

GUADALUPE Y JUAN DIEGO: ACTITUDES Y TESIS CONTRAPUESTAS SOBRE SU HISTORICIDAD¹

Dr. P. Fidel González Fernández mcej

En la historia de la controversia guadalupana se encuentran tesis contrapuestas. Algunas quieren vaciar Guadalupe de su historicidad y reducirlo a un mero símbolo de valor variable. Sintetizamos algunas de estas tesis que se repiten en las controversias desde principios del siglo XIX.

a.) Algunos reducen "Guadalupe" a un **puro mito** que representaría las antiguas tradiciones religiosas mexicanas sincretísticamente asumidas por el catolicismo. En este sentido la Virgen de Guadalupe sería una transposición católica de una "divinidad" pagana y Juan Diego uno de los personajes del mito.

b.) Otros antiaparicionistas juzgan Guadalupe como un **instrumento catequético** usado por los misioneros en la evangelización de los indígenas; habrían aplicado así al caso mexicano una fuerte tradición española que usaba el teatro, las escenificaciones, los pasos de las procesiones (son famosos los de Semana Santa, las representaciones de la Navidad, etc.); todo ello ha dado lugar a una rica tradición escultórica e iconográfica de la que la Virgen de Guadalupe sería parte.

c.) Otros ven en Guadalupe una creación del **Criollismo** a partir del siglo XVII como búsqueda de una afirmación de poder frente a los peninsulares españoles; tal contraposición se verificaba en todos los ámbitos de la vida social, política y eclesiástica a partir del finales del siglo XVI. Habría nacido así el nacionalismo mexicano con raíces criollas y la Virgen de Guadalupe como su símbolo. Solamente en un segundo tiempo se daría espacio al "indio Juan Diego" y con él a los indígenas (indios), que no habrían sido recordados como protagonistas en el hecho hasta entrado el siglo XVIII. La misma Independencia mexicana -según autores como S. Poole²- habría sido proclamada en este sentido y bajo este símbolo.

¹ El presente artículo es continuación del publicado en el anterior número de nuestra revista con el título "La historicidad del encuentro de la Virgen de Guadalupe y Juan Diego" Revista STUDIUM, n.º 1, 2000, pp.35-58. Sendos artículos están relacionados con las ideas expuestas por el autor en el curso dirigido en nuestra Universidad en agosto del 2000.

² STAFFORD POOLE, *Our Lady of Guadalupe. The Origins and Sources of a Mexican National Symbol, 1531-1797*, The University of Arizona Press, Tucson & London 1995.

d.) Para otros antiaparicionistas la duda nace de la **falta de fuentes precisas** o poco seguras contemporáneas al hecho; pesa mucho sobre ellos el llamado "silencio documental franciscano", especialmente el de fray Juan de Zumárraga y el de otros cronistas de la época, sumamente fieles en la transmisión de los hechos más importantes de la conquista y de la evangelización. Estos objetores sobre la historicidad guadalupana entre los que se encuentra Joaquín Izcalbalceta no se cerrarían al hecho en sí mismo; subrayarían sobre todo la falta de documentos históricos exhaustivos.

e.) Se dan también una serie de escritores sobre el hecho guadalupano que no niegan su historicidad en sí misma. Para ellos la historia en sí no es importante, lo fundamental sería el **simbolismo guadalupano**. Tal parece ser la posición que se desprende, por ejemplo, en la obra de Richard Nebel¹.

f.) Para algunos sostenedores de la llamada teología de la liberación o también de una nueva teología indigenista lo interesante en el hecho guadalupano es el **papel de los indígenas** y el drama de la conquista y de los primeros momentos de la evangelización. El hecho guadalupano y el papel de Juan Diego es interpretado a partir de aquella "teología". Por motivos opuestos algunos escritores e historiadores hijos del idealismo filosófico leen con tal prisma filosófico el hecho guadalupano interpretándolo dialécticamente y como una creación del sujeto.

g.) Se encuentran también numerosos escritores y divulgadores de la devoción guadalupana y juandieguina que escriben sobre el argumento preocupados por motivaciones de **religiosidad popular o devoción mariana** sin alguna preocupación de carácter histórico. Frecuentemente, en sus argumentaciones se dan cita muchas de las posiciones señaladas. Frecuentemente en estos escritos prevalece el sentimiento religioso sobre el rigor histórico y se da por buena una literatura frecuentemente superficial.

h.) Estas visiones aplicadas al hecho guadalupano caen consciente o inconscientemente en un **fideísmo**; algunos soslayan el problema de la racionalidad de la fe y de su nexa con la historia y otros la reducen a puro símbolo sin ninguna relación con los hechos históricos. Veamos algunas de estas posiciones de la historia del antiaparicionismo guadalupano y sus motivaciones de fondo.

PROBLEMÁTICA SOBRE LA HISTORICIDAD DE JUAN DIEGO.

1. La Causa de beatificación de Juan Diego

Juan Diego Cuauhtlatotzin nació al parecer hacia el 1474 y debió morir en 1548,

¹RICHARD NEBEL, *Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México*, la obra apareció en alemán en 1992 y fue traducida al español en México en 1995 y publicado en 1996 por el Fondo de Cultura Económica, la traducción española se debe al Dr. Carlos Warholtz Bustillos, archipreste de la Basílica de Guadalupe

es el vidente de Santa María de Guadalupe y su “embajador-mensajero” como es llamado por algunas de las primitivas fuentes indígenas guadalupanas. Fue beatificado precisamente en basílica de Guadalupe de la ciudad de México el 6 de mayo de 1990 por SS. Juan Pablo II durante su 2º viaje apostólico a México.

La historia de su Causa está estrechamente unida al de del hecho guadalupano desde un punto de vista jurídico se abrió un proceso en 1666 para reconocer el Hecho. La petición fue firmada por el Obispo de Puebla, Gobernador de la Arquidiócesis de México, sede vacante, y por el virrey de la Nueva España⁴. En 1667 la Santa Sede recibió la misma petición que fue solamente fue leída⁵.

En el siglo XVIII, en 1739 el erudito e historiador Lorenzo Boturini Benalluci recogió una buena cantidad de documentos sobre el hecho Guadalupano y sobre el indio vidente Juan Diego; muchos de estos documentos se perdieron cuando el erudito citado fue expulsado de la Nueva España; sin embargo, más adelante algunos serían hallados en archivos y colecciones privadas⁶.

Benedicto XIV acogió las peticiones de las autoridades eclesiásticas y civiles de la Nueva España y declaró la Virgen de Guadalupe en 1754 como patrona principal de la Nueva España. Por su parte ya entonces ya la sagrada congregación de los ritos concedió misa y oficio especiales para el 12 de diciembre, solemnidad de Nuestra Señora de Guadalupe⁷. Finalmente en el siglo XIX, a pesar de las agitaciones, contrastes y guerras civiles e incluso persecuciones religiosas en México, los obispos mexicanos obtuvieron en 1894 la concesión por parte de la sagrada congregación de ritos la coronación canónica de la Virgen de Guadalupe⁸, en la petición para la coronación fueron presentadas de nuevo las *Informaciones Jurídicas de 1666* usadas como respuestas a las “animadversiones” (dificultades suscitadas sobre el caso). En el México de las primeras décadas del siglo XX, sumergido en continuos dramas y guerras civiles la Virgen de Guadalupe y su “mensajero” Juan Diego constituyeron un punto constante de referencia para el pueblo católico; la devoción guadalupana fue el sostén de este pueblo en los momentos más violentos de la persecución: muchos mártires (algunos ya beatificados) murieron gritando “*Viva Cristo Rey Viva la Virgen de Guadalupe*”.

