



GUADALUPE
Y MISIÓN

Apuntes sobre la Misión

GUADALUPE Y MISIÓN

Apuntes sobre la Misión
GUADALUPE Y MISIÓN
Cuaderno número 7



**MISIONEROS
DE GUADALUPE**^{AR}

P. RAÚL IBARRA HERNÁNDEZ, MG
Superior General

COMISIÓN DE REFLEXIÓN DE LA MISIÓN *Ad Gentes*

P. RAÚL NAVA TRUJILLO, MG (Coordinador)
P. SERGIO CÉSAR ESPINOSA GONZÁLEZ, MG
P. ÓSCAR MARIO ROMERO BECERRA, MG
P. ALEJANDRO MÉNDEZ PÉREZ, MG
DR. RAMIRO ALFONSO GÓMEZ ARZAPALO DORANTES
LIC. LAURA LETICIA MARRUFO FANG

CORRECCIÓN DE ESTILO Y EDICIÓN

Lic. Angélica Monroy

DISEÑO Y FORMACIÓN EDITORIAL

L.D.G. Martha Olvera

Impreso y hecho en México
El tiraje consta de 500 ejemplares
Ciudad de México, marzo 2019
Todos los derechos reservados
ISBN: 978-607-7865-08-7

MISIONEROS DE GUADALUPE, AR
Cantera 29, Col. Tlalpan
Alcadía Tlalpan, CP 14000
Ciudad de México
Tel. 55 5655 2691

Apuntes sobre la Misión
GUADALUPE Y MISIÓN
Cuaderno número 7

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

P. Sergio César Espinosa G., MG 5

**ANTECEDENTES CULTURALES INDÍGENAS
Y CONTEXTUALIZACIÓN HISTÓRICA
EN EL ACONTECIMIENTO GUADALUPANO**

Dr. Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes 7

**DEIDADES FEMENINAS EN EL DESARROLLO
DE LA MARIOFANÍA GUADALUPANA**

P. José Alberto Hernández Ibáñez 23

**UN ENCUENTRO INTERCULTURAL:
DESDE LA PERSPECTIVA DE LA EVANGELIZACIÓN**

Dr. Luis Eugenio Espinosa González 39

**SANTA MARÍA DE GUADALUPE
TEJIENDO PUENTES INTERCULTURALES**

P. Raúl Nava Trujillo, MG 51

**EL ACONTECIMIENTO GUADALUPANO Y MISIONEROS
LAICOS ASOCIADOS A MISIONEROS DE GUADALUPE**

Laura Leticia Marrufo Fang 75

**LOS “N” RESPLANDORES
DE LA VIRGEN DE GUADALUPE**

Dr. Arturo Rocha Cortés 81

La relación entre Guadalupe y Misión es muy evidente para quienes hayan nacido o crecido en este México nuestro.

La historia de la evangelización de las tierras mesoamericanas estuvo imbuida de una fuerte piedad mariana, fruto de la formación y tradición de la mayor parte de los misioneros ibéricos. Las imágenes de sus pueblos y provincias acompañaron sus viajes y fueron parte importante en sus empeños por transmitir la fe a las naciones recién descubiertas.

Nadie duda de la centralidad de Cristo para llegar al conocimiento de Dios, pero también es innegable que la presencia de María fue muy relevante en la piedad católica que así establecía su distancia con los reformados. Podemos decir que, entre más se esforzaban los protestantes en suprimir cualquier devoción a María o a los santos, más se esforzaban los católicos por defender esas devociones y hacerlas crecer en sus conventos y monasterios, en sus parroquias y templos, y por supuesto, entre los pobladores de las tierras que fueron hallando a su paso en ese movimiento expansionista que caracterizó los últimos años del siglo xv y los siglos siguientes.

El Acontecimiento Guadalupano marcó un hito en el trabajo evangelizador de los misioneros católicos. Si bien la devoción no fue admitida sin más, sino que fue fuertemente cuestionada, la presencia de la imagen fue dejando en claro su poder convocador para propios y extraños.

El rito, el mito y una incipiente reflexión teológica se imbrican de tal forma que, a mediados del siglo xvi, el avance y la permanencia de la devoción mariana guadalupana se había establecido de modo tan sólido, que no se perdería en adelante, rebasando las querellas entre *aparicionistas* y *antiaparicionistas* de los ilustrados de esos tiempos y de los que siguieron.

María de Guadalupe se convirtió en el símbolo más poderoso de una nación emergente que en ella encontró raíz, identidad, camino y destino.

En el presente número de *Apuntes sobre la Misión* hemos recogido los aportes de estudiosos y evangelizadores de a pie. Ramiro Gómez Arzapalo Dorantes nos introduce a la temática con un interesante es-

tudio del mundo indígena del altiplano, habida cuenta de que los pobladores de esa región fueron los interlocutores inmediatos del mensaje guadalupano. José Alberto Hernández Ibáñez nos hace viajar a las tradiciones ancestrales que sobreviven en los lugares aledaños al Tepeyac, sobre todo con un análisis de las deidades femeninas que, sin duda, influyeron en el imaginario popular de quienes atestiguaron la presencia de la imagen de María en la tilma de Juan Diego y aprendieron a leerla como un nuevo código. Por su parte, Luis Eugenio Espinosa González nos lleva a reflexionar en las múltiples implicaciones que tiene el Acontecimiento Guadalupano, en particular el *Nican Mopohua*, tanto en las culturas que se colisionaron, como en la emergente por el mestizaje. En lo que podríamos considerar como un segundo bloque dentro de nuestro breve cuaderno, Raúl Nava Trujillo saca de su experiencia misionera y de su reflexión en torno del Acontecimiento Guadalupano una serie de conclusiones acerca de lo que bien podemos llamar un método evangelizador que puede guiar los esfuerzos por compartir la fe aun en nuestros días; algunas misioneras laicas asociadas a Misioneros de Guadalupe, con experiencias diversas en el tiempo y en el espacio, nos comunican, en el artículo presentado por Laura Leticia Marrufo Fang, lo que para ellas ha significado María de Guadalupe en el ejercicio de su misión. El último bloque está constituido por un solo artículo, breve, pero sustancioso, de Arturo Rocha Cortés quien, con su muy particular estilo, nos invita a pensar en la imagen, o “Sagrado Original” como la denomina, y en las manos humanas que se han ocupado de retocar, añadir o quitar algo a la misma.

Esperamos que disfrute la lectura de este número 7 de nuestros *Apuntes sobre la Misión*, y que los autores sean capaces, a través de sus textos, de provocar en cada uno de los lectores una mayor devoción a María en su advocación de Guadalupe, y una dedicación más íntegra a la labor misionera que Dios Trinidad nos confió a la Iglesia.

P. Sergio César Espinosa G., MG

ANTECEDENTES CULTURALES INDÍGENAS Y CONTEXTUALIZACIÓN HISTÓRICA EN EL ACONTECIMIENTO GUADALUPANO

Dr. Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes¹

En este escrito debo decir que no trataré acerca de la Virgen de Guadalupe como creyente, aunque lo soy, pero en este acercamiento ello resulta irrelevante. Es una aproximación desde la antropología y la historia; en específico desde la etnohistoria, que es la historia de los que no tienen historia si la consideramos como aquella versión que “escriben los vencedores”. La etnohistoria reconstruye la historia de los vencidos, no escrita ni oficializada, desde recursos interdisciplinarios que se articulan en una propuesta sustentada en fuentes, crítica de esas fuentes, una apropiada hermenéutica cultural de los contenidos de esas fuentes, vestigios arqueológicos, historias entrecruzadas que circundan el periodo estudiado y confrontaciones con la etnografía contemporánea de los grupos indígenas vivos.

Desde esta perspectiva, quiero dejar en claro que esta aproximación rebasa los límites de la discusión partidaria entre aparicionistas y antiaparicionistas, resaltando el sustento del Milagro Guadalupano en la historia de un pueblo en una profunda crisis de sentido que resultó devastadora para su supervivencia material y cultural, irrumpiendo en ese contexto en escena Guadalupe como elemento de anclaje y conciliación que permitió la interacción con el cristianismo implantado en territorio indígena, al tiempo que posibilitó, además, la continuidad de ciertas formas básicas de su expresión religiosa y entendimiento ancestral de lo sagrado.²

¹ El doctor Ramiro Gómez Arzapalo es director del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular y de la revista *Intersticios* en la Universidad Intercontinental, presidente del Grupo Interdisciplinar de Estudios e Investigaciones sobre Religión Popular y miembro del Sistema Nacional de Investigadores, de la Asociación Filosófica Mexicana y de la Academia Mexicana del Diálogo Fe y Cultura.

² Sabemos que el culto guadalupano es muy temprano en la fusión de horizontes culturales en lo que hoy

Sé bien que la Virgen de Guadalupe es una de las fibras más sensibles del catolicismo mexicano y que lo presentado en este texto pasa cerca de ese halo de incuestionabilidad de lo que hoy se consagra como un milagro acabado caído desde lo alto e instaurado en el aquí y el ahora. Sin embargo, estimo que la máxima riqueza del Acontecimiento Guadalupano, donde se juega su verdadero sentido, proviene de su constitución histórica, la cual es menos rimbombante que las obras de arte que hoy expresan el milagro ya domado y domesticado en su totalidad dentro de las fronteras de la oficialidad. En su génesis, fue una cuestión marginal, atribuida a los indios y, por ende, impregnada de toda la sospecha, minusvaloración y vigilancia que todas las “cosas de los indios” en materia religiosa merecían en ese momento caótico de imposición vertical, por un lado, y resistencias profundas, por el otro.

A través de Guadalupe, se da cuenta de un proceso que transformó un mensaje exógeno a las culturas indígenas en una expresión religiosa cristiana asumida culturalmente por estas mismas. Este proceso de traducción local del mensaje cristiano, esta realidad intercultural profunda de negociaciones, consensos y resemantizaciones, es la esencia que subyace en la realidad social que sustentó la aparición de Guadalupe en estas culturas.

De esta forma, pretendo abordar el tema del Acontecimiento Guadalupano subrayando la importancia del contexto cultural indígena en su situación de sometimiento recién consumada la conquista de México; como dicen los judíos acerca de la interpretación de los textos

sagrados: “tinta negra sobre lienzo blanco” y “tinta blanca sobre lienzo negro”, para destacar la importancia del contexto en la comprensión de un texto, lo negro que se delinea sobre un lienzo blanco podría también ser visto como tinta blanca que envuelve los trazos negros haciendo emerger el texto, destacándose, así, el papel protagónico del contexto histórico-cultural para la comprensión cabal del texto contenido en dicho contexto. En este caso, nuestro texto será el Acontecimiento Guadalupano, y el contexto, la cultura indígena en su difícil proceso de transformación de la sociedad prehispánica libre e independiente al sometimiento implícito en la Colonia bajo parámetros simbólicos no comprensibles aún a escasa década de consumada la conquista.

Ello es determinante para entender a Guadalupe en su génesis cultural indígena. Es imprescindible señalar este punto de partida, pues es evidente que la Virgen de Guadalupe es, hoy en día, un símbolo polisémico que ha cobijado a la sociedad mexicana en distintos momentos de su historia, empezando por la sociedad novohispana que buscaba elementos identitarios distintivos frente a los españoles peninsulares, proceso que culminaría con el movimiento de independencia y el nacimiento de la nación mexicana como tal, cuyo emblema tenía que ser Guadalupe en el estandarte de Miguel Hidalgo. Una vez conformada esta patria, Guadalupe se convierte en un símbolo distintivo no sólo para la Iglesia en la parte religiosa, sino en un ícono nacional el cual es usado y protegido desde el poder político. En estos procesos históricos, Guadalupe ha acompañado el devenir de nuestro pueblo, pero hace que se consagre y entienda desde el momento actual, nublándose o incluso olvidándose la génesis del Acontecimiento Guadalupano ubicado en un contexto cultural predominantemente indígena sin que el mestizaje fuera aún una clase social consolidada, sino que estaba en pleno proceso caótico de conformación. De esta forma, sin menospreciar la importancia de Guadalupe en las posteriores etapas de la historia de México, ella se presenta, ante todo, a indígenas nahuas sobrevivientes de la conquista, los cuales vivieron bajo la soberanía del imperio azteca hacía apenas una década atrás de las apariciones guadalupanas. A ellos les tocó ver la caída del mundo que conocían, dismantelar con sus manos los templos y lugares sagrados autóctonos, para después edificar con los despojos los nuevos centros religiosos católicos. La geografía sagrada cambió poco de la época prehispánica a la época colonial, producto de ese método evangelizador que implicaba la superposición simbólica y la imposición de las formas religiosas validadas por la Iglesia.

en México; éste se ha documentado desde 1555-1556, pero la primera historia de las apariciones, escrita en español por el sacerdote Miguel Sánchez, data de 1648. El hueco en esta parte inicial del culto y su sistematización doctrinal jerárquica ha despertado siempre fuertes sospechas acerca de su veracidad histórica, proponiendo, más bien, una invención posterior manipulada por la jerarquía eclesiástica que hunde sus raíces al momento primero de la evangelización para legitimar esos difíciles orígenes del cristianismo en territorio indígena. De esta forma, por ejemplo, tenemos las conclusiones de Joaquín García Icazbalceta al arzobispo Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos en 1883: “Católico soy, aunque no bueno, Ilmo. Sr. Y devoto en cuanto puedo, de la Stma. Virgen: a nadie querría quitar esta devoción: la imagen de Guadalupe será siempre la más antigua, respetable de México. Si contra mi intención, por pura ignorancia, se me hubiese escapado alguna palabra o frase malsonante, desde ahora la doy por mal escrita. Por supuesto que no niego la posibilidad y realidad de los milagros: el que estableció las leyes, bien puede suspenderlas o derogarlas; pero la omnipotencia divina no es una cantidad matemática o susceptible de aument o disminución y nada le atañe o le quita un milagro más... De todo corazón quisiera yo que uno (milagro, la Aparición) tan honorífico para nuestra patria fuera cierto, pero no lo encuentro así; y estamos obligados a creer y pregonar los milagros verdaderos, también nos está prohibido divulgar y sostener los falsos [...]” (JOAQUÍN GARCÍA ICAZBALCETA, *Investigación histórica y documental sobre la aparición de la Virgen de Guadalupe de México*, Ediciones Fuente Cultural, México, 1952, p. 69). Sin embargo, no podemos dejar de lado referencias tan tempranas al culto en el Tepeyac a la advocación de Guadalupe (por supuesto que relacionada con Tonantzin) como las de fray Bernardino de Sahagún cuando apunta sus sospechas al culto del Tepeyac, como se verá más adelante en este mismo texto. Ese velo que se cierne en los años fundantes del culto guadalupano considero que no es fortuito y, más bien, parece ser el resultado de un proceso de adaptación conflictivo y no exento de sobresaltos en un acomodo social entre los indígenas y las autoridades coloniales, donde todo lo proveniente del lado indígena era sellado con sospechas profundas, pero, a la vez, los indígenas, aunque sometidos, protagónicamente decidieron, impulsaron y mantuvieron este culto guadalupano, haciéndolo crecer hasta que fue incorporado a la instancia oficial eclesial.

Así, ante la implantación del cristianismo acorde con el modelo de la *tabula rasa*, surgen —desde la parte indígena— maniobras simbólicas, iniciativas culturales y procesos de apropiación de los contenidos impuestos en un proceso dinámico y creativo que devela un protagonismo que no encuadra en el papel pasivo y receptivo que por lo general se les asigna a los indígenas desde la historiografía oficial. Es entre esta implantación y esa creatividad selectiva y reconfigurativa que se dio la revelación de Jesucristo a estos pueblos indígenas.

En ese sentido, no estaría de más recordar que el proceso de evangelización de los indios fue largo y doloroso, no fue cristalino y prístino, sino plagado de contradicciones e intereses mundanos entremezclados con la práctica catequética³ y ello condicionaría la respuesta de los indígenas frente al nuevo mensaje. Con respecto a este punto, puede resultar ilustrativo y sugerente lo expresado en el famoso *Coloquio de los doce*, donde se ponen en boca de los sacerdotes autóctonos las siguientes palabras en confrontación al mensaje de los frailes:

Habéis dicho
que no son verdaderos dioses los nuestros.
Nueva palabra es esta,
la que habláis
y por ella estamos perturbados,
por ella estamos espantados.
Porque nuestros progenitores,
los que vinieron a ser, a vivir en la tierra,
no hablaban así.⁴

Y más adelante, en el mismo texto, se llega a la siguiente conclusión por parte de los indígenas, después de haber escuchado el abigarrado resumen de la doctrina cristiana:

Tranquila, pacíficamente,
considerad, señores nuestros,
lo que es necesario.
No podemos estar tranquilos,

³ Como señalan los obispos sudamericanos: "Tales abusos produjeron heridas en las comunidades y opacaron el mensaje de la Buena Nueva; con frecuencia el anuncio de Cristo se realizó en connivencia con los poderes que explotaban los recursos y oprimían a las poblaciones" (*Instrumentum Laboris*, Asamblea especial del Sínodo de los obispos para la región panamazónica "Amazonía: nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral", núm. 6, Vaticano, junio de 2019).

