

ISSN 0187-7054

VOCES

Publicación semestral / Julio - Diciembre 1995 / No. 7

*La Virgen de Guadalupe
y la Misión
II parte*



*Revista de Teología Misionera de la
Universidad Intercontinental*

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

V O C E S

La Virgen de Guadalupe y la Misión II Parte

UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL
ESCUELA DE TEOLOGÍA

Los artículos presentados en esta publicación, son responsabilidad exclusiva de sus autores.

VOCES es una publicación semestral de la Universidad Intercontinental

Precio por ejemplar: N\$ 35,00 m.n.

Suscripción anual (2 números): N\$ 70,00 m.n.
(residentes en México y 20 dólares para el extranjero).

Correspondencia y suscripciones:
Universidad Intercontinental
Escuela de Teología
Insurgentes Sur 4303
14000 México D.F.
Tel. 573 85 44
Fax. 655 15 43

Se permite la reproducción de estos materiales, citando la fuente y mandando a nuestra dirección dos ejemplares de la obra donde sean publicados.

Tipografía, formación e impresión:
Multidiseño Gráfico S.A.
Oaxaca N° 1 San Jerónimo Aculco
Tel. 652 52 11

Se terminó de imprimir en noviembre de 1995.
La edición consta de 1000 ejemplares

U I C

Juan José Corona López
Rector

José Luis Vega Arce
Secretaría General

Sergio-César Espinosa González
Escuela de Teología

VOCES

Director

Sergio-César Espinosa González

Editor

José Luis Franco Barba

Consejo editorial

Juan José Corona López,

José Luis Vega Arce,

José Chávez Calderón, Juan Antonio Muñoz,

Marcos Villamán Pérez, Roberto Jaramillo Escutia

Ignacio Martínez Báez, Eduardo E. Sota García

Jorge R. Gutiérrez R, Higinio Corpus Escobedo

Humberto Encarnación Anízar

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

LA VIRGEN DE GUADALUPE Y LA MISIÓN II PARTE

Coronación Pontificia de Nuestra Señora de Guadalupe Centésimo Aniversario <i>Card. Norberto Rivera C</i>	9
Guadalupe: cinco lecciones sobre actividad ministerial <i>Mtro. Luis Eugenio Espinosa G</i>	19
El acontecimiento guadalupano, un método evangelizador <i>P. Andrés Tousaint M</i>	87
Bandera de libertad El uso de la imagen de Guadalupe por los jesuitas novohispanos del siglo XVIII <i>Mtro. Luis Eugenio Espinosa G</i>	99
Valores y contravalores de la familia tradicional africana <i>Arz. Eduardo André Muaca</i>	125
RESEÑA	
Küng, Hans, Proyecto de una ética mundial <i>Humberto Encarnación Anízar</i>	135
SOBRE LOS AUTORES	145

PRESENTACIÓN

En continuidad con nuestra anterior entrega, el tema de Guadalupe, la Virgen morena es el objeto de estudio en esta entrega.

Los mexicanos estamos históricamente celebrando el 100 aniversario de la Coronación de Nuestra Señora de Guadalupe, lo cual tiene una gran pluralidad de significaciones.

En este contexto de celebración presentamos primero la Homilía que el Card. Primado de México pronunció el 12 de octubre del presente año, conmemorando el 100 aniversario de la Coronación de Nuestra Señora.

En segundo término nos encontramos con el trabajo del Mtro. Luis Eugenio Espinosa, titulado: *Guadalupe: cinco lecciones sobre actividad ministerial*, en el que el autor presenta algunos elementos del acontecimiento guadalupano, específicamente los que se desprenden de la actitud de María de Guadalupe, con la finalidad de brindar algunos aportes que puedan ser útiles a la iglesia actual.

Publicamos también un pequeño artículo del P. Andrés Toussaint (+) donde a partir del evento de Guadalupe saca algunas conclusiones en orden a orientar la Nueva Evangelización y a partir del cual ve posibilidades originales para compartir la Buena Nueva desde la perspectiva de Guadalupe.

El siguiente trabajo, sobre el uso de la imagen de Guadalupe por los jesuitas novohispanos del siglo XVIII es también obra del Mtro. Luis Eugenio Espinosa G. y en él, sin

llegar a conclusiones tajantes, nos presenta la posible influencia que tales jesuitas pudieron haber tenido en el movimiento de independencia de México. Lo relevante es la relación Jesuitas-Guadalupe-Independencia que el autor nos presenta.

Fianalmente, en la sección de otras voces, incluimos el trabajo de D. Eduardo André Muaca, Azr. Emérito de Luanda, donde nos presenta sus preocupaciones y su análisis en torno a los problemas que la familia tradicional africana tiene todavía en algunos lugares de África.

México, D.F. Noviembre de 1995
Revista VOCES

CORONACIÓN PONTIFICIA DE NUESTRA SEÑORA DE GUADALUPE CENTÉSIMO ANIVERSARIO

Norberto Rivera C.
Arzobispo Primado de México

Hablando de entrega total, los mexicanos, hijos del amor de Dios a través de dos pueblos grandiosos, el indio y el español, tenemos la fortuna de tener ¡Y de ser! el más tierno ejemplo de ese amor divino, personalmente protagonizado por su Madre Santísima

Durante los siglos siguientes a su Aparición, los teólogos mexicanos, como Ella, "atesoraron esas cosas en su corazón" (Lc 2, 52) y como Ella cantaron en sus sermones "que nuestro espíritu se llenaba de júbilo en Dios nuestro salvador, al ver lo que había hecho en nuestra humildad" (Lc 1, 48-49).

Creemos que es nuestro deber de hijos corresponder abrazando gozosamente ese amor que se nos brinda gratuitamente, que debemos, por tanto, con plena conciencia de que ese don maravilloso no se nos dio para que nos jactáramos de él, sino para difundir y compartir "esa Buena Nueva con todos los pueblos de la tierra" (Cfr. Mt 28, 16-20; Mc 16, 7-11; Lc 24, 46-48; Jn 17, 25; Hech 1, 8-9).

Hoy estamos celebrando el centésimo aniversario de la Coronación de nuestra Madre Santísima en su advocación que más amamos, la de Guadalupe, porque es la que más hondo toca nuestro corazón de mexicanos, la que más nos evoca su amor maternal.

CRISTO REY

En todos los pueblos y en todas las culturas siempre ha habido alguna ceremonia mediante la cual el soberano toma posesión oficial de su cargo. En la tradición judeo-cristiana, que reconoce que toda autoridad es un servicio (Mt 20, 26; 21, 11; Mc 9, 34; 10, 43), y que "todo viene de Dios" (Rom 12, 1), esta ceremonia ha sido ungirlo, como signo de su consagración, y colocar en su cabeza la corona, símbolo de su soberanía. Así lo hizo el Papa León III con Carlo Magno, iniciando la tradición de que el representante cultural de Dios sea quien simbólicamente consagra a quien ejerce el servicio de soberano político. Este servicio, llevado hasta la totalidad de entregar la propia vida, es Cristo quien lo ejerce por antonomasia: "El hijo del hombre no vino a ser servido, sino a servir y a dar la vida en rescate por todos" (Mt 20, 28), para lo cual se despoja libre y gozosamente de sus prerrogativas divinas, para poder tomar "la condición de nuestro esclavo" (Fil 2, 7), por lo que, en la Nueva Alianza, le compete como a nadie el título de Rey, como desde su nacimiento se lo reconocen los Magos, suscitando el recelo de Herodes (Mt. 2, 12): entra como tal a Jerusalén el domingo de ramos (Mt 21, 1-11; Jn 12, 12-19); reconoce serlo ante Pilatos (Lc 23, 3; Jn 18, 33-37), y muere, coronado de espinas, bajo un letrero que así lo proclama (Mt 27, 37; Mc 15, 26; Lc 23, 38; Jn 19, 19). Eso, ante Dios, para nada lo envilece, antes le confirma su título de Mesías, Rey y Señor, y es la máxima gloria del Padre (Fil 2, 6-11).

MARÍA REINA

En la Edad Media se empezó a dar a María Santísima también el título de Reina, invocándola así en oraciones y letanías, y a pintarse o esculpirse sus imágenes con corona, o aún a Cristo junto a ella, en actitud de coronarla. La máxima basílica consagrada a su honor, Santa María la Mayor, tiene esa escena en su maravilloso mosaico de ábside, que data de 1296. Más tarde, en el siglo XVI, se inició la devoción de confeccionar coronas o diademas preciosas para colocarlas sobre imágenes suyas de

especial devoción, y el siglo siguiente, en 1636, el conde Alejandro Sforza Pallavicino dejó en su testamento un capital al Cabildo de la Basílica de San Pedro para que enviase coronas a imágenes especialmente veneradas, quedando desde entonces este privilegio reservado a este Cabildo y a los Papas.

Esta ceremonia, pues, que es exclusiva para las imágenes de María Santísima o de Cristo, y no se concede a la de ningún santo, no es un acto de adulación o de conferimiento de un poder político, sino una manera pública y solemne de reconocer su reinado, que es lo mismo que decir: *su amor, su servicio, su total entrega a nosotros.*

EL HECHO SALVÍFICO DE LAS APARICIONES: SU TEOLOGÍA

Hablando de entrega total, los mexicanos, hijos del amor de Dios a través de dos pueblos grandiosos, el indio y el español, tenemos la fortuna de tener ¡Y de ser! el más tierno ejemplo de ese amor divino, personalmente protagonizado por su Madre Santísima. En un designio genial de su Providencia, y con la plena y amante anuencia de Ella, nos la envió para poder completar a nuestros antepasados indios la proclamación del Evangelio, que de parte de Él les trajeron nuestros antepasados españoles. En ese momento de la historia, éstos no eran capaces de presentárselo en forma adecuada a su cultura, por lo que el amor divino completó y perfeccionó sus esfuerzos, mediante ese grandioso hecho salvífico que llamamos el Evento Guadalupano, que vino a ser así un modelo insuperado de la forma en que hoy querríamos poder compartir nuestra fe: no simplemente informando a otros de cómo nosotros amamos al Señor, de lo que pensamos y sentimos del maravilloso Mensaje que nos ha entregado, sino "inculturarlo" a Cristo en la propia vida y conciencia íntima de todos los pueblos que aún lo desconocen, no haciéndolos cristianos como nosotros, sino ayudándolos a serlo como son ellos mismos.

Nuestra fe nos revela que Dios nos ama, que nos ama como a hijos, y que, por tanto, quiere lo que todo padre quiere de su hijo, *que llegue a ser como él*, y eso nos pide que seamos: "perfectos como Él es perfecto" (Mt 5, 48), "hasta la medida de la plenitud de Cristo" (Ef 4, 13), hasta "ser uno" con Él como "los sarmientos y la vid" (Jn 15, 5), como "el cuerpo y sus miembros" (Cfr. Rm 12, 4; I Cor 6, 15; 10, 17; 12, 13-31), "como Él y el Padre son uno" (Jn 17, 21).

Eso implica, por supuesto, que hemos de luchar arduamente para conseguirlo, y, a diferencia de todas las otras Religiones o ideologías que prometen al Hombre liberado de sus problemas, Cristo pone el aceptarlos y afrontarlos como condición para la suya: "Quien quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz, y sígame" (Mt 16, 24), pero prometiendo incondicionalmente ayudarnos y acompañarnos siempre: "Venid a mí todos los que estáis agobiados y abrumados por la carga, yo os daré respiro. Cargad mi yugo y aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón, y encontraréis descanso, pues mi yugo es suave y mi carga ligera" (Mt 11, 28-30), pues Él quiere servirnos, más aún, vino a servirnos (Mc 10, 45; Mt 20, 28; Fil 2, 7). Para poder servirnos multiplicó y perpetuó su presencia pidiendo que nos sirvamos unos a otros (Cfr. Gal 6, 2), que lo veamos a Él en el prójimo (Cfr. Parábola del Buen Samaritano Lc 10, 29-36; Mt 5, 43; 19, 19; Mc 12, 31; Rom 13, 8-9; Gal 5, 14; Stgo 2, 18), y llamó a algunos de entre los hermanos - por más que seamos indignos - para que lo representemos más directamente siendo servidores de esos servidores (Cfr. Mc 9, 34; Mt 20, 26; 23, 11; Jn 13, 3-17), para que oyéndonos, pueda Él ser oído (Cfr. Lc 16, 16).

Todo esto lo "tradujo" a la mentalidad de los indios mexicanos en el Acontecimiento Guadalupano. Nuestros antepasados indios, por su entrega a lo que ellos consideraban era servicio de Dios: la guerra y el sacrificio, tenían mucho más mujeres que hombres, muchas más madres que padres. El niño muy pronto era arrebatado del hogar y llevado a los

Colegios, el *Calmécac* o el *Tepochcalli*, donde regía una dura disciplina militar, de manera que lo que ellos más reconocían como amor, como entrega, como autoridad, como protección, era el amor materno. El Señor no exigió que cambiara, que lo pudieran apreciar a Él como Padre, antes, sin esperar a que eso se corrigiera y equilibrara, delegó a su propia Madre para impartirles su mensaje con la lengua y figura que ellos mejor entendían. Y Ella lo hizo magistralmente: pidió que seamos lo mismo que Él, puesto que pidió un templo para en él "mostrarlo, ponerlo de manifiesto, dárnoslo a Él que es todo su amor, a Él que es su mirada compasiva, a Él que es su auxilio, a Él que es su salvación" (Nican Mopohua, 27-28); que seamos uno y nos sirvamos mutuamente, puesto que Ella es "nuestra Madre compasiva, nuestra y la de todos los que en esta tierra estamos en uno, y de las demás variadas estirpes de hombres (Íbidem, v. 29-31); no viene a que la sirvamos, sino a servirnos, puesto que, con la expresividad del modo reverencial de la lengua náhuatl, confesó que para Ella es un favor que "clamemos a Ella, que la busquemos, que le hagamos el honor de confiar en Ella" (Íbidem v. 31). No viene a quitarnos la cruz que nos fortifica, pero sí a hacérsola ligera, "escuchando nuestro llanto, nuestra tristeza, remediando, curando todas nuestras diferentes penas, nuestras miserias, nuestros dolores" (Íbidem v. 32), y reconoce y venera a quien en nuestra tierra representa a su Hijo pidiendo a Juan Diego, en quien estábamos todos nosotros, que fuera al Obispo, y "todo le cuente, lo que ha visto, admirado y oído" (Íbidem v. 33), que nada haga sin él, puesto que "quien lo oye a su Hijo oye".

REFLEXIÓN TEOLÓGICA DE LA IGLESIA EN MÉXICO EN TORNO A LAS APARICIONES, DURANTE LA COLONIA

El pueblo indio, con eso, corrió a recibir las aguas del Bautismo; aceptó el mestizaje que hasta entonces rechazaba, al verlo plasmado en el dulce rostro de nuestra Madre Santísima, y así nacimos nosotros, los actuales mexicanos.

Durante los siglos siguientes los teólogos mexicanos, como Ella, "atesoraron esas cosas en su corazón" (Lc 2, 52) y como Ella cantaron en sus sermones "que nuestro espíritu se llenaba de júbilo en Dios nuestro salvador, al ver lo que había hecho en nuestra humildad" (Lc 1, 48-49), confesando que México era un nuevo "pueblo de Dios", "un Nuevo Israel", aún más dichoso que el primero, por ser hijo directo de la Madre de Dios, que "debíamos amarlo y amarla porque ellos nos amaron primero, y tanto que Él nos entregó a su Hijo, y Él nos entregó a su Madre para que nos salváramos por Ella" (I Jn 4, 10, 19); que es nuestro deber de hijos corresponder abrazando gozosamente ese amor que se nos brinda gratuitamente, que debemos, por tanto, con plena conciencia de que ese don maravilloso no se nos dio para que nos jactáramos de él, sino para difundir y compartir "esa Buena Nueva con todos los pueblos de la tierra" (Cfr. Mt 28, 16-20; Mc 18, 14-18; Lc 20, 36-39; Jn 20, 19-23; Hech 1, 9-11), puesto que "a quien mucho se le dio, mucho se le pedirá, y al que mucho se confió, más se le pedirá" (Lc 12, 46).

LA CORONACIÓN DE 1895

En el año de 1666 la Arquidiócesis de México, deseosa de obtener de Roma una fiesta especial el día 12 de diciembre, organizó todo un proceso informativo para certificar que, desde los orígenes mismos de la evangelización, se conservaba la tradición de las apariciones y se le rendía un fervido culto a Nuestra Señora de Guadalupe. No se logró por entonces eso, pues esas actas se perdieron o no llegaron a Roma, pero los datos que recogió esa investigación siguen siendo preciosos para demostrar que desde siempre nuestra Patria le ha tenido un inmenso amor.

Con esos antecedentes, y dado que, como dijimos, la coronación pontificia no es sino reconocer y agradecer esos dones: *Su amor, su servicio, su total entrega a nosotros*, no era sino lógico que la piedad del pueblo mexicano abrazase en-

tusiasta la idea de coronar su imagen en la advocación de Guadalupe. El primero que lo promovió no fue nativo de México, pero sí un mexicano con profundo amor y convicción: el milanés Lorenzo Boturini Benaduci, quien vino a México en 1736 y se prendió de todo lo mexicano, y más que nada de la Virgen de Guadalupe. Arregló todo para coronarla, incluso el permiso de Roma, pero como ignoraba que las leyes españolas exigían que todo pasase a través del Consejo de Indias, fue arrestado en 1743 y deportado a España.

Pasó más de un siglo, y un sucesor de Zumárraga, Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, apoyado y motivado por un sobrino suyo, Antonio Plancarte y Labastida, que en 1886 había conseguido fuese coronada en Jacona, Mich., Nuestra Señora de la Esperanza y que fue después Abad de Guadalupe, quiso realizar esa coronación y empezó a dar los pasos pertinentes. En 1893 pidió al más eximio historiador de la época, Don Joaquín García Icazbalceta, su opinión sobre un libro de un Licenciado Antonio González, sobre las Apariciones. Don Joaquín se excusó de darla, y, a insistencia del Arzobispo, le mandó una larga carta privada en la que condensaba todas las objeciones que se han levantado contra la Aparición, pidiéndole que nadie la viera. Sin embargo, un canónigo de la misma Colegiata sustrajo esa carta, la tradujo a un mal latín, dándole forma de tratado, y la mandó a todas partes, empezando por Roma, para sabotear el intento. Roma suspendió el trámite y exigió que todo se aclarase... y así se hizo: se le presentaron las actas del proceso de 1666, se respondieron a todas las objeciones y, tras un largo y concienzudo examen, la Santa Sede autorizó la Coronación el 12 de octubre de 1895 y de la que cumplimos ahora el primer centenario.

En ese momento, a las 11:45 de la mañana, los sucesores de Fray Juan de Zumárraga y de Vasco de Quiroga colocaron en nombre del propio sucesor de Pedro, sobre el cuadro que nos entregó el amor de Cristo y de su Madre, la corona de Reina de nuestros corazones. No fue más que un signo externo, pero signo de algo que siempre hemos sentido y seguimos

sintiendo todos los mexicanos: la gratitud y el pasmo ante un amor infinito "que nos amó primero", el amor a Quien nos dio a "la Señora y Niña nuestra, la más pequeña de nuestras hijas, nuestra Muchachita, nuestra Virgencita, nuestra Madrecita de Guadalupe" (Cfr. Nican Mopohua vv. 24, 38, 50, 54, 63, 66, 110).

CONCLUSIÓN

Así pues, "Señora y Niña mía", permíteme que ya no hable de tí, sino a tí, yo "el más pequeño de tus hijos", yo, que "en verdad soy un hombre de campo, mecapal y parihuela, soy cola y soy ala" (Nican Mopohua v. 55), yo que "necesito ser conducido, llevado a cuestras" (Loc. cit.), pero a quien tú y tu Hijo divino, aunque "no son escasos tus servidores, tus mensajeros, a quienes podrías encargar que guarden tu aliento, tu palabra" (Íbidem v. 58) y que custodien tu amadísima imagen, has querido que ocupe el lugar de aquel a quien por vez primera se la entregaste, por representar en nuestra Patria a tu Hijo, yo, Madre, quiero darte las gracias junto con todos mis hermanos de México y del Mundo. ¡Gracias por amarnos! ¡Por amarnos primero, pues tú, mucho más que Pablo, puede decir; "¡Hijos amadísimos... por el Evangelio yo los he engendrado!" (I Cor 4, 15), "¡Hijitos míos, a quienes de nuevo estoy dando a luz, hasta que se forme mi hijo Cristo en ustedes!" (Gal 4, 19). ¡Gracias por traernos a tu Hijo! ¡Gracias por confiar a ese grado en nosotros! ¡Gracias por permitirnos coronarte como pobre signo de nuestra gratitud!

Mas también "Señora y Niña mía", "con pena afligiré tu rostro, tu corazón. Te hago saber, Muchachita mía, que está muy grave tu pueblo, una gran crisis económica y moral se ha asentado en él" (Nican Mopohua v. 112). Sé que no morirá, porque "aquí estás Tú que te honras en ser nuestra, porque estamos bajo tu sombra y resguardo, porque Tú eres la fuente de nuestra dicha, porque nos llevas en el hueco de tu manto, en el cruce de tus brazos" (Íbidem v. 119), "Nada más habríamos menester" (Loc. cit.), pero nos afligen mil otras cosas, porque no hemos querido acogernos a esos brazos

tuyos, ponernos bajo tu sombra y resguardo, porque hemos buscado la fuente de nuestra alegría donde nunca podremos encontrarla...

¡Perdón, pues, Madre, por nuestro desamor! ¡Perdón por darte sólo templos y coronas, sin entregarnos a nosotros mismos! ¡Perdón por haber llegado a usar tu imagen como bandera para asesinarlos los unos a los otros! ¡Perdón porque el fuego que viniste a traernos, por nuestra negligencia, aún no consume toda la tierra...! (Cfr. Lc 12, 49).

¡Quítanos este corazón de roca y concédenos entregarte uno de carne y de sangre! (Cfr. Ez 36, 28). ¡Obténnos de tu Hijo, nuestro Hermano, poder amarte como Él, honrarte como Él, compartirte con todos nuestros hermanos, como Él lo hizo con nosotros, tus hijos mexicanos! ¡Perdónanos, como perdonaste a quien lo clavó en la cruz, a quienes lo seguimos crucificando en la persona de todos tus otros hijos, nuestros hermanos! ¡Perdónanos y hazlo reinar, sé Tú nuestra Reina, que venga ya-a-nosotros tu Reino!

GUADALUPE: CINCO LECCIONES SOBRE ACTIVIDAD MINISTERIAL

Lic. Luis Euegenio Espinosa

La Virgen de Guadalupe es para México, no solo el cristal a través del cual se mira, sino también el apoyo de su esperanza. En su imagen mucha gente ha encontrado el camino para traducir el evangelio en categorías latinoamericanas.

Esta advocación ha dado lugar en el transcurso de la historia a innumerables discusiones de diversa índole que bien podrían agruparse en en dos grandes corrientes: los "aparicionistas" y los "anti-aparicionistas".

Actualmente Guadalupe ha venido a ser como un modelo de inculturación y compromiso, e.g. en los escritos de Juan Pablo II, en los documentos de la Conferencia Latino Americana y en gran cantidad de teólogos de la liberación.

En María de Guadalupe podemos encontrar lecciones que podrían servir de ayuda en otro contexto; lecciones acerca de la presencia, cuidado, atención y silencio. En términos de inculturación Guadalupe es es una lección de apertura para diferentes formas de vivir el Evangelio y de ser iglesia, es una anotación crítica en contra de la 'uniformidad' cristiana.

El diálogo pacífico de Guadalupe es una invitación a descubrir nuestro propio camino para encarnar el Evangelio, de inculturarlo. Guadalupe implica cierta rebelión, coraje y creatividad para luchar por un nuevo lenguaje y un nuevo concepto de ministro.

Guadalupe es el reconocimiento de nuestras limitaciones humanas, es un reconocimiento abierto de nuestra necesidad de orar. Una imagen donde el cielo y la tierra parecen colaborar, invitándonos a trabajar como si todo el futuro dependiera de nosotros y a confiar como si todo el futuro dependiera de Dios.

INTRODUCCIÓN:

Guadalupe es para México, no sólo el lente a través del cual el cristianismo es percibido, sino también el apoyo de su esperanza. En su imagen mucha gente ha encontrado el camino para traducir el evangelio en categorías latinoamericanas. Por esto ha sido considerada un modelo perfecto de inculturación y la primera evangelizadora verdadera del "Nuevo Mundo".

Los últimos años han sido para la iglesia latinoamericana un tiempo de reflexión y de búsqueda de caminos más adecuados de evangelización. Se buscan proyectos que puedan responder de mejor manera a las necesidades de un pueblo pobre y oprimido. 1992 fue un año de celebración y reflexión. ¿Cinco siglos de encuentro o de dependencia colonial? En muchos casos la situación presente parece peligrosamente semejante a la que se vivió hace 500 años. América Latina está buscando nuevos caminos para definirse a sí misma y está buscando estrategias para su propio desarrollo. Cuando la mayor parte de los modelos empleados hasta ahora aparecen insuficientes, la iglesia latinoamericana se vuelve a sus raíces. Un momento violento de encuentro, una génesis dolorosa está a la base. Es en este contexto donde aparece Guadalupe como la primera hija notable de ese encuentro.

Ella es presentada como modelo evangelización tanto por la Iglesia oficial como por los teólogos de la liberación: Guadalupe parece ser un común punto de arranque conveniente desde donde se puede dialogar. Cuando otros posibles medios de comunicación fueron cortados por la violencia y la segregación, su imagen sintetizó dos mundos, abrió un camino de diálogo entre las categorías europeas y la mentalidad americana. Hoy, ella puede ser también una invitación al diálogo entre las autoridades de la Iglesia, los teólogos latinoamericanos y el pueblo.

Mi intención es presentar algunos elementos del acontecimiento guadalupano que pueden ser útiles para la actividad ministerial de la Iglesia actual, una Iglesia que vive

tiempos de crisis y de secularización y que necesita urgentemente mejores símbolos para expresar su fe.

La primera sección consiste de una presentación histórica que nos ayudará a entender lo que significa el acontecimiento guadalupano, cómo empezó este fenómeno y cómo ha evolucionado. En una segunda sección me gustaría presentar una interpretación de Guadalupe como un signo, ya que, como todo signo, no es posible agotar las diversas lecturas. Siguiendo un modelo tomado de la semiótica voy a centrar mi atención primero en el emisor y en los receptores del acontecimiento de Guadalupe. Usando esos elementos voy a centrar el posible referente originalmente pretendido, razón por la cual necesitamos considerar los elementos presentes en las culturas española y azteca que deben haber sido determinantes para la comprensión del símbolo. La tercera sección es la presentación de lo que he llamado *Cinco lecciones de Guadalupe*, que consiste en varias reflexiones sobre la actividad ministerial organizadas en cinco subsecciones. Estas lecciones pueden ser deducidas de la experiencia de Guadalupe. Pueden ser útiles para cualquier trabajo pastoral, aunque pueden ser mejor comprendidas dentro de un proyecto misionero, como fue el de Guadalupe.

Este trabajo incluye dos súplicas; una es para pedir que se de una actitud más abierta hacia el modo como América Latina está tratando de buscar y caminar, y otra, para que se de una preparación más adecuada de los agentes de pastoral que han de colaborar en tal proceso.

1.- EL ACONTECIMIENTO GUADALUPANO: LAS FUENTES.

Todo el fenómeno del guadalupanismo en México está conectado con la veneración de la imagen de nuestra Señora y con el relato de su origen milagroso. Cuando hablo aquí del *Acontecimiento guadalupano* me refiero a la relación entre estos elementos (Imagen e historia) y los cambios de mentalidad, de actitudes y aún de valores de aquellos que los recibieron.

1.1.- La imagen.

La imagen de nuestra Señora de Guadalupe está pintada en la tilma¹ de Juan Diego², un campesino azteca. La imagen, según estudios científicos, ha existido desde 1531 o principios de 1532³.

Todavía podemos ver la pintura en la Basílica de Guadalupe en la Ciudad de México. Lo primero que vemos es una joven mujer de pie. No es una mujer nativa, sino una mestiza⁴, su tez es oliva, su cabello negro, su cabeza está inclinada hacia la derecha, sus manos unidas como si rezara, y a sus pies la luna y un ángel. Un manto de color turquesa profundo tachonado de estrellas doradas y bordeado en oro cae desde su cabeza. Trae una vestidura rosa sobre ropa interior de color blanco. Lleva una cintilla en la garganta con una cruz en medio y un listón negro en torno a su cintura⁵. Estos detalles serán explicados más ampliamente en la sección 2.4.

Es posible preguntarse si esta es la misma imagen que ha sido venerada en el Tepeyac desde 1531. Sabemos por la narración original de las apariciones de nuestra Señora, llamada Nican Mopohua⁶, que la imagen de nuestra Señora fue la prueba requerida por el Arzobispo Zumárraga a Juan Diego (NM 164-185) para creer lo que se le decía y construir un templo en la colina del Tepeyac⁷. La narración no nos da una descripción:

Luego, allí se convirtió en señal, se apareció de repente la Amada Imagen de la Perfecta Virgen Santa María, Madre de Dios, en la forma y figura que ahora está (NM 183).

¿Cómo era la imagen original? Un breve sumario de algunas descripciones dadas a través de la historia nos puede ayudar.

Pero sobre todo se juzgan ricos y felices los mexicanos por tener la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe, que a tres millas de México se apareció y quiso quedar retratada en burda tela; morena, con amable rostro, hermosísima, los ojos bajos, con las manos juntas ante el pecho, como quien suplica,

vestida de estrellas, la luna bajo sus pies y circundada por el sol. En el lugar que por primera vez fue vista por Juan Diego, un indiecito⁸, ahora hay un suntuoso templo, edificado y decorado por la piedad y la generosidad mexicana. La imagen tiene estatura humana y está enmarcada en oro, en vez de la plata anterior. Lo que la virgen de Loreto es para Italia es para México la de Guadalupe⁹.

La descripción del jesuita Maneiro a fines del siglo XVIII no sólo nos transmite el recuerdo, más piadoso que científico, que conservaban los padres jesuitas desterrados en Italia, acerca de la imagen de Guadalupe, sino también nos muestra que no hay discrepancia respecto a la imagen que tenemos hoy. Otro jesuita del siglo XVIII, el padre F.J. Clavijero (o Clavigero) dio una descripción de la imagen en su libro: *Breve raggualio della prodigiosa e rinomata Immagine della Madonna di Guadalupe dell Messico*, publicado en Cesena en 1782¹⁰; básicamente la descripción es la misma, pero él menciona una corona que más tarde no podemos encontrar aún cuando la misma corona también aparece en las tempranas adiciones editoriales del Nican Mopohua -consideradas por Mario Rojas como una descripción de Alva Ixtlixóchitl-¹¹, y en algunos ex votos¹²; por lo tanto no podemos concluir si la corona existió en el original o si fue añadida algunos años después y posteriormente se deterioró o fue removida.

Tenemos un testimonio aún más antiguo. Fue hacia 1580 cuando un anónimo nativo pintó en la pared de su choza de adobe una imagen de nuestra Señora. Algunos años después toda la región sufrió una inundación, pero la pared con la imagen sobrevivió y en 1595 se construyó un santuario llamado nuestra Señora de los Ángeles. Esta imagen se parece a la de Guadalupe casi en cada detalle -la orla dorada, las estrellas, los colores, los rayos y la luna creciente, etc.-, excepto que el manto no cubre la cabeza de la Virgen¹³.

Aún antes, en 1570 el Arzobispo Montúfar de México envió al Rey Felipe II de España una copia de la imagen de Guadalupe. Esta copia parece ser la que el almirante Doria

llevaba a bordo durante la batalla de Lepanto en 1571¹⁴. Estudios recientes muestran que cada detalle de la copia es idéntico al original, con la sola excepción de la forma y color de los rayos dorados y la corona. Estos aparecen hechos con más destreza en la copia que en el original¹⁵.

Fue a principios de este siglo cuando ocurrió un interesante descubrimiento en Perú; en 1924 M.H. Saville encontró un calendario pictórico que conservaba la historia azteca desde el año 1430 al 1557. Podemos ver junto a la parte superior del disco representando el año 1531 *Una Virgen con sus manos juntas cerca de su corazón, su cabeza inclinada hacia el hombro derecho, vestida en una túnica de color salmón y con una mantilla azul verdosa*¹⁶.

No tenemos representación del ángel ni de la luna ni de los rayos dorados. ¿Significará esto que hubo adiciones a la imagen original o simplemente no vieron necesario reproducir más detalles en el calendario?

Buscando una respuesta veamos los estudios científicos que han sido hechos¹⁷ tratando de explicar los materiales, la técnica empleada, etc.

En 1666 hubo un proceso dirigido por el Arzobispo de México y otras autoridades de la Iglesia para determinar si había pruebas de un origen milagroso de la imagen. El maestro artista Juan Salguero y sus colaboradores examinaron la pintura. Quedaron perplejos porque la pintura estaba hecha sobre una tilma sin ninguna otra preparación; no había aparejo para rellenar los agujeros entre las fibras de la tela y la mezcla de elementos era asombrosa para ellos. Los físicos reales examinaron la pintura, de hecho ellos fueron los últimos en examinar la parte posterior de la tilma¹⁸, y se asombraron por otro factor, en la parte posterior había un óvalo verde, pero este color no aparecía en el frente. Podían ver a través de la tilma y ver la imagen pero la mancha verde era invisible desde el frente¹⁹.

En 1756 Miguel Cabrera, un famoso pintor, escribió su *Maravilla Americana*²⁰, en donde confirma todo lo que había

sido dicho en 1666; la mezcla de medios era particularmente atractiva: la cabeza y las manos fueron pintadas al óleo, la túnica, el ángel y las nubes al temple, el manto al aguazo y el fondo está labrado al temple. El concluyó que:

*Si un artífice, el más diestro y diligente se pusiera a copiar esta sagrada imagen en un lienzo de esta calidad, y sin ninguna disposición, queriendo imitar las cuatro pinturas dichas, que en él, al parecer se advierten, después de un grande y prolijo trabajo no conseguiría el fin*²¹.

En 1950 Francisco Capa Rivera y Francisco Mojica examinaron la pintura. No pudieron explicar la composición de los colores originales pero dijeron que había algunas adiciones especialmente notorias en la restauración de los rayos dorados al rededor de toda la figura y en el marco negro del vestido y el manto; aunque no era tan obvio, la luna y el ángel podrían ser adiciones, como también las flores de lis del vestido²².

El estudio de J.B. Smith y del Dr. Callahan usando cámaras especiales mostró que la pintura original podría limitarse a la figura de nuestra Señora, su vestido y su manto. Una vez más en este estudio fue imposible determinar el tipo de pigmentos empleados y cómo fueron aplicados. También resultó notable la ausencia de dibujo bajo la pintura. Todos los elementos dorados (la orla, las estrellas y los rayos) fueron añadidos²³. Las fotografías infrarrojas revelaron la existencia de cuatro dobleces visibles a través del cuerpo de la Virgen, pero que no aparecen en el trasfondo. Esto fue considerado por ellos como prueba de que todo el trasfondo fue añadido más tarde.