En 1974, al celebrarse el V Centenario del hipotético nacimiento de Juan Diego algunos en México propusieron ya su canonización con el objetivo de proponerlo como

⁴ Cfr. CONGREGATIO PRO CAUSIS SANCTORUM, 184, *Mexicana Canonizationis Servi Dei Innis Didari Cuauhillatutzin Virri Laici (1474-1548), Positio super famae sanctitatis virtutibus, et cultu ab immemorabili praestito ex officio concinato*, Romae 1989, Doc. IX.

⁵ *Positio*, Doc. X, 1.

⁶ *Positio*, Doc. XI, 5.

⁷ *Positio*, Doc. XI, 9.

⁸ *Positio*, Doc XII, 8.

modelo de seglar cristiano⁹. SS. Juan Pablo II habló de Juan Diego como de un personaje histórico y fundamental en la historia de la evangelización de México durante su 1ra. Visita pastoral a México en 1979, y los obispos mexicanos volvieron a insistir sobre su canonización hecho profundamente sentido por gran parte del pueblo mexicano. Se dieron entonces los primeros pasos y el 15 de junio de 1981 la conferencia episcopal mexicana pidió formalmente su canonización durante s X Asamblea.

La Congregación para la Causa de los Santos informó al entonces arzobispo de México el Cardenal Ernesto Corripio Ahumada de los pasos necesarios en tal sentido el 8 de junio de 1982¹⁰. Fue nombrada entonces una comisión histórica que preparó el material necesario en tales casos. El 19 de enero de 1984 se nombró un postulador en Roma y se llevó adelante el proceso canónico ordinario exigido en tales casos desde el 7 de enero de 1984 hasta el 23 de marzo de 1986. La Congregación Romana para la Causa de los Santos aprobó el camino andado el 7 de abril de 1986¹¹.

2. Oposiciones y Problemas

Algunos eclesiásticos y seglares mexicanos se opusieron a la beatificación de Juan Diego negando su historicidad. Para estos eclesiásticos Guadalupe y Juan Diego pertenecerían al ámbito de la catequesis simbólica; ir más allá de tal simbolismo sería una mera quimera histórica; además una "canonización" de Juan Diego sería la canonización de un símbolo y no la de una persona; por ello tal hecho comprometería gravemente el Magisterio del Papa. Estos eclesiásticos y otros que comparten la misma opinión no ven alguna contradicción de esta posición con la devoción guadalupana, en cuanto devoción mariana importante en la historia de México.

En 1995 apareció la obra del sacerdote historiador norteamericano Stafford Poole, *Our Lady of Guadalupe. The Origins and Sources of a Mexican National Symbol, 1531-1797*¹². En tal obra el autor afirmaba, como ya el título indica, el origen simbólico, religioso y nacional, de Guadalupe como instrumento del *criollismo*, a partir de mediados

⁹ Cfr. *Posilio*, Doc XIII, 119.

¹⁰ Carta S. Congregación para la Causa de los Santos al cardenal Ernesto Corripio Ahumada el 8 de junio de 1982, prot. N. 1408-3/1982.

¹¹ El primer postulador de la Causa fue el P. Antonio Caroli O.F.M. que sería sustituido después de su muerte por el P. Paolo Molinari S. J. en 1989. Tratándose de una causa eminentemente histórica el trabajo se realizó en este campo: Cfr. Carta S. Congregación para la Causa de los Santos al cardenal Ernesto Corripio Ahumada el 8 de junio de 1982, prot. N. 1408-3/1982, pp. XVI-XXIV, XIX. Esta *Posilio* tiene sin duda el mérito de haber ofrecido documentos importantes para sostener la historicidad de los hechos y a puesto de manifiesto algunos aspectos importantes, sin embargo, desde un punto de vista metodológico de la historia ofrecía numerosas dudas o puntos débiles como relevaron algunos Consultores Historiadores (cfr. Relatio et Vota de los consultores historiadores del 30 de enero de 1990 y de los consultores teólogos del 30 de marzo de 1990).

¹² STAFFORD POOLE, *Our Lady of Guadalupe. The Origins and Sources of a Mexican National Symbol, 1531-1797*, The University of Arizona Press, Tucson & London 1995.

del siglo XVII para imponer su propia afirmación de poder de frente a los peninsulares españoles y dar un fundamento religioso en el contexto católico del tiempo a una *mexicanidad* que con el tiempo desembocaría en la Independencia. Por lo tanto para Poole ni las apariciones ni Juan Diego tendrían una base histórica; serían simples símbolos fabricados que con el pasar del tiempo se impondrían en la devoción y opinión pública mexicana como un hecho histórico.

Otros autores recientemente han interpretado Guadalupe como un mito-símbolo que ha ayudado en la construcción de la identidad mexicana, o al menos como expresión máxima del hecho cristiano en la antigua mentalidad y cultura tradicional de los mexicanos, y por ello como el símbolo del encuentro con el nuevo mundo religioso llevado por los españoles. Una de estas obras más significativas es la del alemán Richard Nebel¹⁹.

Dado que muchos obispos y la mayor parte del pueblo mexicano pedían la canonización del beato Juan Diego, a principios de 1998 la Congregación para la Causa de los Santos quiso andar a fondo sobre la problemática histórica por lo que nombró una comisión histórica encargada de examinar la documentación histórica existente y ahondar en el estudio de algunos problemas pendientes.

El volumen de Fidel González Fernández Eduardo Chávez Sánchez José Luis Guerrero Rosado, *El encuentro de la Virgen de Guadalupe y Juan Diego*, editado por Porrúa, México 1999, y actualmente (2000) en su cuarta edición, es fruto de tales trabajos y presenta sumariamente algunos de los resultados de tal investigación recogida en 24 secciones temáticas de problemas y documentos de archivo.

Las dudas y objeciones suscitadas por diversas obras publicadas recientemente merecen una atención seria del historiador; ellas constituyen un estímulo positivo para la investigación histórica sobre el Acontecimiento Guadalupano de manera más completa y profunda sin censurar ninguna objeción razonable. El trabajo que aquí presentamos no tiene como objeto una apología acrítica de la historicidad del Acontecimiento guadalupano y del indio vidente Juan Diego. Nuestro objetivo es presentar una serie de documentos de procedencia diversa que a nuestro entender afirman de manera convergente y no prefabricada el hecho guadalupano. Por lo tanto ha sido nuestra preocupación evitar prejuicios o tesis preconcebidas a la hora de examinar la documentación a nuestra disposición. Ello no quita que se presenten algunas hipótesis razonables de carácter histórico para explicar en algunos casos posibles dudas o vacíos

¹⁹ El mismo autor ha escrito un artículo titulado "Nican Mopohua. Cosmovisión Indígena e Inculcación cristiana", en HANS JÜRGEN PRIJEN (ed), *Religiosidad e Historiografía. La irrupción del pluralismo religioso en América y su elaboración metódica en la historiografía*, Werbuert-Iberoamericana, 1998.