⁴ FRAY BERNARDINO DE SAHAGÚN, *Coloquios y doctrina cristiana*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1986, p. 149.

y ciertamente no lo seguimos,
eso no lo tenemos por verdad,
aun cuando os ofendamos. [...]
Haced con nosotros,
Lo que queráis.
Esto es todo lo que respondemos,
lo que contestamos
a vuestro reverenciado aliento,
a vuestra reverenciada palabra,
oh señores nuestros.⁵

En el capítulo siguiente, los frailes arremeten de nuevo, pero añadiendo un "toque" de cohesión que siempre ayuda al convencimiento, si la voluntad se torna difícil de entregar:

[...] Vosotros no habéis adorado al verdadero Dios
Porque nunca habíais escuchado la reverenciada palabra de Dios,
Ni teníais el libro divino,
Nunca vino a llegar a vosotros
Su reverenciado aliento, palabra.
Por esto no son muy grandes vuestras culpas.
Pero si ahora no queréis escuchar,
El reverenciado aliento, la palabra de Dios
Mucho es lo que peligraréis.
Y Dios que ha comenzado vuestra ruina,
La llevará a término,
Entonces del todo pereceréis.⁶

A este respecto, resulta sorprendente lo que resguarda la memoria colectiva de los pueblos indígenas contemporáneos; así, es muy ilustrativa la siguiente copla de la *Danza de moros y cristianos*, en un diálogo contemporáneo entre los personajes de Cortés y Moctezuma en esta danza en contexto náhuatl en Texcoco, México:

Cortés:

—Es tan eterno este Dios, que si quieres ver su gloria olvida tu ley que tienes y observa a un Dios verdadero.

Moctezuma:

—¿Y para qué traes tu acero?

⁵ *Ibid.*, p. 155.

⁶ *Ibid.*, pp. 160-161.

Cortés:

—Porque si renuente estás y no admites lo que quiero, en él experimentarás que éste es el Dios verdadero.

Todo esto debe contextualizarse en el complicado entramado social de lo que ahora es México en cuanto a su inherente e innegable diversidad y pluralidad cultural, lo cual hace este campo social muy fértil a la desigualdad, la discriminación, las distinciones y, también, a formas muy distintas de existencia social dentro de un mismo territorio compartido (o disputado) como espacio físico, pero, a la vez, un espacio impregnado de significados muy diferentes desde el ámbito simbólico dependiendo del grupo que lo dota de sentido.

Es muy interesante que el vínculo al origen indígena del llamado Acontecimiento Guadalupano se desdibuje en la actualidad hasta casi borrarse. Al menos así se percibe en el complejo del santuario, siguiendo las leyendas para la memoria pública de los edificios allí erigidos. Pareciera como si hubiera ciertos momentos difíciles de nuestra propia historia que sería mejor olvidar, al menos no hablar de ellos, no hacerlos patentes, simplemente dejarlos ir y tender un velo de silencio sobre ellos. En ese sentido, llama la atención la ausencia a cualquier referencia al previo del Tepeyac como lugar de culto prehispánico. En especial, en lo que toca a la “iglesia del cerrito” y sus inmediaciones que es donde estuvo el *teocalli* de Tonantzin, tan importante que tenía su propia calzada de comunicación al corazón de México-Tenochtitlán (hoy Calzada de Guadalupe). Sin duda, esos silencios no son fortuitos y tienden a la configuración de una identidad mestiza consagrada en su estado actual sin entrar a los difíciles pormenores de su constitución histórica.

Para el Estado, tiene que ver con ese aspecto de identidad nacional donde la hibridación es nuestra génesis, mas no interesa ahondar en los pormenores; es decir, somos lo que somos a partir del momento en que lo somos en una visión ahistórica. Para la Iglesia, es preferible no poner en tela de juicio la pureza del cristianismo adoptado en esta nueva tierra, inmiscuyendo conflictivos procesos histórico-culturales de hibridación, resemantización o reformulación simbólica que pudieran mancillar la propuesta universal cristiana en las reelaboraciones simbólicas y culturales locales.

De esta forma, la migración del símbolo religioso de la Virgen de Guadalupe de un mensaje a un pueblo indígena (cuando aún no exis-

tía el mestizaje, al menos no como un sector social bien diferenciado) hacia la maternidad de una nación mestiza en el siglo XIX, incluye en su complejidad social elementos de etnicidad, discriminación y la otra cara de la moneda de la identidad: la exclusión.

Así pues, estamos frente a un culto problemático el cual se inició en un contexto muy caótico del que no pongo en duda su existencia desde los primeros momentos del encuentro en una fusión de símbolos donde no imperó de modo exclusivo la imposición española, sino que fue igualmente decisiva la imaginación, creatividad y habilidad indígenas para lograr un cristianismo que culturalmente les resultara significativo. Si en ese momento inicial, la Iglesia despreció este culto,⁷ fue mantenido, patrocinado y custodiado por los mismos indígenas hasta que les fue incautado por la oficialidad siglos después.

Lo que propongo es un ángulo de lectura histórico-crítico, con base en los documentos disponibles, pero asimismo —atendiendo a la perspectiva etnohistórica— considerando a los que vivían fuera del margen y que fueron los depositarios originales de este mensaje: los indígenas. Si ellos eran despreciados en aquel momento inicial de la Colonia, ¿por qué sorprenderse de que el culto a Guadalupe lo fuera también? Compartió el desdén, sospecha y desconfianza que las costumbres, tradiciones y cultura indígena provocaban en los españoles.

Todo el complejo simbólico, literario y religioso circundante al llamado Acontecimiento Guadalupano reitera un contexto cultural indígena, empezando por el lugar sagrado del Tepeyac, como mencioné antes, donde se rendía culto a Tonantzin, la madre de los dioses, desde tiempos muy anteriores a los aztecas, en una línea histórica de muy larga duración. En este sentido, es pertinente recordar que —de acuerdo

⁷ Se hace evidente que la forma en que los indígenas celebraban las fiestas religiosas —ya cristianas— era significativamente diferente al modo como los españoles lo enseñaban o recomendaban. A fin de cuentas, se trataba de una expresión religiosa que, a los ojos de los frailes, ya no era tan aberrante y demoniaca como les parecieron los ritos de su época “de la gentilidad”. Había algo extraño, es cierto, pero mucho más cercano a un ámbito de lo tolerable y —aunque a regañadientes— permitido y solapado. Sahagún plasma esa sospecha en relación al culto del Tepeyac cuando, al final del libro XI, en el apéndice sobre supersticiones escribe: “Cerca de las montañas se localizan tres o cuatro lugares en los que ellos solían ofrecer solemnes sacrificios, y a los cuales llegaban en peregrinaje desde los más remotos lugares. Uno de esos lugares está aquí en México. Es una pequeña colina llamada Tepeyac... ahora conocida como Nuestra Señora de Guadalupe. En este mismo lugar tenían un templo dedicado a la madre de los dioses, a quien llamaban Tonantzin, que significa ‘Nuestra Madre’. Allí se realizaban numerosos sacrificios en su honor... a los festivales asistían hombres, mujeres y niños... Las multitudes invadían el templo en esos días. La gente decía: ‘Vamos a la fiesta de Tonantzin’. Hoy la iglesia edificada allí está dedicada a Nuestra Señora de Guadalupe, a quien ellos llaman también Tonantzin, imitando a sus preladados, que decían: ‘Nuestra Señora Madre de Dios, Tonantzin’ [...] Así que vienen desde muy lejos a visitar a esta Tonantzin tanto como antes; encontrándonos con que esta devoción es sospechosa, ya que en todas partes hay numerosas iglesias dedicadas a Nuestra Señora que ellos no visitan; sino que vienen desde los más remotos lugares precisamente a éste” (FRAY BERNARDINO DE SAHAGÚN, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 1992, p. 704).

con el relato del *Nican Mopohua*—, recopilación de una tradición oral previa, Juan Diego venía de Cuautitlán a la doctrina de Tlatelolco, lo cual aporta ciertos datos a considerar: la posición social de Juan Diego era la de un indígena con ciertos privilegios, pues era admitido a la doctrina de Santiago Tlatelolco, cuna del primer laboratorio intercultural en estas tierras, donde, en el Colegio de la Santa Cruz, se elaboró la monumental obra de Sahagún.

Este lugar no era para cualquier indígena, se reservó para hijos de nobles indígenas y sobrevivientes clave que tenían un conocimiento profundo de la cultura náhuatl. Juan Diego no asistió a la doctrina ni a Cuautitlán (su pueblo) ni tampoco a Tultitlán, aunque aparecen registradas ambas iglesias en el mapa de Upsala (1550), sino que se trasladaba hasta Tlatelolco porque era un privilegio al que tenía acceso y lo utilizó.

De acuerdo con el mapa de Upsala, pudo haber tomado también para el efecto, la ruta de la calzada de Tenayuca (hoy Calzada Vallejo) que unía el *teocalli* de Tenayuca con Tlatelolco y Tenochtitlán; sin embargo, no lo hizo y tomó precisamente la ruta de la cordillera del Tepeyac.

En el momento de las apariciones (según el *Nican Mopohua*) Juan Diego venía atravesando la cordillera del Tepeyac, precisamente para tomar la calzada que lo llevaría a Tlatelolco... Cabe preguntarse por qué eligió esa ruta; en todo caso, había otra alterna, pero no tomó aquella sino ésta... ¿acaso fue para que se cumpliera *lo que estaba escrito*? Porque si se le aparece la Virgen del otro lado, no hubiera significado gran cosa dentro del complejo cosmovisional indígena.

Tener en cuenta estas consideraciones no pone en tela de juicio el hecho de que la Virgen de Guadalupe se erigiera como referente cristiano privilegiado en la evangelización temprana de los indios.

El culto a Guadalupe en el cerro del Tepeyac inició muy cercano a los indígenas, significado, valorado y mantenido por ellos mismos en los conflictivos momentos iniciales, a pesar de las desavenencias con la parte eclesiástica oficial que tardó en incorporarlo a sus filas una vez superadas las innegables sospechas iniciales.

En los juegos implícitos en este tironeo histórico entre lo popular y lo oficial, se dibujan nuevas fronteras de lo profano y lo sacro, de lo aceptable y lo repudiable, mostrando que la migración de lo popular a lo oficial corresponde a momentos históricos concretos donde el

contexto particular nos recuerda que en la pedagogía catequética las transiciones entre el rechazo y la aceptación suponen una interacción social permeable.

En esta hibridación, síntesis simbólica, sincretismo⁸ o como se le quiera llamar, es en donde radica el verdadero milagro guadalupano: un ejemplo concreto de encarnación, que, a fin de cuentas, posibilita la interacción del pueblo con Dios. De allí en fuera, lo que pueda ser dicho acerca de los estudios practicados a la tilma no es objeto de la discusión temática propuesta en este artículo. Si Juan Diego existió o no existió como persona individual, no afecta, en este sentido, al hecho en sí mismo de esta encarnación del mensaje cristiano en Guadalupe; tal vez el personaje encarnó a una corporación de indígenas que cultivaron el culto en sus primeros años a contrapelo de las sospechas de los frailes.

Es decir, debemos distinguir entre lo que es esencial y lo que es accesorio; me parece que el hecho histórico radica en la irrupción de este culto en este territorio indígena colonizado, que —recordemos— pasaba por una fuerte crisis en el desmantelamiento de lo propio y la imposición de los nuevos dueños. Eso se da en medio de una sociedad colonial que no promueve en absoluto la igualdad; antes bien, pondera las diferencias culturales, siempre en detrimento de los grupos subordinados con la finalidad de garantizar la legitimidad y exclusividad en el acceso al poder, de allí la importancia de las castas en la Colonia, donde se pasa de un privilegio reservado al español a uno reservado al mestizo (en la transición colonial posterior).

Así pues, Guadalupe surge en ese contexto cultural indígena, en un momento en el cual el mestizaje aún no se consolidaba; es, primeramente, un símbolo religioso indígena que luego se transforma a la par de la configuración social de la naciente nación mexicana. En su génesis indígena, Guadalupe se convierte en la *Virgen de los indios*, en

⁸ El concepto que nos ayuda a dar cuenta del proceso social, histórico-dialéctico, donde ubicamos los resultados interculturales del proceso evangelizador del siglo XVI en territorio indígena, es el de *sincretismo*, entendido no como una miscelánea incoherente e inoperativa de "pedazos" provenientes de ambas raíces culturales, sino como un proceso histórico-social conflictivo donde se reconoce la participación activa y protagónica del dominado, a través de la reelaboración simbólica y reformulación de los elementos impuestos por la fuerza, desde la perspectiva cultural del sojuzgado que nunca pierde de vista su posición relacional con el dominante en el nuevo orden establecido. Para profundizar en este concepto, me adhiero aquí a la propuesta de Johanna Broda para definir el sincretismo, cuando apunta: "Propongo definir el *sincretismo* como la reelaboración simbólica de creencias, prácticas y formas culturales, lo cual acontece por lo general en un contexto de dominio y de la imposición por la fuerza —sobre todo en un contexto multi-étnico—. No se trata de un intercambio libre, sin embargo, por otra parte, hay que señalar que la población receptora, es decir, el pueblo y las comunidades indígenas, ha tenido una respuesta creativa y ha desarrollado formas y prácticas nuevas que integran muchos elementos de su antigua herencia cultural a la nueva cultura que surge después de la conquista" (JOHANNA BRODA, "Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días", en *Diario de Campo*, núm. 93, México, p. 73).

contraposición a la *Virgen de los Conquistadores* (la Virgen de los Remedios). No podemos obviar esta situación polarizada en el momento histórico donde se ubica la génesis del culto a la Virgen de Guadalupe en el Tepeyac, era un contexto conflictivo, terrible y muy inhumano en el que la buena voluntad de los frailes convivió con los excesos de los soldados y la avaricia de los dirigentes coloniales. Así pues, queda claro el dramatismo de la situación de aquel contexto para los pobladores indígenas: el suicidio colectivo empezaba a practicarse como posibilidad de evasión y resistencia frente a la violenta imposición colonial, como narra fray Bartolomé de las Casas:

Salido el padre fray Gutierre con su compañero y el clérigo Las Casas de la isla de Cuba, creció [sic] la crueldad inhumana que los nuestros usaban con las gentes della cada día más y más; los opresos indios, viéndose cada día morir, comenzaron a huir de las minas y de los otros trabajos en que los mataban de pura hambre y continuo y excesivo tormento y trabajo; los españoles, que para los tener siempre en servicio clavados no les faltan medios y mañas, procuraron de por muchas maneras irlos a monte; entre otras, comenzaron a criar lebreles y perros bravos que los despedazaban, de los cuales, por huir e no vellos, vivos se enterraron. Pasábanse huyendo a las isletas de que la isla está cercada de una parte y de otra, digo de la del Sur y del Norte, que dijimos llamarse el Jardín de la Reina y el Jardín del Rey, de donde los traían, y trayendo los afligían, angustiaban y amargaban y ejercitaban en ellos, para que escarmentasen y no se huyesen, castigos y crueldades extrañas. Viéndose los infelices, aunque inocentes, que por ninguna parte podían remediar ni obviar su perdición, ni de la muerte y muertes dobladas tan ciertas y horrendas escaparse, acordaron de ahorrar al menos de la una, que por ser tan luenta tenían por más intolerable, y ésta era la vida, que muriendo vivían, amarga, por salir de la cual comenzáronse a ahorcar; y acaecía ahorcarse toda junta una casa, padres e hijos, viejos y mozos, chicos y grandes, y unos pueblos convidaban a otros que se ahorcasen, porque saliesen de tan diuturno tormento y calamidad. Creían que iban a vivir a otra parte donde tenían todo descanso y de todas las cosas que habían menester abundancia y felicidad, y así sentían y confesaban la inmortalidad del ánima; y esta opinión por todas las Indias la habemos hallado, lo que muchos ciegos filósofos negaron.⁹

Y en otra parte apuntaba, con humor bastante negro:

Acaeció en estos días un señalado caso y fué aqueste: que saliendo cierto número de indios de casa o estancia o de las minas de cierto español que los tenía encomendados, afligidos y desesperados, con determinación de todos en llegando a su pueblo se ahorcar, entendido por él, va corriendo tras ellos y con mucha disimulación, ya que estaban aparejando sus sogas, díceles: Buscadme para mí una buena sogá, porque me quiero ahorcar con vosotros, porque si vosotros os ahorcáis, ¿para qué quiero yo vivir sin vosotros acá, pues me dais de comer y me sacáis oro? Quiero irme allá con vosotros, por no perder lo que me dais. Los cuales, creyendo que aun con la muerte no lo podrían desechar, sino que en la vida otra los había de mandar y fatigarlos, acordaron de no se matar, sino por entonces quedarse. Finalmente, destas y otras muchas maneras fatigados y trabajados, al cabo los destruyeron y acabaron, hartos más presto que en otras partes, y quedó aquella isla como ésta y las otras despoblada como está.¹⁰

Es en este contexto que el culto indígena a la Virgen de Guadalupe adquiere un fuerte significado de resistencia cultural indígena que, por un lado, se somete a la imposición cristiana, pero, además, la reformula para apropiársela culturalmente, dejando de ser una propuesta religiosa exógena para transformarse en una vivencia cultural endógena. ¿Cómo no ver en Guadalupe un símbolo que salvó culturalmente ciertas distancias insalvables?

En ese sentido, cabe mencionar que —desde la unilateralidad plena de la visión de los colonizadores— todo intento de resistencia por parte del mundo indígena fue visto como algo negativo y que, necesariamente, debía ser aplastado. La dulzura de las palabras que se ponen en boca de la Virgen de Guadalupe en el *Nican Mopohua* contrasta fuertemente con las referencias a los indios en los documentos coloniales tempranos.

