

RESERVA 04-2004081713002200-102

VOCES

DIÁLOGO MISIONERO CONTEMPORÁNEO

Guadalupe: Identidad y liberación.

Lectura histórica y teológica



UNIVERSIDAD
INTERCONTINENTAL



**Revista de Teología Misionera del
Instituto Internacional de Filosofía A.C.
Universidad Intercontinental**

Publicación Semestral de la Escuela de
Teología de la Universidad Intercontinental

Año 17/No. 33/2009

FEDERICO CANTÚ / Mural de la Capilla del Seminario
Mexicano de Santa
María de Guadalupe para las misiones
Extranjeras,
México, D.F.

VOCES

Guadalupe: Identidad y Liberación

Lectura histórica y teológica

INSTITUTO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA, A.C.
UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL
ESCUELA DE TEOLOGÍA

UIC

Juan José Corona López
Rector

Lic. Javier González Martínez
Escuela de Teología

V O C E S
Diálogo misionero contemporáneo

Fundador

Sergio-César Espinosa González

Director

Javier González Martínez

Editor

José Luis Franco Barba

Consejo Editorial

Juan José Corona López
Sergio-César Espinosa González,
Emilio Fortoul Ollivier,
Javier González Martínez,
Gabriel Altamirano Ortega, Sergio Sánchez I,
Roberto Jaramillo Escutia, Javier González M,
Eduardo E. Sota García, Ignacio Martínez Báez,
Antonio Mascorro, José Luis Franco Barba.

VOCES. Diálogo misionero contemporáneo, es una publicación del Instituto Internacional de Filosofía, A.C. Universidad Intercontinental. La revista es semestral y fue impresa en junio de 2010. Editor responsable: José Luis Franco Barba. Número de Certificado de la reserva otorgado por el Instituto Nacional de Derechos de Autor: 04 – 2004 – 081713002200 – 102. Número de Certificado de Licitud de Título: *En trámite*. Número de Certificado de Licitud de Contenido: *En trámite*. Asignación de ISSN: 1870-784X. Domicilio de la publicación: Insurgentes Sur 4135 y 4303, Col. Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, México, D.F. Imprenta: Editorial Ducere, S. A. de C. V., Rosa Esmeralda 3 bis, Col. Molino de Rosas, C.P. 01470, México, D.F., Tel. 56 80 22 35. La edición de este número consta de un tiraje de 500 ejemplares. Distribuidor: Instituto Internacional de Filosofía, A. C. Universidad Intercontinental, Insurgentes Sur 4135 y 4303, Col. Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, México, D.F.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

GUADALUPE: IDENTIDAD Y LIBERACIÓN Lectura histórica y teológica

- Guadalupe: arte y evangelización
María del Consuelo Maquívar M 13
- La gestión de un mito: el potencial político de María de Guadalupe
Luis Eugenio Espinosa G 27
- El hecho guadalupano y la teología feminista
Georgina Zubiría M 45
- Recuperación del imaginario guadalupano
en nuestra modernidad quebrada
Elizabeth Verónica Judd M 55
- Guadalupe: estandarte en la defensa de los derechos humanos
Miguel Concha M 83
- Guadalupe en el fenómeno de la movilidad humana
Miguel Álvarez G 95
- Guadalupe: ¿un nuevo modelo de Iglesia?
Sergio César Espinosa G 109

OTRAS VOCES

- El libro más actual de la Biblia. Qohélet
Javier Quezada 121
- Instrucción religiosa y cultural en el proyecto misional
novohispano del siglo XVI
Mónica Ruiz Bañuls 133

SOBRE LOS AUTORES . 157

PRESENTACIÓN

Nuestro objetivo a ofrecer en estas páginas es uno: ofrecer una reflexión en torno al evento guadalupano y su impacto en la sociedad y en la Iglesia, en el marco de tres épocas de nuestra historia: época de la Colonia, época de la Independencia y Reforma, época Contemporánea; y esto, con el fin de generar referentes de identidad que orienten un mejor entender de las luchas por la liberación humana y de la actividad evangelizadora de la Iglesia.

Acontecimiento guadalupano. En la reflexión que nos ocupa ahora, se hablará constantemente de “acontecimiento guadalupano”. Al hacerlo no nos referimos a un hecho específico, localizado en un determinado punto de la historia de México, y de las amerindias en general, sino a un variado número de cuestiones: apariciones, imágenes, devociones, conductas religiosas, uso o empleo de la imagen para inspirar o fortalecer luchas sociales y personales, el imaginario popular desarrollado, etc.

Sociedad. El impacto del acontecimiento guadalupano es sobre el hombre, en su ámbito “secular” y en su ámbito “profano”. En el primero, por ejemplo, somos testigos del empleo de la imagen para acompañar una lucha social (Independencia, reivindicación de los derechos humanos, el trabajo, la seguridad, la vida familiar, etc.), por otra parte, todas las conductas asociadas a su ser religioso son ámbitos de influencia del acontecimiento guadalupano. Dios, la vida cristiana, el culto, está frecuentemente vinculado al evento guadalupano. Rezar se hace frecuentemente un rezar guadalupano; “pagar mandas” de carácter sagrado es “cumplir” a la Virgen. En fin, vivir lo sagrado se expresa frecuentemente como vivir lo sagrado guadalupano.

Iglesia. La iglesia – particularmente en México y América Latina – es ciertamente un permanente divulgador del evento guadalupa-

no; pero también es un destinatario importante del mismo, y esto en el marco de la actividad propia de la Iglesia: la evangelización. En el movimiento evangelizador de la Iglesia, ella es agente y objeto de la misma. Estando el acontecimiento guadalupano en el corazón del dinamismo evangelizador, él va y viene en la vida de la Iglesia. La evangelización inspira caminos: cómo entender el anuncio de Cristo y cómo anunciar ese mensaje, cómo inculturar el evangelio, cómo construir la Iglesia en el corazón de las culturas, cómo reconciliar las culturas, cómo acercarse al mundo indígena, etc. En todo esto, el acontecimiento guadalupano se convierte en catalizador importante. Hay quienes hablan, incluso, del “método evangelizador guadalupano”.

Buscamos una cultura misionera. La escuela de teología del Área de Humanidades de nuestra Universidad busca promover una cultura de la “misión ad gentes”. Esto quiere decir que debemos trabajar para que cada uno de los que estamos aquí (en la Semana de Teología, en los que aquí hacen estudios de Licenciatura, en quienes se vinculan con nosotros) desarrolle de manera sustentable - junto con quienes convive y comparte su fe y muchas cosas más – un espíritu de encuentro con los demás pueblos, sus culturas y sus religiones, para participar de su fe, en franca actitud por la justicia. Guadalupe – y más específicamente el acontecimiento guadalupano- se convierte en estandarte de esta búsqueda.

Partimos de lo que somos. En el marco de esta búsqueda, queremos partir de lo que ahora somos. Somos una comunidad, “toda América” podríamos decir, inquieta por entender a qué nos llama la celebración de nuestras independencias y movimientos sociales que otros iniciaron y ahora nosotros estamos viviendo ¿A qué nos llama la celebración de esos eventos que en un momento histórico determinado dieron inicio a la búsqueda de una identidad con nuevas características que las que hasta ese momento vivían nuestros ancestros? ¿Qué nueva riqueza puede aportar a nuestro futuro el entendimiento de ese momento histórico? ¿Qué factores enriquecieron la lucha de nuestros antepasados y qué reflexión relevante aporta fuerza a la construcción de nuestro presente y siembra raíces firmes para el futuro? ¿Qué vivieron nuestros antepasados que les hizo buscar un futuro diferente?

Creo que hay un común denominador: entendernos en el marco de la historia (incluido el acontecimiento guadalupano), – mediados por la reflexión teológica- comprometernos a construir una comunidad donde reine la justicia de Dios.

Antecedentes. Últimamente se ha reflexionado de manera seria en todo esto. Se han realizado, por ejemplo, dos jornadas sobre “Iglesia e Independencia”; la Primera Jornada fue organizada en la Universidad Pontificia de México, en mayo del año pasado. El Segundo Encuentro Académico tuvo lugar en Morelia, en septiembre, igualmente el año pasado. Fue anunciado para febrero de este año uno más. Todo esto nos habla del interés por entender la historia y el llamado que Dios hace a todos a responder madura y solidariamente a los retos que marca esa historia.

No queremos dejar de lado un aporte que provenga de la UIC. Y tuvimos que partir de nuestro afán por cultivar el espíritu misionero *ad gentes*. Éste nos lleva una y otra vez a reflexionar en la sensibilidad religiosa de nuestros pueblos y, en particular, a descubrir en el evento guadalupano que inicia en 1531 en la Nueva España, un referente importante para entendernos, entender muchas cosas de las que nos han pasado y siguen pasando. La presencia de María de Guadalupe en el escenario de la vida de nuestros pueblos contribuye ayer como hoy a darnos entendimiento y a impulsarnos a buscar nuestra mejor realización social y personal. Y hay que hablar – lo decimos una vez más - del “acontecimiento guadalupano” que nos lleva a contemplar diversidad de cuestiones: el relato sobre las apariciones, la eclosión de imágenes, las actividades evangelizadoras que ahí se inspiran, los movimientos sociales que utilizan la bandera de Guadalupe para dar inspiración a sus reclamos, etc. Por eso, creemos que una buena estrategia para mejor entender nuestras culturas, su historia, su identidad y reclamos, es reflexionando seriamente de ello.

Javier González Martínez, mg
Coordinador
Escuela de teología – Área de Humanidades
UNIVERSIDAD INTECONTINENTAL
México, D.F.
Junio de 2010

**GUADALUPE:
IDENTIDAD Y
LIBERACIÓN**
**Lectura histórica
y teológica**

GUADALUPE: ARTE Y EVANGELIZACIÓN

María del Consuelo Maquívar

Un recorrido iconográfico guadalupano, que va desde las primeras representaciones en el siglo XVII hasta las de principios del XIX, nos lleva a descubrir la expresión artística del fervor a Guadalupe en la Nueva España a través de las magníficas obras barrocas realizadas por autores de la talla de Juan Correa y Miguel Cabrera, considerados como los pintores guadalupanos de los siglos XVII y XVIII respectivamente. Las obras de este período manifiestan por una parte el ingenio artístico de los pintores, el cual, aunado a la creciente devoción a Guadalupe, propiciará la proliferación de imágenes con este tema. Así mismo, innovaciones tales como aquellas que muestran a la Santísima Trinidad como Divino Pintor de la guadalupana, nos hablan de una evidente transformación de la Iglesia española "tridentina" en el sentido de una apertura a la posibilidad de interpretar el milagroso suceso con diversas alegorías.

INTRODUCCIÓN

La Iglesia Católica de todos los tiempos, se ha valido esencialmente de dos medios para desarrollar su labor educativa y cumplir así con la tarea de promover y difundir las verdades esenciales de su doctrina: En primer lugar ha utilizado la palabra oral y escrita y en segundo término, se ha preocupado por hacer imágenes, pintadas o esculpidas las que, colocadas en el interior y el exterior de los recintos sagrados, se han convertido en instrumentos básicos de enseñanza y es que, por medio de las imágenes, se

materializan ante los ojos de los fieles los diversos episodios de la Historia Sagrada, así como las vidas de los santos.

Con respecto a la Virgen de Guadalupe, hay que recordar que sus imágenes no se difundieron sino hasta el siglo XVII debido a que fray Juan de Zumárraga, primer arzobispo de México a quien Juan Diego presentó la tilma milagrosa, no se atrevió a promover las apariciones ante el temor de una difusión errónea de la devoción, especialmente entre los indígenas, quienes la podrían interpretar como alguna de sus antiguas diosas.

En cambio, el fraile dominico, Alonso de Montúfar, segundo arzobispo de México, al expedir la llamada *Información jurídica*, en 1556, en la cual expresó lo siguiente: “No se hace reverencia a la tabla sino a la imagen de Nuestra Señora”, validó la difusión del culto. En estos primeros tiempos hay que destacar el silencio de unos y la negación de otros ante la propagación del milagro, por lo que se propagó paulatinamente, del centro de México hacia los alrededores.

En este trabajo se hará una breve revisión de la iconografía guadalupana, desde las primeras representaciones del siglo XVII, que a la fecha se conocen, hasta algunas de las imágenes del periodo barroco.

1. LOS ESCRITORES GUADALUPANOS.

En primer lugar, se hace necesario tomar en cuenta los escritos fundamentales que narran el milagro, así como los grabados que los ilustraron, ya que es evidente que estas obras sirvieron de inspiración a los artistas que abordaron el tema en épocas posteriores. Se considera el “*Nican Mopohua*” o “Historia de las apariciones”, como el escrito más antiguo entre los años de 1552-1560. Ha sido atribuido al indio Antonio Valeriano emparentado con el emperador Moctezuma, alumno del Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco. Su relación la empieza de esta manera:

En orden y concierto se refiere aquí de qué manera apareció poco ha maravillosamente la siempre Virgen Santa María, Madre de Dios, nuestra Reina, en el Tepeyac, que se nombra Guadalupe. Primero se dejó ver de un pobre

indio llamado Juan Diego; y después se apareció su preciosa imagen delante del nuevo obispo don fray Juan de Zumárraga¹.

Por otro lado, el sermón del presbítero Miguel Sánchez, impreso en 1648, fue el primer testimonio que difundió la "Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe", impregnado ya de un espíritu criollo nacionalista.

El bachiller Luis Lasso de la Vega, sacerdote y capellán del santuario de Guadalupe, publicó en náhuatl en 1649 el "*Huei tlamahuizoltica Omonoxiti ilhuicac tlatoca ihwapilli Sancta María*". Esta obra fue traducida al castellano y se conoció como "El gran acontecimiento con que se le apareció la Señora Reina del cielo Santa María".

Años después, en 1666, se publicó por primera vez la obra de Luis Becerra Tanco, clérigo que así como dominó el griego, el latín y el hebreo, también conoció el náhuatl y el otomí, él escribió: "Origen milagroso del Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe", donde habla de las cuatro apariciones.

En 1688, el cronista jesuita Francisco de Florencia, quien estudió en el Colegio de San Ildefonso y posteriormente tuvo cargos importantes en la Compañía de Jesús, como el de procurador en Madrid y Roma, así como en todas las provincias de las Indias, fue el escritor mariano más prolífico del siglo XVII en la Nueva España, prueba de ello es su famoso libro *Zodiaco Mariano*, que por cierto no alcanzó a terminar por haber muerto en 1695. En esta obra que terminó el padre Juan Antonio de Oviedo, se refiere a las diversas advocaciones marianas a quienes se les rendía culto en su tiempo; en este texto desde luego dedica un apartado a la Virgen de Guadalupe pero además, escribió "La Estrella del Norte de México", donde exalta el milagroso acontecimiento.

2. LAS PRIMERAS REPRESENTACIONES

Es posible que por las dificultades que tuvo que enfrentar el culto guadalupano en el siglo XVI, las primeras pinturas que se

¹. DE LA TORRE VILLAR, E., *Testimonio históricos guadalupanos*, F.C.E., México 1982, 26-27.

hicieron sobre el tema corresponden ya a los inicios del siglo XVII, así lo deja ver el testimonio del pintor barroco del siglo XVIII, José de Ibarra, quien, parece ser, tuvo oportunidad de conocer algunas de ellas:

[...] Es notorio [dice] que en México han florecido pinturas de gran rumbo, como lo acreditan las obras de Chávez, Arteagas, Juárez, Becerras y otros de que no hago mención, que florecieron, el que menos, ciento y cincuenta años ha. Y aunque antes vino a este Reino Alonso Vázquez, insigne pintor europeo, quien introdujo buena doctrina, que siguió Juan de Rúa y otros; y ninguno de los dichos ni otro alguno pudieron dibujar ni hacer una imagen de Nuestra Señora de Guadalupe perfecta [...]².

Este comentario deja ver su desaprobación al respecto de la “calidad” de las obras de los pintores que le antecedieron, sin embargo, es evidente que Ibarra no conoció el trabajo que hoy en día se considera de los más antiguos y que fue realizado por uno de los artistas que menciona Baltazar Echave Orio. Esta bella pintura firmada por el artista en 1606, se exhibió en la exposición “Imágenes guadalupanas. Cuatro siglos”, que se realizó en México el año de 1987 y deja ver la mano diestra del pintor vascongado, así como su creatividad, al plasmar la imagen mariana sobre una tilma figurada, iconografía que se utilizará más bien hasta el siglo XVIII.

En una crónica se menciona una pintura al fresco en el magnífico ex convento agustino de San Pablo, en Yuririapúndaro, Michoacán, que, se piensa, fue pintado por fray Pedro Salguero entre los años de 1621-1627.

Pero sin duda alguna, una de las obras más interesantes está relacionada con un hecho histórico que fue dado a conocer por la historiadora del arte Elisa Vargaslugo en su artículo: *El indio que tenía el don...*³. Según señala en su texto, la información sobre este asunto se encuentra en la biografía que sobre el padre

². CABRERA, M., *Maravilla Americana y conjunto de Raras Maravillas*, Jus, México 1977 (facsimilar), 10

³. VARGASLUGO, E., *El indio que tenía el don...*, en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 86, Universidad Nacional Autónoma de México (2005) 203-215.

jesuita Juan Bautista Zappa (1651-1694), escribió su amigo y compañero jesuita, Juan María Salvatierra⁴. En el escrito se habla de cómo la familia Doria, devotos italianos de la Virgen María, al saber que los dos jesuitas venían a la Nueva España a trabajar en las misiones, les solicitaron un lienzo de la imagen guadalupana, cuya fama había ya trascendido. Al llegar el padre Salvatierra a la Nueva España, se dio a la tarea de buscar la pintura que debía enviar a Italia, sin embargo, después de conocer algunas pinturas tanto de mano indígena como española, se dio cuenta que no todas eran de buena calidad, por lo que, al enterarse que las más fieles al original eran las que realizaba *el indio que tenía el don*, de inmediato se avocó a buscar a este artista. Fue así que se enteró que cada año, se convocaba a los indios devotos que tenían la habilidad para pintar a la Virgen y en el fragmento del documento que publica Vargaslugo se lee lo siguiente:

Quando muere el indio pintor mexicano que tiene el Don de pintar, se juntan todos los mexicanos pintores y van todos con devoción a Guadalupe, confiesan todos y comulgan y después delante de la casita [sic] del Tepeyac pintan todos a la Señora, así llamada por ellos [...] y acabadas todas sus pinturas ellos son los jueces de decir quien es el indio que recibió el Don de pintar con más imitación la verdadera imagen [...]⁵.

Por lo anterior se deduce que debe haber varias pinturas en el cúmulo de obras que han llegado a nuestros días, ejecutadas por estos artistas, sin embargo, a la fecha sólo se conoce el nombre de uno de ellos, Luis de Texeda, que es el que asienta el padre Salvatierra en su narración, ya que fue de este pintor que envió a Italia

⁴. Ambos padres jesuitas fueron personajes sobresalientes en la Nueva España debido a su labor como misioneros en el noroeste del territorio. Por otro lado, es al padre Zappa a quien se le atribuye haber traído a México la devoción a Nuestra Señora de Loreto que refiere el hecho milagroso de como los ángeles salvaron de la destrucción de los sarracenos la casita de la Virgen Maria de Nazareth, razón por la que se edificaron en su honor pequeños recintos con forma de casita, como se aprecia actualmente en el ex noviciado jesuita de San Francisco Javier en Tepetzotlán, donde vivió un tiempo el padre Zappa.

⁵. VARGASLUGO, E., *op.cit.* , 205

la pintura que le había solicitado la familia Doria. Por su parte, la acuciosa historiadora mencionada, se dedicó a buscar obras firmadas por el indio Texeda y por lo pronto, ha encontrado dos, una se localiza en el Museo Nacional de Historia, fechado en 1669 y otra más, la custodian los frailes carmelitas en su convento del Santo Desierto de Tenancingo, y tiene la fecha de 1682. Hay que mencionar también, hablando de los frailes carmelitas, que en su convento de San Luis Potosí se encuentra otra pintura del siglo XVII, que está firmada por Lorenzo Delapiedra en 1625.

En cuanto a los primeros trabajos que se hicieron sobre la Virgen de Guadalupe en el siglo XVII, no se pueden pasar por alto los grabados que ilustraron los textos que ya se han mencionado, y que algunos de ellos se caracterizan por su claro sentimiento "nacionalista", pues se observa a la Virgen sobre el nopal y el águila.

Del siglo XVII hay otros ejemplos sobresalientes, como los que pintó Cristóbal de Villalpando, uno de los artistas barrocos más destacados de la segunda mitad de esta centuria, no sólo por lo prolífico que fue, sino porque en cada una de sus pinturas dejó la huella indiscutible de su talento. Él hizo varias guadalupanas, algunas de las cuales se encuentran en España, en Guatemala y en México.

Pero sin lugar a dudas, como se ha afirmado ya en otras ocasiones, fue a otro pintor del barroco del XVII, Juan Correa, a quien se deben la mayoría de las pinturas con el tema de la Virgen de Guadalupe. La razón es fácil de comprender cuando se lee el testimonio que dejó José de Ibarra en la *Maravilla Americana*, en el que afirma que el pintor mulato logró obtener la calca del original:

El que tenía mi maestro Juan Correa, que lo ví y tuve en mis manos, en papel aceitado del tamaño de la misma Señora, con el apunte de todos sus contornos, trazos y número de estrellas y de rayas. Y de este dicho perfil se han difundido muchos de los que se han valido y valen hasta hoy los artífices⁶.

⁶. CABRERA, M., *Maravilla Americana y conjunto de raras maravillas*, Jus, México 1977 (facsimilar), 10

Se desconoce aún cómo fue que el artista mulato, Juan Correa tuvo acceso a la tela original, ya que cuando se hizo el análisis de la pintura en 1666, él no estuvo incluido en el grupo de pintores conformado por Juan Salguero, Tomás Conrado, Nicolás de Angulo, Sebastián López de Ávalos, Nicolás de Fuenlabrada, Juan Sánchez Salmerón y Alonso de Zárate⁷; cabe la posibilidad que alguno de sus compañeros de oficio le haya facilitado la calca que menciona su discípulo Ibarra. Lo cierto es que, a la fecha, se han localizado más de veinte lienzos de Juan Correa con el tema que nos ocupa, no sólo con la Virgen de Guadalupe aislada, imitando el original, como se ve en lienzo del templo de San Jacinto de la Ciudad de México, sino que también la pintó enmarcada por las cuatro apariciones, tal como aún se le puede contemplar en la iglesia mexiquense de San Mateo Texcalyacac. Puede decirse que entre la extensa producción de este pintor barroco de la segunda mitad del siglo XVII, sobresale el número de pinturas que envió a España con el tema guadalupano, como las que se conservan hasta la fecha en colecciones privadas o en algunos templos, como en Sevilla, las de los conventos de San Leandro y Santa Paula, así como la que está en la iglesia de San Nicolás, la que por cierto considero uno de sus más bellos trabajos.

3. LAS CUATRO APARICIONES EN LOS LIENZOS BARROCOS

No hay claridad en cuanto a la fecha que por primera vez se hicieron grabados, lienzos y tallas en madera con las apariciones guadalupanas. Lo cierto es que en ocasiones se representaron como cuadros aislados, aunque por las obras que han llegado a nuestros días, se puede decir que hubo preferencia por incluirlas en las esquinas, con la imagen de la Virgen al centro. Estas escenas tienen diversos tratamientos que seguramente corresponden a la mayor o menor destreza del artista y a la copia o graba-

⁷ VARGASLUGO, E., *La devoción guadalupana*, en Juan Correa. Su vida y su obra. Repertorio pictórico, Tomo IV, Primera parte, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM., México 1994, 175, *Apud.*, VERA, F. H., *Información sobre la milagrosa aparición de la Santísima Virgen de Guadalupe, recibidas en 1666 y 1723*, 133.

do que tomaron como modelo, y hay que mencionar también que, en ocasiones, los artistas pintaron cinco “apariciones”, tomando en cuenta el momento que la Virgen de Guadalupe visita a Juan Bernardino, el tío de Juan Diego, y lo sana de su enfermedad.

Conforme se avanza en el tiempo, las apariciones lucen enmarcamientos más complicados, por eso llama la atención la obra de Correa que se encuentra en el templo sevillano de San Nicolás, ya que el pintor colocó a la Virgen en medio de un grupo abigarrado de angelillos, algunos de los cuales sostienen medallones de flores que enmarcan las apariciones.

Otro caso interesante es el óleo sobre tela de pequeñas dimensiones y delicada factura que muestra a la Virgen de Guadalupe con las cinco apariciones y que se encuentra en el Museo Franz Mayer. A la derecha de la Virgen se observa a san Juan Evangelista, en alusión al carácter apocalíptico de la imagen mariana que han querido ver algunos estudiosos y que aparece en varios lienzos, en tanto que a su izquierda, el artista anónimo pintó la visión de la escala de Jacob, la que fue interpretada por los Padres de la Iglesia como símbolo de los vínculos entre el mundo humano y el mundo celestial. ¿Será que de esta forma se querían explicar la venida del cielo de la Madre de Dios para quedarse en tierras mexicanas?

4. LAS ALEGORÍAS GUADALUPANAS.

El historiador Francisco de la Maza afirmó acertadamente que, en las manifestaciones artísticas novohispanas del siglo XVIII, ya se vislumbran los afanes independentistas de criollos y mestizos, y es sin duda alguna en la iconografía guadalupana donde mejor se aprecian estos ideales:

En el siglo XVIII hay ya toda una serie de representaciones que sólo tienen sentido a lo mexicano, como esa desesperada y magnífica intención de unir a la Virgen con el águila del escudo nacional [...] o el recurso teológico de representarla en el momento en que es pintada por Dios [...] Los cientos y miles de pinturas guadalupanas del siglo XVIII van de acuerdo con el movimiento literario y patriótico del momento⁸.

⁸. DE LA MAZA, F., *El guadalupanismo mexicano*, F.C.E., México 1982, 183-184

En párrafos anteriores señalé que Miguel Cabrera, junto con José de Ibarra, Patricio Morlete Ruiz y Antonio Vallejo, tuvieron oportunidad de analizar directamente el lienzo original. Al inicio de la *Maravilla Americana* explica los motivos que tuvo para escribirla y comenta que, en abril de 1751: “A hora proporcionada nos hicieron observar muy despacio, sin los embarazos del cristal, la Sagrada Imagen [...]”.

Al igual que Juan Correa fue el pintor guadalupano del siglo XVII, así también el artista oaxaqueño lo fue en el siglo XVIII, y de las decenas de obras que debió pintar Cabrera, quiero destacar la pintura mural que ejecutó en 1755, con el tema de las cuatro apariciones para la iglesia de San Francisco Javier, del colegio noviciado de la Compañía de Jesús en Tepetzotlán, ya que hasta la fecha no se conoce otro trabajo del pintor con técnica semejante.

Los padres jesuitas que llegaron a este poblado en el siglo XVI para aprender las lenguas indígenas, recibieron importantes donativos a lo largo de los siglos XVII-XVIII y edificaron uno de los conjuntos arquitectónicos más sobresalientes del barroco mexicano. A mediados del siglo XVIII, el padre rector del colegio, Pedro Reales, contrató a Miguel Cabrera para engalanar el interior del templo, tal como ahora se puede contemplar: diseñó los retablos estípite y ejecutó los murales en las bóvedas del ábside y del crucero, entre 1755 y 1756, tal como consta en las firmas que dejó el pintor en el intradós de cada uno de los arcos.

De acuerdo a la devoción principal de cada retablo, el pintor desarrolló diferentes temas: En la bóveda que cubre el retablo mayor dedicado al santo titular del colegio, llevó a cabo la exaltación del sacerdocio de San Francisco Javier y el fundador de la orden, en tanto que en el brazo del crucero de la epístola, donde se honra a San Ignacio de Loyola, se pueden observar algunas de las visiones beatíficas que tuvo el santo, como la Santísima Trinidad y la Virgen María. Por último, en la bóveda del lado del evangelio, donde se erigió el retablo dedicado a la Virgen de Guadalupe (no hay que olvidar que la Compañía de Jesús fue la gran promotora de este culto entre los criollos y mestizos durante los siglos XVII y XVIII), Cabrera pintó las cuatro apariciones. Vale la pena destacar la calidad de estas obras que, aunque no

fueron hechas para que el espectador las pudiera contemplar de cerca, hoy en día se ha podido constatar la maestría con la que fueron realizadas.⁹ La distribución de las imágenes en el espacio, la perspectiva de las diversas escenas, el dibujo preciso, así como los detalles de las expresiones de los rostros, dejan ver a un Miguel Cabrera en plena madurez artística, a la vez que se evidencia su gran fervor guadalupano.

Si bien es cierto que durante el siglo XVIII se hicieron obras con iconografías novedosas, también hay que anotar que no se dejaron de hacer los lienzos que sólo copiaban la imagen de la Virgen, a los cuales se añadía la leyenda –como hasta la fecha ocurre- “Tocado del original...”, lo cual significa que se trata de copiar la imagen de la Virgen de manera “idéntica”, sobre todo tomando en cuenta las medidas y los rasgos pictóricos que la identifican.

Enseguida se comentarán algunas de las obras que presentan detalles iconográficos sobresalientes, y comenzaré con las que incluyeron los símbolos de México, como el águila y el nopal que aparecen a los pies de la composición en lugar del consabido querubín - atlante, así se observa en la pintura firmada por Josefus de Ribera en la que el artista pintó a la guadalupana con las cuatro apariciones. También añadió las figuras de Juan Diego, quien le ofrenda rosas y una alegoría de estas tierras personificada por un indígena tocado con un colorido penacho, de cuya boca sale la leyenda “*Non fecit taliter omni nationi*”, que recuerda lo expresado por el papa Benedicto XIV cuando, en 1754, la confirmó Patrona de México, aprobando la misa y el oficio propios, designando el doce de diciembre como fiesta de guardar dentro del año litúrgico. Muy semejante a esta composición, es otro lienzo anónimo que también custodia el Museo de la Basílica de Guadalupe, sólo que en éste, en vez de Juan Diego es Europa quien le ofrece una corona, en tanto que América –así lo indica la inscripción– apoya su mano en el medallón de la cuarta aparición, como

⁹ MAQUÍVAR, M del C., - E. VARGASLUGO - A. ESPINOSA, *Estudio y restauración de la pintura mural de Miguel Cabrera en Tepetzotlán*, en *Lineamientos y limitaciones en la conservación: pasado y futuro del patrimonio*, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, México 2005, 157-179.

si quisiera confirmar con su actitud el privilegio concedido a estas tierras mexicanas.

María de Guadalupe es la gran patrocinadora del Colegio de Misioneros Franciscanos de Propaganda Fide, en el poblado zacatecano dedicado a Ella. Testimonio de esto es el gran lienzo que pintó Miguel Cabrera en 1765 en uno de los muros de la escalera del claustro. El eje de la composición lo conforma el santo de Asís que, como fuerte “atlante”, sostiene a la Madre guadalupana, mientras que bajo su manto se cobijan, entre otros frailes, fray Antonio Margil de Jesús, fundador del colegio de Guadalupe. La iconografía de este lienzo está basada en una visión que tuvo fray Margil mientras rezaba, en la que vio multitud de demonios que querían destruir el colegio, sin embargo, la Virgen lo evitaba cubriendo a todos con su manto.

También de grandes dimensiones es un lienzo anónimo que decora el testero de la sacristía del Santuario de Guadalupe, en Acámbaro, Guanajuato. El artista anónimo pintó el árbol genealógico de la Virgen María y de Jesús quien aparece en la cúspide de la composición, coronando a su Madre en su advocación de guadalupana, bajo la presencia de Dios Padre y de la paloma simbólica del Espíritu Santo. El rey David es la tierra fecunda de donde nace el Árbol de Jesé, que muestra sus frondosas ramas extendidas de donde brotan como frutos y flores, los diversos personajes de la Historia Sagrada antecesores de Jesucristo.

De menores pretensiones artísticas, pero con interesante iconografía, es una pintura que conserva el Museo de la Basílica. Su autor, Anselmo López, desarrolló el tema de la “Asunción-Guadalupe”, pues aquí es la imagen de la Virgen de Guadalupe la que es ayudada por los ángeles en su camino al cielo, donde la espera la Santísima Trinidad en su representación de Padre Compasivo; san Miguel arcángel y san Cayetano complementan el conjunto. En la esquina inferior izquierda, un indígena seguramente alude a Juan Diego, dirige su mirada a la escena celestial. Así mismo, llama la atención que la túnica rosa de la Virgen esté adornada con una decoración diferente a la original, lo cual nos indica que el pintor no pretendió hacer una copia fiel, sino que más bien tuvo la intención de recrear el tema guadalupano en la Asunción de María.

Entre el repertorio pictórico novohispano, destacan particularmente un grupo de lienzos en los que creo se refleja plenamente el significado del milagro guadalupano. Tomando en cuenta que la humilde tilma de Juan de Diego sirvió de soporte para que Dios permitiera se estampase en ella la imagen de la Virgen, se explican muy bien las pinturas que muestran a la Santísima Trinidad como "Divino Pintor".

Esta iconografía aparece en más de cinco obras barrocas del siglo XVIII y principios del XIX, y reproduce a las tres Personas celestiales en su obraje de pintura. Se observa a Dios Padre, como el anciano digno, con su cabellera y barba blancas, vestido de pontifical; a Dios Hijo, como el adulto de treinta y tres años, que murió en la cruz por la redención de los hombres y al Espíritu Santo, como se le vio en el bautismo de Jesús, en forma de una blanca paloma. Ellas son "el Maestro" y los ángeles son los solícitos "aprendices" que, al igual que en un taller gremial, preparan las hojas de oro y mezclan los colores. Así pueden verse en los lienzos anónimos que custodian los museos Nacional de Arte y de la Basílica de Guadalupe, o en la pintura que corona el retablo de la sacristía del templo de la Congregación en la capital queretana. No importa quién ejecuta la pintura, puede ser el Padre o también puede ser el Hijo, al fin y al cabo es Dios el autor del divino prodigio.

Pero sin duda alguna serán las obras que muestran a la Trinidad antropomorfa como el Maestro, las que más pueden significar el portentoso suceso. Ahora el Espíritu Santo se muestra como persona, con el rostro de Cristo, así se les ve en la extraordinaria pintura que se encuentra en la iglesia de San Juan Tlaxpa, en el Estado de México. En esta obra de excelente factura, que a la fecha se desconoce su autor, la escena se desarrolla en la gloria celestial, así lo indican los querubines y los ángeles que rodean la composición; mientras que Dios Padre y Jesucristo sostienen el lienzo, la tercera Persona de la Santísima Trinidad parece "copiar" a la Virgen que "posa" en algún lugar que sólo Él puede ver (su mirada la dirige hacia un punto fuera de la composición) y como testigos del momento se observan a San Miguel arcángel y a San Gabriel, el ángel de la Anunciación.

A MANERA DE CONCLUSIÓN.

No cabe duda que estas composiciones nos permiten hacer ciertas reflexiones interesantes. Por un lado, son claras evidencias de la religiosidad que ya dominaba las conciencias devotas desde la segunda mitad del siglo XVII, que además coincide con el primer análisis que hicieron los artistas encabezados por Juan Correa y que propician la proliferación de la iconografía guadalupana. El hecho de que sea Dios, uno y trino, el que aparezca en algunos lienzos, actuando como cualquier artista, nos indica cómo había cambiado la Iglesia española “tridentina”, abriendo la posibilidad de interpretar con diversas alegorías el milagroso suceso. Es evidente que a finales del siglo XVIII, permitió y propició composiciones “más humanas” para que pudieran ser mejor comprendidas por todos los fieles, fueran mestizos o criollos, indígenas o españoles.

LA GESTACIÓN DE UN MITO: EL POTENCIAL POLÍTICO DE MARÍA DE GUADALUPE

Luis Eugenio Espinosa González

Aun cuando en sus orígenes el movimiento independentista de 1810 no pretendía ser tal, éste terminará como una Guerra de Independencia en la que el acontecimiento guadalupano será interpretado míticamente para consolidar la identidad del naciente nacionalismo criollo. Manipulada ideológicamente como mito político a fin de forjar la identidad patria, la imagen guadalupana no solo responderá al interés fundacional de una nación frente a la corona española, sino sobre todo a los intereses propios del emergente nacionalismo ideado por los criollos: Guadalupe se vinculaba al proyecto esencialmente criollo de obtener una mayor participación y de defender cierta autonomía en los procesos políticos de la Nueva España frente a la corona. La utilización del acontecimiento y la imagen guadalupanos como mito político construido 'desde arriba', distorsionará el legítimo sentido de dicho acontecimiento: el de una formulación eclesial fundada en valores éticos y sociales cuya orientación pretendía formar una conciencia ciudadana solidaria 'desde abajo' y el de la búsqueda de espacios comunes de construcción de hermandad en el contexto mexicano.

Dos hechos son patentes al estudiar los aspectos religiosos adjuntos al movimiento de Independencia en México: primero, la Virgen de Guadalupe era, posiblemente, el único símbolo de unidad nacional en una realidad política heterogénea como era la

Nueva España; segundo, el empleo de la imagen y la oratoria sagrada durante y posterior a la revuelta insurgente de 1810 nos muestra una nación ansiosa de justificación que no dudará en manipular el contenido de la historia y/o la imagen de Guadalupe.

Durante la Independencia de México, el empleo de la imagen de la Virgen de Guadalupe y algunas evocaciones retóricas al respecto no pueden ser calificadas sino con el adjetivo 'ambivalentes': por una parte, es cierto que la evidencia histórica nos muestra un proceso que terminó aunando intereses, incluso contrapuestos, de sectores diversos tras la imagen guadalupana; por otra parte, también se puede constatar cómo el sector criollo tiende a un empleo de la imagen y/o de su historia e interpretación que nos resulta actualmente parcial, sensiblera, y francamente manipuladora.