(como el llamado “silencio guadalupano” de algunos personajes eclesiásticos y civiles del siglo XVI).

METODOLOGÍA APLICADA

Quienes hemos elaborado el trabajo aquí presentado hemos querido seguir una camino rigurosamente crítico-histórico en la búsqueda documental y en la valoración crítica de los documentos. Para ello hemos comenzado una investigación de carácter archivístico y bibliográfico en aquellos archivos y bibliotecas donde razonablemente se esperaba encontrar alguna documentación relativa al caso. No se nos podía tampoco escapar el hecho de una hipotética canonización de Juan Diego, a diferencia de muchas otras, tendría una resonancia mundial.

Tratándose de una Causa eminentemente histórica con características muy peculiares, dado el tiempo, el ambiente, y la naturaleza de la documentación nos hemos dado cuenta que se tenían que estudiar los distintos problemas históricos respetando sus características peculiares y la índole histórica de tal documentación. ¿Cuáles han sido los criterios de la investigación? Para alcanzar nuestro propósito hemos intentado seguir dos criterios fundamentales del método usado en la Congregación vaticana para las Causas de los Santos: a) investigar “plene ac rite”, es decir, con los criterios de la metodología crítico-histórica. b. Tratando de averiguar si las fuentes son dignas de fe, total o parcial, y en que medida; c. Ver si en tales fuentes se pueden encontrar aquellos elementos que puedan ofrecer un fundamento histórico sólido para llegar a un juicio sobre la historicidad del acontecimiento guadalupano de México y de su nexa con el personaje vidente Juan Diego.

En este orden de cosas hay que tener presente la naturaleza y la diversa tipología de las fuentes históricas y literarias a nuestra disposición, y por lo tanto, la metodología adecuada que debe aplicarse a cada caso.

Las fuentes históricas y literarias en nuestro caso son de naturaleza muy diversa. Proceden fundamentalmente de tres matrices culturales distintas: las “estrictamente indias e indígenas”; las “españolas”; y las “mestizas” donde se dan cita los dos elementos anteriores en manera diversa. El tratamiento de cada fuente lo impone la fuente misma y su naturaleza y no la posición del sujeto que examina la fuente.

En el estudio y en el uso de las fuentes el historiador trata de aplicar tres criterios o condiciones fundamentales a la actitud con las que las estudia:

- a.) Ante todo el “realismo”, es decir, el prevalecer del objeto sobre el ánimo del sujeto y sobre su ideología a priori o el prejuicio: el método de investigación lo impone el objeto y no es determinado o imaginado ideológicamente por el sujeto.
- b.) La “racionalidad”: si el sujeto que obra es el hombre, hay que ver como la racionalidad coincide con la actuación del valor de la razón en el obrar; es decir, la capacidad darse cuenta de lo que realmente ha acontecido, “del hecho histórico”, según la totalidad de sus factores sin eliminar o descuidar alguno. En la investigación histórica se llega a conocer el objeto, el hecho histórico acontecido, a través de un procedimiento o proceso críticamente razonable. Para conocer ciertos hechos de la historia se debe seguir un método apropiado que tenga presente la naturaleza de tales hechos y de las fuentes que nos los atestiguan; esta exigencia nace de la razón que estudia el objeto siguiendo pasos y motivos adecuados, desarrollando caminos diversos según el objeto estudiado (el método lo impone el objeto). Si no se tiene en cuenta esto, fácilmente se cae en errores de valoración o de reducción. La seguridad o el conocimiento cierto de algunos valores no se quede alcanzar siguiendo solamente o exclusivamente métodos “matemáticos”, “galileianos” o “positivistas”, que excluyan factores no comprobables según la exigencia matemática; por ello en la investigación histórica para alcanzar una seguridad hay tener también en cuenta la certeza moral, la certeza existencial, la certeza que proviene de la tracción continua y segura, y con una propia aplicación según el método crítico a nuestro caso.
- c.) El influjo de la moralidad en la dinámica del conocimiento de los hechos de la historia constituyen, por lo tanto, una tercera premisa que frecuentemente se debe aplicar al conocimiento histórico; esta actitud elimina el preconcepto.

Por todo ello, a la hora de estudiar el acontecimiento guadalupano el historiador tiene que tener en cuenta la historia y la cultura mexicana prehispánica, la de los conquistadores y misioneros españoles y el proceso evolutivo histórico que se da en la Nueva España o México desde el siglo XVI en adelante. Para dar un justo valor a las correspondiente fuentes históricas el historiador debe tener presente también los hechos de interculturación de los dos mundos: su lenguaje cultural, el valor de sus tradiciones, el método de su transmisión. El historiador se encuentra por ello delante de problemas de crítica histórica en los que hay que evitar el descuido de la premisas citadas.

Notas sobre las fuentes indígenas

Las fuentes indígenas guadalupanas ocupan un papel fundamental. Ante todo hay que establecer su procedencia, su cronología, y su finalidad. Entre las fuentes indígenas destaca la fuente “príncipe”, “*El Nican Mopohua*”, atribuido al escritor indio Antonio

Valeriano, de cuya paternidad hoy día los mejores investigadores ya no dudan. El Documento tiene una estructura poética y se trata “de un testimonio privilegiado del proceso de trasculturación del cristianismo de Nueva España, el cual sigue manteniendo un valor y una actualidad ejemplar para la introducción a filosofías y teologías mexicanas, así como para la praxis teológico y social y para la pastoral eclesial en el México actual y en otros países de América”¹⁴. Sin embargo, la cuestión acerca de la historicidad de su contenido y de cuanto en él es revestimiento literario o parte de un entorno cultural sigue siendo discutido con vehemencia.

El documento de Antonio Valeriano fue dado a conocer en su texto náhuatl por Lasso de la Vega en 1649. “Es un texto complejo y simple a la vez que se convirtió en el paradigma para otros relatos posteriores y que influye decisivamente en el proceso religioso de México. En este texto en náhuatl lo que más destaca, como ya lo había expresado el historiador y nahuatlaco A. María Garibay es el extraordinario mensaje de la maternidad espiritual de María, principalmente hacia lo pobres y los desamparado”¹⁵.

Por todo ello, el documento va estudiado en su contexto cultural completo. Un autor atento y al mismo tiempo crítico sobre el acontecimiento guadalupano subraya como este tipo de documentos y en concreto el *Nican Mopohua* hay que estudiarlo en lo que él llama “la configuración literaria del Acontecimiento Guadalupano”¹⁶, “teniendo presente las reflexiones filosóficas y recensiones teológica del acontecimiento guadalupano”¹⁷, y la “cosmovisión náhuatl (tolteca-azteca) y cristiana. Cada palabra de los 218 versos del *Nican Mopohua* tiene sus significados dentro de la filosofía y mitología nahuas así como cristianas respectivamente”¹⁸.