Así pues, son de muy triste memoria las referencias que algunos frailes hicieron a sus superiores intentando convencerlos de la condición casi inhumana de los naturales de estas nuevas tierras, como lo escrito por fray Tomás Ortiz en 1524 en una carta titulada “Estas son las propiedades de los indios por donde no merecen libertades”:

Los hombres de tierra firme de Indias comen carne humana y son sodométicos más que generación alguna. Ninguna justicia hay entre ellos, andan desnudos, no tienen amor ni vergüenza, son como asnos, abobados, alocados, insensatos [...] son bestiales en los vicios; ninguna

⁹ FRAY BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *Historia de las Indias*, t. III, FCE, México, 1986, pp. 103-104.

¹⁰ *Ibid.*, p. 104.

obediencia y cortesía tienen mozos a viejos ni hijos a padres; no son capaces de doctrina ni de castigo [...] inmicísimos de religión, haraganes, ladrones, mentirosos, y de juicios bajos y apocados; no guardan fe ni orden; [...] son cobardes como liebres, sucios como puercos [...] no tienen arte ni maña de hombres; cuando se olvidan de las cosas de la fe que aprendieron, dicen que son aquellas cosas para Castilla, y no para ellos, y que no quieren mudar costumbres ni dioses; son sin barbas y si a algunos les nacen, se las arrancan [...] hasta los diez o doce años parecen que han de salir con alguna crianza o virtud; de allí en adelante se tornan como brutos animales. En fin, digo que nunca crió Dios gente tan cocida en vicios y bestialidades, sin mezcla de bondad o policía. Juzguen agora las gentes para qué puede su cepa de tan malas mañas y artes.¹¹

Otra carta fechada en 1537, de fray Juan de Quevedo, pone en tela de juicio la actividad evangelizadora en sí misma, pues desde su perspectiva, los indígenas apenas y alcanzaban un estatus rayando en el mínimo de lo que se requeriría para ser considerado humano:

Soy de sentir que los indios han nacido para la esclavitud y sólo en ella los podremos hacer buenos. No nos lisonjeemos; es preciso renunciar sin remedio a la conquista de las Indias y a los provechos del Nuevo Mundo si se les deja a los indios bárbaros una libertad que nos sería funesta. Si en algún tiempo, merecieron algunos pueblos ser tratados con dureza, es en el presente, los indios más semejantes a bestias feroces que a criaturas racionales [...] ¿Qué pierde la religión con tales sujetos? Se pretende hacerlos cristianos casi no siendo hombres, sostengo que la esclavitud es el medio más eficaz, y añado que es el único que se puede emplear. Sin esta diligencia, en vano se trabajaría en reducirlos a la vida racional de hombres y jamás se lograría hacerlos buenos cristianos.¹²

De acuerdo con el relato del *Nican Mopohua*, la forma en la que la Virgen se dirige a Juan Diego es “Juanotzoín JuanDiegotzín”, que, ciertamente, puede traducirse como diminutivo (el por todos conocido “Juanito”, “Juan Dieguito”), pero esta traducción no refleja el contexto cultural del uso de tal forma lingüística en el náhuatl la cual implica el reverencial; sin tener traducción literal, podría ser entendido, más que como un tierno “Juanito”, como un solemne “Reverenciado Señor Don Juan Diego”, porque está utilizándose el reverencial.

¹¹ FERNANDO MIREs, *En nombre de la Cruz. Discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios (período de conquista)*, Departamento Ecueménico de Investigaciones, San José, 1989, pp. 49-50.

¹² *Ibid.*, pp. 51-52.

En ese mismo sentido, entrecruzando las últimas dos ideas vertidas en párrafos anteriores, el suicidio colectivo, con cierto deje de *amor fati*, entregándose a un destino irremediable, y lo contenido en el *Nican Mopohua*, es de destacar, por un lado, lo que en el *Coloquio de los doce* se apunta en boca de los sabios indígenas: “Que no muramos, que no perezamos, aunque nuestros dioses hayan muerto”.¹³ De nuevo, en el *Nican Mopohua*, hallamos una riqueza cultural impresionante desde la perspectiva indígena cuando se ponen en labios de Guadalupe estas palabras de presentación: “*In inantzin in huel nelli Teotl Dios, in Ipalnemohuani, in Teyocoyani, in Tloque Nahuaque, in Ilhuicahua, in Tlalticpaque*”.¹⁴ Cuya traducción es: “Madrecita de Él, Dios verdadero, Dador de la vida (*Ipalnemohuani*), Inventor de la gente (*Teyocoyani*), Dueño del cerca y del junto (*Tloque Nahuaque*), Dueño de los cielos (*Ilhuicahua*), Dueño de la superficie terrestre (*Tlalticpaque*).¹⁵

Más que un recurso literario, es un verdadero engarce con la tradición religiosa ancestral, pues, aunque se introduce la palabra Dios en español, se enfatiza con cinco nombres nahuas dados al dios único, no a los dioses directamente relacionados con los elementos de las fuerzas de la naturaleza (Tláloc, Ehécatl-Quetzalcóatl, Tezcatlipoca, Chalchiuhtlicue, etcétera), sino a un concepto de divinidad que se consideraba intangible, supremo y del cual no podían hacerse representaciones, un concepto de élite, definitivamente, pero que, mediante la poesía, desparramaba en la población; en ese sentido, cabe destacar en especial a Nezhualcōyotl.

Desde luego, esta forma de expresión a esta divinidad, bajo estas características, fue del todo interesante para los primeros evangelizadores quienes plasmaron algunas de las formas lingüísticas para referirse a ella, tal es el caso de fray Andrés de Olmos, quien, en su *Arte de la lengua mexicana*, apunta:

Dios señor y criador y gobernador de todo, que ensalza y humilla. *Tloque nahuaque, tlalticpaque, in teutilale, in atlaua, in tepeua, in tepexiua, in tlachiuale, in teyocoyani, tepiquini, in tecueponalhtini, in tlatzmolinalhtiani, in temamalini, in tepitzani, in texuchiycuilloani, in tepantlazani, in*

¹³ FRAY BERNARDINO DE SAHAGÚN, *Coloquios...*, op. cit., p. 149. Es interesante tener en cuenta la nota que Miguel León Portilla apunta en relación a este fragmento: “Manifiestan con dolor cuál es su situación: no les queda ya sino morir puesto que —según se les ha dicho y en su abandono parecen palparlo— ya nuestros dioses han muerto”.

¹⁴ MIGUEL LEÓN PORTILLA, *Tonantzín Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el “Nican Mopohua”*, El Colegio Nacional/FCE, México, 2000, p. 102.

¹⁵ *Ibid.*, p. 103.

tetlalamanquiani, in tetoto-molihitia, in tetlatzinilhtia, in yaualoa, in tetla-lia, in tezcaloa ypalhnemoaloni".¹⁶

A partir de aquí, y entrecruzando con complementos sugeridos por León Portilla y algunos enriquecimientos proporcionados por los diccionarios de Molina y Rémi Simeón, presento el siguiente listado de los nombres del dios único en náhuatl con su respectivo significado, con base en Olmos, a menos que se indique lo contrario:

- Ometéotl: dios dual, dios dos.
- Yohualli Ehécatl: noche-viento (invisible como la noche, intangible como el viento).
- Ilhuicahua: dueño del cielo. "Señor del Cielo, Dios".¹⁷
- Tloque Nahuaque: dueño del cerca y del junto (dueño de la intermediación).
- Tlalticpaque: dueño de la tierra. "Señor, dueño de la tierra".¹⁸
- Chane; Calle: dueño de la casa.
- Tlachihualle: hacedor, dueño de las criaturas.
- Ipalmemohuanie: aquel por quien se vive.
- Atlahuan; Tepehuan: dueño de los peñascos, dueño de los barrancos.
- Tepexihua: dueño de los cerros.
- Temaxelohuani-Temayahualoni: el sobajador de la gente, el ensalzador de la gente.
- Teyocuyani: creador de las cosas.
- Tecueponaltiani-Teytzmolinaltiani: el que hace brotar a la gente, el que hace verdecir a la gente.
- Tepitzani: el que funde a la gente como si fuera oro. "Aquél que inflama, anima a la gente, Dios".¹⁹
- Temamalini: el que taladra a la gente como si fuera jade. "El que gobierna, dirige, Dios".²⁰
- Texochiycuilohuani: el que pinta a la gente como si fueran flores.
- Tehueyllani: el que exalta a la gente.
- Tepiquini: creador de la gente. Dice Rémi Simeón: "El que hace, crea a la gente, autor, creador, Dios".²¹
- Teicneliani: bienhechor de la gente.
- Ayac Yuihui: nadie es como él.
- Ayac Yuan: nadie es su semejante.

- Ayac Yloquilhuia: nadie le habla, nadie habla con él.
- Zan Icel: sólo él.
- Zan Icel Ipalmemohuani: sólo él es por quien se vive.
- Zan Iyol: sólo su corazón.

Al presentarse Guadalupe retomando algunos de estos nombres, en terreno sagrado indígena, y bajo la lengua y símbolos autóctonos, muestra en primerísima instancia un mensaje esencial: Dios no ha muerto entre ellos, sigue vivo y los convoca a continuar hilando su historia.

Más allá de hacerse débil con los débiles, es asumirse despreciada con los despreciados; no podemos olvidar la ya antes mencionada marginalidad del culto guadalupano temprano, valorado y mantenido por los indígenas, despreciado y apenas solapado por los españoles. Para mí, la palabra clave en este proceso fue *dignidad*. El uso de reverenciales en el lenguaje náhuatl se maneja bellísimamente en el relato del *Nican Mopohua* tanto de ella hacia él como de él hacia ella, en un contexto histórico donde los documentos contemporáneos se refieren al indio como perro, puerco o mono. Me parece un maravilloso binomio de reconocimiento y dignificación de la Virgen a Juan Diego, no sólo como ente biológico singular, sino como ente cultural, así como de Juan Diego a la Virgen, en un contexto de dominio, donde de pronto —insisto— el mensaje deja de ser exógeno para hacerse propio, pierde la extranjería para ser doméstico, aun cuando todo lo doméstico yacía del lado del demonio desde la polarización inicial de los frailes. Considero que la interculturalidad es la base en este punto, interculturalidad que implica poca epistemología y mucha actitud de vida, pasión por el otro, pasión en el más profundo sentido, padecer al otro, padecer su cultura, padecer su historia, para entender cómo Dios se coló allí en cada fase de su historia, entender cómo se configuró Dios en ese contexto y poder así entablar un diálogo. Ése es el milagro guadalupano.

¹⁶ FRAY ANDRÉS DE OLMOS, *Arte de la lengua mexicana*, edición de Ascensión H. de León Portilla y Miguel León Portilla, UNAM, México, 2002, p. 187.

¹⁷ RÉMI SIMEÓN, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, Siglo XXI, México, 1977, p. 187.

¹⁸ *Ibid.*, p. 605.

¹⁹ *Ibid.*, p. 499.

²⁰ *Ibid.*, p. 468.

²¹ *Ibid.*, p. 499.

DEIDADES FEMENINAS EN EL DESARROLLO DE LA MARIOFANÍA GUADALUPANA

P. José Alberto Hernández Ibáñez¹

El tema de la religión no escapa al fenómeno del género; la sexualización es indisociable de la naturaleza antropológica, en la explicación de la divinidad, nada escapa a la analogía humana. La deidad puede ser padre o madre, con todas las cualidades y atributos del carácter procreativo, porque, siendo el origen de los seres, el dios da la vida, alimenta, castiga o protege, establece relaciones afectivas y promesas eternas. Todas las culturas poseen imágenes hieráticas con formas maternales, y aunque todavía no superan la jerarquía del dios masculino, han sido mayormente aceptadas por la tradición a través de la memoria de quienes se vinculan de manera afectiva como hijos. Tal es el caso de las deidades femeninas en ambientes mesoamericanos prehispánicos que han dejado huellas indelebles para dar sentido al culto mariano.

En esta exposición, hacemos un breve recorrido del fenómeno de la concepción divina con rostro femenino en los hechos más significativos de la religión para comparar las expresiones en algunos ejemplos de diosas con determinados prototipos clásicos, para concluir con la consideración de las deidades femeninas en las culturas mexica, maya y otras del territorio mexicano, con la expectativa de su posible síntesis en la mariofanía guadalupana.

1. La protohistoria

a) *La Venus paleo-neolítica (30 000-5 000 a. C.)*

La imagen de la Venus paleolítica representa el paradigma de una realidad natural que se convierte en signo de la humanidad predivinizada.

¹ Sacerdote de la Arquidiócesis de México, licenciado en Patrología por el Instituto Patristico Agustiniano de Roma, Italia. Docente en la Universidad Pontificia de México y en la Universidad Intercontinental.

Se afirma esta hipótesis a partir de ciertas figuritas con rasgos femeninos evidentes que aportan inquietantes signos de sacralidad; sin embargo, muchos autores insisten en plantear que se trata de un posible signo de matriarcado. Los más entusiastas sugieren que estas figuras pudieran representar a diosas madres que, a su vez, simbolizarían la fertilidad y la procreación, sobre todo de frente al contraste de que no se han encontrado figuras masculinas similares. Podemos admitir que estas figuras femeninas tenían un significado religioso, como una especie de amuletos para invocar los dones deseados. Podrían ser ídolos de la fertilidad, imágenes sagradas de los poderes de lo femenino que da vida y alimento, diosas madres o simplemente diosas. Son figuras que expresan una exaltación de la fecundidad. Lo interesante de esto es que se les puede localizar en la mayoría de los continentes y casi bajo las mismas interpretaciones. Estas figuraciones de Venus tienen características similares: tamaño muy pequeño que oscila entre los 3 y los 22 centímetros, por eso mismo bien podrían ser “amuletos” para ser sostenidos en las manos; carecen de base, aunque algunas se podrían hincar en tierra al terminar en punta. En todas se acentúa la región pélvica y los pechos. Parecen estar inscritas en una especie de rombo-losange centrado en torno de la masa ventral y, además, están sometidas a una rítmica isométrica. Los órganos más grandes (senos, caderas, vientre y pubis) se inscriben en un círculo.² No interesa el rostro ni los rasgos individuales, aunque a veces pueden tener adornos en la cabeza, o incluso ser bicéfalas, como en el caso de las figurillas encontradas en Tlatilco, México, cuyo significado se desconoce, pero en el presente caso podrían aludir a una realidad humano-divina.

b) Formas femenino-míticas bíblicas

Ašerá la diosa suprimida. ¿Pudo ser Yahvé el único Dios de Israel, o por el contrario, los sacerdotes editores de la Biblia eliminaron del texto sagrado a la Diosa Madre? El arqueólogo norteamericano W.G. Dever lleva más de veinte años investigando a *Ašerá* y resalta que se han hallado en Israel más de cuarenta referencias de ella, de modo que con toda seguridad los autores de la Biblia la conocían.³ *Ašerá* era la principal divinidad femenina cananea esposa de Él (primer dios cananeo, padre de los dioses y de los hombres que representaba la omnipotencia), aunque también era simbolizada como la diosa *Athirat* (Señora del mar) o

como *Astarté* (siendo el complemento de *Inanna* en la mitología sumeria de *Ishtar* en los mitos babilónicos y asirios). El nombre de *Astarté* suele encontrarse en los primeros libros del Antiguo Testamento. Por supuesto que esta dualidad masculina femenina está generalizada en otras culturas y sus religiones; por ejemplo, se presentan las parejas divinas en Egipto: *Isis-Osiris*; Grecia: *Zeus-Hera*; Babilonia: *Ishtar-Tanmud*; Caná: *Baal-Ašerá*.

Ašerá se menciona en la Biblia en Lev. 18, 21: “No darás hijo tuyo para ser ofrendado a Moloc, no profanarás el nombre de tu Dios”; 1Re. 11, 5: “Y se fue Salomón tras de Astarté, diosa de los sidonios y tras de Milcom, abominación de los amonitas”; 2 Cro. 28, 3: “Ajaz, rey de Judá, hizo imágenes de Baal y quemó perfumes en el valle de los hijos de Hinnón y pasó a sus hijos por el fuego, según las abominaciones de las gentes que Yahvé había arrojado ante los hijos de Israel”. Pero la aparición estelar y más significativa es aquella de la reforma de Josías (2Re. 23, 4-20):

El rey ordenó a Jilquias, el segundo de los sacerdotes y a los encargados del umbral que sacaran del santuario de Yahveh todos los objetos que se habían hecho para Baal, para *Ašerá* y para todo el ejército de los cielos; los quemó fuera de Jerusalén en los yermos del Cedrón y llevó sus cenizas a Betel [...]. Sacó la *Ašerá* de la casa de Yahveh fuera de Jerusalén, al torrente Cedrón, la quemó allí en el torrente Cedrón, la redujo a cenizas y arrojó las cenizas a las tumbas de los hijos del pueblo. Derribó las casas de los consagrados a la prostitución que estaban en la Casa de Yahveh y donde las mujeres tejían velos para *Ašerá*.

¿Supresión idolátrica o purificación de la religiosidad popular? Durante los años sesenta se descubrió una cueva cerca del Templo de Salomón (Jerusalén) con cientos de fragmentos de estatuillas femeninas rotas; estas estatuillas, para algunos estudiosos, han sido consideradas como los restos supervivientes al mandato impuesto por el rey Josías, de romper todas las vasijas y figuras que representasen a *Baal* y a *Ašerá*. Dichas figuras datan de entre los siglos VIII y VI antes de Cristo.

La arqueóloga Carol Meyers considera que *Ašerá* no existió como diosa, sino que únicamente se trataba de un símbolo de fertilidad con atributos que más tarde los israelitas incorporarían enteramente a Yahvé.⁴ Para Meyers, Yahvé asume ambos géneros. Esta investigadora afirma que ni las inscripciones, ni los textos bíblicos ni extrabíblicos,

² T. MAYOR FERRÁNDIZ, *La imagen de la mujer en la Prehistoria y en la Protohistoria*, publicación digital de Historia y Ciencias Sociales, artículo núm. 236, octubre de 2011.