Es paradójico, entonces, hablar del evento del Tepeyac como un elemento ligado a la Independencia de México: en sentido político esto sería indiscutible; pero, desde una lectura teológica contemporánea e interpretando ese concepto como promoción de cambio y crecimiento social, la Guadalupana de principios del siglo diecinueve aparece con una proyección poco o nada liberadora.

El presente trabajo pretende demostrar la forma en que la apropiación política del evento guadalupano, al iniciar la Guerra de Independencia, apoyó una línea interpretativa que tendió a mitificar el carácter americano de la imagen en línea con los intereses del naciente nacionalismo 'desde arriba', en detrimento de una formulación eclesial más centrada en valores éticos o sociales que gestasen una conciencia solidaria, fraterna o ciudadana, 'desde abajo'.

1. UNA ÉPOCA DE CHOQUE DE PARADIGMAS: LA GESTACIÓN POLÍTICA DEL MUNDO MODERNO

Para los círculos políticos, religiosos e intelectuales de finales del siglo dieciocho el concepto de una guerra o de una revuelta sociopolítica estaría, ineludiblemente, vinculada a los acontecimientos en Francia y en Estados Unidos. En ambos casos, bien sabemos, la religión había tenido poca o nula presencia en la construcción

de las nuevas naciones; incluso, en el caso francés, el liberalismo conllevaba un sentimiento anti-católico que tendía a despreciar la autoridad de Roma y a considerar al alto clero como parte integral de un *statu quo* conservador que había dominado al país, junto a la monarquía y a la aristocracia, por siglos.

La revolución en Francia encarnaba, en la mente de los caudillos latinoamericanos, la lucha por hacer realidad los ideales de una racionalidad ilustrada o moderna contra los valores conservadores dominantes que habían fusionado la voz de Dios con la de un soberano absoluto y un grupo socioeconómico dominante¹: es probable que las elites americanas estuviesen más interesadas en una opción económica de corte más liberal _atraídos por el éxito económico de Gran Bretaña_, y, en la posibilidad de una mayor participación en el Gobierno que en enfatizar el proyecto secularizador de la Modernidad. Con ello, me refiero al hecho de que si bien es cierto que la secularización o separación iglesias-Estado no pretendía invalidar el elemento moral de la religión, _que todo deísta ilustrado consideraba relevante_, sino la injerencia política y/o social de las iglesias que había provocado violencia e intolerancia durante los siglos previos en Europa, en América latina no se vio la necesidad de introducir cláusulas sobre libertad religiosa o tolerancia dentro de las demandas independentistas.

Frente a la radical separación entre los nacientes Estados-nación y la religión, el muy viajado y liberal Simón Bolívar² no podría sino ver como dato curioso o como humor mórbido el hecho de que los reclamos de mayor autonomía en México fuesen precisamente acompañados, casi diríamos sostenidos, por gente de

¹. Una opción excelente para perfilar la relación Religión-Modernidad desde los orígenes de la Ilustración y las contradicciones entre la teoría 'moderna' y su puesta en práctica en DORINDA OUTRAM, *La Ilustración*, Siglo XXI editores, México, 2009 (original en inglés, 1995), especialmente el capítulo octavo.

². Un texto excelente para entender las dificultades de los ilustrados caudillos en JOHN LYNCH, *Simón Bolívar: A Life*, Yale University Press, 2007 (traducido al español por ed. Crítica, 2010).

iglesia y que la religión, en general, y la Virgen de Guadalupe, en particular, jugasen un papel tan protagónico en esta revolución³.

Debemos aclarar, antes de entrar al tema de Guadalupe, que España vivirá la segunda mitad del siglo dieciocho bajo un intento de la monarquía borbónica, en especial desde el reinado de Carlos III (1759-88), de modernizar la administración del vasto imperio español y de forjar una nación que reemplazase la pluralidad de reinos. Es sencillo visualizar la perspectiva desde el lado americano del Atlántico: el más liberal soberano aparecía, a los ojos de los habitantes de estas colonias, como igual de imperialista y peligroso _debido a la centralización administrativa_, que los antiguos conservadores. Por una parte, su 'real pecho' había firmado la expulsión de los jesuitas de los territorios pertenecientes a la Corona provocando el recelo de los grupos que habían sido beneficiados por el trabajo educativo, evangelizador e incluso económico de la Sociedad de Jesús; por otra, las expectativas de algunos criollos, prácticamente dueños absolutos de su región, chocarían contra las tentativas de los nuevos intendentes de controlar la situación político-económica del virreinato⁴.

Uno puede imaginar el choque de intereses, tanto en la Península como en Latinoamérica, entre la aristocracia-plutocracia tratando de mantener los privilegios tradicionales y el grupo beneficiado por la implementación del supuesto modelo moderno de economía. La intromisión del ejército napoleónico en la Península, en la primera década del siglo diecinueve, permitiría una mayor presencia de aquellos grupos que veían como una opción viable de gobierno una república constitucional moderna; claro está que, a esos grupos, se sumaban otros defensores acé-

³. "Felizmente, los líderes del movimiento de Independencia de México se han beneficiado del fanatismo con gran talento, proclamando a la famosa Virgen de Guadalupe como reina de los patriotas, invocando su nombre en todos los momentos difíciles, y llevando consigo su imagen en sus banderas. Con todo esto, el entusiasmo político se ha mezclado con el religioso, produciendo un fervor vehemente por la sagrada causa de la libertad". Simón Bolívar. Tomado de BRADING, D., *Mexican Phoenix*, Cambridge University Press, Gran Bretaña 2001.

⁴. Interesante leer algunas de las recepciones de las llamadas reformas borbónicas en ZORAIDA VÁZQUEZ, J., (coord.), *Interpretaciones del siglo XVIII mexicano*, Nueva Imagen, México, 1997²

rrimos de una monarquía absoluta y, por último, algunos cuantos conciliadores que soñaban que, si bien la figura monárquica era el mejor elemento de continuidad pacífica, era preciso agregarle un componente democrático: un parlamento que pudiese defender los intereses particulares.

Al recordar las demandas de Miguel Hidalgo en el famoso grito de Dolores, uno no puede sino sospechar que nuestra Independencia NO estaba pensada como un rompimiento definitivo con las tradiciones: junto al grito de ¡Viva la Virgen de Guadalupe!, se reconocía al rey Fernando VII y se rechazaba a un mal gobierno, encarnado no por los peninsulares que tanto habían exigido de sus colonias americanas sino por el invasor francés de ideas político-económicas ilustradas.

Así, la Virgen de Guadalupe se vinculaba a un proyecto, esencialmente criollo, de lograr una mayor participación, tal vez incluso defender cierta autonomía en los procesos políticos de la Nueva España pero, sin estar contemplada como una Independencia total de la Madre Patria. Se ha escrito y enfatizado ya sobre la diferencia entre el reclamo de autonomía y el de independencia como elemento clave para entender la evolución de nuestra lucha armada entre 1810 y 1821⁵; y se han estudiado, también, las iniciativas hispanas de los mismos ministros del rey Carlos IV para favorecer un mayor grado de soberanía sin perder la unidad del imperio español⁶. Muy pronto, las aspiraciones criollas de autonomía y/o independencia deberán buscar respaldo popular para no ser eliminadas: el elemento que conjugaría el reclamo de criollos y la fidelidad popular venía de eventos ocurridos más de medio siglo antes, la única Patrona de la nación mexicana. Se inicia, entonces, una clara manipulación política al rededor de Guadalupe.

⁵. RODRÍGUEZ O, J., *La Independencia de la América Española*, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, México 1996.

⁶. LUCENA, M., *Premoniciones de la independencia de Iberoamérica: las reflexiones de José de Ábalos y el Conde de Aranda sobre la situación de la América española a finales del siglo XVIII*, Fundación Histórica Tavera/Ministerio de Asuntos Exteriores, Madrid 2003.

2. UN VISTAZO AL PASADO: LA SEÑORA QUE FORJÓ UNA NACIÓN

No está entre los objetivos de este trabajo hacer recuento del ascenso de la devoción a la Virgen de Guadalupe durante el periodo colonial mexicano, sin embargo, es preciso reconocer que la Virgen Morena se había identificado ya como símbolo nacional antes de la existencia de una nación mexicana!⁷ Para entender mejor la elección del estandarte de Nuestra Señora por el Cura de Dolores es necesario retroceder casi un siglo.

Los testimonios más antiguos sobre el culto en el Tepeyac no provienen de la historia o de la teología sino de la devoción⁸. Testamentos, relatos de viajeros que se detienen a orar y se asombran del rápido crecimiento de la ermita... Durante el siglo dieciocho se modernizará el templo, se construirá una Colegiata, pruebas evidentes de un éxito en términos de limosnas y donativos.

Es evidente que para los estudiosos del fenómeno guadalupano, el siglo diecisiete es su paraíso de fuentes literarias, gracias a los trabajos de los llamados “evangelistas de Guadalupe”⁹. Dentro de un contexto más amplio y de corte político, es sencillo relacionar la producción teológico-devocional sobre la imagen del Tepeyac con el momento en que aparece una clara conciencia criolla en la sociedad novohispana. Los que tenían posibilidades de estudiar y de escribir buscaban un pasado prehispánico, nos atreveríamos a decir, casi míticamente construido. Lo mismo sacerdotes diocesanos que religiosos dejaron sermones que demuestran su pasión,

7. De modo ameno, esta referencia es presentada por JAIME CUADRIELLO en su participación en el programa 10 de la serie *Discutamos México* que puede ser visto en la página electrónica www.discutamosmexico.com dentro del apartado programas y en el bloque III: Grandes temas fundacionales.

8. Presenté un breve itinerario de esos testimonios hasta la aparición de la narrativa de las apariciones en L. E. ESPINOSA GONZÁLEZ, *Guadalupe: rito, teología y mito*, Voces. Revista de teología misionera 18 (2001) 71-91.

9. Son las obras de M. SÁNCHEZ, L. LASSO DE LA VEGA, L. BECERRA y TANCO, y, por último, F. FLORENCIA. Interesantes datos sobre ellos en E. MARTÍNEZ DE LA SERNA, *Los cuatro evangelistas de la Virgen de Guadalupe* en Seminario de Estudios Guadalupanos, 14, 15 y 16 de julio de 1999, publicada por los Misioneros de Guadalupe, México 2002.

al mismo tiempo, por esta tierra y por María¹⁰. El investigador S. Poole ha comentado abundantemente sobre el diverso carácter de dichos sermones, desde los cabalísticos hasta los místicos, desde propaganda política pro-criollos¹¹ hasta loas alabando al Rey de España. Lo que nos parece relevante es el hecho de que con el paso del tiempo, notorio a partir de 1732, se incrementa la tendencia a hablar de una imagen 'milagrosa' en dichos escritos. Pareciese que, habiendo fallado los intentos por conseguir la aprobación pontificia en 1666, ciertos grupos lo intentarían de nuevo después de los 1720s, posible razón de ese aumento de pasión en las homilías y de esta búsqueda de alternativas ante la parquedad de información documental.

El mismo Poole sugiere que si las inundaciones de la ciudad de México entre 1629 y 1634 bien pudiesen haber detonado las historias de las apariciones; la plaga de 1736-37 sería el factor que transformó a María de Guadalupe en Patrona de la Nueva España¹². Una descripción mucho más detallada de la relevancia de esa plaga y de la exaltación regional puede ser leída en la obra de D. Brading quien, para ello, hace un amplio uso de la obra de un testigo presencial, Cayetano Cabrera y Quintero¹³. Esta explosiva y creciente elevación del culto del Tepeyac a símbolo privilegiado de vínculo nacional constituye lo que J. Lafaye ha denominado 'la emancipación espiritual' de los criollos¹⁴. Este autor nos muestra cómo, entre los miembros educados de la sociedad novohispana, la literatura piadosa estaba entre los *best sellers* del siglo dieciocho. Frente a una nueva dinastía en el poder de España y con las tendencias modernistas de mediados de siglos introducidos como políticas reales, los tonos casi mesiáni-

¹⁰. SCHULTE, F. R., *A Mexican Spirituality of Divine Election for a Mission: Its Sources in Published Guadalupan Sermons, 1661-1821*, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma 1994. Existe además, una colección fascinante de sermones en la biblioteca Boturini de la Basílica de Guadalupe.

¹¹. POOLE, S., *Our Lady of Guadalupe. The Origins and Sources of a Mexican National Symbol, 1531-1797*, University of Arizona Press, Tucson, 1996, 179-187.

¹². POOLE, S., *op. cit.*, 174-178.

¹³. CABRERA Y QUINTERO, C., *Escudo de armas de México*, 1746; BRADING, D., *op. cit.*, en su capítulo 6.

¹⁴. LAFAYE, L., *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, Gallimard, París, 1974., p. 109-136.

cos de un sermón como el de F. J. Carranza que sugerían la futura traslación de la silla de Pedro al Tepeyac no resultaban tan descabellados¹⁵ como estandarte nacionalista.

Es evidente que para los grupos ilustrados, las inconsistencias históricas sobre las apariciones no podrían pasar desapercibidas, el caso más claro de cuestionamiento sería el de Juan Bautista Muñoz, cosmógrafo real¹⁶. Como reacción frente a las dudas y cuestionamientos de quienes, fieles al método ilustrado, demandaban fuentes primarias; la milagrosa supervivencia de la tilma ganaría peso como argumento en defensa del carácter sobrenatural de la Guadalupana, así como el hecho de que Roma hubiese aprobado el culto y la devoción del Tepeyac. Podríamos exagerar un poco y suponer que, durante la segunda mitad del siglo dieciocho, un fenómeno más localizado alcanza el carácter de nacional. Así, se multiplican las representaciones artísticas de María del Tepeyac y, desde los recién fundados Colegios de *Propaganda Fide* en Querétaro y, posteriormente, en Zacatecas, los franciscanos tomarían la imagen de Nuestra Señora hasta Nicaragua y Texas¹⁷. Entre más avanzado el siglo, mayor el alcance y la aceptación del carácter sobrenatural de la imagen.

Sería injusto pasar por alto el relevante papel de los jesuitas, durante los siglos diecisiete y dieciocho, en la construcción de este orgullo nacional mediante el recurrente énfasis en los elementos nativos de las culturas mesoamericanas. Ningún otro símbolo tendría para ellos el encanto de la Virgen de Guadalupe. Fueron numerosos los sermones predicados por miembros de la Sociedad, J. de San Miguel (1671), J. de Robles (1681), N. de Segura (1742), y el ya mencionado de F. J. Carranza, "La trasmigración de la Iglesia a Guadalupe" de 1745; asimismo, otro jesuita, J. F. López, fue quien negoció en Roma el *Patronato*. Evidente es la conexión entre los miembros de la Sociedad de Jesús y el

¹⁵. Ibid., *Quetzalcóatl y Guadalupe*, 129-136.

¹⁶. MUÑOZ, J. B., *Memoria de las apariciones y culto de Nuestra Señora de Guadalupe de México*, en DE LA TORRE VILLAR, E.,-R. NAVARRO DE ANDA (eds.), *Testimonios históricos guadalupanos*, FCE, México 1999, 689-701.

¹⁷. Fragmentos del testimonio de MARGIL DE JESÚS, A., en sus *Informaciones de 1723* en CONDE, J. L., - M. T. CERVANTES DE CONDE, *Nuestra Señora de Guadalupe en el arte*, 133-134.

pro-criollo arzobispo de México, Vizarrón y Eguiarreta; o, el vínculo con el pintor criollo más importante del momento, M. Cabrera (1695-1768). Nunca, sin embargo, aparece tan evidente la relación entre jesuitas y Guadalupe como cuando fueron expulsados de los dominios hispanos en 1767¹⁸. J. L. Maneiro, uno de ellos, escribía al comentar sobre la obra de F. Clavijero concerniente a la imagen de Guadalupe: “en cuyas apariciones han creído todos los jesuitas nacidos en México o adscritos a la Provincia”¹⁹. El liderazgo de esa generación de religiosos dentro de los centros de estudio de la Nueva España pudiese haber servido para impulsar ese proyecto de identidad criolla que terminaría en 1821 con la Independencia de México.

Antes de terminar esta sección es importante aclarar que no es posible pasar por alto que la vinculación Guadalupe-proyecto criollo pierde de vista un punto esencial: ignoramos casi por completo las razones por las que las poblaciones indígenas del Valle de México se sentían tan íntimamente unidas a esta imagen. De hecho, prácticamente ignoramos las formas en que los pueblos autóctonos se apropiaron de la religión hispana durante el periodo colonial. ¿Sería ese elemento afectivo el que explotaría Hidalgo al iniciar el levantamiento?, ¿se trata de una suma de intereses entre indígenas y criollos los que se cobijan tras el estandarte empleado por Morelos?

3. DE LA INCONFORMIDAD A LA OPOSICIÓN: EL CONTEXTO IDEOLÓGICO DE LOS ORÍGENES DE LA INDEPENDENCIA

Como hemos señalado, se debate aún hoy si los primeros insurgentes tenían en mente un proyecto de independencia o, si su

¹⁸. ESPINOSA, L. E., *Bandera de libertad. El uso de la Imagen de Guadalupe por los jesuitas novohispanos del siglo XVIII*, en *Voces* 7 (1995) 99-121; VARGAS ALQUICIRA, S., *La singularidad novohispana de los jesuitas del siglo XVIII*, UNAM, México 1989, 61-70; BATLLORI, M., *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsados: españoles, hispanoamericanos, filipinos. 1767-1814*. Gredos, Madrid 1966, 588.

¹⁹. MANEIRO, J. L., *Vida de algunos mexicanos ilustres*, UNAM, México 1988, 461 (original en latín, 1791).

lucha pudiese ser parte de un deseo por adquirir mayor autonomía pero, dentro del marco jurídico hispano. Comparando el movimiento encabezado por Hidalgo con lo ocurrido en Bolivia, Ecuador y Venezuela, es fácil sentir que el famoso 'Grito' no pretendía llegar tan lejos como lo haría al concluir el proceso con el reconocimiento de la nación mexicana. Primero, porque como parte de los reclamos de Dolores se escucha una petición por el regreso de los Borbón al poder, contra la invasión napoleónica. Segundo, porque Hidalgo, como Bolívar y otros insurgentes, no veía con muy buenos ojos las revueltas populares que pudiesen alterar esencialmente el estatus gozado por los criollos en sus respectivas naciones; en México, con un Hidalgo y compañeros viendo con recelo a la población indígena, mientras el *Libertador* temía de los *pardos* venezolanos.

El doce de diciembre de 1794, magna fiesta en el Tepeyac después de tres años de estar cerrado el santuario por restauraciones²⁰, se escucha un sermón pronunciado por Servando Teresa de Mier quien reflejaría no solamente la relevancia de la imagen de Guadalupe, sino la pasión por quitar del medio a los españoles, descalificando su papel de portaestandartes de la auténtica religión²¹.

En las palabras del Padre Mier, la imagen de la Madre de Dios está impresa en la ¡capa de Tomás apóstol!, encerrada por siglos y manifestada a Juan Diego. Así, México se torna en tierra que ha recibido la predicación apostólica y que está a la par de la evangelización hispana por Santiago. La connotación debe haber sido tan evidente que el buen dominico terminaría exilado en 1795, claro, recordará él posteriormente, ¡por decisión de un arzobispo peninsular! Paradójicamente, los debates respecto al caso Mier en España demostrarían el grado en que la Ilustración había penetrado las mentes de sacerdotes y teólogos hispanos²². Para algunos de ellos, sin evidencia histórica de apariciones y

²⁰. BRADING, D., *Mexican Phoenix...*, 201ss.

²¹. El sermón puede ser consultado en DE LA TORRE VILLAR, E., -R. NAVARRRO DE ANDA (eds.), *Testimonios históricos guadalupanos*, FCE, México 1999, 730-752.

²². La obra más trascendente para analizar esta predominancia de los métodos modernos de estudio de la historia es MUÑOZ, J. B., *op. cit.*, 1794.

con cierta suspicacia contra apariciones y milagros, mucho mayor cuando era protagonizada por un indígena común y corriente. Así, cualquier intento por 'canonizar' el culto del Tepeyac era ridículo, cuanto más los disparates del Padre Mier.

Después de una vida de aventura escapando de prisiones, regresando a la Nueva España, siendo condenado de nuevo y escabulléndose a los Estados Unidos, Servando Teresa de Mier será nombrado diputado de la naciente nación mexicana y escribirá, entonces, que la prédica de Tomás apóstol era una crítica contra la bula papal entregando las tierras de América a los españoles. Guadalupe es retomada como elemento esencial para una 'nacionalidad' o identidad regional previa a la invasión ibérica.

Hemos de suponer que el caso de este dominico no fuese el único de este creciente rechazo a la supremacía ejercida por los peninsulares. Un elemento fortuito se sumaría a la rebeldía: la interpretación de la presencia francesa en España como un avance del ateísmo liberal. Así, los criollos novohispanos, Hidalgo incluido, podrían demandar una lucha conjunta de todos los creyentes contra esta amenaza, trasformando el alzamiento de Dolores en una 'guerra santa' por recuperar el "buen gobierno" que garantizase la defensa de la única fe verdadera²³: el Cura está apelando a los sentimientos de todo un clero inconforme con las políticas modernas llegadas de España. Es más comprensible, entonces, la cantidad de sacerdotes que se sumarán al movimiento independentista.

Si el proyecto parecía ideal, los hechos consumados en Guanajuato contra los bienes y las personas de criollos y de miembros de conventos servirían para que otro sector eclesial, siendo el más representativo entre ellos el obispo Abad y Queipo, levantara la voz contra el sacrilegio cometido por Hidalgo al ensuciar la imagen de Guadalupe. El plan criollo era desbordado por el movimiento popular que rodeaba a la persona de Miguel Hidalgo. Estas acciones llevadas a cabo por el pueblo atemorizaban a los sectores criollos de la Nueva España: si algunos pretenden que la Independencia sería una confrontación entre los seguido-

²³. Así lo escribe Francisco Severo Maldonado en el periódico *El monitor americano* (1810-11). Comentado por Brading, *Mexican Phoenix*, 228.

res de la imagen de la Virgen Morena contra un grupo de realistas 'uniformados' con la imagen de los Remedios, sería mejor tener cuidado²⁴. Por una parte, tienen razón los que hacen tal aseveración para referirse exclusivamente a los usos de las primeras batallas; pero, por otra parte, hay evidencia de que dentro del grupo realista y criollo la devoción a la Guadalupana estaba firme, a pesar de que su imagen fuese empleada por los seguidores de Hidalgo.

En las palabras de José María Morelos encontraremos, de nuevo, estos intentos de apropiación de María de Guadalupe: denominaba como 'patrona de nuestra libertad' por el Siervo de la Nación. En cuestiones de mercado político, resultaría evidente que el Cura Morelos está empleando conscientemente una imagen que ganaba fervor popular. Un elemento que requiere otro estudio, es la difusión del guadalupanismo en la zona sur del país. Lo que es indudable y ha sido ampliamente investigado es el interés del nuevo líder insurgente de ganarse el apoyo de habitantes de la ciudad de México. Ahí, nada accidentalmente, grupos secretos insurgentes habían tomado el nombre de 'guadalupes' y habían participado activamente en la reunión de recursos para lograr el triunfo de la causa insurgente²⁵.

Lo que resulta innegable es que durante la evolución del movimiento de Dolores desde un intento de 'restauración' borbónica o una búsqueda de mayor autonomía hasta el proyecto constituyente de un Ignacio López Rayón _materializado en Apatzingán y en la firma del acta solemne de la declaración de independencia de la América Septentrional (noviembre 1813) _, un papel esencial correspondería a la reivindicación religiosa católica, como única y sin tolerancia de otra.

²⁴. Una descripción de estos eventos y de los reclamos de ambos bandos apropiándose de la imagen de Guadalupe en BRADING, D., *Mexican Phoenix*, 228ss

²⁵. Sobre su papel en la Independencia de México, DE LA TORRE VILLAR, E., *Los guadalupes y la independencia de México*, (Sepan cuantos), Porrúa, México 1985; GUEDEA, V., *En busca de un gobierno alterno: los guadalupes de México*, UNAM - IIH, México 1992.

Ese proyecto irá concentrando esfuerzos de diputados y pronto solicitará ser vinculado con el levantamiento de Morelos²⁶. Dentro de este primer intento de construcción de una nación desde el derecho, el carácter único de Guadalupe resultará evidente, tanto como estandarte que como símbolo privilegiado de unión que confirmará esa fidelidad a una fe 'al modo nuestro', o, desde nuestro suelo. En sus *Sentimientos de la Nación* (1813), José María Morelos dirige estas palabras al Congreso reunido de Chilpancingo:

Artículo 19°. Que en la misma (legislación) se establezca por Ley Constitucional la celebración del día 12 de diciembre en todos los pueblos, dedicado a la Patrona de nuestra Libertad, María Santísima de Guadalupe...”.

4. GUADALUPE A LA HORA DE LA INDEPENDENCIA DE MÉXICO

En 1821, Agustín de Iturbide comparte sus ideas para concluir la lucha por la Independencia de México tratando de unificar los esfuerzos de grupos criollos, para ello escribía el general en el llamado Plan de Iguala:

Es llegando el momento en que manifestéis la uniformidad de sentimientos, y que nuestra unión sea la mano poderosa que emancipe a la América sin necesidad de auxilios extraños. Al frente de un ejército valiente y resuelto he proclamado la independencia de la América Septentrional. Es ya libre, es ya señora de sí misma, ya no reconoce ni depende de la España, ni de otra nación alguna. Saludadla todos como independiente, y sean nuestros corazones bizarros los que sostengan esta dulce voz, unidos con las tropas que han resuelto morir

²⁶. Un buen y muy accesible perfil de J. M. Morelos en VALERA SILVA, J., *Las ideas políticas de Morelos*, en la página electrónica de ESTUDIOS DE HISTORIA MODERNA Y CONTEMPORÁNEA DE MÉXICO, <http://www.iih.unam.mx/moderna/ehmc/ehmc01/102.html>

antes que separarse de tan heroica empresa. No le anima otro deseo al ejército que el conservar pura la santa religión que profesamos y hacer la felicidad general. Oíd, escuchad las bases sólidas en que funda su resolución: 1. La religión católica, apostólica, romana, sin tolerancia de otra alguna²⁷.

Este nuevo movimiento apenas provocaría resistencia: el cansancio y la desazón por los hechos que ocurrían en la Península Ibérica desalentaban a los realistas. Una vez más, el peso de la religión y el tema de que el levantamiento servía a modo de cruzada por restablecer la única religión ocupan un primerísimo espacio en las mentes de los caudillos involucrados.

Después de firmar el Tratado de Córdoba con el general Juan O'Donjú, Jefe político superior de la Nueva España,²⁸ paradójico representante de Fernando VII habiendo sido un defensor del liberalismo, Iturbide encabezará al ejército trigarante y entrará a la ciudad de México imponiéndose sobre algunos jefes españoles que desconocían la firma del Tratado. Esta relativamente pacífica independencia sería atribuida, en el sermón de José Julio García de Torres concluyendo un novenario de acción de gracias a Nuestra Señora, a la providencia y a la intercesión de Nuestra Señora del Tepeyac. Decía el prebendado que la Independencia era necesaria debido al contagio sufrido por los hispanos de las ideas de los franceses _Voltaire y Rousseau_, y a los ataques a la Iglesia que se agravaban con las políticas de las Cortes reunidas en 1820.

Guadalupe se iría transformando en el contrapeso criollo contra el pasado colonial dominado por España pero, si fuésemos coherentes con los planes de Agustín de Iturbide, la Virgen Morena sería un símbolo privilegiado de unidad entre todos los pobladores de la denominada América Septentrional. Cuando, en julio

²⁷. Plan de Iguala tomado de la versión electrónica es.wikisource.org/wiki/Plan_de_Iguala El subrayado es mío.

²⁸. La Constitución española de 1820 había desaparecido los virreinos; de ahí que resulte inadecuado llamar a O'Donjú, el último virrey de la Nueva España.

de 1822, Iturbide es coronado emperador requiere alguna forma de reconocimiento honorífico para los ilustres: creará así la Orden Imperial de Guadalupe. Orden que, apareciendo y desapareciendo, seguirá sirviendo como señal de distinción hasta el periodo del Segundo Imperio (1863-67). Escribía uno de los grandes defensores de la monarquía en México, Manuel de la Bárcena:

La santa religión católica es el alma de este imperio: sí, la fe en Jesucristo es inseparable de él y se identifica con la nación del Anáhuac; quien no sea un cristiano apostólico no es un ciudadano nuestro: él no es un mexicano²⁹

Esta fidelidad católica y este amor por Nuestra Señora se vuelve evidente cuando, incluso habiendo rechazado a Agustín I, los diputados congregados para la redacción de una Constitución de 1824 lo harán en un salón adornado con la imagen de la Virgen de Guadalupe e incluirán en el texto de la misma un artículo, el tercero, defendiendo la única religión católica³⁰.

Me atrevería a decir que Guadalupe, de antemano transformada en símbolo de un nacionalismo criollo, será la acompañante privilegiada del proceso de Independencia debido a que no era su historia, que hubiese supuesto estar atentos a los espacios de construcción de hermandad, sino un mito político que la había identificado con el amor por el suelo patrio. Amor que podemos detectar en el providencial hecho de que el primer presidente de la nueva nación mexicana hubiese adoptado el sobrenombre de Guadalupe Victoria durante la lucha armada³¹.

En este mito nacionalista, los habitantes nacidos en esta tierra se sienten con el derecho y con la vocación de defenderla de toda intromisión o de toda pretensión de sujeción; por ello, quien aparecerá como el nuevo paladín guadalupano, Carlos María de Bustamante, podrá escribir una historia de Guadalupe en clave

²⁹. Tomado de BRADING, D., *Mexican Phoenix...*, 239.

³⁰. Texto electrónico consultado en www.juridicas.unam.mx/infjur/leg/conshist/pdf/1824.pdf

³¹. Se dice que José Ramón Aducto Fernández y Félix cambió de nombre durante la toma de Oaxaca en 1812, al pelear por tomar el santuario de Guadalupe en esa población.

anti-hispana: Antonio Valeriano es el padre definitivo de la primera narrativa de las apariciones, el mundo indígena había rescatado una tradición que no había sido capturada en los textos españoles sino de modo tardío. Se fortalecerá una leyenda negra de España que parece comprensible, si no justificable, en las primeras décadas posteriores a la Independencia.

En la obra de Bustamante y en su convicción de que la Virgen María de Guadalupe debiese ser puesta a la vista de todos los mexicanos, el autor conoce las cada vez más frecuentes dudas y críticas contra la devoción. Para los 1840s, en que el mismo Bustamante publique su obra sobre la guadalupana, el 'devastador torrente de burlas y sarcasmos' de sus compatriotas reflejaría lo que Brading describe como el hecho de que el escritor era un sobreviviente de una época pasada: los aires liberales se filtraban entre los políticos mexicanos³².

Uno puede continuar analizando la historia de México durante el siglo diecinueve y notar, con dolor, la falta de capacidad política para crear una nacionalidad compartida por todos los habitantes. El privilegiado papel de la Iglesia, como señalaba el conservador Lucas Alamán, chocaba contra las suspicacias de los miembros de las masonerías liberales y contra la mentalidad progresista en esos años. Nos parece, por ello, casi divertido que los norteamericanos decidan que la firma del tratado que oficialice nuestra pérdida territorial (después de la guerra de 1847) se firme en Guadalupe

Frente al éxito del liberalismo, los sermones guadalupanos parecerán virar en dirección de una protección psicológica, maternal de parte de la Virgen del Tepeyac. Hemos de reconocer, junto a Altamirano, que el elemento mítico-político de una Señora que englobaría a todos en su 'casa-país' seguirá vivo en la conciencia del pueblo mexicano. También es obligado reconocer, por otro lado, que el estandarte político será reemplazado por el recurso más emotivo, más sensiblero de Guadalupe como madre de un pueblo hundido en la desesperanza, hecho vivido y experimentado en ese México dividido de los 1800s

³². Tomado de BRADING, D., *Mexican Phoenix...*, 240ss.

CONCLUYENDO

Durante el periodo estudiado, el evento guadalupano es descompuesto y apropiado prioritariamente en sus elementos de culto (devoción) y en el valor simbólico de la imagen.

Existen, desde antes de la Independencia, una serie de críticas contra la pretensión de demostrar históricamente las apariciones: críticas nacidas del racionalismo y de la metodología característica de la investigación 'moderna'.

Durante el siglo dieciocho, se incrementa el valor simbólico de Guadalupe como 'la Virgen propiedad de los mexicanos'. El símbolo tendrá siempre precedencia sobre un estudio de la narrativa o de las implicaciones pastorales del mensaje de la Divina Señora.

Algunos de los líderes de la Independencia centran el interés en la imagen y su poder afectivo: una tentación que parece seguir viva y presente y que cuestiona aún algunas de las muestras de devoción por la Virgen Morena.

En ningún caso que conozco hasta hoy, se busca estudiar o hacer vida la petición de Guadalupe de que los mexicanos, identificados en el Juan Diego, logremos las sinergias para construir esa casa compartida, ese espacio ético-político que nos permita recrear el amor recibido desde abajo, desde la tarea de ser brazos acogedores, escuchas atentos, de las necesidades de nuestro pueblo.

EL HECHO GUADALUPANO Y LA TEOLOGÍA FEMINISTA

Georgina Zubiría Maqueo

Desde la lectura teológica feminista de la autora, el hecho guadalupano adquiere los rasgos de un acontecimiento de carácter contracultural, tal como el Evangelio, en el cual se perfila la construcción de realidades incluyentes, equitativas y justas que se oponen a la cultura kyriarcal dualista, jerarquizada y sexista. En este sentido, el acontecimiento guadalupano no solo recupera el reconocimiento de la dignidad humana de los excluidos de un sistema socio-religioso kyriocéntrico –particularmente del indígena y de la mujer–, sino que además manifiesta la realidad de un Dios, cuyo amor por la humanidad, le hace manifestar su poder en Guadalupe como ternura, misericordia y justicia que liberan y ensalzan a los humillados y excluidos de la historia.

1. ALGUNOS PRESUPUESTOS

El hecho guadalupano y el feminismo bien pueden ofrecernos materia suficiente para una maestría. El acontecimiento guadalupano, por su misma riqueza, presenta una complejidad tan grande y variada que exige opciones para el análisis, para las interpretaciones y para la elección de los cauces pastorales. De la misma manera, existen tantos feminismos que es necesario explorar matices y diferencias. No es éste el objetivo de mis reflexiones; tan sólo señalaré algunos aspectos que me han ofrecido orientación en el desarrollo de mi reflexión.

1.1. Metodología de la Teología Feminista

La metodología de la Teología Feminista toma como **punto de partida la experiencia que vivimos las mujeres en el trabajo por colaborar en la construcción** de realidades incluyentes, equitativas y justas, orientadas al bienestar de la humanidad, particularmente de las mujeres. Al igual que en las teologías de la liberación, la metodología permite percibir la realidad desde opciones y prácticas que dan una orientación a la reflexión y que aportan luz en la lectura de los textos (Escrituras y Tradición) (Ahora el Nican Mopohua).

Esta metodología considera que la **subjetividad y la ubicación socio-histórica y cultural del sujeto** tienen un impacto que condiciona la redacción del texto, el texto mismo, su lectura y su interpretación. Ya la TdL dice que no es neutro el lugar social y eclesial del teólogo.

Por su parte, la **hermenéutica feminista** tiene un método propio de interpretación que se ha ido configurando desde la experiencia de las mujeres en general y de las académicas en particular. Ésta incluye elementos propios y elementos del aporte de otros exegetas. Elisabeth Schüssler Fiorenza, una de las exegetas feministas con amplio reconocimiento internacional, ha aportado una **categoría clave** para el análisis de los textos. Considerando que las sociedades están organizadas jerárquicamente en base al género, la raza, la clase social, la etnia, la religión, la edad (grupos etarios), la salud, la formación, y por todos aquellos indicadores que dan forma a la identidad individual y colectiva, Schüssler Fiorenza construye la categoría del kyriarcado y a su ideología la llama kyriocentrismo. Con esto se pretende no perder de vista que el dualismo de género, además de ser sexista, es racista y clasista; la categoría explica el complejo entramado de dominaciones que existen.

Así, tenemos que los hombres blancos, cultos, propietarios, multilingües, adultos, (no ancianos), católicos/judíos, sacerdotes, saludables, reúnen las condiciones necesarias para estar en las esferas más altas de la pirámide kyriarcal. Las mujeres, aunque reúnan todas esas características, dada su condición femenina son ubicadas

socio-culturalmente en un escalafón inferior de la pirámide. En ella apreciamos que también entre nosotras hay jerarquías y relaciones de dominación-sumisión en las que p.e., los indígenas ocupan los escalafones más bajos y donde también los varones se ubican en una categoría superior a la de las mujeres indígenas.

1.1 Mi ubicación

He hecho estas reflexiones desde mi identidad de género femenino en el marco de una cultura patriarcal, como mujer blanca, heredera de la fe católica llegada de occidente, con una opción por la vida religiosa, célibe, de clase media, con formación pedagógica, con estudios superiores de teología latinoamericana, de edad madura, comprometida con los trabajos y las luchas por el bienestar de las mujeres, con el deseo de participar en la creación de una sociedad inclusiva, equitativa y justa en la que la humanidad pueda vivir en armonía con todo lo creado, abierta a la búsqueda de Dios y a comunicarla con expresiones y símbolos propios, desde mi experiencia personal y eclesial.