El mismo Nebel reconoce la complejidad y la amplitud de la cosmovisión náhuatl y del profundo intento de inculturación cristiana por obra de los misioneros. Para entenderlo hay que tener presente todos los datos que nos ofrecen las fuentes históricas y literarias de los siglos XVI y XVII en la Nueva España.

Ante todo para interpretar los documentos indígenas tenemos que echar mano de toda la literatura y fuentes históricas del México de aquel tiempo. Así escribe Nebel:

“El medio instrumental que hay que usar en la interpretación del *Nican Mopohua* no es otro que el de las fuentes: las historias y relaciones de Bernardino de Sahagún, Andrés de Olmos, Diego Durán, Diego de Valades, Jerónimo de Mendieta,

¹⁴ Richard Karl, NEBEL, *Nican Mopohua. Cosmovisión indígena e inculturación cristiana*, en Hans Jürgen, PRIEN (ed.), *Religiosidad e Historiografía. La erupción del pluralismo religioso en América Latina y su elaboración metódica en la historiografía*, Vervuert Iberoamericana 1998, 238.

¹⁵ Richar Karl, NEBEL, *Ibidem*, 236.

¹⁶ Richar Karl, NEBEL, *Ibidem*, 238.

¹⁷ Richar Karl, NEBEL, *Ibidem*, 239.

¹⁸ Richar Karl, NEBEL, *Ibidem*, 240.

Juan de Torquemada, etc., aluden a la existencia de sabios filósofos nahuas. Entonces es necesario acudir a fuentes más directas, al testimonio inmediato expresado por los indios en su propia lengua. Para ello se utilizan, por ejemplo, las siguientes testimonios en náhuatl de los informantes de Sahagún; el Libro de los Coloquios de los Doce; la Colección de "Cantares Mexicanos", Huehuetlatolli, o plática de los viejos; Códice Chimalpopoca, y otros escritos fundamentales.

Los sabios tlamatime expresan sus pensamientos a través de la metáfora. Conocer la verdad fue para ellos expresar con "flores y cantos" el sentido oculto de las cosas tal como su propio corazón "endiosado" les permitía intuirlo. Entre los tlamatime podemos recordar a Nezahualcōyotl, Nezahualpilli, Cuacuauhtzin (Texcoco), Ayocuan Cuetzpaltzin, Xayacamach, Tochiuhuitzin, Tecayehuatzin (región poblana tlaxcalteca) y a Tlacaélel (México-Tenochtitlán). Todos los cuicapicque, "forjadores de cantos": sacerdotes, príncipes, gobernantes, pintores, músicos, escultores, arquitectos y astrólogos, buscaban en el fondo lo mismo, su propia verdad, la del universo, el origen del hombre y el tema de la muerte.

Este pensamiento náhuatl, que conocemos principalmente a través de los textos que nos hablan de su florecimiento en los siglos XV y XVI, es consecuencia de una larga evolución cultural, es heredero de lo que mucho antes elaboraron los toltecas, los teotihuacanos y aún los más antiguos inventores del calendario, los creadores de lo que se ha designado por "cultura madre". Al tomar conciencia parecen resumirse y recrearse por lo menos tres milenios de actividad intelectual, se vuelve más fácil explicar y concebir su extraordinaria riqueza que se refleja también en el *Nican Mopohua*¹⁹.

En la interpretación de las fuentes indígenas guadalupanas hay que tener en cuenta también que estas no son "puras" en el sentido cultura y lingüístico sino que proceden ya de indígenas cristianos o que han entrado en contacto con el mundo cultural español y misionero. Estos contactos se reflejan en las fuentes, sea en el contenido como en el lenguaje. Por ello, para entender estas fuentes se debe tener presente el riquísimo mundo literario náhuatl de temas religiosos, filosóficos y de ciencias naturales producido por indígenas y por españoles después de 1521. No hay que olvidar la procedencia humanista de muchos frailes misioneros y conquistadores. Tal humanismo cristiano se encontró con la sabiduría tradicional india. Antonio Valeriano es un ejemplo, frailes misioneros. Conquistadores y sabios indígenas nos han legado numerosas investigaciones lingüísticas y filológicas: "artes o gramáticas, vocabularios, doctrinas cristianas, catecismos, sermonarios, devocionarios, confesionarios, traducciones de la biblia, anales y relatos orales, compilaciones de cartas, poemas e himnos sagrados, textos sobre agricultura, medicina, conjuros y hechizos, fiestas y bailes, educación y sociedad y economía y otras obras a través de los siglos de la Colonia y de la Independencia hasta los

¹⁹ Richar Karl, NEBEL, *Ibidem*, 243-244.

tiempos actuales en los que nuevo textos en náhuatl incluyen vocablos e ideas especialmente diseñadas para significar conceptos hebraico-cristiano. Esta rica literatura, largo tiempo desdeñada por los investigadores, es pródiga en implicaciones en el contexto de la historia de las ideas y de procesos de aculturación en el ámbito de las creencias y prácticas religiosas así como en ideas modernas y filosóficas²⁰.

Estos principios y experiencias deben tenerse presentes no solamente en el caso específico del *Nican Mopohua*, sino también en la rica literatura escrita en lengua náhuatl acerca del acontecimiento guadalupano. Tal literatura ha venido ejerciendo un influjo notable tanto en creaciones modernas teológicas como literarias como las de Juan Rulfo, Octavio Paz y otros²¹.

Finalmente hay que notar que la lengua náhuatl es rica en expresiones literarias para expresar poéticamente hechos de la cosmovisión mesoamericana y de su historia. Esta lengua además era la lengua “franca” de mesoamérica usada por numerosos poetas, cronista y literatos en tiempos antiguos y en los tiempos inmediatamente posteriores al acontecimiento guadalupano. Los hechos y el mensaje de la doctrina cristiana fueron también expresados en ella con la misma metodología, los mismos acentos y el mismo desarrollo del pensamiento filosófico de los antiguos “damatinime”, los sabios mexicanos forjadores de cantos, crónicas y poesía. Este aspecto de la inculturación náhuatl cristiana explica el estilo y el contenido de estos documentos indígenas.

En relación a las fuentes españolas y europeas en general

Los documentos del siglo XVI de “procedencia española” a favor de Guadalupe son numerosos pro también aquí nos encontramos con la misma problemática y de lectura de los documentos de procedencia india o mestiza escritos en náhuatl o en español.

La mayor parte de los documentos presentados en apoyo del acontecimiento guadalupano pertenecen a la segunda parte del siglo XVI y crecen cada vez más hasta nuestros días. Frecuentemente estos documentos se refieren directamente o indirectamente al culto dado a la Virgen de Guadalupe en la capilla homónima a ella dedicada en la Villa de Guadalupe, a las afueras de la Ciudad de México. Tales fuentes no siempre se refieren al hecho directo de las apariciones a veces se trata de documentos circunstanciales en los que se recuerda “Guadalupe” de paso; otras veces estos documentos otras veces tienen como objeto donaciones o actos de devoción guadalupana, otras veces se refieren a cuestiones jurídica relativas al santuario de Guadalupe o a controversias... No siempre en ellas aparece con claridad una referencia a

²⁰ Richar Karl, NIEBEL, *Ibidem*, 244.