³ W.G. DEVER, *Did God Have a Wife? Archaeology and Folk Religion in Ancient Israel*, Eerdmans, Michigan, 2005.

⁴ C.L. MEYERS, *Rediscovering Eve. Ancient Israelite Women in Context*, Oxford University Press, Nueva York, 2012.

muestran la posibilidad de que *Yahvé* y *Ašerá* fueran una pareja divina que estimulara la fertilidad mediante su unión. Lo cierto es que, a lo largo de estos últimos años, se han hallado cientos de estatuillas que representan ese símbolo de fertilidad. Para Dever son algo más que símbolos, son representaciones de la diosa madre; no obstante, ninguna de ellas lleva el nombre de *Ašerá*.

Uno de los ejemplos del arte israelita es una ofrenda en terracota de tres mil años de antigüedad que se localiza actualmente en el Museo de Israel, la cual, curiosamente, representa la maqueta de un templo. Encima hay un toro con el disco solar, debajo dos leones alados y dos gacelas flanqueando el árbol sagrado, debajo otro par de leones alados custodiando una entrada vacía. En la parte inferior, aparece un par de leones y, entre ellos, un esbozo femenino que, según Dever, representa a *Ašerá* e incluso afirma que su culto pudo haberse mantenido en tiempos de Salomón.

Entonces, si *Ašerá* era la esposa de *Yahvé*, ¿por qué tanto empeño en borrarla del culto hebreo? Los sacerdotes ortodoxos de la época no podían soportar ver cómo las mujeres desarrollaban un culto aislado a *Ašerá*, lo cual podría perjudicar al yahvismo. Esto último no es compartido por Meyers quien asegura que los redactores de la Biblia no discriminaron a la mujer, sino a cualquier influencia pagana. La reforma de Josías se aplicó para la afirmación nacionalista de la fe monoteísta. Por último, se puede añadir que en la Edad Media una secta mística judía introdujo una nueva entidad, se llamaba *Shekináh*, su función era de enlace entre el pueblo y Yahveh. Esta entidad era llamada a veces “La novia de Yahveh”. ¿Tal vez una reminiscencia de *Ašerá*?...

c) Esquemas protocristianos gnósticos

Como otras tendencias helenizantes del dato revelado, los gnósticos adoptaron un lenguaje mítico nupcial para elaborar un sistema mítico, basado en parejas, tríadas y emanaciones con nombres personales que asemejaban a un Olimpo redentor. La pareja primordial *Bithós-Sige* era el principio masculino femenino que daría origen a una nueva tríada y, a su vez, a otra pareja procreativa.⁵ *Bithós* o *Propadre* concibe a Intellecto a partir de Querer (*Sige*), a quien convierte en útero. Así, Dios tiene un seno donde puede concebir un Hijo. Para los gnósticos, el proceso lógi-

co es que Dios tenga su complemento femenino para que pueda concebir. El *Propadre* siempre será inalcanzable y, siendo así, será, entonces, un dios hermafrodita. La sola simiente paterna no explica la concepción, se requiere de una consorte femenina o la atribución de un útero al Padre.⁶ Por más que rechazemos la idea antropomórfica de un Dios necesitado e incompleto para satisfacer sus deseos paternos, los gnósticos insisten en que el útero del Padre y consorte suya, *Ennoia* o *Pensamiento*, es fecundada por la *Ratio* (querer) del Padre, con la cual se fecunda y concibe a *Nous* (intellecto-unigénito). Bajo estos encuadres, la Madre además será llamada Sabiduría, término que nos es familiar, además de estar emparentado con la tradición filosófica helenista, libro deuterocanónico bíblico que será rechazado en forma abierta por el canon judaico por razones conocidas. A esta Madre (*Ennoia*) se le llama también *Espíritu Santo* por su sustrato divino; *Prima femina* por su fecundidad divina poderosa. Los gnósticos resuelven el problema de la unidad de Dios con el recurso del paso de *mater* a Espíritu Santo del supremo Dios andrógino: *Pater-Mater*.

Un texto arcano conocido como *Apocryphon Joannis* presenta al Dios supremo en eterno matrimonio con *Barbelo* (espíritu virginal); este texto insiste en la calidad femenina de este factor bajo dos aspectos: a) Como esencia: *spiritus virginalis*, útero virginal del Padre, capaz de engendrar al Hijo; b) Como perfección dinámica: *Ennoia-Prognosis* (incorrupción y vida eterna). Sobre estas cualidades dinámicas *Ennoia* pasa de la quietud infecunda en que vivía como *spiritus virginalis* a la concepción interna del lumen *Christus*, principio de todas las cosas.⁷ *Barbelo* es principio materno virginal, incorruptible, pero generador, multiplicador, lo cual se opone a la conciencia integrista y encratita del gnosticismo. Sin embargo, *Barbelo* es figura apreciada con un alto grado de devoción religiosa, lo que gestó una secta llamada barbelionita o barbeliognósticos.⁸

Otro paradigma gnóstico de la naturaleza femenina se sintetiza bajo el nombre de *Sofía*, quizá ya no como Madre del Unigénito, sino como hembra, ahora Madre de los vivientes. Con la denominación *Espíritu Santo*, *Sofía* se presenta como emanación abortiva del *Propadre*, es una

⁵ Cfr. A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Sígueme, Salamanca, 1998, pp. 57-65.

⁷ En efecto, el tema de la virginidad, esterilidad, fecundidad milagrosa en la Sagrada Escritura es recurrente y tiene una amplia gama de posibilidades hermenéuticas.

⁸ Secta gnóstica del siglo II que profesaba una doctrina no muy clara; el nombre de la secta deriva de la importancia que la secta misma daba a *Barbelo*, “eon” femenino, madre de todos los vivientes proveniente de ésta por parejas sucesivas. Cfr. BERNARDINO GROSSI-DI, *La Chiesa antica: eclesiologia e istituzioni*, Borla, Roma, 1984, p. 274.

⁵ IRENEO DE LYON, *Adv. Haer.* 1, 1ss.

sabiduría discursiva que siempre se proyecta hacia fuera de la emanación divina. Sofía es, a la vez, esposa y madre del Dios supremo, seno del Padre, ésta dio a la luz un personaje andrógino: *Cristo*; está preñada como Iglesia, da a la luz hombres espirituales, perfectos. Sofía también es síntesis del signo hermafrodita Adán/Eva, Varón/Hembra.⁹

d) Sustituciones místicas: mito y culto a Isis

Es claro que, en el desarrollo de las culturas, el hecho natural de la fertilidad y la generación humana, cósmica y de todos los seres en general, alcanzó connotaciones muy religiosas, tal es el caso de las representaciones de la Venus primitiva, de la Diosa madre egipcio-romana, y de la Eva, madre de todos los hombres. El mito de *Isis* y *Osiris* engendró una cultura religiosa en el marco del desarrollo histórico de Egipto, Grecia y Roma, que junto con sus variadas versiones y expresiones alcanzó una notable simpatía popular hasta tomar posesión como religión oficial entrando en el interés de fieles, filósofos y público en general. Es sabido, además, que esta manifestación mística surgió con mayor vigor por la importancia esotérica de su culto en Egipto, y que su traducción en los misterios de la mitología griega adoptó sus formas, pero concentrándose en el fenómeno de la vida, la compasión, la bondad, la pureza y la maternidad, de ahí que *Isis* pasó a ser representada por *Ceres*, *Afrodita* y *Deméter*, entre otras.

Autores como Plutarco de Queronea y Lucio Apuleyo¹⁰ dedicaron su atención al mito de Isis y revelan elementos rituales que repercutirán en el ámbito religioso de la cultura de los siglos II y III de esta era, con el presagio de que la religiosidad cristiana absorbió la humedad nutriente de su influjo. Algunos pasajes de Plutarco nos acercan al posible sincretismo de la personificación religiosa de María virgen con relación al mito de *Isis*. Por ejemplo, uno de los elementos iconográficos comunes es el simbolismo de la Luna, pero mientras que para *Isis* es una virtud relacionada con el amor, para María será un pedestal desde donde señorea.¹¹ Por otro lado, y apoyado en Platón, Plutarco advierte el carácter fundamental del principio divino femenino, quien es susceptible de toda generación.¹² Pero donde más destaca es un texto que

referimos inmediatamente: “La naturaleza más perfecta y más divina está compuesta de tres principios: el intelecto, la materia, y el producto de su unión, que es el mundo ordenado, como lo llaman los griegos. Platón a la inteligencia suele llamarla idea, modelo y padre; mientras que a la materia la llama madre, nodriza o sede y lugar de generación, y al resultado de los dos le da el nombre de descendencia y engendrado”.¹³ Desde luego, estamos presenciando un pasaje de síntesis teosófica derivada de la doctrina de las hipóstasis platónicas, que presentan un sistema trinitario, y que tendrá eco aplicativo en el tema mariano; la misma asimilación que con el tema de la trinidad platónica y la trinidad cristiana. Los principios de procreación se trasladan al ámbito metafísico divino, de modo que van teniendo fundamento para una religión grecorromana más razonada.

Ésta es una descripción esotérica, propia de la religión helenista que mezcla los simbolismos con los conceptos teológicos los cuales, puestos en la reflexión y en la praxis cultural, tienen semejanzas e incidencias interreligiosas: “Osiris debe ser considerado origen, Isis debe ser considerada recipiente y Horus debe ser considerado resultado perfecto”.¹⁴ Como podemos observar, esta sinonimia con el Padre Dios, origen, la Madre receptora de la simiente divina, y el Hijo perfecto, equivalen a la idea cristiana de la generación humana del Verbo. Otra similitud la encontramos en la siguiente definición del nombre de *Isis*: “A Isis la llaman unas veces *Muth* y otras veces *Athyri* o *Methyer*. Explican que el primero de estos nombres significa madre, y que el segundo designa la morada terrenal de *Horus* (que es lo que Platón llama sede y receptáculo de generación), mientras que el tercero es un compuesto de dos palabras que significan lleno y causa. Y es que la materia del mundo está llena, y está relacionada con una causa buena, pura y ordenada”.¹⁵ Vuelven a nuestros oídos las expresiones marianas: Madre, Morada del altísimo, Sede o Trono de la sabiduría, Vaso, Llena de gracia, Causa de nuestra alegría.

Por otro lado, el valor de la jerarquía de frente a lo sagrado se representa en el juego entre pobreza y abundancia. En el relato del nacimiento del amor en el diálogo del *Banquete*, donde se dice que Pobreza, deseosa de tener un hijo, se introduce en el lecho de Abundancia; quedando preñada de esa unión, da a luz a Amor que es de naturaleza mixta, ya que siendo hijo de un padre bueno y sabio tiene todo lo necesario para

⁹ Cfr. ORBE, op. cit., p. 272.

¹⁰ PLUTARCO, *Isis y Osiris*; LUCIO APULEYO, *El asno de oro o las Metamorfosis*. Este último redacta una de las primeras novelas picarescas en lengua latina donde retrata las prácticas rituales del culto pagano.

¹¹ PLUTARCO, *ibid.*, p. 52; cfr. Ap. 12, 1.

¹² De hecho, Platón la llama “dulce nodriza” y “Receptora de todas las cosas”, en *ibid.*, p. 53.

¹³ *Ibid.*, p. 56.

¹⁴ *Idem*.

¹⁵ *Idem*.

bastarse a sí mismo, pero si la madre es material y limitada también experimenta la dependencia, por lo tanto busca depender del elemento autosuficiente.¹⁶ Este pasaje puede bien atribuirse a la concepción cristiana de la sierva pobre y sencilla que anhela a su Señor, quedando preñada por su abundancia, manifestado en el canto del *Magnificat*. El último paralelismo que encontramos se refiere a la acción de la diosa madre dolorosa quien llora y hace luto por la muerte de su amado *Osiris* despedazado; ella recoge los fragmentos en los pliegues de su manto, poniéndolos a salvo para colocarlos de nuevo en su seno para regenerar el cuerpo del inmortal, aquel que debe resucitar continuamente y rejuvenecerse.¹⁷ Sobre esta escena de la *Pietá* mariana, la madre con el hijo muerto en el regazo, igualmente acuden a nosotros otras reminiscencias cristianas sobre el tema de muerte y resurrección de Cristo, y de manera más alargada, la matanza de los inocentes, que son llorados por sus madres, ulteriormente el llanto de la madre por los hijos de la Iglesia perseguidos.

2. Deidades femeninas mesoamericanas

El *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica* de Yolotl González¹⁸ compila las deidades del contexto cultural y religioso de las etnias mexicanas más representativas de la época prehispánica. Entre las deidades femeninas puede contarse una treintena de las más sobresalientes por sus características y densidad sacral manifiesta por el culto que los pueblos identificados con ellas les brindaban. Pero, antes de hacer una clasificación teotípica, puede afirmarse que, en el complejo ritual mesoamericano, las representaciones de la divinidad femenina son de gran delicadeza.

El desarrollo de los cultos especiales a las diversas diosas femeninas, entendidas como advocaciones o representaciones particulares de la diosa madre se fueron refinando en el decurso del tiempo. Los dos elementos primordiales que integran de manera fundamental esta femineidad sacralizada serán la fuerza fértil de lo femenino, tanto en lo humano como en la tierra, y la dádiva de la comida por la acción del agua y de la agricultura.

Los diversos nombres de las advocaciones provienen de su específico campo de acción, más que por la diversificación de la persona; es decir,

no se trata de un politeísmo arbitrario, sino de la identificación de las operaciones con diferentes representaciones de la misma entidad divina, aunque se concentra en dos atributos esenciales: energía y fuerza femenina transformadora. La fuerza sagrada por excelencia de la diosa mexicana es la de engendrar y dar vida. Por lo tanto, la madre es la figuración divina del *pantheon* femenino que tenía un culto público y privado; la gente hacía sus propios altares en casa y adornaba con vestidos para dar vida a las deidades (de ahí la costumbre del cambio de vestido a las imágenes). A estas deidades se les reconoce por el conjunto de su vestimenta y las insignias particulares.¹⁹

a) La Dea mexicana

La concepción azteca-mexica de la divinidad fue de una altísima originalidad y, aunque pudo nutrirse con el influjo de la práctica religiosa de otros pueblos, logró un alto desarrollo debido a la complejidad del propio imaginario en conjunción con la síntesis doctrinal teosófica, es decir, la tendencia del exagerado politeísmo no es sino la manifestación de las diversas advocaciones de un mismo dios.²⁰

• *Teomama*. Pueden individuarse predicados o atributos divinos en la deidad femenina mexicana, primero como consorte de *Ometeotl*, teotipo metafísico de la unidad-dual (*Ipalnemohuani*, “Dador de la vida”-*Tloque nahuacue*, “Señor del cerca y del junto”).²¹ La *Omecihuatl*, diosa madre por excelencia, madre de los dioses y de todo lo creado, tiene sus derivaciones con la *Cihuateotl* o *Cihuateteotl*, bajo la característica de mujer deificada, que podría constituir la traslación del signo divino de la femineidad o de la maternidad divina, como en el caso de *Chimalma*, madre de *Quetzalcóatl*, la que carga al dios (*teomama*) y que viene a reflejar la teogénesis de los mitos originarios, sobre todo con la *Coatlicue-Cihuacóatl*, madre de los cuatrocientos dioses, madre de *Coyolxauhqui* y de *Huitzilopochtli*. Con esta misma intención generativa, la diosa del agua *Chalchiuuhcueye* representa la fuerza procreativa de los *tlaloques*, quienes contribuyen a la vida a través de la lluvia mientras éstos están en espera de la

¹⁶ PLATÓN, *Banquete*, 203 b-204 b; PLUTARCO, *ibid.*, p. 58.

¹⁷ PLUTARCO, *ibid.*, p. 59.

¹⁸ YOLOTL GONZÁLEZ, *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*, Larousse, México, 1991.

¹⁹ Cfr. FELIPE SOLÍS, “Femineidad sacralizada: la Diosa Madre y sus advocaciones en el mundo mexicana”, en *Estudios Históricos*, U. del Tepeyac, 2000, pp. 19-30.

²⁰ A. CASO, *El pueblo del Sol*, FCE, México, 1983, p. 16.

²¹ M. LEÓN PORTILLA, “Ometeotl, el supremo dios dual y Tezcatlipoca ‘Dios Principal’”, en *Estudios de cultura náhuatl*, 30, 1999, pp. 132-152.

redención.²² El agua no sólo como signo de vida sino como energía divina que contrasta con el fuego, fuerza antagónica representada por su diosa *Chantico*. Y así como hay diosas de vida, las hay de muerte como *Mictēcacihuatl*, señora del Mictlán, y otras intermedias por ser imperfectas como *Malinolxoch*, diosa de la brujería, por ser hermana del dios de la guerra, pero no guerrera, sino la que porta el mal augurio.

Este primer nivel de jerarquía divina femenina náhuatl no escapa al fuerte antropomorfismo ni a la metamorfosis teotípica de las culturas ancestrales; la diosa en sí es un dios, aunque ejerce operaciones análogas de mujer: madre, nodriza, lactante, regeneradora, antagonista correctiva, sus poderes son activos y creativos, van de lo metafísico a lo natural: bien y mal, vida-muerte, agua-fuego. Es una fuerza humanizadora con inspiración divina maternal que establece el vínculo entre creación y relación con la intención de poner a la divinidad al servicio de la necesidad de la creatura.