Esta ubicación me lleva a hacer una lectura y una interpretación del hecho guadalupano condicionada por los elementos que configuran mi identidad. Obviamente es diferente a la lectura que puede hacer una mujer indígena, un hombre laico o clérigo, creyente o ateo.

Desde mi deseo y ubicación, intento hacer memoria del **hecho guadalupano como un acontecimiento bueno para los indígenas y para las mujeres** en la lucha por el reconocimiento de su dignidad humana –dentro de la diversidad– de manera que su vida sea parte de la palabra de la Iglesia sobre un Dios que se adelanta, se acerca, y manifiesta su amor por el bienestar de la humanidad.

2. ANÁLISIS CRÍTICO Y LIBERADOR

2.1 Manifestación de Dios como salvación en la historia

El texto del Nican Mopohua (y la imagen de Guadalupe) incluye la **conexión entre la comunidad ecológica y la experiencia**

humana que va a narrar de manera descriptiva y secuencial. Hay una armonía y una comunión que se fractura en los primeros encuentros con el obispo y con sus gentes para restablecerse posteriormente.

Toda la naturaleza se prepara para acoger un gran acontecimiento, una teofanía: se trata de la manifestación de Dios que acompaña lo cotidiano como tiempo y espacio para realizar la salvación a través de cauces humanos femeninos y masculinos.

Dicha teofanía expresa poéticamente la capacidad profética de denunciar el mal existente y de exigir la restauración de la justicia. Ella expresa igualmente el conflicto entre el blanco y el indio en el que se reflejan las implicaciones políticas, sociales, culturales y religiosas.

2.2 Visión antropológica que unifica lo dicotómico, dignifica lo marginado y acoge lo diferente

Las teólogas feministas consideramos que la teología en general, y la mariología en particular (para que realmente sean liberadoras), necesitan una **antropología centrada en lo humano**, unificadora, realista y pluridimensional.

Cuando tenemos la capacidad de considerar a las mujeres por sí mismas, estamos mirando la realidad a la luz de una **antropología igualitaria**. En mis reflexiones he considerado a Guadalupe como una mujer completa, con su propia originalidad expresada en un doble texto: su imagen y la narración del Nican Mopohua.

En la **imagen** de la tilma, Guadalupe está representada por una mujer de cabeza inclinada, manos juntas y mirada baja. El mensaje de la imagen por sí sola, en tanto que código comprensible desde dentro de la cultura náhuatl, vista ahora desde la cultura occidental y machista, se presta para **justificar y perpetuar la sumisión de las mujeres**, y puede servir para consolidar y reproducir el estereotipo de lo femenino que se ha construido culturalmente caracterizado por la dulzura, silencio, pasividad, interioridad, ternura, fragilidad, devoción, receptividad.

Sin embargo, el **Nican Mopohua**, nos habla de una **mujer despierta**, de ojos abiertos, capaces de mirar la realidad y de escuchar el sufrimiento del pueblo, **muy similar a Dios** en el libro del Éxodo. “Soy quien soy”, por mediación de una mujer, se ha acercado a su pueblo, especialmente a los marginados, ha escuchado su clamor y ha venido a liberarlos de la opresión. **La polaridad dicotómica** de Dios de un lado, arriba, distante y el ser humano del otro, abajo y disminuido, no aparece en el texto.

Guadalupe, por su parte, aparece como una mujer inteligente, perseverante, líder, capaz de realizar acciones creativas, transformadoras y subversivas a fin de conseguir su proyecto y su deseo. Tiene voz propia y crítica frente a la realidad; es capaz de alentar el liderazgo de los más débiles de la sociedad. Ella es una dirigente capaz de actuar por propia iniciativa.

Una mujer que permanece firme en sus planes de reivindicar al oprimido frente a un obispo con autoridad, merece reconocerse como una mujer fuerte.

Destacar estos rasgos de Guadalupe, nos permite comprender la posibilidad de la equidad y la importancia del acceso de las mujeres a las tareas por medio de las cuales se configuran las instituciones culturales y religiosas, las leyes y los símbolos de las comunidades humanas.

En el marco de la cosmovisión indígena, la relación que se establece entre Guadalupe y Juan Diego, es una **relación de reciprocidad**. Los términos con que se hablan entre sí, manifiestan un reconocimiento recíproco y una estima común caracterizada por la confianza, el respeto y el afecto, rasgos que sobresalen cuando observamos las posturas de superioridad que caracterizan los encuentros entre el obispo fray Juan de Zumárraga y el indio Juan Diego. Éstas son paradigmáticas del dualismo de género en las estructuras kyriarcales que, en el discurso, afirma la igual dignidad y al mismo tiempo la diferencia de roles que aseguran y visibilizan la desigualdad social y religiosa.

En el texto vemos también que Dios, a través de esta mujer, nos muestra que **lo divino se encuentra muy cerca de lo humano y lo humano tiene enorme capacidad para acoger**

lo divino. La grandeza divina se integra misteriosamente en lo humano y la indigencia humana acoge, de modo misterioso, lo divino. Así, subrayamos una **visión unitaria del ser humano y del mundo.** El hecho guadalupano nos muestra cómo la escatología se encuentra con la historia o, dicho de otra forma, cómo la salvación se realiza en la historia cotidiana.

El Nican Mopohua nos presenta a **Guadalupe ubicada en el tiempo y en el espacio**, en un contexto de conquista y colonización, vinculada al pueblo que padece viruela y que busca recuperar los valores de la cultura nativa. En el texto que reflexionamos, la guadalupana ocupa un **espacio público-político y religioso.** Con los pies en la tierra, ella escucha los deseos y los dolores del pueblo, los hace suyos, y con su presencia y su voz, denuncia la injusticia y la exclusión.

Hay que recordar que María de Guadalupe, antes que nada, es ser humano. Es por eso que en ella está nuestra esperanza de lo que podemos llegar a ser. Como observamos en la narración de lo acontecido, ella es protagonista constructora y transformadora de la historia junto con el varón y, muy claramente, con el varón llano, simple, original como Juan Diego. Humanidad creada a imagen y semejanza de Dios.

2.3 La resiliencia como capacidad de atravesar la crisis y salir de ella fortalecidas/os

El hecho guadalupano nos habla de **la resiliencia del pueblo.** A pesar de que el pueblo sólo está representado por personajes varones, es claro que Juan Diego y Juan Bernardino son de los estratos inferiores de la pirámide kyriarcal.

Al final del relato observamos que han tenido capacidad de resistir los ataques de los conquistadores, las enfermedades que con ellos llegaron, la destrucción de su religión, la sospecha de los representantes oficiales y, con todo, están vivos, no solamente resistiendo sino fortalecidos por la crisis misma. Juan Diego, por su parte, ha resistido pacientemente el sufrimiento y la incredulidad y, con ayuda de Guadalupe, los ha transformado en una oportunidad.

2.4 El empoderamiento de los sin poder es un proyecto de Dios

El contexto del hecho guadalupano es el **sufrimiento que interrumpe las posibilidades del florecer humano y de la gracia**. El hecho guadalupano proclama que, justo ahí, el trabajo del Espíritu no sólo no se interrumpe sino que se expresa en plenitud como vida en comunión.

Guadalupe tiene el deseo de escuchar los lamentos y sufrimientos del pueblo para sanarlos, redimirlos, liberarlos. A la manera de 'Soy quien soy', que escucha el clamor de su pueblo en Egipto, Guadalupe **garantiza la realización de sus proyectos** desde la **identificación con** los más pobres y explotados, como mujer llena de gracia, como mujer empoderada por la *Ruah*, por el Espíritu divino.

La gracia no sólo **no se opone** a la naturaleza humana sino que la plenifica y perfecciona. Esto nos permite comprender a **Guadalupe como mujer empoderada** por la gracia y como testiga de la manera de cómo se es amiga de Dios y profeta, dentro de la comunidad de mujeres y de hombres llenos de gracia.

Guadalupe hace del indio su embajador, habla con él y no con el obispo, le envía a ser su voz, portador de un proyecto. En una Iglesia y en una sociedad en la que los **indígenas son invisibles, Guadalupe los empodera** al hacerles visibles y protagonistas. A través de la narración, podemos apreciar el proceso de maduración de Juan Diego como sujeto capaz de construir historia y como colaborador, en plano de igualdad, en la Iglesia y en la sociedad.

La memoria de la colaboración de María de Guadalupe y del indio Juan Diego con Dios, a través del poder del Espíritu, puede producir energías liberadoras a favor de la justicia, la inclusión, la equidad, especialmente por su ubicación en los estratos más bajos de la pirámide kyriarcal, en ella como mujer mestiza, en Juan Diego como indio pobre.

El hecho guadalupano es expresión de **la presencia de Dios** no a través de fenómenos extraños a la naturaleza humana sino **en la plenitud humana** que se afirma en Guadalupe, mujer

habitada por el Espíritu, en Juan Diego, indio dignificado como imagen de Dios con plenitud de derechos y responsabilidades, en fray Juan de Zumárraga a través de su conversión y desplazamiento hacia los márgenes y hacia los cimientos y en Juan Bernardino, símbolo de un pueblo que ha sido curado de la viruela. Es una experiencia que lleva a todos los personajes a transformar su modo de ver la realidad y su participación en la construcción de la comunidad, de la iglesia y de la historia. Es un nuevo pentecostés que señala el nacimiento de nuevas realidades y de una nueva humanidad.

El Nican Mopohua confirma que **la gracia es constitutiva** de la condición humana —está presente en Guadalupe, en Juan Diego, y en fray Juan—; el acontecimiento guadalupano nos recuerda que la gracia significa que la presencia de Dios es parte de la existencia humana, que es garantía de las salvaciones que se realizan en la historia a través de lo humano.

2.5 La kénosis del kyriarcado

El acontecimiento guadalupano nos habla de la *kénosis* del kyriarcado, del vaciamiento de Dios de todo poder opresor para manifestar su poder como ternura, misericordia, justicia y equidad en Guadalupe, y para ensalzar a los humillados y excluidos de la historia.

El acontecimiento Guadalupano es coherente con la propuesta contracultural del Evangelio. Hace una propuesta contra la cultura kyriarcal dualista, jerarquizada y sexista. Los humillados son ensalzados, los soberbios abajados, los excluidos quedan incluidos y los oprimidos liberados: Algunos signos:

- La recuperación del náhuatl, lengua indígena que se había desplazado con la llegada de los españoles. El Nican Mopohua valora y recupera, además, formas culturales propias de la espiritualidad y cosmovisión indígenas
- El diálogo entre dos hombres radicalmente separados por su ubicación social, su raza, su lengua, su religión., diálogo en el que el portador del mensaje es el indígena. El obispo es quien tiene que convertirse, escuchar al indio, desplazarse. El que evangeliza es el evangelizado.

- La prioridad y el protagonismo del indio, a él se le aparece y con él dialoga Guadalupe. Le llama por su nombre, con cariño, con el adjetivo que le reconoce como el más pequeño, el más cuidado y amado. Es un acontecimiento que hace aparecer a los indios en la historia de México y en la historia de la Iglesia.
- El Nican Mopohua expresa simbólicamente la resistencia del pueblo nativo ante la conquista espiritual desde los intereses de los poderosos. Envía al indio en misión. Es activo, es sujeto. Es misión del indio la de ser reconocido por el blanco.
- Guadalupe es una mujer que critica las jerarquías y las marginaciones. Interpela a las autoridades eclesiásticas y exige la inclusión prioritaria de los olvidados. Es una mujer con palabra la que marca la historia asegurando la proximidad divina al mundo indígena, avalando la continuidad de su raza y su cultura.
- En el relato, llama la atención que Guadalupe pida que se construya un templo para ella. Si consideramos que el templo significa la afirmación de la identidad de un pueblo que comienza un nuevo momento en su historia, se comprende que ella quiera tener un templo, un espacio en el suelo indígena. Quiere ser indígena entre los y las indígenas.
- Ante el Dios lejano, castigador y siempre enojado que anuncian los conquistadores con la cruz y la espada, Guadalupe es un refugio cercano, humano y acogedor.

Es importante anunciar a María de Guadalupe como una mujer cercana a nosotras en su humanidad, como amiga de Dios y profeta, como hermana y compañera de camino. Una mujer en la que se nos muestra el anonadamiento de Dios que se realiza como Dios-con-en-nosotras/os, y afirmar y celebrar la esperanza de que, como ella, llenas/os de gracia, podemos vincular a Dios con la humanidad y realizar gestos de salvación en la historia.

RECUPERACIÓN DEL IMAGINARIO GUADALUPANO EN NUESTRA MODERNIDAD QUEBRADA¹

*Elizabeth Verónica Judd Moctezuma*²

En el contexto de una sociedad mexicana globalizada, caracterizada por la complejidad de las estructuras sociopolíticas y culturales, por la disipación de los sistemas de interpretación unitarios del mundo, por el desvanecimiento de los grandes discursos, por la falta de credibilidad de la autoridad; y particularmente por la exclusión de grandes masas, el acontecimiento guadalupano representa el medio que posibilita la reconciliación entre las diversas dimensiones de lo mexicano. El imaginario guadalupano no solo brinda los elementos necesarios para la recuperación de la identidad del mexicano a partir de la integración de la diversidad étnica cultural y social, sino que además, el mensaje liberador de Guadalupe, incentiva la esperanza en la complejidad de nuestra sociedad y de nuestra modernidad resquebrajada. El mensaje liberador de Guadalupe reconcilia lo que parece imposible, unifica frente a las exclusiones generadas por la modernidad y genera la búsqueda de identidad dadora de sentido para el mexicano y el latinoamericano. Guadalupe nos reconcilia con nuestra propia historia e identidad frente a la disipación del mundo moderno permitiendo el fortalecimiento de la dignidad de la persona.

1. XVIII Semana de Teología Guadalupe: Identidad y Liberación. Lectura Histórica y Teológica, Conferencia presentada el 09 de marzo, 2010.

2. Coordinadora de CEHILA México.

La identidad a través del imaginario Guadalupeño lleva a afrontar el futuro – como sujetos relacionales – a través de una conciencia reconciliatoria de nuestro pasado.

1. A MODO DE INTRODUCCIÓN

La Virgen de Guadalupe es para nosotros los mexicanos, así como para una parte muy significativa de los habitantes de las Américas, una forma especial a través de la cual se ve y vive cotidianamente el cristianismo; es también la base de una identidad³ mestiza, que se cree y siente y a través de la cual buscamos un sentido trascendente para nuestras existencias. Es una de las formas más claras de nuestra inculturación y quien nos permite, tanto a nivel personal como colectivo, una reconciliación con nuestra propia –y generalmente tan conflictiva– historia.

Si bien Lafaye concluye su obra *Quetzalcóatl y Guadalupe* con la siguiente afirmación: *Guadalupe será un día un astro extinguido como la luna, a la cual está asociada; resultará apasionante estudiar el surgimiento de la imagen mítica que la reemplace.*

3. La identidad es una actitud y percepción que termina siendo un sentimiento, a veces una creencia. Representa una abstracción que no es más que resultado de las relaciones humanas, de experiencias en común: costumbres, cultura, lengua, economía, política, lo social, etc. No representa una cosa específica sino que es una forma de vida, una manera de vivir y de morir; un modo de pensar acerca de la razón de ser de la vida y de la muerte. La identidad representa a un número indeterminado de individuos que se relacionan y comparte supuestos básicos que crean lazos y sentimientos de formar parte de una conceptualización abstracta más amplia de pertenecer a un pueblo, a un Estado-nación, a un grupo étnico. En fin, los individuos se identifican, se relacionan con los demás a través de aquellos supuestos. Y se identifican en todo momento: en el presente y hacia atrás en la historia, y hacia adelante en el devenir de su existencia común. La identidad, así planteada, en términos de solidaridad, representa, más que nada, un estado mental, a pesar de que existan o no las relaciones en la base. ROJAS MAOTO, D., *La identidad cultural y la autodeterminación* en: BONFIL BATALLA, G., (Compilador), *Hacia Nuevos Modelos de Relaciones Interculturales*, Conaculta, México 1993, 64.

*Por el contrario Quetzalcóatl, más ligado al politeísmo mexicano... parece tener mayores posibilidades de futuras recargas sagradas en una sociedad laicizada, como la del México de hoy*⁴.

Guadalupe no se extingue; la mexicanidad, y la latinoamericanidad⁵ requieren este reconocimiento de una identidad ritual, mística y festiva que se presenta desde diversas formas de concebirla y diferentes propuestas de celebrarla, ya que nuestra sociedad es sus instituciones, sus creaciones intelectuales y artísticas, sus técnicas, su vida material y espiritual es diversa.

De esta manera, las prácticas religiosas, las del pueblo común y las de sus jerarquías, constituyen una parte fundamental de su cultura, expresan sentimientos de pertenencia y unión en las poblaciones. Las manifestaciones religiosas comunitarias generalmente entrelazan la identidad a la expresión de sus devociones⁶.

El imaginario Guadalupano se encuentra hoy en todos lados, desde cantinas y burdeles, en la cache de la pistola de un narco e incluso en la quilla de los barcos de la Naval. En el siglo de la velocidad, Nuestra Señora de Guadalupe se ha convertido (inclusive) en la imagen tutelar del conductor del camión y del piloto de avión. Colocada en el cuadro de mandos de (casi) todos los taxis de México, con el elocuente emblema: "Santa Virgen, protégeme"⁷.

Sin embargo se mantiene como un mundo desconocido, no por haber estado oculto sino por su visibilidad; lo vemos todos los días, por lo que deja de llamar nuestra atención. El acontecimiento Guadalupano, como ejemplo de inculturación o apropiación coexiste entre lo civil y lo religioso, sirviendo como puente en el abismo creado con la separación entre Iglesia y Estado y permitiendo una reconciliación parcial entre las diversas dimensiones de lo mexicano -pues va más allá, tanto de lo creyente co-

4. LAFAYE, J., *Quetzalcóatl y Guadalupe: la formación de la conciencia nacional en México*, Fondo de Cultura Económica, México 2002, 436-437.

5. Y este sentido de pertenencia latinoamericana se extiende a las fronteras del norte donde la influencia de la Virgen de Guadalupe permite una de las formas más claras a través de las cuales se mantienen las relaciones sociales en los Estados Unidos y el Canadá.

6. GONZÁLEZ TORRES, A., *El Señor de Jalpan: un símbolo de identidad colectiva en Ixmiquilpan, Hidalgo*, en: *Navegando* 3 (2008) 24.

7. LAFAYE, J., *op. cit.*, 419.

mo de lo ciudadano-, en pos de lograr un reconocimiento de la multidimensionalidad que nos caracteriza como personas.

Dado que el laicismo liberal ha tratado de reducir el impacto de nuestras raíces nacionales, mismas que tienen un fuerte impacto religioso católico, ahora es necesario trabajar más allá del pensamiento cientificista y aceptar nuestras diversas historias, así como recuperar el asunto de la identidad, no sólo de los visibles, sino especialmente “de los más pequeños” de Sus hijos, que son parte de ese mundo desconocido e invisible, dado que la percepción de la marginalidad, de la pobreza y del dolor se vuelve difícil cuando nos encontramos invadidos por ellos y sin la suficiente esperanza como para enfrentarlos.

De esta forma, no sólo en 1531 con las apariciones, en el siglo XVIII en la conformación de la identidad nacionalista criolla; en 1810, con la llamada a un cambio en las dependencias; en 1910, como acompañante de la esperanza de que la Revolución “nos haría justicia”; sino especialmente en el 2010, el imaginario Guadalupano brinda una fuente de esperanza en una sociedad compleja, en una sociedad donde hay tantos de estos, *los más pequeños* y también los más amados.



La Virgen de Guadalupe continúa el camino de una conciencia nacional, cuya afirmación suponía la integración de una extraordinaria diversidad étnica, cultural, política y social. Evangelizando, purificando y enriqueciendo nuestra cultura, ella permite un mayor respeto y un pleno desarrollo humano⁸ a quienes pueden, a través de ella, de su imagen y especialmente de su mensaje liberador, lograr lo que parecía irreconciliable: una presencia que nos identifica y unifica voluntariamente frente a las exclusiones generadas en este modelo de modernidad quebrada que distingue nuestra historia del tiempo presente.

Es por ello que pensar, hablar, escribir y vivir a Nuestra Señora de Guadalupe hoy es un signo de nuestra identidad y nos permite reconocernos, desde muy diversas ópticas, como mexicanos, como ciudadanos de un mundo particular y relacional.

2. NUESTRA PROBLEMÁTICA: DE LOS GOZOS Y LAS ESPERANZAS, LAS TRISTEZAS Y LAS ANGUSTIAS DE LAS MUJERES Y LOS HOMBRES DE NUESTRO TIEMPO⁹

Comprender la necesidad de una identidad que nos permita acercarnos a otros obliga a considerar, como elemento fundamental, el hecho de que nuestra sociedad contemporánea presenta las condiciones más favorables que se han dado en la historia, a la vez que ha generado y mantenido situaciones deshumanizantes para mujeres y hombres, tanto a nivel personal como comunitario. Día a día nos enfrentamos a un mundo

⁸. Parafraseando al Cardenal Poupard (según lo menciona L.C. Javier García González en su libro *Historia del Sínodo de América*, p. 192), Presidente del Consejo Pontificio para la Cultura en el Sínodo de América en la Intervención en la 7ª Congregación General el 20 de noviembre de 1997: *Evangelizar una cultura no significa faltarle al respeto, sino, por el contrario, testimoniarle un respeto mayor llamándola, en nombre de Cristo, a su pleno desarrollo humano.*

⁹. Si bien la siguiente sección presenta las características más sobresalientes de nuestro tiempo, los profundos cambios quedan explicados de manera sumamente clara y esclarecedora en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual, de donde baso el título y los contenidos fundamentales de esta sección.

- Complejo para entender, y aún más para actuar; un mundo que se inmoviliza ante retos difíciles de afrontar.
- Cuestionante. Lleno de incertidumbre y dudas que ni los sistemas más avanzados pueden responder de manera completa y satisfactoria
- Lleno de contrastes. Nuestra realidad se enfrenta continuamente a súbitos cambios políticos, sociales, culturales, económicos, tecnológicos..., situación que conduce a que nos encontremos frente a problemas agudos que reflejan profundas contradicciones.
- Con percepción de las amenazas existentes pero a la vez con gran ignorancia de sus causas y efectos, lo que lo convierte en un mundo con una gran fragilidad.

A principios del siglo XXI nos encontramos frente a un mundo que parece ser muy distinto de aquel en el que nos desarrollamos cuando niños y en este mundo diferente nos preguntamos por nuestra identidad y no podemos obviar que nuestros procesos para constituirnos personas y comunidades tienen en su base diversas memorias, utopías y proyectos con un denominador común: la modernidad y ésta, en México lleva a la adopción de principios que no nos son propios, sino incluso antagónicos. Dos siglos después de iniciada la gesta de Independencia y a cien años del estallido de la Revolución, seguimos preguntándonos quiénes somos y qué queremos.

Como individuos y como sociedad mexicana y latinoamericana, estamos buscando aquello que nos dé una identidad y un sentido profundo de pertenencia, aunque en ocasiones esto signifique excluir los proyectos de los demás. Reconocemos que no somos europeos ni norteamericanos, aunque deseamos su capacidad de compra y organización. Tampoco somos indígenas, aunque exaltamos y mitificamos su pasado e inclusive añoramos la sabiduría que los arraiga a su tierra¹⁰, y nuevamente nos preguntamos: ¿Quiénes somos los mexicanos? ¿Qué queremos en estos tiempos?

¹⁰. Cfr. *Prólogo de Paz*, LAFAYE, J., 19.

Dicho lo anterior, se puede decir que nos enfrentamos a

- El fin de la aceptación de los imperativos categóricos, donde los grandes relatos ya no tienen un sentido claro puesto que no son creíbles ni aplicables para todos los grupos de la sociedad. Las grandes lecciones ya no son vistas como valiosas, puesto que no siempre se comprenden sus fines. Así, ya no hay "deudas" con un pasado arquetípico, ni "obligaciones" con un futuro utópico. Cuando queda tan sólo el presente, sin raíces ni proyectos, cada uno puede hacer lo que quiera¹¹.
- Un quiebre de autoridades, desde las más locales y personalizadas hasta las anteriormente universalmente aceptadas. Frente al vacío se da el surgimiento de muchas otras, algunas de las cuales no desean la responsabilidad por el desarrollo de aquellos que las consideran como tales. Como consecuencia se generan graves confusiones y un rechazo a las categorías aceptadas anteriormente. En este esquema, la credibilidad de quienes dicen tener el conocimiento científico, teológico... es puesta en duda y cuestionada frecuentemente. De esta forma, hay quienes realizan sus peregrinaciones, sus mandas, sus formas de creer, sin tomar en cuenta a los sacerdotes, a las jerarquías; van porque lo desean y están a la búsqueda de algo o de mucho pero no en obediencia a las autoridades terrenales. Así tenemos las peregrinaciones de los Guittarristas del Asfalto, de los motociclistas, payasos y de tantos otros grupos que, unidos como grupo identitario se reúnen y congregan de acuerdo a sus propios esquemas, que no siempre son comprendidos, ni aún bienvenidos en algunos espacios, como la Basílica de Guadalupe, donde todos deben poder entrar.

¹¹. Los planteamientos están basados en: GONZÁLEZ CARVAJAL, L.. *Ideas y creencias del hombre actual*, Sal Terrae, Santander 1992, 163-164.

indígenas, chavos de la calle, pero ¿cuándo los visibilizamos realmente?

La Modernidad se encuentra inexorablemente vinculada a la globalidad y la globalización¹³. Ésta se refiere a un conjunto de procesos crecientes de entretrejos económicos, políticos, culturales y religiosos. Es un fenómeno que influye en las personas, en sus estilos de vida, en las culturas y en las estructuras sociales en las que todos nos desarrollamos. Es una búsqueda de crecimiento y desarrollo, a través del desdibujamiento de fronteras, de las supraidentidades continentales, nacionales e inclusive regionales.

El proceso y fenómeno de la globalidad se caracteriza por su velocidad de avance, donde se generan procesos de cambio y de intercambio de información con otras culturas, religiones y costumbres, mismas que permiten transformaciones importantes en la vida personal, familiar y social.

Obtener los beneficios de este proceso requiere una participación equitativa de los avances tecno-científicos que la hacen posible. Sin embargo, semejantes premisas no están presentes hoy, por lo que estos procesos inevitables, más no inamovibles, (en general) se han reducido al mercado, instrumentalizando lo cultural, político, social y religioso a objetivos económicos de producción, distribución y consumo eficientes.

En lo económico, el mercado se ha convertido en la razón dominante y los recursos existentes, aun los más escasos, se convierten en bienes a ser consumidos rápidamente. Los capitales se mueven a velocidad nunca antes vista, buscando mayor rentabi-

¹³. La globalidad es la noción más difundida y extendida para visualizar la época actual. Su interpretación, referida a tópicos económicos, deriva del pensamiento neoliberal que la describe como un proceso unilineal, homogeneizador e irreversible, orientado principalmente por los intereses de los grandes centros de poder. Esta perspectiva, hasta ahora dominante, representa una simplificación extrema de la configuración del mundo de nuestros días y se traduce en ficciones que la polarizan, niegan o sobrevaloran los fenómenos sociales de internacionalización en curso. Debe tomarse una posición crítica que revise y discuta los mitos de una mirada estrecha del escenario contemporáneo, y de esta forma recuperar la riqueza de temas y enfoques analíticos en los cuales debe sustentarse toda explicación integral del mundo. Ver: VALERO, R., *Globalidad: Una mirada alternativa*, Porrúa, México 1999.

lidad; en ocasiones con objetivos meramente especulativos, lo cual se traduce en una inusitada acumulación de la riqueza en un limitado número de corporaciones y personas. "Nunca antes los amos de la tierra han sido tan pocos ni tan poderosos", como cita Ignacio Ramonet. También se ha dado una concentración de las inversiones productivas, de las producciones tecnológicamente más avanzadas y de las corrientes mundiales de comercio en los países más poderosos. Aunque algunos países en vías de desarrollo se han beneficiado de estos procesos, muchos otros han quedado al margen¹⁴.

En lo político, el Estado se reduce y tecnifica mientras que la democracia en ocasiones se limita a lo electoral, creando más bien una "democratitis" que un proceso participativo y representativo. Los intereses políticos se sujetan a lo económico y cada vez son más anónimos.

En lo social, los valores del consumismo y de la comodidad dirigen el bienestar. El mundo se vuelve provisional, de corto plazo, narcisista y hedonista. Y, si bien se proclaman los derechos universales de las personas, éstos son difíciles de aplicar, además de que rara vez se presentan con las obligaciones que les son inherentes.

Es importante recalcar las contradicciones y problemas inherentes al proceso globalizador -cuya falta de solución podría acarrear mayores riesgos y amenazas para la humanidad-, que fluctúa entre la inclusión y la exclusión; entre el mercado y el Estado; entre el tener y el ser; entre la riqueza y la pobreza crecientes; entre lo global y lo local; entre la economía y el medio ambiente; entre la modernidad y la postmodernidad; entre el ciudadano nacional y el global; y entre la globalización desde arriba y la globalización desde abajo¹⁵. Sin embargo habrá que cuidar esta simplificación de análisis, ya que puede perderse en

¹⁴. CASTAÑEDA CEDEÑO, J., *Globalización y equidad en América Latina*, marzo 31, 2003, en: www.nodo50.org/cubasigloXXI/congreso/cedeno_05abr03.pdf; 3-6.

¹⁵. Stephen Castles las presenta ante el Consejo Intergubernamental del Programa MOST de la UNESCO, el 16 de junio de 1997 en París. Ver: CASTLES, S., *Globalisation and Migration: Some Pressing Contradictions*, notas del Congreso Intergubernamental, UNESCO-MOST, 16 de junio de 1997.

la búsqueda de la “salvación de los de abajo”, el reconocimiento intrínseco de su dignidad y la continuación de un modelo hegemónico en el que “los de abajo” deban ser rescatados por otros que se encuentran ¿arriba?

La búsqueda de procesos identitarios a través de la Señora del Tepeyac permite este proceso en el que todos y todas son dignificados e identificados sin conflictos de poder, puesto que, como se lee a lo largo del *Nican Mopohua*, el uso de los diminutivos es lo que da fuerza y belleza al texto pero nunca significa una minimización de Juan Diego como sujeto de la historia. De esta manera, cuando Nuestra Señora lo llama “mi hijito, el más pequeño...”, entre otras formas cariñosas, esto se hace con un sentido de profundo amor y respeto. Este sentido, perdido con frecuencia en los procesos de modernidad y globalidad, no puede perderse de vista y debe recuperarse para poder ver así a María de Guadalupe como precursora de una identidad que rebasa las fronteras de lo mexicano, aunque sea profundamente mexicana.

3. LA HISTORIA DEL TIEMPO PRESENTE¹⁶ COMO UNA “DE LOS MÁS PEQUEÑOS DE MIS HIJOS”

Frente a los desafíos que se presentan, es necesario ir trabajando una historia del tiempo presente del cristianismo en el mundo de los empobrecidos y así poder ver cómo éste se refleja actualmente en el imaginario Guadalupano, incorporando nuevas metodologías y perspectivas en el análisis.

El desafío obedece a la convergencia de diversos procesos:

- las realidades de nuestros países se van complejizando, y al mismo tiempo ha tenido lugar un proceso de heterogeneización de los sectores populares.
- A su vez, el derrumbe de las certezas que brindaban las totalizaciones históricas, las estructuras y un tipo de individualismo anclado en el agente racional y

¹⁶. Esta sección toma elementos teórico metodológicos presentados por la Comisión para el Estudio de la Historia de la Iglesia en América Latina y el Caribe (CEHILA), en el Proyecto Paraguas del Tiempo Presente del Cristianismo en el mundo de los pobres, Coordina: Fortunato Mallimaci.

egoísta, nos convoca a reescribir la narración histórica, combinando el relato con el acontecimiento, el actor con la estructura, la comprensión con la explicación.

El cristianismo en América latina, y de forma particular en México, vive en el corazón de estos procesos de reestructuración. La profunda mutación del campo religioso latinoamericano exige considerar nuevas presencias que traen consigo perspectivas diversas. La vigencia del cristianismo en nuestras sociedades invita a analizar la secularización, no ya como pérdida de lo religioso, sino como proceso continuo de redimensionamiento y recomposición del campo cristiano en América Latina: un tipo de institucionalidad pierde presencia y consenso a costa de otras; se inauguran nuevos procesos de individuación y comunitarización desde diversas memorias, utopías y proyectos.

La historia del tiempo presente abarca el tiempo que vivimos, es decir, el de los contemporáneos que vamos haciendo historia. Se define a la vez como:

- un período -el contemporáneo-
- y una manera de investigar -tomando hechos y representaciones de la vida cotidiana en dimensión histórica-, confrontada a otro tipo de documentación, prolífica y segmentada, obligada a relacionarse con los actores y a confrontarse permanentemente con los mecanismos de la memoria.

La búsqueda es la recuperación de las personas y los grupos, de la "individualidad" perdida en los análisis y modelos estructurales. Hay una rehabilitación de los individuos, las familias y las mentalidades. Ante historias que sólo pensaban en la categoría nación o institución –y de ese modo recreaban e inventaban historias nacionales e institucionales que habían construido esa nación, con el problema de la manipulación de los signos que puede generar, como sucede frecuentemente en el caso de la Imagen de Guadalupe– hoy se desea promover una mayor sensibilidad hacia otras perspectivas donde se destaquen las historias culturales, de género, de la vida cotidiana en el espacio público y el privado, de las múltiples disputas del poder social, simbólico y político, de la diversidad y de la pluralidad en un mundo globalizado.

La historia del tiempo presente busca comprender la relación compleja entre historia y memoria, entre autonomía de la investigación y demanda social, entre el aporte al conocimiento y la crítica ciudadana a las diversas instituciones de la sociedad civil, sociedad religiosa y al Estado.

En el plano metodológico, estas concepciones significan:

- la utilización de fuentes cualitativas como historias de vida, observación participativa, trayectorias múltiples, triangulación entre historias vividas e historias documentadas, sobre todo las personas vivas que no se dejan “etiquetar” en ninguna clasificación previa y están abiertas a lo imprevisible, como es el caso del Grupo Guadalupano A.D. (fuente de inspiración de esta ponencia y que se presenta en la siguiente sección) que no cabe en las tradicionales clasificaciones,
- la voluntad de hacer entrar la larga duración histórica -con sus continuidades y rupturas- en el presente,
- la utilización de una perspectiva comparada y pluri-disciplinaria,
- el tener en cuenta mecanismos de representación e imaginarios dominantes de fuerte espesor histórico.

Se trata de construir una historia menos dogmática y más abierta a los interrogantes que todo presente contiene.

Estudiar y analizar la compleja realidad del cristianismo desde “los hijos más pequeños” supone tener en cuenta varias dimensiones:

1. El contexto estatal, social, económico, cultural, político, de género y religioso, es decir, el “aire de época” que permite en cada coyuntura producir, difundir y ampliar diversos principios y propuestas ético-religiosas en el complejo y heterogéneo mundo de los empobrecidos.

2. La situación histórica a partir de los años 60's (Revolución Cubana, Concilio Vaticano II, reunión de Medellín (para el catolicismo) y de Panamá (para los protestantismos), dictaduras, democracias... y las memorias actuales que han producido los diversos imaginarios y representaciones dominantes sobre “el

acontecimiento y las instituciones” cristianas. Será importante tener en cuenta la crisis de la regulación institucional cristiana en cada período generacional y sus efectos de memoria. En el caso de México encontramos diferencias con respecto al resto de América latina en relación a la supervivencia de la dictadura de partido, a la separación Iglesia-Estado y al fenómeno del laicismo que quedan descritos en la legislación.

3. Tener en cuenta la significación múltiple y diversa del cristianismo en el mundo de los empobrecidos en el plano institucional, en los grupos, en las trayectorias de los individuos y de las familias, en los procesos de desregulación, en momentos de eferescencia colectiva (emocional, simbólica, festiva, de resistencia y de legitimidad), en la construcción de memorias.

4. Los conflictos, las tensiones y la distribución y ejercicio del poder en el interior del campo religioso, en especial el cristiano, con sus tipologías dominantes y su relación con las creencias.

5. El “espesor histórico” del sentido que las diferentes personas, grupos, movimientos y actores dan a sus acciones y a su identidad cristiana en el momento actual de “pérdida de significado de las instituciones históricas”, que moldearon los últimos años la sociedad y el Estado en América latina.

6. Las presencias más significativas y las memorias diversas y múltiples del cristianismo, tanto en el plano de los individuos, las familias, los grupos y los movimientos, como en la prédica utópica de una “promesa de liberación” asumida desde diversas matrices por distintos movimientos y actores sociales.

Así, la búsqueda de una historia del tiempo presente que rescata a los empobrecidos creyentes como sujetos, va más allá de la sola identificación con sus líderes religiosos, con sus normas y discursos públicos. Se busca rescatar entonces el estudio de las prácticas sociales concretas de grupos y creyentes, especialmente en los sectores populares y analizar y compartir sus espacios en un plano horizontal, reconociéndolos como sujetos privilegiados en la Historia de la Salvación, así como “hijos privilegiados” de la Señora de Guadalupe.

Por eso se potencia el deseo de indagar las múltiples prácticas sociales, culturales y simbólicas, que en el mundo cristiano acompañan y sirven como instrumento, sea de transformación social, sea de legitimación de la dominación, en el actual contexto global de América latina. Ellas incluyen, entre muchas otras, la presencia (y/o ausencia o deslegitimación) en movimientos sociales populares y subalternos; en la defensa de derechos humanos por parte de movimientos urbanos, campesinos, de mujeres, indígenas y afros; en la participación y ampliación de las conquistas sociales transformadas en derechos de ciudadanía -hoy amenazadas en algunos países, y en otros con posibilidades de llegar a otros grupos sociales- y en las diferentes propuestas para transformar imaginarios y mundos simbólicos hegemónicos desde éticas liberadoras, tanto en grupos como en familias e individuos.

