teotihuacan*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Townsend, Camilla(2003), "Burying the White Gods: New Perspectives on the Conquest of Mexico," *The American Historical Review*, Vol. 108, No. 3, pp. 659-687.
- Valdez, Luis(1967), "The Dark Root of a Scream," en Luis Omar Salinas and Lillian Faderman, *From the Barrio: A Chicano Anthology*, San Francisco: Canfield Press, pp. 79-98.
- Van Delden, Maarten(1998), *Carlos Fuentes, Mexico, and Modernity*, Nashville: Vanderbilt University Press.
- Vasconcelos, José(1997), *The Cosmic Race: A Bilingual Edition*, Didier T. Jaén(trans.), Baltimore y Londres: The Johns Hopkins University Press.
- Williams, Raymond(1996), *The Writings of Carlos Fuentes*, Austin: University of Texas Press.

Article Received: 2014. 12. 17

Revised: 2015. 05. 12

Accepted: 2015. 05. 15