· *Nuestra carne, nuestro mantenimiento*. La segunda categoría es la diosa providente *Tonacacihuatl*, cocreadora, pero ahora vinculada con la carne (*nacatl*); por tanto, a la necesidad biológica. Es sabido que para el pueblo mexica existen dos elementos nutricionales básicos con alto significado ritual: maíz y pulque, ambos con su representación deífica femenina con *Chicomecóatl*, *Xilonen* e *Ilamatecuhli*, y *Mayahuel*, respectivamente. Esta última tiene una elocuente comparación con la *Artemisa* grecorromana porque se la representa como la diosa de los cien senos, quien lacta a los vivos y muertos con el brebaje o miel de los dioses.²³ *Huixtocihuatl*, diosa de la sal, entra en esta misma clasificación por ser deidad del agua, del mar, de los oficios, de algunos remedios curativos y de la conservación de alimentos. La diosa se hace cargo de las necesidades básicas del hombre; le enseña, lo cura, lo custodia desde los cuatro puntos cardinales, le acompaña en sus “ires y venires”.

· *Mujer preciosa*. El sentido religioso mexica también se interesó en tributar honor a la belleza de la flor, del canto, de la sabiduría y, por supuesto, a la mujer mediante la exaltación de la figura femenina, tal como lo hicieron las culturas preclásicas. Sea como madre o como doncella,

el apelativo fue mayormente desarrollado en contrapunto con la concepción de las diosas crueles y aterradoras (*Coatlicue-Cihuacóatl*), pero, sobre todo, para exaltar el culto a la fertilidad agrícola y humana, y la alabanza al amor, a la sexualidad y al género.²⁴ Esta categoría se aplicó en lo referente a la vida doméstica. Deidades como *Xochiquetzal*, la joven, y *Tlazontéotl*, la diosa de la pasión carnal, se encuadran en la escena de la actividad cotidiana de la familia y de los sentimientos, sobre todo para engalanar las labores femeninas con la delicadeza de su arte y cuidado. *Atlátonan* es la diosa que cuida al enfermo y por eso es preciosa por el favor que dispensa. *Chalchiuhcihuatl* es la diosa bella en sí misma por dar vida y ternura, atributos que se le darán a *Tonanzin-Toci*, nuestra madre-cita, la abuela que nos trata con ternura, que nos abraza; la diosa es bella, buena y hermosa.

En resumen, la idea de la diosa femenina en el pensamiento náhuatl es la del ente complementario del dios principal, por medio de la cual es posible dar vida. Como todo numen del *pantheon* prehispánico, la diosa posee cualidades metamórficas con las que desarrolla operaciones transformadoras en el terreno humano-divino mediante la energía y fuerza propia de la femineidad sagrada, pero siempre con expresión humana. Por eso, la diosa mexica será madre de dioses y de hombres, energía providente, mujer preciosa, doncella, abuela de ternura, principio vital, sexualidad, fertilidad, portadora del dios. Estas cualidades son comunes en la concepción religiosa de otras culturas antiguas de Mesoamérica y de otras latitudes religiosas en el mundo. Estos conceptos se traducen en las adaptaciones de la vida doméstica y en las interpretaciones de los roles femeninos dentro de la sociedad con sus repercusiones políticas y familiares.

b) Simplificación de la deidad femenina

Sorprende positivamente que el pensamiento sobre la deidad en las culturas prehispánicas mantenga ciertas similitudes a pesar de la complejidad en la descripción de sus rasgos individuales. La simplificación no elimina las diferencias que enriquecen la comprensión del numen y de sus operaciones. Aunque se afirme el principio de una diosa madre común entre mayas y mexicas se distinguen con claridad las características exclusivas, sea por su iconología, por el grado de acción con el que

²² Los *tlaques* son las almas de los niños menores de ocho años muertos que dependen de las lágrimas de los niños sacrificados para que ingresen al cielo de Tláloc. Ello representa un ciclo de vida: los niños deben llorar para que el *tlaque* colecte las lágrimas en una especie de alcancías, y después de contabilizar las lágrimas, hacían llover; así, éstos se liberaban. Cfr. Á.M. GARIBAY, *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, Porrúa, Sepan Cuantos 37, México, 1985.

²³ B. SPRANZ, *Los dioses en los códices mexicanos del Grupo Borgia. Una investigación iconográfica*, FCE, México, 1975.

²⁴ Muchos estudios arqueológicos y antropológicos actuales han hecho énfasis en la deidad femenina como símbolo del papel de la mujer en la sociedad y en la reivindicación del género.

cada una de ellas actúa, pero, sobre todo, por la energía afectiva con la que es percibida. Desde el punto de vista de la mitología, la divinidad femenina tiene fuerza teotípica trascendente, es paradigma de belleza y elogio, es solicitada por su capacidad dispensadora de vida, salud y alimento. Sin embargo, se le aprecia más por el lenguaje que manifiesta en los signos de la naturaleza, por medio de la relación cotidiana donde el hombre se siente acompañado y complementado.

· *Fuerza natural de la deidad femenina en la cultura maya.* Tres son las representaciones deíficas femeninas sobresalientes de la cosmovisión maya, y no menos importantes que aquellas mexicas ya descritas. La primera, *Ix Chel*, diosa de la Luna, esposa del dios Sol, patrona de la medicina, del parto y de los curanderos, simplifica la función de la madre trascendente y biológica, manteniendo los atributos curativos necesarios dentro del cosmos violento de la selva y del huracán. Es la conjunción de los elementos astrales con la vida y su mantenimiento.

La segunda, *Ix Chebel Yax*, diosa anciana, patrona de la lluvia y de las labores artesanales, como el brocado, el tejido y la pintura. Es la representación de la virtud y la creatividad, de la vida y de la sabiduría. Cabe destacar aquí que la figura de la abuela es indisociable a la relación humana.

En tercer lugar, aparece *Ixtab*, diosa del suicidio; se le relacionaba con la vida futura paradisiaca, lo que equivaldría a la intercesora de los muertos, conductora de las almas hacia la beatitud trascendente. Como puede verse, la imagen deífica femenina sintetiza el ciclo vital: nacimiento, conservación y muerte paradisiaca. Quizás sobresale el factor medicinal como operación natural del género; la mujer que cura y cuida de la persona en todo momento.

· *Simplificación materna.* Otros ejemplos en etnias diferentes y distantes de la organización mexica y de la maya tienen descripciones teotípicas femeninas más condensadas y, a su vez, mayormente significativas, tal es el caso de los zapotecos con *Lira Guela* o *Xonaxi Bisia*, considerada también “Nuestra madre águila”, diosa de la milpa, de las plantas, las aves, las flores, el amor, los agüeros, las curaciones, los nacimientos, las artes, los placeres, la penitencia y los animales. Diosa de la fertilidad, la cual, asimismo, tenía relación con la Luna (como referencia a la fertilidad), a la fecundidad y a las aguas. Esta figura se complementa con *Xomaxi*, diosa de los antepasados, protectora de la

humanidad, abogada de la fertilidad.²⁵ Y, entre los totonacas, aparece *Natsi'itni*, quien sintetiza innumerables deidades femeninas. Es la Virgen, madre del “soy” y del maíz, madre de todas las creaturas, en lo cual intervienen la Luna y el planeta Venus. Esta deidad recoge las almas de los niños muertos, cuyo signo es la representación de la mujer cubriendo con su rebozo a los niños hasta que éstos vuelven a nacer. Esta concepción, todavía más simplificada, la localizamos en la idea de los purépechas con *Mauina*, diosa del amor y de la fertilidad, encarnación de *Xarátanga* (la Luna), que habita en el arcoiris (una especie de Afrodita), o bajo la figuración de *Pehuame* o Parturienta; por tanto, deidad del parto y esposa del Sol. Finalmente, los huicholes aportan la advocación de *Taki'tzi Nakawé*, “Abuela crecimiento”, diosa de la tierra que habita en el inframundo, madre de los dioses y responsable de la vegetación. Anciana sabia. A criterio de Yolotl González, estas simplificaciones se identifican con la Virgen María, y más específicamente, con Guadalupe.

Conclusiones

1. En la breve comparación de manifestaciones teotípicas femeninas en las culturas revisadas, encontramos el hecho sobresaliente de que la diosa es madre, o por lo menos signo de fertilidad y fecundidad, no importando el primitivismo paleolítico o el desarrollo especulativo del mito, como es el caso de las fórmulas gnósticas helenístico-cristianas (*Barbelo*).

2. La deidad femenina está integrada a un esquema hierogámico donde aparece como consorte del dios masculino (*Ašerá*), con el objetivo concreto de ser procreadora del dios hijo o de los seres biológicos. La manifestación sagrada de las figuras creadoras originarias no escapa a la analogía marital y reproductiva, es una constante para ilustrar con mayor claridad las cosmovisiones.

3. Las funciones de la diosa madre consisten en dar vida, alimentar (desde la lactancia hasta la sobreabundancia de los frutos de la tierra), conservar, señorear el universo (con la constante referencia a los astros la cual tiene un significado vital), ser la portadora de virtudes medicinales; es la mujer sapiente que educa y conduce en esta vida y en la existencia paradisiaca.

²⁵ Otros nombres de la diosa zapoteca son *Nohuichana*, *Huichan*, *Cochana*, relacionados, también, con la fertilidad y con la serpiente.

4. En las culturas mesoamericanas, la diosa femenina tiene la triple faceta de la doncella hermosa, de la fuerte mujer procreativa y de la abuela protectora; la *Isis* egipcia era la madre dulce que cuidaba y lactaba a su hijo en el regazo; la madre indígena abraza en su rebozo a los hijos con la intención de amamantarlos, para darles consuelo, para que éstos dejen de llorar.

5. La iconografía de la diosa, en todas las culturas, es natural y abstracta, material y metafísica, se le representa con formas humanas voluptuosas o tiene apariciones prodigiosas, como en el caso de la *Cihuacóatl*;²⁶ se le viste con ropas galanas y con estrellas, con elementos de la naturaleza y de la muerte (*Coatlicue*); es la misma representación, pero con diversas advocaciones.

6. Podemos afirmar que la concepción de la mariofanía guadalupana en el cuadro cristiano responde al aglutinamiento de imágenes reconstruidas dentro de las tradiciones bíblicas y filosóficas en la historia cristiana, las cuales crearon las propias analogías teotípicas, junto con la sensibilidad maternal hacia el objeto religioso femenino. De hecho, la tradición mariológica católica depende de la base de la literatura apócrifa de la cual tomó los elementos básicos para tejer un cuadro pedagógico con el objetivo de mejorar la comprensión del protagonismo de la mujer dentro del misterio de Cristo.

7. Con referencia al desarrollo de las concepciones emanadas de los mitos mesoamericanos-mexicanos, todo apunta a que en el dibujo de la mujer teomórfica se verifican elementos comunes: es esposa o madre del dios principal, es dadora de vida (*Teomama*), mantiene la carne y el más allá de los hombres (*Tonacacihuatl*), embellece por ser preciosa y por ser madre de ternura (*Natsi'itni*).

8. La mariofanía guadalupana es la conjunción de varias tradiciones indígenas amalgamadas bajo el dominio político mexica, pero enriquecidas por la cosmovisión sincretista, naturalista y teosófica de otros pueblos. Es indiscutible que la propuesta de la *Tonantzin* del Tepeyac conquistó los gustos religiosos de otros pueblos por hallarle rasgos semejantes a los de sus propias concepciones.

9. El enlace de la manifestación de la divinidad femenina indígena llegó en el momento preciso de la ilustración cristiana; por tanto, es la conjunción de la tradición popular incorporada a un medio cristiano que no se contrapone por tener elementos comunes subyacentes. Es una traducción perfecta, una asimilación sin conflicto dogmático, una sustitución de la idolatría sancionada por la lógica evangélica (lo mismo sucedió entre Isis y María en la antigüedad romana).

10. Si los conquistadores cristianos vieron con mente abierta el hecho prodigioso de *Tonantzin-Guadalupe*, por asimilarse a esa María de Nazaret de rostro mestizo, los indígenas de otras etnias entendieron el milagro como la síntesis estética de esa poderosa figura deífico-materna que empataba emocionalmente con sus propias concepciones religiosas. La pintura final de Guadalupe es el concepto que reúne las características y anhelos espirituales del hombre mesoamericano en momentos donde se buscaba un refugio dentro de los cambios históricos. Es por eso que muchos acuden al Tepeyac, porque miran en Guadalupe lo que de ellos hay en ella.

²⁶ BERNARDINO DE SAHAGÚN, *Historia general* I, IV; Cfr. R. RAMÍREZ BARACS, "Las apariciones de Cihuacóatl", *Historias*, 1990, pp. 55-66. Fray Andrés de Olmos refiere otras apariciones de Cihuacóatl en Cuernavaca, dos años después de la aparición de Guadalupe, en su *Tratado de hechicerías y sortilegios* de 1553.

UN ENCUENTRO INTERCULTURAL: DESDE LA PERSPECTIVA DE LA EVANGELIZACIÓN

Dr. Luis Eugenio Espinosa González¹

Cultura, una realidad que vivimos de modo sencillo, pero compleja. Al intentar delimitarla. Desde hace más de medio siglo, los debates acerca de la existencia misma de una cultura que defina la vida, la producción cultural, los códigos simbólicos, las creencias compartidas por un pueblo no parecen tener fin. Aún hoy en día, es más sencillo conjeturar que existen una serie de notas únicas que abarquen a todos los mexicanos que encontrar a seres humanos concretos que cumplan con todas ellas: a la distancia, parece sencillo distinguir elementos que suponemos que definen a la cultura peruana o japonesa o keniana; sin embargo, al momento de aproximarnos a ellas, se observan los matices diferenciales entre individuos que llevan a examinar si esa imagen mental de lo japonés, lo francés o lo mexicano que tenemos, existe fuera de nuestro cerebro.

Es comprensible, las culturas son formadas y forman a seres humanos. Estos podrían dividirse, de modo muy genérico, entre quienes, al ser educados en los modos tradicionales —los antropólogos le llaman *enculturación* a ese proceso—, los aprecian y los asumen como elementos esenciales de su identidad y aquellos individuos que apetecen novedades, buscan cambios, adoptan productos o ideas de otras culturas y las integran a sus cosmovisiones... entre antropólogos, proceso llamado *aculturación*. No se trata de exclusión, todo ser humano vive ambos movimientos; pero, en buena medida, cada persona tiende a enfatizar más uno de ellos: personalidades que aman la seguridad de

¹ Luis Eugenio Espinosa González es doctor por la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica). Desde hace más de 30 años, se desempeña como docente en la Universidad de Monterrey (UEM). Además, colabora en el área de Formación Espiritual de dicha institución.

lo conocido, se tensan con aquellos que parecen necesitar siempre la adrenalina del cambio.

De entrada, alcanzamos a imaginar la complejidad de un encuentro entre personas con matrices culturales distintas: los malentendidos, la resistencia de un segmento de la población chocando contra la apertura y el interés de otro grupo. Sin embargo, al recibir el mandato evangélico de ir a predicar a toda nación (Mt. 28, 19), los discípulos de Jesús son enviados más allá de las fronteras de su propia lengua, de sus supuestos morales... para encontrarse con la diversidad cultural.

Conocer el Acontecimiento Guadalupano supone, para cualquiera, observar una imagen y escuchar historias de una fusión de elementos provenientes de dos culturas disímiles: la que llegaba en los 1500 con los españoles y aquella, forjada en el centro de México, gracias a los pueblos de lengua náhuatl. Las narrativas sobre ese evento no fueron el único intento de religiosos evangelizadores por crear espacios de diálogo entre ambas culturas. Sin embargo, a finales del siglo xx, lo mismo el papa Juan Pablo II que el teólogo Leonardo Boff describieron a Guadalupe como modelo de una *evangelización inculturada*. Queda en evidencia, al ser apreciada desde esas posturas teológicas y pastorales tan diversas, que tanto la imagen como el relato escrito sobre el evento guadalupano tienen un papel significativo para una mejor comprensión de lo que, desde la perspectiva eclesial, debiese guiar el diálogo entre culturas.

Es a partir del estudio de uno de los relatos sobre las apariciones de María en el Tepeyac, que es conocido por sus primeras palabras como *Nican Mopohua*, que analizamos una serie de temas que se muestran como relevantes para el diálogo intercultural en un contexto de evangelización.

Aprender un lenguaje..., y más

Un poco de historia del texto que emplearemos. El *Nican Mopohua* fue publicado, dentro de un volumen más amplio —el *Huei tlamahuizoltica*—, en 1649, por el bachiller Luis Lasso de la Vega, capellán de la ermita que se había edificado en el Tepeyac. A diferencia de un texto que narra de modo similar las apariciones de María, publicado un año antes por Miguel Sánchez, la obra de Lasso de la Vega era llevada a prensa en lengua náhuatl y no en castellano. A partir del impreso, el lector podría suponer que el capellán era el autor de la totalidad de lo publicado... no sería algo imposible de aceptar partiendo del hecho de que, a un siglo de la conquista, varios autores habían mostrado buen dominio de las lenguas indígenas.

No obstante, los expertos hablan de una desigual calidad en el manejo de ese idioma a lo largo de la publicación, tanto así que, a pocos años de la publicación del *Huei tlamahuizoltica*, Luis Becerra y Tanco, otro estudioso del mundo indígena, aclaraba que, por lo menos en el núcleo del relato de las apariciones, el *Nican Mopohua* ya era cantado por los indígenas y que existía un cuaderno en lengua náhuatl redactado por “un indio de los más proyectos del Colegio de la Santa Cruz”, y a quien más tarde se identificó con Antonio Valeriano.