El enfoque epistemológico de este rescate histórico privilegia la perspectiva de los actores: el de entender la acción social interpretándola desde aquellos que la llevan adelante, comprender los motivos "para" y "por qué" que impulsan las prácticas. Así, el análisis de cómo el pueblo creyente redimensiona y dibuja sus imaginarios a la búsqueda de identidades propias, nos permite afirmar que existe una multiplicidad de significados, representaciones, voces e interpretaciones del "mundo de la vida".

En el "mundo popular", donde existen prejuicios y estigmatizaciones a mostrar y denunciar, los pueblos deben ser tomados no como objetos sino como sujetos creadores. El sujeto a estudiar (grupos, familias y personas), debe tener parte activa en la construcción común de esa historia del tiempo presente del cristianismo, de su cristianismo que vive en medio de alegrías y sufrimientos y que lo lleva a búsquedas de sentido y de identidad que no han sido ni estudiadas ni comprendidas en toda su profundidad, como serían las nuevas representaciones del imaginario guadalupano, que si bien pueden llevar a nuevas manipulaciones, idolatrías y procesos ilegítimos, también deben ser analizadas como búsquedas de sentido liberadoras y búsquedas de identidad como las vividas, con gozo y lágrimas por "los hijos más pequeños" de la Señora, aquellos que, viviendo en la calle,

pueden “cuidarla cuando los demás se han ido a descansar y las puertas se han cerrado, dejándola sola”¹⁷.



4. FRENTE A LOS SOLLOZOS DEL ALMA, GUADALUPE OYE Y REMEDIA: RECUPERANDO EL IMAGINARIO

Cada pueblo va organizando su experiencia de Dios hasta convertirla en un sistema religioso. Originariamente existe una sola forma religiosa que se vive en los lugares sagrados y en otros lugares. No sólo en el templo sino en el atrio, en el caminar del peregrino... Es por ello que Pedro Ramírez Vázquez, arquitecto de la nueva Basílica de Guadalupe, plantea que la extensión de la devoción a la Virgen de Guadalupe, así como la forma en la que se visita a la Patrona, obliga a construir un “estadio para rezar”¹⁸, un lugar en el que todos quepan y donde la visita se

¹⁷. Mención de un integrante del Grupo Guadalupano A.D., en entrevista realizada el 25 de febrero, 2010.

¹⁸. Cfr. RAMÍREZ VÁZQUEZ, P., *Basílica de Guadalupe, santuario de los mexicanos*, en: AGUILERA, C.,- MONTERO GARCÍA, I A., (Coordinadores), *Tepeyac: Estudios Históricos*, Editorial Mexicana del Tepeyac, México 2000, 230.

convierta en una gran fiesta, de la que todos y todas sean copartícipes.

La experiencia religiosa se mantiene mientras corresponde vital y trascendentemente con la práctica y los usos cotidianos del pueblo. Sin embargo, cuando hay crisis y la religión no responde a la vida, el pueblo reformula la religión haciéndola vital.

Tonantzin Guadalupe hoy sigue cautivando el corazón y la imaginación de todos. Es una constelación de signos venidos de todos los cielos y de todas las mitologías. En esa mitología, cada mexicano –y por extensión– cada latinoamericano, ha leído su destino: del campesino al guerrillero Zapata, del poeta barroco al moderno que exalta a la Virgen con una suerte de enamoramiento sacrílego, del erudito al revolucionario Hidalgo. La Virgen fue el estandarte de los indios y los mestizos que combatieron en 1810 y volvió a ser la bandera de los ejércitos de campesinos de Zapata un siglo después. Su culto es íntimo y público, regional y nacional. La fiesta de Guadalupe, el 12 de diciembre, es todavía la fiesta por excelencia, la fecha central del calendario emocional del pueblo Mexicano¹⁹.

Sin embargo, la Virgen de Guadalupe lleva a una búsqueda de legitimidad más allá de la Independencia y la Revolución que buscaron encontrar cómo construir la Nación. Se trata de una búsqueda de identidad narrativa y de vida mucho más allá del nombre o de la descripción, Guadalupe y su narración (su imagen y el texto del Nican Mopohua de manera conjunta) permiten una definición más clara y coherente de quiénes somos. Esta narración dura toda la vida y se revisa porque el relato se reescribe continuamente. Tanto a nivel personal como colectivo, la resignificación nos permite, como personas y como sociedades, una reconciliación con nuestra historia. Es una búsqueda de autointerpretación sin distorsionarnos, en dimensiones diacrónicas (a través del tiempo) y sincrónicas (en un momento del tiempo).

Nuestra memoria colectiva, que busca un sentido de identidad que nos libere de los demonios del pasado, comprende tanto lo que es objeto para recordar y conmemorar, así como sus interpretaciones. Y ésta es una síntesis entre lo que SOMOS y lo que

¹⁹. Prólogo de Octavio Paz a *Quetzalcóatl y Guadalupe*, op. cit., 2.

HEMOS SIDO. Se relacionan las cosas ejemplares y aquellas que suceden de forma cotidiana, con lo que la identidad se construye a través de la esencia y de las circunstancias.

Las apariciones de Guadalupe en sí mismas no son susceptibles de la historia. La historia es incapaz de presentarse para este evento, pero lo que sí puede hacer es conformar un eje central sobre cómo se vive la memoria del acontecimiento. Puede realizar una aproximación a la identidad a través de las prácticas vinculadas con el evento guadalupano, como son las peregrinaciones, los festejos, las representaciones artísticas, y especialmente la forma como se vive la experiencia de Guadalupe y cómo ésta transforma a las personas.

Hoy en día la Virgen, desde el acontecimiento guadalupano, simboliza la esperanza ante las situaciones más alegres y más adversas. Los grupos reivindican su identidad más allá de lo político, económico y social en lo religioso, en la búsqueda compleja de quiénes son y qué es lo que les da sentido trascendente. Y la forma como se comunican con Guadalupe expresa unidad e identidad frente a cualquier exclusión.

El guadalupanismo es un símbolo de la identidad mexicana más allá de los católicos; incluye a los practicantes y a los no-practicantes, a quienes tienen creencias religiosas diferentes, incluye incluso a los no-creyentes.

Esta búsqueda de sentido del pueblo y el sentido que la da a su vida están vehiculados por su cultura. A través de ella se expresa la religión popular: en sus palabras, símbolos, ritos. Pero también desde las culturas podemos intentar una clasificación de la religión del pueblo en México y en América Latina²⁰.

Además encontramos subclases de religión popular que corresponden a subculturas. Por ejemplo, las personas que se encuentran en situación de calle en las ciudades van desarrollando una religión que no es la popular urbana, ni tampoco la de sus

²⁰. Clodomiro Siller, en un texto preliminar enviado en 2009 a los integrantes de Cehila México, titulado, *La religión del Pueblo, Vivirla Hoy*, nos muestra la necesidad de ir trabajando en esta nueva forma de hacer historia a partir de la visión de aquellos pueblos que desarrollan prácticas religiosas desde sus culturas y sus experiencias.

iglesias. Es la religión popular de los jóvenes urbanos en situación de calle y la forma en la que se vive les es propia. Si bien tiene elementos comunes, también se caracteriza por aquello que les da sentido y que les permite una búsqueda de identidad, especialmente frente a una sociedad que los hace invisibles y se niega a reconocerles su dignidad de personas y de hijos privilegiados.

De esta manera, el vehículo mediante el cual se expresa la religión del pueblo es la cultura propia del pueblo. Cualquier factor que lesione o vulnere la vida o el sentido que un pueblo le da a su vida, es una amenaza directa contra la religión del pueblo.

Y hoy, la religión del pueblo es una forma de legitimación de su existencia y una forma para reducir ese sentimiento de orfandad que nos generan la modernidad y los procesos de globalidad y globalización. Es el pueblo quien busca continuamente su sentido de persona y su identidad. La intención de Guadalupe no es la misma ahora que en el Siglo XVI, ya que los nuevos receptores -el pueblo del Siglo XXI- busca nuevos mensajes y las personas leen en la tilma y en la narración de Guadalupe lo que desean descubrir.



Las experiencias religiosas populares, las culturas y experiencias religiosas indígenas y de las comunidades pobres, se ven amenazadas por la extrema pobreza y miseria que afecta a gran parte de los pueblos y sectores humildes y sencillos de la población; por la emigración que resulta de la pobreza y la crisis actual del sistema económico; por la discriminación social y cultural a la que se enfrentan, así como por la crítica y el menosprecio de las nuevas denominaciones religiosas, o supuestamente religiosas. En muchas escuelas, parroquias y foros de discusión, se critica y minusvalora la religión del pueblo, proponiendo costumbres y prácticas completamente ajenas a la experiencia histórica y cultural de nuestros pueblos. Frecuentemente constatamos que agentes de pastoral católicos se convierten en críticos y agresores de la religión del pueblo y de sus estructuras jerárquicas. Pero también las religiosas, sacerdotes y obispos, dentro de su marco de eclesialidad y pastoral, son muchas veces quienes más amenazan y agreden la religión del pueblo.

Pero a pesar de todo, Guadalupe sobrevive... y da sentido de liberación a este pueblo creyente.

Juan Diego se atrevió a ir al centro de poder y con autoridad supernatural demandó que el poder debería cambiar sus planes y construir un templo –símbolo de un nuevo camino de vida– no dentro de la grandeza de la ciudad, sino dentro de la barriada del Tepeyac de acuerdo con los deseos de la gente. El héroe de la historia es un simple indio conquistado, de la barriada, que es un símbolo de los pobres y los oprimidos, rechazando ser destruidos...²¹.

A través del compartir la vida con ellos, lo más pequeños, que según el acontecimiento y el propio Evangelio son los bienaventurados, se puede comprender a profundidad esta realidad histórica, que es no sólo una experiencia de la religión o de la cultura de cada grupo, sino una experiencia de su existencia trascendente donde más allá del poder, la identidad se forma por la Gracia. Como expresa Alex Lora -cantante del “Tri”, grupo rockero popular desde la década de los sesenta: la Virgen Morena es quien “desde allá arriba en el cielo nos cuida/ nos ilumina y nos manda

²¹. ELIZONDO, V., *Guadalupe: Mother of the New Creation*, Eight Printing, Orbis Books, Maryknoll, New York 2004, 30-31.

su bendición”. Y quien “cuando la noche empieza a caer/ Y las luces se empiezan a encender/ Se ilumina de estrellas/ Toda la constelación/ Pues la cubre con su manto/ La Virgen de México”²².

5. Y LO QUE SUCEDIÓ ES QUE EL POBRE EVANGELIZÓ AL POBRE: LA EXPERIENCIA DEL GRUPO GUADALUPANO A.D.

En la Tilma se perpetúan y simbolizan al menos tres cosas: nuestros recuerdos, el centro de nuestras esperanzas y la dicha de nuestro corazón, alegría de nuestra patria²³.

Esto es lo que da sentido al Grupo Guadalupano AD (Drogadictos y Alcohólicos en Situación de calle²⁴). Son representantes del pueblo, de lo más humilde y ocultado de éste. Sin embargo, su experiencia con “Nuestra morenita”, aunque difícil de describir, es lo que les da sentido e identidad hoy en medio de la Delegación Gustavo A. Madero.

Este grupo fue formado en 2001 y ahora es parte de la Pastoral Socio caritativa de la Basílica de Guadalupe. Luego de complejos trabajos y de una aceptación que todavía no llega por parte de otros integrantes de grupos en la misma Basílica, así como del rechazo a “sus chavos de la calle” por la sociedad en general, buscan cumplir con el siguiente objetivo²⁵:

De acuerdo a la voluntad de la Virgen María, manifestada a San Juan Diego en el Tepeyac, “construir su CASITA” (su Familia, su Pueblo) promoviendo el culto público a Ella, bajo

²². Letra tomada el 07 de marzo del 2010 de Youtube en: <http://www.youtube.com/watch?v=bSPpd5mNytK>

²³. Cfr. Mon. PALENCIA RAMÍREZ DE ARELLANO, J., *478 Aniversario de las Apariciones de Santa María de Guadalupe*, en: Boletín Guadalupano 108 (2009).

²⁴. Entrevistas a los miembros del Grupo Guadalupano, coordinado por José Guadalupe García Pacheco, el 25 de febrero, así como en llamadas telefónicas y charlas y entrevistas posteriores, realizadas en marzo y abril de 2010.

²⁵. Esta sección tiene como fuentes tanto las charlas y entrevistas realizadas a miembros del Grupo, entre febrero y abril, así como el documento interno facilitado por el grupo Guadalupano AD. También conversaciones sostenidas con la Hermana Laura Jirash, encargada de la Formación Espiritual del grupo y con Monseñor Juan José Aranguren Uceda, Coordinador de la Pastoral Socio-caritativa, el 14 de abril, en la Basílica de Guadalupe.

la advocación de Guadalupe, Madre del "Arraigadísimo Dios por quien se vive", para mostrar y engrandecer el amor y la misericordia de su Hijo Jesucristo muerto y resucitado, a los fieles y peregrinos, llevándolos a una creciente comunión y participación en la vida de la iglesia.

De esta forma se podrá oír y remediar las penas y lamentos de los más pobres y necesitados provocando en los fieles y peregrinos el testimonio de solidaridad que brota del mensaje Guadalupano.



La búsqueda surge ante la necesidad de atender pastoralmente a las personas en situación de calle; drogadictos y alcohólicos, quienes hacían del atrio su lugar de reunión²⁶ y vida y al mismo tiempo provocaban inseguridad a los peregrinos. Con el inicio de esta labor pastoral, poco a poco se fue logrando un ambiente de mayor tranquilidad, confianza y seguridad para quienes visitan este Santuario.

²⁶. Estas personas viven en los alrededores de la Basílica en lugares tales como las coladeras y espacios públicos en las colonias Lindavista, Santa Isabel Tola, Cantera, así como en Ferroplaza, el mercado de la Basílica y los alrededores de la Delegación Gustavo A. Madero. Con ellas se tiene el objetivo de "Ir al encuentro de nuestros hermanos marginados que viven y circundan en los alrededores del Santuario (Drogadictos, Alcohólicos) en situación de calle, tomando una actitud fraterna y de acogida, escuchando e infundiendo, al mismo tiempo, el Amor de Dios y de nuestra Niñita del Cielo en las diferentes circunstancias de sus vidas, creando conciencia para que recuperen su dignidad ante la sociedad y ante la iglesia como verdaderos Hijos de Dios" (del documento del Grupo Guadalupano AD).

Con el lema de “por una superación nueva en Cristo” se crea el grupo el 16 de julio del 2001. Monseñor Diego Monroy Ponce, Rector de la Basílica de Guadalupe, dio la encomienda al evangelizador de tiempo completo, José Guadalupe García Pacheco, para atender pastoralmente a los hermanos en situación de calle, drogadictos y alcohólicos. Esta encomienda es especialmente difícil frente a las condiciones de seguridad que presenta el templo. Así, los participantes del Grupo Guadalupeño son el puente en la Basílica entre los chavos que “sólo vienen, sin echar bronca ni buscar pleito a saludar a nuestra jefecita” y los guardias de seguridad que protegen las instalaciones.

Para ellos, Guadalupe es quien

- viene de Dios y quien derrama su amor a un pueblo que necesita ser escuchado y que sufre,
- se hace una conmigo y con los demás,
- trae la alegría que se vive hoy, que no se pierde,
- me acepta como quien soy, me acompaña, pero me dice “échale ganas”,
- no me juzga, pero si traigo “algo”, no puedo “verla a los ojos”,
- acoge y recoge,
- toma tantos rostros como se requieran hasta que logra consolar y dignificar.
- muestra el rostro femenino de Dios: nuestra Madre (en una sociedad donde los padres frecuentemente están ausente o son agresivos, poco emotivos y distantes),
- me da su apellido: soy *Lupillo*, de Guadalupe.

A ella llegan algunos, como Arturo, “por curiosidad, que no por necesidad ya que mi estómago estaba lleno”. Pero “llegué arrastrando la cobija”. Y “sin conocer, María de Guadalupe me permitió experimentar el amor de Dios a través de ella y así gustando y compartiendo, nos relaciona uno a uno”.

Para esta parte del pueblo fiel, Guadalupe es la oportunidad de “hacerse de un corazón. Éste puede no palpar –estar tieso– y ella es quien lo hace vibrar”. Así, ella es “un corazonzote que me permite ver su imagen en los rostros de quienes vienen a ella.

Quienes tienen alegría al llegar, pero angustia cuando se van, porque no quieren irse”. “Y preparan sus alimentos con un gusto que ni un Sanborn’s se compara”.

Son estos fieles, creyentes hasta la solidaridad: “quieres hasta sobarle los pies”, quienes con gozo proclaman que “acompañas a los chavos porque la poli no los deja entrar, pero la neta es que sólo nomás vienen a verla y a decirle gracias mamacita.”

Y su labor comienza desde lo sencillo: barrer si eso es lo que se sabe hacer.

Y es que “ella (la Virgen de Guadalupe) es como el dulce que ya probamos y nos gustó”. Nos lleva a ser *la boca de María* y su imagen que está en los tatuajes, basureros, parques, cantinas, aún en los prostíbulos..., nos recuerda que el símbolo está vivo y viene de desde antes. Es el *faro de esperanza* que, cuando tocas fondo y te rebelas y no sabes por qué, ella te da la esperanza y le da gusto abrazar”.

El Grupo Guadalupano AD es entonces prueba irrefutable de que la identidad Guadalupana sigue siendo actual. Y esto lo logran con el deseo específico de promover espacios y procesos de rehabilitación e integración humana (salud, académica, laboral y espiritual) de los drogadictos, alcohólicos y marginados en situación de calle, para que tomando conciencia de su dignidad de Hijos de Dios, asuman su lugar en la Iglesia y en la sociedad, bajo la protección amorosa de Santa María de Guadalupe.



María de Guadalupe está al lado de cada ser humano. El Grupo Guadalupano es uno de estos ejemplos. Y puede llevar a que el pueblo creyente, con sus devociones populares y su fe comprendida desde la experiencia de vida y fe que le son particulares, pueda encontrar un sentido auténticamente cristiano y humanizante, pero, como nos enseñan estos jóvenes, necesita siempre expresarse en actitudes y no quedarse en puros sentimientos, en compromiso y no sólo en objetos mágicos o actos de culto y permitir que el pueblo evangelice al pueblo y encuentre su identidad a través de la comprensión compleja y comprometida del acontecimiento guadalupano. Termino parafraseando una parte del documento elaborado en la VI Asamblea Nacional de Pastoral Indígena²⁷:

Madre del Tepeyac, Tú que eres modelo de la evangelización perfectamente inculturada, te rogamos nos acompañes en el proceso de la conformación de las iglesias autóctonas, en las que logremos...que los pueblos seamos sujetos de nuestra historia, protagonistas que podamos seguir siendo los portadores de las flores y de los cantos que nos liberan.

FUENTES:

AGUILERA, C., - MONTERO GARCÍA, I. (Coordinadores), *Tepeyac: Estudios Históricos*, Editorial Mexicana del Tepeyac, México 2000.

AGUILERA M. F., *Álbum Conmemorativo del 450 aniversario de las apariciones de Nuestra Señora de Guadalupe*, Buena Nueva, México 1981.

BOLETÍN GUADALUPANO. Información del Tepeyac para los pueblos de México 108 (2009).

IBID, 110 (2010).

²⁷. Cfr. Pronunciamento de la VI Asamblea Nacional de Pastoral Indígena, *Visión Apocalíptico-Guadalupana de San Juan Evangelista*, publicada en el Boletín Guadalupano. Información del Tepeyac para los pueblos de México 110 (2010) 26-28.

CAMACHO DE LA TORRE, M. C., *Fiesta de Nuestra Señora de Guadalupe. Celebración, historia y tradición mexicana*, Conaculta, México 2012.

CASTAÑEDA CEDEÑO, J., *Globalización y equidad en América Latina*, marzo 31, 2003, consultado el 02 de febrero del 2010 en: www.nodo50.org/cubasi gloXXI/congreso/cedeno_05abr03.pdf

CASTLES, S., *Globalisation and Migration: Some Pressing Contradictions*, notas del Congreso Intergubernamental, UNESCO-MOST, 16 de junio de 1997.

CENTRO DE ESTUDIOS GUADALUPANOS, *Congreso Guadalupeño 2009. La Virgen de Guadalupe y la Identidad Nacional*, 7-9 de octubre, 2009.

DOCUMENTOS DEL VATICANO II.

ELIZONDO, VI., *Guadalupe: Mother of the New Creation*, Eight Printing, Orbis Books, Maryknoll, New York, 2004.

_____, *La Morenita: Evangelizer of the Americas*, San Antonio Mexican American Cultural Center, USA 1981.

ESCALADA, X., *Enciclopedia Guadalupeña* (cuatro tomos), Enciclopedia Guadalupeña A.C., México 1995.

ESPINOSA, L. E., *Guadalupe: Cinco lecciones sobre actividad Ministerial*, en Voces. Revista de Teología Misionera 7 (México) 1995.

GARCÍA GONZÁLEZ, J., *Historia del Sínodo de América*, Nueva Evangelización, México 1999.

GONZÁLEZ CARVAJAL, L., *Ideas y creencias del hombre actual*, Sal Terrae, Santander 1992.

GRUPO GUADALUPANO A.D., *Presentación de la razón de ser del Apostolado del Grupo Guadalupeño A.D. a la Pastoral Socio-caritativa de la Basílica de Guadalupe*, documento interno, México 2010.

LAFAYE, J., *Quetzalcóatl y Guadalupe: la formación de la conciencia nacional en México*, Fondo de Cultura Económica, México 2002.

MALLIMACCI, F., (Coordinador) *Resumen del proyecto de la Historia del Tiempo Presente del Cristianismo en el Mundo de*

los Pobres, documento presentado en Cuernavaca, México 2008 y publicado en línea: www.cehilanet.org.

_____, (Compilador), *Modernidad, Religión y Memoria*, Colihue, Buenos Aires 2008.

MÉXICO DESCONOCIDO, *La Virgen de Guadalupe. Edición especial del 450 aniversario*, Novaro, México 1980.

_____, *Virgen de Guadalupe. Edición Especial conmemorativa de la Segunda Visita de Juan Pablo II*, Organización Editorial Novaro, México 1990.

NAVEGANDO POR LAS CIENCIAS, LAS POLÍTICA Y LA CULTURA. *Rostros de la Religión: mito, veneración, violencia...*, 3 (México) 2009.

SÁNCHEZ MCGREGOR, J., *Colón y Las Casas. Poder y contrapoder en la filosofía de la historia latinoamericana*, UNAM, México 1991.

SILLER, C., *Para comprender el mensaje de María de Guadalupe*, Guadalupe, Buenos Aires 1989.

_____, *La religión del pueblo, vivirla hoy*. Documento preliminar enviado a los integrantes de Cehila México en octubre del 2009.

ROJAS MAOTO, D., *La identidad cultural y la autodeterminación* en BONFIL B, G., *Hacia Nuevos Modelos de Relaciones Interculturales* (Compilador), Conaculta, México 1993.

VALERO, R., *Globalidad: Una mirada alternativa*, Porrúa, México 1999.

www.virgendeguadalupe.org.mx Página oficial de la Basílica de Guadalupe, consultadas en varias ocasiones en enero y febrero del 2010.

GUADALUPE: ESTANDARTE EN LA DEFENSA DE LOS DERECHOS HUMANOS

Miguel Concha Malo

Siguiendo la interpretación que hace Clodomiro Siller del simbolismo en el Nican Mopohua, el autor sostiene que el conjunto del relato apunta hacia una nueva era para los oprimidos del Anáhuac representados en Juan Diego, 'el digno y merecedor de todo respeto' para Guadalupe, y en Juan Bernardino, víctima de una enfermedad que le sobrevino por la invasión colonial y por lo mismo símbolo del pueblo oprimido. Esa nueva era o nueva creación comienza restituyendo al pobre y oprimido su dignidad y reconociendo que es merecedor de respeto, lo cual lo entendemos desde la modernidad como el reconocimiento de los derechos humanos. Desde ahí, podemos inferir que el Nican Mopohua revela los significados de derechos tales como el derecho a tener derechos, que es el primero de todos los derechos humanos, el rescate absoluto de la dignidad humana, el derecho a la igualdad y a la diferencia, el derecho a la no discriminación por razones de raza, color, idioma, religión o condición social, el derecho a la propia cultura y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión, el derecho a una vida digna, a la libertad y a construir el propio destino. Todos estos son derechos por los cuales, a lo largo de la historia de México, se ha asumido a Guadalupe como símbolo supremo en las luchas por defenderlos y en las luchas por la vida de un pueblo que proclama su dignidad y rechaza la opresión, un pueblo que se resiste a los proyectos de muerte que sucesivamente otros imponen sobre sus espaldas.

INTRODUCCIÓN

Agradezco a la Universidad Intercontinental, y en especial al Lic. Javier González Martínez, Coordinador de la Escuela de Teología, la amable invitación a participar con el tema de “Guadalupe: estandarte en la defensa de los derechos humanos”, en esta Mesa sobre *Guadalupe y retos de siempre*, dentro de las actividades académicas de esta importante XVIII Semana de Teología, en el marco de los festejos del Bicentenario de nuestra Independencia nacional.

1. EL “NICAN MOPOHUA”

Como explica el P. Eleazar López Hernández, del Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas, A.C., en un artículo titulado “Tonantzin-Guadalupe. Voz teológica y propuesta de vida para tod@s”, al que con su licencia en repetidas ocasiones haremos referencia en esta ponencia, existen varios caminos para acercarse al acontecimiento guadalupano. El principal es desde luego la vivencia indígena y popular de la religiosidad guadalupana, que es tan profunda y exuberante en manifestaciones externas. La otra vía es la imagen de la Guadalupana, que es una especie de código que muestra gráfica o glíficamente el pensamiento religioso de los vencidos, en un esfuerzo original de diálogo con la sociedad colonial. Finalmente está el texto del relato de las apariciones, el *Nican Mopohua*, en el que en lengua Náhuatl, y de manera narrativa y discursiva, se plantea la visión indígena del mundo, de la sociedad y de la Iglesia.

Sin menospreciar para nada la primera y segunda aproximaciones para hablar del tema que se me señaló, lo que ciertamente requeriría de otro tipo de trabajos, por razones de tiempo y mayor claridad me referiré a la última para sustentar la tesis de que efectivamente Guadalupe es, entre otras muchas cosas, estandarte en la defensa de los derechos humanos. Para ello recuerdo que el acontecimiento guadalupano es fundamentalmente un evento religioso y social del pueblo pobre y excluido de México. Por ello se manifiesta con devoción en sus ritos, pero también con veneración en sus luchas. Algo que no pueden entender

quienes no se han sumergido en la complejidad de su práctica religiosa. Ha sido analizado teológica, histórica, literaria, sociológica y hasta psicológicamente. Pero luego de los ensayos crítico-literarios de Ángel María Garibay, no se había vuelto a buscar su sentido original al interior de su propia matriz: el marco cultural Náhuatl, de donde arrancan sus significaciones históricas, antropológicas, sociales y teológicas. Es lo que volvió a intentar el sacerdote y antropólogo mexicano Clodomiro Siller, especialista en culturas indígenas, en su pequeña obra titulada *Anotaciones y Comentarios al Nican Mopohua*¹.

Se trata de un análisis exegético del relato guadalupano del siglo XVI, atribuido al sabio indígena, -y subrayo, atribuido- Antonio Valeriano, y dado en 1649 a la imprenta en Náhuatl por el Lic. Luis Lasso de la Vega, cura vicario de la Ermita de nuestra Señora de Guadalupe. En su investigación el P. Siller usó también la traducción castellana del original Náhuatl, a juicio de peritos la mejor, publicada en 1926 por Don Primo Feliciano Velázquez. "Sólo manos nahuas pudieron componer ese relato, y manos nahuas del siglo XVI", dice Clodomiro Siller al comentar el Nican Mopohua, nombre con el que se conoce el texto, por las dos primeras palabras con que empieza: En orden y concierto (Nican Mopohua) se refiere a la manera maravillosa en que se apareció la siempre Virgen Santa María, Madre de Dios, nuestra Reina, en el Tepeyacac, que se nombra Guadalupe. Aunque vale la pena subrayar que Gunnar Backstrom realizó también hace pocos años un análisis comparativo entre el Nican Mopohua y la mitología nahua de Quetzalcóatl en diversos textos, principalmente la *Crónica Mexicayotl* y los *Análisis de Cuautitlán*, cuyos resultados fueron transcritos en un ensayo inédito de 200 páginas, que le tomó más de dos años en terminar en buenos términos, y que lleva por título *La sombra de Quetzalcóatl en la leyenda de Juan Diego. Origen y espejo de un Mito*, para el que se busca editor.

¹. SILLER, C., *Anotaciones y Comentarios al Nican Mopohua*, en Revista Estudios Indígenas VIII, 2 (México 1981) 217-275.

2. SENTIDO SIMBÓLICO DEL NICAN MOPOHUA

Como expresan los especialistas, el Nican Mopohua está escrito en lenguaje simbólico y actancial, como era el de los nahuas. y está estructurado con una lógica dialéctica, a base de conceptos contrarios, como era la lógica náhuatl, flor y canto es su contexto es decir, el relato es verdad, es belleza, es filosofía en la simbología de los sabios y del pueblo mexicano, de los tlamatinime y los demás indígenas:

(...) y oyó cantar (1) arriba del cerrillo: semejaba canto (2) de varios pájaros preciosos; callaban a ratos las voces de los cantores (3), y parecía que el monte les respondía su canto (4), muy suave y deleitoso, sobrepujaba al del coyoltótotl y del tzinizcan y de otros pájaros lindos que cantan (5).

Al punto subió Juan Diego al cerrillo: y cuando llegó a la cumbre se asombró mucho de que hubieran brotado tantas variadas exquisitas rosas de castilla (...) la cumbre del cerrillo no era lugar en el que se dieran flores, porque tenía muchos riscos, abrojos, espinas, nopales y mezquites; y si se solían dar hierbecillas, entonces era el mes de diciembre, en que todo lo come y echa a perder el hielo.

El Tepeyac se volvió el centro del mundo, el lugar de la quinta dirección, *donde se cruzan los caminos de dios y del hombre, donde mediante el trabajo divino y humano se supera lo cósmico y lo social por medio del trabajo divino y humano.* Todo esto significado en la cultura náhuatl por el número cinco, usado esta vez para enumerar el canto.

Pero, ¿en beneficio de quién?, y esto nos interesa particularmente para hablar del tema que nos ocupa del indio pobre, quien también usará cinco sustantivos para describirse después de la conquista, mostrando así el colmo de su opresión:

(...) soy un *hombrecillo* (1) (*nicnotlapaltzintli*: un hombre sin lugar histórico), soy *cordel* (2) (estoy amarrado, no tengo protección), soy una *escalerilla de tablas* (3) de tablas (un hombre pisoteado), soy *cola* (4) (la palabra "cola" hace referencia a los excrementos: *cuitlapilli*; soy hombre que repugna), soy *hoja* (5) (hombre muerto, desprendido del árbol de la vida).

Y sin embargo para él, el *macehualtzintli*, para el indio pobre y oprimido dos veces mencionado por su nombre, va a dar principio a otra cosa, que eso precisamente significa en la simbología náhuatl el número dos.

Estamos al comienzo de una nueva era: *era sábado, muy de madrugada... al llegar junto al cerrillo llamado Tepeyac, amanecía*". "para la mentalidad náhuatl –nos dice Clodomiro Siller– el amanecer, junto con la noche, forman el difrasismo arquetípico del principio fundamental del mundo y del hombre.

Iuantzin, Iuan Diegotzin, tú que eres digno y merecedor de todo respeto, que tal cosa significa en náhuatl la desinencia *tzin*, y no nuestro paternalista y minusvalorador diminutivo, como frecuentemente ha sido entendido, ha sido elegido como mediador protagonista de una suerte diferente para toda su raza. Es otro el futuro de su pueblo. Por ello el canto es de aves, símbolo de intermediación. por ello cuatro veces se describe el canto de los pájaros: "El cuatro –dice Clodomiro Siller– porque son cuatro las menciones que se hacen a los pájaros (como puede verse en el segundo texto aquí transcrito), y este numeral significa la totalidad (*Cósmica*: porque el mundo quedó dividido en cuatro rincones; *Social*: porque la humanidad colaboradora en la creación estaba formada por cuatro hombres; *Divina*: porque los dioses organizadores del mundo tienen cuatro características: Serpiente-Emplumada-Espejo-Humeante): por lo tanto la intermediación que propondrá la Virgen de Guadalupe es una intermediación completa y total.

Además Juan Diego tendrá que ir al obispo para contarle puntualmente *cuanto has visto (1) y admirado (2), y lo que has oído (3)*. Es decir, tres términos, porque el número tres es el símbolo de Quetzalcóatl y de la Intermediación: uno y dos son el cielo y la tierra; y la intermediación que entre ambos realiza Quetzalcóatl está representada por el tres.

Iuantzin, Iuan Diegotzin: son palabras –afirma Clodomiro Siller–, que siempre han sido traducidas como ‘Juanito, Juan Dieguito’, dándole al hecho una significación conmovedora de ternura maternal y de delicadeza. Pero en náhuatl la terminación *tzin* es también desinencia reverencial; es decir, se añade para significar reverencia y respeto. Por eso encontramos esta terminación p.e. en Tonantzin, la ‘Madre de Dios’, que nadie ha traducido en diminutivo. Por lo tanto esa nueva creación, ese principio de una nueva era que se ha venido anunciando, *comienza restituyendo al pobre su dignidad y reconociendo que es digno de respeto*. Así, cuando llaman a Juan Diego con las palabras ‘Iuantzin, Iuan Diegotzin’ le están diciendo propiamente en náhuatl: ‘Juan Diego, tú que eres digno y mereces respeto’; en el lugar del Tepeyac *es una persona, es hombre*².

3. SIGNIFICADO ACTANCIAL DEL “NICAN MOPOHUA”

Y desde el punto de vista actancial, lo que también es importante para nuestro tema, contrasta sobremanera la actitud y el comportamiento de los personajes en el relato: libre y seguro de sí mismo Juan Diego ante la virgen; tímido, triste y servil ante el obispo. Suspica y desconfiado este último con el indígena; decidida y solidaria la Señora del Cielo con “el más pequeño de sus hijos”, obstáculos y hasta represión para el conquistado en el centro del nuevo imperio; liberación en la periferia del Tepeyac.

Y mientras el obispo en el relato busca satisfacer su curiosidad aparicionista, el indígena actúa para cumplir con el deseo

². Ibid., 227-228.

del Emisario de Dios, que ordena se le edifique allí un templo *para oír sus lamentos (1), y remediar todas sus miserias (2), penas (3) y dolores (4)*. Otra vez el número cuatro, para explicitar la totalidad de su liberación.

Por ello reaparecen en la visión los colores del arco iris, ya que el mundo vuelve a retomar la lógica simbólica de los indios. Por ello también la presencia de las turquesas en los mezquites y hierbecillas, ya que era el color del sur, el símbolo del lugar de la vida del hombre.

Por ello el color del Chalchihuitl, el símbolo de la vida, que los antiguos mexicanos regalaban a sus esposas cada vez que tenían un hijo, y ponían además en la boca de sus muertos, para significar “la otra vida”.

Todo el Nican Mopohua ha quedado definitivamente simbolizado en la imagen del Tepeyac. No se entiende a esta última sin el relato indígena que le da vida. No se enciende a esta última sin el relato indígena que le da vida. No se entiende tampoco este relato sin los anhelos y lamentos de los indígenas y de todos los pobres de México y del Continente Americano todo. Desde allí es desde donde cobra todo su sentido; desde allí es desde donde también debe seguir siendo considerado para la labor evangelizadora.

La mitad del anverso del folio 8 –nos dice Clodomiro Siller– todo el reverso del mismo y el primer párrafo del anverso del folio 9, en los que se describe la imagen, no han sido considerados aquí, por ser una adición posterior al Nican Mopohua³.

4. LOS DERECHOS HUMANOS EN EL NICAN MOPOHUA

Desde este punto de vista, ciertamente con ojos modernos y contemporáneos podemos desentrañar en los significados del Nican Mopohua los siguientes derechos, no únicamente individuales, sino sobre todo colectivos, pues como indica el P. Eleazar López

³. Ibid, 217.

todos los personajes que intervienen en el evento guadalupano juegan también un papel simbólico en el relato. Lo cual no quiere decir que no sean personajes históricos, sino que independientemente de su historicidad representan a los distintos actores de la realidad de entonces.

En primer lugar podríamos hablar del **derecho a tener derechos**, que es el primero de todos los derechos humanos, expresado en el Nican Mopohua con contundencia por medio del vocativo de la Señora del Cielo al indígena Juan Diego, empleando dos veces para ello al final de su nombre la desinencia *tzin*, cuyo significado expresa consideración, reverencia y respeto, como hemos explicado arriba. Se trata entonces del **rescate absoluto de su dignidad humana**, pues como afirma el P. Eleazar López, citando la homilía que Mons. Bartolomé Carrasco pronunció en la Basílica de Guadalupe el 12 de mayo de 1987, el propósito último de Guadalupe implica en el fondo cambiar radicalmente la historia de opresión en historia de *amor, compasión, auxilio y defensa* del *xocoyotzin*, es decir, del más pequeño de los hijos, pues ya hemos dicho que en la cultura náhuatl el número 4 habla de la totalidad. Lo cual también significa la **liberación del pueblo oprimido de todo lo que lo oprime**, cuya eficacia el relato muestra con la curación del tío Juan Bernardino, víctima de una enfermedad que le sobrevino por la invasión colonial.