El tercio inferior (la luna, el ángel y el pie de la Virgen) es comúnmente aceptado como una adición, aunque no se sugieren fechas. Quedan algunos elementos inexplicables y el descubrimiento del Dr. Aste Tonsmann²⁴ de algunas figuras en los ojos de la Virgen dio nuevo ímpetu a los devotos de la imagen milagrosa. Según Jauffret²⁵ es un misterio comparable con la Sábana Santa de Turín (Italia).

Concluyendo, parece bastante posible que la imagen haya sido retocada, especialmente las partes doradas. Con

todo es difícil creer que se trate de una transformación significativa de la imagen.

1.2.- El texto.

El Nican Mopohua²⁶ ha venido a ser el texto central para comprender la influencia teológica de Guadalupe. Su lenguaje y las imágenes revelan la presencia de un autor nativo o de alguien completamente inmerso en la manera de pensar de los aztecas, en su forma de hablar y especialmente en el modo de expresar la comunicación divina.

¿Quién es el autor? Lo primero que hay que notar es que no tenemos el manuscrito original. Sin embargo, hay una tradición, fuertemente apoyada, que dice que el autor del relato fue Antonio Valeriano²⁷. El fue mencionado por De Sahagún²⁸ como el líder de los nativos que trabajaban en la escuela de Santa Cruz en Tlatelolco²⁹.

Cuando Valeriano murió su manuscrito llegó a Fernando de Alva (o Alba) Ixtlixóchitl, descendiente de los reyes de Texcoco, quien amplió el libro añadiéndole tres elementos: primero, una colección de 13 milagros obrados por la intercesión de nuestra Señora, segundo, la historia de Francisco Quetzalmamalitzin, señor de Teotihuacan y tercero, una descripción de la personalidad de Juan Diego. Estos tres elementos son conocidos con el nombre de *Nican Motecpana* o *Narración de los milagros* y, junto con el Nican Mopohua fueron publicados por primera vez por Luis Lasso de la Vega en 1649, en Náhuatl, y Lasso añadió una introducción y una conclusión. Todo el libro es conocido con el nombre de *Huey Tlamahuizoltica* que está a la base de la mayoría de las traducciones posteriores³⁰. Cuando apareció contenía una descripción de la imagen que, según M. Rojas, fue añadida por De Alva³¹ y, según Alcalá Alvarado³² fue añadida por el mismo Valeriano.

Carlos Sigüenza y Góngora³³ en la segunda mitad del siglo XVII hizo alguna corrección a otro guadalupanista diciendo

en su libro *Piedad heroica de Don Fernando Cortés*, cap. X, n.114, que él mismo tenía el manuscrito original Náhuatl de Valeriano con algunas adiciones de Fernando de Alva. Afirmó que Luis de Becerra y Tanco también conoció el manuscrito y que él (Sigüenza) pidió prestada una traducción parafrástica a Francisco de Florencia³⁴.

Sigüenza coleccionó muchos manuscritos antiguos mexicanos que fueron donados a los jesuitas en 1700, año de la muerte de Sigüenza. La colección estuvo en el Colegio Máximo o Colegio de San Pedro y San Pablo, en donde otros historiadores la vieron. Tal es el caso de Lorenzo Boturini, Mariano Veytia, Francisco Clavijero y el viajero italiano Giovanni Francesco Gemelli a través de quienes conocemos algo acerca de dicha colección³⁵. Sabemos que Sigüenza dejó casi 470 libros y 28 volúmenes de manuscritos, pero hacia 1750 sólo quedaban ocho volúmenes. Cuando los jesuitas fueron expulsados estos documentos fueron enviados a la Biblioteca de la Universidad de México donde permanecieron hasta 1780. Según Ronan³⁶ todo se perdió hacia 1790. Mientras que Cuevas³⁷ sugiere que algunos manuscritos permanecieron hasta 1847 cuando el general Scott los tomó y los envió a Washington.

Aparte de este largo proceso, ahora sabemos que existió otro documento, llamado *Inin Huey Tlamahuizoltzin* o *Relación Primitiva* descubierta hacia 1950 por Ángel María Garibay en los Archivos de la Biblioteca Nacional de México. Él creía que fue escrita hacia 1573 por Juan de Tovar³⁸ quien la transcribiría de una fuente anterior. Según Garibay dicha fuente podría ser Juan González, el hombre que tradujo el mensaje de Juan Diego al Arzobispo Zumárraga³⁹ y que habría sido testigo de la aparición⁴⁰. La historia es básicamente la misma que la del Nican Mopohua aunque se explica de modo más general y más breve.

No ha habido correcciones mayores a la traducción del Nican Mopohua, excepto la que hizo M. Rojas a principio de los años 70, teológicamente muy importante aunque lingüísti-

camente casi insignificante. En las palabras en Náhuatl comúnmente entendidas como daré todo mi amor (NM 29-30), Rojas descubre la presencia de un sufijo que debería leerse: Lo daré a las gentes en todo mi amor personal. Esto podría dar una visión más cristocéntrica a toda la historia. El objetivo de la construcción del Templo en el Tepeyac sería mostrarnos a Cristo en el vientre de María.

1.3.- La tradición oral.

Sabemos bien el importante papel que juega la tradición oral en la mayoría de las culturas como medio para conservar vivas las tradiciones. En el acontecimiento Guadalupano las autoridades eclesiásticas recurrieron dos veces a los testimonios orales para apoyar su investigación.

La más importante fue llevada a cabo en 1666 y parece haber sido mucho más un procedimiento jurídico que una constatación real de la historicidad de Guadalupe -asunto que casi nadie ponía en duda en esos años-, y en cierto sentido esta investigación bajo el estricto control de un tribunal eclesiástico es un testigo mejor que los mismos textos⁴¹.

Parece que la razón para la investigación era el deseo de tener una celebración litúrgica especial el 12 de diciembre. Cuando el obispo Diego Osorio de Escobar le pidió al Papa Alejandro VII permiso para declarar el 12 de diciembre como fiesta y requirió un oficio litúrgico, la respuesta de la Congregación fue que necesitaban una información más detallada, por lo cual las autoridades comenzaron inmediatamente la investigación⁴².

Fueron interrogados 12 testigos. Primero testigos nativos que vivían en Tultitlán y en Cuautitlán, en el vecindario de la casa de Juan Diego, y más tarde algunos testigos españoles y mexicanos en la Ciudad de México, la respuesta fue unánime: nuestra Señora se apareció a Juan Diego e imprimió su imagen de modo milagroso⁴³. Los resultados de la investigación fueron enviados junto con el reporte de los artistas y de los físicos que analizaron la pintura, un testimo-

nio de Luis Becerra y Tanco - uno de los mejores nahuatlacos de su tiempo - y una copia de algunos párrafos del libro del jesuita Johannes E. Nieremberg, publicado en Amberes en 1658 relatando la historia de las maravillas de la tradición Guadalupeña⁴⁴.

Luis Becerra y Tanco mencionó que él escuchó los cantos de antiguos indios y los testimonios de gente noble acerca del acontecimiento⁴⁵. Miguel Sánchez autor de la primera relación en español de la historia de Guadalupe, en 1648, habla en su libro⁴⁶ de una fuerte tradición oral como fue también mencionado por el P. Baltazar González, lo cual es sorprendente si consideramos que estaban escribiendo 118 años después de la fecha de la aparición⁴⁷.

Estos datos parecen contradecir la afirmación de J. I. Israel quien dice que la tradición guadalupeña anterior a 1640 es de poca importancia, un fenómeno local conectado al Tepeyac⁴⁸, y pueden hacernos reflexionar sobre la tesis de J. Lafaye que considera la historia de las apariciones como algo creado más tarde por los criollos⁴⁹, quizás después de 1556 o durante el siglo XVII⁵⁰.

2.- GUADALUPE COMO SIGNO.

Para presentar un análisis más sistemático sobre Guadalupe como un signo, quiero usar la teoría del triángulo de información (TTI) usado en Semiótica para analizar signos⁵¹. Seguiré la presentación de la TTI propuesta por R. Collins en su libro *Models of Theological Reflection*⁵².

2.1.-El emisor

Cuando sabemos quién envía un mensaje estamos en mejor posición de entender su posible significado. La consideración de las circunstancias del autor podrían ayudarnos a entender mejor el significado del signo, aunque una vez que el símbolo es emitido el autor puede perder control sobre él. Esto hace posible

varias lecturas y éstas pueden ser tan válidas como la propuesta por el autor, de tal forma que quien envía el signo puede ya no ser el único factor determinante de su entendimiento.

2.1.1.- El origen de la imagen

Una larga discusión acerca del origen de la imagen de Guadalupe ha tenido lugar durante siglos. Desde los inicios hubo dos tendencias básicas: unos que suponían el origen divino de la pintura a quienes llamamos "aparicionistas" y otros que negaban cualquier intervención milagrosa o "anti-aparicionistas". Para el primer grupo la intención básica de quien envía (en este caso Dios mismo) era dar apoyo a la gente en su lucha por la vida: continuidad de la religión india para la gente nativa o símbolo de elección divina y bendición especial para esos "europeos" nacidos en América Latina. Uno de los más fuertes argumentos defendidos por el segundo grupo es el silencio de los redactores de la primera crónica según indica Ascensión de León-Portilla⁵³, factor también mencionado por George Baudot⁵⁴. Silencio fuertemente criticado por M. Cuevas⁵⁵ quien trató de presentar la compilación de testimonios que él hizo como suficiente. Para el grupo "anti-aparicionista" Guadalupe fue un intento de manipular a los nativos para traerlos al cristianismo. En mi opinión esto sería muy difícil si consideramos la fuerte oposición de los franciscanos a la devoción de Guadalupe.

No es completamente extraño que los grandes historiadores del siglo XVIII parecieran ignorar la controversia "anti-aparicionista", podemos decir que autores como Clavijero o Alegre vivieron en el siglo del triunfo del guadalupanismo.

Desde los primeros momentos la veneración de Nuestra Señora fue criticada por los misioneros franciscanos⁵⁶, muy probablemente debido a una preocupación pastoral -al menos es lo que se lee en el trabajo de De Sahagún-⁵⁷ tratando de evitar una clase de sincretismo peligroso a causa del culto a la diosa azteca Tonantzin, en el mismo lugar que Guadalupe⁵⁸.

De cualquier manera, en el año 1556 se llevó a cabo una fuerte discusión entre los franciscanos y el arzobispo Montúfar. El superior general de la orden franciscana, Francisco de Bustamante, criticó abiertamente la devoción creciente a Guadalupe, él mencionó que ni siquiera el nombre era adecuado debido a la existencia de una imagen de Nuestra Señora con el mismo nombre en Extremadura, España⁵⁹. Bustamante decía que el autor de la pintura fue cierto nativo llamado Marcos⁶⁰, por lo que la imagen no tendría nada sobrenatural⁶¹.

La crítica de Bustamante fue no solamente rechazada por las autoridades de la Iglesia, sino que provocó una reacción en contra de los franciscanos, de acuerdo a Cuevas, debido al hecho de que la gente consideraba la imagen de origen divino⁶².

Aún cuando es difícil delimitar la comprensión del pueblo Azteca sobre el concepto "origen divino", podemos afirmar que la idea de colaboración celestial estaba presente, ya sea mediante la intervención directa de un agente divino o mediante un autor humano inspirado.

Una discusión similar tuvo lugar en 1624 entre el virrey Marqués de Gelves y el arzobispo Juan Pérez de la Serna. Desde ese momento los jesuitas aparecen como uno de los más fuertes defensores de la tradición "aparicionista"⁶³.

Ya se vio⁶⁴ que durante las investigaciones en 1666 se reivindicó un acuerdo general del origen divino de la imagen. Para ese tiempo podemos encontrar una fuerte relación entre el sector criollo de la población y Guadalupe, como signo en contra de los españoles⁶⁵. La tesis de que Guadalupe llegó a ser importante por esa razón específica puede ser encontrada en la propuesta de J. Lafaye⁶⁶.

Hoy en día, para la mayoría de los mexicanos Guadalupe es un regalo del cielo, símbolo de una especial elección y cuidado divino para la nación. Es difícil creer que algún estudio científico pueda aminorar la devoción por la pintura. Aún los creyentes que aceptan un artista humano atrás del

trabajo, normalmente están de acuerdo en el talento milagroso únicamente posible con asistencia divina. Obviamente surge un problema cuando un autor divino es aceptado: ¿Cuál fue su intención?

Un comentario personal. Si aceptamos la existencia de un pintor humano, sería más probable que éste fuera un artista indio. El uso de tales colores tienen más sentido para un nativo que para un español; la rara mezcla de técnicas y el uso de la tilma como tela para pintar sería extraño en el caso de un pintor español. Al mismo tiempo, podemos pensar en añadiduras posteriores bajo la influencia de algún español. Es claro que algunas de las partes consideradas más tarde como añadiduras fueron un intento por hacer la imagen más acorde con la imagen de la mujer del libro del Apocalipsis en el capítulo 12.

Yo asistí a una conferencia de M. Rojas en México en la que presentó un estudio de fotos con rayos X de la imagen. Parece como si alguien hubiera cubierto una vieja pintura de un pájaro antropomórfico para transformarlo en una cara de ángel. Si este es el caso, el pájaro puede acomodarse muy bien en la mentalidad azteca, pero sería difícil que un español concibiera ángeles con una cara así. Sin embargo no he encontrado publicaciones al respecto. La decisión sobre quién pudiera ser el autor podría darnos más información, pero hasta ahora es un misterio no resuelto.

2.1.2.- El origen del texto

Mencionamos en la sección 1.2 algunos de los problemas para garantizar que Antonio Valeriano fue el autor del Nican Mopohua, aunque es fácil concebir que el autor fue una persona nativa. El texto reveló un conocimiento sobresaliente de la lengua y de los conceptos teológicos de la gente educada entre los aztecas. Podemos encontrar similitudes importantes comparando el texto con otros textos en Náhuatl de ese período. Esto se nota especialmente en el caso de los *Cantares mexicanos*

escritos durante el siglo XVI en Tlaltelolco⁶⁷, lugar en donde Valeriano -posible autor del Nican Mopohua- debió haber trabajado. Ha sido en este siglo cuando los estudios de Náhuatl y la preocupación por entender las raíces nativas de la cultura mexicana nos permitieron entender mejor lo escrito en los códices y manuscritos. Esta fue la etapa preliminar para un mejor conocimiento del Nican Mopohua.

Es fácil entender porqué mientras que para los autores "aparicionistas" el texto aparece como un fiel relato de los hechos para los "anti-aparicionistas" el texto es una justificación post-factum de la veneración de la imagen en el Tepeyac.

2.2.- Quienes reciben

Cuando un signo permanece durante un período de tiempo tan largo, se permiten varios receptores y lectores. Es imposible presentar todas las interpretaciones que la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe ha recibido, por lo que quisiera presentar de manera sumaria algunos momentos cruciales en la comprensión del símbolo.

2.2.1.- Primeros testigos

Hemos dicho que alrededor de 1550, De Sahagún escribió acerca de la devoción dudosa de la mucha gente que visitaba el templo de Nuestra Señora en el Tepeyac⁶⁸. Él y otros franciscanos creían que los nativos todavía veneraban a la diosa azteca. De cualquier manera, el culto recibió el apoyo de los sacerdotes seculares y del primero y segundo obispos de México: J. Zumárraga y A. Montúfar⁶⁹, desde la segunda mitad del siglo XVI. Esto condujo obviamente a un conflicto mayor entre los franciscanos y el obispo Montúfar en 1556. Como dijimos, parece que la gente reaccionó en contra de Bustamante, superior general de los franciscanos, porque ellos consideraban que la imagen tenía un origen sobrenatural⁷⁰. Entonces, también debemos aceptar que desde el inicio la gente reconoció la imagen de Nuestra Señora.

Esto tenía que ser algo tan notorio que provocó reacciones de las autoridades que iban desde el silencio hasta la condenación⁷¹. Sería un argumento para el silencio tratar de explicar lo que los nativos habían visto en la pintura, pero las peregrinaciones y la existencia de legados en favor de la Basílica de Guadalupe, y aún peticiones de misas para a ser celebradas allí nos pueden dar una idea de la aprobación y devoción de la gente común.

Un elemento importante a ser considerado es el crecimiento continuo del santuario de Guadalupe. De 1531 a 1648 se dieron tres modificaciones mayores en la estructura del templo. La razón principal: aumentar su capacidad⁷². La asistencia siempre en aumento al santuario y la permanente devoción todavía viva en la religiosidad popular pueden hacernos suponer que Guadalupe ha sido una fuerza espiritual para mucha gente.

2.2.2 De Tonantzin a María: la recepción durante los siglos XVII y XVIII

Hay dos momentos especiales en la historia de Guadalupe durante esos siglos que me gustaría mencionar:

Primero, la publicación del libro de Sánchez en 1648, la primera traducción del Nican Mopohua al español. En 1649 fue publicado en Náhuatl el *Huei Tlamahuizoltica* texto que fue menos influyente para los indígenas que para los españoles. El libro de Sánchez es una interpretación del acontecimiento de Guadalupe. Él identifica la imagen con la mujer de Apocalipsis 12, reinterpretando toda la historia de México como si hubiera ocurrido en un contexto apocalíptico: ángeles, profetas, dragones, etc. Podríamos decir que con el libro de Sánchez, Guadalupe es transformada en un signo de plenitud y de elección divina. México vino a ser la tierra prometida. Nebel habla aquí de una *Historisch-prophetische Theologie*⁷³. México es interpretado como una parte de la historia. Esta presentación fue sólo el punto de arranque para

muchos libros y artículos en los que la tendencia predominante era la espiritualización del evento. Desde aquel momento podemos notar una aceptación creciente de Guadalupe entre la gente criolla de México. Esto tiene sentido en el contexto de un país pacificado⁷⁴ donde los indígenas ya no eran un riesgo⁷⁵. Apareció una visión heroica del pasado pre-hispánico y Guadalupe fue transformada. Ella no era ya la madre india, sino la católica Virgen María bendiciendo el destino de México con su presencia.

El segundo momento es un siglo más tarde, en la segunda mitad del siglo XVIII, cuando puede advertirse una influencia creciente de los jesuitas entre la población criolla, a pesar de que fueron expulsados de los territorios españoles en 1776. Su semilla había sido plantada en los corazones y las mentes de la joven generación criolla. Los criollos se idealizaron a sí mismos como los herederos de los aztecas y, puesto que las apariciones eran un signo claro de elección, sacaron las obvias consecuencias políticas⁷⁶. Guadalupe revelaba que México era algo distinto de España. Para darnos una idea, en 1748 un jesuita -Francisco Carranza-, predicó en Querétaro que el nuevo centro del mundo católico sería el Tepeyac⁷⁷.

Estoy de acuerdo con Ronan cuando dice que es imposible negar una influencia y una participación indirectas de los jesuitas en exilio en la promoción y justificación de la independencia de México. Ellos iniciaron una especie de incipiente nacionalismo que probó ser el romántico primer paso del nacionalismo americano⁷⁸. Miguel Hidalgo, primer líder de la Independencia estudió con los jesuitas en Valladolid⁷⁹. Cuando él inició el movimiento tomó la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe como su bandera. Guadalupe había llegado a ser el símbolo nacional con una connotación muy concreta. Nebel señala esta interpretación como la *Historisch-Nationalistische Sicht*⁸⁰ y Lafaye sostuvo que Guadalupe llegó a ser un acontecimiento real, sólo a partir de ese momento⁸¹.

Podemos decir que Guadalupe como signo iba recibiendo una nueva interpretación que probablemente no era la inten-

ción del autor original, pero como hemos dicho cada signo puede obtener cierta autonomía, así, diferentes receptores pueden leer diferentes mensajes⁸². Podemos estar casi seguros que la gente leía en Guadalupe lo que ellos querían descubrir ahí.

2.2.3.- Lectores contemporáneos

En tiempos presentes, Guadalupe ha venido a ser vista como un modelo de inculturación y compromiso, e.g. en los escritos de Juan Pablo II, y en los documentos de la Conferencia Episcopal Latino Americana⁸³. Ella es también un ejemplo viviente de una nueva forma de participación, liberación e inculturación para los teólogos del movimiento de Teología de la Liberación, como: C. Siller, E. Dussel, V. Elizondo y L. Boff.

2.2.3.1.- Documentos oficiales

Fue el 25 de mayo de 1745, cuando el Papa Benedicto XIV declaró a Nuestra Señora de Guadalupe patrona de la Nueva España, que es México, en su breviario *Non est equidem*. Desde entonces la Santa Sede ha dado un fuerte apoyo a la veneración de Guadalupe. El oficio y las masas se fueron extendiendo a toda América Latina, y más tarde fue declarada patrona de América Latina por Pío X, y patrona de las Filipinas por Pío IX⁸⁴.

El Papa Juan Pablo II oró en su Basílica antes de la asamblea del CELAM en Puebla. Podemos leer al final del documento:

Entre nuestra gente el Evangelio ha sido proclamado con la Virgen María manifestada como su más sublime manifestación. En un principio -con la aparición en Guadalupe y la dedicación de un manto para ella allá- María ha constituido el más grande signo de la cercanía del Padre y de Cristo, invitándonos a entrar en comunión con ellos; y ella ha servido como un signo creado con un aspecto piadosamente maternal... (Pue 282)⁸⁵.

Debemos decir que este enfoque en María ha sido característica de la recepción del cristianismo en América Latina. Como los obispos lo señalaron: *María ha sido el lazo duradero que ha conservado los segmentos de la gente fieles a la iglesia en ausencia de una adecuada atención pastoral* (Pue 284). Es importante saber que en Puebla, María aparece mucho más como modelo de creyente (Pue 296) y perfecta discípula (Pue 296) que en el antiguo modelo de mujer 'ideal' a causa de su maternidad y virginidad. Como lo mencionaremos después, éste es, para mí, un paso importante en la mejor comprensión de su papel misionero.

María ha venido a ser para la iglesia de América Latina un símbolo de rebelión, un modelo para un nuevo proyecto de evangelización. Los dogmas marianos han sido reinterpretados en términos de dignidad humana en contra de las terribles circunstancias que enfrentan diariamente muchas mujeres (Pue 296-298).

En el texto final de Santo Domingo⁸⁶ tenemos la misma idea acerca de María y podemos encontrar ahí (SD 15) evidencia de la tendencia a ver a Nuestra Señora de Guadalupe como modelo de 'evangelización inculturada'. Esto refleja la búsqueda de modelos de inculturación alentados últimamente por la Iglesia.

El 6 de mayo de 1990 el Papa Juan Pablo II beatificó a Juan Diego; un acto increíblemente significativo para la iglesia mexicana. Fue el apoyo definitivo de las autoridades de la Iglesia y la convalidación de la veneración mariana. En México el Papa dijo:

*El indio Juan Diego fue el primer fruto importante de esta catequesis. Fue él, a quien tuve la dicha de beatificar ayer, a quien el Señor escogió, por medio de su madre, para comenzar la acción evangelizadora de México*⁸⁷.

Aún cuando es históricamente impreciso en el sentido de que la actividad misionera ya había comenzado⁸⁸, el acento aquí se pone en la conversión real de Juan Diego y en el punto de arranque de una nueva mentalidad: una evangelización inculturada.

2.2.3.2.- La Teología de la Liberación y Guadalupe

No es sólo la Iglesia oficial la que apoya a Guadalupe, sino que muchos teólogos latinoamericanos y europeos han descubierto las potencialidades y riquezas de este signo. Los proyectos de nueva evangelización pueden aprender mucho del modelo guadalupano. Autores como Leonardo Boff⁸⁹, Virgilio Elizondo⁹⁰, S. Castro Pallares⁹¹, E. Hoornaert⁹² y M. Sievernich⁹³ insisten en la importancia liberadora de la imagen.

Para un mejor entendimiento del papel de Guadalupe como modelo de evangelización, podemos seguir a L. Boff quien ha llegado a ser uno de las figuras más representativas de la Teología de la Liberación en América Latina. En su libro *Nova Evangelização* él presentó la imagen de Guadalupe como modelo de la nueva evangelización. En su trabajo, después de describir lo que él llamó las deudas del Mundo Occidental para América Latina⁹⁴, Boff dice que la nueva evangelización debería ser un proyecto de liberación, el cual implique el rechazo de la mentalidad colonial que caracterizó intentos previos de evangelización. En otro artículo, Boff mismo ya había resumido su crítica diciendo:

La primera evangelización de América Latina tuvo lugar bajo el signo de sujeción, ya que tomó forma como parte del proyecto de invasión y colonización. Dio auge a un Cristianismo colonizado, la cual reproduce los modelos religiosos de los centros ibéricos⁹⁵.

Boff criticó fuertemente la mentalidad teológica de los conquistadores, quienes identificaron el Reino de Dios con la Iglesia y la Iglesia con el *orbis christianus*. Este mundo cristiano fue interpretado como el único con posibilidad salvífica. Todos los demás mundos fueron considerados como invenciones diabólicas, los cuales tuvieron que ser reemplazados o destruidos⁹⁶. Obviamente, tal mentalidad lleva a un rechazo total de la cultura, religión y símbolos de los nativos. El Evangelio y la Iglesia arribaron en América Latina como guerreros. El Evangelio fue predicado -en muchos casos- bajo la protección de la espada, mientras todo era justificado por algunos teólogos⁹⁷.

2.2.3.2.- La Teología de la Liberación y Guadalupe

No es sólo la Iglesia oficial la que apoya a Guadalupe, sino que muchos teólogos latinoamericanos y europeos han descubierto las potencialidades y riquezas de este signo. Los proyectos de nueva evangelización pueden aprender mucho del modelo guadalupano. Autores como Leonardo Boff⁸⁹, Virgilio Elizondo⁹⁰, S. Castro Pallares⁹¹, E. Hoornaert⁹² y M. Sievernich⁹³ insisten en la importancia liberadora de la imagen.

Para un mejor entendimiento del papel de Guadalupe como modelo de evangelización, podemos seguir a L. Boff quien ha llegado a ser uno de las figuras más representativas de la Teología de la Liberación en América Latina. En su libro *Nova Evangelização* él presentó la imagen de Guadalupe como modelo de la nueva evangelización. En su trabajo, después de describir lo que él llamó las deudas del Mundo Occidental para América Latina⁹⁴, Boff dice que la nueva evangelización debería ser un proyecto de liberación, el cual implique el rechazo de la mentalidad colonial que caracterizó intentos previos de evangelización. En otro artículo, Boff mismo ya había resumido su crítica diciendo:

La primera evangelización de América Latina tuvo lugar bajo el signo de sujeción, ya que tomó forma como parte del proyecto de invasión y colonización. Dio auge a un Cristianismo colonizado, la cual reproduce los modelos religiosos de los centros ibéricos⁹⁵.

Boff criticó fuertemente la mentalidad teológica de los conquistadores, quienes identificaron el Reino de Dios con la Iglesia y la Iglesia con el *orbis christianus*. Este mundo cristiano fue interpretado como el único con posibilidad salvífica. Todos los demás mundos fueron considerados como invenciones diabólicas, los cuales tuvieron que ser reemplazados o destruidos⁹⁶. Obviamente, tal mentalidad lleva a un rechazo total de la cultura, religión y símbolos de los nativos. El Evangelio y la Iglesia arribaron en América Latina como guerreros. El Evangelio fue predicado -en muchos casos- bajo la protección de la espada, mientras todo era justificado por algunos teólogos⁹⁷.

*gente los necesita, aprendiendo que es posible ser cristiano sin modelos judeo-romano-germánicos o, mejor, que es posible ser cristiano y azteca al mismo tiempo*¹⁰³.

2.3.- Lo referente: presencia de amor

Me parece imposible tratar de descifrar cuál fue la intención original del signo. Cada signo, debido a su polisemia¹⁰⁴, ganó cierta independencia que hace difícil limitar el entendimiento del mensaje en determinado tiempo y lugar. Lo que me gustaría hacer es presentar el pasado Azteca detrás de Guadalupe, sus ideas acerca de lo divino y la intervención de los dioses en la vida humana¹⁰⁵.

2.3.1.- Cuidado y protección: el rol materno de Dios

*Madre de los dioses, padre de los dioses,
el dios viejo,
tendido en el ombligo de la tierra,
metido en su encierro de turquesas.
El que está encerrado en nubes
el dios viejo,
que habita en las sombras de la región de los muertos,
en señor del fuego y del año*¹⁰⁶.

La mentalidad azteca había aceptado la idea de un principio dual del mundo. *Ometéotl* (literalmente "Dos-Dioses" o "dios dual") aparece como el principio de todo; él-ella es el que funda y sostiene todo, incluyendo el resto de los dioses.

Pero la nación azteca era heredera de una larga tradición religiosa de otros grupos que habitaron el valle de México. Su panteón, como J. Soustelle¹⁰⁷ señaló, revela su tendencia al sincretismo. Combina los dioses de los cultos astrales de las tribus del norte, con los dioses de la tierra y de la lluvia de los grupos sedentarios del centro de México.

Es difícil delimitar qué dios o diosa es diferente de otro porque en muchos casos eran sólo diferentes de otra divinidad

por el nombre. Por esta razón R. Nebel¹⁰⁸ dice que todos ellos son, de alguna manera, una manifestación del ser supremo llamado *Tonacatecuhtli-Tonacacihuatl* (nuestro Señor-Señora que da la subsistencia) u *Ometecuhtli-Omecihuatl* (nuestro Señor-Señora de la Dualidad). Pero ésto está lejos de ser evidente. Es muy probable que la veneración de *Ometéotl* estuviera relacionada con los Toltecas¹⁰⁹, de quienes pudieron haber tomado el culto los Aztecas.

Parece que una cierta noción de una entidad divina superior a todos los dioses estaba en las mentes de algunos pensadores -los *Tlamatinime*-¹¹⁰ y puede advertirse en la veneración de *Tloque Nahuaque* (Señor de la proximidad y cercanía) por Nezahualcóyotl, rey de Texcoco¹¹¹. Aunque, como G. C. Vaillant¹¹² menciona, *Tloque Nahuaque* recibía culto en un lugar muy concreto y *Ometéotl* no era extensamente adorado quizás porque su control sobre la naturaleza era remoto. Las reformas políticas del imperio Azteca llevadas a cabo por Tlacaélel¹¹³ trajeron consigo también una reforma religiosa: la predominancia de *Huitzilopochtli*, dios de la guerra y símbolo del sol (aunque nunca fue considerado como el mismo sol), como principal dios de la nación Azteca.

Cada dios del mundo Azteca tenía su contraparte femenina, pero parece que algunos aspectos de la vida diaria fueron relacionados en épocas posteriores más a las deidades femeninas y, la mayor parte del tiempo, las diosas estuvieron a cargo de los asuntos terrenos. No es posible reducir todas estas diosas a una mera representación de la primitiva Madre Tierra, aunque muchas estaban relacionadas con ellas¹¹⁴. Algunas deidades estaban asociadas con la vegetación, el agua, la luna, etc. Pero en tiempos de los Aztecas la diosa central era *Coatlicue*, madre de Huitzilopochtli¹¹⁵. Esta diosa personificaba aspectos de la tierra, incluyendo la dimensión fatalista del deterioro y la muerte¹¹⁶. Ella era llamada 'Nuestra Madre' (*Tona*) o 'Nuestra querida Madre' (*Tonantzin*). Por supuesto puede identificársele fácilmente con la imagen de nuestra Señora de Guadalupe. Para el derrotado pueblo

Azteca era evidente que *Huitzilopochtli* había perdido la batalla. Se abrían nuevos tiempos y para esos tiempos críticos era más conveniente el rostro femenino de Dios por lo que para los Aztecas era posible leer en Guadalupe la presencia de una diosa, aunque la representación era inusual para ellos¹¹⁷. Lo importante era que la protección, el amor y el cuidado implícitos en la presencia de *Tonantzin* permanecían en Guadalupe. Tenemos que evitar la idea de una madre tierna y dulce asociada con la figura de la diosa. Parece que aunque es cierto que las mujeres desempeñaban diversos papeles en la sociedad Azteca, ellas no eran las esposas sufridas y obedientes que tendemos a imaginar cuando vemos la realidad actual¹¹⁸. *Tonantzin* era la paciencia y la justicia, el amor y la venganza. Podía ser al mismo tiempo una llamada a la paciencia y a la resignación por una parte y, por otra parte, una esperanza de cambio¹¹⁹, la sustitución del orden presente, cuando los españoles eran los dirigentes, por un futuro mejor para los indios.

2.3.2.- Permanencia: Templo

El otro importante elemento psicológico de Dios-Madre, es la permanencia. Tengo que dejar hablar aquí mi propia experiencia. Mientras yo estaba trabajando en diferentes partes y con diferente gente en el centro de México, pude notar que el papel de la madre en la familia mexicana y en la sociedad es vital.

Los nativos trabajan hoy como hace 500 años, siguiendo cierto patrón: el hombre va a trabajar fuera de casa y en muchas ocasiones la mujer tiene que ayudarlo a trabajar la tierra o como pastoras. Pero, casi en todas partes la mujer también es responsable del hogar, ella ha llegado a ser quien organiza la rutina diaria. La vida de la familia se enfoca alrededor de la madre quien va a recibir ayuda de sus hijas u otros miembros femeninos de la familia (sus hermanas o madre).

Podemos suponer que la presencia de la madre es equivalente no sólo al amor, cuidado y devoción, sino a través de su

presencia en el hogar ella es símbolo de continuidad, seguridad y un refugio para los miembros. Así que es vital tener un hogar. Es en este contexto donde podemos apreciar mejor el significado de la petición de Nuestra Señora a Juan Diego cuando le dice: *Sábelo, ten por cierto, hijo mío, el más pequeño, que yo soy la perfecta siempre Virgen Santa María, Madre del verdaderísimo Dios por quien se vive, el creador de las personas, el dueño de la cercanía y de la inmediatez, el dueño del cielo, el dueño de la tierra, mucho quiero, mucho deseo que aquí me levanten mi casita sagrada.* (NM 26)¹²⁰.

Mientras la tradición judía dice que Dios no puede estar contenido en ningún templo, Guadalupe es una madre, ella necesita una casa, un lugar para mostrar su amor y esperar a su hijo. Contrario a la tesis de A. González Dorado¹²¹, para mí es más que posible que los nativos pudieran leer en Guadalupe, no la presencia de la madre humana de Jesús, sino la presencia de la madre de bondad. La presencia poderosa de la madre divina quien puede ser al mismo tiempo subordinada a un dios mayor.

Fue (quizás mejor de lo que es) este rostro maternal de Dios el que permitió a la gente expresar sus sentimientos, para encontrar un rostro familiar y esperanza de continuidad, esperanza de vida. El rostro femenino de Dios es mucho más consuelo en tiempos de crisis, aún cuando la pena y la muerte perduran. Guadalupe como madre está por la esperanza y la vida, pero es también la mujer estoica que cuida de aquellos que viven mientras la muerte ronda.