Retrocedamos ahora un siglo: no queda duda del celo apostólico de los religiosos de la primera evangelización en el territorio mexicano. Con el propósito de predicar el Evangelio se invierten días y años para encontrar medios para hacerse entender; a modo de ejemplo, vemos el ingenio del franciscano Pedro de Gante para elaborar un catecismo en pictogramas, buscando hacerlo más accesible para los indígenas, o la meritoria paciencia de otros frailes aprendiendo algunas palabras en diversas lenguas de los niños nativos, mientras ellos les enseñaban castellano para servir más adelante de “lenguas” o intérpretes.

Sin duda, un proyecto muy relevante en la creación de los necesarios puentes de comunicación fue la creación, gracias al respaldo de franciscanos, del mencionado Colegio de la Santa Cruz en Tlatelolco, auténtico espacio de encuentro y enseñanza para personas de ambas matrices culturales.

Recordemos que algunos misioneros se dieron a la tarea de aprender una lengua de la que no existían gramáticas, ni diccionarios —de hecho, será gracias a ellos que se redacten algunas de esas herramientas—; era una tarea urgente ya que les resultaba evidente que **el primer acceso a una cultura es su idioma**. En algunas de sus obras, sin embargo, se hace patente la primera limitante para un diálogo intercultural efectivo: se puede emplear el término en otro idioma, pero la construcción mental tras ello responde a la sintaxis de la lengua nativa de quien lo usa. Existen ejemplos del periodo colonial en que un libro publicado en náhuatl es, prácticamente, una traducción literal, palabra por palabra, del texto fuente redactado en español o en latín.

Evidentemente, una persona que hable dos idiomas entenderá que ello conduce a una superficial aproximación al mundo del otro...; pensemos que a los mexicanos nos gusta “sentir” las cosas, algo que resultaría extraño para un angloparlante en un contexto académico o laboral: ellos “piensan” que algo es adecuado o no (*I think so or I don't*

think so...), nunca dirían que sienten que algo es factible. Largas horas pueden pasarse en divertidos episodios de hablantes de un idioma haciendo sus primeros intentos por hablar otro y terminando por elaborar complejas y barrocas “metidas de pata”.

Todo lo anterior para decir que, en el caso del *Nican Mopohua*, tenemos un diálogo que, evidentemente, tiene lugar en náhuatl, pero que no puede reducirse a la traducción de una historia o de categorías hispanas plasmadas en ese idioma. Pensemos en la selección de categorías que hace el texto para describir el momento en que Juan Diego es llamado a subir al Tepeyac. Lo mismo que en el mundo bíblico, un judío entiende que al escuchar sobre Moisés frente a una *llama que no quema la zarza* se refiere a una presencia sobrenatural, sólo alguien que ha captado la mentalidad nahua rodearía el encuentro de María y Juan Diego con *cantos de aves y flores* para expresar un concepto similar de trascendencia. Así, ese par de conceptos —canto y flor—, que resultan familiares a un hablante de náhuatl, difícilmente será la primera forma, el primer recurso literario para expresar la idea de cielo o de experiencia de la trascendencia para alguien habituado a las lenguas occidentales.

Por ello, si partimos del *Nican Mopohua*, es evidente que **la evangelización nos requiere aprender una lengua** —incluso el *slang* o el caló locales—, **pero, también es evidente que se pide algo más**. Un auténtico encuentro entre culturas implica ahondar en sus giros, en sus expresiones propias, algo que demanda de una humildad y de una disposición mucho más generosa que tomar cursos. Esas formas de hablar de la otra cultura nos permitirían ahondar en lo que, de modo elegante, es llamado la cosmovisión de una persona o de un grupo de personas. En otras palabras, aun si los pueblos de América hubiesen hablado castellano, los misioneros tendrían que haber sido sensibles para entender la dificultad de predicar sobre Jesús como buen pastor en un contexto en que no existían rebaños o tendrían que proceder con cautela al hablar del más allá a pueblos que veían cielo e infierno en términos diferentes al del catolicismo europeo.

En resumen, el texto náhuatl de las apariciones de la Virgen nos recuerda que acercarse a otra cultura supone, ciertamente, abrir la puerta y aprender el idioma del otro. Acto de humildad para cualquiera que lo intente, lo mismo el catequista que trate de entender el mixteco o el misionero que busca emular los tonos del cantonés, que el padre o la madre de familia que quiere percibir el extraño lenguaje de sus hijos. No

obstante, el idioma será la puerta, pero la cultura es más que traducir una lengua, por ello..., como en el caso de Guadalupe, el evangelizador deberá tratar de entender y empatizar con la visión del otro.

Revestirnos de símbolos..., y más

Innumerables páginas se han publicado describiendo la imagen de Guadalupe como un código. Una síntesis magistral de la imagen de María con una serie de elementos que completan, ante los ojos de quien los conoce, una información que la enriquece. Se ha disertado también sobre el potencial cristológico del símbolo del “movimiento” u *ollin* que está plasmado sobre el vientre de María, se habla con aprecio de la presencia de las flores-cerro que en líneas doradas ornan la túnica de la guadalupana como testimonio de historicidad...

En un segundo nivel de comunicación, el evangelizador aprende a revestir el mensaje o el ritual en una serie de elementos que resultan familiares a la cultura con la que quiere dialogar: la música, los ornamentos litúrgicos... En términos empleados por estudiosos del mundo misionero, se habla de adaptación. Ello supone, por un lado, reconocer que el Evangelio predicado hasta el día de hoy se ha impregnado de fórmulas europeas; por el otro, que pueblos de otras latitudes no requieren necesariamente de ese ropaje cultural para ver la relevancia del núcleo —después se hablará de *kerygma*—, del mensaje cristiano. La adaptación, ciertamente, supone un aprecio por productos culturales específicos —hermosos coros y bailes, símbolos que decoran o delimitan un espacio sagrado, incluso la forma de mostrar la espiritualidad—, que pudiesen servir como herramientas para transmitir o clarificar el mensaje que se pretende comunicar.

Esta idea de “diálogo” era validada por el papa Paulo VI quien, en su visita a Uganda en 1969, afirmaba que la manera de manifestar la única fe podía ser múltiple, original... los evangelizadores verían que cierto margen de pluralismo es, en palabras del pontífice, legítimo y deseable. Sin embargo, con el paso del tiempo hemos constatado que, a pesar de que la adaptación constituye una etapa más ética —por evitar la imposición unilateral—, en ese camino para lograr una comunicación entre culturas, resulta todavía insuficiente como modelo a seguir. Pudiese resultar hasta chocante que el evangelizador se “disfrace” físicamente, pero su mentalidad siga siendo ajena o, peor aún, padezca de un complejo de superioridad cultural.

Partamos de un ejemplo para ilustrar lo anterior y, para ello, pongamos atención a una polémica sobre la imagen de María de Guadalupe. Una de las primeras críticas contra el culto en el Tepeyac provino del provincial franciscano en la Nueva España durante el año de 1556. Este hombre, Francisco de Bustamante, critica en un sermón el respaldo del arzobispo Alonso de Montúfar a una creciente devoción en aquel lugar; ya que, desde su opinión, abre las puertas a una latente idolatría. La imagen, que él describe como pintada por el indio Marcos, confundiría a los recién convertidos indígenas al contener motivos propios de ellos haciéndoles suponer que se seguía venerando a Tonantzin, la deidad indígena.

Desde la perspectiva del misionero español, era evidente que la imagen “naturalista” de María era extraña o ajena al estilo pictórico empleado por los nahuas para representar a sus divinidades. Pero el franciscano no alcanza a ver en ello una forma nueva o una alteración al imaginario de la otra cultura. Digamos que le parecía obvio que se debiese abandonar la práctica anterior por ser incompatible con la visión propia de lo iconográficamente permitido. No obstante, es consciente de que la decoración simbólica que pasaba inadvertida o, incluso, resultaba estéticamente agradable para otros españoles, tenía reminiscencias de un discurso sagrado indígena —en ello tiene razón el provincial franciscano—, con ideas contrarias a lo que se pretendía predicar; de esto último no estaríamos tan seguros...

Ese tipo de temores era compartido por otros evangelizadores, como comenta en el prólogo a su *Historia general de las cosas de la Nueva España*, fray Bernardino de Sahagún. Aclara el genial etnógrafo que los confesores de indios no alcanzan a ver la relevancia de ciertos pecados cometidos por los indígenas por desconocer el contexto. En principio, la obra del padre Sahagún pretendía subsanar esa ignorancia. Es relevante reconocer que los frailes estaban conscientes de que todo diálogo entre culturas corre riesgos —no eran tan ingenuos o ignorantes como algunos suponen—, como lo explicita el también franciscano Toribio de Benavente, apodado Motolinía, quien narra el encubrimiento de ídolos en los muros de las nuevas capillas cristianas. Con prudencia y mucha experiencia “de campo”, Motolinía defiende que solamente la conversación depurará la creencia errónea para ir la reemplazando con la auténtica al paso del tiempo o de las generaciones. Este último franciscano opta por una sustitución de aquellos lastres culturales que se dará sólo con el tiempo y con el énfasis en los beneficios del Evangelio.

A la distancia y con cierta actitud más benevolente a la búsqueda religiosa de cada ser humano, el hombre y la mujer de hoy en día seguramente consideran injustificada la oposición de Bustamante a Tonantzin, ¿no se trata, en última instancia, de tener presente a la madre de Dios?

Por una parte, el mundo del recién llegado hispano veía en las religiones nativas una trampa del demonio para confundir y atrapar al creyente inmaduro. Los Huitzilopochtli y los tlaloques no eran ídolos falsos, sino demonios que se pensaban muy reales. Por la otra, aunque se modificó nuestra visión de la pluralidad cultural, la adaptación sigue causando ruido. Repasemos los ambivalentes juicios que emitimos los cristianos sobre quienes, diciéndose creyentes católicos, frecuentan prácticas orientales de meditación. Para algunos, nada relevante y muy su gusto; para otros, peligrosas prácticas que diluyen a Cristo en una especie de energía cósmica o de sentimiento positivo... más allá de pretender una evaluación moral de esas actitudes espirituales, lo que destacamos aquí es lo delicado que es un diálogo entre culturas que ignora que éstas son sistémicas y que, al seleccionar elementos por su valor estético o por su aparente compatibilidad, ellos continuarán permeados de asociaciones que no son siempre o no resultan, digamos, evangélicas.

No existen fórmulas sencillas en el diálogo entre culturas: ¿tendrá razón el provincial al sospechar que tras el culto guadalupano se guardaron otras creencias y prácticas que distorsionan el más evangélico papel desempeñado por María en el plan de salvación?, ¿será, como sugiere Motolinía, que el símbolo que ha sido aceptado puede ser reinterpretado con el tiempo si se acompaña de una buena catequesis?

Partiendo de una obra de William A. Christian Jr. sobre apariciones durante el periodo del Medioevo tardío y el Renacimiento, algunos autores pretendían reducir el texto guadalupano al patrón empleado en Europa para justificar los orígenes de un templo. Tanto la narrativa en español como la versión en náhuatl, opinan que sigue un modelo más o menos fijo: la elección divina de una persona sencilla o marginal, las dificultades con las que se topará, el carácter casi heroico de seguir luchando contra la incrédula institución, para terminar resaltando el milagro que permite la aparición y veneración de una imagen en un espacio determinado. Desde esa visión, el texto no sería sino un esfuerzo de catequesis en el que un indígena reemplazó al pastorcillo europeo de las narrativas de aquellas tierras. Dicho en otros términos, el *Nican Mophohua* sería ese evangelizador disfrazado que sigue imponiendo un discurso prefabricado.

Dos consideraciones parecen pertinentes aquí. Primero, no es extraño que los discursos siguiesen patrones más o menos establecidos o consagrados. Los especialistas saben que en la Biblia misma existen narrativas tomadas, incluso, de otros pueblos, que fueron trabajadas o matizadas, para resaltar el elemento concreto que se busca destacar.

No es el espacio para aclarar las acusaciones de plagio que hacen los hipercríticos del texto bíblico al encontrar semejanzas entre pasajes del libro del Génesis y la literatura babilónica... como se subraya más adelante; la originalidad consiste, como lo aprende el estudioso más sereno, en el giro propio que se da en esa literatura y que revela el tema específico o esencial que nos separa de esa otra visión del mundo. Así pues, no sería de extrañar que la información contenida en el *Nican Mopohua* se ajuste a moldes literarios existentes, aunque ello pueda resultar doloroso para quien se ha acostumbrado a leer los textos como registro exacto de una conversación. Los estudiosos, antes y hoy, han escuchado una narrativa paradigmática que se transforma en una especie de “forma de hablar” sobre determinados temas. Así, las personas, para comunicarnos, recurrimos a fórmulas consagradas... algo que se comprueba con poner atención a las palabras de los demás.

Segunda consideración: la riqueza del texto que nos atañe radica no solamente en aquello en que es semejante a las versiones europeas —es decir, en la construcción del templo en que se exponga la imagen—, sino en una trascendental diferencia, en la distancia tomada de esos mismos patrones literarios: no conozco narrativa, entre las citadas por Christian Jr., en la que el proceso de crecimiento del mensajero sea tan central, tan relevante... como en el caso de Juan Diego.

Destaco, centro aquí mi atención en el carácter literario del personaje Juan Diego y no participo en el largo debate sobre su carácter histórico. El Juan Diego literario, que emplea términos dignos de un tlatoani, de un emperador mexica, en su conversación con María en el Tepeyac nos parece, con la mirada puesta en la evangelización del día de hoy, un tanto *naif*. Pongamos en nuestra mente, la presteza y la alegría del Juan Diego que asciende... con su rostro iluminado por aquella luz... ¿no se parece demasiado a las víctimas que subían al Templo Mayor en el centro de Tenochtitlán?

Heredero de un pueblo dispuesto, generoso, diríamos listo para entregar la vida por sus creencias —por comparación con los cantares mexicanos estudiados por Miguel León Portilla—, el Juan Diego lite-

rio parece pronto para el sacrificio; aquella “madrecita”, pero “Señora”, le pide algo y su alegre disposición nos llena de ternura... nos parece que nada lo detendrá. El buen evangelizador deberá, junto a este noble mensajero, dejar atrás el primer entusiasmo para experimentar una religión que le pide no entregar la vida en un rito sacrificial, sino desgastarse en una tarea de edificación. Tarea que, como leemos, supondrá humillaciones, tiempos muertos, relativizar lo que parecía ser tan urgente —traigamos a la mente aquí a Juan Bernardino y a todo un pueblo enfermo que pudiese empujar a Juan Diego al arrojamiento de imponer sus prioridades—, y confiar... el texto que arranca desde un revestimiento simbólico, en el que estudiosos encuentran las hermosas palabras nahuas que se ponen en boca de María para describir a Dios mismo, desde esta perspectiva del mensajero es un escrito que concede un espacio a la cultura del derrotado, en la persona de Juan Diego, que no parece comparable a las narrativas europeas similares.

A semejanza de otros esfuerzos por lograr un diálogo entre culturas, la narrativa guadalupana se presenta utilizando un cultísimo lenguaje y, más allá, una serie de espacios que permiten al interlocutor, que ubicamos en el personaje de Juan Diego, encontrar un espacio propio dentro del nuevo orden de cosas. La reiterada invitación/mandato de María a Juanito, en ese juego dulce y político que tienen los diminutivos en lengua náhuatl, de cariño y reverencia, de apelar al rostro más benigno de alguien con autoridad (Virgencita, Madrecita...), puede ser leída como la voz de una cultura que confía en la riqueza de la otra. María es Madre, pero además, es Señora. Es un regazo cariñoso y una voz demandante de que se cumpla con una tarea. La presión ejercida por ella desde el Tepeyac irá obligando al indígena a modificar comportamientos, ello es cierto; pero en esa modificación, Juan Diego se descubre a sí mismo capaz, tal vez por eso era muy necesario que fuese precisamente él, para que aquel que se veía derrotado, cola y mecapal, se viese ahora potenciado, incluso hábil para ocupar un lugar propio, bienvenida la buena noticia.

Dialogar con la otra cultura..., y más

Las décadas de 1970 y 1980 introdujeron una serie de críticas al modelo misionero de adaptación. Desde su punto de vista, era demasiado poco. Era preciso liberar al cristianismo de un modelo europeo controlador. Nacían las propuestas de encarnación o de contextualización del Evangelio en las diferentes culturas... no reducirse a un revestimiento

exterior de símbolos, música, lengua... sino un mayor respeto, diríamos, a la otredad del otro... predicar el Evangelio para que cada una de esas culturas lo integrase a su modo de celebración, su visión de trascendencia, su propuesta de ordenamiento estructural.

Ese incondicional respeto, incluso admiración por lo diverso, provocó, especialmente en Europa, lo que Valeer Neckebrouck denominó en su obra *Los demonios mudos*, “el síndrome antimisionero”. Una especie de resaca postcolonial que se tradujo como un duro juicio a un cristianismo visto como un fenómeno patriarcal, blanco y explotador sobre culturas sometidas, reinterpretadas como buenas, incluyentes, generosas. La evangelización se diluía en algo similar a un diálogo interreligioso en el que los cristianos temíamos hablar, para evitar ser tachados de petulantes machos impositivos.

Ciertamente, los siglos XVI y XVII, periodo en que se consolida la narrativa guadalupana, eran tiempos muy distintos. Ciertamente, el cristianismo llegó al continente americano acompañando las espadas de los europeos. A pesar de eso y de sus limitantes, aquellos conquistadores parecen intuir algo que se ocultaba a muchos evangelizadores en el último cuarto del siglo XX: no todo rasgo en las culturas es saludable, no todo en una cultura es enriquecedor para el ser humano concreto. El encuentro intercultural en México fue, de modo simultáneo, disrupción y oportunidad.