Todo esto puede igualmente colegirse a partir del hecho que Juan Diego es en el relato indiscutiblemente el personaje principal, el protagonista, como se suele decir, pues es el actor absolutamente indispensable para la realización del proyecto guadalupano, teniendo además en cuenta que el "tío" no es únicamente en este caso una sola persona individual, sino también el pueblo oprimido, ya que en la cultura náhuatl el parentesco, la familia, la estirpe, se da en línea colateral por el lado de la madre. Los beneficiarios del proyecto guadalupano son entonces Juan Diego, el Tío y los *moradores de esta tierra*, es decir, el pueblo oprimido del Anáhuac. Aunque no se trata solamente de un planteamiento étnico, ya que se abre a todas las naciones que *me amen, me hablen, me busquen y en mí confíen*. Es decir, un planteamiento universalista, pues en él caben los de cerca y los de lejos, los indígenas y los no indígenas. Por ello lo guadalupano muy rápi-

damente traspasó las fronteras mexicanas y se ha hecho parte de la religiosidad popular de toda América, y ahora también de Europa, e incluso de África y Asia, gracias también a la labor misionera de nuestros misioneros de Guadalupe.

Habida cuenta también del pensamiento moderno y contemporáneo sobre los derechos humanos, y en congruencia con esto, que consideramos el núcleo duro de nuestro tema en el acontecimiento guadalupano, a partir del relato del Nican Mopohua, hemos de subrayar los **derechos a la igualdad y a la diferencia**, así como el **derecho a la no discriminación** por razones de raza, color, idioma, religión o condición social.

Ello nos lleva a inferir también en el evento guadalupano los **derechos fundamentales a la propia cultura y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión**. Para ilustrarlo el P. Eleazar López afirma que el Nican Mopohua presenta la propuesta guadalupana con un planteamiento sumamente simple: *construir un teocalli (templo) en el Tepeyac*. Aunque este templo de Juan Diego, añade, tiene un sentido totalmente distinto al que es tradicional en la institución eclesiástica, y ello tanto por el lugar de su edificación (fuera de Tenochtitlan, en el lugar donde se encontraba el santuario prehispánico de *Tonantzin* Nuestra Madre, al que acudían los antiguos en busca de amparo y consuelo). Construir el templo frente al Tepeyac es darle la razón al indio –sigue diciendo el P. Eleazar López– quien en el frustrado Diálogo de los Doce había sostenido tercamente que el Dios cristiano era el mismo que el Dios indígena, frente a la no menos terca decisión de los misioneros que afirmaban que todo lo indígena era obra del demonio. El texto del Nican Mopohua trata entonces de probar que en Tonantzin Guadalupe se hermanan las dos vertientes religiosas que conformarán en adelante el alma india. Ella es la Madre de *Téotl Ipalnemohuani*, *Teyocoyani*, *Totecuyo*, *Tloque Nahuaque*, *Ilhuicahua*, *Tlalticpaque*, es decir, de todo el panteón indígena prehispánico; y, al mismo tiempo, la *Madre de Nuestro Salvador y Nuestro Señor Jesucristo*.

La finalidad del Nican Mopohua es mostrar que es posible incorporar en la Iglesia y en el nuevo proyecto de sociedad la perspectiva indígena de Dios y de la vida, y que es razonable para los indígenas aceptar los valores evangélicos traídos por la Iglesia.

Es en este sentido un paradigma extraordinario de lo que hoy conocemos como "inculturación del Evangelio". Aunque también desde esta matriz es un testimonio de asimilación de los derechos humanos en un contexto histórico ajeno y desconocido a la cultura occidental que les ha dado origen.

Es claro que a partir de lo expuesto podemos también inferir del evento guadalupano los derechos fundamentales a una **vida digna, a la libertad y a construir el propio destino**, y por ello los mexicanos, aunque golpeados en el cuerpo por la conquista y la colonia, pudimos conservar el alma propia, que no quedó del todo vencida, y que sigue siendo nuestro reducto de lucha. Esta es la razón por la que podemos afirmar que en 1531 nacimos como *pueblo guadalupano*, es decir, nos hicimos *Juan Diegos*, para resistir a los proyectos de muerte que sucesivamente otros imponen sobre nuestras espaldas.

CONCLUSIÓN

Consta efectivamente que desde el ámbito religioso el guadalupanismo se convirtió en factor fundamental de unidad nacional, sobre todo a partir del siglo XVIII, en medio de estridentes diferencias socio-económicas y culturales. El emblema guadalupano contribuyó notablemente a la formación de la conciencia nacional, indispensable para el movimiento de independencia, pues la devoción aglutinó a una sociedad profundamente dividida por privilegios étnicos.

Todo mundo recuerda que la Guadalupana fue bandera y grito de combate para el padre de la Patria, Don Miguel Hidalgo y Costilla. Pero lo que a veces se olvida es que el "Siervo de la Nación" José María Morelos y Pavón, el genio político y militar más destacado del movimiento de 1810, dio a uno de sus mejores cuerpos el nombre de "Regimiento de Guadalupe"; proclamó a la Guadalupana generala de sus ejércitos, e impuso a todos los patriotas el emblema de Guadalupe como señal distintiva y grave compromiso de lealtad cívico-religiosa.

Al inaugurar el 14 de septiembre de 1813 en Chilpancingo el primer congreso constituyente de México como nueva nación, con trepidante discurso, que es una de las primeras páginas doradas

de teología latinoamericana en nuestro país, proclamó entre los 23 artículos que condensan los “Sentimientos de la Nación”, que “se establezca por Ley Constitucional la celebración del Día Doce de Diciembre en todos los pueblos, dedicado a la Patrona de nuestra Libertad María Santísima de Guadalupe, encargando a todos los Pueblos la devoción mensual⁴”.

Consolidada la Independencia en 1821, el ejército trigarante celebra la victoria ante el altar de la Guadalupana, y Agustín de Iturbide funda la Orden de Guadalupe como máximo galardón para los servidores de la Patria, misma que en horas aciagas de la nación es restablecida por Antonio López de Santa Ana en 1853, y también efímeramente por Maximiliano en 1867. Debe igualmente recordarse que el primer presidente de México, Félix Fernández, se impone simbólicamente el sobrenombre de Guadalupe Victoria, con el cual queda en nuestra historia nacional, y que Benito Juárez decretó también que el día 12 de Diciembre fuera día de fiesta nacional. Los zacapoaxtlas empuñaron su imagen al defender a la nación de la intervención francesa y el popular caudillo revolucionario del sur, Emiliano Zapata, volvió a abanderar con ella su movimiento. Los chinantecos de Ojitlán la volvieron a esgrimir con ocasión del reacomodo de la población para la construcción de la presa Cerro de Oro. Y actualmente en manos de mexicanos-estadounidenses y emigrados mexicanos y latinoamericanos sigue siendo símbolo de movilización reivindicadora de derechos políticos y sociales en Estados Unidos.

Así ha vivido el pueblo el evento guadalupano, conectando su vida social y nacional con su religiosidad y su fe, sobre todo en las coyunturas trascendentes de su historia. Por ello los Obispos de la Región Pacífico Sur del Episcopado mexicano reivindicaron en una Carta Pastoral en 1981 el Grito de Dolores, a José María Morelos y a las huestes de Zapata... “El Padre José María Morelos y Pavón, de manera más lúcida, escribió y declaró que en toda la lucha de independencia la protección de la Virgen de Guadalupe se mostraba en forma innegable y que, por lo tanto, Ella

4. PALAZUELOS, J. (editor). *Textos por la Independencia*, Cuadernos de Causa 1, Ediciones del Centro de Documentación Política A.C., 1977, 30-35.

debía ser visiblemente honrada y reconocida por todos patrona y defensora de México. En esos momentos, pues, la Virgen de Guadalupe significaba salvación para el pueblo, y este se unió en torno a Ella para conseguirla. La lucha fue larga, no siempre tuvo felices resultados. Finalmente la semilla sembrada con el así llamado Grito de Dolores dio frutos de independencia”.

“Estalló nuevamente la lucha –añaden–. Se inició la Revolución Mexicana, en la que participaron diversos grupos que proponían ideales libertarios, aunque sus tendencias y actitudes fueran distintas y aun opuestas entre sí. Entre muchos seguidores del grupo encabezado por Emiliano Zapata hubo innegables manifestaciones de religiosidad guadalupana. A pesar de que en estos acontecimientos no faltaron ataques a la religión y a la fe católica, el pueblo en su inmensa mayoría conservó y aun fortaleció su devoción, amor y confianza en la Virgen de Guadalupe”. (Carta Pastoral conjunta, 12-X-1981). Los mismos obispos asentaron entonces en el mismo documento: “Los Pastores hemos de ver en nuestros hermanos indígenas al Juan Diego de hoy y trabajar para que los laicos, con participación responsable y madurez plena entren en las tareas evangelizadoras, porque es del todo punto preciso que el plan de Dios se realice principalmente con la mediación de los pobres y sencillos del pueblo. De esta manera estaremos propiciando que su participación en la construcción de estructuras más justas sea cada vez más consciente, lo cual también hace posible que la conversión que buscamos como Iglesia llegue a ser también más profunda”.

GUADALUPE EN EL FENÓMENO DE LA MOVILIDAD HUMANA

Miguel Álvarez

En el contexto de la movilidad humana –migraciones– propio de nuestro país, la devoción guadalupana se perfila como un importante motivo unificador de un pueblo diseminado. Pero Guadalupe no solamente es un elemento constitutivo de nuestra mexicanidad que permite al migrante permanecer en su identidad, sino que además es un aliciente que le sostiene en su situación de desarraigo y de sufrimiento en el destierro. En este sentido, ella es la imagen viva de la esperanza de un pueblo en exilio que busca mejores condiciones de vida. Así mismo, Guadalupe es una exhortación a la caridad cristiana del pueblo mexicano frente al migrante de paso por nuestro país en su camino hacia el “sueño americano”. Etimológicamente, virgen es aquella que tiene la fuerza para dar vida; desde esta perspectiva, Guadalupe puede interpretarse y asumirse como un llamado a luchar por mejores condiciones de vida y a dar vida al otro dentro del dramático mundo de las migraciones.

A MANERA DE INTRODUCCIÓN

La XVIII Semana de Teología, que estamos viviendo estos días en la Universidad Intercontinental, ha propuesto como motivo de reflexión, en el marco de las celebraciones del bicentenario de la independencia nacional, el tema *Guadalupe: Identidad y Liberación: Lectura histórica y teológica*. A lo largo de estas jornadas se ha brindado la oportunidad de hacer una reflexión teológica, a partir del evento Guadalupano y su influencia en el pueblo de México. En este panel, el tema que nos congrega es

“Guadalupe y retos de siempre”. Mi presentación en particular será enfocada en la realidad de la Movilidad Humana – Migraciones– como un fenómeno que, aunque ha formado parte de la historia de la humanidad desde sus orígenes, en los últimos tiempos, ya sea por su incidencia en la realidad social como por los diversos conflictos que ha generado, está tomando un auge particularmente intenso.

Comenzaré mi presentación con una breve descripción del fenómeno de la movilidad humana y procuraré hacer un énfasis particular en sus orígenes ignorados. En un apartado que se inspira en la frase del Nican Mopohua, *Yo soy la Madre del Verdaderísimo Dios por quien se vive*¹, procuraré analizar la fuerza de vida que acompaña a quienes parten, así como el papel tan importante que la devoción guadalupana tiene en la vida del migrante una vez establecido en su punto de llegada. Otro apartado bajo el título de *Juanito, el más pequeño de mis hijos, ¿A dónde Vas?*², se ocupará de analizar la premura de una toma de conciencia por parte de la sociedad mexicana en lo que se refiere a la migración en su paso por el territorio mexicano. Finalmente y, a manera de conclusión, procuraré considerar el término Virgen, desde su raíz etimológica como un cierre a mi reflexión.

1. EL FENÓMENO DE LA MOVILIDAD HUMANA

El fenómeno de la movilidad humana, que en las últimas décadas parece haberse vuelto un drama social omnipresente y desconcertante, ha comenzado a teñir la realidad mundial con inquietudes que hasta hace poco tiempo parecían sólo posibilidades veladas, que no lograban amenazar directamente o incomodar demasiado la estabilidad social, cultural, religiosa y política de nuestros pueblos. En tiempos recientes, sin embargo, la incidencia de las migraciones en los ámbitos menos imaginados de esta realidad mundial, ha comenzado a causar una comezón social que paulatina, pero efectivamente parece estar provocando desconcierto y confusión; al mismo tiempo que vamos descubriendo

¹. Cfr. *Nican Mopohua* (NM) 26.

². *Ibid.*, 23.

cómo la presencia del “otro” en los límites cercanos a “mi espacio” comienza a tinte nuestros ambientes sociales con síntomas de xenofobia, rechazo al diferente, endurecimiento en las leyes migratorias y una actitud de indiferencia absoluta al clamor del “diferente”, al dolor del “distinto”³.

Esta realidad de reacciones, muchas veces desproporcionada hacia una experiencia de vida que comienza a amenazarnos, apunta, a su vez, a unos orígenes intencionalmente desconocidos: aquellos en los que las causas de la movilidad humana se enraízan y que pocos se atreven a señalar. Esa capacidad tan tremenda que como sociedad hemos desarrollado para resaltar positiva y muchas veces desmesuradamente los beneficios de la migración y para seguir ignorando sus causas, provocan que como sociedad permanezcamos ajenos e ignorantes hacia los motivos que dan una génesis forzada a las migraciones⁴.

En México, ante las causas de una emigración tradicional y desmedida (el número de connacionales que salen de su lugar de origen y se lanzan en la aventura del camino hacia el norte se cuenta anualmente por miles, y confirmamos que esta realidad ha sido parte de la historia de nuestro país desde hace muchas décadas)⁵ hemos optado por una actitud que bien podría descri-

³. La indiferencia aquí mencionada, encuentra su expresión más obvia en la deshumanización del fenómeno migratorio que en tiempos recientes ha llegado a ser algo que afecta dramáticamente a los sujetos de la movilidad humana. En los últimos años, de personas han pasado a ser estadísticas, los medios ya no hablan de hombres y mujeres, hablan de números. Una vez que se deshumaniza, el fenómeno se vuelve problema y comienza a ser tratado tal cual, en perjuicio de los involucrados.

⁴. Se ve la emigración como una importante fuente de ingresos económicos al país, y se insiste demasiado en el progreso que en esta área adquieren los que parten, mientras se ignora la contraparte del fenómeno, a saber la desintegración familiar, el abandono de fe, costumbres y una clara pérdida de la identidad cultural.

⁵. En algunas regiones de México, la migración es la única alternativa posible para quienes allí radican. En los Altos de Jalisco pregunté una ocasión a un niño: ¿Qué quieres ser de grande? La respuesta fue inmediata: Norteño, para regresar un día con una camionetota. En su capacidad para concebir el futuro, la migración hacia Estados Unidos era el camino para llegar a ser alguien, para destacar. Fuera los sueños de ser doctor, licenciado, astronauta o presidente de

birse como “ignorancia estratégica”; no queremos ver lo que se anida en los orígenes de estos éxodos masivos porque sabemos que allí habita algo que se está pudriendo. No parece oportuno descubrir la llaga social fermentada que impulsa a tantos mexicanos y mexicanas a abandonar su lugar de origen, para lanzarse a la incertidumbre de lo desconocido, mientras se buscan alternativas accesibles de vida y bienestar. Insistir que los ciudadanos mexicanos que radican en el extranjero viven allá porque quieren o porque ha sido su “libre” opción significa desoír el clamor de un pueblo, cuya ubicación en la existencia es precisamente vértice de una decisión que les obliga, la mayoría de las veces, a decidir entre salir o quedarse –una alternativa de vida o la certeza de la muerte... – Porque se podría tachar de exagerada esa afirmación, ¡pero si se quedan, se mueren de hambre!

2. MADRE DEL VERDADERÍSIMO DIOS POR QUIEN SE VIVE. Guadalupe como Identidad

Un primer enlace del evento Guadalupano con la realidad antes descrita puede enraizarse precisamente en la expresión que Santa María de Guadalupe utiliza al presentarse ante Juan Diego: *Yo soy la Siempre Virgen Santa María, Madre del verdaderísimo Dios por quien se vive* (NM 26). Esta expresión hace de la Señora del Cielo una embajadora de la vida en medio de realidades impregnadas de muerte. La situación tan precaria y difícil, que se vivía en las tierras del continente recién visitado por los europeos, hacía que tanto los nativos como los llegados experimentarían una realidad de sobrevivencia desesperada –que con mucho, minaba vidas tanto de uno como del otro bando–. En medio de esa situación tan caótica y desconcertante, la Madre del Dios Verdadero por quien se vive se presenta como posibilidad de vida en medio de la confusión, como alternativa de existencia en medio del desconcierto.

En fidelidad a esta expresión esperanzadora de María, se puede decir que el evento Guadalupano es uno que en nuestro

la república. En ciertos lugares de México, la tradición determina lo que se debe hacer cuando la juventud temprana alcance a sus habitantes: migrar.

hic et nunc se ofrece como un vitalismo teofánico en medio de situaciones de muerte. La gentil expresión con la que Nuestra Señora de Guadalupe se presenta a Juan Diego en la colina del Tepeyac, se torna en un grito profético y una voz de denuncia contra las situaciones de miseria e incertidumbre, injusticia social y vejación, pobreza institucionalizada y desconfianza codificada en el futuro, que provocan que miles y miles de personas abandonen sus lugares de origen y marchen por lo desconocido y en desconcierto en busca de una mejor existencia.

Son numerosos los que salen en busca de bienestar, y para muchos de ellos, Guadalupe se vuelve también experiencia de camino hacia la vida. Es bien sabido que en el mundo de las migraciones, quienes parten, se aseguran de llevar consigo aquello que aún en la distancia les confirme su identidad. Difícilmente concebimos una partida sin aquello básico que pueda servir de enlace a todo lo que atrás se deja. En la experiencia de la mayoría de los migrantes mexicanos, se nota que Guadalupe forma parte infaltable del itacate de partida⁶. Junto a las bendiciones maternas, los consejos paternos y las manos en lo alto diciendo adiós, el corazón de muchas y muchos de los que parten también lleva consigo la certeza inequívoca de que la Guadalupanita querida acompaña, protege y bendice la jornada. *La Madre de Aquel por quien se vive, el creador de las personas, el dueño de la tierra* (NM 26), será la responsable de que los anhelos de mejor vida y los sueños de prosperidad sean una realidad que, a manera de milagro, esconde el futuro incierto del desterrado. El pasaje se da más confiado porque esa extraña fuerza sobrenatural que ofrece la fe, anima el caminar tantas veces cansado y la mayoría de ellas incierto del emigrante.

Quienes tienen la suerte de llegar, aquellos cuya jornada les desemboca en el anhelado “otro lado” descubren con sorpresa que la Señora que se aseguraron de llevar consigo cuando emprendieron la jornada, ya les está esperando. La presencia de la Virgen de Guadalupe en la Iglesia estadounidense es, sin lugar a

⁶. Por *itacate* entendemos un equipaje que además de lo necesario para el viaje, incluye también los alimentos que aseguran bienestar en la jornada. Guadalupe como parte del itacate del migrante, es una realidad que además de proteger y asegurar las bendiciones divinas, nutre la jornada haciéndola posible.

dudas, una de las influencias más obvias de la migración mexicana en el vecino país del norte. En los muros de los templos católicos estadounidenses, la imagen de la Guadalupana se ha ido estableciendo como icono unificador para un pueblo diseminado en una cultura, si bien bastante sorprendente, muchas veces también amenazante, desconcertante y desafiante⁷. El temor de los indocumentados a ser deportados, el afán de los que llegaron y se establecieron por mantener un status social válido, el desconcierto de los jóvenes que al encontrarse lejos de la estructura familiar muchas veces son absorbidos por la cultura de la nostalgia y el despilfarro, la llaga abierta de núcleos familiares rotos por la distancia, la desazón y el desconcierto propios de la migración, la vivencia toda de un pueblo que lejos de su tierra experimenta en carne propia el dolor de la lejanía, se estrella y desaparece ante la conocida imagen que de pequeños veló su infancia; y, ahora, en la experiencia del destierro parece invitarle a la serenidad y el abandono: *Es nada lo que te espanta, lo que te aflige es nada, no se turbe tu corazón. ¿No estoy yo aquí que soy tu Madre?, ¿No estás por ventura en mi regazo?, ¿No soy yo tu salud?, ¿Qué más has de menester?* (NM 118- 119). Estas expresiones de amor que invitan a la confianza y que en la mañana de un diciembre lejano, rompieron el silencio de la colina del Tepeyac, resuenan en el corazón creyente del migrante con un eco particular, cuando lejos de la patria, el alma enfrenta la soledad y la desesperación.

Guadalupe, como un elemento constitutivo de nuestra mexicanidad, ha sido para el pueblo mexicano migrante en el norte la llave que abrió la puerta de entrada a una realidad de Iglesia distinta y muchas veces de difícil acceso. Junto al fervor que se profesa a la Señora del Cielo, entró también a las comunidades parroquiales donde los migrantes se han establecido, la celebra-

7. Guadalupe se hace presente en los templos católicos donde los inmigrantes mexicanos se establecen (se da el caso donde la imagen de la Virgen morena aparece incluso en templos no católicos como una manera de atraer la comunidad inmigrante local a otras denominaciones cristianas). Pero no es solo en los templos donde su presencia destaca, aparece también como parte del *graffiti* local en los muros por las calles, y existen también los que tatúan esta imagen en sus cuerpos como una manera de tenerla cerca y confirmar quienes ellos son.

ción cultural en español: una novena en preparación a su fiesta, las mañanitas y el mariachi, la misa de las rosas, los matachines –podríamos decir, toda una experiencia litúrgica propia de un pueblo que lejos de su tierra se siente alguien al poder celebrar lo suyo, y a su manera–. Pero la liturgia no llegó sola; se hizo acompañar por el pan dulce, el menudo, el pozole, los tamales, las tostadas y toda una línea gastronómica elaborada por las artesanales manos de las mujeres y los hombres migrantes que, horneando pan y friendo garnachas, aún estando allá, se sienten un poquito acá⁸. Toda esta vivencia nos enseña, pues, que el evento guadalupano es mucho más que una devoción personalista y divorciada de lo cotidiano; nos grita que para las comunidades de inmigrantes mexicanos, la vivencia de la fe es, sobre todo, una experiencia comunitaria que envuelve el ardor de todos, una experiencia de comunión de esfuerzos que les hace sentir y celebrar como cuando estaban en casa; y celebran, a pesar del sufrimiento de la nostalgia: *A las orillas de los ríos de Babilonia nos sentábamos a llorar con nostalgia de Sión, en los saucos de sus orillas, colgábamos nuestras cítaras (...); Cómo cantar un canto del Señor en tierra extranjera? Si me olvido de ti Jerusalén, que se me seque la mano derecha y se me pegue la lengua al paladar si no pongo a Jerusalén como corona de mis glorias...*⁹.

Pero, más allá del folklore y la superficialidad descubrimos que, en torno a Nuestra Señora de Guadalupe, el pueblo migrante en los Estados Unidos ha sabido rescatar los valores comunitarios más fundamentales. La Virgencita impulsa a los desterrados a celebrar con sentido auténticamente Cristiano la experien-

⁸. En casi todas las parroquias católicas estadounidenses donde existe presencia de migrantes mexicanos, la fiesta de NS de Guadalupe es celebrada con gran solemnidad y algarabía. Los miles de fieles presentes en estas celebraciones son, sin lugar a dudas, una muestra fiel del poder de convocatoria que la Virgen Santísima tiene entre los devotos migrantes, al mismo tiempo que arroja una idea de la fuerza que puede tener la unidad de los dispersos.

⁹. Cfr. Sal. 137. Es con nostalgia que el migrante vive su vida toda. La esperanza de un día volver a su pueblo le mantiene en ruta; y cuando las posibilidades se tornan escasas, hay quienes piden que por lo menos los traigan a enterrar a su tierra. Las celebraciones religiosas y culturales propias, les ayuda a sentir que algo de lo suyo permanece, que no todo está disuelto u olvidado provocando en sus vidas la sensación de estar entre el allá y el acá.

cia de **Fiesta** –con todo lo que ella implica, a saber: capacidad de organización, comunión de bienes y de esfuerzos, gozo festivo que les impulsa a la celebración y la vivencia de la esperanza, anamnesis compasivas de tiempos y experiencias vividas en familia, etc.– Sobretudo se descubre la fiesta como la excusa ideal para seguir soñando juntos, para seguir creyendo en ellos mismos y para –al menos por un momento– sentirse protagonistas en una sociedad que parece ignorarles y muchas veces despreciarles¹⁰. Otra posibilidad que ofrece la devoción Guadalupana es que les rescata y les forja como **pueblo** para que puedan experimentar cómo entre ellos, en tanto que comunidad de fe, las palabras del profeta se han hecho una realidad: *Me compadeceré de No-Compadecida y diré a No-mi-pueblo: “Tu mi-pueblo”, y él dirá: “Mi Dios”*¹¹

Se puede decir entonces que la Madre del Verdadero Dios por quien se vive, impulsa a los miembros más débiles de una humanidad doliente a buscar opciones de vida; el lanzarse muchas veces a la aventura incierta de la migración es una dolorosa experiencia, suavizada por la certeza que en la jornada, la presencia gentil del *Dios del cerca y del junto* (NM 26) protege y ayuda, ya que la intercesión gentil de María como madre no abandona nunca y, una vez llegados y establecidos, la devoción Guadalupana, como expresión fidedigna de una identidad amenazada por el cambio y la distancia, se consolida como posibilidad para celebrar, al mismo tiempo que permite abrir el corazón lastimado por las consecuencias de la experiencia migratoria a la Fiesta de la Vida.

¹⁰. En los últimos años, la celebración del 12 de diciembre, está también siendo vista como una oportunidad para impulsar una reforma migratoria más justa. Una de las muestras más tangibles de esta realidad, puede vivirse en la Arquidiócesis de los Ángeles, donde el 12 de diciembre se ha vuelto la oportunidad precisa para que el Sr. Cardenal, los Obispos auxiliares y un buen número de párrocos pronuncien homilias con un fuerte contenido profético: en las que se denuncian las injusticias y los atropellos contra los migrantes, especialmente los indocumentados. Se puede también afirmar que esta práctica se está realizando y extendiendo a lo largo y ancho del territorio estadounidense.

¹¹. Cfr. Os. 2:25.

JUANITO, EL MÁS PEQUEÑO DE MIS HIJOS, ¿A DÓNDE VAS? Guadalupe como Liberación.

Si bien es cierto que el evento Guadalupano es una realidad constitutiva de la mexicanidad y que dicha experiencia ha convertido a nuestros connacionales en nuevos Juandiegos de la Señora del cielo, al grado que el lugar donde una comunidad mexicana se establece en el extranjero la imagen de Guadalupe está presente, también es cierto que a nivel nacional, la devoción Guadalupana es algo que tendría que experimentar una encarnación *in loco*. Si los que se van, han sido tan buenos embajadores, al grado que la sociedad que les recibe termina siendo partícipe del mensaje Guadalupano, los que se quedan tendrían que aprender a ser buenos anfitriones para quienes en la experiencia de la migración pasan por nuestras tierras.

La geografía Mexicana está en un punto estratégico del continente que, debido a la realidad económica, ha marcado de manera mítica y dramática una línea divisoria entre el norte y el sur. Se estableció claramente una frontera entre la pobreza y la riqueza, entre la necesidad y las oportunidades. Nuestra vecindad territorial con una potencia como la estadounidense, que debido a su poderío económico y militar, ha logrado establecerse como un imperio, y nuestra relación con los países del sur hacia los cuales se prolonga una experiencia común de tercer mundo, hace del territorio mexicano un lugar de paso obligado hacia el "sueño americano", convirtiendo a México en una vereda de travesía hacia el mítico norte.

Los muchos hombres y mujeres, que a lo largo de nuestro territorio deambulan con ansias de llegar a la frontera con Estados Unidos, son los fantasmas ignorados de una sociedad que ciertamente conoce su existencia, pero se empeña en no verlos. Desafortunadamente, cuando estos caminantes esperanzados son tomados en cuenta por ciertos sectores de la sociedad local es para extorsionarles, violentarlos, vejarnos y hacerles pagar el precio de una audacia: ¡La de atreverse a ser extranjeros! Es muchas veces en el encuentro con ciertos grupos del así llamado crimen organizado, que el sueño de vida de los migrantes se transforma en una pesadilla de muerte. Las violaciones a los

derechos fundamentales que sufren quienes van de paso por México son, sin duda, un campaneo incómodo que debería despertar la conciencia social entumecida de un país que, si bien es cierto ha hecho de la “ignorancia estratégica” una opción para no ver las causas de la emigración forzada de los propios, opta por la misma táctica –pero magnificada– cuando se trata de la migración en tránsito.

En su paso por México, la violencia que acompaña la experiencia de los que van de paso se vuelve aún más dolorosa y dramática, cuando se encuentra aunada al silencio evasivo de una sociedad que optó por imitar al sacerdote y al levita que aparecen en la parábola del Buen Samaritano del Evangelio de Lucas: “Ven pero no ven...”¹² Y nos atrevemos a avanzar como si nada, a seguir adelante ignorando al que sangra a la vera del camino. Ciertamente durante los últimos años, la respuesta de México a esta realidad de pies ampollados y cuerpos mutilados, personas abusadas sexualmente y estómagos hambrientos, hombres y mujeres sufriendo la osadía de la esperanza, ha comenzado a gestarse con algo de interés y un poco de buenas intenciones¹³. ¡Sin embargo, hace falta mucho más! La indiferencia social, que como país profesamos hacia quienes vagan por nuestros senderos desconcertados y lastimados, el silencio profesado hacia los atropellos y las violaciones de las que son víctimas tantos y tantas migrantes en nuestro territorio nacional, la omisión culposa de una sociedad que ha decidido ignorar esta realidad de violencia dramática, es un pecado social que el día del juicio clamará ante el trono de la misericordia junto a la legendaria y bien conocida pregunta del Génesis: *Caín, Caín, ¿Dónde está tu hermano?*¹⁴

Si como creyentes lográramos volver el corazón al evento guadalupano, lo primero que descubriríamos es la presencia sorprendente de una mujer en camino. La María del Evangelio otrora apresurada en las montañas de Judea, para servir a la prima¹⁵ baja a

¹². Cfr. Lc. 10:30-37.

¹³. Los albergues para migrantes han aumentado en nuestro territorio y se sabe de algunas “familias y personas anónimas” que a lo largo del camino brindan comida, bebida y hasta un lugar para el descanso a quienes van de camino.

¹⁴. Cfr. Gn. 4:9

¹⁵. Cfr. Lc. 1:39-45.

nuestras veredas para encontrarse con el pobre, *el hombre de campo, el mecapal, el parihuela, el cola, el ala* (NM 55), el ignorado y no-pueblo. La ternura particular con que ofrece su mensaje a este pobrecito establece una escuela de enseñanza en lo que a acogida se refiere. La manera particularmente cariñosa y respetuosa con la que Guadalupe se dirige a Juan Diego es ciertamente audaz y desconcertante¹⁶: “*Juanito, el más pequeño de mis hijos, ¿A dónde vas?*” (NM 23) No únicamente utiliza el diminutivo en el nombre, sino que se atreve a llamarlo “*hijo mío, el menor*”. Esto resulta auténticamente profético, si tomamos en cuenta que el debate jurídico-teológico sobre la posible racionalidad, el derecho a la libertad de los habitantes de estas tierras y la posición oficial por parte de la Iglesia para que no fuesen sometidos a la esclavitud, fue zanjado hasta el año 1537 con la bula papal *Sublimis Deus* del papa Paulo III; seis años antes, Guadalupe ya le llamaba “hijo” a uno de esos nativos, y le animaba a dirigirse libremente a los potentados de su tiempo con la confianza de que Dios suele mirar con particular predilección a los de abajo: *Escucha Hijo mío el más pequeño, ten por cierto que no son escasos mis servidores, mis mensajeros (...) pero es muy necesario que tu personalmente vayas, ruegues que por tu intercesión, se realice y se lleva a efecto mi querer, mi voluntad* (NM 58-59).

Sin duda alguna, el gesto materno de la Señora del Cielo para con el desprotegido y su elección por “el de abajo” que encontró en el camino, debería tornarse una inspiración para el pueblo que mucho la venera. La urgencia de los necesitados que peregrinan hacia el norte y su drama para atravesar esta interminable frontera transversal de púas y espinas, cuchillos y violaciones, desinterés y muerte en que se ha convertido el territorio mexicano¹⁷, son un reto a la caridad cristiana de quienes se pro-

¹⁶ *Juantzin, campa in timohuica?*- “Juanito, ¿A dónde vas?” la terminación “*tzin*” en el nombre de Juan Diego, es mucho más que un dimitivo cariñoso y maternal. Era con este término que se adornaba el nombre de los nobles, los que eran considerados de alto rango en la sociedad local: precisamente *Tonantzin* es un ejemplo de esto.

¹⁷ Esta imagen de México como una frontera transversal de obstáculos, es propia del P. Flor María Rigoni, cs, fundador del primer albergue para migrantes en Tijuana México en el año de 1985, y galardonado en el 2007 con el premio nacional de los derechos humanos por su servicio en el campo de la movilidad humana.

fesan creyentes y viven la suerte de estar establecidos en un lugar que, para el migrante en tránsito, no es sino un obstáculo gigante a vencer, una parodia de lo imposible que le impide hacer realidad su sueño.

El ambiente social de México, sin embargo, no abre espacios para que los horrores vividos por los migrantes en su jornada hacia los Estados Unidos sean conocidos o denunciados. Los medios de comunicación, prontos al amarillismo y raudos al escándalo, han sabido cubrir estas experiencias con silencio e indiferencia. No se quiere mirar porque es una realidad que huele mal, sangra, se está pudriendo. Sobre todo porque como afirma Jon Sobrino: *“Cuando lo que es evidente en otros –los pueblos crucificados– nos hace evidente lo que en verdad somos nosotros, tendemos a ignorarlo, encubrirlo o tergiversarlo, porque simplemente nos aterra”*¹⁸. En otras palabras, *“ignoramos la realidad migratoria contemporánea en su aspecto más doloroso, porque muestra nuestra verdadera identidad, con su lado oscuro y despiadado, lo cual proyecta una imagen que no nos gusta mostrar, una imagen de nación diferente a la que se quiere manifestar públicamente”*¹⁹. Por ello, la Iglesia en México necesita fijar su atención y cuidado pastoral en estos pobres hermanos y hermanas nuestros que embriagados de ilusión y anhelos de mejor vida se lanzan en la aventura, acompañados tan solo por sus ganas y buena voluntad. Existe, sin embargo, un conocido dicho que reza: “De buenas intenciones está empedrado el camino del infierno”. Desafortunadamente laborando en el campo de la migración, se constata que para muchos de los que atraviesan nuestra Patria, este dicho tan Mexicano se hace una realidad.

La caridad cristiana debería empujarnos a crear redes de solidaridad con las que pudiéramos hacer efectivo el propósito de Santa María de Guadalupe para quienes tanto lo necesitan; deberíamos luchar por crear un ambiente propicio en el país para quienes van de paso y poder así ofrecer espacios de acogida y ayuda en los que pueda manifestarse toda la gracia, compasión y

¹⁸ SOBRINO, J., *El Principio-Misericordia. Bajar de la Cruz a los pueblos crucificados*. Santander: Sal Terrae, 1992, p. 84.

¹⁹ RIGONI, F. M. – G. CAMPESE., *Hacer Teología desde el migrante: Diario de un camino*, en CAMPESE, G. – P. CIALLELLA, *Migration, Religious Experience and Globalization*, Center for Migration Studies, New York, 2003. p. 185.

auxilio para quienes estén en esta tierra. Porque Guadalupe en verdad *es madre compasiva de los hombres de esta tierra y de las demás variadas estirpes, sus amadores, los que a ella clamen, los que la busquen, los que confíen en ella.* (NM 29-30). Y aquí en México, quiso establecerse para *escuchar su llanto, su tristeza, para remediar, para curar todas sus diferentes penas, sus miserias, sus dolores.* (NM 32)

A MANERA DE CONCLUSION

Santa María de Guadalupe se presenta a sí misma como la Siempre Virgen María... La Virgen Siempre... A lo largo de la historia cristiana ha permanecido una única connotación de la palabra virgen, a pesar de las diversas interpretaciones que de ella se hagan. Para cerrar esta ponencia, me gustaría referirme a la raíz etimológica de la palabra y ofrecerla como un reto para el creyente contemporáneo. Si dividimos la palabra virgen en dos vocablos, estos podrían ser: VIR y GEN; VIR = viril: fuerza; y GEN = genoma: vida. La Virgen es la que tiene la fuerza para dar vida. En el mundo de las migraciones, es precisamente esta cualidad la que puede mantener al migrante (en cualquiera de sus etapas: partida, tránsito o llegada) de pie ante los infortunios; es la fuerza de la vida, el coraje para seguir viviendo, lo que hace posible que se sueñe con una vida mejor y se emprenda camino, se sostenga en su travesía a pesar de las hostilidades que la jornada trae consigo; se establezca y supere en ambientes muchas veces adversos.