2.4.- El acceso sintáctico

2.4.1.- De la tradición Azteca

Diversos estudios hechos acerca de los elementos indígenas de la imagen durante este siglo probablemente más científicos que aquéllos realizados antes, nos llevan a un mejor entendimiento del mensaje de Guadalupe, gracias al hecho de

que el Náhuatl todavía es hablado en México, y es posible usar mejores métodos para comprender su total significado. Entre los mejores estudiosos del Náhuatl de este siglo en México están: Ángel Ma. Garibay K., Miguel León-Portilla y Mario Rojas¹²². En sus trabajos, los interesados pueden encontrar más información.

La mayoría de los acuerdos académicos dicen que el mensaje visual de Guadalupe podría ser percibido por los nativos pero, es muy probable que no fuera notado por españoles y criollos. Antes que nada, la imagen de Guadalupe y su mensaje son asociados con el Tepeyac, el lugar de veneración de la madre de bondad de la nación Azteca: *Tonantzin*¹²³; este elemento ha llevado a una crítica persistente, diciendo que la imagen es nada más -como Sahagún temía-¹²⁴ que una yuxtaposición de cultos. Autores como López Austin¹²⁵ y J. I. Israel¹²⁶ mantienen esta posición que constituye la tesis central de J. Lafaye¹²⁷. Más adelante mostraré que aún cuando la yuxtaposición parece evidente, nuevos elementos fueron introducidos en Guadalupe.

El mensaje simbólico de 'flores y cantos', traducción de la expresión Náhuatl *in xóchitl in cuicatl*, ejes de la poesía Azteca¹²⁸ en donde flores y cantos son alusiones de su carácter divino, porque la poesía es la única forma de expresar 'lo verdadero en la tierra'¹²⁹. Podemos notar la presencia de las flores impresas en el manto de la mujer y, me gustaría señalar que las flores parecen artísticamente inadecuadas porque no hacen pliegue conforme al vestido pero, ¿podría ser esa la intención original? El centro de atención no es artístico, pero sí teológico. Las flores revelaron la presencia divina, así que tenían que ser muy notorias. También ella es llevada por una criatura con alas, lo cual podía evocar los cantos mencionados en el Nican Mopohua. Así que, por la presencia de las flores y la mención de los cantos, un nativo podía entender fácilmente que era la presencia de un ser divino.

La imagen misma, claramente hace referencia al nacimiento de *Huitzilopochtli* de su madre-virgen: *Coatli-*

*cue*¹³⁰. En este caso, la mujer no está cubriendo el sol, sino en cierta forma, la luminosidad viene de su interior¹³¹ y la luna y las estrellas no son sólo elementos decorativos, sino que son víctimas cayendo del sol victorioso.

El ornamento blanco y la cinta oscura a la cintura revelan su embarazo. En su vientre, lo que parece ser una flor pequeña, la *quincunce* o cruz india, el símbolo de el *Olin*, -el sol-movimiento- centro cósmico para la mentalidad Azteca¹³², revela la misión divina del niño por venir.

Otro elemento; los Aztecas hablan acerca de *Ometéotl*, el dios dual, como 'el que está metido en un manto de turquesas' o 'la del faldellín de estrellas'¹³³. Es por eso que el color -como el manto de la Virgen- es símbolo de trascendencia total y también símbolo de la reconciliación de la oposición¹³⁴. Más allá del cielo turquesa el Dios-Dual permanece como centro, donde ya no es posible más conflicto.

El color del manto simboliza el oriente, lugar de la luz y casa de *Huitzilopochtli*, color de la sangre derramada en su honor que regenera y da nueva vida¹³⁵.

El último elemento es el ángel a los pies de nuestra Señora. Parece una adición tardía. Para la gente nativa podría ser la representación del *tzinitzcan*; uno de los pájaros mencionados en el Nican Mopohua, signo de paz y reconciliación¹³⁶.

2.4.2.- Los elementos cristianos

Tras los estudios de Smith y Callahan¹³⁷ parece evidente que hubo un intento de cristianizar la imagen, tratando de hacer notar aquellos elementos que podrían favorecer una identificación con la mujer mencionada en Apocalipsis 12:

*Una gran señal apareció en el cielo: una Mujer, vestida del sol, con la luna bajo sus pies y una corona de estrellas bajo su cabeza, está en cinta, y grita con los dolores del parto y con el tormento de dar a luz. (Apoc. 12,1-2)*¹³⁸.

Para cualquiera sería obvio que la imagen de Guadalupe es la de aquella vestida con el sol, con la luna bajo sus pies, y

aún la referencia a la corona que parece haber tenido¹³⁹. Tenemos que recordar que la conexión entre María y la mujer del Apocalipsis 12 fue hecha desde tiempos patrísticos. En 1648 con el libro de M. Sánchez se remarcó esta conexión con la imagen de Guadalupe.

En el medio ambiente católico del siglo XVI se veía normal el hablar del milagros, apariciones e imágenes de origen sobrenatural; tenemos evidencia de esto en las largas listas de lugares, imágenes, etc. consideradas como milagrosas, por ejemplo en el libro de G. Gumpfenberg, un jesuita alemán del siglo XVII¹⁴⁰. Dicho sea de paso, ahí podemos encontrar referencias a la Virgen mexicana, aún cuando los nombres de Guadalupe o Juan Diego no sean mencionados¹⁴¹.

Para la mentalidad triunfalista de los españoles, Guadalupe fue un signo de bendición y de apoyo durante la conquista y el período colonial¹⁴². Así pues, en la literatura mexicana del siglo XVII podemos leer cómo la imagen de Guadalupe realizó varios milagros en favor de algunos individuos y cómo también su imagen protegió la ciudad de inundaciones, plagas, etc.¹⁴³.

Podemos hablar de una competencia real entre las diferentes imágenes y devociones, especialmente entre Nuestra Señora del Pilar, Nuestra Señora de los Remedios y la imagen de Guadalupe, más tarde apoyada por la población mestiza, algunos criollos y nativos, mientras las otras dos eran veneradas por la población española. Esto también puede ser visto como la victoria de los sacerdotes seculares y los jesuitas sobre los franciscanos del siglo XVII¹⁴⁴.

Históricamente es un hecho que la imagen recibió en un principio un fuerte apoyo de la población indígena pero, sería durante los siglos XVII y XVIII cuando los jesuitas y los criollos la encuentran útil para sus propósitos, -en lo que O. Paz¹⁴⁵ definió como una identificación de interés- cuando la imagen recibió apoyo oficial. Debemos recordar que los jesuitas fueron la única comunidad religiosa que incrementó el número de miembros criollos durante esos años¹⁴⁶.

Aunque el mensaje teológico no fue propiamente entendido, el criollo encontró en Guadalupe un fuerte símbolo 'nacional', una imagen que evoca el pasado mítico, y lo conecta con un destino glorioso, el cual incluye la necesidad de libertad política. Por lo que podemos ver, la imagen podía ser perfectamente aceptada por el mundo católico. La cruz cristiana prendida en la túnica de la Virgen a la altura de la garganta, puede coexistir con la cruz nativa en su vientre. Es imposible tratar de separar al ángel y al *tzinitzcan*, *Coatlicue* de María, la madre humana y la deidad. Guadalupe es un mensaje para los dos mundos¹⁴⁷.

Verdaderamente la religión católica en aquel México colonial era lo único que podía unir a un pueblo tan vasto y disímil, como S. Vargas Alquicira menciona¹⁴⁸:

3.- Guadalupe como modelo de actividad ministerial

El acontecimiento Guadalupano me permite hacer algunas reflexiones en la forma que la historia y su imagen llevaron a cabo cierta actividad 'ministerial'. Tengo un especial interés por las habilidades misioneras presentadas en el acontecimiento Guadalupano.

3.1.1- Guadalupe, lenguaje y ministro

3.1.1 De subyugación a diálogo

Nuestra mente tiene que contrastar los métodos de los conquistadores españoles y el método pacífico de Nuestra Señora. Guadalupe es diálogo, es un reconocimiento abierto de la dignidad de la gente y la cultura de América Latina. Mientras los sacerdotes españoles, juristas y teólogos discutían acerca de la racionalidad de los nativos, y mientras los soldados los trataban como sirvientes, Nuestra Señora dignificaba a uno de ellos, hablando su lengua -el Náhuatl-, usando sus símbolos, siendo una de ellos.

Mientras algunos teólogos españoles¹⁴⁹ y juristas¹⁵⁰ condenaron la violencia durante la conquista, otros apoyaron una forma más radical de imponer el Evangelio y la 'civilización'. Muchos intereses de la corona y el pontificado parecían justificar los medios para traer el cristianismo al Nuevo Mundo¹⁵¹. Así que podemos encontrar por una parte, autores como Bartolomé De las Casas¹⁵² condenando la encomienda¹⁵³, y por otro lado abogados como Ginés de Sepúlveda quien dijo en su *Tratado de la guerra justa contra los Indios*¹⁵⁴ que 'el error no tiene derechos' así pues, los nativos eran ignorantes y creyentes de criaturas satánicas, así que la violencia y la guerra eran justificadas, o misioneros como José de Acosta quien afirmó que el amor es el principal método de evangelización pero, como él dijo, en la práctica fue imposible en América¹⁵⁵.

No debemos negar el hecho de que el intento original de muchos misioneros y aún autoridades civiles fue del todo compasivo con la causa de los nativos.

Pero yo, dado que ellos nos han demostrado una gran amistad, he percibido que eran personas que se entregarían y se convertirían a nuestra fe más bien por el amor que por la fuerza...¹⁵⁶

Aquellas palabras de C. Colón escritas en su diario el primer día que llegó a América no fueron palabras proféticas. Tenemos que entender las dificultades de los conquistadores españoles que vinieron de un país que había estado peleando por siglos contra los musulmanes. Venían de un país en guerra permanente, cuando los motivos políticos y religiosos iban juntos. Ser español significaba ser cristiano y no había otro sistema válido, ni religioso ni político.

Podemos evaluar mejor el esfuerzo de los primeros misioneros -tres sacerdotes flamencos primero y doce franciscanos después-,¹⁵⁷ para encontrar una forma de comunicar el Evangelio a los nativos: un catecismo pictográfico -probablemente el primer catecismo popular-¹⁵⁸; sus traducciones del catecismo a las diferentes lenguas

indígenas -aún cuando fueran meras transcripciones o adaptaciones del modelo europeo-¹⁵⁹; su testimonio real del amor cristiano y su vida entre los nativos. Ellos construyeron también nuevas capillas abiertas, para facilitarles el culto a los nativos¹⁶⁰.

Ellos tuvieron que luchar contra la repugnancia del primer encuentro con Tenochtitlan en donde el comité de recepción fueron ídolos pintados con sangre humana y calayeras colgando de las paredes¹⁶¹. Extraños dragones y serpientes decoraban templos y palacios, ¿no era obvio que esas eran criaturas satánicas?

También lucharon contra las restricciones impuestas por la corona, que dirigía no sólo la vida civil, sino también la religiosa en América Latina. ¿Podrían los obispos y misioneros asignados por el rey de España¹⁶² ser desleales a los intereses de la corona?

Es en este contexto donde podemos ver el coraje y el amor de algunos de los misioneros que evangelizaron América Latina. Sin embargo, todo ese amor y ese esfuerzo no pueden reemplazar la necesidad de comprender la mente indígena. Donde su amor necesitó una expresión misionera y catequética concreta, los misioneros no supieron comprender lo que estaba pasando. Por otra parte, el indio histórico de finales del siglo XVI con quien los misioneros podían hablar no era el mismo que había enfrentado a tropas españolas en 1521¹⁶³.

Unos años antes, Guadalupe había abierto la posibilidad de un diálogo entre el Evangelio y la religión indígena. Con su aparición dos lenguas distintas encontraron una expresión común. María apareció como mestiza¹⁶⁴. Ella no era ni española ni nativa. Privilegió la lengua y los símbolos de la población indígena, portó ropa azteca con colores y símbolos de fuerte significado teológico¹⁶⁵ y apareció en el Tepeyac, lugar de veneración de la diosa azteca *Tonantzin*¹⁶⁶. Ella trajo buenas noticias para los pobres y oprimidos, como dice González Dorado, y todo el acontecimiento teológico sólo podía ser interpretado por los que pertenecían a la cultura Azteca-Náhuatl¹⁶⁷.

La lengua no fue el primer obstáculo ni para los misioneros ni para Guadalupe. El problema primario eran los diferentes conceptos, los símbolos, la validez del culto previo, el riesgo de sincretismo unido a las fuertes críticas contra los nativos y a las dudas acerca de su racionalidad y su capacidad de aprender¹⁶⁸. Los misioneros no estaban conscientes de la manera diversa de comunicar la verdad, especialmente la verdad divina, entre los nativos, *aún los mejores misioneros no pudieron penetrar en el templo vivo de la conciencia mexicana*¹⁶⁹. De pronto Guadalupe estaba ahí, como un regalo, se ofrecía a sí misma como una opción, respetando los valores y los símbolos de la mentalidad azteca al asumirlos. Esta es una razón para considerarla un ejemplo. En el acontecimiento guadalupano los españoles y los aztecas podían encontrar elementos de sus respectivas tradiciones. Para la nación mexicana conquistada era el renacimiento de su civilización¹⁷⁰. En Guadalupe ambas naciones salieron ganando, el camino del diálogo podía reemplazar al de la violencia, generado paradójicamente por aquellos fervientes devotos de María¹⁷¹.

Guadalupe representa claramente la amorosa presencia y el testimonio permanente de fidelidad -y no podemos evitar la referencia a la convicción dentro de la iglesia institucional de que el testimonio es el primer camino de evangelización (AG 12; EN 21) -. Mientras la gente pedía amor y esperanza -como lo hace todavía (EN 76)-, Nuestra Señora apareció como una madre suplicante y amorosa. Ninguna otra imagen podía ser más adecuada para el pueblo azteca. Ella representa no una madre extraña, sino una arraigada perfectamente en su cultura.

*Se trata de una madre cercana y no dominadora. Es una madre hogareña, como lo advierte la anotación de que 'estaba de pie'*¹⁷².

Guadalupe nos ha mostrado que el diálogo implica no sólo aprender una lengua diferente, sino también apertura al otro, el diálogo implica dar y recibir. El diálogo significa apertura para aprender del otro mientras tengo que permanecer como

el otro. El diálogo requiere tiempo, paciencia y mutuo compromiso. No puede ser forzado, sino que supone una libre participación y el reconocimiento de la libertad del otro. El diálogo implica proximidad física y psicológica que significa estar interesado en el otro y confiar en él. Difícilmente podemos concebir un diálogo sin la presencia del otro y sin una cierta cantidad de involucramiento personal a través de ideas, sentimientos, gestos, etc. Sin estos elementos el trabajo pastoral no puede ser llamado cristiano. Dado que el diálogo implica la capacidad de ponerse en la situación del otro, todos los planes y esquemas prefijados deben ser relativizados. Esto es un elemento esencial para cualquier agente pastoral y especialmente relevante en el contexto de la actividad misionera cuando el otro puede estar más 'distante' en términos de lenguaje, símbolos, cultura. Cada trabajo misionero implica la capacidad de correlacionar nuestro sistema de pensamientos y valores con otra Weltanschauung.

3.1.2.- Lenguaje hablado contra lenguaje no verbal

Quiero enfocar ahora el relevante papel de la comunicación no verbal en el ministerio pastoral¹⁷³. Nuestro lenguaje corporal; gestos, símbolos, etc. (lenguaje no verbal) puede reforzarse con lo que estamos diciendo (lenguaje hablado) o puede debilitarse cuando nuestro mensaje verbal no corresponde del todo con nuestra actitud. Para ilustrar esto, pensemos en los misioneros españoles: mientras hablaban acerca del amor y del perdón (lenguaje hablado) su actitud general revelaba segregación, racismo y violencia (lenguaje no verbal). Para quien recibía el mensaje no era claro, sino contradictorio. Pasajes hermosos, si bien trágicos, de la literatura nativa nos manifiestan el sentimiento de la gente

*¡A castrar el sol! esto es lo que vinieron a hacer los 'dzules' (extranjeros) ellos nos enseñaron el miedo, vinieron a hacer que las flores se marchitaran. Para que viva su flor ellos han destruido y pisoteado nuestra flor*¹⁷⁴.

*Ellos nos han cristianizado, pero nos hicieron pasar de uno a otro como animales. Dios es ofendido por las 'sanguijuelas'*¹⁷⁵.

Mientras los españoles decían una cosa hacían otra. Guadalupe apareció en medio de esta crisis de los indios. No había muchas palabras pero sí una petición: ella quería un templo. Mucho más importante que las palabras del Nican Mopohua es su silenciosa imagen. Madre de Dios y 'Nuestra querida-respetada Madre'¹⁷⁶, Guadalupe tomó sus colores, sus flores y canciones, Ella se mantuvo de pie, rechazando su rango superior¹⁷⁷, ofreciendo sus manos como símbolo de protección y cuidado (NM 119). Lo que constituyó a Guadalupe en símbolo de esperanza no fueron sus palabras, sino sus gestos (lenguaje no verbal). Sobre todo se constituye en una liberación psicológica para los grupos nahuas. Mientras su cultura, sus ciudades y estructuras eran destruidas, mientras sus mujeres eran violadas y ellos mismos reducidos a la nada, Guadalupe surge como promesa de un nuevo comienzo. Su religión y sus dioses estaban vivos todavía¹⁷⁸.

En cierto modo Guadalupe se ajusta tan bien con las necesidades del pueblo mexicano que Elizondo puede afirmar que si ella no hubiera aparecido cuando lo hizo, la lucha colectiva la habría creado¹⁷⁹.

En Guadalupe también encontramos una lección concreta para el trabajo pastoral: necesitamos coherencia entre lo que decimos y lo que hacemos. Se advierte el papel importante de vivir lo que se predica, de ser fieles a nuestros principios ideológicos. Nos estamos moviendo un paso adelante: si queremos que nuestro lenguaje sea eficaz tenemos que aprender algo más que una gramática diferente¹⁸⁰. La comunicación implica no sólo el apoyo no verbal para lo que estamos diciendo, sino también silencio. Se han dicho muchas palabras en América Latina durante cinco siglos, sin embargo los pueblos nativos aún están sin voz¹⁸¹. Años de experiencia personal me han mostrado que la primera condición para establecer una verdadera comunicación con otra gente es el tiempo. Tiempo para compartir y para escuchar. Parece su-

mamente importante estar entre ellos para que un vivo testimonio garantice la verdad de nuestras intenciones. El pueblo latinoamericano puede aceptar fácilmente a aquéllos que tienen el valor de permanecer con ellos, viviendo como ellos viven, experimentando los mismos problemas. Más tarde será tiempo de escucharlos, pero no hay que romper la silenciosa armonía con una actitud equivocada. Se requiere un testimonio permanente de amor y verdadero interés.

3.2.- Guadalupe y los modelos eclesiológicos

Nuestro ministerio pastoral siempre va a estar vinculado con la idea de Iglesia que tenemos en mente. Una eclesiología concreta da forma a nuestras actividades, tanto por inconsciencia como por razones deliberadas. Podemos seguir el modelo de Iglesia que ya tenemos, o podemos intentar proyectar un ideal de Iglesia que tengamos en mente¹⁸².

3.2.1.- El modelo español

El siglo XVI fue -políticamente hablando- la edad de oro para España. El mundo español extendió mucho sus territorios, necesitando de una fuerte administración central. Los reyes españoles estaban profundamente involucrados en los conflictos religiosos en Europa central, por tanto, el Rey Carlos I de España (Emperador Carlos V de Alemania) impulsó fuertemente a la Iglesia católica como camino de unidad. España manipuló los asuntos internos de Roma¹⁸³, y el Papa recibió los beneficios de cantidades increíbles de bautizados en América Latina, quienes pudieron mantener un balance contra los protestantes.

Un modelo institucional de la consolidación de la Iglesia¹⁸⁴ durante el Concilio de Trento (1545-1563) fue apoyada por Carlos I., quien de hecho no permitió a los obispos latinoamericanos asistir al concilio¹⁸⁵. Cualquier idea creativa era vista como peligrosa y puesta bajo el severo control de la Inquisición¹⁸⁶.

Desde que Cristóbal Colón enfrentó el Nuevo Mundo, apareció un fuerte sentido de misión. América podría ser transformada en el nuevo cristianismo, los sueños utópicos medievales del paraíso terrenal podrían ser realizados ahora¹⁸⁷. En su pasión por la pureza del cristianismo, estudios de la mentalidad india no fueron alentados; elementos de sus tradiciones religiosas fueron evitados debido a los riesgos de sincretismo¹⁸⁸.

Los españoles llegaron a América buscando poder y salvación, ninguno de los elementos pueden ser negados. Su lealtad a cierta Iglesia los hizo incapaces de entender otras formas de ser cristianos. Como L. Boff censura persistentemente¹⁸⁹, la Iglesia fue impuesta en América Latina sin ninguna consideración por la gente. La cruz siguió a la espada. Un modelo de Iglesia copiado del modelo español, fue inaugurado en todos los dominios españoles. Los resultados fueron casi ridículos e.g. la celebración de la Pascua durante el invierno en el hemisferio sur, consagrando vino entre la gente, quienes no conocían las uvas, etc. Un ritual fuerte y una liturgia espléndida fueron impuestas a través del mundo sin ninguna consideración por circunstancias particulares.

3.2.2.- Guadalupe: un nuevo modo de ser Iglesia

¿Podría la gente nativa encontrar un nuevo modo de participación? La religiosidad de los grupos Nahuas¹⁹⁰ está fuera de duda, pero las necesidades religiosas después de la conquista diferían de las del pasado. Había una fuerte necesidad de solidaridad, de comunión y de sentido de pertenencia. Por una parte el sistema español podía ser útil como marco de referencia; la institución jerárquica reemplazaba a las autoridades prehispánicas dando un sentido de continuidad. Por otra parte la comunión basada en normas religiosas y ético-jurídicas había sido destruida. ¿Había sido realmente destruida?

Es muy probable que los nativos encontraran en la religión española algunos elementos que podían realmente aceptar. Muchas mediaciones de fe eran en cierta forma semejantes a sus propios elementos: rituales coloridos, altas expectativas morales, templos que reemplazaban las viejas pirámides. Sin embargo faltaba un elemento: el sentido de pertenencia. ¿Cuál era el papel de los nativos en la nueva religión? ¿Qué podía ofrecerles esa religión?

Es en este contexto donde aparece Guadalupe y su imagen vino a ser un elemento de novedad y de continuidad. Guadalupe fue el lazo entre la religión azteca y la cristiana:

Pero nosotros nos sentimos muy orgullosos de nuestra religión, que nos enseñaron los misioneros. ¡Ser católico es una herencia eterna: quién sabe de qué tiempo Gracias a Dios! Y nos sentimos orgullosos de estar en la religión verdadera. ¡Y cómo no va a ser la verdadera! Si hasta uno de nuestros antepasados, un mexicana, que hablaba Náhuatl y vestía calzón de manta, vecino de por acá de Cuautitlán fue elegido por Dios para las apariciones de la virgen. ¡Y hasta el Papa lo declaró ya beatificado en mayo de 1990!

La Virgen misma, la de Guadalupe, es como nosotros, morenita y mexicana.

*Memoria de los mexicas*¹⁹¹.

Su papel maternal transformó la Iglesia en familia y más aún, en un lugar donde los problemas individuales y sociales pueden ser tratados. Quizás esta sea una razón por la que Guadalupe fue transformada más tarde en un símbolo nacional y político.

Esta visión de la Iglesia como familia trajo connotaciones positivas y negativas. Positivas en el sentido de que la gente vino a ser más importante que la mera institución. También positivo es el hecho de que éste nuevo modo de ser Iglesia puede unificar valores sociales, políticos, éticos, jurídicos y religiosos. Este factor puede ayudar como una fuerza integradora en el proceso de liberación. En un modelo de Iglesia-familia se implica la corresponsabilidad.

Un proyecto común unifica la diversidad de los miembros. Se requiere la autoridad, pero su objetivo es el servicio y el bien de todos sus miembros. Esta clase de *koinonía* familiar está atestiguada en la escritura y hoy en día asistimos a una búsqueda permanente para vivirla dentro de la Iglesia católica¹⁹².

Principalmente, las connotaciones negativas se desprenden del concepto de familia desarrollado en México¹⁹³. La Iglesia permaneció autoritaria -como muchas familias- y alejada de las necesidades de mucha gente. Muchas mujeres tuvieron posiciones influyentes, pero sólo en sus casas, su papel en la sociedad en la mayoría de los casos era muy pobre. En algunas familias, a las que Wolf llama 'el modelo mexicano', el dominio masculino y su afirmación sexual eran descargados contra las sumisas mujeres y los niños, para quienes el símbolo de Guadalupe conlleva energía de rebeldía contra la figura paterna¹⁹⁴.

Es difícil distinguir entre el modelo y los hechos, sin embargo podemos considerar que el modelo de Guadalupe como madre, y el de la Iglesia como familia pueden funcionar. Con todo, los hechos revelaron una mezcla caótica en la que la religión tradicional y la familia no favorecieron el desarrollo personal.

Guadalupe sigue siendo un símbolo controvertido. Por una parte amor inexplicable y fidelidad por la Virgen y por otra una especie de ídolo con escaso sentido cristiano. Más allá de cualquier discusión teológica María es aceptada como miembro de la familia. Ella es la madre ideal, pero, como todo mexicano sabe, las madres deben estar aparte porque el hombre ha de ser independiente, ha de vivir su propia vida fuera de la casa y, cuando lo necesite, puede volver a esa madre amorosa y compasiva.

Si entendemos esto, es fácil entender las dificultades para el diálogo ecuménico en México. Después de todo, los protestantes no pueden ser miembros de la familia, mientras rechacen a María¹⁹⁵. María es un símbolo de comunidad, unidad contra España o Estados Unidos.

Guadalupe está donde no es posible ninguna asistencia pastoral (Pue 284). En cierto sentido ella es México. Más allá de todo entendimiento, aún ahora, tenemos que decir con Wolf *la complejidad y la heterogeneidad de México son reconciliadas en Guadalupe, de una manera tan especial que ningún otro símbolo se le puede comparar*¹⁹⁶.

Guadalupe ha llegado a ser el sentido de identidad, pertenencia y nacionalidad, mientras permanece como símbolo de amor, cuidado, protección y quizás de vida -como Mackay sugirió-¹⁹⁷, en contraste con el símbolo de muerte y sufrimiento de Cristo.

Guadalupe como signo está abierto a diferentes modelos eclesiológicos. Podemos leer un modelo institucional más tradicional¹⁹⁸ cuando subrayamos el ir de Juan Diego a la instrucción catequética (NM 24) o su correr en busca de un sacerdote para auxiliar a su tío agonizante (NM 113) o la referencia permanente a la necesidad de la autorización del obispo para construir un nuevo templo (NM 33; 43; 60; 68-72, *passim*). Pero como lo han señalado los teólogos de la liberación, también podemos notar la preferencia de nuestra Señora por un pobre indio Náhuatl (NM 58-59) y el hecho de que todo el proceso de evangelización comience desde el pobre y se mueva hacia el centro de poder: una Iglesia orientada a las necesidades de la gente¹⁹⁹.

Guadalupe es una buena lección de apertura a diversos proyectos para construir la Iglesia. Es una silenciosa condenación para cualquier actitud cerrada, llena de prejuicios, que trate de imponer modelos prefijados sin consideración de la realidad. Guadalupe es una llamada a la creatividad, no un proyecto definido sino un punto de arranque. La creatividad debe estar enraizada en un buen análisis del contexto socio-político y religioso de la gente. Un ministro no puede defender ciegamente un modelo particular de Iglesia, sino la fuerza liberadora del Evangelio.

3.3.- Guadalupe: una salvación totalizante (holística)

Antes que nada, tenemos que considerar, como ya hemos mencionado la religiosidad intensa de ambos: españoles e indios.

*... la historia de México, sobre todo en el plano espiritual, es la afirmación o negación de la religiosidad. Por cualquier lado que se tome nuestra ascendencia, por el indio o por el conquistador español, desembocamos en razas de religiosidad exaltada. Los pioneros de la cultura en México fueron los monjes que vinieron en misión... y, finalmente los primeros caudillos de nuestra guerra de Independencia eran sacerdotes...*²⁰⁰

No es sólo una religión confinada a un área de nuestras vidas. De modos muy distintos tanto españoles como indios vivían su propia religiosidad encarnada en sus opciones sociales y políticas.

3.3.1.- Cristiandad como Hispanidad

Hemos visto que para los españoles la conquista implicaba una mezcla de motivos económicos, políticos y religiosos. Había un deseo de salvar el alma de los nativos y, al mismo tiempo los empleaba como medio productivo para enriquecer a España. Podemos ver entre los misioneros un verdadero interés en la promoción humana de los indios -los casos de Bartolomé de las Casas y de Antonio de Montesinos²⁰¹-, además del interés espiritual para transformarlos en hijos de Dios.

El cristianismo en la mente de los españoles era comprendido como un refuerzo de los elementos presentes en su momento histórico: el cristianismo implicaba la monarquía. Por eso, la Iglesia oficial y los misioneros trabajaban para conservar ese orden en América; por ejemplo los jesuitas siempre consideraron la monarquía como la mejor manera de gobernar México²⁰². Los beneficios del cristianismo eran reducidos a la clase española y a las almas de los nativos. Ya hemos mencionado²⁰³ la drástica reducción de la población

después de la conquista. Para muchos españoles los nativos eran un medio de producción, y para algunos de ellos que tenían sirvientes nativos, eran expresión de su bienestar social. Un elemento positivo que hemos de notar es el del reconocimiento de los derechos civiles de los indígenas por parte de España, que fue en realidad el primer país europeo que suscitó la cuestión de los derechos de los indios y desarrolló una legislación favorable. De todos modos la realidad no siguió las teorías.

3.3.2.- El fatalismo azteca

A partir de la evidencia que tenemos²⁰⁴ los aztecas estaban acostumbrados a luchar y a morir por sus dioses. En cuanto a los españoles, su religión estaba ligada a la guerra, al sacrificio y a la muerte. La concepción de un mundo trascendente en la cultura Náhuatl parece menos fuerte que la promesa cristiana del cielo. Se había desarrollado un sentido de fatalismo entre algunos pensadores, entre ellos Nezahualcóyotl²⁰⁵.

Es muy posible que los Aztecas fueran más capaces de renunciar a sus dioses anteriores porque fueron vencidos por los dioses de los españoles.

Nuestro punto de partida ...debería ser la cosmovisión mítica de los indios donde lo sagrado invadió toda su existencia, donde cada acto fue regulado por ejemplos que fueron localizados en el tiempo original de los dioses vivientes que habitaban entre los hombres. Deberíamos, sin embargo, entender esta existencia ahistórica, donde la vista del mundo no incluyó la abstracción, y donde todo tuvo significado teológico...

Los dioses que protegieron a los españoles tenían que ser grandes... mucho más poderosos que los nuestros, porque el poder de la gente no es nada más que una expresión del poder de sus dioses²⁰⁶.

Este fue el contexto donde Guadalupe apareció. Su imagen debió trabajar como un puente entre los dos mundos. Esa es

una razón por la que personalmente no considero a Guadalupe como un simple reemplazo del culto de *Tonantzin*. Juan Diego fue capaz de descubrir un nuevo rostro en Guadalupe. Los sacrificios sangrientos se detuvieron en el Tepeyac²⁰⁷ -¿O fueron quizás transformados en las mandas²⁰⁸ aún presentes en la religiosidad popular?- porque *Tonantzin* vino a ser una nueva *Tonantzin*.

Juan Diego pudo darse cuenta que Guadalupe no era una deidad que quería ser venerada. Ella se definió a sí misma como una madre protectora (NM 119). Quería un templo para dar y no para recibir (NM 26-33). Prometió una retribución a Juan Diego (NM 34-36; 92). Ella mostró que su amor no era sólo espiritual, sino que conllevaba un real interés por la salud física, como cuando curó al tío de Juan Diego, Juan Bernardino (NM 120; 195-209). Podemos deducir que Guadalupe fue entendida de esta manera a partir de la larga tradición de milagros atribuidos a su imagen.

La Virgen Morena fue el objeto de un culto afectivo, instintivo, irracional y a veces infantil. En torno a ella se reúnen promesas, votos, dones, sirios, pinturas ex-voto, joyas, plata, fiestas con juegos artificiales, danzas, y a veces crímenes. Desde hace muchas decenas de años nuestra Señora de Guadalupe ha venido a ser la imagen tutelar de los conductores de camiones, de taxis y de pilotos de avión. Ella está frecuentemente acompañada de la súplica: 'Virgen Santa, protégeme', su imagen iluminada por una lamparita roja. Símbolo nacional y religioso que constituye un lazo entre la familia, la política y la religión, entre el pasado colonial y el México independiente. Ella representa la fusión de dos etnias, de dos religiones, de dos tradiciones y de dos culturas. Ella es también el símbolo de las más altas aspiraciones de la sociedad mexicana²⁰⁹.

Considero este elemento como una visión totalizante de la salvación; la restauración de la persona entera en todas sus dimensiones. En Guadalupe podemos descubrir un interés real por la totalidad de la persona. No hay un área a la que

Guadalupe no pueda entrar, el pueblo mexicano la ha llevado a todas partes, aún cuando su devoción muchas veces no sea traducida en compromiso. Guadalupe es la presencia benéfica de Dios en la situación concreta de cada creyente mexicano, más allá de las consideraciones teológicas y de los sistemas éticos. La gente necesita asociar sus creencias con sus circunstancias y en Guadalupe encuentra una fuente de fe y salud. Al mismo tiempo ella es la medianera, la protectora y, jugando con las palabras, la más grande *Eucharistos* para los mexicanos. No hay fiesta que pueda ser comparada con su celebración. Guadalupe -como la mayoría de las fiestas religiosas en América Latina- brinda la posibilidad de concretizar la gratitud del pueblo mexicano haciéndose ella misma presente en la comunidad-familia. La gratitud por el don de la vida y de la esperanza. Explosión jubilosa de gozo y solidaridad. El día dedicado a Guadalupe es un día para comer y beber juntos.

Con todas las extraordinarias críticas que puedan ser hechas, Guadalupe es importante para los agentes de pastoral, quienes debieran desarrollar una visión salvífica como un proyecto integral. Para desarrollar programas de cuidado social y asistencia médica no deben salirse de la perspectiva. Guadalupe es el ejemplo de que el amor no es para las almas, pero sí para las personas. Si la evangelización no lleva a una celebración real de vida y gozo en mejores circunstancias sociales, puede ser cada vez más difícil una celebración cristiana. Es en esta 'Eucaristía de vida' donde podemos aprender a enfrentar el sufrimiento y la muerte. Enfrentando los riesgos la gente aceptaría sufrir y sentir, pero nunca una resignación pasiva frente a la magnitud del problema. En Guadalupe encontramos la más grande dimensión de agradecimiento de la existencia. Probablemente es porque podemos celebrarla, como dijo S. Vargas Alquicira:

Aquella es la divinidad más importante para los mexicanos desde la antigüedad hasta nuestros días. Ya que su imagen primero fue tomada como algo distintivo, algo propio de

*México en la literatura novohispana, descrita como una belleza mexicana y después tomada como bandera de los insurgentes novohispanos, y actualmente los mexicanos más que cristianos católicos, son guadalupanos*²¹⁰.