²¹ Cfr. Richar Karl, NIEBEL, *Ibidem*, 245.

las apariciones o al vidente Juan Diego. También aquí hay que estudiar el origen, el destinatario, el contexto y la finalidad del documento para entender su propósito y alcance. De hecho algunos de estos documentos no tienen como finalidad el tema guadalupano directo sino más bien otras cuestiones; pero el hecho de una afirmación "guadalupana" les da un mayor valor.

Actualmente uno de los puntos más discutidos en relación a las fuentes guadalupanas españolas es la existencia de documentos anteriores a 1548, es decir, de las dos primeras décadas inmediatamente sucesivas a 1531 fecha que la tradición y el resto de los documentos dan al acontecimiento guadalupano. No poseemos actualmente algún documento sobre el asunto del primer obispo de México, el franciscano fray Juan Zumárraga (+ 1548). Los antiaparicionistas esgrimen este "silencio" documental como el argumento más fuerte contra el acontecimiento guadalupano; mientras que los aparicionistas o sostenedores del acontecimiento guadalupano ofrecen varias hipótesis para explicar tal "silencio". De todas maneras habría que aplicar aquí el principio jurídico de que el "silencio" no afirma ni niega nada; sin embargo, no se puede tampoco afirmar la posibilidad de la existencia de documentos de Zumárraga perdidos en archivos o bibliotecas, la cuestión queda por lo tanto abierta.

Las fuentes "españolas o europeas" crecen a partir del segundo arzobispo de México, el dominico Alonso de Montúfar. El guadalupanismo de los arzobispos mexicanos es creciente e indiscutible. A lo largo del siglo XVII "Guadalupe" se une cada vez más con la conciencia católica mexicana y con el sentido indiscutible de la "mexicanidad" y pertenencia nacional esta experiencia religiosa católica constituye la base más fuerte de la identidad católica nacional mexicana. En este juicio coinciden los mayores autores guadalupanos sea aparicionistas como antiaparicionistas (como últimamente Stford Poole) o autores que sin objetar la historicidad en sí se inclinan por dar a Guadalupe un valor religioso y cultural simbólico como en el caso de Richard Nebel que escribe: "En términos socioculturales, la veneración de la Virgen de Guadalupe permite a los indígenas, gracias a las circunstancias particulares de su aparición a un pobre indio la reivindicación de sus reclamos de respeto y de reconocimiento dentro de la sociedad colonial y de su participación de la esperanza de la salvación. [...] La Virgen de Guadalupe no fue propiedad de los conquistadores ni de los indios se torno en elemento decisivo en el largo proceso de formación de una cultura mexicana mestiza, con un marcado distanciamiento del mundo hispano de donde provino. Su doble origen hispano-indio reflejaba la disposición sociocultural de los mestizos, incluso los criollos en la Nueva España. La que antes era la bandeta de los conquistadores españoles se volcó contra ellos en la guerras de independencias. "Viva la Virgen de Guadalupe y mueran los gachupines!" era uno de los gritos de batalla de la

hueste rebelde. Así, la Virgen se transforma en un símbolo de la continuidad de la vida y de las culturas en México. Representa un punto culminante de las fuerzas religiosas y creadoras de la nación mexicana. Por eso no es sorprendente que haya sido punto de partida de movimientos sociales, culturales, religiosos y políticos, que ya desde el siglo XVII favorecieron en buen grado, tanto su evolución hacia la independencia de España, la madre patria, como el surgimiento de una conciencia nacional 'mexicana'²².

Nuestra investigación histórica tiene como objetivo la presentación de las fuentes históricas que en su diversa procedencia y naturaleza muestran una convergencia hacia la afirmación de la historicidad.

El trabajo de investigación histórica

Nuestro trabajo de investigación ha querido investigar en las siguientes direcciones:

a. **Investigaciones en México sobre las fuentes indígenas y españolas:**

- Estudio histórico crítico de los documentos indígenas.
- Investigación en el archivo de Guadalupe, en el Archivo General de la Nación, en el archivo de la Curia Metropolitana, en el archivo del Cabildo, entre otros.

b. **También se hicieron investigaciones en archivos de Viena**, sin éxito positivo al respecto.

c. **Investigaciones en archivos de España:** en los principales archivos españoles con material documental relativo a la historia civil y religiosa de México desde el siglo XVI al XVIII.

d. **Las investigaciones en estos archivos fueron arduas:** dada la cantidad y complejidad de documentos y de fuentes y al estado en el cual se encuentran estos archivos, sobre todo en México (como el de la Curia, etc.). El campo de investigación de archivo se presenta todavía bastante amplio; la experiencia de este trabajo nos demuestra la existencia de numerosos documentos que directa o indirectamente tienen noticias que tocan el hecho guadalupano y a Juan Diego. Por lo cual la investigación debería todavía ir adelante. La documentación encontrada confirma las conclusiones convergentes de nuestras investigaciones.

e. **Se ha tratado de conseguir documentación que abarcase el primer período franciscano en México.** Sobre todo en la posible documentación procedente de Zumárraga y dirigida, hipotéticamente, en tres direcciones: a) a la Corona; b) a la Santa Sede (Archivo Vaticano); c) a los Superiores Franciscanos en España, especialmente con aquellos a él ligados por vínculos jurídicos o por

²² Richar Karl, NEBEL, *Ibidem*, 237-238.

amistad en los conventos franciscanos españoles. Hasta el momento, tales investigaciones no han tenido el éxito esperado. No obstante, al estado actual de las investigaciones el así llamado “silencio” de Zumárraga no representa un obstáculo *dirimente* o *impediente* contra la historicidad: dada la existencia de otra abundante documentación, pero es necesario explicar este “silencio”. Es cuanto trataremos de hacer expresamente.

f. **La misma observación es válida para las investigaciones sobre la documentación de origen franciscana:** se ha indagado en diversos archivos franciscanos relacionados con la historia misionera en América española (como el de los franciscanos en Madrid). El éxito negativo se explica en el mismo sentido señalado para Zumárraga; pero en algunos testimonios de los primeros franciscanos se puede verificar una hostilidad hacia el hecho guadalupano, por miedo de un hipotético sincretismo de parte de los indios.

g. **El Archivo Secreto Vaticano y la Biblioteca Apostólica Vaticana:** han constituyen otro campo de investigación de posibles documentos concernientes a la historia eclesial mexicana y por ello a algunos relativos a Guadalupe. Se han encontrado sobre todo documentos pontificios concediendo indulgencias y privilegios a la iglesia de Guadalupe a partir de Gregorio XIII en el siglo XVI.