Que ese coraje por la vida, sea capaz de contagiar al mundo de tal manera que nos haga creer en la posibilidad de sueños sin fronteras en un mundo sin barreras. Que la vivencia de fe del pueblo peregrino y el coraje con el que se afianza a sus ideales a pesar de los trances, nos conduzca como humanidad a despertar el anhelo dormido de una sociedad más fraterna en la que el mensaje central de Guadalupe se vuelva excusa para hacer fiesta. Que todos, peregrinos y establecidos, seamos capaces de subir a la cumbre y, en la desazón de inviernos fríos con actitud fraterna, seamos capaces de cosechar rosas... y que descubriéndonos seres con *corazón y rostro*, podamos embelezarnos mientras celebremos *la flor y el canto*.

GUADALUPE: ¿UN NUEVO MODELO DE IGLESIA?

Sergio César Espinosa G

El acontecimiento guadalupano se encuadra en el contexto de una necesidad manifiesta al interior de una Iglesia caracterizada por el poder jerárquico autoritario: reformarla para recuperar el espíritu evangélico. Aunque dicha necesidad se remonta a los inicios de la Baja Edad Media europea, ella se manifiesta de manera más intensa hacia el siglo XVI mediante la búsqueda de un nuevo modelo de Iglesia más sencillo y evangélico. El establecimiento de la Iglesia en América se lleva a cabo bajo el cuestionado modelo jerárquico europeo, de ello nos da cuenta el Nican Mopohua, que, aunque lo asume de facto, no lo justifica, por el contrario, el relato hace eco de los deseos de renovación de la Iglesia que buscaban conformarla con el modelo de la Iglesia de los discípulos de Jesús, un modelo comunitario que no pretende desaparecer la jerarquía, sino resituarla en su responsabilidad evangélica de promotora de la unidad desde la diversidad y de constructora de espacios de encuentro entre Dios y los suyos. Tal es el espíritu nuevo presente en el Nican Mopohua que debe permear nuestra comunidad eclesial.

El acontecimiento guadalupano, como es bien sabido tiene mucho qué decir: la imagen, el culto (rito), las narraciones, el arte, el mito, la teología y diversas corrientes que han crecido al amparo o a propósito de Guadalupe; además hoy constatamos su vigencia mediante el estudio de la recuperación del imaginario guadalupano en la modernidad y la postmodernidad. Hay estu-

dios también en relación a los retos siempre actuales en torno a la justicia, los derechos humanos, la marginación y otras situaciones límite a las que muchas hermanas y muchos hermanos se ven expuestos o en las que están forzados a vivir.

Demasiadas cosas en un acercamiento apenas esbozado y demasiadas cosas más que se quedan en el tintero por falta de tiempo o de mayor dedicación.

Quiero proponer una breve reflexión en torno a la dimensión eclesiológica que se encuentra de alguna manera presente en este acontecimiento y sobre todo a lo que se plasma en el relato que conocemos como *Nican Mopohua*.

Hay quien ha querido leer en este relato una propuesta del todo novedosa en la manera de entender la Iglesia (por ejemplo, en la línea de la teología de liberación E. Hoornaert y L. Boff, o en la teología indigenista, E. López y C. Siller, etc.), hay quienes ignoran cualquier otro elemento que no tenga que ver directamente con las apariciones y la devoción que se genera a partir de ellas, mientras que hay quienes matizan o relativizan mucho más el posible acercamiento a una visión de Iglesia a partir del dicho relato.

Mi contribución es muy modesta y busca fundamentalmente responder a una pregunta: ¿Ofrece el relato de las apariciones de Guadalupe un modelo nuevo de Iglesia?

1. EL MODELO DE IGLESIA EN EL SIGLO XVI

Es preciso situarse en el siglo XVI, la época en la que se afirma que tuvieron lugar las apariciones y es necesario también tratar de entender cuál era en ese momento el modelo eclesial que se estaba viviendo.

Sin embargo hay que hacer al menos un breve camino para llegar a esa época.

A partir del segundo milenio la Iglesia fue buscando y encontrando un lugar de privilegio en Occidente. Ante las múltiples intervenciones, muchas veces muy mal intencionadas de nobles y príncipes que querían controlar la Iglesia mediante el nombramiento de obispos que les fueran favorables para sus planes, el Papa

Gregorio VII se embarcó, ya a fines del s. XI, en el reclamo del derecho pontificio a nombrar a los obispos desde la sede romana.

En épocas anteriores la comunidad eclesial, en su totalidad, laicos y clérigos, habían sido quienes proponían o elegían a sus obispos y quedaba a la discreción de los demás obispos de la región el ordenarlos o no para esos puestos. Suena muy democrático y participativo pero, como suele pasar, el pueblo se mueve por promesas y dádivas. En la práctica se llegó a proponer a candidatos no siempre muy honestos en su búsqueda de votos y muchas veces resultaban elegidas algunas personas verdaderamente indignas.

Para sanear esa situación los nobles y príncipes fueron controlando cada vez más las elecciones episcopales, hasta que se hicieron prácticamente dueños absolutos de ese derecho.

No le fue nada fácil al papa Gregorio encontrar una solución contra todos esos abusos. La elección de obispos por parte del Obispo de Roma garantizaba algo más de honestidad en los procesos.

Este problema concreto y su muy concreta solución fueron llevando paulatinamente a un creciente poder del Papa sobre las iglesias locales, con consecuencias ambivalentes, a veces para bien a veces para mal, como es de suponer. Ya no era la elección de la iglesia local, tampoco la de los príncipes interesados en esa región, sino era la elección hecha por parte de un solo gran elector.

Ni el pueblo aceptó resignadamente, ni los príncipes dejaron de intervenir, ni cesó del todo el tráfico de influencias, pero la autoridad pontificia quedó reforzada como nunca antes.

Este remoto antecedente, entre otros factores indudablemente, explica el crecimiento en importancia para cada iglesia local de la figura papal, hasta entonces un personaje más o menos respetado, pero distante.

Un poco más de un siglo después, Inocencio III acabó por convertirse en el árbitro de Europa. No sólo designaba obispos, sino era consultado y a veces se esperaba su parecer en el nombramiento de los herederos de principados y reinos, e incluso en la elección del emperador. Su habilidad política, su capacidad de intriga, su fuerza militar y su recia personalidad lo hicieron su-

bir a la cumbre del poder. Un poder que en buena medida heredará a sus sucesores, los cuales, dicho sea de paso, fueron bastante menos capaces que él para las tareas del gobierno.

El poder total en mentes y manos ineptas constituye un grave riesgo.

Los deseos de reforma, deseos de vivir otro modelo de Iglesia, más sencillo y evangélico, empezaron a surgir de manera disparatada. Mientras el Papa y su corte se parecían cada vez más a un poderoso monarca terreno, mucha gente se puso en búsqueda de menos poder y más evangelio.

Junto a movimientos secesionistas y algunos francamente heréticos, la Iglesia se vio bendecida con personajes de la talla de Francisco de Asís y Domingo de Guzmán, con sus respectivas comunidades. Los monasterios se habían enriquecido de tal manera que ya no eran una alternativa viable para una verdadera reforma, ésta pues quedó en manos de las órdenes mendicantes.

Los frutos espirituales para la Iglesia son innegables, pero no se logró cambiar las estructuras administrativas de la alta jerarquía. A caballo entre los siglos XIII y XIV, Bonifacio VIII enfrentó numerosos conflictos desde la convicción de la superioridad del poder espiritual sobre los asuntos temporales. La bula *Unam Sanctam* (1302) otorga una cierta autonomía al rey pero a cambio reafirma sin ambages la superioridad del poder papal.

Empezó a surgir entonces el llamado "*espíritu laico*", un movimiento difuso que reclamaba una mayor independencia entre los dos ámbitos del poder (espiritual y temporal) y defendía, además, que la iglesia es todo el conjunto de los creyentes y no sólo los clérigos.

Fue muy frágil el equilibrio que se logró. Las voces que favorecían a uno u otro de los poderes, en detrimento del otro, no se hicieron esperar. Desde una fanática reforma de costumbres, que ignoraba la autoridad de ambos poderes, enarbolada por fray Jerónimo Savonarola a fines del siglo XV, hasta una posición que favorecía siempre al príncipe, como fue el caso de Nicolás Maquiavelo, muerto en 1527, ya muy cerca de los acontecimientos que nos ocupan.

¿Cuál era el modelo de Iglesia en que se vivía? Decir sin más que era de un estilo piramidal y autocrático, es volver a ver la Iglesia sólo desde la jerarquía. Mucha gente vivía su fe desde la sencillez, y el deseo de una vida más conforme al evangelio nunca estuvo totalmente ausente. Aunque los intentos de una reforma al interno de la Iglesia, propugnados por el V Concilio de Letrán (1512), resultaron fallidos, el hecho mismo de que algo se haya intentado nos habla de que se percibía una necesidad interna insoslayable.

Recordemos al menos los nombres de figuras señeras contemporáneas totalmente a la época de la conquista del nuevo mundo, los inicios de la evangelización y, por tanto, del acontecimiento guadalupano: Erasmo de Rotterdam (1469-1536), Tomás Moro (1478-1535), Martín Lutero (1483-1546), Ulrico Zwinglio (1484-1531), Ignacio de Loyola (1491-1556), Felipe Melancton (1497-1560), Juan Calvino (1509-1564), Teresa de Jesús (1515-1582), Felipe Neri (1515-1585) y un poco después Juan de la Cruz (1542-1591)... todos católicos, aunque unos permanecieron en la Iglesia y otros se alejaron de ella y dieron origen a diversas formas de protestantismo: sea de ello lo que fuere, son nombres de personajes inmensos que buscaban una reforma seria y profunda en la Iglesia, es decir, que deseaban otro modelo de iglesia.

En el campo católico la búsqueda de ese “nuevo” modelo, que en realidad buscaba conformarse más al modelo de la Iglesia de los orígenes, dio origen a los Clérigos Regulares de san Cayetano de Thiene en 1524 (religiosos teatinos), a los capuchinos con su Oratorio del Divino Amor en 1526, a la Compañía de Jesús de san Ignacio de Loyola en 1540 y un poco después a la reforma de la Orden del Carmelo a cargo de santa Teresa de Jesús, apoyada más tarde por ese hombre, pequeño de estatura, pero inmenso en santidad que fue Juan de la Cruz.

Ellos y ellas no esperaron que la iglesia se comenzara a reformar desde arriba, sino que formaron o reformaron grupos con un espíritu nuevo.

La reforma católica en sentido más oficial y con la intervención del Papa y algunos obispos, tuvo lugar en el largo y accidentado Concilio de Trento que inició con Pablo III a fines de 1545 y

concluiría hasta 1563 con Pío IV, pasando, entre otras vicisitudes, por el pontificado del testarudo Pablo IV que prefería intentar reformar mediante la intimidación y la amenaza, a veces con la intervención del aparato inquisitorial y a veces con la colocación de las obras de dudosa ortodoxia o con errores supuestos o reales en el tristemente famoso *Índice* de libros prohibidos.

Sin embargo, de una u otra forma Dios va llevando adelante su misión, pero no es siempre por los canales oficiales, como lo deja claramente al descubierto la manera en que el Espíritu Santo suscita a hombres y mujeres en la construcción de una Iglesia, santa por vocación, pero formada por pecadores, y por lo mismo necesitada siempre de reforma en su interior.

“La Iglesia católica sale del concilio (de Trento) estabilizada, jerarquizada, centralizada en torno a su jefe el Papa. El concilio integró armoniosamente el pasado de la Iglesia con el presente, pero guardó silencio ante muchos problemas nuevos, como las transformaciones económicas y sociales”¹.

Trento encontró entusiastas colaboradores para implementar su reforma tanto en las órdenes recientemente fundadas como en personajes posteriores al mismo de la talla de santa Ángela de Merici, y los santos Carlos Borromeo, Francisco de Sales o Roberto Belarmino.

2. CAMBIO DE CONTINENTE

Este apretado recorrido histórico nos permite ubicar un poco mejor en qué contexto se lleva a cabo el acontecimiento guadalupano. Sin ninguna duda la iglesia que empezaba a crecer en tierras americanas llevaba la marca de origen, pero no sólo la del origen de su divino Fundador sino también la del origen de los misioneros y demás cristianos que arribaron con la cruz y la espada.

El modelo de Iglesia que se fue estableciendo en México y en las demás regiones de América era bastante semejante a lo que se vivía en Europa en esa misma época, a pesar del idealismo de algunos de los buenos misioneros que llegaron hasta acá.

¹. COMBY, J., *Para leer la Historia de la iglesia*, EVD, Estella 2007, 233.

En el relato de las apariciones (*Nican Mopohua*²) nos encontramos no sólo con un modelo eclesial ya establecido, sino que además presenta las mismas características ya bien conocidas: una mayoría silenciosa y una jerarquía que dirige todo lo relacionado a la iglesia: el obispo en cuyas manos estaba la autoridad central³, los sacerdotes descritos sobre todo en sus tareas de catequesis y práctica sacramental (se mencionan expresamente, aunque como de paso, la misa⁴, la confesión⁵ y la unción⁶ y además se supone el bautismo que sin duda alguna se impartía generosamente) y algunos otros colaboradores⁷ (posiblemente laicos indígenas, como se deduce por sus acciones) que en el relato salen un tanto cuanto mal parados.

Este aspecto clerical de la Iglesia no sólo no es criticado, sino que se le respeta a lo largo de todo el relato: María pide a Juan Diego que vaya a ver al obispo⁸, pues después de todo sólo él podía autorizar la construcción de una nueva ermita o templo, y si bien las palabras con las que María se refiere al obispo son un tanto cuanto secas, no cabe duda de que Juan Diego se dirige a él siempre con el respeto y con la distancia que la posición de cada uno implica. No hay crítica, no hay expresiones denigrantes, no hay burla ni deseo de pasar por alto su autoridad o su responsabilidad⁹. A fin de cuentas vemos que en esta modelo guadalupano de Iglesia, el obispo sigue teniendo una misión que cumplir: la de construir el espacio de encuentro entre Dios y su pueblo¹⁰.

2. Se atribuye a Antonio Valeriano la autoría del *Nican Mopohua*, aunque diversos autores insisten que se trata de un escrito, no del siglo XVI, sino de principios del siglo XVII. En el presente trabajo se utilizará la numeración de los párrafos hecha por el Pbro. Mario Rojas en la edición bilingüe del *Nican Mopohua* (NM).

3. Los títulos que da el narrador del *Nican Mopohua* al Obispo reflejan la alta estima hacia el "sacerdote gobernante".

4. Cfr NM 68.

5. Cfr. NM 97 y 113.

6. Cfr. Ibidem.

7. Cfr. NM 41, 82, 84, 86, 87y 147

8. Cfr. NM 33

9. Cfr. NM 50-51, 68

10. Cfr. NM 33.

Las alusiones a los sacerdotes (y quizás por extensión a los demás religiosos) son muy respetuosas y con títulos incluso de mucho honor y distinción¹¹.

Y sin embargo, el *Nican Mopohua*, en cierta forma hace eco de los deseos de renovación espiritual de la Iglesia que buscaban conformarla mejor con el modelo de la Iglesia de los discípulos de Jesús¹².

Si bien se da por sentado el orden jerárquico, ya no se refleja en la narración una Iglesia en la que uno manda y otro obedece: tanto Juan Diego como Juan de Zumárraga tienen algo que hacer (misión) y mucho que aprender (discipulado).

La jerarquía, representada en el obispo y acostumbrada a hablar y dirigir, tiene que aprender a escuchar la voz de Dios que le llega también desde el pueblo fiel, en palabras y signos, tiene que aprender no sólo a pensar sino a discernir, no sólo a mandar sino a implicarse en la acción, no sólo a sentarse, sino a ponerse de pie, a caminar e incluso a arrodillarse cuando sea necesario, no sólo a dispensar favores, sino a acoger y recibir a los demás en el más puro estilo de la hospitalidad bíblica.

El obispo, y con él sus presbíteros y demás colaboradores, pueden leer en el relato guadalupano un modelo de autoridad eclesial que, sin mengua de la responsabilidad a ellos confiada, pide un estilo diferente en la gestión de la misma. Sin alterar la estructura jerárquica, Dios, a través de María está renovando el modelo de Iglesia al infundir en ella un espíritu nuevo.

¿Cuál es ese espíritu? El espíritu de escucha y de curación, como el que se refleja ampliamente en los evangelios cuando se nos habla de Jesús. A veces ponemos de relieve las palabras de Jesús, pero no ponemos suficiente énfasis en la silenciosa escucha de Jesús: él escucha a su Padre y escucha a la gente. Su reacción, su respuesta es siempre de salud: cura, sana, dignifica, incluye... Mucho de esto tenía que aprender la jerarquía ecles-

¹¹. Cfr. NM 24, 97, 99 y 113

¹². En el NM la Virgen pide una "casita sagrada" para mostrar, ensalzar y dar a su Hijo y para ahí escuchar y sanar al más puro estilo evangélico. Cfr. NM 26-28 y 32.

siástica del s. XVI y lo tiene que aprender también la jerarquía de hoy.

Juan Diego, por su parte, también es invitado a aceptar su vocación de manera más integral: no ha sido llamado sólo para ser un buen discípulo, sino que debe aprender a asumir su misión en la Iglesia. Este laico cristiano es confirmado en su fe, alentado en su esperanza, reconstruido en su dignidad, respetado en su caridad, reafirmado en sus dudas, lanzado una y otra vez para llevar adelante su misión a pesar de los fracasos vividos, invitado a gozar en el ejercicio de su encomienda y hasta acaba siendo reconocido, aceptado y honrado por la casa del obispo¹³.

No creo que los laicos, y menos los del siglo XVI, vieran su lugar en el modelo de la Iglesia que conocían con rasgos semejantes a los que se infieren en la figura y la actuación de Juan Diego. Todo nos parece muy cercano al Evangelio, sí, pero muy lejano de la realidad que se vivía, ¿es por lo tanto una propuesta de un modelo nuevo de Iglesia?

Sea lo que fuere en torno a un modelo eclesial en el relato de las apariciones, creo que estamos lejos de las reivindicaciones populistas (bajo el supuesto de ser populares) que se han hecho por parte de algunas teologías muy parciales, pero siento que también estamos lejos de los intentos conservadores de un *status quo* demasiado convencido que todo lo que se vive en la Iglesia es tal cual ha sido querido por Dios.

Podemos constatar el papel importante de Santa María de Guadalupe y su mensaje tanto en la forja de la identidad nacional como en los diferentes procesos de liberación que hemos vivido. Pero este don sigue siendo también una tarea hoy en día, para cada individuo y para la comunidad, para la sociedad y para la iglesia.

Todos nosotros, mexicanos y latinoamericanos, caribeños, norteamericanos y demás devotos de María de Guadalupe, estamos invitados a formar la unidad en nuestra rica diversidad. Nuestra identidad está marcada con el signo de la comunión.

¹³. Cfr. NM 196, 198-199, 210.

Cada uno de nosotros y nosotras, como Juan Diego, somos 'embajadores muy dignos' de la confianza divina¹⁴, pero no cuando actuamos sólo desde nuestros intereses o reclamamos, sino cuando escuchamos la palabra, la acogemos y la comunicamos con alegría y fidelidad.

Como Juan Bernardino, todos en la Iglesia hemos sido curados, no somos una comunidad de santos, sino de pecadores curados, perdonados, perdonados por Dios ciertamente, pero ojalá también aceptados por los demás y acogidos como tales por la autoridad en la iglesia.

Como Juan de Zumárraga tenemos la tarea de colaborar en la construcción de los espacios de encuentro entre Dios y los suyos; de los espacios físicos, pero sobre todo de esos espacios cordiales que tanta falta hacen en nuestra sociedad y en nuestra Iglesia.

Y, sobre todo, como María de Guadalupe, la Iglesia toda tiene que adoptar cada día más el mensaje divino que ella portó: escuchar y sanar.

Seguramente mi lectura del acontecimiento guadalupano, en lo que a este enfoque particular concierne, es también parcial.

He elaborado esta reflexión en torno a la pregunta: ¿quiso María de Guadalupe proponer un nuevo modelo de Iglesia? Prefero dejar la respuesta en el aire pues no estoy seguro de que se nos proponga un modelo nuevo, pero sin duda hay un espíritu nuevo que debe permear nuestra comunidad eclesial.

¹⁴ Cfr. NM 139.

OTRAS VOCES

EL LIBRO MÁS ACTUAL DE LA BIBLIA. QOHÉLET

Javier Quezada del Río

Para Qohélet, ¿Dios actúa en la historia, o es distante de ella? ¿Cómo aparece la providencia? Es una cuestión muy presente en el libro y en la interpretación de Qohélet.

Se trata de un libro típicamente sapiencial, pues mantiene fuera de sus fronteras la teología de la alianza.

En general, se puede decir que la antigüedad subrayaba el mensaje positivo del libro y trataba de explicar lo negativo (pesimismo, escepticismo...) con el consuelo de la otra vida y con la interpretación alegórica. Lo mismo es cierto para la tradición judía, aunque en ella tiene menos peso el recurso a la resurrección.

En general, las síntesis del mensaje en los autores modernos coinciden ampliamente en cuatro puntos: 1) Los bienes de la vida no son estables y no constituyen una "ganancia". 2) Dios distribuye los bienes sin referencia (evidente) a la conducta humana. 3) El hombre no puede comprender los motivos y finalidades del actuar divino y 4) La propuesta ante ello es gozar sobriamente de lo que Dios da.

Gorssen, cercano a la posición de nuestro autor, afirma a partir de Qohélet, que Dios está - presente - en cada acontecimiento y sin embargo ningún acontecimiento es lugar de encuentro con él porque el hombre no comprende lo que Dios quiere. Los hechos se suceden y no se dejan insertar en un cuadro de comunión personal. Los acontecimientos no constituyen ya el lenguaje del Dios salvador. Simplemente están ahí [...] Dios no dirige más al hombre una palabra capaz de fundamentar y mantener un diálogo.

El título de este artículo puede parecer un poco exagerado e incluso injusto, pero, bajo cierto punto de vista es muy real. El posmodernismo rechaza los grandes discursos y los metarrelatos, y se sostiene del pensamiento débil, su representante bíblico es Qohélet.

Se trata de un libro típicamente sapiencial, pues mantiene fuera de sus fronteras la teología de la alianza. Solo tres libros de la Biblia son sapienciales en este sentido: Proverbios, Job y Qohélet (también llamado Eclesiastés). Los tres forman la literatura menos estudiada, tal vez por atípica, de la Biblia. En cierta forma son irrupciones del modo de pensar filosófico (pues no parten de la revelación) en la historia del pensamiento hebreo. Al no encontrar o no aceptar un cuerpo doctrinal que quitara fuerza a su búsqueda, sus cuestionamientos se radicalizaron y llegaron a ser, sobre todo en Qohélet, un verdadero mentís para la teología fundamental de toda la Biblia: la teología de la alianza.

El representante más extremo es precisamente Qohélet, *un pensador burgués* que, sentado en su cómodo sillón, comiendo, tal vez fumando, reflexionó sobre la interpretación de los acontecimientos en la historia del ser humano, y rechazó las asunciones principales de la tradición de su pueblo. Se le podría sentar frente a todos los autores bíblicos (incluyendo al de Job), y a todos tacharía de farsantes.

Y, sin embargo, su argumentación no es ni unitaria ni sólida. Se basa en la observación desprejuiciada de la realidad. Es un solitario escéptico y hedonista, ambas cosas juntas, por lo que no pertenece ni a la escuela escéptica ni a la hedonista. Qohélet no tiene afiliación filosófica.

Para él, Dios existe y es quien hace la historia. También en esto se diferencia de los demás autores bíblicos. Para ellos no es solo Dios quien mueve los hilos del devenir terrestre, el ser humano tiene, también, su parte. Para Qohélet no, solo Dios participa en la causalidad histórica. Lo más desesperante es que el ser humano no puede comprender las finalidades de las obras de Dios en este mundo, mientras que todos los otros libros (esta vez sí hay que exceptuar a Job y Proverbios), dicen que aunque sea solo por algunas personas, las intenciones de Dios son cognoscibles.

Un detalle más, también ligado al posmodernismo, se refiere a que la historia no es lineal, como en los demás libros del Antiguo y del Nuevo Testamento, sino desesperantemente circular. Los acontecimientos se repiten incesantemente.

Nuestro autor se coloca así a un paso del ateísmo. En efecto, si lo que Dios hace en la historia y quiere de ella, no es comprensible para el ser humano, se convierte en un Dios lejano, no solo inaccesible, sino que no desea el acercamiento del hombre.

Sin embargo, *Eclesiastés* no niega ni la existencia de Dios, ni que trabaje en la historia humana, dos bastiones que no han perdido muchos de nuestros contemporáneos.

Presento, de manera muy breve unos rasgos de la historia de la interpretación de este libro, pues es un verdadero milagro que haya sido conservado ¡en la Biblia! Pido disculpas por el abultado aparato crítico, pero quise, a la vez que fundamentar bien mis afirmaciones, escribir un artículo de fácil lectura.

1. LA INTERPRETACIÓN

1.1 Los primeros siglos

La interpretación de Qohélet inicia con el mismo texto:

La composición original del autor causó mucho escándalo entre sus oyentes. [...] En una época posterior, un autor que representaba, al menos, una corriente de su comunidad, intervino en la composición y añadió algunas frases que completaban, según él, el sentido de la obra¹.

Al parecer, la traducción de los LXX fue hecha por Aquila², con

¹. DUARTE, R., *El lector recrea el texto*, en Castillo, E., Mendoza, C., Merlos, F., *Los desafíos contextuales de la teología latinoamericana. Memorias del primer coloquio de teología*, Universidad Pontificia de México, México 1997, 111-119.

². Según HOLM-NIELSEN, S., *On the Interpretation of Qohelet in Early Christianity*, VT 24 (1974) 168-177, Jerónimo comentó que Aquila hizo dos traducciones del *Eclesiastés*, de las que sólo se conoce una, que la primera traducción de los LXX no contenía la de este libro y que seguramente se colocó posteriormente una de las de Aquila. CRENSHAW, J., *Ecclesiastes*, (Old Testament Library), London 1988, 53ss, dice que tal vez fueron los discípulos de Aquila quienes

una tendencia a suavizar ciertas afirmaciones pesimistas y escépticas. También es posible que el texto masorético haya cambiado algunas expresiones del texto original hebreo (que se conservarían en los LXX), ahora perdido³. La Peshita causa la misma impresión y su espiritualización “podría depender de los LXX”⁴.

1.2 Durante la Edad Media

El pequeño comentario de Gregorio Taumaturgo (a finales del s. III) traduce *hebel* (traducido al latín por *vanitas* y normalmente por vanidad al español) por vano, vacío, por nada, locura, insensatez, opinión mentirosa, error, error desastroso, trampa, etc. De Orígenes a Jerónimo, y a través de él al Medioevo, se entendió *hebel* como desprecio del mundo (*vanitas*), a favor de los bienes eternos e invisibles⁵.

El Targum de Qohélet, escrito entre los siglos VI y VIII,⁶ representa un claro intento por armonizar el contenido del texto con las enseñanzas de los rabinos: *Qohélet surge como un campeón de la Ley y defensor de la fe*⁷. Matiza e incluso revierte afirmaciones del Qohélet añadiendo especialmente el concepto de la otra vida y asumiendo la tradición judía de que *Todo comer y beber mencionado en este libro se refieren a la Torá y a las buenas obras [...]*. Dice comentando VIII, 15: *Yo alabo la alegría de la Ley*⁸.

De Gregorio de Niza existen ocho homilías sobre el Qohélet (h. 380) que llegan solamente a 3, 13. Usando como método la *ophé-*

colocaron en los LXX la traducción del maestro. Cf. VINEL, F., *La Bible D'Alexandrie LXX. 18 L'Ecclésiaste, Du Cerf, París 2002, 26-29.*

³. Cf. DUARTE, R., *El lector*, en donde presenta varios ejemplos.

⁴. HOLM-NIELSEN, *On the Interpretation*, 173. Tanto para Job como para Qohélet, MURPHY, *Ecclesiastes*, (World Biblical Commentary 23A), Texas 1992, xxv, piensa que es difícil demostrar que se trata de una verdadera visión teológica la que motivaría los cambios.

⁵. Cf. VINEL, *Bible*, 90.

⁶. Según MANN, F., *Le Targum de Qohélet. Manuscrit Urbinati I. Traduction et Commentaire*, LA 42 (1992) 145-198 (198). Después de los siglos IV-VI, opina LEVINE, E., *The Aramaic Version of Qohélet*, New York 1978-1981, 68.

⁷. LEVINE, *The Aramaic*, 10. 67 respectivamente a cada afirmación. “El estudio de la Torá es la única actividad que da sentido a la vida humana (TgQo 1,3; 2,25; 5,17, etc.)”, VINEL, *Bible*, 89.

⁸. MANN, *Le Targum*, 169; Levine, *The Aramaic*, 41.

leia (utilidad), la *akolouthía* (consecuencialidad), la *prosopopea* y el *skopos* (finalidad del libro), mantiene la interpretación en el ámbito cristocéntrico y moralizante. Por ejemplo, habiendo traducido en 3, 11 que Dios hizo todo bueno a su tiempo, toma en el comentario la dirección de la defensa de Dios (el mal es producto del mal uso de los bienes creados) y la de la moral: todo lo hizo “para” el bien, omitiendo todo comentario a la Providencia que actúa oportunamente⁹.

San Jerónimo tradujo al latín en dos ocasiones este libro. La primera basándose en el texto hebreo y en varios griegos; la segunda solamente en el hebreo, aunque mostrando la influencia de la primera¹⁰. La idea principal que está en el trasfondo de la interpretación de Jerónimo es que no hay nada en la Escritura que se oponga a la enseñanza de la Iglesia. Si algo opuesto aparece, el texto debe ser interpretado “espiritualmente”¹¹. El sentido fundamental del libro sería el devaluar todas las cosas de este mundo para obtener la otra vida con Cristo.

La traducción de san Jerónimo influyó mucho las interpretaciones cristianas posteriores y fue definitiva hasta la reforma¹². En cuanto a la dificultad que presentan las contradicciones en la doctrina, desde antiguo se dijo que Salomón (el autor), refutaba ciertas ideas que él mismo citaba¹³, o que él mismo se ponía objeciones que luego resolvía¹⁴.

⁹. GREGORIO DE NIZA, *Omellie Sull' Ecclesiaste*, Roma 1990, 176-180. Según LEANZA, S., (en la introducción), las homilias fueron pronunciadas al inicio de 381. (p. 15).

¹⁰. HOLM-NIELSEN, *On the Interpretation*, 175. El comentario de san Jerónimo es del 389 según LEANZA: GREGORIO DE NIZA, *Omellie*, 11.

¹¹. HOLM-NIELSEN, *On the Interpretation*, 176. Ya Orígenes había interpretado alegóricamente aquellos textos “epicúreos”, según LEANZA en GREGORIO DE NIZA, *Omellie*, 13. LEVINE, *The Aramaic*, 73, habla incluso de una “conspiración ortodoxa” contra Qohélet, que se dio en el campo cristiano y en el judío. Jerónimo interpretó el comer y el beber... como comer y beber la Eucaristía... Jerónimo consideró los LXX como “literalista”, y prefirió Symmaco.

¹². HOLM-NIELSEN, *On the Interpretation*, 176. Para LOHFINK, N., *Kohelet* (Die neue Echter Bibel), Stuttgart 1980, 5-18, Samuel ben Meir y M. Lutero fueron pioneros en cambiar esa imagen en favor de lo que el libro realmente dice.

¹³. MURPHY, R., *Qohelet Interpreted: The Bearing of the Past on the Present*, VT 32 (1982) 331-336, menciona a Gregorio de Niza y a Gregorio Magno.

¹⁴. Esa es una aportación de Gregorio de Niza a la exégesis, GREGORIO DE NIZA, *Omellie*, 113, método llamado “prosopopea” por Leanza. Por ejemplo a 7, 20-23

En general, se puede decir que la antigüedad subrayaba el mensaje positivo del libro y trataba de explicar lo negativo (pesimismo, escepticismo...) con el consuelo de la otra vida y con la interpretación alegórica. Lo mismo es cierto para la tradición judía, aunque en ella tiene menos peso el recurso a la resurrección¹⁵. Como resultado hay una exposición del Eclesiastés que no se ajusta al sentido literal y que carece de rigor interpretativo. En ese tipo de lecturas, el tema de la interpretación de la Providencia no se juzgó con elementos internos al libro.

La Biblia de Saadia Gaon (s. IX) lo considera *un libro de ascesis*. De la misma época, Isódad de Merv lo califica como un libro que trata *del remedio a los males resultantes del asimiento a las cosas terrestres*¹⁶.

3. Algunos autores modernos

El estudio crítico del mensaje propuesto por Qohélet provocó diversas reacciones que, en cierta medida, se asemejan a la historia de la interpretación del libro de Job.

La tendencia a interpretar cada grupo coherente de ideas como perteneciente a diverso autor, fue cediendo terreno a la de un solo autor con actitud cambiante¹⁷. Sin embargo, aun entre quie-

dice: "Se propone después por sí mismo otra objeción, la de aquéllos que juzgan la vida dedicada a los placeres mejores de la vida más elevada y refuta la objeción [...]".

¹⁵. MURPHY, "Qohelet", 334-336, dice que el Zohar aceptaba la idea de que Salomón citaba ideas para refutarlas y que Ibn Ezra recurría al consuelo de la otra vida, sin embargo, ese recurso no presentó una disyuntiva a la idea de la retribución que siguió subsistiendo, cf. para ello: URBACH, *The Sages*, 436-439. Determinante en la interpretación fue también la tradición rabínica según la cual la obra habría sido escrita por Salomón en su vejez, cf. VÍLCHEZ, J., *Eclesiastés o Qohélet*, Navarra 1990, 41.

¹⁶. Cf. VINEL, *Bible*, 94-94.

¹⁷. Según VÍLCHEZ, *Eclesiastés*, 48-51, D. C. Siegfried fue el primero, en 1898, en afirmar la pluralidad de autores, nueve en total (cinco principales, dos redactores y dos epiloguistas). Esa tendencia inició con el Pentateuco, pero sólo posteriormente se aplicó a la Sabiduría. En la nota 7 (p. 49), menciona a A. Cornel, A. Merk y A. L. Williams, como seguidores de esas ideas. Las opiniones de Siegfried fueron profundizadas y matizadas por McNeile (cuatro autores), G. A.

nes aceptan la unidad de autor en lo fundamental, se discute el género literario¹⁸, la utilización que habría hecho de textos (proverbios) y las veces en que habría “citado” la opinión de sus oponentes.

Las aparentes contradicciones y cambios de estilo pueden ser interpretados, en general, como provenientes de un solo autor.¹⁹ Sólo cuando eso es imposible se recurre a la hipótesis de diferentes manos²⁰. Cada vez es más claro que el mensaje del libro, a

Barton (tres autores), E. Podechard (cuatro autores: Qohélet, el autor fundamental; el epilogoista; el piadoso y el sabio), a quien siguió D. Buzy.

¹⁸. El problema del género literario es aquí especialmente importante ya que puede explicar la aparente falta de logicidad en la argumentación e incluso las contradicciones.

Que el libro no sea un tratado lógico y estructurado en todas sus partes no implica que sea simplemente colección de exposiciones aisladas y de sentencias, cf. ZIMMERLI, W., “Das Buch Kohelet Traktat oder Sentezensammlung?”, VT 24 (1974) 221-230, para quien el autor usó proverbios y desarrollos en varias partes pues hay evidencia de suturas y de saltos entre diferentes partes, pero que debe ser interpretado como unidad. En contraste con la opinión de Loretz, para quien Qohélet era un conjunto de pequeños desarrollos agrupados por temas.

¹⁹. La idea es una recuperación de los padres de la Iglesia. Ya en el primer comentario de Qohélet, de Gregorio Taumaturgo, se exponía la idea de que Salomón entraba con los epicureístas y hedonistas en diálogo polémico. Sin embargo, como he dicho, también Gregorio de Niza. La tesis fue retomada por Herder y por Eichhorn, según D’ALARIO, V., *Il Libro del Qohelet*, Bologna 1992. Una buena propuesta al respecto, que incluye 1,1-3; 7,27 y 12, 8-14 como obra de un solo autor, es FOX, M., *Frame Narrative and Composition of the Book of Qohélet*, HUCA 48 (1977) 83-106 (91): “Sugiero que todo 1,2-12,4 proviene de la misma mano, no que el epílogo haya sido hecho por Qohélet sino que Qohélet fue hecho por el autor del epílogo.”

²⁰. Cf. VÍLCHEZ, *Eclesiastés*, 53 y WHYBRAY, R., *Ecclesiastes*, (New Century Bible Commentary). London 1989, 17-22. Pero ya antes, A. Kuenen (1885). Según Vilchez, también defendieron la integridad Driver, Vigouroux (1906), Zapletal (1911), Cl. Fillion (1927), A. Vaccari (1935) y A. Bentzen (1949). De la actualidad es necesario añadir a Gordis, Ogden y Kroeber. La lista podría crecer aun: CASTELLINO, G., *Qohelet and his Wisdom*, CBQ 30 (1968) 15-18; MURPHY, R., *The Pensées of Coheleth*, CBQ 17 (1955) 184-193; KLOPFENSTEIN, M., *Kohelet und die Freude am Dasein*, TZ 47 (1991) 97-107; LOHFINK, *Kohelet*, 5-18. D’ALARIO, *Il Libro*, 57, quien añade a Ginsberg, Glasser, Loader y Rousseau.

En general se acepta que 1,2-12,7 pertenece a una mano, aunque se habrían añadido algunos versículos. Al parecer, que el prólogo (1,1) y el epílogo (12,9-14) son adiciones, es un dato adquirido, en tanto que las otras son aun discutidas.

pesar de sus dificultades y paradojas, tiene homogeneidad.