3.4.- Guadalupe: ¿modelo de evangelización?

Guadalupe encarna, sin objeción, la presencia siempre amorosa del amor y la elección de Dios. Ella está siempre presente cuando se le necesita pero, ¿no es lo que L. Boff describe como una forma patológica de sincretismo?²¹¹ Muchas veces Guadalupe ha sido reducida a una presencia mágica²¹² la cual puede ser satisfecha a través de la petición de ritos, sacrificios y sin ninguna conversión permanente. ¿No es un refugio psicológico para una persona alienada? Con J. Allende nosotros descubrimos que:

*En los últimos años se ha hecho más patente que la vivencia, de suyo, reclama algo más permanente para superar el peligro de un emocionalismo religioso fugaz*²¹³.

Estoy de acuerdo con la importancia de su presencia pero, no obstante como *Evangelii nuntiandi* claramente señaló: *esto siempre permanece insuficiente, porque aún el mejor testigo será ineficaz en la larga carrera si no es explicada, justificada y hecha explícita por una proclamación clara e inequívoca del Señor Jesús* (EN 22). No puedo negar que la imagen de Guadalupe indica 'buena nueva' para los nativos de México, el problema que tengo es determinar si debo llamar a ese fenómeno evangelización.

Por una parte Guadalupe podría ser considerada una puerta abierta para la proclamación del Evangelio, especialmente atendiendo a su importancia antropológica y su habilidad para comunicar dos mentalidades diferentes, y también valiosos sistemas pero, en la otra parte, suena arrogante llamar evangelización cualquier evento que pueda intensificar alguna esperanza sin alguna referencia al Evangelio, llamar 'cristianos anónimos' a toda persona de buena

voluntad, etc. De hecho, la imagen de Guadalupe no está inmediatamente conectada con un determinado contenido doctrinal, ni con un conjunto preciso de valores, ni con un ritual específico. La historia ha mostrado que su imagen está lejos de ser una proclamación inequívoca; sin un anuncio explícito el mensaje de Guadalupe permanece confuso. Es tiempo, dijo Juan Pablo II, de un anuncio explícito del Evangelio (RM 44)²¹⁴. El asunto aquí es ¿cuántos elementos se deben incluir en la fe de alguien para poder hablar de fe cristiana? ¿podemos llamar evangelización al hecho de que la gente crea en cualquier Dios? ¿debemos reducir la actividad ministerial a la asistencia humana para desarrollar cualquier tipo de creencia?

Preferiría hablar de Guadalupe como un posible punto de arranque del proceso de evangelización. Su imagen puede ser usada como modelo por parte de los misioneros y agentes de pastoral en el sentido de diálogo, inculturación, apertura, etc. Sin embargo a mi modo de ver Guadalupe sigue siendo insuficiente, no es explícita todavía una clara conexión con el Jesús histórico concreto. Con todo, reconozco que los límites entre evangelización e inculturación no han sido definidos claramente y considero de capital importancia el sentido de pertenencia a una Iglesia que proclama una sola fe y está ligada a través de compartir ciertos símbolos. Creo realmente que el anuncio explícito del evangelio todavía es necesario aún cuando sea conveniente presentarlo en un nuevo lenguaje. El término evangelización sigue para mí conectado con el anuncio de la buena nueva traída por Jesús de Nazaret.

Las diversas lecturas o interpretaciones de la imagen de Guadalupe muestran la potencialidad de cualquier símbolo pero, como cada símbolo, Guadalupe puede abrir y cerrar, puede fácilmente cubrir su carácter cristocéntrico, mostrando un camino de inculturación y dejando la ambivalencia de ambos mundos lado por lado²¹⁵. Lo que está en juego aquí es la definición de religión y su papel, y la distinción que podríamos hacer entre religión y magia. El ministro podría

enseñar de Guadalupe que muchos elementos culturales añadidos a la buena nueva no son esenciales para la proclamación, que podrían existir mejores caminos para encarnar el Evangelio en una circunstancia concreta. Guadalupe es el primer paso de la evangelización, en el sentido de que antes de hablar acerca de Jesús, el ministro tiene que vivirlo, tiene que ser, tiene que estar lleno de su buena nueva.

3.5.- Guadalupe: Nueva ministra

3.5.1.- El pobre como ministro de su propia liberación

Algo de lo más importante de la Teología de la Liberación es envolver a los pobres y oprimidos en el proceso de su propia liberación. Es un elemento presente en todos los títulos relevantes de los teólogos de Latino América. Tenemos que irnos más allá de una Iglesia de élites, una Iglesia donde la actividad ministerial está reducida a un grupo pequeño de trabajadores de la pastoral que tratan de 'enseñar' a seres humanos ignorantes o inferiores. En el acontecimiento Guadalupano podemos distinguir un movimiento descrito por Hoornaert como 'de la periferia al centro'²¹⁶. Esto implica un movimiento geográfico desde el Tepeyac, fuera de la Ciudad de México y como tal, el evento cambió el plan de los obispos. La iniciativa, sin embargo, vino de fuera del centro de poder²¹⁷. Al mismo tiempo, es un movimiento de periferia al centro para el rol del mensajero, Juan Diego. Aunque él había sido reducido a un *noxocoyouth* (NM 23), equivalente a pobre y oprimido²¹⁸, fue enviado a 'evangelizar' la jerarquía. En las palabras de Elizondo:

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 por el grupo dominante*²¹⁹.

Guadalupe es el reconocimiento de que toda persona es capaz de entender, comunicar y vivir el mensaje divino. Es también un reconocimiento de la dignidad de cada ser humano. La evangelización no puede ser un proceso comunicado hacia abajo, proveniente de instancias jerárquicas que si mismas se ubican en lo 'alto' del entendimiento o la santidad, pero sí un proceso compartido o dialéctico, donde la gente y el ministro pueden interactuar para formar comunidad. Es sólo entonces cuando los pobres viven el Evangelio bajo su propia forma, cuando la inculturación es posible. Es sólo cuando el Evangelio llega a ser una parte de la persona y la persona es capaz de luchar por el Evangelio y su propio sistema simbólico cuando podemos encarnar el Evangelio.

*El Nican Mopohua es una "Leyenda de dos mundos". En forma y contenido se mezclan elementos cristianos-europeos y toltecas-aztecas. El texto se conserva en Náhuatl (azteca), el idioma autóctoma más importante de la Nueva España colonial... Forma y contenido se compenentran mutuamente: lo cristiano se vuelve 'mexicano', lo mexicano se vuelve 'cristiano'. Esta transformación implica desde el punto de vista cristiano a la vez una oportunidad como un peligro. Oportunidad por la posibilidad de una transculturación de lo cristiano y un peligro por la también posibilidad de generación de multiplicidad de sincretismos*²²⁰.

Podemos descubrir en el Nican Mopohua un segundo paso en el proceso de evangelización e inculturación. Recordemos que el primero fue el diálogo silencioso de su imagen. Después de ser aceptado puede iniciarse un diálogo abierto, un intento para explicar la fe universal a un grupo específico en este camino apropiado, con todas las implicaciones que pueda traer: nuevos conceptos de ministerio, participación, universalidad, liturgias y símbolos más adecuados, etc. Pero a pesar de todas las ventajas que tiene la inculturación, es necesario apuntar sus límites

y peligros, como O. Degrijse menciona: *se puede sobrevalorar la propia cultura y conservarla sin un análisis crítico, hasta el punto de subestimar y falsificar el depósito de la fe*²²¹. Ciertamente yo creo que la evangelización es necesaria y veo, como ya mencioné antes, en Guadalupe mucho más que una sustitución de la antigua *Tonantzin*. Guadalupe comenzó un proceso de inculturación y de su testimonio, de una actitud ejemplar puede ser aprendida una lección de justicia y puede ser vista una opción por los pobres. ¿Dónde encontramos los límites de la inculturación? Mientras Roma quiere una inculturación casi sin diversificación²²², autores como L. Boff gustan de una nueva eclesiología donde la diversificación sea la base. Guadalupe nos ha mostrado que hay muchos caminos para encarnar la buena nueva de un Dios de amor.

3.5.2.- El ministerio de una mujer

Guadalupe es un reconocimiento del trabajo de muchas mujeres a través de la historia, quienes fueron testigos y sirvieron al Evangelio. Mujeres que han sido consideradas como ministros de segunda mano por muchas personas dentro de la Iglesia institucional. Tal contradicción está presente, aún entre la gente mejor intencionada cuando se refiere al papel de la mujer en el proceso de evangelización. La mayoría de las veces Guadalupe fue identificada más como madre o virgen que como mujer²²³.

Curiosamente en el Nican Mopohua, María se presentó como madre: *yo en verdad soy vuestra madre compasiva* (NM 29); *allí les escucharé su llanto, su tristeza, para remediar, para curar todas sus diferentes penas, sus miserias, sus dolores* (NM 32); *¿No estoy aquí yo, que soy tu madre? ¿no estás bajo mi sombra y mi resguardo?* (NM 119), sin embargo ¡Juan Diego jamás se dirige a ella como su madre!

Es particularmente interesante la posición de L. Boff quien ha dicho que en su maternidad reside toda la grandeza de María²²⁴. Ella representa arquetípicamente a nues-

tra 'madre-tierra', dándonos alimento y protección, ella es la fuente de la vida²²⁵. Esta concepción de mujer-madre estaba cargada con algunos prejuicios típicos de América Latina. El mismo Boff escribió acerca de la mujer como quien se orienta más desde el interior; sus actitudes básicas están arraigadas en su capacidad de dar vida, actitudes de donación, renuncia, lealtad y devoción; las mujeres son más intuitivas que inteligentes, etc.²²⁶. Nida describió la situación diciendo que las culturas latinoamericanas tienen una orientación femenina. La madre es el centro emocional de la familia. Ella es la intercesora de los niños ante el padre menos asequible, quien se supone ser un poco más distante, mientras que la madre se supone ser más indulgente²²⁷.

El problema básico es que en América Latina el respeto o el amor por la madre no se transfiere al nivel de la dignidad de la mujer. Las madres son modelos inalcanzables en la mente de la mayoría de los machos, por lo cual los hombres pueden golpear y burlar a sus mujeres porque ellas no pueden ser como su madre. La madre tiene la autoridad en su hogar, pero nadie espera que tenga influencia fuera. Si trasladamos esto a Guadalupe podemos comprender mejor el hecho de que la gente pueda vivir en dos realidades: una realidad cuando están en sociedad, y otra cuando necesitan la protección y el afecto de la madre²²⁸.

Aún cuando en algunos pequeños círculos, María -y las mujeres de Latino América-, están llegando a ser cada vez más la mujer del *Magnificat*, ella es mayormente la madre de dulzura, piedad y humildad²²⁹.

En la virginidad de María, L. Boff vio el comienzo de la divinización de la humanidad²³⁰. A través de una compleja interpretación del papel de María en la historia de salvación, y su participación en la Trinidad, Boff presentó la virginidad en la línea de imparcialidad con Dios²³¹.

*La virginidad cristiana no está reservada solamente para Dios, es principalmente misión para los hombres en nombre de Dios*²³².

En forma similar, Elizondo habla de Nuestra Señora de Guadalupe como liberadora de la opresión sexual. En la

feminidad violada de Guadalupe se encuentra una nueva dignidad, mostrando que Dios puede virginizar y dar potencia a aquello a lo que el mundo prostituye y hace impotente²³³. El documento preparatorio de Santo Domingo mencionó que María como evangelizadoras promueve la dignidad humana, especialmente de la mujer²³⁴.

Realmente parece muy diferente; la Virgen apareció como un modelo sin comparación de comportamiento sexual. Las mujeres latinoamericanas tienen que vivir entre los tormentos diarios de sus hombres y la presión obsesiva del padre para conservarlas vírgenes. Por mucho la "pérdida" de la virginidad implica rechazo social y familiar.

De acuerdo con Sylvia Marcos, existió un balance sexual predominante en la cultura Mesoamericana antes de la llegada de los españoles²³⁵. De ser así, la conquista fue el inicio de un largo vía crucis para la mujer latinoamericana. Casi siempre, la vida real de la mujer es frustrada, comparada con un alto -demasiado alto- punto de referencia; que hace difícil ver en nuestras madres y mujeres, un símbolo de María, como Boff sugirió²³⁶.

Me gustaría agregar mi voz a las palabras de Els Maeckelberghe y muchas otras teólogas feministas, diciendo que es una pena que María sea reducida a virgen y madre²³⁷. Su papel como creyente y como ministro debe ser enfatizado. A través de ella debemos alentar la promoción de la mujer en el ministerio, donde un concepto más amplio de ministerio puede ser desarrollado. En el contexto latinoamericano, Guadalupe es una invitación a la Iglesia para luchar por el respeto a la dignidad de la mujer. Yo diría que Guadalupe es un cambio a nuestra representación de Dios.

CONCLUSIÓN

Guadalupe, como símbolo, abre una serie de posibles interpretaciones. Mientras L. Boff parece descubrir en Guadalupe una fuerza de liberación social, González Medina habla acerca de

la liberación de nuestros conceptos equivocados de Dios²³⁸; donde Boff lee la iniciativa de nuevos centros de evangelización, Carrillo Alday ve un típico suceso eclesial: Juan Diego es enviado a la autoridad porque solo en colaboración con el obispo el deseo de María puede ser realizado (NM 33)²³⁹. Algunas actitudes suenan más en la línea de los modelos pastorales antiguos de la Iglesia institucional: Juan Diego va a la instrucción catedrática (NM 24), durante la enfermedad de su tío, corre a buscar al sacerdote (NM 113), el centro del mensaje es la necesidad de un nuevo templo pero, todo templo supone jerarquía, los ministros y actividad sacramental y algunas veces, una religión sacramentalista. El templo puede ser un lugar para hacer comunidad²⁴⁰, pero la pregunta es: ¿realmente la hace?

¿Es este comienzo de un trabajo de sacramentalización casi como los ritos mágicos sin catequesis lo que Boff tenía en mente cuando sugirió a Guadalupe como un modelo de la nueva evangelización?

Diversas lecturas son posibles, quizás eso es precisamente lo que hace de Guadalupe un símbolo que puede ser usado por L. Boff y Santo Domingo al mismo tiempo.

El circuito simbólico está cerrado. Madre: alimento, esperanza, salud, vida; salvación sobrenatural y salvación de la opresión; la gente elegida y la independencia natural -todo encuentra expresión en un solo símbolo maestro.

El símbolo de Guadalupe une: familia, política y religión; el pasado colonial y el presente independiente; indios y mexicanos. Refleja notablemente la relación social de la vida mexicana, e incorpora las emociones que ellos generan. Da un idioma cultural a través del cual el tenor y emociones de estas relaciones pueden ser expresadas. Es, últimamente, una forma de hablar acerca de México: una 'representación colectiva' de la sociedad mexicana²⁴¹.

Es difícil decir que Guadalupe une: familia, política y religión especialmente cuando la crisis política en América Latina es evidente, cuando las familias son lugares de

alienación y cuando la religión no tiene poder transformativo. Guadalupe es un símbolo, su capacidad de reproducir y redecir la realidad no puede ser negada. María ha significado un fuerte trabajo a nivel inconsciente de la psique de mucha gente por muchos años²⁴². Somos más capaces de 'vivir y respirar Guadalupe' que analizarlo y aprender de ello, como Usigli, un dramaturgo comunista mexicano dijo²⁴³. Esta clase de símbolos pueden ser manipulados -y han sido usados de ese modo- produciendo efectos muy alejados del mensaje cristiano.

De cualquier manera, creo que en Guadalupe podemos encontrar lecciones que podrían servir de ayuda en otro contexto. Antes que nada, lecciones acerca de la presencia y el silencio, donde el ministro debe aprender de la comunidad y dar a la comunidad presencia, cuidado, atención. En silencio, el ministro puede ser capaz de entrar en el sistema simbólico del otro, respetando los signos y valores, y llevarlos a través de la mediación del Evangelio. Por otra parte, la importancia del lenguaje hablado por el que el ministro debería tratar de encarnar el amor por Dios y por el otro, hasta el punto de comunicarlo con todos sus gestos, actitudes, etc. Sólo a través de su presencia como ministros pueden descubrir las necesidades reales que siente la gente. Es el ministro quien tiene la posición privilegiada para luchar por una comunidad humana mejor desarrollada.

En términos de inculturación Guadalupe es una lección de apertura para diferentes formas de vivir el Evangelio y de ser Iglesia, es una dura crítica en contra de la 'uniformidad' cristiana. Es un 'sí' para todo lo que es bueno en una cultura particular, sin introducir otros patrones culturales, pero no es un intento para aceptar cualquier situación sin análisis crítico. Guadalupe nos enseñó que la inculturación sólo es posible cuando el amor, la igualdad y el respeto por el otro están presentes.

El diálogo pacífico de Guadalupe es una invitación a descubrir nuestro propio camino para encarnar el Evangelio. Sobre todo, los misioneros deben aprender de

Guadalupe a recibir de América Latina antes de que ellos traten de transformarla en otra Europa o Estados Unidos. Guadalupe abrió la posibilidad de permanecer mexicano mientras cree en el Dios Cristiano.

La actualización del mensaje cristiano no debe ser una distorsión de lo que se había pensado en un principio; y si es verdad que cualquier lectura limita el entendimiento, creo que hay lecturas que sólo están tratando de encontrar aquello que necesitan para justificar sus propios proyectos. Se requiere de un necesario y permanente buen trabajo exegético. Más allá de las malas interpretaciones, yo estoy de acuerdo con Ma. Alicia Puente cuando escribe: *esto no invalida la evidencia de un mensaje evangelizador que siempre ha estado presente en la tradición de Guadalupe*²⁴⁴.

Guadalupe es un testimonio de presencia y una invitación para descubrir nuevos caminos de inculturación, un mensaje privilegiado para ambas culturas, Europea y Latino Americana; pero, es un modelo limitado, un símbolo de donde podemos traer argumentos para defender nuestras posiciones. Reconozco la importancia de María para la gente de Latino Americana y, dolorosamente veo todos los días la violación de los más básicos derechos humanos. Y, entre los pobres de América Latina, las mujeres son las más pobres y para ellas Guadalupe suena como una promesa alienante de una mejor vida después de la muerte. Rechazo aceptar un modelo que llevó a una 'deificación' la virginidad y maternidad sin la base de un respeto humano de la dignidad de la mujer. Creo que Guadalupe tiene algo que decir, no como mujer, no como la madre de Dios, sino como menciona Puebla: como creyente y discípulo (Pue 296); la gente puede aprender más de la María histórica que de la Madre divina. En María deberíamos encontrar, no una mujer sumisa y pasiva, sino una creyente activa (Culto Mariano 37).

Guadalupe implica cierta rebelión, cierto coraje y creatividad para luchar por un nuevo lenguaje y un nuevo concepto de ministerio. Un lenguaje que puede reflejar que Dios es Dios

para todos, más allá del sexo y la manipulación psicológica²⁴⁵. Mientras mantenemos nuestros esquemas tradicionales, negando la necesidad de cambios, encontramos en Guadalupe novedad, innovación, quebrantamiento. Podemos leer en Guadalupe que el amor de Dios no encontró el camino ortodoxo dogmático, pero sí el práctico: aún cuando el 'riesgo' de sincretismo estuvo presente, aún cuando la religión popular pudo haber deformado el mensaje. Encontró el camino para expresar la presencia permanente de amor de un Dios que es amor, más allá de limitaciones paternas o maternas, un camino que es tan profundamente humano que sólo puede ser divino, como L. Boff mencionó una vez, hablando de Jesús. Es este interés humano lo que debería caracterizar lo que el ministerio de la Iglesia requiere hoy.

Nuevas estructuras y ministros con más apertura para el diálogo con todos los sectores de la comunidad. Ministros que sean capaces de respetar la enseñanza de cualquier miembro en sus comunidades. Ministros que comportan la responsabilidad para construir el 'templo' donde Dios pueda mostrar su amor.

Al mismo tiempo, veo la penosa realidad de muchos hombres y mujeres en América Latina y cuando la magnitud del problema es más evidente entonces yo rezo... yo rezo porque siento que se necesita un milagro, porque todos los esfuerzos humanos no son suficientes. Entonces pongo mis ojos en María de Guadalupe y espero que los ministros puedan estar al lado de las cruces de mucha gente que mantiene la esperanza, prendidos de las Buenas Nuevas que Ella lleva en su vientre y que son nuestra esperanza.

Guadalupe es el reconocimiento de nuestras limitaciones humanas. Es un reconocimiento abierto de nuestra necesidad de orar. Una imagen donde el cielo y la tierra parecen colaborar invitándonos a trabajar como si todo el futuro dependiera de nosotros y a confiar como si todo el futuro dependiera de Dios.

NOTAS:

1. Tilma es una especie de capa de tela de fibras de cactus usada por los aztecas, como vestidura y como un medio para cargar diversos objetos. La palabra azteca es *ayatl*.
2. Puede encontrarse información sobre Juan Diego en L. LÓPEZ BELTRÁN, '*La historicidad de Juan Diego*', en: CENTRO DE ESTUDIOS GUADALUPANOS, Segundo Encuentro nacional Guadalupano. 2 y 3 de diciembre de 1977. México 1979, p.55-70. De aquí en adelante este libro será citado como Segundo encuentro.
3. Todavía hay discusión sobre la fecha, en todo caso muchas fechas de esa época son muy confusas por la fusión de dos sistemas calendáricos. Sería interesante leer los argumentos de apoyo a esa fecha en M. CUEVAS, *Historia de la Iglesia en México*, vol. I, El Paso 1928, p.272-274, 281-282 y la crítica de Stafford Poole, en *Our Lady of Guadalupe: the Origins and Sources of a Mexican National Symbol*, University of Arizona Press, Tucson 1995.
4. Mestiza: hija de un padre español y otro nativo. Algunos autores sugieren que la mujer representada es una judía.
5. J.B. SMITH, *The image of Guadalupe. ¿Myth or Miracle?*, New York 1983, p.3; B. PIAULT, *La virgen de Guadalupe en México*, México, 1975, p.42.
6. Son las primeras palabras del relato y significan: He aquí, una narración. De aquí en adelante citaré este documento como NM. Los números se refieren a la versión de Mario Rojas, publicada en México en 1978.
7. El Tepeyac está ahora dentro de la Ciudad de México, pero en aquel tiempo la colina estaba algunos kilómetros al norte de los límites de la ciudad y era un sitio de
8. Debido al hecho de que Cristóbal Colón pensó que había llegado a la India, la gente de los pueblos latinoamericanos han sido llamados desde entonces "indios".
9. J. L. MANEIRO/A. VALENZUELA RODARTE, (ed.)/OTROS, *Vidas de algunos mexicanos ilustres*, México 1988, p.75.
10. S. VARGAS ALQUICIRA, *La singularidad novohispana en los jesuitas del siglo XVIII*, México 1989, p.28.
11. M. ROJAS, (tr.), op. cit., p.4.
12. Tradicionalmente algunas personas ofrecen pequeños testimonios de gratitud a nuestra Señora por favores recibidos, llamados ex votos porque la persona promete llevarlo si le es concedido el favor divino. Muchos de esos ex votos son pequeñas pinturas que proveen una valiosa información cuando están fechados.
13. J. B. SMITH, op. cit., p.69. La mencionada obra de S. Poole sirve como actualización sobre los estudios de estos testimonios. Aún cuando la tesis de Poole es desafiada por el descubrimiento (no confirmado hasta hoy) de un códice firmado por Sahagún sobre las apariciones.
14. Esta imagen puede ser vista hoy en día en la Iglesia de Santo Stéfano en Aveto, Italia.
15. J. B. SMITH, op. cit., p. 23-24; 68-69.
16. *De Historical Records and Studies*. U.S. Catholic Historical Society, N.Y., 1929, vol.XIX, p.7-20; citado también por J. B. SMITH, op. cit., p.154.
17. Un buen resumen de algunos estudios en J. B. SMITH, op. cit., p.29-37; 90-101. También existen resultados de las informaciones de 1666 y el libro de M. CABRERA, *Maravilla Americana en los archivos de la Basílica de Guadalupe en México*.
18. Unos años después la tilma fue permanentemente fijada a una placa de plata de media pagada de ancho.

19. Información acerca del proceso de 1666 en L. MEDINA ASCENCIO, 'Las informaciones de 1666 y 1723', en: CENTRO DE ESTUDIOS GUADALUPANOS, Documentario Guadalupano. 1531-1768., México 1980, 123-224; de aquí en adelante citado como Documentario.
20. *Íbid*, p.225-252.
21. Cfr. M. CABRERA, *op.cit.*; citado por J. B. SMITH, *op. cit.*, p.34
22. J. B. SMITH, *op.cit.* p.36.
23. En una conferencia el Dr. Mario Rojas sugirió que el color dorado pudo ser añadido a la orla y las estrellas ya existentes en colores menos brillantes.
24. J. ASTE TONSMANN, *Los ojos de la Virgen de Guadalupe, un estudio por computadora electrónica*, México 1981.
25. E. JAUFFRET, 'Notre Dame de Guadalupe, Reine du Mexique', en: Notre Histoire 52, p.20.
26. Cfr. *supra* n.6
27. Un resumen y bibliografía acerca de la tradición que apoya la autoría de Valeriano puede verse en M. CUEVAS, *op. cit.*, p.274-280. Excelente comentario crítico en la citada obra de S. Poole.
28. B. DE SAHAGÚN, *op. cit.*, p.73-75; más información sobre la relación entre De Sahagún y Valeriano en S. REINOSO, 'Fray Bernardino de Sahagún y Antonio Valeriano', en: CENTRO DE ESTUDIOS GUADALUPANOS, Segundo encuentro, p.41-52.
29. Esta escuela fue fundada por el Arzobispo Zumárraga y por el primer Virrey Antonio de Mendoza hacia 1536. La intención era proporcionar una mejor educación a la nobleza nativa. Fue muy importante sobre todo antes de la fundación de la Universidad de México (1551-1553).
30. Dos esquemas de las conexiones sugeridas entre los textos y fragmentos que tenemos, aparecen en el apéndice de este artículo.
31. Cfr. *supra* n.11.
32. A. ALCALÁ ALVARADO, 'El acontecimiento Guadalupano en la evangelización americana', en: PONTIFICIA COMISSIO PRO AMÉRICA LATINA, Actas del Simposio Internacional de Historia de la Evangelización de América, Vaticano 1992, p. 731.
33. Sobre la personalidad y reputación de Sigüenza, M. CUEVAS, *op. cit.*, p. 277-279;
- A. ALCALÁ ALVARADO, *op. cit.*, p.732.
34. M. CUEVAS, *op.cit.*, p. 280.
35. C. RONAN, *Francisco Javier Clavijero S. J. (1731-1787). Figure of the mexican enlightenment: His life and works.*, Chicago 1977, p.27; M. ROJAS (tr.), *op. cit.*, p.5.
36. C. RONAN, *op. cit.*, p. 28.
37. M. CUEVAS, *op. cit.*, p.280.
38. Sobre la personalidad de Juan de Tovar y su relación con Juan González, G. VÁZQUEZ, (ed.) *Origen de los mexicanos*, Madrid, 1987, p.10-12.
39. J. B. SMITH, *op. cit.*, p. 27.
40. M. ROJAS, *op. cit.*, p.4; más información acerca de Juan González en J. J. JIMENEZ, 'Relación de Juan González', en: CENTRO DE ESTUDIOS GUADALUPANOS, Documentario, p.45-60.
41. A.-ALCALÁ ALVARADO, *op. cit.*, p.735; su artículo contiene una descripción más detallada de la investigación, p.735-742. Un excelente estudio en: ANA MARÍA SADA L, *Las informaciones jurídicas de 1666 y el beato indio Juan Diego*, H. M. I. G., México 1991.
42. *Íbid.*, p.735-736.

43. J. B. SMITH, op. cit., p.29; A. ALCALÁ ALVARADO, op. cit., p.737; una presentación muy cuidadosa de los testimonios en: L. MEDINA ASCENSIO, 'Las informaciones', en: CENTRO DE ESTUDIOS GUADALUPANOS, Documentario, p.135-191.
44. A. ALCALÁ ALVARADO, op. cit., p.737-738.
45. A. ALCALÁ ALVARADO, op. cit., p.735-739; E. GARCÍA DE LA CALLE, *La Santísima Virgen de Guadalupe*, Buenos Aires 1954, p.57-58.
46. M. SÁNCHEZ, *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe milagrosamente aparecida en la Ciudad de México, celebrada en su historia con la profecía del capítulo doce (sic) del Apocalipsis*, México 1648.
47. M. ROJAS, op. cit., p.4.
48. J. I. ISRAEL, *Race, Class and Politics in Colonial Mexico: 1610-1670*, Oxford 1975, p.54.
49. Un estudio interesante sobre la evolución del término "criollo" en América Latina en: M. H. BACIGALUPO, A, *Changing Perspective: Attitudes Toward Creole Society in New Spain (1521-1610)*, Londres 1981, p.12-14.
50. J. B. SMITH, op. cit., p. 37s; la posición de Lafaye puede verse en su libro: *Quetzalcóatl et Guadalupe. La formation de la conscience nationale au Mexique*, Paris 1974. Recientemente la obra de Poole apoya de nuevo la tesis de que las 'apariciones' son una invención criolla.
51. La TTI consiste básicamente en la relación establecida entre el que envía un mensaje y el que lo recibe (eje pragmático), la relación del mensaje en sí mismo con la referencia (eje semántico) y los sistemas más amplios de significado que permiten tanto al que envía como al que recibe interpretar el mensaje o signo (eje sintáctico).
52. R. COLLINS, *Models of Theological Reflection*, Lanham 1984, p. 59-68.
53. A. H. DE LEÓN-PORTILLA en F. HERNÁNDEZ, *Antigüedades de la Nueva España*, Madrid, 1986, p.11-12. Debemos aguardar los resultados del descubrimiento del padre Escalada para ver si dicho "silencio" es roto por el códice 1548.
54. G. BAUDOT, *Utopie et histoire au Mexique: Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569)*, Toulouse 1976.
55. M. CUEVAS, op. cit., p.270 ss. Críticas comentadas (e incluso refutadas) por S. Poole.
56. R. RICARD, *La "conquête spirituelle" du Mexique*, Paris 1933, p. 228.
57. B. DE SAHAGÚN, op. cit., p. 61s.
58. Ídem, p.78-80.
59. Información sobre la devoción a Guadalupe, España. R. NEBEL, *Santa María Tonantzín. Virgen de Guadalupe*, Immensee 1992 p.41-60.
60. Muy pobre información sobre este artista nativo. De acuerdo a J. B. Smith, Marcos Cipac, podría ser el autor de las añadiduras a la imagen J. B. SMITH, op. cit., p.108.
61. Supra sección 1.3.
62. M. CUEVAS, *Historia de la Iglesia en México*, vol. IV, El Paso 1928, p.21. Un documento de historicidad cuestionable sobre dicha polémica aparece en: ERNESTO DE LA TORRE V. Y RAMIRO NAVARRO DE ANDA, *Testimonios históricos guadalupanos*, F.C.E. México 1982, p. 36-141.
63. J. I. ISRAEL, op. cit., pp.140-148.
64. Supra sección 1.3.
65. Sobre la situación de los criollos en la Nueva España y su lucha política: M. H. BACIGALUPO, op. cit., p.121-140; F. BENÍTEZ, *Les Premiers Mexicaines*, Paris 1969.
66. J. LAFAYE, op. cit., p.328 ss.
67. Un estudio comparativo de Cantares mexicanos y el Nican Mopohua, en R. NEBEL, op. cit., p.170-175.

68. Supra p.16.
69. R. RICHARD, op. cit., p.228.
70. Supra p.16-17.
71. V. ELIZONDO, 'Our Lady of Guadalupe as Cultural Symbol', en: Concilium 2 (1977) 28.
72. L. MEDINA ASCENCIO, *Los templos del Tepeyac y la devoción Guadalupana*, en: CENTRO DE ESTUDIOS GUADALUPANOS, Documentario, p.267-273.
73. R. NEBEL, op. cit., p.206-207.
74. Durante el período colonial no hubo casi ninguna rebelión en Nueva España. J. I. RUBIO MANE, *Introducción al estudio de los virreyes de la Nueva España. 1535-1746: Expansión y defensa*, México 1959, p.1.
75. T. ANNA, *The Independence of Mexico and Central América*, en: L. BETHELL, (ed.) *The Cambridge History of Latin América*, vol. III, Cambridge 1985, p.56., S. VARGAS ALQUICIRA, op. cit., p.28.
76. T. ANNA, op.cit. p.57.
77. Cfr. S. VARGAS ALQUICIRA, op. cit., p.65-66.
78. *Íbid*, p.45.
80. R. NEBEL, op. cit., p. 208 ss.
81. J. LAFAYE, op.cit.
82. Esta apertura del signo que permite a los receptores leer uno de los múltiples significados que el signo transmite se llama 'polisemia' en semiótica.
83. De aquí en adelante será citado como CELAM.
84. CANOVA, op. cit., p.80.
85. CELAM, *Puebla. Evangelization at Present and in the Future of Latin América. Conclusions*, London 1979, p.75. De aquí en adelante, el documento será citado como 'Pue' y el número del artículo.
86. En Santo Domingo tuvo lugar la cuarta sesión general de la CELAM, en octubre de 1992. Las conclusiones publicadas serán citadas de aquí en adelante como 'SD'.
87. JUAN PABLO II, 'La Foi et la Nouvelle Evangelisation', en: Omis Terra 264 (1990) 297. Fue la homilía del Papa en Veracruz, México, el 7 de mayo de 1990.
88. Tenemos información de la Junta Apostólica discutiendo en 1524 acerca de las catequesis bautismales y sabemos de un gran número de nativos bautizados antes del acontecimiento guadalupano.
89. L. BOFF, *Nova evangelização. Perspectiva dos oprimidos*, Fortaleza 1990, p.117ss.
90. V. ELIZONDO, *Our Lady of Guadalupe as a Cultural Symbol: The power of the powerless*, en: Concilium 2 (1977) 25-33; *Mary and the Poor*, en: Concilium 8 (1983) 60-65.
91. S. CASTRO PALLARES, *La Virgen de Guadalupe ante la Teología*, en: CENTRO DE ESTUDIOS GUADALUPANOS, Segundo Encuentro, p.11-19.
92. E. HOORNAERT, *Guadalupe: Evangelización y dominación*, Lima 1975, p.8-33.
93. M. SIEVERNICH, *Die Offenbarung der 'Frau' am Himmel. Zur Deutung von Kapitel 12 der Apokalypse*, en: C. PASTRO (ed.), *Licht und Schatten 1492-1992. 500 Jahre Evangelisierung in Lateinamerika*, Essem 1991, p.9-16.
94. L. BOFF, *Nueva Evangelización: Perspectiva de los oprimidos*, México 1991, p.7-12.
95. L. BOFF, *The New Evangelization: New life Burst In* en: Concilium 6 (1990) p.130.
96. L. BOFF, *Nueva Evangelización*, op. cit., p.74-76.
97. *Íbid*, p.26-29; 103-107.
98. Más información en M. LEÓN-PORTILLA, *La conquista de América Latina vista por los indios y Visión de los vencidos*; Cfr. *Los coloquios de los doce apóstoles*, en: J. G. DURAN,

(ed) Monumenta catechetica hispanoamericana, vol. I, Buenos Aires, 1984; J. O. BEOZZO, *Visão indígena da conquista e da evangelização*, en: *Inculturação e libertação*, São Paulo 1986, p.79-104.