h. **Conclusión:**

1. Hemos realizado un trabajo de investigación en los varios archivos y bibliotecas donde hipotéticamente se podía imaginar la existencia de material documental sobre el hecho guadalupano. El éxito ha sido muy diverso según los lugares y está indicado a lo largo del trabajo. Pero el material localizado, o ya conocido, nos parece que es suficiente para llevarnos, sin dudas razonables y con una certeza histórica según los criterios del realismo, de la imparcialidad y de la moralidad sobre la dinámica del conocer, a la afirmación del hecho guadalupano y de la existencia histórica del protagonista el indio Juan Diego. Ello no esconde las dificultades que esta investigación histórica presenta y la necesidad de continuar críticamente la investigación histórica sobre los temas aún abiertos al debate.
2. Hemos visto como en las diversas fuentes analizadas tenemos una convergencia sobre lo esencial: que en los inicios de la presencia española en México, y precisamente en el valle del Anahuac, después una conquista dura y dramática, en un lugar significativo para el mundo indígena, en el cerro del Tepeyac, surge en breve una iglesia dedicada a la Virgen María bajo el nombre de Guadalupe, que no es la misma advocación de la de Extremadura

- en España, y que con una fuerza increíble se convierte en punto de atracción devocional, en señal de una nueva historia religiosa y de encuentro entre dos mundos hasta ese momento en violenta y dramática contraposición.
3. En este lugar en torno a este templo, como una pequeña semilla, se desarrolla una *devotio* incontenible ya sea de parte de los indios como de los españoles, criollos y mestizos, que ninguno tampoco los influyentes y autorizados frailes misioneros mendicantes - pudieron frenar.
 4. Se convierte en el punto de convergencia de los diferentes grupos, “la casa común de todos” que reconocen en María, la madre del Señor, la Madre de todos.
 5. Esto viene progresivamente señalado por las fuentes: con más fuerza por las fuentes indígenas que marcan los inicios el hecho en sí y progresivamente por las fuentes españolas (especialmente en el siglo XVII). Estas fuentes diversas, y en el modo progresivo indicado, se refieren al hecho de que la *devotio* sea originada por intervención sobrenatural: la aparición de la Virgen a un indio, Juan Diego.
 6. Las fuentes indígenas escritas y orales hablan muy pronto de las apariciones e indican con claridad al indio Juan Diego; las españolas son más lentas para nombrar y relevar al mismo, subrayan de más el centro del Evento que es la mediación de la Virgen María.
 7. Por lo cual el estudio de las fuentes indígenas en su convergencia esencial y según la naturaleza de cada una, nos lleva a la conclusión de la historicidad del Acontecimiento y del vidente Juan Diego visto siempre por las fuentes como un cristiano virtuoso, mensajero de María en aquel dramático momento.
 8. Además es necesario tener presente la importancia de la tradición oral como fuente histórica entre los pueblos de cultura principalmente oral, como lo eran los pueblos mexicanos.
 9. Otro punto fundamental es el hecho de que en la transmisión de datos históricos, donde también la tradición oral es fundamental, entregado el hecho mismo un siglo de diferencia “no es nada” (de hecho son tres generaciones en promedio). En el hecho guadalupano las fuentes escritas son ya precisas y consistentes mucho antes.
 10. Las fuentes históricas que examinamos: tradición oral continua, escritos de naturaleza varia, representaciones (pinturas, esculturas...) y arqueológicas muestran como en torno al Hecho guadalupano se desarrolla una creciente atención y “*devotio*” a la cual va íntimamente ligada aquella de la gran

veneración popular del vidente Beato Juan Diego Cuauhtlatoatzin. Esta documentación demuestra que había una tal veneración creciente de Juan Diego ligada al culto de la Virgen de Guadalupe y en cuanto le considera como embajador de la Virgen María.

- 10.1 Tal veneración es demostrada por la iconografía: vemos a Juan Diego a menudo representado con la aureola de santo en diversas pinturas; en los códices indígenas es presentado con los signos que los indígenas reservan para lo sagrado; entre estas pinturas destaca en este sentido el fresco del convento franciscano de "Ozumba" (Estado de México) de los primeros años del siglo XVII, donde se representa la historia de la primera evangelización de México; en él se puede ver la aparición de la Virgen de Juan Diego en el Tepeyac con todas las características pictóricas que encontramos en los códices. Queda la duda si la parte referente a Guadalupe sea un añadido posterior al resto. Sin embargo ello no le resta valor al testimonio. Hay que subrayar también el hecho de que el mural se halla en el pórtico exterior de uno de los más antiguos conventos franciscanos y que en su iglesia conventual uno de sus altares fue dedicado posteriormente a la Virgen de Guadalupe.
- 10.2 Las representaciones iconográficas de las apariciones y de Juan Diego siguen cánones precisos que encontramos en los primeros códices indígenas de la segunda mitad del 1500 y en algunas estampas de los inicios del 1600.
- 10.3 En los lugares vinculados a la vida de Juan Diego se conserva una viva memoria entre los indígenas, constatable a partir del siglo XVI, con signos crecientes de continua veneración: descubrimiento de una capilla cercana a su casa; el hecho muy común entre los indios del lugar de bautizarse con aquel nombre compuesto (no de uso muy común). El hecho que su tumba no haya sido aun encontrada no despierta asombro, en cuanto que frecuentemente muchas tumbas, también de principales personajes indígenas (como príncipes) y españoles (como aquellas de los más grandes conquistadores, obispos y misioneros) permanecen anónimas. Además parece, que según algunos que sus restos mortales fueron quizás desaparecidos para evitar un presumible culto²⁵.

²⁵VICENTE DE PAULA ANDRADE, *Estudio Histórico sobre la Leyenda Guadalupeña*, 1908, en *Positio*, I, pp. 173-177.

- 10.4 Actualmente se están realizando excavaciones arqueológicas junto a la antigua "capilla" de indios que se construye ciertamente en los primeros años del 1600 y diferente de la "ermita" o iglesia de la Virgen de Guadalupe, cerca al Santuario de Guadalupe, donde fueron encontradas algunas sepulturas. Parece que esta "capilla" haya sido erigida sobre el lugar donde surgía la casa-dormitorio de Juan Diego y por consiguiente un lugar de veneración para muchos indígenas. Las investigaciones son todavía en proceso. Cuanto la tradición oral había transmitido en misma se está revelando precisa: las excavaciones en curso demuestran la existencia de otra capilla del siglo XVI que la continua tradición ubica en los tiempos de Juan Diego y a su morada cerca de aquella "ermita" (capilla). Se dice que fue sepultado muy cerca de la misma y actualmente hay en proceso investigaciones arqueológicas sobre el argumento.
- 10.5 Aquella tradición habla del hecho que Juan Diego se retiró a la "ermita". El hecho es normal en la tradición cristiana, pero también entre la indígena mexicana. De hecho también muchos príncipes mexicanos, según la religión tradicional estimaban como un gran honor, cuando envejecían y no tenían fuerzas para luchar en las guerras, retirarse para servir en los templos de su religión cumpliendo también los servicios más humildes. Tal tradición religiosa es continuada también después del bautismo de muchos de ellos, considerando el servicio cercano a iglesias y conventos un gran honor y una forma de consagración a Dios y para nada humillante. Muchas veces se definían ellos mismos como "pobres", "*mazehualtzin*" como Juan Diego se llama a sí mismo en los documentos. Uno de estos príncipes, don Fernando Cortés Ixtlixochtlil de Texcoco, seguidor y apoyo de Cortés en la conquista, que según una probable hipótesis sería hermano de Juan Diego, se retira después a Toluca donde no es conocido; más tarde parece se fue como sacristán a un convento de los religiosos mendicantes. Aparece también fundado el hecho que haya estado en el convento de San Vicente Ferrer Chimalhuacán; está probado con datos de archivo (referencia explícita en el inventario de la iglesia conventual del convento dominico de Chimalhuacán) donde viene referida la existencia de un fresco que representaba su bautismo; tal fresco se encontraba en el presbiterio de tal convento; pero hoy ha desaparecido fue reformado y blanqueado probablemente en el siglo