Quienes aceptan la unidad de autor en lo básico, coinciden claramente en cuanto al mensaje que transmite. Algunos autores han querido dividir a los demás o dividirse, en dos posiciones contrapuestas: aquéllos que creen que la propuesta del libro es optimista (alegrarse) y quienes creen que la propuesta del libro es pesimista (escéptico, determinista, etc.)²¹.

El contenido del libro es tan profundo y matizado, que esa clasificación es riesgosa e impráctica para este estudio. Crenshaw, quien subraya el aspecto escéptico, tiene también, con mucho acierto, cuenta de las repetidas invitaciones a disfrutar²². Y por otro lado, Klopfenstein, quien asegura que el mensaje es la alegría, no puede dejar de reconocer que la crisis de la sabiduría en Qohélet es, ante todo, una crisis del conocimiento, por no hablar sino del escepticismo²³. Y sin embargo, no se puede hablar de escepticismo en Qohélet en el mismo sentido que hablamos del escepticismo griego. Ni su hedonismo es el que propone Epicuro.

Con ciertos matices, los autores que intentan comprender el libro como obra de un solo hombre, al menos en lo fundamental, coinciden largamente.

En cuanto al tema que nos ocupa, la interpretación de la Pro-

²¹. Por ejemplo, KLOPFENSTEIN, *Kohelet*, 97-107, dice que existen dos posiciones en cuanto al mensaje de Qohélet, para quienes predica el escepticismo, etc., entre quienes coloca a Crenshaw, y para quienes predica la alegría, entre quienes están G. Ogden y R. Gordis.

²². CRENSHAW, J., *The Eternal Gospel (Eccl. 3,11)*, en *Essays in Old Testament Ethics*, in *Memoriam Philip Hyatt*, New York 1974 y *Ecclesiastes*, 27. Él mismo considera, en cierta forma, inviable la clasificación en CRENSHAW J., *Qohélet in Current Research*, HebAnR 7 (1983) 41-56 (44).

MÜLLER, *Wie Sprach*, 511 y 518, dice que el "disfrutar" en el fondo no es sino la opción "menos mala".

²³. KLOPFENSTEIN, M., *Die Skepsis des Qohelets*, TZ 28 (1972) 97-109 (p. 102). Crenshaw mismo no lo clasifica entre los que ven en el libro un mensaje fundamentalmente optimista. Entre ellos coloca a Whybray y von Rad. En Crenshaw, *Qohélet*, 44.

Un juicio equilibrado al respecto presenta VÍLCHEZ, *Ecclesiastés*, 38-40. En la nota 40 cita las opiniones igualmente matizadas de D. Michel, R. Braun y N. Lohfink. En la 41 a A. Bonora, en la 42 a A. Vaccari, W. Zimmerli, Zeller y Lys, y para terminar, en la 50 a von Rad. De modo que la clasificación se revela inviable.

videncia, hay acuerdo general en que, para Qohélet, el mundo es opaco. Dios actúa en él y de él todo proviene, tiene su tiempo y su lugar; pero el hombre no puede descubrir su intencionalidad (su finalidad). En general, las síntesis del mensaje coinciden ampliamente en cuatro puntos: 1) Los bienes de la vida no son estables y no constituyen una “ganancia”. 2) Dios distribuye los bienes sin referencia (evidente) a la conducta humana. 3) El hombre no puede comprender los motivos y finalidades del actuar divino y 4) La propuesta ante ello es gozar sobriamente de lo que Dios da. En lo que existe una mayor variedad de posturas es con referencia a la actitud que propone (comer, beber...), en cuanto a que, para algunos, es una solución positiva que conduce a la plenitud²⁴, en tanto que otros consideran que es un tipo de consuelo mediocre, un “mejor segundo”²⁵. Como dije antes, esta división, no presenta una ventaja seria para el tema que expongo y por ello no será utilizada.

2. LA ACTUALIDAD DE QOHÉLET

Varios autores han señalado la importancia de las ideas de Qohélet en cuanto a la interpretación de la Providencia y las han contrastado con las de Job.

Crenshaw se ha vuelto famoso por su hincapié en el escepticismo de Qohélet:

La vida no aprovecha para nada, es absolutamente absurda.
Ese deprimente mensaje está en el corazón del libro más

²⁴. Así OGDEN, G., LOHFINK, N., *Von Windhauch, Gottes Furcht und Gottes Antwort in der Freude*, BiKi 45 (1990) 26-32 y *Kohelet*, 5-18. KLOPFENSTEIN, *Kohelet*, 97-107; *Die Skepsis*, 97-109. BARTELMUS, R., *Haben oder Sein. Anmerkungen zur Anthropologie des Buches Kohelet*, BibNot 53 (1990) 38-67. Personalmente me hago eco de la apreciación de BOTTERO, J., *L'Ecclesiaste et le Problème du Mal*, 1-35: [...] tesis que, a mi gusto, constituye una enormidad y supone una carencia de juicio literario que, a ese grado, es un fenómeno raro y curioso...” (32).

²⁵. KAISER, O., *Der Mensch unter dem Schicksal* (BZAW 161), 84. MURPHY, R., *Recent Research on Proverbs and Qohelet*, CR:BS 1 (1993) 119-140 y *The Pensées*, 184-194. CASTELLINO, *Qohelet*, 28. LAUHA, A., *Die Krise des Religiösen Glauben bei Kohelet*, VTSup 3 (1955) 183-191 (esp. pp. 186-190). CRENSHAW, *The Eternal*, 45ss; WHYBRAY, *Ecclesiastes*, 22-30.

fuerte de la Biblia. Disfruta de la vida si puedes, aconseja el autor, porque está cerca ya la ancianidad. E incluso cuando te goces, sabe que el mundo no tiene ningún sentido. La virtud no acarrea recompensa. La divinidad está distante, abandonando a la humanidad a su suerte y a la muerte²⁶.

Este texto es a la vez una buena síntesis de Qohélet y una síntesis de la forma como el autor lo interpreta. Inicia aconsejando una actitud y después la justifica. Que el mundo no tiene sentido significa que el hombre no lo descubre. Esa carencia de sentido en el mundo parte de que no se percibe en él la justicia²⁷ (teoría de la retribución) de Dios y con ello la representación del Dios cercano se desvanece sin ser suplida por otra. Dios está (al menos parece), lejano, indiferente al quehacer humano, inaccesible. El hombre no es capaz de descubrirlo en la historia.

Qohélet se resigna al Dios así lejano en tanto que Job luchó por encontrarlo en la historia. Para él, Qohélet hace alusión a Job cuando dice que un hombre no puede luchar con quien es más fuerte que él²⁸. Como antes dije, esta línea de comparación está apuntada, pero no desarrollada.

En otros estudios había llegado a conclusiones semejantes, en *The Eternal Gospel (Eccl. 3,11)*²⁹. dice que Job se opuso a la teoría de la retribución y que concluyó que la única alternativa del hombre es someterse. Al parecer, para Crenshaw, Job propondría el mismo mensaje que Qohélet, pero después de haber luchado contra Dios.

El sometimiento de Job en 42,1-6 fue equiparado al mensaje de Qohélet en otro artículo³⁰, pero sólo tangencialmente.

El estudio comparativo de ambas propuestas (Job y Qohélet) de interpretación de la Providencia, se ve diezmado por la inter-

²⁶. CRENSHAW, *Ecclesiastes*, 23. La misma idea está en MÜLLER, *Wie Sprach*, 520-521.

²⁷. SNEED, M., *(Dis)closure in Qohelet: Qohelet Deconstructed*, JSOT 27,1 (2002) 115-116, insiste en el hecho de que Qohélet no renuncia a la justicia retributiva de Dios, para él, Qohélet cree en ella, aunque nadie pueda conocerla.

²⁸. CRENSHAW, *Ecclesiastes*, 24. La misma afirmación había hecho en *Le Dilème*, 261.

²⁹. CRENSHAW, *The Eternal Gospel*, 44.

³⁰. CRENSHAW, *Le Dilème*, 264.

pretación de Job desde el punto de vista, solamente, de la destrucción de la teoría de la retribución y de la sumisión como actitud de respuesta. Aunque compara de paso la búsqueda de Job con la resignación de Qohélet, considera a Job solamente un estado previo que desembocó en resultados muy similares³¹.

M. Carasik dice que en Qohélet el ser humano no puede percibir las finalidades de la historia, por el contrario, solo se da cuenta de que lo pasado se repite y lo presente volverá a suceder³².

A. Lauha insiste en que para entender a Qohélet es necesario tener en consideración a Job. La respuesta de éste se coloca en el plano religioso: *En la conclusión del libro de Job celebra la fe anticotestamentaria su triunfo*³³, en tanto que la de Qohélet es antropocéntrica. Pero a la exigencia de una verdad incondicional e interna nos sale al encuentro aquí con un encogimiento de hombros³⁴. Compara las actitudes de búsqueda y las respuestas. Para Qohélet el derrumbamiento que Job hizo de la teoría de la retribución es un dato adquirido al que se enfrenta, sin embargo, de diferente forma.

Como en el caso de Crenshaw, la interpretación del Qohélet es muy antropocéntrica, pero la comparación con Job se detiene en el simple reconocimiento de que con Job se desmorona la teoría de la retribución y en las actitudes de respuesta de ambos. Aunque los dos sean escépticos, Job propone una actitud de búsqueda que no renuncia a preguntar a Dios. Este parece ser el problema capital del ser humano, quien *se desgarrar entre el afán ilimitado de conocer y los límites de su conocimiento*³⁵.

Otto Kaiser hace también una buena exposición del libro considerándolo desde nuestro punto de vista. Subraya, ante todo,

³¹. Dedicó también un artículo a la concepción de la muerte CRENSHAW, J., *The Shadow of Death in Qohelet*, en *Israelite Wisdom, Theological and Literary Essays in Honor of Samuel Terrien*, New York 1976, 205-216, en el que compara ambas actitudes ante la muerte, un punto de contacto interesante pero que cae fuera del interés de esta investigación.

³² Cf. CARASIK, M., *Qohelet's Twists and Turns*, JSOT 28,2 (2003) 192-209.

³³. LAUHA, *Die Krise*, 188.

³⁴. Ibid., 189.

³⁵. ALONSO, L., *Biblia del Peregrino. Edición de estudio II. Poesía*, Mensajero-Verbo Divino, Navarra 1998².

que el punto de partida de Qohélet es la experiencia; quiere encontrar a Dios en la propia historia y descubre que los acontecimientos son opacos³⁶. En esa línea podría estar relacionado con la búsqueda de Job, pero la forma como interpreta a éste me parece teocéntrica.

Otras interpretaciones giran en torno al fracaso de la sabiduría, sobre todo por el mensaje del epílogo. La Sabiduría solo puede conducir a la desesperación y la única solución contra esta es el temor del Señor³⁷. El relato de la caída (Gn 3) parece querer subrayar que la única forma de poseer la vida está en renunciar a la sabiduría y abrazar la obediencia.

Definitivamente el artículo más cercano a mi punto de vista es el de Leo Gorssen³⁸. Después de un asunto preliminar, divide su artículo en tres partes: 1) Toda la obra que se realiza bajo el sol es obra de Dios. 2) Las características de la obra de Dios. 3) Dios y la existencia humana. La segunda parte culmina con una síntesis que incluye a la primera. Las afirmaciones son sorprendentemente precisas:

Dios está - presente - en cada acontecimiento y sin embargo ningún acontecimiento es lugar de encuentro con él porque el hombre no comprende lo que Dios quiere. Los hechos se suceden y no se dejan insertar en un cuadro de comunión personal. Los acontecimientos no constituyen ya el lenguaje del Dios salvador. Simplemente están ahí [...] Dios no dirige más al hombre una palabra capaz de fundamentar y mantener un diálogo³⁹.

Esto es justamente algo de lo que Qohélet no se queja directamente pero que, como propongo, es el aspecto neurálgico de su libro: No se puede interpretar la Providencia. Gorssen no hace referencia a que la búsqueda de Job fuese precisamente la de Qohélet ni la respuesta que aquél recibió.

³⁶. KAISER, *Der Mensch*, 63-109.

³⁷. Cf. SHARP, C., *Ironic Representation. Authorial voice and Meaning in Qohelet*, *Biblical Interpretation* 12,1 (2004) 37-68.

³⁸. GORSSSEN, L., *La Cohérence de la Conception de Dieu dans L'Ecclesiaste*, *ETLv* 46 (1970) 282-324. R. E. Murphy citó el artículo de Gorssen en MURPHY, *Ecclesiastes*, LXVIII y en MURPHY, *Qohelet*, 30-32, pero no desarrolla el punto de vista.

³⁹. GORSSSEN, *La Cohérence*, 315.

INSTRUCCIÓN RELIGIOSA Y CULTURAL EN EL PROYECTO MISIONAL NOVOHISPANO DEL SIGLO XVI

Mónica Ruiz Bañuls

Además de extirpar la idolatría y de adaptar a los recién convertidos a las costumbres cristianas, los misioneros se dedicaron a realizar una tarea de instrucción religiosa (doctrinal y moral) entre la población indígena que se vio reflejada en una amplia literatura catequética. Dicha instrucción, sin embargo, no agotó la labor educativa de los misioneros, que abordó asimismo la educación primaria, la enseñanza de oficios y una vasta formación cultural que culminaría en la creación del colegio de Santa Cruz de Tlatelolco.

Tanto la preparación lingüística y etnográfica de los misioneros llegados a territorio novohispano en el siglo XVI como su obra social entre la población indígena estuvieron subordinadas al que fue su principal objetivo en la Nueva España: lograr la conversión de los naturales al cristianismo. Dicho objetivo implicaba a su vez, para los frailes, extirpar la idolatría y convencer al indígena para que aceptara la fe cristiana, insertarlo plenamente en la nueva religión a través de la administración de los sacramentos y de la celebración del calendario litúrgico y, por último, proporcionarle una enseñanza doctrinal y moral adecuada.

En este último sentido, cabe destacar como uno de los aspectos esenciales del proyecto evangelizador para combatir la per-

sistencia de las ceremonias paganas entre los naturales lo constituyó la enseñanza. Educación e instrucción fueron los mejores factores para lograr una completa asimilación de la cultura occidental en los territorios conquistados dentro de un proyecto pedagógico en el que podríamos considerar que educación y evangelización eran prácticamente la misma cosa. Como ha señalado Pilar Gonzalbo:

La labor de sustitución de unos elementos culturales por otros, de aniquilamiento de ciertas concepciones y categorías mentales e implantación de nuevos esquemas y formas de vida, era una tarea eminentemente educadora (...). La íntima relación de los poderes político y eclesiástico, y la importancia que para ambos tenía la asimilación de los indígenas a los nuevos patrones de comportamiento, dieron lugar a un complejo sistema educativo en el que la evangelización era la meta suprema y la Corona española disponía de la fuerza para imponerla¹.

Por tanto, la educación fue concebida por los evangelizadores del siglo XVI de un modo más profundo que la simple instrucción catequística: comprendía un conjunto integral de enseñanzas que conllevaba la modificación radical de las costumbres en un ámbito que abarcaba *las relaciones familiares, los métodos de trabajo, las actividades sociales y la vida comunitaria, a partir de transformaciones de la propia conciencia individual*². Es decir, dicha instrucción doctrinal no agotaría la tarea educativa de los misioneros, que abarcaría asimismo la educación primaria, la enseñanza de oficios y la amplia formación cultural de las élites indígenas y que culminaría en la creación del colegio franciscano de Santa Cruz de Tlatelolco.

De este modo se explica que no bastase con predicarles el evangelio: la cristianización de los naturales requería una operación paralela que tuviese por objeto incorporarlos, dentro de lo que fuese posible, a la civilización europea. Es evidente que la ocupación de los territorios conquistados se lograba inmediatamente, por la fuerza, apoyada en la superioridad técnica y es-

¹. GONZALBO AIZPURU, P., *El humanismo y la educación en Nueva España*, Consejo Nacional de Fomento Educativo, México 1986, 13.

². *Ibid.*, 14.

tratégica de la milicia española; sin embargo, la consolidación de dicha conquista militar dependía de la capacidad de asimilación de los pueblos sometidos y estaba supeditada a una tarea eminentemente educadora. Por ello, como ha planteado Pilar Gonzalbo, no es de extrañar que la educación se convirtiera en *instrumento insustituible de coacción pacífica en manos de los conquistadores* al tiempo que para los indios representara *el vehículo que les permitió el acceso a la comprensión del nuevo orden*³, posibilitando del mismo modo la organización de una de las tareas primordiales de la evangelización novohispana: la formación cultural y profesional de los naturales.

1. ANTECEDENTES DEL PROYECTO EDUCATIVO EN NUEVA ESPAÑA

La labor pedagógica de los misioneros seráficos en territorio novohispano contó con importantes precedentes peninsulares que influirían de forma decisiva en los diversos procesos de instrucción y en la implantación de una gran variedad de instituciones educativas. A pesar de que dichos antecedentes, de modo general, han sido ya objeto de análisis en epígrafes anteriores, lo que se pretende en este apartado es una aproximación más específica a aquellos elementos vinculados a la práctica educativa franciscana.

La experiencia educadora americana se vio influida de forma decisiva por el movimiento reformador iniciado en la Península en el siglo XV, corriente que, tal como ha señalado Josefina Zoraida, culminaría con la renovación cisneriana:

La reforma religiosa española influyó en la expansión de la educación. Desde el siglo XIV se había iniciado el combate contra la relajación disciplinaria y la ignorancia del clero y desde el siglo XIV se habían fundado colegios para formar un sacerdotado disciplinado y con mayor nivel intelectual, aunque de hecho la verdadera reforma la emprendería el cardenal Cisneros por encargo de los Reyes Católicos en 1495. Del éxito de la refor-

³ Pilar GONZALBO AIZPURU, *Educación y colonización en la Nueva España (1521-1821)*, Universidad pedagógica, México 2001, 46.

ma responden, sin duda, los éxitos educativos de la mayoría de los religiosos llegados a la Nueva España⁴.

De este modo, la actividad de la monarquía española a favor de la reforma del clero tuvo una honda repercusión en la labor pedagógica americana⁵. En primer lugar, por la indudable preparación de unos religiosos que se hallaban *bien dispuestos espiritual y doctrinalmente para misionar en las nuevas tierras descubiertas*⁶. En segundo, también de indiscutible influencia, por la creación de las nuevas figuras institucionales que serán aplicadas por la Corona en el Nuevo Mundo *desde el patronato regio y la provisión benefical hasta las instituciones educativas en todos los niveles*⁷.

Este afán reformador se vio favorecido por una intensa actividad tanto conciliar como sinodal suscitada dentro de la propia jerarquía eclesiástica y que influyó en cierta medida en toda la labor pedagógica franciscana. De especial relevancia resulta el afán renovador surgido en el seno de la diócesis toledana durante las últimas décadas del siglo XV, cuyos propósitos en cuanto a la formación y educación religiosa de las masas populares quedaron reflejados en el Concilio de Aranda de 1473 y, sobre todo, en el *Sínodo de Alcalá* de 1480. Ambos documentos introdujeron numerosas novedades en relación con los métodos de instrucción religiosa, especialmente la *catequesis-escuela para los niños en la que, juntamente con la gramática, se les enseñaba la doctrina cristiana*⁸. Como ha explicado Sánchez Herrero, el documento

⁴. ZORAIDA VÁZQUEZ, J., *La experimentación educativa española en América. Un fracaso de grandes consecuencias*, en Francisco DE SOLA, F.,- F. DEL PINO (eds.), *Espiritualidad y franciscanismo (VI Semana de Estudios Medievales. Nájera 31 Julio-4 Agosto 1995)*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño 1996, 419.

⁵. Es necesario subrayar que los misioneros de las órdenes mendicantes que ejercieron la labor pedagógica en tierras americanas procedían, en su inmensa mayoría, de conventos reformados de éstas órdenes, venían provistos de una alta espiritualidad y un carácter apostólico muy marcado.

⁶. LUQUE ALCAIDE, E.,-J.I. SARANYANA, *La iglesia católica y América*, Mapfre, Madrid 1992, 33.

⁷. *Ibid.*, 34.

⁸. SÁNCHEZ HERRERO, J., *Alfabetización y catequesis en España y en América durante el siglo XVI*, en *Evangelización y Teología en América (siglo*

surgido del sínodo fue el que determinó la forma en que se debía realizar esta enseñanza y el contenido de la misma:

...estatuimos que en cada una de las iglesias parroquiales de nuestro arzobispado, donde hubiere pueblo, el cura tenga consigo otro clérigo o sacristán, persona de saber y honesta, que sepa y pueda y quiera mostrar leer, escribir y cantar a cualesquier personas en especial a hijos de sus parroquianos y los instruyan y enseñen todas buenas costumbres y los aparten de cualesquier vicios (...) y señaladamente les muestren los diez mandamientos, el *pater noster*, el ave maría, el credo y la salve regina y la confesión general y todo lo que está en la cartilla de la iglesia, y asimismo que sepan signar con el signo de la cruz, y les exhorten obediencia y acatamiento a sus padres, preladados, curas y maestros⁹.

Al analizar las líneas del sistema educacional surgido en Nueva España, se nos plantea hasta qué punto los misioneros allí establecidos tuvieron conocimiento de los métodos empleados en la metrópoli o en otros territorios americanos y de sus resultados. Antonio Garrido Aranda ha publicado diversos trabajos en los que realiza un análisis comparativo que demuestra la existencia de notables paralelismos entre la formación e instrucción que se llevó a cabo con los moriscos del reino de Granada desde 1492 y la que se impartió entre los indígenas en territorio novohispano¹⁰. Para este investigador, la experiencia granadina fue

XVI), X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1990, 237.

⁹. *Sínodo diocesano de Alcalá* (10 de junio de 1480). Título V (Cómo los curas enseñen a los niños las cosas de nuestra fe) en SÁNCHEZ HERRERO, J., *Concilios Provinciales y Sínodos Toledanos de los siglos XIV y XV*, Universidad de la Laguna, 1976, 305.

¹⁰. GARRIDO ARANDA, A., *La educación de los moriscos y mexicas como factor de asimilación cultural*, en Estudios sobre política indigenista en América, Seminario de Historia de América, Valladolid 1975, T.II., 9-19; *Organización de la Iglesia en el Reino de Granada y su proyección en Indias*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla 1979, y su obra más completa *Moriscos e indios. Precedentes hispánicos de la evangelización en México*, UNAM, México 1980. (trabajo donde el autor estudia las posibles relaciones entre los establecimientos docentes en el reino de Granada, a lo largo del siglo XVI, y los de Nueva España, dirigidos ambos a la asimilación de los respectivos elementos indígenas: moriscos e indios).

el principal modelo de la enseñanza doctrinal en México, determinando el contenido de las doctrinas y catecismos así como los procedimientos empleados por los evangelizadores¹¹.

Ahora bien, sin negar la indudable existencia de notables analogías entre ambos procesos¹², considero que las circunstancias y proporciones de la evangelización novohispana fueron de una entidad muy diversa a la del caso granadino. La labor doctrinal realizada por los franciscanos en Nueva España se diferenció de la llevada a cabo en territorio peninsular en aspectos fundamentales como *el hecho de que el indio, al contrario que el moro o el judío, no fuera considerado un infiel enemigo de la cristiandad, sino un gentil que había accedido fácilmente a la religión católica*¹³ o en la concepción politeísta de los naturales que marcó una enorme diferencia frente al judaísmo y al islamismo.

Cabe subrayar igualmente las numerosas analogías existentes entre el proceso educativo novohispano y el llevado en territorios del Extremo Oriente por el también fraile franciscano fray Juan de Montecorvino¹⁴. De este modo observamos cómo la utilización de los niños mongoles por parte del misionero como primeros agentes de la evangelización en China y el aprendizaje de las lenguas nativas como instrumento esencial en la evangelización se convierten asimismo en métodos de relativa importancia en la labor misionera novohispana pues, como veremos, la instrucción religiosa y cultural de los naturales encontró en los niños de Nueva España uno de los principales instrumentos para

¹¹. GARRIDO ARANDA, A., *Moriscos e indios. Precedentes hispánicos de la evangelización en México...* op.cit., 55-65.

¹². Estoy pensando por ejemplo en el aprendizaje del idioma por parte de los agentes de pastoral, en la elaboración de cartillas y catecismos de la lengua indígena, en el requerimiento oficial para recibir la predicación de la fe o en la erección de instituciones educativas en todos los niveles de enseñanza que contribuyesen eficazmente a asentar la doctrina en los que acudían a sus aulas.

¹³. ARACIL, B., *El teatro evangelizador*, Bulzoni, Roma 1998, 92.

¹⁴. Por lo que se refiere a la figura de esta impulsor de la labor educativa y misionera franciscana entre los mongoles resulta de obligada consulta el monográfico de Fray Gaspar HAN, *Juan de Montecorvino. Fundador de la Iglesia Católica en China*, Secretaría General para la evangelización misionera, Madrid 1997.

la cristianización de los naturales¹⁵. Ahora bien, es necesario destacar que la actitud de los caciques indígenas respecto a la educación de sus hijos facilitaría considerablemente la acción educativa franciscana en las escuelas novohispanas y que este factor decisivo para el éxito de la práctica pedagógica seráfica no lo encontraría Montecorvino en sus experiencias asiáticas.

Asimismo, cabe señalar otra experiencia mucho más cercana territorialmente para los franciscanos llegados a Nueva España y que ha sido escasamente estudiada como fue la del proyecto educativo llevado a cabo en la isla de la Española. Gómez Caneado ha resaltado el hecho de que los frailes seráficos que iniciaron la evangelización novohispana conocerían estos antecedentes pues en el viaje desde España se *habían detenido diez días en Puerto Rico y seis semanas en Santo Domingo, tiempo suficiente para informarse de lo que por allí habían hecho sus hermanos de hábito*¹⁶. Asimismo, subraya que

... esta labor era conocida en España, desde donde probablemente había sido inspirada. Cabe pensar que, cuando los primeros franciscanos llegaron a México, la preferente atención a los señores principales y a sus hijos formaba ya parte de la misional e indigenista de la Corona española realizada en la Española (...). Estos antecedentes nos ayudan a comprender la decisión de los misioneros, llegados a mediados de 1524, de pedir a los señores que les entregasen a sus hijos para educarlos en sus conventos¹⁷.

¹⁵. Sobre el papel de los niños en la evangelización novohispana véase por ejemplo Fray Jerónimo de MENDIETA, *Historia Eclesiástica Indiana*, BAE, Madrid 1973., Libro III, cap. 17, 221-222; fray Bernardino de SAHAGÚN, *Historia General de las cosas de la Nueva España*, Alianza, Madrid 1988, Libro X, cap. 27, 631-632 y Fray Toribio de Benavente, MOTOLINÍA, *Historia de los indios de Nueva España*, Castalia, Madrid 1985, Tratado III, caps. 14 y 15, 359-375 (ediciones que citaré en adelante de forma abreviada señalando el libro y el número de capítulo al que se hace referencia).

¹⁶. GÓMEZ CANEDO, L., *Aspectos característicos de la acción franciscana en América*, en Actas del II Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo, Deimós, Madrid 1988, 447.

¹⁷. *Ibid.* Véase también MENDIETA, *Historia*, Libro I, caps. 9-11, 28-34. En dichos capítulos explica Mendieta el desarrollo de la experiencia pacífica lleva

2. MÉTODOS PEDAGÓGICOS

La experiencia educativa llevada a cabo por los misioneros en Nueva España se basaba en parte en el sistema educativo precortesiano. Como expresaba fray Bernardino de Sahagún:

A los principios, como hallamos que en su república antigua criaban a los muchachos y muchachas en los templos, y allí los disciplinaban y enseñaban la cultura de sus dioses y la sujeción a su república, tomamos aquel estilo de criar los muchachos en nuestras casas¹⁸.

Además de este precedente inmediato, cabe señalar que durante el siglo XVI la mayor parte de las obras en lengua náhuatl escritas por los misioneros seráficos se destinaron a la transmisión de los contenidos básicos de la religión cristiana y a la formación moral de los indígenas. Los innumerables sermonarios, catecismos, doctrinas, cartillas y confesionarios conservados demuestran la importancia que los franciscanos otorgaron al *enseñar a los indios la doctrina y otras cosas de policía cristiana*¹⁹.

No se puede obviar que uno de los problemas planteados en el proceso evangelizador novohispano fue el de los medios que debían emplearse para transmitir el evangelio y la cultura europea a los naturales. Aunque, como he señalado, existía la ex-

da a cabo hacia 1516 por los franciscanos en Cumaná implantando el sistema de internados para muchachos.

¹⁸. SAHAGÚN, *Historia*, Libro X, cap. 27, 626-636.

¹⁹. *El orden que los religiosos tienen en enseñar...* (Relación franciscana de 1570), en Joaquín GARCÍA ICAZBALCETA (ed.), *Nueva colección de documentos para la historia de México*, Salvador Chávez, Hayhoe, México 1941, vol. II, 55. Para información general sobre los títulos y autores de las obras didácticas misioneras véase los repertorios bibliográficos de Joaquín GARCÍA ICAZBALCETA, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, FCE, México 1954; Toribio MEDINA, *La imprenta en México, 1539-1821*, vol. I, Israel, Ámsterdam 1965 (ed. facsímil de la de Santiago de Chile, impreso en casa del autor, 1907-1912) y Enrique WAGNER, *Nueva Bibliografía Mexicana del siglo XVI*, trad. por García Pimentel y F. Gómez de Orozco, Polis, México 1940. Según dichos repertorios los religiosos franciscanos que se dedicaron especialmente a la elaboración de doctrinas fueron Alonso de Molina (1546, 1555, 1576, 1578) y fray Pedro de Gante (1553). Buena parte de esta literatura es de muy difícil acceso o espera todavía su traducción al castellano (especialmente los sermonarios compuestos en su mayoría en lengua náhuatl).

perencia de la alfabetización de Castilla y la catequización de los musulmanes en los siglos XV y XVI, los frailes franciscanos se situaban ante una empresa sin precedentes inmediatos. Las cartillas, sermonarios y tratados, catecismos y doctrinas, gramáticas y vocabularios, confesionarios y sacramentarios fueron instrumentos básicos para la alfabetización, así como para la conversión y educación integral del indígena²⁰; sin embargo, la nueva realidad americana impuso la introducción de nuevos métodos:

... la música y la danza, la pintura y, sobre todo el teatro se convirtieron en formas especiales de catequesis, pero también, en buena medida, en parte esencial de las fiestas cristianas que sustituyeron a los festejos cristianos y lograron atraer a los indígenas hacia la nueva religión²¹.

Las explicaciones iniciales acerca de la religión cristiana se establecieron a través de los catecismos pictográficos²² y partieron del concepto de divinidad única. Lo primero fue *darles a en-*

²⁰. Muchos de estos métodos fueron conocidos por los misioneros en Castilla (véase José SÁNCHEZ HERRERO, *Alfabetización y catequesis franciscana en América durante el siglo XVI*, en Actas del II Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo, op.cit., 638). Considero que es necesario, siguiendo a Pilar Hernández, diferenciar brevemente cada uno de los medios empleados:

- Cartillas: el librito que contiene el método para aprender a leer.
- Sermonarios: pláticas para las fiesta anuales.
- Tratados: estudio profundo, dogmático, moral o espiritual de cada uno de los contenidos de una doctrina o catecismo.
- Catecismos y doctrinas: contienen las verdades esenciales del cristianismo que los fieles deben conocer y practicar.
- Confesionarios y sacramentarios: normas para la admisión de la penitencia y los demás sacramentos (HERNÁNDEZ APARICIO, P., *Gramáticas, vocabularios y doctrinas franciscanas en la Biblioteca de Madrid*, en Actas del II Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo, op.cit., 574).

²¹. ARACIL, B., *El teatro evangelizador*, op.cit., 111. Sobre los métodos complementarios a la predicación que facilitaron el mensaje de conversión e instrucción de los naturales en Nueva España resulta interesante el trabajo de José SÁNCHEZ HERRERO ya citado en la nota anterior (véase *ibid.*, 639-640).

²². Sobre la enseñanza por pinturas véase MOTOLINÍA, *Historia*, Tratado I, cap. 14, 186-187; MENDIETA, *Historia*, Libro V, cap. 42, 66 y TORQUEMADA, *Monarquía indiana*, UNAM, México 1979, Libro XX, cap.47, vol. 6, 268.

*tender quién es Dios, uno, Todopoderoso, sin principio ni fin, criador de todas las cosas, cuyo saber no tiene fin*²³; además de exponer esto, como señalaba fray Toribio Motolinía,

Fue menester darles también a entender quién era Santa María (...). Ya declarado esto, y la inmortalidad del alma, se les daba a entender quién era el demonio en quien ellos creían y que los tenía engañados (...). Lo cual oyendo hubo muchos que comenzaron a venir al bautismo y a buscar el reino de Dios, demandándole con lágrimas y suspiros y mucha importunación²⁴.

Pero desde el momento en que los concilios mexicanos manifiestan la necesidad de impartir la catequesis a los naturales²⁵, se percibe una creciente preocupación en los evangelizadores a la hora de seleccionar métodos adecuados para llevar a cabo la instrucción doctrinal y moral. Las relaciones y crónicas seráficas de la época recogen numerosos testimonios de la forma en que se planeó y se llevó a la práctica esta labor primordial de los franciscanos. Fray Juan de Torquemada señalaba que las primeras reuniones de los indios adultos, como primer procedimiento pedagógico, resultaban un gran acontecimiento:

...con este fervor y espíritu se juntaban en los patios de las iglesias a montones y manadas, y se estaban cantando y rezando la doctrina, repitiéndola una y muchas veces, por espacio y tiempo de cuatro y seis horas. Y no sólo esto pasaba en los patios de los monasterios (como digo) pero corría la voz por los barrios y parroquias y en ellas se juntaban y cantaban su doctrina²⁶;

asimismo, los niños recibían diariamente la formación religiosa que los habilitaría para ejercer como activos colaboradores de la labor misional:

²³. MOTOLINÍA, *Historia*, Tratado I, cap. 4, 133.

²⁴. *Ibid.*, 133-134.

²⁵. Véase el contenido de dichas catequesis en los capítulos correspondientes del Primer y Tercer Concilio Mexicano (1555 y 1585) en Juan TEJADA, *Colección de cánones Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y América*, 5 vols., Imprenta de don Pedro Montero, Madrid 1855, V, 124-125 y 538.

²⁶. TORQUEMADA, *Monarquía*, Libro XV, cap. 18, vol. 5, 76.

...por esta misma traza quiso que se hiciesen la conversión de este nuevo mundo, que en número de gentes ha sido muy grande: y tanto como lo pudo ser en tiempo de los apóstoles, no por otro instrumento, sino de niños; porque niños fueron los maestros de los evangelizadores, y los niños fueron también predicadores, y los niños ministros de la destrucción de la idolatría²⁷.

Así pues, existía una distinción entre adultos y niños. La instrucción doctrinal y moral de los primeros se realizaba en los amplios atrios de las iglesias, los domingos y días festivos:

Con los adultos guardaban lo mismos que con los criados en la iglesia, que los hacían enseñar en la doctrina cristiana y estando suficientemente instruidos en ella, los iban bautizando. Se entiende que con los enfermos no se guardaba el mismo rigor que con los sanos, sino que de ellos con menos se contentaban los ministros²⁸.

Por su parte, los niños eran instruidos religiosamente cada día para capacitarlos de este modo en su labor activa de colaboración en la empresa evangelizadora. De este modo, se convirtieron desde los primeros tiempos en auxiliares de los misioneros y de ellos echaban mano para el servicio de las iglesias y la conservación de la nueva cristiandad²⁹. Además, dentro de dicha formación religiosa entre los niños existía una clara distinción que dividía la enseñanza de los hijos de la gente plebeya y los hijos de los principales, división motivada no sólo por circunstancias sociales sino, como ha señalado Manuel Pazos, porque *los religio-*

²⁷. *Íbid.*, cap. 15, 63. Sobre el papel de los niños en la evangelización véase también MOTOLINÍA, *Historia*, Tratado III, caps. 14-15, 359-375, SAHAGÚN, *Historia*, Libro X, cap. 27, 631.632 y MENDIETA, *Historia*, Libro III, cap. 17, 221-22.

²⁸. MENDIETA, *Historia*, Libro III, cap. 32, 155.

²⁹. Sobre el papel de los niños aztecas en la evangelización novohispana epígrafe 2 de este estudio. El Primer Concilio Provincial de México, celebrado en 1555, manifestaba ya esta necesidad de adoctrinar a los niños:

Sancto Concilio aprobante que en todas las iglesias de nuestro arzobispado y provincia se señalen personas suficientes, y de buen ejemplo y vida, que enseñen a los niños, principalmente la doctrina cristiana, conviene a saber, a santiguar y signar, y los artículos de la fe... (*Primer Concilio Provincial de México* (1555) en TEJADA Y RAMIRO, J., Colección de cánones... *op.cit.*, 126).

... *se sentían desbordados ante la cantidad de indios que se encontraban a su cargo y tuvieron que realizar una selección en su tarea educativa que, por otra parte, ya existían en la época precortesiana*³⁰. De este modo se observa cómo a los niños de las clases inferiores se les enseñaba

... conforme a lo que cada uno ha de aprender, porque a unos, que son los principiantes, se les enseña el *Per Signum*, y a otros el *Pater Noster*, y a otros los mandamientos según que van aprovechando; y los van examinado y requiriendo para subir de grado en grado³¹.

mientras que a los de las élites indígenas

después que han aprendido la doctrina cristiana que para todos es el primer fundamento, luego son enseñados a leer y escribir, y de estos se escogen algunos para cantores de la iglesia, y así de niños aprenden a cantar y otros aprenden la confesión y ceremonias de ayudar a misa, para servir de sacristanes³².