99. L. BOFF, *Nueva Evangelización*, op. cit., p.11; más información en M. SÁNCHEZ ALBORNOZ, 'The Population of Colonial Spanish-America', en: L. BETHELL, (ed) *The Cambridge History of Latin America*, v.II, Cambridge 1984, p.4-5; 28-29.

100. L. BOFF, *The New Evangelization*, op. cit., p. 130-131.

101. L. BOFF, *Nueva Evangelización*, op. cit., p.116-121.

102. *Íbid.*, p. 120-121.

103. L. BOFF, *El conflicto de los modelos de evangelización para América Latina*, en: *Revista Latinoamericana de Teología* 25 (1992) 37.

104. *Supra* n.82.

105. Las fuentes para estudiar literatura prehispánica puede ser encontrada en M. LEÓN-PORTILLA, *Pre-Columbian Literature of Mexico*, Norman and London 1969, p.14-29.

106. Cfr. *Codex Florentino*, lib. VI, fol.34r. en: M. LEÓN-PORTILLA, *Cantos y Crónicas del México antiguo*, Madrid 1986, p.105. Y la traducción al inglés por el mismo autor en *Pre-Columbian Literature of Mexico*, p.63.

107. J. SOUSTELLE, *L'Univers des Aztèques*, Paris 1979, p.44.

108. R. NEBEL, op. cit., p.61-65.

109. Tribu de origen Náhuatl que vivió en el México Central antes de que llegaran los Aztecas. Ganaron la reputación de ser sabios y pacíficos. Uno de sus sacerdotes, *Quetzalcóatl*, fue más tarde identificado con el dios que él mismo veneraba y probablemente fue quien introdujo la veneración de *Ometéotl*. Cfr. M. LEÓN-PORTILLA, *El pensamiento prehispánico*, en: *Estudios de Historia de la Filosofía en México*, UNAM, México 1963, p.26-35.

110. Acerca del papel de los *Tlamatinime* y de su concepción religiosa, M. LEÓN-PORTILLA, *Los Antiguos Mexicanos*, México 1988 p.120 ss.

111. Los Texcocanos eran otra tribu Náhuatl. *Nezahualcóyotl* fue famoso como poeta y filósofo. Acerca del pensamiento religioso de *Nezahualcóyotl*, M. LEÓN-PORTILLA, *El pensamiento*, op. cit., p.44-53.

112. G. C. VAILLANT, *The Aztecs of Mexico*, Harmondsworth, Great Britain 1956, p.172.

113. Acerca del papel de *Tlacaélel* en la historia Azteca, M. LEÓN-PORTILLA, *Los Antiguos*, op. cit., p.46-49; sobre su reforma religiosa, M. LEÓN-PORTILLA, *El pensamiento*, op. cit., p.53-63.

114. R. NEBEL, op. cit., p. 65.

115. V. KÖNIG, *Cultur en religie van de Azteken*, en: S. PURIN (ed.)/ D. KOP JANSEN (tr.), *De Azteken: Kunstschatten uit het Oude Mexico*, Mainz an Rhein 1992, p.136.

116. Referencias interesantes a la figura de la 'diosa' en diferentes culturas en: C. OLSON (ed.), *The Book of the Goddess, Past and Present*, New York 1985. La introducción habla acerca de la ambigüedad general de la diosa en términos de poderes para dar la vida por una parte y, por otra parte, poderes destructivos.

117. Una diferencia importante era que Guadalupe no llevaba máscara como todas las deidades Aztecas.

118. Una visión general acerca de la situación de las mujeres durante los primeros años de la conquista en: C. DELAMARRE, B. SALLARD, *La feme au temps des Conquistadores*, Pernoud 1992. Una visión general de la lucha de las mujeres en América Latina

- en: E. BERGMANN, J. GREENBERG, y otros, *Women, Culture and Politics in Latin America: Seminar on Feminism and Culture in Latin America*, University of California Press, 1990.
119. Quien esté interesado en leer la 'necesidad psicológica' de un rostro materno para Dios vea; E. A. MATTER, *The Virgin Mary: ¿A Goddess?*, en: C. OLSON (ed.), op. cit., p.80-95.
120. El subrayado es mío. En Náhuatl podemos leer aquí diferentes títulos o nombres dados a *Ometéotl* o *Tloque Nahuaque*.
121. A. GONZÁLEZ DORADO, *De la María conquistadora a la María liberadora*, en: Medellín 45 (1986).
122. Algunos títulos importantes de estos autores están citados en: R. NEBEL, op. cit., p. 318, 324, 331.
123. V. ELIZONDO, *Mary*, op. cit., 1983, p.61; P. CANOVA, *Guadalupe dalla parte degli ultimi*, Vicenza 1984, p.15, 22.
124. B. DE SAHAGÚN, op. cit., p.78-80.
125. A. LÓPEZ AUSTIN, *Hombre-Dios: religión y política en el mundo náhuatl*, México, 1973, p.76.
126. J. I. ISRAEL, op. cit., p.54.
127. J. LAFAYE, op. cit.
128. M. LEÓN-PORTILLA, *La Filosofía Náhuatl*, México 1974, p.142.
129. Idem, p.145.
130. M. LEÓN-PORTILLA, *De Teotihuacan a los aztecas: fuentes e interpretaciones históricas*, México 1972, p.480-484; P. CANOVA, op. cit., p.57-59.
131. V. ELIZONDO, *Mary*, op. cit., p.61.
132. P. CANOVA, op. cit., p.69.
133. M. LEÓN-PORTILLA, *De Teotihuacan*, op. cit., p.486; M. LEÓN-PORTILLA, *La filosofía*, op. cit., p.115.
134. V. ELIZONDO, *La virgen de Guadalupe como símbolo cultural*, en: Páginas 10 (1977) 29.
135. P. CANOVA, op. cit., p.59-61; V. ELIZONDO, *La Virgen*, op. cit., p.28s.
136. P. CANOVA, op. cit., p.23, 64s.
137. Supra p.8.
138. Las referencias bíblicas están tomadas de la Biblia de Jerusalén.
139. Supra p.5.
140. G. GUMPPENBERG, *Atlas Marianus quo sanctae Dei Genitricis Mariae Imaginum miraculosarum origines*, Monachii, 1672.
141. ibid, art. DIII, p.594-595.
142. A. GONZÁLEZ DORADO, op. cit., ofrece una presentación muy interesante de la mentalidad española en la época de la conquista. Una perspectiva más hispanófila en: P. BORGES, (ed) *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, vol. I, B.A.C. Madrid 1992.
143. J. LAFAYE, op. cit., p.122.
144. J. I. ISRAEL, op. cit., p.181.
145. J. LAFAYE, op. cit., p.XVI.
146. J.C.H. AVELING, *The Jesuits*, New York, 1981, p. 256.
147. R. NEBEL, op. cit., p.163.
148. S. VARGAS ALQUICIRA, op. cit., p.35.
149. Una buena presentación de las discusiones teológicas de la época en: S. ZAVALA, *Amérique latine: Philosophie de la conquête*, Mouton, Paris-La Haye 1977.

150. Excelente presentación de las discusiones jurídicas durante el siglo XVI en España, en: V. CARRO, *La Teología y los teólogos españoles ante la Conquista de América*, Salamanca 1951.
151. L. BOFF, *Nueva Evangelización*, op. cit., p.116-119.
152. Excelente bibliografía de este autor puede encontrarse en: H. RAND PARISH, (ed) *Bartolomé de las Casas. The Only Way*, Paulist Press, New York, Mahwah, 1992, p.244ff.
153. La institución española para el control de los nativos. Cada español recibía algunos indios que tenían que trabajar para él. A cambio los amos españoles tenían que enseñarles la doctrina católica. Fue una renovación Latino Americana de la esclavitud, la cual había sido prohibida por el rey Carlos I. de España y por el Pontificado.
154. J.O. BEOZZO, '500 Ans d'Evangelisation de l'Amérique Latine', en: J.M. AUBERT/ J. COMBY B. VAN DER MAAT (ed), 1492-1992. *Conquête et evangile en Amérique Latine. Questions pour l'Europe aujourd'hui. Actes du colloque réalisé à Lyon du 28 au 30 janvier 1992 à l'Université Catholique de Lyon*, Lyon 1992, p.58.
155. *Ibidem*; L. BOFF, *Nueva Evangelización*, op. cit., p.103-104 en los diferentes métodos de evangelización, sugerida por Acosta.
156. *Ibid*, p.57.
157. Información de esos misioneros en: M. CUEVAS, *Historia de la Iglesia*, op. cit., vol. I, p.157-178.
158. V. ELIZONDO, *Mary and Evangelization in the Americas*, en: DONNELLY, DORIS (ed), *Mary, Woman of Nazareth. Biblical and Theological Perspectives*, New York, 1989, p.149.
159. A. MORÍN, *La catequesis ayer*, en: *Medellín*.72 (1992) 692.
160. M. C. BENASSY-BERTING, *Les Franciscains au Mexique*, en: *Notre Histoire* 83 (1991) 21-25.
161. B. DÍAZ DEL CASTILLO, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, 1980, p.173-177.
162. Acerca del privilegio real de los reyes de España y Portugal, P. BORGES, *La Santa Sede y la Iglesia Americana*, en: P. BORGES (ed), op. cit., p.48-49.
163. E. DUSSEL, *A History of the Church in Latin America*, Michigan 1981, p.64-65.
164. B. PIAULT, *La Virgen de Guadalupe en México*, México 1975, p.43.
165. L. BOFF, *The New Evangelization*, op. cit., p.138; M. LEÓN-PORTILLA, *La Filosofía*, op. cit., p.142-145; P. CANOVA, op. cit., p.57-59; V. ELIZONDO, *Mary and the Poor*, p.61-62.
166. P. CANOVA, op. cit., p.15 y 22.
167. A. GONZÁLEZ DORADO, op. cit., p.28-29.
168. L. BOFF, *Nueva Evangelización*, op. cit., p.102-110.
169. V. ELIZONDO, *Our Lady*, op. cit., p.26-27.
170. *Ibid.*, p.28.
171. A. GONZÁLEZ DORADO, op. cit., p.19.
172. *Ibid.*, p.29; la postura normal de un noble era estar sentado frente a la gente de status inferior.
173. R. COLLINS, op. cit., p.49-52.
174. Palabras de un sacerdote maya cuando los españoles llegaron a Guatemala en 1528. Citado en: J. O. BEOZZO, op. cit., p.56.
175. Fragmento del *Chilam Balam de Chumayel*, citado en: J. O. BEOZZO, op. cit., p.57.
176. Traducción de la palabra náhuatl *Tonantzin*.
177. Cfr. supra. n.172.

178. V. ELIZONDO, *Mary and Evangelization*, op. cit., p.146-160.
179. V. ELIZONDO, *Our Lady*, op. cit., p.25.
180. Algunos datos sobre el talento de los primeros misioneros en América Latina para aprender lenguas en: P. BORGES, (ed), *Historia de la Iglesia*, op. cit., p.466.
181. Desde la reunión de la CELAM en Medellín en 1968, los esfuerzos de muchos teólogos latinoamericanos (especialmente del movimiento de la Teología de la Liberación), la participación activa de muchas organizaciones europeas y la presión de las iglesias y de otras instancias internacionales han colaborado para que las autoridades civiles de la mayoría de los países latinoamericanos desarrollaran una preocupación creciente por los grupos indígenas.
182. Una presentación de varios modelos de la Iglesia y el papel del modelo eclesiológico para nuestra actividad ministerial, en: R. COLLINS, op. cit., p.131-147.
183. Casi todos los buenos libros de Historia de la Iglesia menciona el papel de Carlos V durante la reforma protestante. Un increíble análisis extenso de la participación de España en el Concilio de Trento en: B. LLORCA, *Participación de España en el Concilio de Trento*, en: R. GARCIA-VILLOSLADA, (ed) *Historia de la Iglesia en España*, vol. III-1º, B.A.C., Madrid 1980, p.385-452.
184. Más información de modelos Iglesia pueden ser encontrada en: A. DULLES, *Models of the Church. A Critical Assesmento of the Church in All its Aspects*, Doubleday, Garden City (N.Y.) 1978.
185. P. BORGES, *La Santa Sede*, en: P. BORGES (ed), *Historia de la Iglesia*, p.48-49.
186. Más información de la Inquisición en: B. BENNASSAR, (ed) *L'Inquisition Espagnole*, Hauchette, France 1979; H. KAMEN, *Inquisition and Society in Spain*, Weidenfeld and Nicolson, London 1985. Ambos libros ofrecen buenas referencias bibliográficas.
187. C. COLOMBUS/L. ARRANZ, (ed) *Diario de a bordo*, Madrid 1986, p.50-54; más información acerca de los sueños misionales durante el descubrimiento y colonización en: L. ARRANZ MÁRQUEZ, *La Iglesia y el descubrimiento de América*, en: P. BORGES (ed), op. cit., p.26-28.
188. E. DUSSEL, *A History of the Church*, op. cit., p.65-66. Un artículo muy interesante de sincretismo y la conexión entre la táctica de evitar el sincretismo y el condenarlo como medio para reforzar el poder-control, en: A. DROOGERS, *The Problem of Definition, the Definition of the Problem*, en: J.D. GORT/H.M. VROOM/Others, *Dialogue and Syncretism. An Interdisciplinary Approach*, Grand Rapids Michigan 1989, p.7-25.
189. Supra p.27-28.
190. Sobre los dioses aztecas, ritos, fiestas etc., B. DE SAHAGUN, op.cit.
191. CELAM, *Memoria indígena. Mexica/maya-quiché/quechúa/caribe. 500 años después*, Bogotá 1991, p.19. Este texto apareció como auxiliar al Documento de consulta para la IV Conferencia de la CELAM en Santo Domingo.
192. Una presentación interesante de los modelos alternativos de la Iglesia se encuentra en el libro de A. DULLES, citado en la nota 184.
193. Excelentes estudios sobre este asunto en: E. WOLF, *The Virgen of Guadalupe: A Mexican National Symbol*, en: W. LESSA/E.Z. VOGT, *Readings in Comparative Religion: An Anthropological Approach*, Londres 1972 y A. GONZALEZ DORADO, op.cit.
194. E. WOLF, op. cit., p.151-152.
195. É.A. NIDA, *Mariology in Latin America*, en: W. SMALLEY(ed), *Readings in Missionary Anthropology*, vol. II, USA 1978, p.50.
196. E. WOLF, op. cit., p.149.
197. Citado en E. WOLF, op. cit., p.152.

198. Como el presentado por S. CARRILLO ALDAY, *El mensaje teológico de Guadalupe*, México 1981.
199. Un ejemplo puede encontrarse en: L. BOFF, *Nueva Evangelización*, op. cit., p.116-121.
200. S. RAMOS, *El perfil del hombre y la cultura en México*, México 1977, p.69, 71.
201. Una aproximación muy general al papel y la participación de muchas figuras latinoamericanas en: E. L. STEHLE (ed), *Testigos de la fe en América Latina*, Estella 1982.
202. M. BATLLORI, *La Cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos: españoles, hispanoamericanos, filipinos. 1767-1814.*, Madrid 1966, p.592-593.
203. Supra 2.2.3.2
204. Podemõs encontrar información en cualquiera de los libros de M. LEÓN-POR-TILLA citados en este trabajo.
205. Supra nota 111.
206. E. DUSSEL, *A History of the Church*, op. cit., p.67.
207. Sobre los ritos sacrificiales para Tonantzin, B. DE SAHAGÚN, op. cit., p.92 y 704.
208. Mandas son promesas hechas a la Virgen, a Cristo o a otros santos para ganar su favor. Muy frecuentemente tienen lugar algunos gestos físicos: caminar de rodillas, auto-castigo con cuerdas o espinas de algunos cactus.
209. E. JAUFFRED, op. cit., p.23.
210. S. VARGAS ALQUICIRA, op. cit., p.39. El subrayado es mío.
211. L. BOFF, *Iglesia: Carisma y Poder: Ensayos de Ecclesiología Militante*, Santander 1982, p.184.
212. Aún cuando la discusión trate de definir la religión y la magia, no se detiene todavía. Yo estoy usando el termino 'magia' aquí de una forma muy general, como la práctica de ciertos rituales por un ministro 'especializado' en favor del consultante, pero sin cambios significativos en el sistema de valores de la persona. La religión permanece aquí por el sistema de creencias, el cual implica ciertos principios morales que deben ser puestos en práctica.
213. J. ALLENDE, *Algo sobre María y evangelización de la cultura. 21 notas. Camino a Santo Domingo*, en: Medellín 69 (1992) 130.
214. Cfr., O. DEGRIJSE, *Ad Gentes-Evangelii Nuntiandi-Redemptoris Missio*, en: *Communio*, julio-agosto (1992) p.328.
215. Excelente esposición de la falta de conversión real de los Aztecas y el fenómeno de *nepantlismo* en: J.J. KLOR DE ALVA, *Spiritual Conflict and Accomodation in New Spain: Toward a Typology of Aztec Response to Christianity*, en: G.A. COLLIER/R. ROSADO/J. WIRTH (ed), *The Inca and the Aztec States. 1400-1800*, New York 1982, p.353-363.
216. E. HOORNAERT, *A evangelizaçãõ segunda a tradiçãõ guadalupana*, en: *Revista Eclesiastica Brasileira* 34 (1974) 524-545.
217. L. BOFF, *Nueva Evangelización*, op. cit., p.119-120.
218. A. GONZÁLEZ DORADO, op. cit., p.28.
219. V. ELIZONDO, *Our Lady*, op. cit., p.30-31.
220. R. NEBEL, op. cit., p.163-164.
221. O. DEGRIJSE, op. cit., p.331.
222. *Ibidem*.
223. Un resumen muy interesante acerca de la aproximación feminista de los símbolos usados para describir a Dios y para determinar actitudes de fe en: C.P. CHRIST, *Symbols of Goddesses and God in Feminist Theology*, en: C. OLSON (ed), op. cit., p.231-251.
224. L. BOFF, *O rostro materno de Deus*, Petrópolis 1979, p.165.

225. *Íbid.*, p.192.
226. L. BOFF, *O destino do homem e do mundo*, Petrópolis 1973, p.62.
227. E. A. NIDA, *op. cit.*, p.47-49.
228. Un excelente análisis del papel de la madre en América Latina en: A. GONZÁLEZ DORADO, *op. cit.*, p. 30 y 35-61.
229. L. BOFF, *O rosto*, *op. cit.*, p.196-197.
230. *Íbid.*, p.146.
231. *Íbid.*, p.150-163.
232. *Íbid.*, p.162.
233. V. ELIZONDO, *Mary and Evangelization*, *op. cit.*, p.158-159.
234. CELAM, *Nova evangelização. Promoção humana. Cultura cristã. Documento de trabalho*, São Paulo 1992, p.137.
235. S. MARCOS, *Gender and Moral Precepts in Ancient Mexico: Los Textos de Sahagún*, en: *Concilium* 6 (1991) 60-74.
236. L. BOFF, *Natal. A humanidade e a jovialidade de nosso Deus*, Petrópolis 1976, p.66.
237. E. MAECKELBERGHE, *Mary: Maternal Friend or Virgin Mother?*, en: *Concilium* 206 (1989) 120-127.
238. GONZÁLEZ MEDINA, *El acontecimiento del Tepeyac. Mensaje de salvación*, México 1981, p.16-19.
239. S. CARRILLO ALDAY, *El mensaje teológico de Guadalupe*, México 1981.
240. S. GONZÁLEZ MEDINA, *op. cit.*, p.24.
241. E. WOLF, *op. cit.*, p.153.
242. L. BOFF, *O rosto*, *op. cit.*, p.228.
243. R. USIGLI, *Corona de luz. La Virgen*, México 1965, p.53.
244. M.A. PUENTE, *The Church in Mexico*, en: E. DUSSEL (ed), *The Church in Latin America. 1492-1992*, New York 1992, p.219.
245. Varios artículos interesantes en la relación entre la representación y creencia, en: A. VERGOTE (ed)/ A. TAMAYO (ed), *The parental figures and the representation of God: a Psychological and Cross-Cultural Study*, Leuven 1980.

BIBLIOGRAFÍA

- ALLENDE, J., *Algo sobre María y la evangelización de la cultura. 21 notas. Camino a Santo Domingo*, en: *Medellín*, 69 (1992) vol. 18.
- ASTE TONSMANN, J., *Los ojos de la Virgen de Guadalupe, un estudio por computadora electrónica*, Diana, México 1981.
- AUBERT, J.M./COMBY, J./VAN DER MAAT, B., (ed.) 1492-1992. *Conquête et Evangile en Amérique Latine. Questions pour l'Europe Aujourd'hui. Actes du Colloque réalisé à Lyon du 28 au 30 janvier 1992 à l'UNIVERSITE CATHOLIQUE DE LYON*, PROFAC, Lyon 1992.
- ÁVELING, J.C., *The Jesuits*, Dorsett Press, New York 1982.
- BACIGALUPO, M.H., *A Changing Perspective: Attitudes Toward Creole Society in New Spain (1521-1610)*, Tamesis Books, London 1987.
- BATLLORI, M., *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsados: españoles, hispanoamericanos, filipinos. 1767-1814*, Gredos, Madrid 1966.
- BAUDOT, G., *Utopie et Histoire au Mexique; les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569)*, Privat, Toulouse, 1976.
- BENASSAR, B., (ed.) *L'Inquisition Espagnole*, Hachette, France 1979.
- BENASSY-BERTING, MA. CECILE., *Les franciscains au Mexique* en: *Notre Histoire* 83 (1991).

- BENÍTEZ, F., *Les premiers mexicains*, Gallimard, Paris 1969.
- BERGMANN, E./GREENBERG, J/OTHERS., *Women, Culture and Politics in Latin America. Seminar on Feminism and Culture in Latin America*, University of California Press, Berkeley 1990.
- BETHELL, L., (ed.) *The Cambridge History of Latin America*, vol. II-III, Cambridge University Press, Cambridge 1985.
- BOFF, L., *El conflicto de los modelos de evangelización para América Latina* en: *Revista Latinoamericana de Teología* 25 (1992).
- BOFF, L., *Iglesia: Carisma y Poder. Ensayos de Ecclesiología Militante*, Sal Terrae, Santander 1982.
- BOFF, L., *Natal. A humanidade e a jovialidade de nosso Deus*, Vozes, Petrópolis 1976.
- BOFF, L., *Nueva Evangelización: Perspectiva de los oprimidos*, Palabra Ediciones, México 1990
- BOFF, L., *O destino do homem e do mundo*, Vozes, Petrópolis 1979.
- BOFF, L., *O rosto materno de Deus*, Vozes, Petrópolis 1979.
- BOFF, L., *The New Evangelization: New Life Bursts In*, en: *Concilium* (1990) 6.
- BORGES, P., (ed.) *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (Siglos XV-XIX)*, vol. I, B.A.C., Madrid 1992.
- BOROBIO GARCIA, D/AZNAR GIL, F./GARCIA Y GARCIA, A., *Evangelización en América*, Salamanca 1988.
- CANOVA, P., *Guadalupe dalla parte degli ultimi*, Instituto San Gaetano, Vicenza 1984.
- CARRILLO ALDAY, S., *El mensaje teológico de Guadalupe*, Instituto de Sagrada Escritura, México 1981.
- CARRO, V., *La Teología y los teólogos juristas españoles ante la Conquista de América*, Salamanca 1951.
- CELAM., *Memoria indígena. Mexica/maya-quiché/quechúa/caribe. 500 años después*, CELAM, Bogotá 1991.
- CELAM., *Nova Evangelização. Promoção humana. Cultura cristã. Documento de trabalho*, Loyola, São Paulo 1992.
- CELAM., *Nueva evangelización. Promoción humana. Cultura cristiana. Conclusiones*, Santo Domingo 1992.
- CELAM., *Puebla. Evangelization at Present and in the Future of Latin America. Conclusions*, St. Paul Publications, London 1979.
- CENTRO DE ESTUDIOS GUADALUPANOS., *Documentario guadalupano. 1531-1968*, Centro de estudios guadalupanos, México 1980.
- CENTRO DE ESTUDIOS GUADALUPANOS., *Segundo encuentro nacional guadalupano. 2 y 3 de Diciembre de 1977*, JUS, México 1979.
- COLLIER, G.A./ROSADO, R./WIRTH, J., (ed) *The Inca and the Aztec States. 1400-1800. Anthropology and History*, Academic Press, New Yorks 1982.
- COLLINS, R., *Models of Theological Reflection*, University Press of America, Lanham 1984.
- COLÓN, C./ARRANZ, L., (ed) *Diario de a bordo*, en: *Historia* 16, Madrid (1986).
- CUEVAS, M., *Historia de la Iglesia en México*, v.I y IV. *Revista Católica*, El Paso 1928.
- DESAHAGÚN, B., *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Porrúa, México 1979.
- DEGRIJSE, O., *Ad Gentes-Evangelii Nuntiandi-Redemptoris Missio*, en: *Communio*, Segunda época, año 14, julio-agosto 1992.
- DEGRIJSE, O., *Going Forth: Missionary Consciousness in Third World Catholic Churches*, Orbis Books, New York 1984.
- DELAMARRE, C./SALLARD, B., *La femme au temps des Conquistadores*, Stock Pernoud, Paris 1992.

- DIAZ DEL CASTILLO, B., *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*, Porrúa, México 1980.
- VATICANO II., *Sal Terrae*, Santander 1966.
- DONNELLY, DORIS., (ed) *Mary, Woman of Nazareth. Biblical and Theological Perspectives*, Paulist Press, New York/Mahwah 1989.
- DULLES, A., *Models of the Church: A Critical Assessment of the church in All its Aspects*, Doubleday, Garden city (N.Y.) 1978.
- DUSSEL, E., (ed) *The Church in Latin America. 1492-1992*, Burns & Oates. Orbis Books, New York 1992.
- DUSSEL, E., *A History of the Church in Latin America*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids Michigan 1981.
- ELIZONDO, V., *La Virgen de Guadalupe como símbolo cultural*, en: Páginas 10 (1977)
- ELIZONGO, V., *Mary and the Poor*, en: Concilium, 168 (1983) 8.
- ELIZONGO, V., *Our Lady of Guadalupe as a Cultural Symbol*, en: Concilium (1977) 2.
- GARCÍA DE LA CALLE, E., *La Santísima Virgen de Guadalupe*, Guadalupe, Buenos Aires 1954.
- GARCÍA-VILLOSLADA, R., *Historia de la Iglesia en España*, v.III-1º, B.A.C., Madrid 1980.
- GONZÁLEZ DORADO, A., *De la María conquistadora a la María liberadora*, en: Medellín 45 (1986).
- GONZÁLEZ MEDINA, S., *El acontecimiento del Tepeyac. Mensaje de salvación*, San José del Altílo, México 1981.
- Gort, J.d./vroom, H.m.others., *Dialogue And Syncretism. An Interdisciplinary Approach*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids Michigan 1989.
- GUMPPENBERG, G., *Atlas Marianus quo sanctae Dei Genitricis Mariae Imaginum miraculosarum origines*, Imprintis Ioannis laecklini, Monachii 1672.
- HERNÁNDEZ, F., *Antigüedades de la Nueva España*, en: Historia 16, Madrid (1986).
- HOORNAERT, E., *A evangelização segunda a tradição guadalupana*, en: Revista Eclesiastica Brasileira 34 (1974).
- ISRAEL, J.I., *Race, Class and Politics in Colonial Mexico: 1610-1670*, Oxford University Press, London 1975.
- JAUFFRET, E., *Notre Dame de Guadalupe, Reine du Mexique*, en: Notre Histoire 52 (1989).
- JOHN PAUL II., *La foi et la Nouvelle Evangelisation*, en: Omnis Terra 264 (1990).
- KAMEN, H., *Inquisition and Society in Spain*, Weidenfeld and Nicolson, London 1985.
- LAFAYE, J., *Quetzalcóatl et Guadalupe. Le formation de la conscience nationale au Mexique*, Gallimard, Paris 1974.
- LEÓN-PORTILLA, M., *Cantos y crónicas del México antiguo*, Historia 16, Madrid (1985).
- LEÓN-PORTILLA, M., *Crónicas indígenas: Visión de los vencidos*, Historia 16, Madrid (1985).
- LEÓN-PORTILLA, M., *De Teotihuacan a los aztecas: fuentes e interpretaciones históricas*, UNAM, México 1972.
- LEÓN-PORTILLA, M., *La Filosofía náhuatl: estudiada en sus fuentes*, UNAM, México 1974.
- LEÓN-PORTILLA, M., *Los antiguos mexicanos*, F.C.E., México 1988.
- LEÓN-PORTILLA, M., *Pre-Columbian Literature of Mexico*, University of Oklahoma Press, Norman and London 1986.
- LESSA, W.-VOGT, E.Z., *Readings in Comparative Religion. An Anthropological Approach*, Harper and Row Publishers, London 1972.
- LÓPEZ AUSTIN, A., *Hombre-Dios: religión y política en el mundo náhuatl*, UNAM, México 1973.

- MAECKELBERGHE, E., *Mary: ¿Maternal Friend of Virgin Mother?*, en: *Concilium* 206 (1989) 6.
- MAINELLI, V., (ed) *Official Catholic Teachings. Social Justice*, Consortium Books, McGrath Publishing, North Carolina 1978.
- MANEIRO, J.L./VALENZUELA RODARTE, A., (tr) *Vidas de algunos mexicanos ilustres*, UNAM, México 1988.
- MARCOS, S., *Gender and Moral Precepts in Ancient Mexico: Sahagún's Texts*, en: *Concilium* (1991), 6.
- MORÍN, A., *La catequesis ayer*, en: *Medellín* 72 (1992).
- NEBEL, R., *Santa María Tonantzín. Virgen de Guadalupe*, *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, vol. 40, Immensee 1992. (Traducida al español, F.C.E. México 1995).
- OLSON, C., (ed) *The Book of the goddess. Past and Present*, Crossroad, New York 1985.
- PASTRO, C., (ed) *Licht und Schatten, 1492-1992. 500 Jahre Evangelisierung in Lateinamerika*, Adveniat, Essen 1991.
- PIAULT, B., *La Virgen de Guadalupe en México*, JUS, México 1975.
- PONTIFICIA COMISSIO PRO AMÉRICA LATINA., *Historia de la evangelización en América Latina. Simposio internacional. Actas*, Editrice Vaticana, Vaticano 1992.
- PURIN, S. (ed)/KOP JANSEN, D., (tr) *De Azteken: kuntschatten uit het Oude Mexico*, Von Zabern, Mainz am Rhein 1987.
- RAMOS, S., *El perfil del hombre y la cultura en México*, Espasa-Calpe Mexicana, México 1977.
- RAND PARISH, H., (ed) *Bartolomé De las Casas. The Only Way*, Paulist Press, New York Mahwah 1992.
- RICARD, R., *La "conquête spirituelle" du Mexique*, Institut D'Ethnologie, Paris 1933.
- ROJAS, M., (tr) *Nican Mopohua*, Ideal, México 1978.
- RONAN, CH., *Francisco Javier Clavigero, S.J. (1731-1787). Figure of the Mexican Enlightenment. His Life and Works*, Institutum Historicum S.J. Rome-Loyola University Press, Chicago Ill. 1977.
- RUBIO MANÉ, J.I., *Introducción al estudio de los virreyes de Nueva España 1535-1746*, UNAM, México 1959.
- SCHERER, J.-BEVANS, S., (ed) *New Directions in Mission and Evangelization. Basic Statements 1974-1991*, Orbis Books, New Yor 1992.
- SMALLEY, W., (ed) *Readings in Missionary Anthropology*, vo. II, William Carey Library, USA 1978.
- SMITH, J.B., *The Image of Guadalupe: ¿Myth or Miracle?*, Doubleday and Company Inc., New York 1992.
- SOUSTELLE, J., *L'Univers des Aztèques*, Hermann, Paris 1979.
- STEHLE, E.L., (ed) *Testigos de la fe en América Latina*, Verbo Divino, Estella 1982.
- UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO., *Estudios de Historia de la Filosofía en México*, UNAM, México 1963.
- USIGLI, R., *Corona de luz. La Virgen*, F.C.E. México 1980.
- VAILLANT, G.C., *The Aztecs of Mexico*, Penguin Books, Harmondsworth Great Britain 1955.
- VARGAS ALQUICIRA, S., *La singularidad novohispana de los Jesuitas del siglo XVIII*, UNAM, México 1989.
- VÁZQUEZ, G., (ed) *Origen de los mexicanos*, en: *Historia* 16, Madrid (1987).
- VERGOTE, A./TAMAYO, A., (ed) *The Paternal Figures and the Representation of God: a Psychological and Cross-Cultural Study*, Leuven University Press, Leuven 1980.
- ZAVALA, S., *Amérique latine: Philosophie de la conquête*, Mouton, Paris-La Haye 1977.

EL ACONTECIMIENTO GUADALUPANO, UN MÉTODO EVANGELIZADOR

*P. Andrés Tousaint**

El acontecimiento guadalupano tiene lugar después de haber sido tomada la capital de los Aztecas; la gran Tenochtitlan, lo cual significó para los Aztecas, entre otros derrumbamientos, la caída teológica y espiritual: sus templos son destruidos y sus dioses derrotados.

Cuanto más se esforzaban los misioneros en convertir a los sabios nativos por medio de exposiciones muy preparadas, más claramente descubrían los indios que, en realidad, estaban tratando de eliminar la religión de sus antepasados.

Diez años después de la toma de la gran Tenochtitlan y después de enormes esfuerzos de los misioneros por lograr la conversión de los naturales se aparece en 1531 María de Guadalupe, con lo que no es exagerado decir que México volvió a la vida.

Algunos misioneros de la época tomaron el acontecimiento como un invento de los indios para intentar restablecer su religión, al mismo tiempo que los indios viven el hecho con gran júbilo y múltiples festejos y conversiones.

Independientemente de las posturas en torno al acontecimiento guadalupano, el relato de las apariciones muestra un modelo liberador de evangelización con características muy especiales, las que en este artículo serán abordados brevemente.

**In Memoriam*

La configuración con Cristo misionero según el modelo de Santa María de Guadalupe, cuyo estilo tan singular de evangelizar y de cumplir la misión que Dios le encomendó en México, no es ajeno ni algo extraño para nuestra cultura.