- XIX con la deplorable obra de restauración del mismo. Según los técnicos el fresco se encuentra ahora bajo el yeso blanco.
- 10.6 Está todavía abierta la cuestión de los orígenes sociales de Juan Diego. Si se trata de un pobre indio en el sentido sociológico inmediato. Vuelve la confusión por la interpretación de la traducción de Becerra Tanco (siglo XVII) del *Nican Mopahua*. En él se presenta a Juan Diego como “*macehualtzintli icnotlapatzintli*”, que Becerra Tanco traduce como “un indio plebeyo y pobre, humilde y cándido” y poco después de él otro autores. Por otra parte, la expresión enuncia un lenguaje cortés y casi “protocolario” en el uso lingüístico de notables indios, como se ve a través de otros documentos indígenas. La expresión se podría por consiguiente traducir: “un indito, un pobre hombre del pueblo” o “un indio, un noble pobrecito”²⁴.
- 10.7 Los franciscanos al principio permanecieron y hasta hostiles para la aceptación del culto de la Virgen de Guadalupe (cfr. Motivos del silencio franciscano y la polémica Bustamente-Montúfar) probablemente también por el miedo que entrasen en eso de las supersticiones (cfr. Testimonio de uno de los primeros franciscanos conocidos como los “Doce Apóstoles Franciscanos”, Motolinía, sobre los “*indios visionarios*”, y también la postura y praxis de la “*tabula rasa*” propio de los franciscanos de este tiempo en su método de evangelización (destrucción sistemática de códices, templos tradicionales, desconfianza hacia cada elemento cultural y religioso tradicional indígena, etc.).
- 10.8 Las “*informaciones de 1666*” es uno de los documentos más seguros, por su naturaleza, objetivo y destinatario: ahí se habla explícitamente de tal veneración popular por Juan Diego.
- 10.9 La insistencia en el afirmar, a partir de la segunda mitad del 1600, de parte de muchos testimonios, el deseo de una “exaltación” del beato, la promoción de una “*devotio*” popular para poder iniciar un verdadero proceso de beatificación (cfr. Propósito explícito de Boturini en el 1700, confirmaría también la base de un culto popular del Beato, que en la población india, pero también en la española-criolla es precedente a los conocidos decretos de Urbano VIII sobre el culto a los santos (1634), Tales disposiciones cooperaron a suspender cautelosamente tal

²⁴J. L. GUERRERO, *El Nican Mopahua. Un intento de exégesis*, México 1996, 101-105, 117.

culto, pero sin llegar nunca a erradicarlo de la mentalidad popular, como lo demuestran los numerosos documentos de la segunda mitad del siglo XVII en adelante. Tal veneración fue siempre continua y constante, sin interrupción (*fama sanitatis*), y la documentación probatoria, en materia, y muy abundante.

12. Los resultados de nuestra investigación se refieren por consiguiente a los siguientes aspectos:

1. Al hecho de las Apariciones: a) según las fuentes de la tradición; b) según las fuentes escritas.
2. Se examina entonces el problema histórico a través de tales documentos.
3. Se hacen las debidas referencias relativas al culto guadalupano y a Juan Diego.

13. Es necesario tener presente también otros hechos conexos con Guadalupe y Juan Diego

13.1 Constatamos es al inicio de la presencia misionera del Nuevo Mundo, hay una conversión y un gozne entre el mundo antiguo mexicano y el mundo cristiano unido a través de la mediación española. Tal encuentro o gancho entre estos dos mundos fue dramático y humanamente inexplicable como reconocen todos los misioneros en sus relaciones²⁵. Ahora bien, Guadalupe fue la respuesta y el indio neo-cristiano Juan Diego Cuauhtlatoatzin su mensajero como es llamado en el más importante documento de indígena sobre el Hecho, el *Nican Mopohua*. Así lo han percibido tanto la *traditio* india como aquella española criolla y mestiza.

13.2 Esta tradición continua y llega hasta nosotros superando varias peripecias, muchas veces dramáticas, de la historia mexicana, las persecuciones de matriz frecuentemente masónica de los siglos XIX y XX, las presiones externas, etc. Existe una continuidad en la fundamental solidez del Hecho guadalupano y de su participación en él de parte de Juan Diego Cuauhtlatoatzin que trasciende todas las más difíciles conjeturas de la primera evangelización en el Nuevo Mundo y adquiere actualmente un renovado significado eclesial.

En conclusión

El Hecho guadalupano y su relación con el indio vidente beato Juan Diego Cuauhtlatoatzin tiene un marcado sentido eclesial y misionero de grande significado en

²⁵ Comenzando por el mismo Motolinía que no lo veía posible sino a través de un milagro de la Virgen, como escribirá a Carlos V, el 2 de 1555, en *Historia de los indios de la nueva España*, México 1973, 205.

aquel tiempo y hoy actualidad. Escribe S.E. el cardenal Jozef Tomko, prefecto de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos: “En el hacerse judío con los judíos y sin la ley con los que no tienen la ley, el Apóstol (Pablo) muestra no rechazar ninguna condición humana. Nombrando judíos y paganos él entiende referirse a todos los hombres, en cualquier condición en la que se encuentren. [...] Pablo abre la comunidad primitiva al mundo de las gentes, la abre a una experiencia universal. Y apertura significa sobre todo no rechazar a ninguno, entrar en la vida de los demás y comprender”. El problema si pone a los inicios de la evangelización del Nuevo Mundo, donde algunos pretendían una asimilación cultural total de esos pueblos y española para llegar hacerlos cristianos. El hecho guadalupano muestra obviamente la dinámica arriba señalada del anuncio evangélico que asume cada cultura y el sentido religioso de ella y la transforma evangélicamente. El Cardenal cita enseguida un conocido discurso del Santo Padre Juan Pablo II en la Universidad Urbaniana del 1980 donde afirmaba: “la fuerza del evangelio debe penetrar en el corazón mismo de las varias culturas y de las diferentes tradiciones”. El Cardenal agregaba hablando de la realidad de los hombres como hijos de Dios, “muchas veces huérfanos, no saben reconocer el común origen y viven contradictoriamente mejor en la afirmación de su diversidad que en la búsqueda de aquello que los une. Son autores contemporáneos que teorizan el encuentro de la civilización como matriz de la historia y del futuro. Una civilización encuentra su identidad, crece y se impone porqué se diferencia y se encuentra con las diversas civilizaciones. Como cristianos no podemos aceptar esta perspectiva; debemos actuar para evitarla. Por esto los pueblos deben sobre todo comprenderse [...] ayudar a comprender las diversas tradiciones en la búsqueda apasionada de la verdad revelada y de la *semilla del Verbo* presente en el mundo [...] Tenemos en la fe cristiana, la cual no ha sido transmitida por nuestra Iglesia, una energía que no permitirá llegar al fondo. Es la fuerza de la Palabra, del diálogo, del encuentro, de la caridad evangélica”²⁶.