Lo mencionábamos ya al hablar del Juan Diego literario que es capaz lo mismo de reinterpretar sus categorías religiosas al encontrarse con María que de reconstruirse en su papel de mensajero o de intermediario. En la mente del redactor del *Nican Mopohua* no parece haber duda: el verdadero Dios, la estructura eclesial impuesta y representada por Juan de Zumárraga, son aceptables, lo que llegó de España es reconocido y valorado. La primera reacción sería, ¿se acabó el diálogo!; sin embargo, mucho más allá de lo que pudo haber entendido un sacerdote con algunos estudios de la lengua de los mexicas, la narrativa se teje con una pregunta desde la hondura cultural náhuatl. Al estudiar el texto de los cantares mexicanos, el poeta filósofo que busca el colibrí celeste y, tras él, orientación para su vida, el verdadero conocimiento, servirá como trama sobre la que se describa el primer encuentro de Juan Diego con la Virgen.

Veamos con mayor detenimiento... la narrativa náhuatl de las apariciones de Guadalupe inicia con un Juan Diego que se pregunta —al escuchar los cantos de las diferentes aves—, si no se encuentra soñando o

en el lugar de los muertos, de los antepasados. Quien escucha la narrativa sabe que el indígena hace una pregunta retórica: Juan Diego no pudo ascender a un lugar hermoso si no ha muerto en circunstancias nobles, para la mayoría de los hombres y mujeres del mundo prehispánico el destino era un submundo de desencarnados. No obstante, algunos poetas nahuas han descrito el viaje interior al conocimiento como un camino hacia un bosque lleno de hermosos cantos y, como en el *Nican Mopohua*, el filósofo poeta es testigo de que la montaña responde... la escena, en ambos casos, es el resultado de la iniciativa divina. En otros términos, el encuentro entre María y Juan no respondía a las preguntas de una religiosidad cotidiana, sino a un anhelo mucho más profundo que había encontrado su mejor formulación entre aquellos pensadores. De ahí que la narrativa muestre variantes interesantes: Juan Diego no está asustado ante el misterio que le llama. En ello, se desvincula de una tradición nahua en la que las visiones y apariciones no eran de buen agüero. Aquella cultura en que deidades sentadas aguardaban por el sacrificio, es cuestionada desde una María de pie, en actitud de total familiaridad... ¿era una respuesta mejor a esa búsqueda de sentido y trascendencia religiosa?

Como se indicó anteriormente, el ascenso alegre de Juan Diego hacia la cumbre del Tepeyac, percibiendo la luminosidad tras el cerro, evoca la subida determinada de quien será sacrificado a sus dioses en el Templo Mayor en la ciudad de Tenochtitlán. Frente al coraje ritual de quien será ofrecido por los suyos, el indígena se encuentra con una María dialogal, un rompimiento total con la visión religiosa tradicional. El diálogo nos permite descubrir al futuro mensajero, tranquilo, sin miedo alguno. María, sin duda, es extranjera. No lleva máscara como las deidades nahuas, pero tampoco se presenta como la fiera protectora del español conquistador arrojando tierra a los ojos de los nativos de las crónicas de los conquistadores... la Señora conversa con Juan Diego empleando las formas educadas que uno esperaría encontrar en los *huehuetlahtolli* del pasado.

¿Es María el colibrí celeste que llevará a Juan Diego al auténtico conocimiento?, el pasaje no sería fácilmente explicable ni como traducción, ni como revestimiento de las categorías religiosas de un español, sin despreciar el esfuerzo misionero por aproximarse a las culturas de México. El diálogo de María toca el corazón religioso de aquel valiente que sube, dispuesto, alegre, al encuentro con su destino. Las piedras, los plumajes, los cactus... ¿es María de Guadalupe el nuevo espacio para fundar un nuevo México? Subrayamos, el texto no tiene

miedo de la cultura de los nahuas, pero su oferta viene de afuera, rompe con ciertas expectativas culturales, obliga a replantearse preguntas esenciales para la persona: el *Nican Mopohua* no conduce al sacrificio a pesar de estar a la hora y en el lugar indicados, Juan Diego tendrá que aprender a vivir. Pese a romper los códigos de la tradición prehispánica, el indio sabe quién es la Señora... es consciente de que iba a la casa de ella a escuchar la doctrina... la forma concreta le provoca ruido, le obliga a postrarse y a dialogar, pero María responde al mismo sentido de trascendencia, a la religiosidad de aquel hombre.

Autores antiaparicionistas tienden a resaltar que la narrativa es una elaborada forma de ajuste al mundo indígena desde misioneros que no temían tomar riesgos. Se puede apelar a su favor, ya que el cristianismo posee una larga historia de adopciones culturales que son reinterpretadas con una finalidad evangelizadora —pensemos en el discurso de Pablo en el Areópago ateniense “haciendo suyo” el dios desconocido de aquellos griegos—; aquí, en opinión de este grupo de fieles que buscan un relato más humano tras Guadalupe, el dios cristiano es el dios “por quien se vive”, es la deidad trascendente —el Ometéotl de algunos poetas-sabios del mundo nahua—, a la que aspiraba la sabiduría de los pueblos mesoamericanos desde siempre. La petición del templo, a la entrada de uno de los más importantes accesos a la ciudad, responde a la metodología evangelizadora tradicional, aducen. Desde mi punto de vista, no es posible descartar la posibilidad de un talento evangelizador único; sin embargo, como se señalaba, el texto náhuatl va mucho más allá de sus similares en castellano... toman al mensajero indígena y lo educan, lo preparan para insertarse en ese templo —glifo náhuatl que servía para describir toda una ciudad— nuevo.

Los aparicionistas deberán disculpar el tratamiento del *Nican Mopohua* como una pieza literaria más: ése fue el punto de partida de este trabajo. No se pretende defender o negar historicidad, sino elucidar los motivos que han permitido a diversas voces de nuestra Iglesia mirar el texto y descubrir en él una riqueza que mantiene vigencia: empleó el lenguaje del otro, adoptó un sinnúmero de alocuciones, de fórmulas, se empapó de imágenes que le resultasen familiares, pero no temió compartir algo —el mensaje cristiano—, que considera depura, enriquece y complementa la doctrina impuesta en Tlatelolco. El evento guadalupano no es un diálogo entre iguales que concluye en una especie de empate, es una tarea de evangelización que pretende que el otro se enriquezca y sea capaz de encontrar su posición en este siempre nuevo orden de cosas.

SANTA MARÍA DE GUADALUPE TEJIENDO PUENTES INTERCULTURALES

P. Raúl Nava Trujillo, MG¹

A propósito del 70° aniversario, “la obra de Misioneros de Guadalupe (MG), nacida en un momento en que el énfasis misionero estaba en llevar a Dios y darlo a conocer a las personas no cristianas en tierras lejanas, hoy busca salir al encuentro del otro como Iglesia y juntos, como lo hace María e Isabel, redescubrir y celebrar el paso salvífico de Dios en la historia”.²

Salir al encuentro del otro como Iglesia y junto con nuestros interlocutores identificar las huellas del paso de Dios en la historia es un elemento constitutivo de la espiritualidad de Misioneros de Guadalupe, sociedad de vida apostólica de la que soy miembro; pues ésta es, en esencia, una espiritualidad de mediación entre Dios y la humanidad; una espiritualidad de servicio que impulsa a reconocer en el otro la imagen de Dios y a buscar la comunión con apertura, simpatía, escucha atenta y aceptación,³ ya que “el ministerio sacerdotal es un servicio de mediación salvífica que busca la comunión de los hombres con Dios, de los hombres entre sí y de éstos con toda la creación...”⁴

El Misionero de Guadalupe aprecia todas las culturas y ve en la diversidad de ellas un llamado a la catolicidad; sabe que toda cultura tiene valores que aportar para el bien de todos y errores que esperan ser

¹ Sacerdote Misionero de Guadalupe (MG), licenciado en Teología (UC/SEP); uno de los pioneros de la Misión de Brasil en la selva amazónica (1988-1998); once años de experiencia misionera en África; actualmente, es miembro del Consejo General de MG desde 2009, coordinador de la Comisión de Reflexión de la Misión *Ad Gentes* (Coremag), director de Educación y por ello miembro del Consejo de Rectoría y Consejo de Gobierno de la Universidad Intercontinental; coordinador del Centro de Espiritualidad “El Huerto de Getsemani” en San Pedro Buenos Aires, Estado de México.

² MISIONEROS DE GUADALUPE, AR, *Tras las huellas de Dios. Camino al Encuentro*, Instituto de Santa María de Guadalupe para las Misiones Extranjeras, “Respuesta de la fe de México para la evangelización del mundo”, 70°. Aniversario de MG, México, 2019, p. 3.

³ Cfr. MISIONEROS DE GUADALUPE, AR, *Memorandum para la vida espiritual y pastoral: Donec Formetur Christus in Vobis: una guía para los MG*, México, 2008, números 7-21.

⁴ *Ibid.*, núm. 53.

corregidos y purificados especialmente por el encuentro con los valores del Evangelio. “Aceptar la cultura propia, profundizar en sus valores y hacerla base de la propia identidad, es una tarea que no debe olvidar el MG”.⁵

Puentes vivientes

Cherrapunji, en el nordeste de la India, es considerada una de las zonas más lluviosas y húmedas del planeta donde la vegetación crece como hongos y abundan árboles que compiten por la luz y la tierra; la abundancia de raíces vivas es aprovechada por la tribu Khasi para construir puentes vivientes⁶ y así facilitar la comunicación entre las aldeas muchas veces impedidas de encontrarse debido a los ríos torrenciales.⁷ El proceso de ir tejiendo un puente viviente puede llevarse hasta 70 años, pero, una vez construido, facilitará el encuentro de los pueblos durante siglos.

Tejer estos puentes representa una alianza del hombre y la naturaleza, un trabajo alternativo a largo plazo que ningún hombre puede completar en una sola vida; es un trabajo de una arquitectura viviente que visualiza el encuentro de generaciones futuras.⁸ Sabemos que la paz es un don de Dios y que nosotros somos los constructores, pero, ¿estaremos dispuestos a visualizar e involucrarnos en la construcción de un proyecto a largo plazo sabiendo que quizá no lo disfrutaremos en vida?

Una primera impresión que deja entrever el Acontecimiento Guadalupano es el hecho de que la presencia y acción de María de Guadalupe, en un contexto de encuentro y/o desencuentro de dos mundos, consiste en tejer puentes interculturales entre el pueblo invadido y el intruso de cuya relación violenta se generará una nueva raza y nación. Al ir señalando algunos rasgos del ser y quehacer de María de Guadalupe me permitirá compartir algunas experiencias misioneras con el objetivo de continuar enlazando el mundo misionero actual, con sus retos específicos ante un nuevo paradigma, y el de hace 500 años cuando María de Guadalupe —asumiendo el rostro y la causa de sus interlocutores— teje puentes de comunión entre ambos pueblos. ¿Es válido tomar hoy el Acontecimiento Guadalupano y el mensaje subyacente en el *Nican Mopohua* (en adelante *NM*) como referencia en la *missio ad gentes* y la construcción de la paz? Ciertamente sí, pues, sin tener en

consideración las raíces culturales, que seguramente todavía permanecen vivas a pesar de la tendencia globalizadora de imponer una cultura sobre las otras, no será posible construir un proyecto de paz duradero.

El Espíritu de Dios “aletea” tierna y amorosamente

La Sagrada Escritura relata —a propósito de los orígenes del cielo y tierra— que “la tierra era caos y confusión: oscuridad cubría el abismo, y un viento de Dios aleteaba por encima de las aguas”.⁹ El *Ruaj Elohim*, que describe la presencia de Dios al inicio del Génesis, significa tanto viento como espíritu. El verbo *merahefet* aparece sólo una vez más en el Pentateuco y expresa el máximo esmero, amor y afecto de un águila que revolotea sobre sus polluelos y los recoge bajo sus alas (Dt. 32,11).¹⁰ Un viento no puede expresar ¡ese delicado amor, ese cuidado y afecto! Un viento sopla desapasionada e indiferentemente —mientras que el Espíritu de Dios aletea tierna y amorosamente sobre Su creación.¹¹

¿Es la misma Águila¹² aleteando sobre el nido de la vida y en medio de una situación caótica cuando un nuevo mundo está en gestación? Al padre José Luis Guerrero le inquieta el resultado emanado por la intervención de María de Guadalupe cuando nos dice que existía una “total desconfianza mutua y separados por un abismo de incomprensión humanamente insuperable, que pudieron llegar a unirse tan efectivamente, con una unión no sólo genética, sino mental y axiológica, que dieron origen a otro pueblo nuevo, mestizo... potenciando lo poco que los unía y desenfaticando —sin negarlo— lo muchísimo que los separaba”.¹³

Una situación caótica es un momento oportuno y fecundo para tejer la esperanza

María de Guadalupe se presenta precisamente cuando los pueblos originarios del nuevo mundo habían perdido el sentido por la vida y el caos reinaba ante el desmoronamiento de los puntos de referencia de su estructura social.

⁹ Gn. 1, 2 según la versión de la Biblia de Jerusalén, nueva edición totalmente revisada, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2009.

¹⁰ “Como un águila incita a su nidada, revolotea sobre sus polluelos, así él despliega sus alas y lo toma, y lo lleva sobre su plumaje”.

¹¹ https://p.israelbiblicalstudies.com/p_iibs_biblical_hebrew_spirit_of_god_19-es.html?cid=67747&adgroup_id=-1&utm_source=Email_Marketing&utm_medium=Gods_Spirit_03_19&utm_

¹² ¿Es Dios actuando a través de María en el Acontecimiento Guadalupano?

¹³ JOSÉ LUIS GUERRERO, *El Nican Mopohua: un intento de exégesis*, t. I, Universidad Pontificia de México, Editorial Realidad, Teoría y Práctica, México, 1998, p. 7.

⁵ *Ibid.*, núm. 65.

⁶ Cfr. <https://vimeo.com/140754568>

⁷ Cfr. <https://curiosidades.com/puentes-de-raices-vivientes-en-meghalaya-india/>

⁸ Cfr. <https://www.arte.tv/es/videos/087570-000-A/india-los-puentes-vivientes/>

Esta situación podemos compararla con la del pueblo de Israel desterrado en Babilonia y desalentado al saber que su rey había sido cautivo, el Templo de Jerusalén —único lugar donde Dios habita— destruido y el pueblo, esclavizado. ¿Qué es lo que le da sentido a la vida en una situación de cautiverio y en el límite de la resistencia? Ante la avasalladora crisis de identidad, los israelitas decidieron hacer una profunda reflexión y relectura profética de su historia¹⁴ recurriendo al pasado para recuperar la memoria de su caminar y, poco a poco —durante 50 años en tierra extranjera—, respondieron a las grandes interrogantes y fueron tejiendo la esperanza de un pueblo desalentado (Ez. 37, 11).¹⁵

En su relectura profética, el pueblo de Israel describe el proyecto originario de Dios —“el jardín de Yahvé” — como el ideal para toda la humanidad; es como una maqueta del mundo que orienta la construcción del proyecto de Dios a través de la historia hasta su realización final¹⁶ donde el pueblo se sabe sujeto co-creando, junto con Dios, cultivando y participando de manera activa en la implementación de dicho proyecto en su momento específico de la historia y no en otro. Dios los bendice con agua y ellos cavan los pozos; Dios da la tierra y el pueblo la conquista. De ahí que el pueblo cautivo en Babilonia es llamado a rehacer su historia, a convertirse en Abraham y Sara, tomándolos como modelo en la reconstrucción de la convivencia humana y creer que siempre existe una salida a su situación: *Escúchenme ustedes... Miren a Abraham, su padre, y a Sara, que los dio a luz...* (Is. 51,1-2).¹⁷

El Acontecimiento Guadalupano, un paradigma de vida humana-cristiana-sacerdotal y misionera

¿Podríamos afirmar que el Acontecimiento Guadalupano es esa maqueta que orienta la construcción del nuevo mundo en gestación? Para Misioneros de Guadalupe, “el Acontecimiento Guadalupano —el *Nican Mopohua* como la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe— revela los signos de la presencia misionera de Jesús en nuestra tierra”;¹⁸ es un verdadero regalo de Dios que nos muestra la forma de encarnar

y realizar el plan de salvación universal.¹⁹ Para MG, el Acontecimiento Guadalupano es considerado “un paradigma de vida humana-cristiana-sacerdotal y misionera. Encuentra en la imagen de María de Guadalupe, no solamente inspiración para su vida personal, sino, sobre todo, un programa de vida para compartir ese estilo de vida con la humanidad entera”,²⁰ pues “María de Guadalupe es creadora de comunión con Dios y con hombres de dos razas y culturas en el mestizaje; con la naturaleza y con la misma comunidad eclesial representada por el obispo (cfr. NM 33)... y posibilita el diálogo entre hombres separados por la condición social (cfr. NM 60-61). Da credibilidad al pobre (NM 81) y disposición al poderoso para escuchar (cfr. NM 90-91). Encarga una tarea común al indio y al obispo: construir un templo en la periferia para que se manifieste la comunión con Dios, la fraternidad y mutua estima entre evangelizadores y evangelizados”.²¹

En el Acontecimiento del Tepeyac, y a través de la imagen sagrada, el MG se encuentra de nuevo con el misterio de la Encarnación y admira el hecho de que Dios supere las distancias, cruce los abismos inefables de su trascendencia, y se acerque a la vida humana hasta hacerla suya convirtiéndose en hermano nuestro que vive y habita con nosotros.²² En todo caso, “el rostro mestizo de la Virgen de Guadalupe, rostro amable de una madre, muestra un itinerario de pobreza que hace posible la comunión de dos razas y dos culturas”.²³ Sí, el Misionero de Guadalupe descubre en el hecho guadalupano el valor del pobre y del laico en la construcción de una comunidad que quiere reflejar la imagen del amor de Dios.²⁴

Siguiendo el modelo de María de Guadalupe, el MG se dirige a todos, mostrando especial predilección por los necesitados, los que sufren, los que son perseguidos y los que buscan a Dios con sincero corazón... y, como María de Guadalupe, se hace ante todo imagen visible para predicar, con un testimonio vivo y significativo, el amor universal de Dios a todos aquellos que lo buscan. El MG quiere irradiar la imagen de Dios, más que con palabras, mediante una imagen visible que muestre, sin ambigüedad, una vida que sea presencia de la caridad de Dios..., liberadora, expresión de diálogo amoroso de Dios..., creadora de comunión con

¹⁴ Cfr. CENTRO DE REFLEXIÓN TEOLÓGICA, A.C.-CIRM, *La lectura profética de la historia*, Conferencia de los Religiosos de Brasil, Col. *Tua Palabra es Vida-3*, Biblia y Pueblo, núm. 11, Ediciones CRT-Vicariato Apostólico de la Tarahumara, México, 1993.