Lo que ahora nos ocupa es el intento por tratar de profundizar un poco en la acción evangelizadora de la *siempre Virgen Santa María, Madre del verdadero Dios por quien se vive*, en orden a encontrar luces para nuestra propia manera de evangelizar.

Escribo sabiendo que nuestras iglesias pueden ofrecer algo original e importante; su sentido de la salvación y de la liberación, la riqueza de su religiosidad popular, la esperanza y alegría de su fe (Puebla n. 368), teniendo en cuenta que el enviado participa de la fe y la misión de la iglesia que le envía (Puebla n. 20), fe que en nuestros pueblos ve en María el gran signo del rostro maternal y misericordioso de Dios, de la cercanía del Padre y de Cristo con quienes ella nos invita a entrar en comunión (Puebla n. 282) a través del Espíritu Santo.

1. ALGUNOS PRESUPUESTOS HISTÓRICOS PARA ENTENDER EL ACONTECIMIENTO GUADALUPANO

Las civilizaciones precolombinas tenían un sistema de relaciones espacio-temporales homogéneo y bien ensamblado. De repente este se ve sacudido por una fuerza externa: los hombres blancos de Europa. Ninguno de los dos grupos había oído hablar del otro.

Ordinariamente estudiamos la conquista desde el punto de vista de los colonizadores: su triunfo, la implantación de una cultura, etc., pero existe otro aspecto: el de los "conquistados". Con la conquista, el mundo de los pueblos indígenas terminó, fue el fin de una civilización. La batalla del 13 de agosto de 1521 (toma de la gran Tenochtitlan, la ciudad capital de los Aztecas) no fue solo un derrumbamiento militar, sino también teológico: la capital conquistada, los templos destruidos, sus dioses derrotados.

Después de destruir los símbolos religiosos aztecas, Hernán Cortés pide al rey religiosos franciscanos para comenzar la obra de evangelización. Los primeros religiosos llegados en 1523 quieren iniciar la evangelización en un clima de libertad y creatividad, buscando la realización de las utopías que Europa soñaba y deseando organizar las comunidades indígenas de acuerdo a la pureza del cristianismo primitivo. Sin embargo se considera necesario conservar la organización tradicional y al llegar el obispo, éste se instala en Tenochtitlan y organiza un colegio en Tlatelolco para jóvenes aristócratas, asumiendo inconscientemente la tradición dominadora de los aztecas, bajo símbolos cristianos. El obispo Zumárraga avanza hacia la organización de una "Nueva España" por la conquista espiritual.

En 1536 se introduce la primera imprenta, que será un poderoso instrumento de evangelización por los catecismos, gramáticas y vocabularios. La lengua castellana va marginando a las lenguas indígenas; también florecen los colegios para jóvenes mestizos y en el Primer Concilio Mexicano en 1551 se darán elementos importantes para la ulterior evangelización: desplazamiento de los indios de las funciones sacerdotales y marginación de lenguas indígenas.

Por otra parte, no podemos negar los esfuerzos de los misioneros que acometieron la empresa de evangelizar a los nativos. Su estilo de vida, su pobreza y sencillez, estaban en claro contraste con los conquistadores. Intentaban identificarse con el pueblo y predicar el evangelio en su lengua y a través de sus costumbres y tradiciones. Sin embargo, estaban muy limitados por las circunstancias socio-religiosas de su tiempo. El diálogo se reducía mucho, ya que ninguna de las dos partes entendía a la otra. Como españoles, juzbaban el mundo mexicano con categorías filosóficas y teológicas, con un lenguaje directo y preciso. Los misioneros estaban convencidos de que la verdad era capaz de conducir personas racionales a la conversión. No eran conscientes de la manera radicalmente distinta de comunicar la verdad, especialmente

la divina, a través de *flores y cantos*, según el modelo y la costumbre de los naturales.

Cuanto más empeño ponían los misioneros en convertir a los sabios nativos por medio de exposiciones muy preparadas, más claramente descubrían los indios que, en realidad, estaban tratando de eliminar la religión de sus antepasados. La impresión que produjeron en los misioneros los sacrificios humanos los llevó a considerar como diabólicos todos los demás elementos de la religión nativa. (Será necesario para la iglesia llegar al Vaticano II para aceptar tantos elementos positivos en otras religiones). Por su parte, los indios estaban asombrados por la falta de respeto a la vida de que daban muestras los españoles al matar directamente en la guerra, no podían ver nada bueno o auténtico en la religión de los conquistadores. Los indios en la guerra tomaban cautivos para los sacrificios, pero no se les hubiera ocurrido matar directamente en la guerra. El escándalo mutuo hacía difícil la comunicación.

Así las cosas, podemos decir que en cierto sentido el cristianismo había sido importado, pero no implantado. Los indios y los misioneros se escuchaban mutuamente pero no llegaban a entenderse. Aunque se realizaban esfuerzos heroicos el fruto conseguido era escaso y los misioneros continuaban buscando con sus oraciones y su trabajo abnegado el modo de comunicar el evangelio.

En cuanto al sistema de evangelización y las características de los misioneros podríamos afirmar lo siguiente:

- El misionero participa de muchas características del conquistador: es de su raza, habla el mismo idioma, ve al indígena con cierta desconfianza, se siente servidor de la corona de España, etc.
- Es portador de un sistema de cosas eclesiásticas ajenas (un cristianismo romano), liturgia, formas de religiosidad...
- Establece una organización extraña al indígena: Obispos, estación misionera...
- Es un agente de civilización ajena: educación, medicina, eclesiocentrismo...

- Presenta una iglesia alineada: la vida eclesial no es la ordinaria, falta el clero nativo.

De acuerdo a lo anteriormente expresado nos damos cuenta de que hay una visión ideológica de la evangelización.

2 OTRO MÉTODO PARALELO A LOS ESFUERZOS EVANELIZADORES DE LOS MISIONEROS: EL ACONTECIMIENTO GUADALUPANO

Mientras los misioneros se esfuerzan por todos los medios en lograr la conversión de los nativos, en el 1531, diez años después de la conquista, tiene lugar un acontecimiento evangelizador de consecuencias enormes y duraderas: la aparición de la Virgen de Guadalupe, que produjo y sigue produciendo un gran efecto en el pueblo mexicano en el orden de la fe. México volvió de nuevo a la vida gracias a Guadalupe.

La reacción de los indios fue una explosión espontánea de peregrinaciones, festejos y conversiones a la religión de la Virgen.

Algunos misioneros de la época, con una mentalidad muy occidental tomaron el acontecimiento como una invención de los indios y un intento de restablecer su anterior religión. Sin embargo la iglesia fue aceptando paulatinamente a Guadalupe como la Virgen María, Madre de Dios.

Si queremos comprender la reacción de Juan Diego y del pueblo mexicano, debemos mirar el acontecimiento no con nuestras categorías occidentales, sino desde el sistema de comunicación de los nahuas de aquel tiempo.

María sabe adaptarse a una mentalidad propia y a una cultura para transmitir el mensaje evangélico. Es lo que hoy podríamos llamar una evangelización de la cultura. Para entender este método, diferente y peculiar, debemos analizar la estructura de lo que se ha llama *El Evangelio del Tepeyac*, el *Nican Mopohua*, texto que nos relata las apariciones.

La misma imagen con todos sus detalles encerraba un sentido profundo para los indios, con todos sus símbolos.

3. INTENTO DE ANÁLISIS DEL NICAN MOPOHUA PARA PROFUNDIZAR EN EL MÉTODO EVANGELIZADOR

Sabemos que el documento fundamental que nos permite comprender más a fondo el núcleo donde se basa la religiosidad guadalupana es el que nos narra las apariciones de la Virgen de Guadalupe, conocido por sus dos primeras palabras en náhuatl: *Nican Mopohua*. Este relato enmarca el evento guadalupano en el contexto de la conquista y primera evangelización de México. Es el momento en que los indígenas se encuentran por primera vez con el Evangelio.

Existen varias formas de hacer la lectura de este hermoso documento. Una sería la lectura cronológica ordinaria que nos presenta la realización del hecho histórico en cuatro días, con tres personajes principales: la Santísima Virgen, Juan Diego y el Obispo.

En una segunda lectura encontramos que, como en todas las aventuras, existe un héroe (Juan Diego) que tiene que vencer una serie de obstáculos: las negativas del obispo, la enfermedad del tío, para obtener sus victorias: curación del tío, rosas del Tepeyac e imagen de la Virgen. Los milagros no han de verse como hechos aislados uno de otro, sino en todo el conjunto de la tradición.

La tercera lectura, que nos lleva a profundizar en la estructura, nos hace ver que no son solo una serie de aventuras, sino que llevan a un cambio de mentalidad y posición del obispo, al principio receloso.

Se puede detectar que la narración está al servicio de la transformación del oyente. Hay un remitente que es Juan Diego y un destinatario que resulta ser el obispo. A través de la narración se pretenden no solo contar una historia pasada y llevar a alguien a venerar una imagen, sino que busca *cambiar de lugar* y llevar a la conversión.

El Obispo, situado en el centro, de donde dirige toda su evangelización se mueve hacia la periferia, hacia donde la Virgen quiere que se le construya una casa, en medio de los oprimidos, para ser consuelo de ellos.

Entendiendo esta narración en un sentido performativo, se puede decir que el remitente es la cultura popular y los destinatarios somos todos nosotros, llamados a la reflexión y a cambiar nuestro *lugar* de evangelización, acercándonos al pueblo.

Podemos observar las actitudes de los personajes de la narración:

La santísima Virgen. Su acción es decisiva tanto sobre el indio como sobre el Obispo.

Ella brinda seguridad al indio para lanzarse a su misión y hace que el obispo se sienta inseguro de su situación. María no se sitúa donde está el centro de la evangelización, el poder, sino con el pobre, en la periferia, para oír los lamentos, escuchar quejas, remediar miserias.

Son características de la acción de María:

- Que es muy discreta, posibilita el diálogo entre hombres separados por su condición social.
- María muestra la función servidora de la religión en la vida humana. Procura dar crédito al pobre y disposición para escuchar al poderoso.
- María no es dominadora, no forza con amenazas ni promesas, sino que actúa en forma delicada por el milagro de las rosas y la imagen.
- La Virgen insinúa que evangelizar no es hablar ni enseñar solamente, sino estar con los desamparados, escuchar sus necesidades. Una obra fuera de los proyectos del obispo: la construcción de un templo en la periferia; sugiere no centralizar la pastoral.
- Ella habla con el obispo a través del indio.

Juan Diego. Es el emisario de la Virgen, su embajador, mientras que el obispo vive entre los incrédulos. Pero esta situación es provocada por la Virgen y no por el propio indio. De una situación de inseguridad e insuficiencia, Juan Diego pasa a una actitud de seguridad, con lo que podemos decir que se repite la tradición bíblica de la exaltación de los humildes. El obispo. Se encuentra de parte de los poderosos y enjuicia al indio como despreciable y por eso desconfía y no le hace caso: *otra vez te oiré*. Pero el indio no duda de la fidelidad de

María y su insistencia provoca en el obispo una crisis y comienza a creer.

Viendo pues la estructura del *Nican Mopohua* nos damos cuenta que aquí la evangelización no se presenta tanto como un movimiento pedagógico que va de la élite al pueblo, sino una tarea común al obispo y al indio, en el sentido de obedecer la misión dada por la Virgen María.

4. ALGUNAS CARACTERÍSTICAS EVANGELIZADORAS QUE NOS PRESENTA EL ACONTECIMIENTO GUADALUPANO

Examinando el *Nican Mopohua*, se puede hacer una reflexión teológica que aunque no ordenada al estilo occidental, nos presenta ciertas características de la evangelización.

Una evangelización para que sea eficaz, ha de ser verdadera y para ello captarse como tal en los marcos culturales del pueblo evangelizado. Los aztecas manifestaban la verdad sobre Dios en *flor y canto* y así aparece enmarcada la narración de las apariciones.

La exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* n.18 dice que evangelizar es hacer nuevas todas las cosas y esto ha de entenderse como una nueva creación, el inicio de un nuevo mundo. En este sentido las culturas indígenas cuando hablan de un cambio en este sentido lo mencionan como un nuevo amanecer. Podemos ver que el evento de Guadalupe comienza *muy de madrugada*.

Por ser Buena Nueva, la evangelización ha de proponerse de manera suave, tratando cortésmente a los evangelizados y respondiendo a los anhelos e inquietudes de los destinatarios, de tal manera que se sientan atraídos. Entre evangelizadores y evangelizados ha de instaurarse una relación de fraternidad y mutua estima. Es así como María se dirige a Juan Diego.

La evangelización ha de cambiar al hombre y a la sociedad y el sujeto que más desea ese cambio es el que más tiene necesidad, el pobre. La mediación del pobre en el plan de Dios se debe realizar, pero el hombre quiere hacer el proyecto

evangelizador más bien con el poder humano, por eso la Virgen insiste: *es del todo preciso que tú mismo solicites y ayudes con tu mediación a que se cumpla mi voluntad.*

Es evidente que el mensaje y la dinámica de la evangelización deben centrarse en Jesucristo. Él es síntesis y razón de todo lo que tiene que ver con la Buena Nueva. María se presenta como la madre del Salvador, Nuestro Señor Jesucristo.

La evangelización exige una solidaridad eficaz con el pobre. María no solo consuela a Juan Diego, sino que cura a su tío.

María se propone restaurar la dignidad del indio dominado. Se dirige a Juan Diego con todo respeto utilizando la terminación *zin* (Juandiegotzin) que se añadía a los hombres de autoridad y aún a los dioses.

En la formulación de la voluntad de la Virgen se destaca su integridad. María otorga *todo* su amor y quiere remediar *todas* las desgracias del pueblo. Se refiere a una liberación integral, como ha de ser una verdadera evangelización que abarque aspectos sociales, materiales...

Pero el objetivo de María hace una clara referencia a lo divino, que aparece en expresiones simbólicas. María se aparece en el cerrillo (los templos eran cerrillo artificiales) y Juan Diego está viendo hacia el oriente (que indicaba la conexión con Dios) y la Virgen estaba revestida de sol (que en la cultura náhuatl es símbolo de Dios).

Nos damos cuenta que en el acontecimiento guadalupano, María se vale principalmente de Juan Diego que es *evangelizador y evangelizado.*

5. ALGUNAS ESTRATEGIAS GUADALUPANAS

Para que el objetivo de la Virgen se encamine decisivamente a su cumplimiento, se presentan en el *Nican Mopohua* ciertos elementos estratégicos.

En la transmisión y realización del mensaje se asume la cultura antigua, se completa lo que ya existía en el mundo náhuatl. María se presenta a Juan Diego como la Madre de

los dioses principales de la teogonía indígena. *Sabe y ten entendido tú, el más pequeño de mis hijos, que yo soy la siempre Virgen Santa María, Madre del verdadero Dios* (in huel nelli Teotl), *por quien se vive* (in palnemohuani), *del Creador* (in teyocoyani), *en quien está todo* (in Tloque Nahuaque), *Señor del cielo y de la tierra* (in Ilhuicahua in Tlalticpaque).

La narración parte de lo concreto y ordinario, la vida normal y cotidiana. Juan Diego va junto al cerro, oye canto de pajarillos, trata familiarmente a María, se preocupa por su tío, la Virgen se aparece en una tilma.

En el acontecimiento guadalupano nos llama profundamente la atención la coherencia entre fe y vida, entre palabra y obra. La santísima Virgen no viene sólo a anunciar un mensaje; viene a realizarlo. Lo que la Virgen dice se realiza y constata. De hecho el indio es redignificado: *Se asombró mucho Juan Bernardino de que llegara acompañado y muy honrado su sobrino...*

La Virgen promete oír los lamentos y remediar las angustias y así se constata con la curación del tío Juan Bernardino.

Al leer el *Nican Mopohua* nos damos cuenta que los elementos propios de un proyecto de evangelización no aparecen de una manera sistemática ni ordenada, además de estar escrito en un lenguaje y en una mentalidad muy diferente a la nuestra, pero no obstante al ver cómo María hace llegar un mensaje de consuelo, de amor, de redignificación y liberación, podemos tomar elementos muy valiosos que nos ayuden a orientar la labor evangelizadora al modo de Santa María de Guadalupe.

6. EL ACONTECIMIENTO GUADALUPANO Y LOS ÚLTIMOS DOCUMENTOS DEL MAGISTERIO

Después de haber tratado de analizar cómo en el hecho de Guadalupe se presentan pistas para un modelo de evangelización muy particular, trataremos de relacionarlo con algunos textos, sobre todo de la *Evangelii Nuntiandi* (E. N.) y del Vaticano II.

Evangelizar es hacer nuevas todas las cosas (E. N. 18) y por lo tanto no ajustarse a un sistema ya hecho sino buscar siempre nuevos caminos. La evangelización debe llevar a un cambio interior a través del mensaje: convertir nuestra conciencia personal, a veces ya acostumbrados a una manera de ser, o como dice *Evangelii Nuntiandi* n. 19; transformar las líneas de pensamiento, como se transforma la línea de pensamiento del mismo Zumárraga.

En el n. 20 de *Evangelii Nuntiandi* y el n. 53 de *Gaudium et Spes* nos hablan de la evangelización de las culturas. Es necesario saber cultivar los bienes y valores naturales, tener muy en cuenta los medios propios de expresión, tomando siempre como punto de partida la persona y teniendo siempre presentes las relaciones de las personas entre sí y con Dios. Santa María de Guadalupe nos manifiesta un respeto muy grande a la persona y a la cultura a quien dirige su mensaje.

Al hablar sobre los medios de evangelización (n. 40), nos presenta la exhortación apostólica, en primer lugar el testimonio. Vivir entre los oprimidos, acercarse a ellos. Testimonio de pobreza, de desapego a los bienes materiales, libertad frente a los poderes del mundo. *El hombre actual ha rebasado la civilización de la palabra. Vive hoy en la civilización de la imagen* (n. 42). ¿No es acaso la imagen sagrada de la Guadalupeana más expresiva que cien palabras?

Se insiste también en que la transmisión del mensaje ha de realizarse de persona a persona (n. 46) y es así como María se dirige a Juan Diego.

El hecho guadalupano tiene una gran trascendencia en la religiosidad popular. Recordemos como no obstante haber sido rechazado al principio por ciertas autoridades eclesiológicas, poco a poco se fue imponiendo por estar muy presente en el pueblo. La E. N. menciona como un medio muy importante de evangelización, la piedad popular (n. 48): *Refleja una sed de Dios que solo los pobres y sencillos pueden conocer.*

Nos dice Puebla en el n. 393 que *es mejor evangelizar las nuevas formas culturales en su mismo nacimiento y no cuando*

ya están crecidas y estabilizadas y posteriormente en el 401 nos dice que las culturas no son terreno vacío carente de auténticos valores. La evangelización de la iglesia no es un proceso de destrucción, sino de consolidación y fortalecimiento de dichos valores.

En su homilía del 12 de diciembre de 1981 dice su Santidad Juan Pablo II: *El mensaje guadalupano es un hecho de primera magnitud, que ha marcado de manera determinante los caminos de la evangelización en el continente americano y ha sellado la configuración del catolicismo del pueblo mexicano y sus expresiones vitales.*

La presencia de María en la vida del pueblo ha sido una característica inseparable de la arraigada religiosidad de los mexicanos.

El hecho guadalupano encierra elementos constitutivos y expresivos que contienen profundos valores religiosos que hay que saber potenciar para que sean canales de evangelización futura... a fin de conducir al pueblo fiel de la mano de María, hacia Cristo, centro de toda la vida cristiana.

Si como católicos mexicanos tenemos tan arraigada la devoción a María, y como emisarios de una cultura latinoamericana, sabemos que nuestras iglesias pueden ofrecer algo original e importante, por lo que hemos de valorar estos elementos que nos son propios y ponerlos en juego.

Dice la E. N. en el n.18 que *en la mañana de Pentecostés, María presidió con su oración el comienzo de la evangelización bajo el influjo del Espíritu Santo. Sea ella la estrella de la evangelización siempre renovada que la iglesia, dócil al mandato del Señor, debe promover y realizar, sobre todo en estos tiempos difíciles y llenos de esperanza.*

Por lo tanto, el tema mariano no es un adorno para la espiritualidad misionera (desde Guadalupe), es más bien la expresión de su naturaleza más auténtica. El Vaticano II en *Lumen Gentium* n. 8 nos presenta a María como tipo y Madre de la iglesia. La naturaleza de la iglesia es tan mariana como apostólica y misionera. La iglesia es madre y el apostolado es la expresión de esta maternidad.

BANDERA DE LIBERTAD. El uso de la imagen de Guadalupe por los jesuitas novohispanos del siglo XVIII

Luis Eugenio Espinosa González

El objetivo de este trabajo es mostrar cómo el pensamiento de los jesuitas pudo servir como punto de apoyo a los caudillos que iniciaron la Independencia. De ninguna manera se pretende llegar a una conexión definitiva entre ambos hechos.

Los jesuitas novohispanos del siglo XVIII fueron, no solo los maestros y las figuras culturales más importantes de la época, sino los promotores de un binomio que ha permanecido durante los 170 años de vida independiente: México-Guadalupe.

La conexión jesuitas-Independencia tiene que permanecer en estado de conjetura. No existe un escrito que pueda probar que alguno de aquellos obedientes religiosos que aceptaron en silencio su destierro, escribiera o justificara la violencia para liberarse de la dominación española. Sin embargo, queda siempre la idea de que su amor por México, sus escritos, su revalorización de lo indígena, su amor a la madre de Dios en Guadalupe, marcaron el espíritu de nuestros primeros líderes revolucionarios.

INTRODUCCIÓN

El 6 de mayo de 1990, el Papa Juan Pablo II beatifica a Juan Diego; un acto que puede parecer insignificante para el resto del mundo cobra un sentido especial desde la óptica de los mexicanos.

El acto implica un respaldo oficial a una tradición largamente debatida: el carácter milagroso de las apariciones de la Virgen de Guadalupe en 1531.

Por otro lado, teólogos latinoamericanos y europeos reencuentran los beneficios de la imagen de Guadalupe dentro de su programa evangelizador. Autores como Leonardo Boff¹, Virgilio Elizondo², S. Castro Pallares³, E. Hoornaert⁴ y M. Sievernich⁵ insisten en la importancia liberadora de la imagen.

Es dentro de este contexto de interés que el presente trabajo pretende encontrar el papel que jugó la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe en el desarrollo de la conciencia nacional y el movimiento de Independencia de México, buscando ante todo en la raíz ideológica anterior: el pensamiento de los jesuitas novohispanos del siglo XVIII, desterrados en 1767.

Metodológicamente el trabajo será presentado en tres partes: primero, procuraremos exponer las fuentes de información sobre el hecho guadalupano que poseyeron los jesuitas de esa época. Procuraremos enunciar todo aquello que estuvo a la mano, indicando aquellas fuentes que sabemos con certeza conocieron estos autores; segundo, se presentará una descripción de la imagen, destacando los elementos indígenas aún cuando es probable que muchos de ellos pasarán inadvertidos a nuestros jesuitas y, por otro lado, los elementos cristianos destacados por los escritos de españoles y criollos. La parte central aparecerá en la tercer sección, cuando se presente el uso que dieron a la imagen los jesuitas novohispanos y podamos establecer una hipótesis sobre la conexión entre sus escritos y el movimiento de Independencia.

Remarco el hecho de que el objetivo de este trabajo es mostrar cómo el pensamiento de los jesuitas pudo servir como punto de apoyo a los caudillos que iniciaron la Independencia. De ninguna manera se pretende llegar a una conexión definitiva entre ambos hechos. El interesado encontrará en la bibliografía, al final de este trabajo, libros con suficientes referencias para extender la presente investigación.

I. LA HERENCIA DE LOS JESUITAS

El siglo XVIII es un siglo de triunfo para la causa guadalupana. Sin embargo, para los jesuitas novohispanos especialistas en estudios históricos como Francisco Xavier Clavijero o Clavigero y Francisco Xavier Alegre, no pudo pasar inadvertida la larga disputa aparicionista, es decir, la continua discusión entre aquellos autores que sostienen la existencia de una aparición en 1531, que marcó el inicio de la devoción guadalupana, y, por otra parte, los autores que dudaban de dicha aparición, remarcando los riesgos de la veneración de la imagen.

Se presenta a continuación tres tipos de testimonios de la existencia de una creciente devoción guadalupana, del paso de una imagen devocional de los indígenas a un símbolo criollo de liberación.

1. Los testimonios escritos

Tenemos la certeza de que Francisco Xavier Clavijero conoció la colección de antigüedades y libros mexicanos de Carlos Sigüenza y Góngora por el testimonio de otro jesuita contemporáneo: Juan Luis Maneiro⁶. Dicha colección fue cedida a los jesuitas a la muerte de Sigüenza en 1700 y quedó en el Colegio Máximo o Colegio de San Pedro y San Pablo en la ciudad de México, donde Clavijero pudo estudiarla⁷. La naturaleza de dicha colección solo es conocida por las referencias del mismo Sigüenza, de Lorenzo Boturini, Mariano Veytia, Clavijero y el viajero italiano Giovanni Francesco Gemelli. Sabemos que en 1700 Sigüenza heredó a los jesuitas casi 470 libros y 28 tomos de manuscritos, para 1750 solo quedaban ocho volúmenes de manuscritos, los cuales, después de la expulsión de los jesuitas pasaron a la Biblioteca de la Universidad de México, donde permanecieron hasta 1780. En opinión de Ronan la obra se perdió totalmente para 1790⁸. Otros autores como Mariano Cuevas sostienen que el grupo de manuscritos permaneció en la Universidad hasta 1847,

fecha en que, al final de la guerra entre estados Unidos y México, el general Scott los envió a Washington⁹.

El núcleo de la colección lo constituía la anterior colección de manuscritos y documentos que Fernando de Alva Ixtlixóchitl, descendiente de los reyes de Texcoco, dejó a su amigo Sigüenza.

El mismo Sigüenza en su libro *Piedad heroica de Don Fernando Cortés*, capítulo X, No. 114, escribe que halló entre los papeles de Juan de Alva (hijo de Fernando) el original náhuatl que está en letra de Don Antonio Valeriano, que es su verdadero autor, y al final, añadidos algunos milagros de letra en náhuatl, de Don Fernando. Sigüenza asegura que Luis de Becerra Tanco también conoció dicho escrito y que, Sigüenza hizo una traducción parafrástica de los documentos que prestó a Francisco de Florencia¹⁰.

Para aparicionistas y antiaparicionistas, la obra escrita más antigua sobre el hecho guadalupano ampliamente divulgada en castellano, es la obra de M. Sánchez en 1648, seguida casi inmediatamente por la obra en náhuatl de Luis Lasso de la Vega en 1649 y la traducción de Becerra Tanco en 1672¹¹. La discusión se centra en el hecho de determinar si la obra de Sánchez es una invención suya o está apoyada en un documento anterior, que sería el *Nican Mopohua* de Antonio Valeriano, del que habla Sigüenza. Las copias anteriores a 1648 no han sido verificadas, solamente podemos suponer la existencia de ciertas copias de los manuscritos citados en otros autores. La idea de Salvador Reinoso¹² puede darnos una orientación sobre la evolución de los textos.

Existen algunas obras de las que no podemos estar seguros hayan sido conocidas por los jesuitas del siglo XVIII, nos referimos al *Inin huey Tlamahuizoltzin* o *Relación Primitiva*, traducida por Ángel María Garibay y que se atribuye, con reservas, a Juan González¹³, traductor del arzobispo Zumárraga, que hubiese sido testigo de las apariciones¹⁴. Los *Anales mexicanos* que tradujo el padre Cuevas¹⁵ y el testamento de Juana Martín, en que cita a Juan Diego como medio

por el que la virgen otorga su imagen al pueblo y que Boturini consideraba de importancia¹⁶ y que, aunque muy antiguo, fue retomado e impreso por el cardenal Lorenzana en 1770¹⁷ cuando los jesuitas ya habían sido expulsados.

Resulta peculiar que aún los grandes historiadores de los jesuitas como Clavijero y Alegre, parecen ignorar intencionalmente toda referencia a la corriente antiaparicionista que se basa principalmente en el silencio sobre el milagro en los primeros cronistas españoles como señala Ascensión de Leon-Portilla¹⁸ y que podemos observar en la obra de Georges Baudot¹⁹. También podemos encontrar fuerte resistencia al carácter milagroso de la aparición entre los primeros misioneros franciscanos²⁰; la crítica de Sahagún²¹ condenando el culto como un peligro, debido a la tradición náhuatl de veneración a Tonantzin, la diosa madre de los aztecas²² y que, posteriormente condujo a la primera gran discusión sobre el tema en 1556, cuando el superior de los franciscanos, Francisco de Bustamante se opone abiertamente al culto propiciado por Montúfar, el arzobispo de México, criticando el nombre de Guadalupe, que ya era utilizado en España para designar otra imagen e, insistiendo en que la imagen había sido pintada por un tal indio Marcos y que no tenía nada de sobrenatural²³. Tal parece que la crítica de Bustamante fue rechazada y produjo una reacción popular, debida, en opinión de Cuevas, a que la gente consideraba la imagen de origen sobrenatural²⁴.

La nueva discusión sobre el tema, acaecida en 1624 entre el Virrey Marqués de Gelves y el arzobispo Juan Pérez de la Serna, nos brinda la oportunidad de descubrir del lado del obispo -y de la causa aparicionista-, a los jesuitas²⁵.

Sabemos que en 1666 existe una segunda sesión de información oficial sobre el tema, aunque parece haber sido suscitada más por razones de legislación canónica que por oposición al carácter sobrenatural²⁶.

Podemos afirmar que el siglo XVIII es un siglo triunfal para la tradición aparicionista guadalupana, y de alguna manera los jesuitas son parte de ello.

2. La tradición oral

Sabemos que la tradición oral, en ciertas civilizaciones, jugó un papel relevante en la transmisión de la cultura. Pues bien, en las informaciones oficiales de 1556 y de 1666 encontramos testimonios de una fuerte tradición oral respaldando, tanto la existencia del hecho guadalupano, como el carácter milagroso de la imagen²⁷.

Luis Becerra Tanco escribe a mediados del siglo XVII que él escuchó los cantos de los indígenas ancianos en las fiestas de Nuestra Señora, festejando las apariciones²⁸. Miguel Sánchez habla de una sólida tradición oral y Baltasar González señala lo mismo. Esto es notorio si consideramos que ambos escriben 118 años después de la supuesta fecha de las apariciones²⁹.

Esto parece contradecir la afirmación de J. I. Israel que habla de la tradición guadalupana anterior a 1640, como algo de pequeña importancia, un fenómeno local conectado al Tepeyac³⁰, y matiza las propuestas de J. Lafaye quien sostiene que para 1556 la historia de las apariciones no existía aún³¹.

Sólo para apoyar la objeción anterior mencionemos el descubrimiento en 1924 del Códice Seville o Códice Tetlapaco, que contiene una serie de discos calendáricos con la historia de los Aztecas, de 1430 a 1557 y que contiene la representación de la imagen de Guadalupe en el disco correspondiente a 1531. Lo importante es el hecho de que este Códice se encontró en el Perú, a miles de kilómetros del centro de la cultura azteca³².

3. El santuario guadalupano

Nuestros jesuitas no contaron con un estudio arqueológico detallado sobre las ermitas y templos erigidos en el Tepeyac, sin embargo, debe haber sido notorio el hecho del continuo incremento en la capacidad de los templos, algo que no tendría sentido si no hubiese una creciente demanda por parte de los fieles.

Existe información de una primera ermita de adobe en 1531, erigida por el arzobispo Zumárraga a donde fue trasladada la imagen de la casa arzobispal el 26 de diciembre de 1531. Los testimonios de esta celebración se encuentran en autores del siglo XVIII; Sánchez y Pedro de Oyanguren³³. Tal vez pueda inferirse algo sobre dicha fiesta de traslado de la imagen en la carta de Zumárraga a Cortés (Archivo de Indias 51-6-3) en 1531, pero no se habla explícitamente del motivo de la procesión, ni del lugar³⁴. Sin embargo, los informantes de 1666 conectan este hecho con la instalación de la imagen en la ermita del Tepeyac³⁵.

Tal parece que la primera ermita sufrió rápido deterioro pues la imagen fue trasladada a la Catedral al año siguiente. Lasso de la Vega habla de que él vio restos de las paredes de dicha ermita³⁶. Montúfar, el sucesor de Zumárraga se encontró con un fondo de limosnas para la construcción de una nueva ermita, la cual pudo ser fundada en 1555, transformándose en viceparroquia³⁷, y era, en opinión de Lafaye³⁸, un edificio modesto, aunque curiosamente el viajero inglés Miles Phillips en 1582 habla de Guadalupe como un magnífico templo y alaba la cantidad de plata que decora el interior³⁹.

En 1609 se inicia el primer templo de mampostería, terminado e instalado en 1622 por el arzobispo Juan Péres de la Serna. Dicho templo sobrevive sólo el siglo XVII, ya que en 1697 encontramos el testimonio de Francesco Gemelli, quien presencia los trabajos de una nueva edificación que reemplaza la insuficiente capacidad de la anterior⁴⁰. La imagen fue trasladada a otra ermita, ya que la nueva edificación se hizo sobre la anterior. Este nuevo templo permanece y puede observarse hoy en día al lado de la nueva basílica erigida en 1976 y con capacidad para 20 000 personas⁴¹.

Un excelente estudio sobre la investigación arqueológica de las primeras ermitas puede encontrarse en la obra de Luis Montes de Oca: *Las tres primeras ermitas guadalupanas*⁴².

II. LA IMAGEN DE MARÍA DE GUADALUPE

1. Descripción de la imagen

Pero sobre todo se juzgan ricos y felices los mexicanos por tener la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe, que a tres millas de México se apareció y quiso quedar retratada en burda tela; morena, con amable rostro, hermosísima, los ojos bajos, con las manos juntas ante el pecho, como quien suplica, vestida de estrellas, la luna bajo sus pies y circundada por el sol. En el lugar que por primera vez fue vista por Juan Diego, un indiecito, ahora hay un suntuoso templo, edificado y decorado por la piedad y la generosidad mexicana. La imagen tiene estatura humana y está enmarcada en oro, en vez de la plata anterior. Lo que la virgen de Loreto es para Italia es para México la de Guadalupe⁴³.

La descripción de Maneiro nos da una idea de la imagen, más piadosa que científica, que guardaban en su mente los jesuitas exilados en Italia.

La imagen es la pintura de una mujer de 1.43 mtrs. de altura, elaborada en una tilma⁴⁴ compuesta por dos lienzos unidos por un hilo más grueso, aunque el tamaño promedio de una tilma era de 1.95 por 1.05 metros, la tilma de Juan Diego es más corta⁴⁵.

La mujer no es una india, sino una mestiza⁴⁶ vistiendo una túnica color rosa, con un manto verde-azulado. Lleva un fondo blanco que se asoma en el cuello y las mangas, su túnica está ceñida con un cinto negro y lleva una especie de gargantilla con una cruz en el centro. El manto lleva una decoración de estrellas y una orla dorada, mientras la túnica está adornada con una especie de flores y una pequeña cruz indígena a la altura del vientre. Toda la figura descansa sobre una luna de color muy oscuro y es transportada por un ángel que, artísticamente está desproporcionado. Alrededor de la imagen aparecen rayos dorados como un sol.