Juan Pablo II en su última encíclica “*Fides et Ratio*”, escribe que: “El proceso de encuentro y confrontación con las culturas es una experiencia que la Iglesia ha vivido desde los comienzos de la predicación del Evangelio. El mandato de Cristo a los discípulos de ir a todas partes “hasta los confines de la tierra” (*Heb*, 1, 8) para transmitir la verdad por Él revelada, permitió a la comunidad cristiana verificar bien pronto la universalidad del anuncio y los obstáculos derivados de la diversidad de las culturas. [...] Ante la riqueza de la salvación realizada por Cristo, caen las barreras que separan las diversas culturas. La promesa de Dios en Cristo llega a ser, ahora, una oferta universal, no ya limitada a un pueblo concreto, con su lengua y costumbres, sino extendida a todos

²⁶ Homilía pronunciada durante la Misa en la Universidad Urbaniana en la apertura del año académico 1998/1999, el 12 de octubre de 1998.

como un patrimonio del que cada uno puede libremente participar. Desde lugares y tradiciones diferentes todos están llamados en Cristo a participar en la unidad de la familia de los hijos de Dios. Cristo permite a los dos pueblos llegar a ser “uno”²⁷. “Las culturas se alimentan de la comunicación de valores, y su vitalidad y subsistencia proceden de su capacidad de permanecer abiertas a la acogida de lo nuevo [...]. Cada hombre está inmerso en una cultura, de ella depende y sobre ella influye. Él es al mismo tiempo hijo y padre de la cultura a la que pertenece. [...] En consecuencia, toda cultura lleva impresa y deja entrever la tensión hacia una plenitud. Se puede decir, pues, que la cultura tiene en sí misma la posibilidad de acoger la revelación divina. [...] El anuncio del Evangelio en las diversas culturas, aunque exige de cada destinatario la adhesión de la fe, no les impide conservar una identidad cultural propia.”²⁸

El Hecho guadalupano y el Beato Juan Diego Cuauhtlatotzin entonces expresará y reafirmará hoy todo esto. He aquí también la singularidad e importancia de esta canonización, importante según nosotros, que nos señala el significado del Hecho del Verbo que encarnándose se ha unido al hombre para salvarlo. Aquí encontramos el camino que la Iglesia está llamada a seguir para la evangelización.

Es innegable el profundo sentido mariano de la espiritualidad española que llega a México a través de conquistadores y misioneros españoles. También es innegable la devoción de muchos de ellos a la Virgen de Guadalupe de Extremadura, en España. Muchos de los conquistadores y misioneros de la primera hora procedían de aquella región española. Tal devoción los acompaña. La Virgen “pertenece” a la historia épica de la reconquista española; con frecuencia en la conquista militar del Nuevo Mundo y en la “conquista espiritual” del mismo, para usar las palabras del conocido libro de Robert Ricard²⁹, esta mentalidad los acompañará siempre y se mostrará en devociones e iconografías. En este sentido cabe el juicio de Richard Nebel de que la Virgen: “era garante de sus victorias, tal como lo había sido en España”³⁰.

Pero lo que es ya más dudoso es la tesis que el mismo autor afirma cuando se pregunta: “¿por qué entonces la Virgen deviene también en una figura central del cosmos religioso de los conquistados? Podemos decir que su función para los indios es “compensatoria”. De un lado, la Virgen, y particularmente la de Guadalupe en el cerro Tepeyac, reemplaza a las deidades maternas o telúricas (Coatlícue, Cihuacoatl, Teteoinnan y otras) del antiguo sistema religioso tolteca-azteca, permitiendo de tal manera un cierto grado de continuismo espiritual. En términos socioculturales, la

²⁷ *Fides et Ratio*, n. 70.

²⁸ *Ibidem*, n. 71.

²⁹ Robert, RICARD, *La conquista espiritual de México*, trad. española FCE, México 1986.

³⁰ Richar Karl, NEBEL, *Ibidem*, 237.

veneración de la Virgen de Guadalupe permite a los indígenas, gracias a las circunstancias particulares de su aparición a un pobre indio la reivindicación de sus reclamos de respeto y de reconocimiento dentro de la sociedad colonial y de su participación de la esperanza de la salvación³¹. Se explica también razonablemente el uso del término Guadalupe para indicar a la Virgen Santa María, madre del Señor, que veneraban los cristianos llegados de España, que anunciaban los misioneros y que acogían explícitamente como tal neobautizados: indicación de una persona de una persona histórica real María de Nazaret bajo uno de las muchas advocaciones devotas de la tradición cristiana local, y no simplemente la transposición de un símbolo que podía tener ya desde sus comienzos un significado ambiguo³².

Estas afirmaciones son verdades a medias. Contienen datos incuestionables. Afirman la capacidad inculturadora del anuncio cristiano llevada a cabo por los misioneros, pero adolecen de una parcialidad, es decir: Guadalupe no es una simple sustitución; fue un acontecimiento histórico, percibido como tal por los más antiguos documentos a nuestra disposición. Solamente la afirmación clara de la historicidad puede llenar de contenido un símbolo que hace razonable una práctica y una devoción mariana de la envergadura de Guadalupe en el caso.

Ciertamente la devoción a la Guadalupana, basada en el acontecimiento guadalupano constituye un punto notable de convergencia religiosa y cultural para los católicos mexicanos y creemos también para los latinoamericanos, con una fuerza cada día más grande. Hubo en el pasado manipulaciones como las hay hoy como las habrá en el futuro, sin embargo, el acontecimiento guadalupano sigue afirmando el método usado por Dios en la historia salvífica: el uso de un particular histórico que contiene en sí una dimensión universal. El acontecimiento guadalupano o es un hecho de la historia o símbolo fabricado con un objetivo ideológico. La documentación que aquí presentamos se propone ofrecer los datos de una investigación histórica que nos lleva razonablemente hacia la primera afirmación.

Dr. P. Fidel González Fernández mcccj

Universidades Pontificias Urbaniana y Gregoriana de Roma

³¹ Richar Karl, NEBEL, *Ibidem*, 237.

³² El título de la obra de Richard NEBEL, *Santa María Tonantzin. Virgen de Guadalupe. Transformación y continuidad religiosa en México*, México 1995, mantiene esta posición ambigua.