Por tanto, la enseñanza de los hijos de los principales era una instrucción mucho más completa que la de los hijos de los labradores y la gente plebeya. Esta distinción en la formación religiosa venía impuesta por las circunstancias sociales, pues los hijos de los caciques serían los encargados de regir cristianamente sus poblados, mientras que los niños plebeyos no necesitarían un gran saber para desempeñar sus tareas cotidianas:

Estos caciquillos, aunque muy empequeñecidos a los ojos de sus conquistadores, conservaban ante sus compatriotas aquel rango de superioridad y nobleza que habían poseído en los tiempos de Moctezuma, y sus súbditos aun les acataban con el hábito de la obediencia y el temor a que los tuvieron acostumbrados sus antepasados³³.

³⁰. PAZOS, M., *Los franciscanos y la educación literaria de los indios mexicanos*, en Archivo Iberoamericano (2ª época), XIII: 49 (enero-marzo 1953) 7.

³¹. *El orden que los religiosos tienen en enseñar... (Relación franciscana de 1570)*, en GARCÍA ICAZBALCETA, J., *Nueva colección de documentos...*, *op.cit.*, II, 56.

³². *Ibid.*, 57.

³³. PAZOS, M., *op.cit.*, 5. Sobre este aspecto véase también KOBAYASHI, *La educación...*, *op.cit.*, 263-265.

Esta primera enseñanza era completada con la instrucción periódica de la catequesis, especialmente impulsada por el interés en la formación indígena del arzobispo fray Juan de Zumárraga. Los primeros concilios celebrados en México contemplaban ya entre sus disposiciones canónicas la necesidad de instruir y adoctrinar a los naturales³⁴. Los contenidos de dichas catequesis abordaban la enseñanza de los mandamientos y sacramentos de la Iglesia, los siete pecados mortales, las obras de misericordia, la confesión general, las virtudes teologales y cardinales, los dones del Espíritu Santo y las oraciones básicas del cristiano: Padrenuestro, Ave María, Salve Regina y el Credo³⁵.

En definitiva, los métodos de transmisión y aprendizaje empleados por los franciscanos aparecen como los más adaptados a las circunstancias, capacidad y mentalidad de los sujetos de la primera evangelización. Una vez que se conoció la lengua y que la doctrina fue más y mejor aprendida, estos contenidos evolucionaron, hasta el punto de que, para Mendieta, *el cuidado que se ha tenido en esta Nueva España en la doctrina y enseñamiento de los naturales indios para su cristiandad, no se ha tenido con otra gente del mundo*³⁶.

³⁴. El *Primer Concilio Provincial de México* celebrado en 1555 ante la diversidad en el modo de enseñar y en las doctrinas y cartillas utilizadas para la instrucción de los naturales, dispuso:

..que se ordenen dos doctrinas, la una breve y sin glosa que contenga las cosas arriba en la primera constitución, y la otra con declaración sustancial de los artículos de fe y mandamientos y pecados mortales, con la declaración del *Pater Noster* y se traduzca en muchas lenguas, y se impriman; y los intérpretes religiosos, y clérigos deben instruir y adoctrinar los indios en las cosas más necesarias a su salvación, y dejar los misterios y cosas arduas de nuestra santa fe, que ellos no podrán entender ni alcanzar, ni de ello tiene necesidad por ahora... (*Primer Concilio Provincial de México* (1555) en Juan TEJADA Y RAMIRO, *Colección de cánones... op.cit.*, 126).

³⁵. Para una más detallada información sobre estos contenidos véase las disposiciones conciliares de 1555 y 1585 correspondientes al Primer y Tercer Concilio Mexicano en *Ibid.*, V, 124-126 y 538-9.

³⁶. MENDIETA, *Historia*, Libro III, cap. 28, 149.

3. FORMACIÓN CULTURAL Y PROFESIONAL DE LOS NATURALES

Como he señalado, el proyecto educativo misional del siglo XVI traspasó los asuntos puramente religiosos, comprendiendo un conjunto integral de enseñanzas que *abarcaba cuantas actividades humanas pudieran contribuir directa o indirectamente a desarrollar y promocionar personal y colectivamente el espíritu y el ser del indígena en su completez*³⁷. Esta labor emprendida primordialmente por los franciscanos constituyó una de las tareas esenciales de la evangelización y comprendió tanto la educación primaria y profesional como la enseñanza superior. Es evidente que la consolidación de la evangelización dependía en gran medida del buen desarrollo de esta empresa pues

sin las escuelas primarias, que ofrecen a los miembros de la comunidad una suma mínima de conocimientos útiles, y sin la escuelas técnicas, que los capacitan para poder ganarse la vida con medios seguros y honrados, la Iglesia se hallaría a merced de la menor convulsión social y del menor desorden, como que no estaría fundada en una sociedad organizada³⁸.

3.1 Escuelas primarias y de oficios

Si bien es cierto que en las misiones de Antillas y Cumaná se adoptó muy pronto la costumbre de reunir a los niños en amplios atrios anexos a los conventos para impartir una inicial enseñanza primaria³⁹, es en Nueva España donde este sistema alcanzó todo su desarrollo hasta servir de modelo al resto de América.

Fray Pedro de Gante, una de las figuras esenciales en los inicios de la evangelización novohispana, señalaba en un carta es-

³⁷. ZAMORA, E., *Educación franciscana del indígena americano en Actas del I Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo*, op.cit., 251.

³⁸. RICARD, R., *La conquista...op.cit.*, p. 320.

³⁹. Sobre los proyectos educativos franciscanos en estos territorios véase GÓMEZ CANEDO, L., *Evangelización y conquista, Experiencia franciscana en Hispanoamérica*, México, Porrúa, 1977, 198-200 y RICARD, R., *La conquista espiritual de México*, FCE, México 1986, 160-163.

crita al rey Felipe II cómo *Dios quiso que en breve tiempo la supiésemos (la lengua náhuatl), y con ella procuramos de recoger los hijos de los principales y señores y enseñarles la ley de Dios*⁴⁰. Podemos afirmar que así es como se registra el primer paso del propósito educador franciscano en territorio mexicano que se materializó en 1523 con la fundación del colegio de Tezcoco por el propio Gante y el flamenco fray Juan de Tecto y continuaría en los años siguientes en Tlaxcala⁴¹ y México.

Estos centros educativos no eran únicamente escuelas catequéticas donde se impartía la doctrina cristiana: la alfabetización de los naturales, así como la enseñanza de la música y el canto⁴², formaban parte de un proyecto que buscaba, como he reiterado, la educación integral del indígena.

Asimismo, los franciscanos se ocuparon de la enseñanza a niños mestizos con la fundación en 1540, por fray Juan de Zumárraga con el apoyo del virrey Mendoza, del colegio de San Juan de Letrán, donde además de la educación primaria y doctrinal se les instruía en ciertos oficios como los de lamparero, enfermero, cocinero o despensero⁴³.

Como centro de enseñanza profesional de los indígenas, tiene un papel relevante la escuela de San José de los Naturales, donde se formaron durante casi tres décadas en los más diversos oficios:

⁴⁰. *Carta de fray Pedro de Gante al emperador Carlos V*, San Francisco de México, 15 de febrero de 1552, en DE LA TORRE VILLAR, E., *Fray Pedro de Gante, maestro y civilizador de América*, Estudios de Historia Novohispana (México-UNAM), V (1974) 61.

⁴¹. Para Manuel de Pazos, aunque algunos de críticos afirman que el colegio de Tlaxcala fue obra de fray Alonso de Escalona en el año 1531, hay una frase en una carta de Gante que hace pensar que la escuela primitiva tlaxcalteca es anterior, por lo que, tras un análisis detallado de la correspondencia epistolar del lego flamenco, no duda en concluir que sin duda la "fundación de Tezcoco fue en 1523, la del tercer colegio, México en 1525; luego la fundación de la escuela tlaxcalteca queda en medio" (Manuel de PAZOS, *Los franciscanos y la educación ...*, *op.cit.*, 15-17).

⁴² Cf. MOTOLINÍA, *Historia*, Tratado III, cap. 12, 354-355 y MENDIETA, *Historia*, Libro IV, cap. 14, 38.

⁴³. Cf. ALEGRÍA, P., *La educación en México antes y después de la conquista*, Secretaría de Educación Pública, México 1963, 127-134.

El primero y único seminario que hubo en la Nueva España para todo género de oficios y ejercicios fue la capilla que llaman de San José, contigua a la iglesia y monasterio de S. Francisco de la ciudad de México, donde residió muchos años, teniéndola a su cargo, el muy siervo de Dios y famoso lego Fr. Pedro de Gante, primero y principal maestro y industrioso adestrador de los indios. El cual no se contentando con tener grande escuela de niños que se enseñaban en la doctrina cristiana, y a leer y escribir y cantar, procuró que los mozos grandecillos se aplicasen a deprender los oficios y artes de los españoles, que sus padres y abuelos no supieron, y en los que antes usaban se perfeccionasen⁴⁴.

Por tanto, podemos afirmar que en general los indígenas fueron bien instruidos en los trabajos propios de los españoles. Ahora bien, es necesario señalar que dicha formación no fue más que una parte esencial de la labor social que los franciscanos llevaron a cabo en Nueva España; una vez reducidos a pueblos, los naturales aprendieron en un par de décadas los más diversos trabajos, destacando los de pintor, batidor de oro (...), guadamacil, curtidor, herrero, tejedor, cantero, carpintero y, sobre todo, sastre⁴⁵.

En definitiva, la pluralidad de estas enseñanzas impartidas por los misioneros franciscanos se integró perfectamente en un sistema educativo coherente capaz de dar una orientación real a quienes las recibían y de ser instrumentos valiosos para la evangelización del nuevo territorio. La alfabetización, los oficios y trabajos materiales así como el canto y la danza no fueron sino medios para *que cada individuo subviniera a sus propias necesidades y elevara su alma, pues no era posible la obra de transformación espiritual en un organismo destruido y débil*⁴⁶.

⁴⁴. MENDIETA, *Historia*, Libro IV, cap. 13, 36-37. Cf. también TORQUEMADA, *Monarquía*, Libro XVIII, cap. 2, vol. 5, pp. 316-317.

⁴⁵. Véase MOTOLINÍA, *Historia*, Tratado III, cap. 13, 356-359. Para una lista detallada de los diversos oficios aprendidos por los naturales de los españoles Cf. también SAHAGÚN, *Historia*, Libro X, cap. 27, 610-611.

⁴⁶. ALEGRÍA, P., *La educación... op.cit.*, 70.

3.2 El Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco

No se puede hablar de la obra de recuperación de la cultura náhuatl llevada a cabo por los misioneros franciscanos si no abordamos antes el marco en el que muy frecuentemente ésta se elaboró, es decir, si no nos acercamos a la institución que albergó este proyecto y posibilitó la investigación de los ritos, las creencias, las estructuras organizativas y la literatura de la sociedad mexicana: el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco⁴⁷. La idea de la fundación de Santa Cruz parece tener su origen en una carta del franciscano fray Jacobo de Tastera a Carlos V el 6 de mayo de 1533, en la que sugiere que la construcción de un nuevo reino cristiano en Nueva España únicamente sería posible con el inicio de una educación superior a los hijos de las élites indígenas:

...e más de saber V.M. que ahora se comienza a darles disposición de estudio de gramática, y esto favorece mucho la industria de su presidente, con aprobación de los oidores, de lo cual esperamos que Dios será muy servido, por la grande habilidad que los hijos de estos naturales tienen...⁴⁸.

Evidentemente el proyecto era mucho más ambicioso que el planteado por Testera y el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, como centro dedicado de forma plena a la enseñanza superior de la nobleza indígena, sería inaugurado oficialmente unos años después, el 6 de enero de 1536, con el beneplácito de la Corona española y el apoyo del presidente de la Audiencia Ramírez de

⁴⁷. Para comprender la importancia del colegio de Santa Cruz de Tlatelolco en el proceso evangelizador novohispano resultan de obligada consulta los siguientes trabajos monográficos: OCARANZA, F., *El imperial Colegio de la Santa Cruz de Santiago Tlatelolco*, ed. del autor, México 1934; STECK, F., *El primer colegio de América. Santa Cruz de Tlatelolco*, Centro de Estudios Franciscanos, México 1944 y MATHES, M., *Santa Cruz de Tlatelolco: la primera biblioteca académica de las Américas*, Secretaría de Relaciones Exteriores, México 1982.

⁴⁸. *Carta de fray Jacobo de Tastera y de otros religiosos de la orden de San Francisco al Emperador Carlos V en el convento d Rexucingo. 6 de mayo de 1533 en Cartas indias*, 2 vols., Edmundo Aviña Levy editor, Guadalajara (México) 1970 [Ed. facsímil de la de Madrid, Imprenta de Manuel G. Hernández, 1887], 63.

Fuenleal, el primer obispo de México, el franciscano fray Juan de Zumárraga y posteriormente el del virrey Mendoza⁴⁹.

Después de haberse ocupado de la enseñanza primaria y técnica en los primeros años de la evangelización, esta gran obra franciscana en materia de educación novohispana surge como una labor colectiva que nace a raíz de una determinada coyuntura histórica favorable al indígena⁵⁰. El propio fray Bernardino de Sahagún es el que nos explica este proceso:

Luego que venimos a esta tierra a plantar la fe, juntamos a los muchachos en nuestras casas y les comenzamos a enseñar a leer y escribir y cantar, y como salieron bien con esto, procuramos luego ponerlos en el estudio de la gramática, para el cual ejercicio se hizo un colegio en la ciudad de México, en la parte de Santiago del Tlatelolco, en el cual (...) se escogieron a los muchachos más hábiles y que mejor sabían leer y escribir, los cuales dormían y comían en el mismo colegio⁵¹.

La primera finalidad de Tlatelolco era *la educación intelectual y moral de quienes mostraron aptitudes e inclinaciones para la carrera sacerdotal*⁵², es decir, formar una élite indígena que pudiera reemplazar a los franciscanos en su labor misionera. En el fondo, como ha señalado Christian Duverger, *el colegio de Santa*

⁴⁹. Sobre el papel de estas figuras en la fundación del Colegio véase *Carta a la emperatriz, del obispo de santo Domingo, presidente de la Audiencia de México, México, 8 de agosto de 1553*, en Francisco del PASO Y TRONCOSO (ed.), *Epistolario de la Nueva España 1505-1518*, vol. 3., México, Antigua Librería Robledo, 1939-1942, 118; *Carta de don Antonio de Mendoza, virrey de Nueva España al emperador, 10 de octubre de 1537*, en *Colección de documentos inéditos relativos a l descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía*, sacado en su mayor parte del Real Archivo de Indias bajo la dirección de Francisco Pacheco, Francisco Cárdenas y Luis Torres Mendoza, Madrid, Imprenta de Manuel Quirós, 1864-1883, tomo II, 204 y *Carta e los ilustrísimos señores obispos de México, Oaxaca y Guatemala a su Majestad, México 30 de noviembre de 1537*, en GARCÍA ICAZBALCETA, J., *Don Fray Juan de Zumárraga, Primer Obispo y Arzobispo de México*, 4 vols., Porrúa, México 1847 (1ª ed. 1881), III, 105-106.

⁵⁰. Cf. GÓMEZ CANEDO, L., *Evangelización y conquista...*, *op.cit.*, 133-135 y KOBAYASHI, J. M., *La educación como conquista. Empresa franciscana en México*, El Colegio de México, México 1974, 292-296.

⁵¹. SAHAGÚN, *Historia*, Libro X, cap. 21, 599-601.

⁵². STECK, F., *El primer Colegio de América*, *op.cit.*, 18.

*Cruz fue concebido, en sus orígenes, como un seminario, aunque la palabra no fuera pronunciada abiertamente*⁵³. De hecho, el programa de estudios era el de un seminario menor franciscano: *trivium* (gramática, retórica y lógica) y *cuatrivium* (aritmética, geometría, astronomía y música)⁵⁴. Además, los alumnos eran internos y pasaban la noche en unos dormitorios edificados especialmente para ellos, compartiendo de este modo la vida con los misioneros, utilizando su refectorio y capilla y asistiendo a todos los oficios religiosos⁵⁵.

Kobayashi, en su estudio sobre la educación mexicana, aborda la fundación de Tlatelolco con detalle y cifra en tres los objetivos esenciales que se proponía conseguir con la construcción de esta institución franciscana:

... primero, formar elementos seculares poseedores de una fe cristiana firme y arraigada, segundo, preparar agentes de catequismo para instruir a los que no tuviesen acceso al Colegio; tercero, proveer de ayudantes e intérpretes a los religiosos no peritos en las lenguas vernáculas⁵⁶.

Si bien es cierto que los dos primeros objetivos fueron inicialmente los que justificarían la fundación del colegio en el pensamiento de las autoridades civiles y eclesiásticas de la época, en mi opinión fue el tercero, quizás planteado en ese momento con un carácter transitorio, el que favoreció el desarrollo de uno de los frutos más permanentes del proyecto franciscano al posibilitar la existencia de una actividad literaria esencial en el proceso evangelizador que fraguó en forma de crónicas, obras de teatro,

⁵³. DUVERGER, Ch., *La conversión de los indios... op.cit.*, 176.

⁵⁴. Respecto a la forma de vida en el colegio y sus estudios véase SAHAGÚN, *Historia*, Libro III, caps. 7 y 8, 226-229; TORQUEMADA, *Monarquía*, Libro XV, cap. 43, vol. 5, 175-177 y MENDIETA, *Historia*, Libro IV, cap. 15, 40-43.

⁵⁵. Véase MENDIETA, *Historia*, Libro IV, cap. 15, 41. En una *Relación franciscana de 1570* se pone de relieve el carácter monástico de la vida de los alumnos de Tlatelolco subrayando que "el orden que estos tiene en su colegio, en concierto de su refectorio y dormitorio, es a manera de religiosos" (*El orden que los religiosos tienen en enseñar...* (Relación franciscana de 1570), en GARCÍA ICAZBALCETA, J., *Nueva colección de documentos... op.cit.*, vol. II, 63.

⁵⁶. KOBAYASHI, J. M., *La educación...*, *op.cit.*, 211.

sermones o en la recuperación de discursos prehispánicos como los aquí estudiados.

La instrucción que se impartía en Santa Cruz de Tlatelolco era evidentemente muy superior a la que se había enseñado hasta entonces: en el programa de estudios figuraba el latín (la gramática), la teología, la retórica, la lógica y la filosofía, a lo que se sumaba el canto y la música para satisfacer las necesidades litúrgicas y la medicina indígena *a fin de contrarrestar los tremendos estragos de las pestilencias que una tras otra sobrevino al país en aquella época*⁵⁷.

La Orden franciscana fue la que desde el comienzo se encargó de dirigir la vida académica del Colegio de Santa Cruz⁵⁸, proveyéndolo de maestros que fueron los más brillantes de cuantos habían llegado al nuevo territorio, *todos ellos excelentísimas lenguas mexicanas, pues con verdad se puede decir que ninguno les ha hecho ventaja después que se descubrió esta tierra*⁵⁹. De este modo, el personal de enseñanza quedó configurado en su totalidad por frailes seráficos, unos estuvieron en Tlatelolco como *guardianes del convento del barrio, a quienes tocaba asumir la presidencia del Colegio*, otros como maestros, *impartiendo a los muchachos indios sus más depurados conocimientos y ciencias de la vieja Europa*⁶⁰.

Durante las primeras décadas de funcionamiento de Santa Cruz desarrollaron su labor docente, entre otros, los profesores de latinidad fray Arnaldo Basacio, fray Andrés de Olmos y fray Bernardino de Sahagún, así como los maestro de retórica y teología fray Juan de Gaona, fray Juan Focher y fray Francisco de

⁵⁷. *Ibid.*, 222. Sobre los programas de estudio y las diversas asignaturas impartidas véase STECK, F. B., *El primer colegio de América*, *op.cit.*, 25-30.

⁵⁸. No olvidemos que el franciscano fray Juan de Zumárraga y el provincial de la Orden, fray García de Cisneros, habían participado directamente junto al virrey en su fundación, y que la administración quedó confiada desde el principio al guardián del convento de Tlatelolco también franciscano (cf. RICARD, R., *La conquista espiritual...*, *op.cit.*, 336-337).

⁵⁹. MENDIETA, *Historia*, Libro IV, cap. 15, 47.

⁶⁰. RICARD, R., *La conquista espiritual...*, *op.cit.*, 217.

Bustamante⁶¹, cuya tarea fue continuada a finales del XVI y principios del XVII por religiosos franciscanos como fray Juan Bautista y fray Juan de Torquemada⁶².

Sin embargo, esta aspiración franciscana de crear una élite indígena culta en Tlatelolco suscitaba importantes críticas tanto de los sectores civiles⁶³ como eclesiásticos⁶⁴, surgiendo numerosos obstáculos para su plena realización:

Como vieron que esto iba adelante y aunque tenían habilidad para más, comenzaron así los seglares como los eclesiásticos a contradecir este negocio y a poner muchas objeciones contra él, para impedirle⁶⁵.

Desde estos ámbitos se destacó la imposibilidad de crear un clero indígena y se puso en duda la habilidad de los naturales para el estudio y la correcta interpretación de los textos bíblicos, desconfiando de su capacidad para predicar el evangelio:

Decían que, pues estos no habían de ser sacerdotes, de qué servía enseñarles la gramática, que era ponerlos en peligro de que hereticasen, y también que viendo las Sagradas Escrituras entenderían en ella cómo los pa-

⁶¹. Véase MENDIETA, *Historia*, Libro IV, cap. 15, 45-47 y *El orden que los religiosos tienen en enseñar...* (Relación franciscana de 1570), en GARCÍA ICAZBALCETA, J., *Nueva colección de documentos...*, *op.cit.*, vol. II, 62.

⁶². Cf. MATHES, M., *Santa Cruz de Tlatelolco...*, *op.cit.*, 36-37.

⁶³. Véase *Carta de Gerónimo López al Emperador*, México, 20 de Octubre de 1541, en GARCÍA ICAZBALCETA, J., *Nueva colección de documentos...*, *op.cit.*, vol. II, 149.

⁶⁴. En 1544 los dominicos fray Domingo de Betanzos y fray Diego de la Cruz afirmaban en una carta enviada al monarca Carlos V en 1544:

Los indios no deben estudiar, porque ningún fruto se espera de su estudio, lo primero porque no son para predicar en largos tiempos porque para predicar se requiere que el predicador tenga autoridad en el pueblo y ésta no la hay en los naturales (...). Lo segundo porque no es gente segura de quien se debe confiar la predicación del evangelio, por ser nuevos en la fe e no la tener bien arraigada (...) Lo tercero, porque no tienen habilidad para entender cierta y rectamente las cosas de la fe ni las razones de ellas. (Recogido en CUEVAS, M., *Historia de la Iglesia en México*, 5 vols., Editorial Patria, México 1946, 440-441).

⁶⁵. SAHAGÚN, *Historia*, Libro X, cap. 27, 635. Son numerosos los cronistas que recogen estos obstáculos en sus escritos: véase MOTOLÍNIA, *Historia*, Libro III, cap. 12, 356; MENDIETA, *Historia*, Libro IV, cap. 15, 40-43; TORQUEMADA, *Monarquía*, Libro XV, cap. 43, vol. 5, 176-178.

triarcas tenían juntamente muchas mujeres, que era conforme a los que ellos usaban, que no querían creer lo que ahora les predicásemos⁶⁶.

Éstas y otras muchas circunstancias⁶⁷ determinaron el declive del colegio que debió ponerse en marcha de nuevo hacia principios de 1570 en una segunda etapa que presentó más dificultades que la propia fundación. Fray Bernardino de Sahagún lo explicaba del siguiente modo:

Cuarenta años después de la fundación del colegio, se volvió a examinar el estado en que estaban las cosas del colegio, y se halló estar perdido, y fue necesario dar otro corte y hacer otras ordenaciones e nuevo sobre las primeras para que el colegio fuese adelante, como parece por las mismas ordenaciones que se hicieron de nuevo⁶⁸.

A finales del siglo XVI el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco ya no pudo subsistir con su organización e ideales iniciales y “tácitamente puede afirmarse que desapareció”, pues lo que aún quedaba de él *no llenaba las amplias miras abiertas en la educación colonial de la Nueva España y servía en 1595 únicamente para enseñar a los niños indios a leer, escribir y cantar*⁶⁹. El gran colegio imperial de Santa Cruz se convirtió en una escuela de primeras letras y ninguno de los esfuerzos realizados para impedirlo triunfaron⁷⁰.

Sin embargo, más allá de su frustración como centro de formación sacerdotal para el clero indígena y de los numerosos obstáculos para su sostenimiento⁷¹, Tlatelolco continuó siendo un centro cultural determinante para la labor evangelizadora emprendida por los misioneros franciscanos el siglo XVI. Es realmente aquí donde se desencadena una verdadera producción

⁶⁶. SAHAGÚN, *Historia*, Libro X, cap. 27, 634.

⁶⁷. Sobre el fracaso del colegio de Santa Cruz véase STECK, F. B., *El primer colegio de América... op.cit.*, 78-82, KOBAYASHI, J. M., *La educación... op.cit.*, 224-250 y RICARD, R., *La conquista espiritual...op.cit.*, 437-441.

⁶⁸. SAHAGÚN, *Historia*, Libro X, cap. 27, 635.

⁶⁹. ALEGRÍA, P., *La educación en México antes y después de la conquista...op.cit.*, 96.

⁷⁰. Cf. STECK, F. B., *El primer colegio de América... op.cit.*, 78-82 y KOBAYASHI, J. M., *La educación...op.cit.*, 274-279.

⁷¹. Cf. STECK, J. M., *El primer colegio de América... op.cit.*, 69-82.

literaria vernácula y una tarea de traducción que da lugar a las primeras investigaciones etnográficas, las primeras recopilaciones de sermones en náhuatl y traducciones de las Sagradas Escrituras y que determina el nacimiento de las primeras piezas del teatro evangelizador⁷².

Considero que la finalidad más relevante del colegio de Santa Cruz de Tlatelolco fue precisamente la de constituir desde sus primeros años un equipo de traductores y especialistas de la lengua náhuatl entre los alumnos del colegio instruidos en la lengua latina⁷³; éstos se convirtieron en una ayuda esencial para los franciscanos etnógrafos que desarrollaron su labor en el colegio de Santa Cruz, guiándolos de modo privilegiado en el conocimiento de los mecanismos de la sociedad náhuatl y en la sutileza de los discursos prehispánicos. Una especie de escuela de investigaciones y estudios mexicanistas que permitió el éxito de proyectos como los de fray Andrés de Olmos, fray Bernardino de Sahagún o fray Juan Bautista, quienes en sus aulas forjaron la parte más importante de sus obras. El propio Sahagún expresó perfectamente este parecer transcurridas varias décadas desde la fundación de dicha institución:

Hay ya más de cuarenta años que este colegio persevera, y los colegiales de él en ninguna cosa han delinquido (...), más antes han ayudado y ayudan en muchas cosas a la plantación y sustentación de nuestra santa fe católica, porque si sermones y postillas y doctrinas se han hecho en la lengua indiana, que pueden parecer y sean limpios de toda herejía, son precisamente los que con ellos se han compuesto, y ellos por ser entendidos en la lengua latina nos dan a entender las propiedades de los vocablos y las propiedades de su manera de hablar, y las incongruidades que hablamos en los sermones o las que decimos en las doctrinas (...)⁷⁴.

⁷². Véase ARACIL, B., *El teatro evangelizador*, *op.cit.*, 109-110.

⁷³. Entre esos alumnos tan destacados, que acabarían ejerciendo como profesores indígenas en Tlatelolco (véase MENDIETA, *Historia*, Libro IV, cap. 15,40-43) cabe destacar a Antonio Valeriano, Pablo Nazareo, Agustín de la Fuente y Hernando Ribas (véase KOBAYSHI, J. M., *La educación... op.cit.*, 361-365).

⁷⁴. SAHAGÚN, *Historia*, Libro X, cap. 27, 636.

En definitiva, considero que ha quedado demostrado cómo, dentro de este proyecto evangelizador novohispano del siglo XVI, el propósito educativo de los misioneros excedió los contenidos puramente religiosos. Las escuelas de enseñanza primaria, destinadas a los hijos de los principales pero también a indios de clases inferiores y mestizos, la escuela de oficios de San José de los Naturales y, sobre todo, los colegios de educación superior para niños de las clases dominantes, entre los que destacó sin duda el de Santa Cruz de Tlatelolco, permitieron organizar la que fue una de las tareas primordiales de la evangelización en Nueva España: la formación cultural y profesional de los naturales.

SOBRE LOS AUTORES

DRA. MARÍA DEL CONSUELO MAQUÍVAR MAQUÍVAR

Realizó sus estudios de licenciatura en Historia, Maestría y Doctorado en Historia del Arte en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Desde 1973 es docente e investigadora de tiempo completo en el Instituto Nacional de Antropología e Historia. Fue Directora del Museo Nacional del Virreinato. Como docente, participa en cursos sobre Historia del Arte Universal, Historia del Arte Colonial Hispanoamericano, Historia del Arte Colonial Mexicano e Iconografía Religiosa Novohispana en la UNAM, Universidad de las Américas, Universidad Iberoamericana y Escuela Nacional de Antropología e Historia. Autora de varios textos entre los que se encuentran *Los retablos de Tepotzotlán, Ángeles y Arcángeles, La escultura religiosa en la Nueva España, De lo permitido a lo prohibido. Iconografía de la Santísima Trinidad en la Nueva España.*

MTRO. LUIS EUGENIO ESPINOSA GONZÁLEZ

Licenciado en Filosofía por la Universidad Regiomontana y Maestro y Doctor en Teología por la Universidad Católica de Lovaina. Su tesis *In principio erat appropriatio: una evaluación del Nican mopohua como ejemplo de evangelización inculturada*, resume las áreas de investigación que más atraen a este maestro del Departamento de Humanidades de la Universidad de Monterrey, donde recibió el premio *Pro-Magistro Roberto Garza Sada*, como mejor maestro a nivel profesional. Es coordinador del curso de *Pensamiento social cristiano*, proyecto UDEM. Colabora en el área de Maestría de la misma Universidad, ofreciendo talleres sobre tendencias culturales y analizando los dilemas éticos que parecen acentuarse con los choques de modelos de desarrollo. Colaborador de la revista *Voces* de la Universidad Intercontinental con aportaciones sobre inculturación y sobre la apropiación histórica del fenómeno guadalupano. Maestro de Historia de la Iglesia en el Seminario Arquidiocesano de Monterrey.

LIC. GEORGINA ZUBIRÍA MAQUEO

Religiosa del Sagrado Corazón de Jesús. Estudió teología en el Colegio Máximo de Cristo Rey de la Compañía de Jesús en México, titulada por la

Universidad Iberoamericana. Actualmente estudia la Maestría en Teología Feminista en la Escuela de Andalucía. Ha sido profesora titular de las materias de Teología de la Vida Religiosa, Hechos de Apóstoles, Eclesiología y Mariología en la Conferencia de Religiosas y Religiosos de México (CIRM), en el Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos, el Colegio Máximo de Cristo Rey, el Instituto de Filosofía y Ciencias de Guadalajara y la Universidad Iberoamericana. Es autora del libro, *María de Nazaret, compañera de nuestro camino humano y creyente*. Co-autora del libro, *Atrévanse a creer*. Ha escrito numerosos artículos en revistas mexicanas y latinoamericanas. Fue miembro del equipo teológico de la CIRM y del Equipo de Teólogas y Teólogos Asesores de la Presidencia de la CLAR (Conferencia Latinoamericana de Religiosas y Religiosos de América Latina y El Caribe). Participó en el Congreso Mundial de Vida Religiosa y fue Directora del Centro de Estudios Teológicos de la CIRM-México.

LIC. ELIZABETH VERÓNICA JUDD MOCTEZUMA

Realizó sus estudios de Licenciatura en Economía, en la Universidad Anáhuac, de Letras Hispánicas en la UNAM, donde también realizó su Maestría en Estudios Latinoamericanos, con especialidad en Historia. Desde 1992 a la fecha es investigadora y docente de la Universidad Anáhuac. Docente de varias asignaturas. Desde 2005 a la fecha participa en el CEHILA (Comisión de Estudios de la Historia de las Iglesias en Latinoamérica), como Coordinadora del “Área México”. Colaboró en la elaboración del capítulo sobre México del Cambridge Dictionary of Christianity.

DR. MIGUEL CONCHA MALO

Licenciado y Doctor en Teología. Diplomado en Ciencias Sociales. Profesor de la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM desde 1978. Imparte asignaturas que tienen que ver con la situación de los derechos humanos en América Latina y el Caribe. Profesor de la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Contaduría y Administración de la UNAM desde 1977, donde imparte asignaturas que tienen que ver con problemas éticos en la administración, las organizaciones y las finanzas. Fue miembro fundador y primer presidente del Centro de Derechos Humanos “Fray Francisco de Vitoria, O.P.”, A.C. Desde 2001 es de nueva cuenta Presidente del Centro. Vicepresidente por segunda vez de la Academia Mexicana de Derechos Humanos, desde 2003. Articulista semanal del diario “La Jornada”.

MTRO. SERGIO CÉSAR ESPINOSA GONZÁLEZ

Hizo sus estudios de Teología en el Colegio Máximo “Cristo Rey”, en la Ciudad de México y en la Universidad Laval de Quebec, Canadá, obtuvo la maestría en teología pastoral. Fue Rector de seminario menor en Guadalajara, Jal., de 1977 a 1979 y del Seminario Mayor de 1979 a 1983. Estuvo como misionero en Kenya de 1983 a 1992 y allí también fue superior de la misión. Desempeñó el puesto de Director y profesor en la escuela de teología de la Universidad Intercontinental de 1992 a 1998, después de lo cual fue nombrado Rector de la Universidad Intercontinental.

DR. JAVIER QUEZADA

Dr. en Filosofía por la Universidad la Salle, Sagradas Escrituras por la Universidad Pontificia de México, doctorante en Sagradas Escrituras por el Monasterio de la Flagelación, de Jerusalén. Publica regularmente en la Revista Iberoamericana de Teología (RIBET), de la Universidad Iberoamericana (UIA), D.F., donde es docente de tiempo completo a nivel de licenciatura y maestría. Participa como docente en la CET-CIRM en la ciudad de México y es profesor invitado en el Instituto Bíblico de la Arquidiócesis de los Ángeles, Ca. Ha publicado varios libros con temas bíblicos en la Editorial Jaque y en la UIA. Actualmente es Presidente de la Asociación de Biblistas de México. Participa regularmente en programas de radio.

Contacto: javier.quezada@uia.mx

MÓNICA RUIZ BAÑULS

Doctora en Filología Hispánica por la Universidad de Alicante y Licenciada en Ciencias Religiosas por la Facultad de Teología San Vicente Ferrer de Valencia. Es investigadora del Departamento de Filología Española de la Universidad de Alicante (España) y profesora de Literatura Medieval (AUNEX) de la Universidad Miguel Hernández (Elche). Actualmente está integrada en la unidad de investigación *Recuperaciones del mundo precolumbino y colonial en el siglo XX hispanoamericano* (Universidad de Alicante) y en el consejo editorial de la revista *América sin nombre*. Ha impartido conferencias y publicado diversos trabajos sobre el teatro mexicano de los siglos XVI y XIX y acerca de la labor y misión de los evangelizadores en la Nueva España del siglo XVI. Sus últimos libros son *Fiesta religiosa y teatralidad popular en México*, monográfico de *América sin nombre*, 8 (octubre de 2006. Coordinado junto a Beatriz Aracil) y *El huehuetlatolli como discurso literario sincrético en el proceso evangelizador novohispano del siglo XVI*, Bulzoni, Roma, 2009.

Contacto: monica.ruiz@ua.es

VOCES. Diálogo misionero contemporáneo

Revista de Teología Misionera del
Instituto Internacional de Filosofía, A.C.
Universidad Intercontinental

La suscripción a la revista
(dos números)
es de \$ 150.00 para México, y
30 dólares para el extranjero.

Favor de depositar a nombre del
Instituto Internacional de Filosofía, A.C.

Ficha de Suscripción

Revista Voces. Diálogo misionero contemporáneo

La suscripción anual a la revista (dos números)
es de \$ 150.00 pesos para México
y 30 dólares USA para el extranjero.

Favor de depositar el costo de la suscripción a la cuenta
de Banamex 123187-1 Suc. 241
a nombre del
Instituto Internacional de Filosofía, A. C.

Para Transferencias CLABE: 002180024112318717

Enviar sus datos personales (nombre, calle, colonia, código postal, ciudad, país, teléfono, e-mail) y copia de su ficha de depósito a la siguiente dirección electrónica: eteologia@uic.edu.mx (con copia para contiveros@uic.edu.mx).

Nombre _____

Calle _____

Colonia _____

C. P: _____ Ciudad _____

País _____ Teléfono _____

E-mail _____ Suscripción para el año _____

Números _____

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

Guadalupe: Identidad y liberación Lectura histórica y teológica.

Guadalupe: arte y evangelización

María del Consuelo Maquívar Maquívar

13

La gestión de un mito: el potencial político de María de Guadalupe

Luis Eugenio Espinosa González

27

El hecho guadalupano y la teología feminista

Georgina Zubiría Maqueo

45

Recuperación del imaginario guadalupano en nuestra modernidad quebrada

Elizabeth Judd Moctezuma

55

Guadalupe: estandarte en la defensa de los derechos humanos

Miguel Concha Malo

83

Guadalupe en el fenómeno de la movilidad humana

Miguel Álvarez Galindo

95

Guadalupe: ¿un nuevo modelo de Iglesia?

Sergio César Espinosa González

109

OTRAS VOCES

El libro más actual de la Biblia. Qohélet

Javier Quezada

121

Instrucción religiosa y cultural en el proyecto
misional novohispano del siglo XVI

Mónica Ruiz Bañuls

133

SOBRE LOS AUTORES

157