Difícilmente puede pensarse en la tilma como material apto para pintar: no hay una superficie firme, el material raramente sobrevive los 20 años, además en este caso, no se encuentra preparación para pintar, los hoyos entre las fibras no están rellenos. Curiosamente en la parte posterior se observa un color verde claro que no aparece por ningún lado en el anverso, en opinión de Brant Smith, un verdadero prodigio⁴⁷, misterio científico comparable al del sudario de Turín en opinión de Jauffret⁴⁸.

La descripción de Clavijero en su obra *Breve ragguaglio della prodigiosa e rinomata Immagine della Madonna di Guadalupe del Messico*, publicada en Cesena en 1782⁴⁹ básicamente concuerda con la imagen que conocemos, excepto por una corona que, también aparece citada en el *Nican Mopohua* y que, Mario Rojas considera una adición al texto de Alva Ixtlixóchitl⁵⁰.

Las técnicas de pintura utilizadas han sorprendido a pintores desde los estudios de 1666. Inclusive el renombrado pintor Miguel Cabrera escribe un libro en el que señala la imposibilidad de que un artista de su época hubiese podido pintar algo así⁵¹.

Estudios realizados durante la década de los ochentas por Brant Smith y Callahan⁵² contribuyeron para aclarar algunas dudas sobre los materiales, añadiduras posteriores, retoques a ciertas partes de la imagen que sirvieron también para sembrar nuevas dudas sobre la misma. Lo mismo ocurre con el estudio de Aste Tonsmann⁵³ sobre las imágenes que aparecen en los ojos de la imagen.

2. Elementos indígenas

Los estudios sobre los elementos indígenas en la imagen son, actualmente, más científicos que los elaborados durante el siglo XVIII. Entre los más destacados especialistas encontramos a Ángel María Garibay K., Miguel León-Portilla y Mario Rojas, a cuyas obras remito a los interesados al respecto.

Un elemento en el que los estudiosos están de acuerdo es que el mensaje visual de la imagen pudo ser percibido por los indígenas pero pasó inadvertido para los españoles y criollos.

La imagen de Guadalupe y su mensaje están asociados al Tepeyac, antiguo lugar de culto a la diosa madre de los aztecas: Tonantzin⁵⁴, lo que ha favorecido una tenaz crítica de que la imagen no es sino una superposición de cultos⁵⁵, tesis sostenida tanto por los primeros misioneros franciscanos⁵⁶ como por autores de este siglo, como López Austin⁵⁷ e Israel⁵⁸ y constituye la tesis central en la obra de Lafaye⁵⁹.

El mensaje simbólico de *flores y canto*, traducción de la expresión náhuatl *in xóchitl in cuicatl*, nos refiere a la poesía de los aztecas⁶⁰, en el cual, flores y canto son alusiones a lo divino. La poesía tiene un carácter divino siendo la única forma de decir "lo verdadero en la tierra"⁶¹. La imagen contiene flores impresas en la túnica de la mujer y la mujer es llevada por un ser alado que evoca los cantos de los que se habla en el *Nican Mopohua*.

La imagen evoca claramente el mito del nacimiento de *Hitzilopochtli*, el dios sol, de su madre-virgen; *Coatlicue*⁶². Si éste es el caso, la mujer no está ocultando al sol, sino que de alguna manera, la luminosidad sale de ella⁶³ y la luna y las estrellas caen en el manto, derrotadas por el nuevo sol.

Esto se refuerza con el hecho de que en el centro de la imagen, sobre su vientre, aparece algo que parece ser una pequeña flor que es el *quincunce* o cruz indígena, símbolo del *Olin*, sol de movimiento, nuevo centro cósmico en la mentalidad azteca⁶⁴.

Por otro lado, los aztecas se refieren al Dios-Viejo, *Ometéotl*, el dios dual, padre-madre de todo, como "el que está metido en un manto de turquesas" o "la del faldellín de estrellas"⁶⁵, refiriéndose al aspecto femenino de la divinidad. Por lo mismo, el color turquesa -como el manto de la virgen-, es símbolo de total trascendencia y símbolo también de la reconciliación de los contrarios⁶⁶.

El fondo blanco, lo mismo que el cinto negro que ciñe la cintura de la virgen, representan que la mujer está embarazada y acentúa la importancia del bebé⁶⁷.

El color rosa de la túnica simboliza el Oriente, región de la luz, del dios guerrero *Huitzilopochtli*, color del sacrificio y de la sangre que regenera la vida⁶⁸.

Mi experiencia personal trabajando con indígenas otomíes en Hidalgo, México, me reveló un significado nuevo de la luna que aparece a los pies de la imagen. Por una parte, la etimología náhuatl de México significa estar en el ombligo de la luna, es decir, en el centro de la vida; México es el centro de vida sobre el que aparece la virgen. Por otro lado, los otomíes no ven en la imagen una luna, sino un maguey, la planta que les da vida y alimento. Sin embargo, la palabra otomí para designar a la ciudad de México se traduciría como: está en el ombligo del maguey. Así pues, la imagen aparece sobre México y al mismo tiempo, aparece en el centro de la vida de su pueblo.

Por último, el pequeño y deforme ángel parece estar superpuesto sobre una imagen anterior que sería muy semejante, pero con una cara más adulta, lo que podría ser la representación del *tzinitzcan*, el ave cuyo canto se narra en el *Nican Mopohua*, símbolo de paz y reconciliación⁶⁹.

3. Los elementos cristianos.

Después de los estudios de Brant Smith y Callahan⁷⁰ resulta evidente que existió una cristianización de la imagen, resaltando aquellos elementos que favorecieran la identificación de la imagen con la mujer del capítulo doce del Apocalipsis. Aún así, será hasta 1648 en la obra de Miguel Sánchez en que dicha conexión sea difundida.

Históricamente es un hecho que la imagen que, originalmente fue una devoción indígena, fue cobrando interés entre la población criolla, aún cuando es muy probable que el mensaje teológico del *Nican Mopohua* no fue entendido por los criollos, pasando inadvertida toda la fuerza liberadora e indigenista que contiene.

En el contexto católico del siglo XVI, milagros, apariciones, aparecen como algo bastante natural y para corroborarlo

baste ver un atlas que contiene la relación de lugares e imágenes marianas consideradas como milagrosas en el siglo XVII, como es el de Gumpfenber, un jesuita germano, en el que por cierto hace referencia a la virgen mexicana, aunque no aparece el nombre de Guadalupe ni el nombre de Juan Diego⁷¹. Así encontraremos una serie de recuerdos de los milagros hechos por la imagen. Se tiene noticia de la imagen transportada para evitar inundaciones, pestes, etc⁷². De alguna manera podemos hablar de una cierta competencia de imágenes en la ciudad de México, especialmente entre Nuestra Señora del Pilar, de los Remedios y la imagen de Guadalupe y, en el testimonio del padre Alegre encontramos a los jesuitas respaldando la devoción guadalupana desde el siglo XVII⁷³.

Hasta donde podemos percibir, la imagen de Guadalupe pudo ser aceptada y valorada como un mensaje para dos mundos totalmente diversos que tendrían que aprender a vivir juntos.

III. LOS JESUITAS DEL SIGLO XVIII Y LA IMAGEN DE GUADALUPE

1. El mundo de los jesuitas novohispanos del siglo XVIII

Lo primero que debemos tomar en cuenta y que es realmente sorprendente, como menciona Rubio Mañé, es que durante más de dos siglos de régimen virreinal en Nueva España, no se registran rebeliones de gran proporción⁷⁴.

La Nueva España del siglo XVIII es un país con una economía progresista, controlada por un reducido grupo de españoles peninsulares; un creciente número de criollos descontentos y una población indígena que, aunque en aumento cuantitativo no podía recuperarse de la devastación de los siglos anteriores. Una población de 17 000 000 había quedado reducida en 1630 a 750 000 indígenas, según los datos de Sánchez-Albornoz⁷⁵. El indígena del siglo XVIII, en opinión de Vargas Alquicira, había perdido su importancia real⁷⁶ y se había transformado en la mente de los criollos en

una idealización de un pasado glorioso, opinión bastante favorecida por Clavijero⁷⁷.

Las concentraciones urbanas del centro del país contrastan con enormes zonas despobladas y manejadas gracias a la intervención de los misioneros, especialmente jesuitas, en el norte y noroeste del país. El caso más claro del papel de los jesuitas en estas regiones de la Nueva España es Eusebio Kühn o Kino (1644-1711), quien dominó por 25 años la historia religiosa de la zona de Sonora, California y Arizona, introdujo ganado, organizó ranchos, introdujo cereales y frutas europeas y realizó los primeros mapas de aquellas tierras⁷⁸.

Curiosamente, mientras autores como Baegert hablan de California como algo de tan poca importancia, que tomarse la molestia de escribir algo sobre ella era inútil⁷⁹, Clavijero escribe su *Storia della California*⁸⁰, describiendo las maravillas de aquellas tierras y el proceso de evangelización. Los documentos de la colección Mateu nos refieren las aventuras de los misioneros jesuitas, luchando por una parte contra las rebeliones indígenas y, por otra parte, contra el mal gobierno y la avaricia de algunos españoles por arrebatar aquellas tierras⁸¹.

El auge de las zonas mineras había favorecido una colonización progresiva de la zona central del Altiplano de México y, para muchos criollos y españoles, la minería era la oportunidad de enriquecimiento y de nobleza, factor que propicia un cierto sentido de aventura para tomar los riesgos de vivir en una región aún indómita.

La situación educativa era bastante pobre, salvo los colegios de los jesuitas, la educación era rara y prácticamente inexistente para la mujer⁸².

La situación religiosa era bastante uniforme. Las antiguas discusiones habían terminado; obispos y clero secular ganaban cierta fuerza sobre franciscanos y dominicos y, solo la orden de los jesuitas mostraba un ascenso en el número de criollos novohispanos que entraban a la orden, propiciando incluso que el número de misioneros que cruzaban el Atlántico se redujese⁸³.

Esta situación provocó lo que Octavio Paz refiere como una identificación de los jesuitas con la causa criolla, favoreciendo una mentalidad de lejanía de España⁸⁴.

De alguna manera hacemos nuestra la opinión de Vargas Alquicira: *verdaderamente la religión católica en aquel México colonial era lo único que podía unir a un pueblo tan vasto y disímil*⁸⁵.

En 1767, el "real pecho"⁸⁶ de Carlos III de España decidió expulsar a los jesuitas, siguiendo el ejemplo de Portugal y Francia; resultado de una política europea⁸⁷. La Nueva España verá desaparecer de pronto sus mejores maestros e imprentas. Los misioneros tuvieron que dejar tierras totalmente abandonadas, ya que era imposible reemplazarlos por clero secular u otras órdenes religiosas, dejando vastas áreas del norte del país sin ningún tipo de administración. El 25 de junio de 1767, 678 jesuitas abandonan México, de los cuales 418 eran sacerdotes, 137 escolares y 123 hermanos coadjutores. De todos ellos, 464 habían nacido en la Nueva España⁸⁸.

2. Los jesuitas expulsados y la virgen de Guadalupe

Aunque la producción literaria de los jesuitas aumentó en el período de su destierro en Italia, sería equívoco pensar que su cariño a la virgen de Guadalupe nació en el destierro. Tenemos muestras de la devoción a María de Guadalupe en las haciendas de los jesuitas⁸⁹, en las *Odas y Geórgicas de la Maravilla Americana Nuestra Señora de Guadalupe*, escrita por Francisco Alegre en 1749 y que nosotros conocemos solo a través de la obra de otro jesuita; Manuel Fabri⁹⁰. Sabemos que Clavijero actuó como censor del padre Sancho Reinoso en su sermón sobre la virgen de Guadalupe en 1759⁹¹. Fue otro jesuita, Juan Francisco López quien negoció el Patronato de la Virgen de Guadalupe con el papa Benedicto XIV en 1757⁹².

Rumbo al destierro se despiden en la iglesia de Guadalupe: *Los RR. PP. jesuitas se arrojan a los pies de su Excelencia y*

*le suplican otorgarles licencia de encomendarse a Nuestra Señora de Guadalupe y de despedirse de esa Dama divina pasando por su santuario*⁹³, pedían al virrey. Evidentemente, en la medida en que se alejaban de México sintieron más a México y lo amaron más.

Durante su destierro en Italia encontraremos una fuerte vinculación entre el tema de México, -ellos insistían en utilizar este nombre en lugar del de Nueva España- y el de Guadalupe. Encontramos a la virgen de Guadalupe en escritos de Francisco Alegre, Diego Abad, Andrés Diego Fuentes, Francisco Clavijero y Juan Luis Maneiro⁹⁴, y sabemos que Benito Velasco promovió el culto a la virgen de Guadalupe en Italia⁹⁵.

Existe una línea en la obra de Maneiro que resulta de especial interés, hablando sobre la virgen de Guadalupe en la obra de Clavijero señala, ... *y en cuyas apariciones han creído todos los jesuitas nacidos en México o adscritos a la provincia*⁹⁶. Aventurada afirmación, pero que puede mostrarnos claramente que la veneración guadalupana debió ser tema corriente entre este grupo de religiosos, adscritos además a la corriente aparicionista, factor que pudiera sorprender en un espíritu tan crítico como el de Clavijero.

3. Los jesuitas y la Independencia

La Independencia de México tiene que ser vista como un movimiento intelectual criollo que, aprovechó la adhesión de los indígenas, aunque nunca encontraremos una verdadera revuelta indígena. Además, el factor que favoreció la adhesión a la revuelta por parte del pueblo fue, sin lugar a dudas, la religión, e Hidalgo supo aprovechar muy bien el sentimiento popular cuando toma como estandarte de su revolución la imagen de la virgen del santuario de Atotonilco⁹⁷.

No es posible encontrar una relación directa e inobjetable entre la influencia jesuita y la insurrección insurgente de 1810. Sin embargo, no es posible negar una influencia y participación indirecta, tal vez, inintencionada, por parte de

los exiliados, promoviendo y justificando la independencia. Su aislamiento en Europa, su nostalgia, las heridas causadas por la publicidad europea contra todo lo americano, provocaron en su pensamiento semillas de nacionalismo que serán recogidas por amigos y antiguos estudiantes⁹⁸.

Sabemos que Miguel Hidalgo, iniciador del movimiento insurgente fue estudiante en el colegio de los jesuitas de Valladolid y, durante su juicio frente a la Inquisición aparece que en su biblioteca personal está la *Historia antigua* de Clavijero⁹⁹. Con ello resulta probable que, el hecho de haber tomado la imagen de la virgen de Guadalupe esté vinculado a su educación jesuítica.

Otro elemento de conexión entre el pensamiento jesuita e Hidalgo lo constituye el hecho de que en la revuelta de Hidalgo, encontramos que la guerra es en nombre de Fernando VII y de la virgen de Guadalupe¹⁰⁰. No debemos olvidar que la mayoría de los jesuitas siempre consideraron la mejor opción de gobierno una monarquía para México¹⁰¹. Será en el movimiento de Morelos cuando la imagen sea utilizada con un profundo sentido patriótico¹⁰².

Así, la imagen de Guadalupe aparecerá como emblema de una nueva nación, una nación que los jesuitas quisieron y que no pudieron ver. Sin embargo, primero en manos de Hidalgo y Morelos¹⁰³ y posteriormente en las guerras de Reforma y Revolución¹⁰⁴, en la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX, la imagen de Guadalupe ha funcionado como elemento unificador.

CONCLUSIÓN

Dentro de una línea muy adaptable de evangelización, los jesuitas han sabido aprovechar los elementos indígenas para sus programas de catequesis.

En el caso de la imagen de Guadalupe tenemos que reconocer que fue, gracias a los jesuitas, especialmente del siglo XVIII, un elemento de unificación nacional que difícilmente pudiese haberse logrado de otra manera.

Me adhiero a la afirmación de Samuel Ramos cuando afirma que *la historia de México, sobre todo en el plano espiritual, es la afirmación o negación de la religiosidad. Por cualquier lado que se tome nuestra ascendencia, por el indio o por el conquistador español, desembocamos en razas de religiosidad exaltada. Los pioneros de la cultura en México fueron los monjes que vinieron en misión... y, finalmente los primeros caudillos de nuestra guerra de Independencia eran sacerdotes...*¹⁰⁵.

Atados a una honda tradición religiosa, los mexicanos necesitamos un símbolo de ayuda, de apoyo en la lucha y, durante el México colonial, este símbolo será María de Guadalupe, india y cristiana, mestiza que une en su imagen dos pueblos, dos culturas que tendrán que aprender a caminar juntos, unidos en la fe.

Los jesuitas novohispanos del siglo XVIII fueron, no solo los maestros y las figuras culturales más importantes de la época, sino los promotores de un binomio que ha permanecido durante los 170 años de vida independiente: México-Guadalupe.

La conexión jesuitas-Independencia tiene que permanecer en estado de conjetura. No existe un escrito que pueda probar que alguno de aquellos obedientes religiosos que aceptaron en silencio su destierro, escribiera o justificara la violencia para liberarse de la dominación española. Sin embargo, queda siempre la idea de que su amor por México, sus escritos, su revalorización de lo indígena, su amor a la madre de Dios en Guadalupe, marcaron el espíritu de nuestros primeros líderes revolucionarios.

Hago mías las palabras de Vargas Alquicira cuando señala sobre la virgen de Guadalupe:

*Aquella es la divinidad más importante para los mexicanos desde la antigüedad hasta nuestros días. Ya que su imagen primero fue tomada como algo distintivo, algo propio de México en la literatura novohispana, descrita como una belleza mexicana y después tomada como bandera de los insurgentes novohispanos, y actualmente los mexicanos más que cristianos católicos, son guadalupanos*¹⁰⁶.

NOTAS

1. BOFF, LEONARDO., *Nova Evangelização. Perspectiva dos oprimidos*, Vozes, Fortaleza 1992, p. 117 ss.
2. V. ELIZONDO., *Our Lady of Guadalupe as a Cultural Symbol: The Powerless*, en: *Concilium* 2 (1977) 25-53, ÍDEM., en: *Concilium* 8 (1983) 60-65.
3. CASTRO P, SALVADOR., *La Virgen de Guadalupe ante la Teología*, en: Segundo Encuentro Nacional Guadalupano. 2 y 3 de diciembre de 1977, Centro de Estudios Guadalupanos, México 1979, pp. 11-19.
4. HOORNAERT, EDUARDO., *Guadalupe: Evangelización y dominación*, CEP, Lima 1975, pp. 8-33.
5. SIEVERNICH, M., *Die Offenbarung der "Frau" am Himmel. Zur Deutung von Kapitel 12 der Apokalypse*, en: C. Pastro (ed), *Licht und Schatten 1492-1992. 500 Jahre Evangelisierung in Lateinamerika*, Essen 1991, pp. 9-16.
6. MANEIRO, JUAN LUIS., *Vidas de algunos mexicanos ilustres*, UNAM, México 1988, p. 477.
7. RONAN, C., *Francisco Javier Clavigero S. J. (1731-1787). Figure of the Mexican Enlightenment: His Life and Works*, Loyola University Press, Chicago 1977, p. 27; M. ROJAS, *Nican Mopohua*, Ideal, México 1978, p. 5.
8. RONAN, C., op. cit., p. 28.
9. CUEVAS, MARIANO., *Historia de la Iglesia en México*, Vol. I., *Revista Católica*, El Paso 1928, p. 280.
10. Ídem., p. 277.
11. Ídem., p. 276, n. 4.
12. REINOSO, SALVADOR., *Fray Bernardino de Sahagún y Antonio Valeriano*, en: Segundo Encuentro Nacional Guadalupano., op. cit., p. 53.
13. BRANTSMITH, J., *The image of Guadalupe. ¿Myth or miracle?*, Doubleday Company, New York 1983, p. 27.
14. ROJAS, MARIO., op. cit., p. 4.
15. CUEVAS, MARIANO., op. cit., p. 272.
16. LAFAYE, J., *Quetzalcóatl et Guadalupe: Le formation de la conscience nationale au Mexique (1531-1813)*, Gallimard, París 1974, p. 356.
17. CUEVAS, MARIANO., op. cit., p. 275. LÓPEZ BELTRÁN, L., *Historicidad de Juan Diego*, en: Segundo Encuentro Nacional Guadalupano., op. cit., p. 57s.
18. LEÓN-PORTILLA, ASCENCIÓN H, DE., en: F. HERNÁNDEZ, *Antigüedades de la Nueva España*, Madrid 1986, p. 61s.
19. BAUDOR, GEORGES., *Utopie et histoire au Mexique: Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569)*, Privat, Toulouse 1976.
20. RICARD, R., *La "conquête spirituelle" du Mexique*, Institut d'Ethnologie, París 1933, p. 228.
21. SAHAGÚN, BERNARDINO DE., *Historie générale des choses de la Nouvelle-Espagne*, París 1981, p. 61s.
22. Ídem., pp. 78-80.
23. LAFAYE, J., op. cit., p. 307 y 315-320.
24. CUEVAS, MARIANO., *Historia de la Iglesia en México*, op. cit., Vol. IV., p. 21.
25. ISRAEL, J. I., *Race, class and politics in Colonial Mexico: 1610-1670*, Oxford University Press, London 1975, pp. 140-148.
26. LAFAYE, J., op. cit., p. 328 ss.

27. BRANT SMITH, J., op. cit., p. 29; LÓPEZ BELTRÁN, L., op. cit., p. 55.
28. GARCÍA DE LA CALLE, E., *La Santísima Virgen de Guadalupe*, Guadalupe, Buenos Aires 1954, p. 57 s.
29. ROJAS, MARIO., op. cit., p. 4.
30. ISRAEL, J. I., op. cit., p. 54.
31. BRANT SMITH, J., op. cit., p. 36 s.
32. Ídem., p. 28.
33. CUEVAS, MARIANO., *Historia...*, op. cit., Vol. I., p. 281.
34. Ídem., pp. 281-283, CHAUVET, F. J., *Fray Juan de Zumárraga y las apariciones guadalupanas*, en: Segundo Encuentro..., op. cit., p. 85 s.
35. MONTES DE OCA, L. T., *Las tres primeras ermitas guadalupanas del Tepeyac*, Labor Mix, México 1937, pp. 49-57.
36. CUEVAS, MARIANO., *Historia...*, op. cit., Vol. IV., p. 22.
37. CUEVAS, MARIANO., *Historia...*, op. cit. Vol. I., p. 283.
38. LAFAYE, J., op. cit., p. 363.
39. CUEVAS, MARIANO., *Historia...*, op. cit., Vol. I., p. 286.
40. GEMELLI, G. F., *Viaje a la Nueva España*, UNAM, México 1976, p. 75 s.
41. JAUFFRET, E., N. D. de Guadalupe, Reine du Mexique, en: Notre Histoire, Janvier 1989, p. 21 s.
42. Vid Supra n. 35.
43. MANEIRO, JUAN LUIS., op. cit., p. 75.
44. Tilma es un tejido burdo, hecho de fibra de maguey. Los indios utilizaban la tilma o ayate como manto, como abrigo o como medio para transportar su carga
45. PIAULT, B., *La virgen de Guadalupe en México*, JUS, México 1975, p. 42.
46. Mestizo es el término para designar a los hijos de españoles y mujeres indígenas.
47. BRANT SMITH, J., op. cit., p. 29 s.
48. JAUFFRET, E., op. cit., p. 20.
49. VARGAS ALQUICIRA, S., *La singularidad novohispana en los jesuitas del siglo XVIII*, UNAM, México 1989, p. 28.
50. ROJAS, MARIO., op. cit., p. 4.
51. BRANT SMITH, J., op. cit., pp. 29-35.
52. Ídem., pp. 90-101.
53. ASTE TONSMANN, J., *Los ojos de la virgen de Guadalupe, un estudio por computadora electrónica*, Diana, México 1981.
54. ELIZONDO, V., *Mary and the Poor*, en: Concilium 8 (1983) 61. CÁNOVA, P., *Guadalupe dalla parte degli ultimi, storia e messaggio*, Instituto San Gaetano, Vicenza 1984, pp. 15 y 22.
55. SAHAGÚN, BERNARDINO DE., op. cit., pp. 78-80.
56. Vid Supra, p. 5.
57. LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO., *Hombre-Dios: religión y política en el mundo náhuatl*, UNAM, México 1973, p. 76.
58. ISRAEL, J. I., op. cit., p. 54.
59. LAFAYE, J., op. cit.
60. LEÓN-PORTILLA, MIGUEL., *La filosofía náhuatl*, UNAM, 1974, p. 142.
61. Ídem., p. 145.
62. LEÓN-PORTILLA, MIGUEL., *De Teotihuacán a los Aztecas: fuentes e interpretaciones históricas*, UNAM, México 1972, pp. 480-484. P. CÁNOVA., op. cit., pp. 57-59.
63. ELIZONDO, V., *Mary and the Poor*, en: Concilium 8 (1983) 61.

64. CÁNOVA, P., op. cit., p. 69.
65. LEÓN-PORTILLA, MIGUEL., *De Teotihuacán...*, op. cit., p. 486; *La filosofía Náhuatl*, op. cit., p. 115.
66. ELIZONDO, V., *La virgen...*, op. cit., p. 29.
67. CÁNOVA, P., op. cit., p. 63; V. ELIZONDO., *La virgen...*, op. cit., p. 29.
68. CÁNOVA, P., op. cit., pp. 59-61; V. ELIZONDO., *La virgen...*, op. cit., p. 28 s.
69. CÁNOVA, P., op. cit., pp. 23 y 64 s.
70. Vid. *Supra.*, n. 52.
71. GUMPPENBERG, G., *Atlas Marianus quo sanctae Dei Genitricis Mariae Imaginum miraculosarum origines*, Imprentis Ioannis laecklini, Monachii 1672, art. DIII, p. 594 s.
72. LAFAYE, J., op. cit., p. 122.
73. ISRAEL, J. I., op. cit., p. 181.
74. RUBIO MAÑÉ, J. I., *Introducción al estudio de los virreyes de la Nueva España 1535-1746: Expansión y defensa*, UNAM, México 1959, p. 1.
75. SÁNCHEZ-ALBORNOZ, N., *The Population of Colonial Spanish-America*, en: L. BETHELL (ed), *The Cambridge History of Latin America*, Vol. II, Cambridge University Press, Cambridge 1984, pp. 4-5 y 28-29.
76. VARGAS ALQUICIRA, S., op. cit., p. 28.
77. ANNA, T., *The Independence of Mexico and Central America*, en: L. BETHELL (ed), *The Cambridge...*, Vol III., op. cit., p. 57.
78. BANGERT, W. V., *A history of the Society of Jesus, The institute of Jesuit Sources*, St. Louis 1972, p. 348.
79. Ídem., p. 349.
80. CLAVIJERO, FRANCISCO XAVIER., *Storia della California*, Venezia, 1789.
81. BURRUS, E. ZUBILLAGA, F., *Misiones mexicanas de la Compañía de Jesús 1618-1745. Cartas e informaciones conservadas en la "Colección Mateu"*, Turanzas, Madrid 1982, p. XIII.
82. FOZ Y FOZ, PILAR., *La revolución pedagógica en Nueva España: 1754-1820*, C.S.I.C., Madrid 1981, pp. 197-206.
83. AVELING, J. C. H., *The Jesuits...*, op. cit., Dorset Press, New York 1981, p. 256.
84. LAFAYE, J., op. cit., p. XVI.
85. VARGAS ALQUICIRA, S., op. cit., p. 35.
86. RONAN, C., op. cit., p. 77.
87. LONGCHAMP, A., *¡Plus dure sera la chute!*, en: *Notre Histoire*, Avril 1991, pp. 50-53.
88. CUEVAS, MARIANO., *Hitoria...*, op. cit., Vol. IV, p. 151.
89. KONRAD, A., *A Jesuit Hacienda in Colonial Mexico: Santa Lucia, 1576-1767*, Stanford University Press, Stanford 1980, pp. 268-272.
90. VARGAS ALQUICIRA, S., op. cit., p. 61.
91. RONAN, C., op. cit., p. 37.
92. MANEIRO, JUAN LUIS., op. cit., pp. 348-353.
93. LAFAYE, J., op. cit., p. 137.
94. VARGAS ALQUICIRA, S., op. cit., pp. 61.70; M. BATLLORI, *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsados: españoles, hispanoamericanos, filipinos, 1767-1814*, Madrid 1966, p. 588.
95. MANEIRO, JUAN LUIS., op. cit., pp. 564-566.
96. Ídem., p. 461.
97. LAFAYE, J., op. cit., p. 154.

98. RONAN, C., op. cit., p. 87 s.
 99. *Ibid.*, p. 45 s.
 100. ANNA, T., op. cit., p. 62.
 101. BATLLORI, M., op. cit., p. 592. s.
 102. ANNA, T., op. cit., p. 66.
 103. ISRAEL, J. I., op. cit., p. 53.
 104. ELIZONDO, V., *Mary...*, op. cit., p. 62.
 105. RAMOS, SALVADOR., *El perfil del hombre y la cultura en México*, Espasa Calpe Mexicana, México 1977, pp. 69 y 71.
 106. VARGAS ALQUICIRA, S., op. cit., p. 39.

BIBLIOGRAFÍA

I. LIBROS

- ALCINA FRANCH, J., *Mitos y Literatura azteca*, Alianza, Madrid 1989.
 ASTE TONSMANN, J., *Los ojos de la Virgen de Guadalupe, un estudio por computadora electrónica*, Diana, México 1981.
 AVELING, J. C., *The Jesuits*, Dorset Press, New York 1982.
 BANGERT, W. V., *A history of the society of Jesus*, The Institute of Jesuit Sources, St. Louis 1972.
 BATLLORI, M., *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsados: españoles, hispanoamericanos, filipinos. 1767-1814*, Gredos, Madrid 1966.
 BAUDOT, G., *Utopie et histoire au Mexique; les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569)*, Privat, Toulouse 1976.
 BENAVENTE, T., *Historia de los indios de la Nueva España*, Historia 16, Madrid 1985.
 BOFF, L., *Nova Evangelização. Perspectiva dos oprimidos*, Vozes, Fortaleza 1990.
 BRANT SMITH, J., *The image of Guadalupe: ¿Myth or Miracle?*, Doubleday and Company Inc., New York 1983.
 BURRUS, E. ZUBILLAGA, F., *Misiones mexicanas de la compañía de Jesús 1618-1745. Cartas e informes conservados en la "Colección Mateu"*, Turanzas, Madrid 1982.
 CÁNOVA, P., *Guadalupe dalla parte degli ultimi, storia e messaggio*, Instituto San Gaetano, Vicenza 1984.
 CLANCY, T. H., *An Introduction to Jesuit Life: The Constitutions and History through 435 years*, The Institute of Jesuit Sources, St. Louis 1976.
 CLAVIJERO, F., *Storia della California*, Venezia 1928.
 CUEVAS, M., *Historia de la Iglesia en México*, Vol. I y IV.
 DESAHAGÚN, B., *Histoire générale des choses de la Nouvelle Espagne*, François Maspero, Paris 1981.
 DÍAZ DEL CASTILLO, B., *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Historia 16, Madrid 1984.
 FOZ Y FOZ, P., *La revolución pedagógica en Nueva España: 1754-1820*, C.S.I.C., Madrid 1981.
 GARCÍA DE LA CALLE, E., *La Santísima Virgen de Guadalupe*, Guadalupe, Buenos Aires 1954.
 GEMELLI CARERI, G. F., *Viaje a la Nueva España*, UNAM, México 1976.
 GUMPPENBER, G., *Atlas Marianus quo sanctae Dei Genitricis Mariae Imaginum miraculosarum origines*, Imprentis Ioannis laecklini, Monachii 1672.

- HAINES, W. M., *Testigos de Cristo en México, V Centenario del descubrimiento y Evangelización de América*, CELAM, Bogotá 1989.
- HERNÁNDEZ, F., *Antigüedades de la Nueva España*, Historia 16, Madrid 1986.
- HOORNAERT, E., *Guadalupe: Evangelización y dominación*, CEP, Lima 1975.
- ISAREL, J. I., *Race, Class and Politics in Colonial México: 1610-1670*, Oxford University Press, London 1975.
- KONRAD, H., *A Jesuit Hacienda in Colonial México: Santa Lucía, 1576-1767*, Stanford University Press, Stanford 1980.
- LAFAYE, J., *Quetzalcóatl et Guadalupe. Le formation de la conscience nationale au Mexique (1531-1813)*, Gallimard, Paris 1974.
- LEÓN-PORTILLA, M., *Cantos y crónicas del México antiguo*, Historia 16, Madrid 1986.
- Íbid., *Crónicas indígenas: Visión de los vencidos*, Historia 16, Madrid 1985.
- Íbid., *De Teotihuacán a los Aztecas: fuentes e interpretaciones históricas*, UNAM, México 1972.
- Íbid., *La filosofía náhuatl: estudiada en sus fuentes*, UNAM, México 1974.
- Íbid., *Literatura del México antiguo: los textos en lengua náhuatl*, Ayacucho, Caracas 1978.
- LÓPEZ-AUSTIN, A., *Hombre-Dios: religión y política en el mundo náhuatl*, UNAM, México 1973.
- MANEIRO, J. L., *Vida de algunos mexicanos ilustres*, UNAM, México 1988.
- MARTÍNEZ OCARANZA, R., *Diego José Abad, sabio poeta de la Nueva España*, SEP, México 1968.
- MÉNDEZ PLANCARTE, G., *Humanistas mexicanos del siglo XVIII*, UNAM, México 1962.
- MONTES DE OCA, L. T., *Las tres primeras ermitas guadalupanas del Tepeyac*, Labor Mix, México 1937.
- OSORIO ROMERO, I., *Floresta de Gramática, Poética y Retórica en Nueva España (1521-1767)*, UNAM, México 1980.
- PASTRO, C., (ed). *Licht und Schatten, 1492-1992. 500 Jahre Evangelisierung in Lateinamerika*, Adveniat, Essen 1991.
- PIAULT, B., *La virgen de Guadalupe en México*, JUS, México 1975.
- RAMOS, S., *El perfil del hombre y la cultura en México*, Espasa Calpe Mexicana, México 1977.
- RICARD, R., *La "conquête spirituelle" du Mexique*, Institut d'Ethnologie, Paris 1933.
- ROJAS, M., (trad.), *Nican Mopohua*, Ideal, México 1978.
- RONAN, C., *Francisco Javier Clavijero S. J. (1731-1787). Figure of the Mexican Enlightenment: His Life and Works*, Loyola University Press, Illinois 1977.
- RUBIO MAÑE, J., *Introducción al estudio de los virreyes de Nueva España 1535-1746*, UNAM, México 1959.
- AA. VV., *Segundo Encuentro Nacional Guadalupano. 2 y 3 de Diciembre de 1977*, Centro de Estudios Guadalupanos, México 1979.
- VARGAS ALQUICIRA, S., *La singularidad novohispana en los jesuitas del siglo XVIII*, UNAM, México 1989.
- VERGARA ACEVES, J., *Construir desde el Evangelio una sociedad más justa y fraterna. Memoria de la segunda visita papal a México*, 1990, Tata Vasco, México 1990.

II. ARTÍCULOS

- ELIZONDO, V., *Mary and the Poor*, en: *Concilium* 8 (1983) 60-65.
- Íbid., *Our Lady of Guadalupe as a Cultural Symbol: The Power of the Powerless*, en: *Concilium* 2 (1977) 25-33.

JAUFFRET, E., *Notre Dame de Guadalupe, Reine du Mexique*, en: *Notre Histoire*, Janvier 1989, 18-24.

LONGCHAMP, A., *¡Plus dure sera la chute!*, en: *Notre Histoire*, Avril 1991, 50-53.

III. DICCIONARIOS, ENCICLOPEDIAS Y REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS ADICIONALES

Dictionnaire D'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques, Letouzey et Ané, Paris 1914.

Enciclopedia Cattolica, Citta del Vaticano, 1 (1949), 12 (1954).

Lexikon für Theologie und Kirche, Herder, Freiburg im Breisgau 1930.

New Catholic Encyclopedia, MacGraw Hill, New York, 1-15 (1967), 16-17 (1974-1978).

BETHELL, L., (ed), *The Cambridge History of Latin America*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.

POLGAR, L., *Bibliographie sur l'histoire de la compagnie de Jesus 1901-1980*, Vol. II, Institutum Historicum S. J., Roma, 1986.

POLGAR, L., op. cit., Vol. III, Roma 1990.

OTRAS VOCES

VALORES Y CONTRAVALORES DE LA FAMILIA TRADICIONAL AFRICANA

Contribución para el Sínodo Africano
y para el Año Internacional de la familia

*D. Eduardo André Muaca
Arz. Emérito de Luanda*

Como africano, dudo que en este Sínodo africano y en el año internacional de la Familia, determinados problemas de las iglesias de África vayan a merecer la debida atención.

Vivimos en un mundo en el que los problemas de Europa ocupan el primer lugar.

Hubo, y todavía hay desvíos de la doctrina fundamental sobre el matrimonio en todas las culturas. Aquí me limito a lo que es todavía típico en la familia nuclear y ampliada de algunos pueblos que habitan en Angola, algunos de los cuales tienen ramificaciones en los países vecinos. Me refiero a:

Al concepto de miembro de la familia.

Adquisición y pérdida del derecho de ser miembro de la familia.

Las causas de la destrucción de la familia (Esterilidad y el hechizo).

La infidelidad conyugal.

El adulterio.

A pesar de ser Arzobispo Emérito desde 1985, a solicitud de la Iglesia (Cor 11, 28) se me pide intervenir junto al Sínodo Africano en las celebraciones del Año Internacional de la Familia.

No tengo todavía toda la documentación referente a los dos eventos, pero desde lo poco que me han hecho llegar, tengo la impresión de que todos los miembros de la Iglesia -pastores, teólogos y fieles- están comprometidos en un trabajo arduo, agotante y casi ininterrumpido, para ofrecer al pueblo de Dios ideas claras y alimento sólido sobre la doctrina que va a ser expuesta y discutida, tanto en la Asamblea Especial del Sínodo Africano, como en los debates sobre la Familia.

Como africano, dudo que determinados problemas de las iglesias de África vayan a merecer la debida atención que, en situaciones como estas, el nacimiento de ideas y la polarización en la preocupación sobre problemas generales, trae consigo el riesgo de empequeñecer asuntos de suma importancia, no sólo por estar sumergidos en aguas estancadas, sino más bien porque las víctimas nunca tuvieron fuerza para gemir y pedir socorro.

Vivimos en un mundo en el que los problemas de Europa ocupan el primer lugar, ya que ese continente domina el pensamiento y condiciona el actuar del resto de la humanidad, sea porque los líderes religiosos o políticos estudiaron en universidades europeas que moldearon su pensamiento y polarizaron en un sentido sus preocupaciones -salvo valiosas excepciones-. Así, ciertos problemas que afecta a la Iglesia de África no tienen el merecido realce que la situación exige en el seno de la pastoral.

DEFECTOS Y VIRTUDES DE LA FAMILIA TRADICIONAL AFRICANA.

El pecado original afectó al hombre en todos los sentidos y dimensiones. Ninguna realidad humana se conservó químicamente pura.

En África la estructura familiar fue vivamente afectada. Las palabras de Cristo (sobre la separación), donde dice que en el principio no fue así (Mt 19, 8) se aplican al matrimonio en todas las culturas, incluida la nuestra.

Hubo, y todavía hay desvíos de la doctrina fundamental sobre el matrimonio en todas las culturas. Aquí me limito a lo que es todavía típico en la familia nuclear y ampliada (padres, abuelos, parientes...) de algunos pueblos que habitan en Angola, algunos de los cuales tienen ramificaciones en los países vecinos. Me refiero a:

- Al concepto de miembro de la familia.
- Adquisición y pérdida del derecho de ser miembro de la familia.
- Las causas de la destrucción de la familia.
- La infidelidad conyugal.
- El adulterio.

Por el matrimonio, dos personas forman una nueva familia nuclear y ambos se vuelven una sola carne (Mt 9, 6). En Angola, el matrimonio es una alianza exclusiva de amor perpetuo. La intervención de los padres de los novios y de otros miembros de la familia nuclear, sirve apenas para confirmar, desaconsejar o impedir, en casos graves, el enlace matrimonial.

Los regalos que la familia del novio da a la familia de la novia, fueron considerados por los misioneros y los etnólogos como mercancías para la compra de la novia. Esa visión, felizmente está superada. Sin embargo, no está de más exponer los argumentos que comprueban que el matrimonio tradicional africano no es un contrato de compra y venta de la mujer que se casa.

El primer lugar, la mujer cuando se casa, se vuelve apenas miembro de la familia nuclear (sociedad conyugal), pero no miembro de la familia ampliada del marido. Ella sigue perteneciendo a su familia ampliada y clánica. Los hijos de la pareja pertenecen a la mujer y a su familia ampliada. Muerto el marido, la mujer regresa a vivir con su familia ampliada, junto con sus hijos, sea de manera voluntaria o a la fuerza. Cuando una esclava tenía un hijo con su señor o algún miembro de la familia que la compró, los hijos de ella entraban por derecho y de facto a la familia ampliada del marido. Muerto éste, la madre y los hijos no eran abandonados. La mujer continuaba esclava, pero no los hijos, quienes apenas

conservaban el estigma humillante de ser descendientes de una esclava.

Cuando comenzó la descolonización, hubo un gran alboroto en algunas familias que reclamaban el tronco de su antepasada que era esclava. Esos miembros eran liberados después de un proceso que duraba meses y a veces años; procesos en que intervenían abogados que conocían la genealogía de esos individuos. Concluido el proceso, los miembros de la familia de la esclava pagaban una indemnización a los descendientes del señor e incorporaban en la familia esos antiguos esclavos, que perdían así el estigma ingnominoso de "esclavos". Es la liberación póstuma de la esclava y de todos sus descendientes en la genealogía matrilineal.

La esclava se casaba con un miembro de la familia de su señor sin ofrendas (ALAMBAMENTO). La libre se casaba recibiendo ofrendas de la familia del marido (ALAMBAMENTO) y continuaba libre.

LAS CAUSAS QUE DESTRUYEN LA FAMILIA NUCLEAR

La familia nuclear africana, a pesar de ser una unión indisoluble del hombre y de la mujer a través de los lazos del amor, tiene sus dificultades típicas, siendo las principales la esterilidad y el hechizo.

La esterilidad.

Fue San Agustín, obispo africano, quien señaló que la generación era el fin primario del matrimonio. Los africanos en el matrimonio tienen en vista primariamente una prole numerosa. Muchos africanos, entre ellos pastores, siguen defendiendo que la esterilidad debe ser declarada como un IMPEDIMENTO DIRIMENTE de la familia africana. Un análisis sereno y desapasionado revela que la cultura africana no considera impedimento DIRIMENTE o impediendo la imposibilidad de tener hijos. Hay decenas de

africanos que se casan con mujeres que ya sobrepasan la edad de tener hijos. En los casos de los jóvenes, la fidelidad en esos casos es difícil, pero puede ser superada si los novios tuvieran una buena formación cristiana a través de la catequesis. Conozco varias familias africanas angoleñas en esta situación.

La catequesis prematrimonial y una liturgia del matrimonio deben ser cuidadosamente aclarados, lo que infelizmente no siempre sucede. La pregunta ceremonial del matrimonio: "Estáis dispuesto a recibir el número de hijos y educarlos cuidadosamente" debe ser sustituida por otra, en Angola.

La esterilidad, en general, no destruye el matrimonio, pero sí da paso a infidelidades, sobretodo del marido.

El Sínodo Africano (en el Año Internacional de la Familia) debe estudiar un método de catequesis familiar que prepare a los novios a superar la falta de hijos cuando eso sucede, lo que felizmente es raro.

El hechizo

Cuando un africano se queja de hechizo (embrujo), la primera reacción de un europeo, incluido el misionero, es de risa, cuando no de una carcajada. La hechicería no es una realidad infantil de la cultura africana. San Pablo, al enumerar las obras de la carne, habla de la idolatría y de la hechicería (Gal 5, 20). La vulgata emplea el término *venificia* que la Biblia de Jerusalén, en versión portuguesa traduce por *feitçaria* (hechicería) y la versión italiana por *stragonerie*. Por lo tanto, la sociedad greco-romana acredita el hechizo.

¿Dónde veo es creencia del hechizo? La respuesta para mí es la siguiente: en el concepto del mal físico.

Los judíos tenían una concepción vertical del mal físico. La enfermedad para un judío, era fruto de la ruptura de las relaciones con Dios. Constatamos esto en el episodio de la curación de un ciego de nacimiento. Al pasar Él (Jesús) vio un hombre, ciego de nacimiento. Sus discípulos le pregun-

taron: "¿Rabí, quién pecó, él o sus padres para que naciera ciego?". Jesús respondió: "ni él ni sus padres pecaron, sino que esto sucede para que en él se manifiesten las obras de Dios" (Jn 9, 1-3). Jesús refuta la concepción vertical del mal físico y presenta la razón de su existencia.

El africano tiene un concepto horizontal del mal físico. Las personas enferman y mueren, algunas mujeres no tienen hijos porque existen hombres que controlan el mal físico y lo inoculan en las personas según su voluntad. Son los hechiceros y los medios que emplean son los hechizos. Las personas de edad avanzada, porque sobrepasan la media de vida normal en África; las personas saludables que resisten las enfermedades; los jefes de las familias ALARGADAS, porque heredan de los antepasados ese poder mágico, fácilmente pueden ser acusados de hechiceros.

La sociedad tradicional africana vive en ambiente de terror: miedo de ser hechizado y miedo de ser acusado de hechicero. La creencia en el hechizo está de tal manera arraigada que nuestros seminaristas después de un curso completo de filosofía es que dejan de creer en el poder del hechizo. Hay sacerdotes africanos que van más lejos, defendiendo que el africano sólo pierde la fe en el poder del hechizo después de la teología. Conozco un médico africano que sólo dejó de creer en el hechizo después que vio a través de un microscopio los virus causantes de la enfermedad.

El hechicero ("*ndotche*" en **fiote**, "*muloji*" en **kimbundo**) es un individuo visceralmente odiado por el pueblo, enemigo número uno de la vida. El "*nganga*" (médico y profeta) posee el carisma de detectar a los hechiceros. Los medios empleados por el "*ndotche*" para hechizar, son la sugestión y el envenenamiento. Los medios usados por el "*nganga*" son las hierbas medicinales y el envenenamiento de los supuestos hechiceros.

Cuando en una aldea o clan había fenómenos extraños, -enfermedades, esterilidad, elevado número de niños que mueren-, se consultaba al "*nganga*". Éste organizaba una

reunión en la que participaba todo el clan o aldea. Durante esa sesión era suministrado a todos los presentes una infusión de cáscara de un árbol venenosísimo. Esa infusión del árbol en el área Cabinda se llama *nkassa* y en el área kimbunda tiene el nombre de "*mbambo*". A los supuestos hechiceros les era suministrada una infusión hervida y morían. A los otros, una dosis no hervida que provocaba vómitos. Los que morían eran considerados dogmáticamente como hechiceros, y sus cadáveres, después de sufrir toda especie de maltratos, eran tirados en el bosque, donde eran devorados por las fieras o se descomponían al aire libre.

La prueba del veneno para detectar y eliminar a los hechiceros, fue combatida fuertemente por los primeros misioneros en todos los niveles de la catequesis, como atestiguan los manuales -algunos manuscritos- de formación cristiana que utilizaban. Las autoridades coloniales, por su parte, reprimían violentamente esa abominable práctica, que desapareció y surgió en algunas regiones.

Pero la convicción de que el mal físico es inoculado por personas, por medio de maleficios preternaturales nunca desapareció. Apenas cambió la manera de detectar y castigar a los supuestos hechiceros. Los "*ngangas*" pasaron a utilizar una especie de vacuna que impedía a los hechiceros, hechizar, y que volvía inmunes a las personas de ser hechizadas. En la década de los años treinta, en algunas regiones, se utilizó un caldo de gallina que toda la aldea tomaba, incluidos los niños y que quitaba a los hechiceros la capacidad de hechizar y volvía a los otros incapaces de hechizar por algún tiempo. Después se pasó a utilizar agua lustral. Quien no tomaba el caldo o no bebía el agua era considerado hechicero y era marginado de la comunidad familiar o de la aldea. Cuando en un matrimonio, uno o los dos cónyuges son considerados hechiceros, la ruptura es inmediata e irreversible, incluso entre cristianos.

Por lo tanto, se impone tomar en serio esa visión del mal físico a través de una "*Nueva Evangelización*". Los padres sinodales de la Asamblea Especial para el África, deben

enfrentar que dificulta la evangelización y pone en peligro la estabilidad familiar.

LA FAMILIA TRADICIONAL AFRICANA Y EL ADULTERIO

El matrimonio es una alianza de amor y no hay amor verdadero sin la disposición a perdonar. La esencia del cristianismo reside en el amor. El Divino Maestro fue claro: Les doy un mandamiento nuevo: que se amen unos a otros como yo los amé. Cristo perdonó todas las ofensas, incluida la negación de Pedro. Él insistió en la necesidad de perdonar varias veces. Respondiendo a S. Pedro que le preguntaba cuántas veces se debía perdonar, le dijo: setenta veces siete (Mt 18, 22). Y enseguida cuenta la parábola del siervo cruel, individuo que después de ser perdonado, no quiso perdonar a su prójimo y por eso fue condenado. La parábola termina con estas palabras: Así procederá con vosotros mi Padre celestial, si cada uno de ustedes no perdona desde el fondo de su corazón a su hermano (Mt 18, 35).

En las familias europeas, el adulterio de la mujer es imperdonable. En la familia africana, cristiana o no, el adulterio es una falta grave, pero cuando la persona que violó la alianza de amor conyugal exclusivo se arrepiente, el perdón nunca es negado. Ese valor cultural y evangélico debe merecer realce.

LA DISTRIBUCIÓN DEL TRABAJO EN LA FAMILIA TRADICIONAL AFRICANA

Una de las realidades chocantes de la familia nuclear africana es la injusta distribución del trabajo. Los estudiosos de la pobreza dicen que más del 75% de los recursos para mantener a la familia provienen del trabajo de la mujer. Esta se levanta temprano, va a buscar agua para la casa, cuida a los hijos, cultiva los campos, prepara los alimentos... mientras el marido pasa la mitad del tiempo en conversaciones ociosas

con otros hombres. Y, después de comer, va hacer algún trabajito, que varía según las regiones.

Una de las razones del atraso de los pueblos africanos es el desperdicio del tiempo, sobretodo entre los hombres. Los misioneros inculcaban los hábitos del trabajo a los alumnos. Pero, cuando estos regresaban a las aldeas, se alineaban con la mayoría, dejando de trabajar.

En la Sagrada Escritura se inculca el deber de trabajar en varios pasajes:

1. Obligatoriedad del trabajo: (Gén 2, 25; 3, 19; Tes 3, 6-15).
2. El trabajo es medio de vida: 1Tes 4, 11-12.
3. Jesús ayudaba a José y a María santísima: Lc 2, 51-52.
4. Exhortación al trabajo: Ex 20, 9; Ecle 9, 10; Ecle 7, 16.

De los catecismos publicados en mi país y en los países vecinos, no vi ningún capítulo dedicado al deber de trabajar. Una laguna que merece atención.

CONCLUSIÓN

Si otras Conferencias Episcopales u otros prelados sugieren ya estos temas, eso revela la gravedad de los males que apunto. Si ninguno todavía se ocupó de ellos, aquí está mi modesta contribución.

Luanda, 19 de marzo de 1994.

KÜNG, HANS., *Proyecto de una ética mundial*, Trotta, Madrid 1992.

Introducción.

"Imposible sobrevivir sin una ética mundial" (p. 9), es el grito angustioso de este libro del conocido teólogo Hans Küng -indudablemente una de sus mejores obras-.

El libro comienza como acaba; con tres apotegmas fundamentales, que constituyen a la vez las tres partes de la obra: "Imposible sobrevivir sin una ética mundial. Imposible la paz mundial sin la paz religiosa. Imposible la paz religiosa sin diálogo de religiones" (p. 9).

Como finalidad del libro, señala el autor:

- que un creciente número de especialistas de las diferentes religiones y del mundo de la ética colaboraran para crear y robustecer la conciencia de una ética global, mediante estudios conjuntos de las fuentes, análisis históricos, valoraciones sistemáticas y diagnósticos sociopolíticos;
- que los responsables de todos los sectores de

nuestra sociedad se propusieran consagrarse, teórica y prácticamente, con todas sus fuerzas, a este tema de una 'ética mundial', tan difícil como trascendental para la supervivencia de la humanidad (p. 12)

Necesidad de una ética mundial frente a una ética reducida a lo privado en la modernidad.

En la primera parte de su libro (No hay supervivencia sin una ética mundial), desarrolla el autor, entre otros, el tema de "la modernidad y la posmodernidad" (pp. 17-41). Frente a la tendencia de la modernidad a considerar "la ética cada vez más como una cosa privada" (p. 51), se presenta la necesidad de una auténtica "ética mundial" (p. 9), de una "ética planetaria" (p. 53), "de una ética para el conjunto de la humanidad" (p. 10), de "una ética global" (p. 127), "a la que han de contribuir todas las religiones desde su respectiva tradición" (Íbid).

En este contexto también se nos habla de la necesidad

de "un equilibrio entre el pensamiento europeo-americano y el asiático" (p. 37).

Crisis de nuestra época: en Occidente, Latinoamérica, etc.

El autor considera en la primera parte, un tema central: "la crisis del momento presente" (p. 17). Aquí se habla de la "crisis moral de todo Occidente, incluida Europa" (p. 25), de la "crisis de la religión institucional" (p. 67), etc. En relación a Latinoamérica señala H. Küng, con referencia a los expertos, "una larga crisis social y ecológica" que en determinados sectores asume proporciones de catástrofe" (p. 89). En este contexto de "crisis" se presentan algunos datos significativos e impactantes:

- Cada minuto gastan los países del primer mundo 1,8 millones de dólares en armamento militar.
- Cada hora mueren 1 500 niños de hambre o de enfermedades causadas por el hambre. (Según las previsiones, unos ocho millones de niños africanos y latinoamericanos, sobre

todo, murieron, todavía en 1990 por carecer de alimentos básicos y de vacunas). (p. 32).

- Cada día se extingue una especie de animales o de plantas.
- Cada semana de los años 80's, han sido detenidos, torturados, asesinados, obligados a exiliarse, o bien oprimidos de las más variadas formas por regímenes represivos, más hombres que en cualquier otra época de la historia.
- Cada mes el sistema económico mundial añade 75 000 millones de dólares a la deuda del billón y medio de dólares que ya está gravando de un modo intolerable a los pueblos del Tercer mundo.
- Cada año se destruye para siempre una superficie de bosque tropical, equivalente a las tres cuartas partes del territorio de Corea (p. 17).

Como un dato que ejemplifica la crisis moral en USA, menciona el autor; la nueva oleada de drogas exigirá en

USA, para los próximos cinco años (según apreciaciones del National Council on Crime and Delinquency), la construcción de nuevas celdas para 460 000 nuevos detenidos, por un coste total de 35 000 millones de dólares (p. 52).

Estamos frente al "imperio absoluto e incondicional de:

- una ciencia desligada de toda ética,
- una omnipotente macrotecnología,
- una industria del impacto medioambiental, una democracia sólo jurídico-formal" (p. 61).

Necesidad de un "cambio de valores" (p. 36).

Ante todo esto se impone la necesidad de "un cambio de valores" (p. 36):

- de una ciencia amoral a una ciencia éticamente responsable;
- de una tecnocracia dominadora del hombre a una tecnología al servicio de un hombre más humano;
- de una industria de impacto medioambiental a una industria que, de acuerdo con la naturaleza, fomente los

auténticos intereses y necesidades del hombre;

- de una democracia jurídico-formal a una democracia viva que garantice la libertad y la justicia (p. 37) ;

Para el próximo milenio, es preciso encontrar un camino hacia una sociedad en la que los hombres puedan disfrutar de iguales derechos y vivir en solidaridad mutua:

- superación de las diferencias que separan a ricos y pobres, poderosos y débiles;
- superación de las estructuras causantes del hambre, la miseria y la muerte;
- superación del paro de millones de hombres;
- superación de un mundo en que se lesionan los derechos humanos y en que los hombres son torturados y aislados;
- superación de un estilo de vida en el que se minan los valores, cuando no se los rechaza abiertamente.
- ¡Nos hace falta un orden social del mundo!

- ¡Nos hace falta un orden plural del mundo!
- ¡Nos hace falta un orden mundial de coparticipación! (de hombres y mujeres)
- -¡Nos hace falta un orden mundial pacificador!
- ¡Nos hace falta un orden mundial ecuménico! (pp. 89-91)

La problemática de las religiones: su capacidad destructiva y su potencial liberador.

Esta problemática constituye un "tema primario" (p. 9) del libro. Aquí es vista la "autocrítica" (p. 105) como algo "imprescindible" (íbid), para el diálogo entre las religiones.

Ciertamente se puede hablar del "doble rostro de las religiones" (p. 95): las religiones pueden destruir (p. 96), pero pueden también liberar (p. 67). También es indudable que "todas las religiones tienen en su cuenta un haber y un deber" (p. 106). Antes de señalar la función positiva que pueden tener las grandes religiones en orden al establecimiento de una ética

mundial, el autor se ocupa, de forma especial, en hacer referencia al lastre y elementos negativos que ellas han llevado y llevan todavía consigo. Así, el conocido teólogo crítico respecto a la Iglesia católica, extiende esa crítica a todas las religiones. Demos algunos ejemplos de esa crítica contenida en esta obra.

Entre los hechos más tremendos de la historia de las religiones, se puede señalar su empleo para la destrucción, su "capacidad destructiva" (p. 96), el convertirse en "religiones para la guerra" (p. 95): "las religiones pueden ser autoritarias, tiranas y reaccionarias, y lo han sido con demasiada frecuencia; pueden provocar miedo, estrechez mental, intolerancia, injusticia...; pueden inspirar y legitimar conflictividad social y guerras en un pueblo o entre pueblos...

Por lo que respecta a su capacidad destructiva, parece innegable que han dispuesto, y todavía disponen, de un inmenso potencial. Demasiadas son las luchas, los conflictos sangrientos y las 'guerras de

natural, da por supuesto que: sólo la propia religión es verdadera; todas las demás son falsas religiones (ibid). "Esa fue por mucho tiempo la posición oficial de la Iglesia católica: 'Extra Ecclesiam nulla salus' (Fuera de la Iglesia no hay salvación)... En la práctica, este exclusivismo alicorto y esta posición de superioridad, con el consiguiente miedo al contagio, se halla igualmente representado en las otras Iglesias cristianas... y también en otras religiones como el islamismo.

- Siempre el mismo espíritu de intolerancia, de absolutismo y de autojustificación que tanta miseria ha ocasionado a los hombres. Junto a este imperialismo y triunfalismo religioso, encontramos una autosuficiente apologética teológica incapaz para aprender, que en vez de resolver problemas los crea (p. 103).
- Las religiones han padecido y padecen la constante tentación de

anclarse y encasillarse en tradiciones especiales, dogmas misteriosos y prescripciones rituales (p. 79).

- Las religiones han padecido y padecen la constante tentación de perderse en un laberinto de mandamientos y preceptos, cánones y artículos (p. 80).
- Las religiones han padecido y padecen la constante tentación de mandar autoritariamente a los hombres, exigirles obediencia ciega y violentar las conciencias (p. 81)

Crítica al cristianismo y a la Iglesia católica en particular.

En especial, vuelve H. Küng una mirada crítica al cristianismo y a la Iglesia católica como institución. "Un cristiano no debería olvidar que también el cristianismo cuenta con una espantosa historia de persecución de herejes y miembros de otras religiones (sobre todo judíos)... ¿Cómo ignorar que la implicación de la Inquisición en la caza de brujas, tanto en el ámbito católico como en el protestante, condujo a si-

tuaciones espeluznantes que tardaron demasiado en desaparecer...?" (p. 106).

En particular, respecto a la Iglesia católica menciona el autor "el absolutismo exclusivista romano-medieval" (p. 104): "el Vaticano, la última monarquía absolutista de Europa" (p. 112); su "rigidez y aislamiento" (p. 67); así ve él en la Iglesia católica un ejemplo de aquellas "religiones (que) no se han revelado mucho como motores de progreso (p. ej., la Reforma protestante, con sus innegables unilateralismos y debilidades), sino más bien se han presentado como bastiones de la Contrarreforma y contrailustración, -como en los siglos XVI y XIX, y todavía hoy, la automagnificada y poderosa Roma vaticana-" (p. 55): "Curiosamente, Roma, la Iglesia católico-romana (y en parte también otras Iglesias) condenó los derechos humanos como anticristianos hasta mediados de nuestro siglo" (p. 111).

En este contexto recuerda el autor "las prácticas inquisitoriales, la hoguera y el tormento, vigentes en el

catolicismo romano hasta entrada la modernidad" (p. 112). También habla H. Hüng de las "actuales tendencias restauracionistas" católicas (p. 164).

Función de las religiones en orden al establecimiento de una ética mundial. Necesidad de acentuar lo común y no las diferencias.

El autor es consciente de que las grandes religiones son fuerzas milenarias, todavía vigentes en la historia actual, sistemas antiquísimos y actuales a la vez, supraindividuales, internacionales y transculturales (p. 160) que, aunque pueden actuar negativamente, también pueden actuar como instrumento de liberación, de orientación al futuro y de fraternidad, y lo han hecho también con frecuencia: pueden extender la confianza en la vida, la magnanimidad, la tolerancia, la solidaridad, la creatividad y el compromiso social; pueden fomentar la renovación espiritual, las reformas sociales y la paz mundial (pp. 67-68). Las religiones pueden presentar sus exigencias éticas con una autoridad muy superior a la de cualquier instancia sim-

plemente humana (p. 75). Se trata de una autoridad muy distinta de las de los políticos, juristas y filósofos. Ellas presentan normas éticas fundamentales y máximas de comportamiento que se fundan en un Absoluto, por lo que imponen incondicionalmente su valor a cientos de millones de seres humanos (p. 79).

En su lucha en favor de lo humano, la religión es capaz de fundamentar sin ambigüedades algo que no le es dado a la política: ¿por qué la moral ha de ser algo más que una simple cuestión de gusto personal o de oportunidad política?, ¿Por qué los valores éticos deben ser incondicionalmente vinculantes y, por tanto, universales (para todos los estratos sociales, clases y razas)? Sólo lo absoluto puede vincular absolutamente (p. 112).

Las religiones pueden ofrecer al hombre una norma suprema de conciencia, un imperativo categórico inmensamente importante para la sociedad actual, cuya obligatoriedad alcanza grados muy

superiores de profundidad y radicalidad. Tal es la "regla de oro" ya atestiguada en Confucio: "Lo que no deseas para tí, no lo hagas a los demás hombres", o en la formulación de Jesús: "Todo cuanto queráis que os hagan los hombres, hacédselo también vosotros" (Mt 7, 12; Lc. 6, 31) (pp. 80-81). Es necesario acentuar cada vez más lo que une a las religiones, y no lo que las separa (p. 11). Todas las grandes religiones coinciden en cinco grandes preceptos: 1. No matar; 2. No mentir; 3. No robar; 4. No cometer actos deshonestos; 5. Honrar a los padres y amar a los hijos (p. 79).

La declaración de la Conferencia Mundial de las Religiones en favor de la Paz, celebrada en 1970 en Kyoto (Japón), expresa lo que podría constituir una ética fundamental, una ética mundial de las religiones mundiales en favor de la sociedad mundial. Se estuvo de acuerdo en:

- la convicción de la fundamental unidad de la familia humana, la unidad y dignidad de todos los hombres;

- el sentimiento de la inviolabilidad del individuo y de su conciencia;
- el sentimiento de valor de la comunidad humana;
- la persuasión de que poder no equivale a derecho, que el poder humano ni se basta a sí mismo ni es absoluto;
- la fe en que el amor, la compasión, el altruismo y la fuerza del Espíritu y de la veracidad interior son, en última instancia, muy superiores al odio, la enemistad y el egoísmo;
- el sentimiento de la obligación de estar de parte de los pobres y oprimidos y en contra de los ricos y opresores;
- la esperanza de que al fin vencerá la buena voluntad (p. 85).

Una "comunidad ecuménica".

Una comunidad ecuménica (p. 36) es la meta a alcanzar. Para esto es exigida "una teología verdaderamente ecuménica, de relevancia ético-política... Ella está tan lejos de la teología eclesiástica oficial como de la desarraigada teología académico-universitaria" (p. 159).

Pero, en orden al establecimiento de una ética mundial, se ha de buscar también "una coalición de creyentes y no creyentes" (p. 55), es decir, de todos los hombres de buena voluntad, donde algunos de sus objetivos serían:

- que no se sigan ahondando en el mundo las diferencias entre países ricos y pobres,
- que en el Cuarto Mundo no sigan creciendo los barrios-miseria,
- que se haga posible una comunidad mundial sin guerras, en la que se supriman progresivamente las desigualdades materiales mediante la elevación del nivel de vida de los más pobres (pp. 58-59).

Humberto Encarnación A.

SOBRE LOS AUTORES

NORBERTO RIVERA C.

Nació en Tepehuanes, diócesis de Durango.

Ordenado Sacerdote en 1966. Nombrado Obispo de Tehuantepec en 1985. Su Consagración fue el 21 de diciembre del mismo año.

Actualmente es el Arzobispo Primado de México.

MTRO. LUIS EUGENIO ESPINOSA GONZÁLEZ

Laico, originario de Monterrey, N. L., México.

Licenciado en Filosofía por la Universidad Regiomontana.

Licenciado y Maestro en Teología por la Universidad Católica de Lovaina. Candidato al Doctorado por la misma Universidad.

Ha publicado Cuadernos de Trabajo de Introducción a la Filosofía.

P. ANDRÉS TOUSSAINT

Estudió Filosofía en el Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos en México, D.F. Terminó de cursar sus estudios de Bachillerato en Teología en el Dae Gon Theological College, de la Arquidiócesis de Kwang Ju, Corea. Licenciado en Teología por la Universidad de Friburgo, Suiza, con la Tesis: "*Pueblo, Liturgia, Evangelización*": relaciones entre la religiosidad popular y Liturgia en un contexto latinoamericano.

Fue Director de la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental en 1988. Muere en 1990.

ARZ. EDUARDO ANDRÉ MUACA

Nació en Lucula, diócesis de Cabinda el 9 de octubre de 1924. Fue ordenado sacerdote el 18 de enero de 1953. Elegido para la Iglesia titular de Isola el 4 de marzo de 1970. Consagrado el 31 de mayo de 1970. Obispo de Malanje el 25 de septiembre de 1973 y nombrado Arzobispo de Luanda en 1975.

Actualmente es Arzobispo emérito de Luanda.

VOCES

Revista de Teología Misionera de la Universidad Intercontinental

La suscripción anual a la revista
(dos números)
es de N\$ 70.00 para México, y
20 dólares para el extranjero.

Favor de enviar cheque o giro junto con la ficha de
suscripción, a nombre de la
Universidad Intercontinental

Ficha de Suscripción Revista Voces

La suscripción anual a la revista (dos números)
es de N\$ 70.00 para México y 20 Dólares para el extranjero.

Favor de enviar cheque o giro junto
con esta Ficha de Suscripción
a nombre de la **Universidad Intercontinental**.

Nombre _____

Calle _____

Colonia _____

C.P. _____ Ciudad _____

Estado _____

País _____

Tefono _____ Fax _____

Suscripción para el año: _____

AVISO

Nuestra Revista **VOCES** desde su nacimiento ha tenido un costo de N\$ 40.00 para México y 20 Dólares para el extranjero, por la suscripción anual (dos números) y N\$ 20.00 por número suelto.

Debido al gran aumento en los costos de producción, nos resulta imposible mantener esos precios, por lo que notificamos que a partir de este número el nuevo costo de la suscripción anual (dos números) será de N\$ 70.00 para México y 20 Dólares para el extranjero y N\$ 35.00 por número suelto o 10 Dólares para el extranjero.

Nuestro sistema de canje por otras publicaciones no sufre cambios.

Esperamos su comprensión y agradecemos su preferencia.

México, D.F. Noviembre de 1995.

NUESTRO PRÓXIMO NÚMERO

"A 30 AÑOS DEL CONCILIO"

Estando ya cercano el fin del milenio, cierto tipo de eventos y acontecimientos se vuelven muy significativos. Este es el caso del Concilio Vaticano II, que por la coyuntura en que estamos inmersos y las tendencias socio-culturales del momento se torna sumamente importante dado su carácter de Transición entre la Iglesia anterior a dicho evento y la que ansiamos aparecer.

El el próximo número, haremos un balance del Concilio, viendo sus avances y realizaciones y también la tareas que deja pendientes.

11/10/00

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

LA VIRGEN DE GUADALUPE Y LA MISIÓN II PARTE

Coronación pontificia de Nuestra Señora de Guadalupe <i>Card. Norberto Rivera C</i>	9
Guadalupe: cinco lecciones sobre actividad ministerial <i>Mtro. Luis Eugenio Espinosa G</i>	19
El acontecimiento guadalupano. un método evangelizador <i>P. Andrés Tousaint</i>	87
Bandera de libertad. El uso de la imagen de Guadalupe por los jesuitas novohispanos del siglo XVIII <i>Mtro. Luis Eugenio Espinosa G</i>	99

OTRAS VOCES

Valores y contravalores de la familia tradicional africana <i>Arz. Eduardo André Muaca</i>	125
--	-----

RESEÑA

KÜNG, HANS., Proyecto de una ética mundial <i>Dr. Humberto Encarnación Anízar</i>	135
--	-----

SOBRE LOS AUTORES	145
--------------------------	-----