¹⁵ “Entonces me dijo: ‘Hijo de hombre, estos huesos son toda la casa de Israel. Ellos andan diciendo: Se han secado nuestros huesos, se ha desvanecido nuestra esperanza, todo ha acabado para nosotros’”.

¹⁶ Cfr. CENTRO DE REFLEXIÓN TEOLÓGICA, A.C.-CIRM, *La formación del Pueblo de Dios*, Conferencia de los Religiosos de Brasil, Colección *Tu Palabra es Vida II*, Biblia y Pueblo, núm. 10, México, 1991, pp. 39-66.

¹⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 13-18.

¹⁸ Cfr. MISIONEROS DE GUADALUPE AR, *Memorandum...*, núm. 66.

¹⁹ Cfr. *ibid.*, núm. 67.

²⁰ Cfr. *ibid.*, núm. 68.

²¹ Cfr. *ibid.*, núm. 76.

²² *Ibid.*, núm. 69.

²³ *Ibid.*, núm. 70.

²⁴ *Ibid.*, núm. 71.

Dios y con los demás..., modeladora de la comunidad eclesial, evangelizada y evangelizadora..., causa de admiración e instrumento eficaz de cambio para sí mismo y para los demás..., abierta a ser compartida con los demás, que lleva a estar presente en todos los ámbitos de la misión para formar comunidades que sean verdaderas imágenes de la comunidad Trinitaria..., que busquen el Evangelio y lo reciban como don y tarea..., siendo sus testigos en palabras y obras.²⁵

Bajarse del barco y navegar en la canoa del pueblo es peligroso

La experiencia misionera en el corazón de la selva del Amazonas (Brasil) me enseñó algo sumamente importante: la Prelatura de Itacoatiara, ante el espíritu de conversión eclesial emanado de la asamblea de Medellín (1968), dejándose interpelar, replanteó su manera de ser Iglesia y su estilo de vida. Algunos de los signos de esta conversión eclesial fueron la venta del barco gigante Santa Teresa Do Menino Jesus, la entrega del hospital y la escuela privada de Itacoatiara al gobierno local; la constitución de una cooperativa con los obreros de la maderería, el hecho de dejar de distribuir a los pobres ropa de segunda mano y poniéndose al servicio de la organización de las mujeres, obreros, agricultores, pescadores, trabajadores en los sectores de salud y educación. Era frecuente escuchar: “El mejor servicio que puedes ofrecer a los pobres es acompañarlos en su discernimiento evangélico y apoyarlos en su organización procurando que ellos siempre sean los protagonistas de su historia”.

Todo esto fue consecuencia de la opción preferencial por los pobres hecha por la Prelatura de Itacoatiara y que se tradujo en bajarse del barco y remar al ritmo de las aguas en la canoa del pueblo, atreviéndose así a cruzar hacia la otra orilla transitando hacia nuevos senderos acuáticos aún no trillados, sabiéndose sal y fermento en aquel mundo selvático. Se trataba de asumir la causa del pueblo pobre acompañándolos en sus luchas reivindicativas en favor de una reforma agraria (espacio vital), una reforma acuática, servicios básicos y condiciones de una vida digna para todos los pueblos esparcidos a lo largo de aquellos municipios de la selva amazónica.

²⁵ *Ibid.*, núms. 72-80.

Impedida de trabajar directamente con los indígenas Waimirí-Atroarí,²⁶ la prelatura siempre los tenía presentes en su oración y asambleas del pueblo de Dios haciéndole eco a sus justas reivindicaciones, como la demarcación de las tierras indígenas, que hasta hoy no se han hecho, entre otras. La búsqueda de proyectos alternativos de vida era algo fundamental. También, María de Guadalupe —La Morenita— se traslada hacia la periferia y, saliendo al encuentro de quienes habían perdido todo, asume su causa y colabora en la gestación de una nueva nación.

Tejer otras urdimbres desde el reverso de la historia

Actualmente, la humanidad vive un giro histórico, que aunque ha significado un gran avance, dice el papa Francisco, el miedo y la desesperación se apoderan de la gente, la alegría de vivir se apaga, la violencia e inequidad crecen, etcétera; es decir, estamos frente a nuevas formas de poder, de exclusión, marginación masiva y de una cultura del descarte (“los sobrantes”).²⁷ Se habla de una “rapidación”,²⁸ pues estamos ante una globalización de la indiferencia y una profunda crisis antropológica: ¡la negación de la primacía del ser humano! y el rechazo a Dios (cfr. EG 54-55, 57).

El lugar desde donde se sitúa y la actitud del agente de evangelización que primerea son fundamentales en la tarea evangelizadora de la Iglesia hoy.²⁹ Sin embargo, no es suficiente saber situarse, es necesario comprometerse y asumir la causa de la humanidad.³⁰ En el fondo, se trata de que el misionero se sitúe desde el otro lado de la historia y aprenda *a invocar a Dios con esperanza, en medio de los escombros de la sociedad...*,³¹ cuya “... voz desde abajo es también imprección, rebelión y osadía de tejer otras urdimbres en la trama de la historia. Cuando los de abajo hablan, cuando sus pies recorren duros senderos con paso veloz..., entonces... hace posible un cambio de mundo... desde su reverso”.³² Se trata de reinventar la historia desde abajo, desde los sin nombre y desde el reverso para estar

²⁶ Cfr. https://en.wikipedia.org/wiki/Waimirí-Atroar%C3%AD_language

²⁷ Cfr. PAPA FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, Exhortación Apostólica sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual, Roma, 24 de noviembre de 2013, núms. 52-53.

²⁸ PAPA FRANCISCO, *Laudato si, Carta Encíclica sobre el cuidado de la casa común* [de aquí en adelante LS], Roma, 24 de mayo de 2015, núm. 18.

²⁹ Cfr. RAÚL NAVA TRUJILLO, “Agentes de Evangelización que primerean: desde la perspectiva de *Evangelii Gaudium* y el Acontecimiento Guadalupeño”, en *Apuntes sobre la Misión*, cuaderno núm. 1, Misioneros de Guadalupe, AR, México, 2017, pp. 52-53.

³⁰ CONCILIO VATICANO II, Constitución *Gaudium et spes: constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual*, núm. 1.

³¹ CARLOS MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis: una teología postmoderna de la revelación del fin de los tiempos*, Biblioteca Herder-Universidad Iberoamericana, A.C., México, 2015, p. 33.

³² Cfr. *ibid.*, pp. 51 y 54.

en condiciones de engendrar un cambio de mundo donde todos quepamos; es decir, situarse del otro lado de la historia, del lado de los vencidos, desde los pobres de la tierra, para así afirmar su dignidad.³³ En otras palabras, de actuar a la manera de María de Guadalupe del Tepeyac.³⁴

Escuchar la voz de Dios en boca de los indignados

Pocos años después de haber asumido como párroco de Christ The King Catholic Church-Kibera, en un cinturón de miseria de la ciudad de Nairobi, Kenia,³⁵ mientras recorría los callejones de Mashimoni mostrándole nuestros pequeños proyectos educativos a la embajadora de Holanda en Kenia, pasamos frente a una pequeña escuelita, construida como casi todas con apenas varas y lodo; le pedí a la profesora musulmana me permitiera presentarle a la embajadora pensando que también ellos pudieran beneficiarse con algunos recursos de la Comunidad Europea. La profesora, muy enojada, no quiso escucharnos ni recibirnos, y en medio de mucha gente curiosa, nos corrió gritando: “Ustedes, los ricos de allá arriba..., ¡lárguense!, ¡lárguense...!”.

La embajadora estaba muy apenada y yo, indignado por lo acontecido; ella trataba de consolarme, pues conocía la simplicidad y pobreza de nuestras escuelitas y el gran sacrificio para sostenerlas. Preferí continuar en mi indignación permitiendo que aquellos gritos resonaran una y otra vez. Eran los gritos de Dios en voz de una mujer musulmana que me decían que no era suficiente esmerarme en mejorar cinco jardines de niños, una escuela primaria-secundaria, un bachillerato y el politécnico con talleres de albañilería, carpintería, costura y taller de operadores de máquinas industriales³⁶ que nos garantizaban entre 30 y 40 empleos permanentes mensualmente en la zona industrial de exportación.

¡No!, no era suficiente lo que nuestra Iglesia católica estaba haciendo en aquel cinturón de miseria. Dios nos llamaba a trabajar en favor de una educación de calidad no solamente para mil personas, sino para *todos* los niños y jóvenes del barrio de Kibera. Efectuamos un análisis social involucrando aproximadamente a mil personas que respondieran 236 preguntas en la calada de la noche, muchas veces entre el lodazal,

después de las horas de trabajo en las fábricas. La novedad no estaba en los datos descubiertos, ya que eran evidentes a primera vista; la novedad estuvo en el método inductivo y participativo por el que optamos. Ahora, éramos dos mil ojos y dos mil oídos mirando y escuchando nuestra realidad, identificando y jerarquizando los retos, discerniendo evangélicamente e intentando dejarnos guiar por el Espíritu de Dios sabiéndonos participantes activos en la construcción del Reino. ¿No es ésta la manera de actuar de María de Guadalupe?

Los resultados fueron sorprendentes: alcoholismo (613 bares), drogadicción, desempleo, aborto, sida..., etcétera. El 40% de los niños que deberían estar en la escuela vagaban por los callejones divirtiéndose en los basureros y canales de aguas negras; abortaron 600 de las 1 067 mamás del barrio que lo solicitaron solamente en el mes de octubre de 2002. Las 65 escuelitas de educación informal del territorio parroquial (casi 40% del total del barrio de Kibera) no eran suficientes para albergar toda la población estudiantil y los salarios de los maestros oscilaban entre los 50 dólares mensuales.³⁷ Alimentar a nuestros estudiantes siempre fue un gran reto, pero nunca faltó una mano amiga.³⁸

En Kibera no existía una institución capaz de resolver por sí misma el asunto de la educación. Organizamos el ministerio de educación parroquial y, sabiendo que nuestra Iglesia gozaba de credibilidad y capacidad de convocatoria, visitamos todas las escuelas del barrio y reunimos a los directores con quienes fundamos Kibera Alternative Education Programme (KAEP); un programa muy sencillo que consistía en una reunión mensual para compartir nuestras experiencias, problemas y retos en el área educativa y juntos buscar salidas alternativas en favor de todos los niños del barrio. Llegamos a compartir de manera gratuita maestros, espacios para actividades extracurriculares;³⁹ organizamos algunos

³⁷ Cfr. CHRISTINE BODEWES, *Parish Transformation in Urban Slums: Voices of Kibera*, Paulines Publications, Nairobi, Kenia, 2005.

³⁸ A propósito del programa de alimentación, en febrero de 2003 tuve que cerrar este programa durante una semana debido a que no teníamos lo mínimo para comprar maíz y frijol. Fui a Naciones Unidas y solicité una ayuda urgente, pero me exigían todo un protocolo a seguir: el tiempo para solicitudes se había agotado. Al escuchar nuestra situación, la señora encargada, mirándome con los ojos llorosos, me dijo: “Si le doy un costal de frijol y dos de maíz, ¿cree poder llevárselos a Kibera en su carrito?”. Al día siguiente, los niños comieron y una sorpresa mayor: los papás pobres se solidarizaron y conseguimos librar el mes sin interrumpir nunca más dicho programa.

³⁹ La sede parroquial tenía una área de aproximadamente un acre de tierra; era el único espacio del barrio con una cancha de basquetbol y un jardincito verde de cuatro por cuatro metros que lo bautizamos como *bustani ya amani* (el jardín de la paz). Realmente, sí éramos una institución rica comparada con otras escuelas cuya infraestructura era demasiado reducida y en pésimas condiciones. La capilla de láminas se convertía en escuela dando albergue al jardín de niños. Al lado estaba la escuela primaria, el taller de costura, albañilería, carpintería, la casita del padre y oficinas de los diferentes ministerios: interculturalidad, jóvenes, catequesis, derechos humanos, comunicación, liturgia, etcétera. Muchas veces me sentía como dentro de una granja humana debido a tanto ruido por doquier.

³³ Cfr. *ibid.*, pp. 54-56 y 88.

³⁴ Cfr. RAÚL NAVA TRUJILLO, *op. cit.*, pp. 50-70.

³⁵ Kibera Slums es el barrio y cinturón de miseria —situado en la ciudad de Nairobi—; está considerado como el más grande del África Subsahariana con aproximadamente un millón de habitantes los cuales viven en condiciones inhumanas. Cfr. <https://en.wikipedia.org/wiki/Kibera>

³⁶ Machine Operators Training Center fue una iniciativa para capacitar a operadores de máquinas para la maquila y estar en condiciones de trabajar en la zona industrial.

eventos en común, llevamos a cabo el “Kibera Education Day” con la presencia de autoridades del área educativa y juntos celebramos nuestros pequeños éxitos y fracasos. Conseguimos que nos visitara la señora Lucy Kibaki, primera dama del país, y tocamos puertas en diferentes universidades obteniendo asesoría y capacitación gratuita para nuestros docentes.

Las hormigas asustan a los elefantes

KAEP me ayudó a entender que la misión evangelizadora de la Iglesia debe ser en favor de todos. Y todos en Kibera significaba miles de personas pertenecientes a más de 50 tribus con sus respectivas lenguas y culturas diversas, más de 300 denominaciones cristianas llegando a reunirse hasta 225 pastores, líderes musulmanes y de algunas religiones tradicionales africanas.

¿Es posible un proyecto común a todos en medio de toda esta diversidad cultural, violencia institucionalizada, desconfianza y miseria?, me preguntaba constantemente. ¿Cuál sería el modelo educativo para una población estudiantil multicultural? Después de diez años en Kibera, puedo afirmar que sí es posible un proyecto común y alternativo, pero para ello se exige una gran apertura ante los demás actores de la sociedad,⁴⁰ pues se trata de devolverle al pobre la confianza en sí mismo, su credibilidad (cfr. NM 91-92). En ocasiones, nos sentíamos como David frente a Goliat o como hormiguitas frente a un elefante a quien no conseguíamos ni hacerle cosquillas, pero nos animaba aquel dicho del pueblo africano: “Las hormigas asustan a los elefantes”.⁴¹

El milagro de compartir

Al intervenir en la sociedad no podemos olvidar que nuestra contribución específica siempre será una partecita de un todo que lleva un proceso específico, razón por la que no podemos limitarnos a mejorar nuestro proyectito y actuar de manera aislada por más interesante y valioso que éste sea. Es necesario creer que poniendo en común nuestros recursos —siempre limitados— y optimizando su uso, todos saldremos beneficiados porque se trata de ser como Andrés —no como el pesimista

Felipe— que convence al joven a compartir su itacate suscitando así el milagro de compartir (Jn. 6,1-15).

Se trata de apenas completar lo que ya está en proceso de construcción y colaborar en la superación de los estigmas sociales existentes: ¿tiene sentido apoyar a los pocos universitarios del barrio quienes solitaban aunque fuera un rinconcito de la escuelita primaria para poder hacer sus tareas en la calada de la noche en torno de los candiles de petróleo? ¿Te atreverías a soltarles las llaves a jóvenes señalados como sinvergüenzas por el simple hecho de haber nacido o radicar en el barrio de Kibera? A ellos les entregué no solamente las llaves, también la televisión y la videocámara que, curiosamente, nunca se extraviaron ya que ellos sabían que todo aquello era “nuestro”.

Inspirados en estos jóvenes, construimos Kibera library, un pequeño edificio ovalado de dos pisos y de apenas 14 metros de diámetro dentro del atrio de la sede parroquial, pero abierto para todo el barrio; una biblioteca edificada con la solidaridad de muchachos del sur de Italia a quienes les costaba entender que los jóvenes africanos pudieran hacer algo por ellos. El mero hecho de colocar una copia del periódico en una área abierta al público para que quien lo deseara pudiera informarse, fue un gran acierto y una oportunidad para construir la amistad y el diálogo interreligioso que nos favoreció mucho en tiempos de violencia. El boletín parroquial —*Kibera Nyumbani Kwetu*—⁴² fortaleció el sentido de pertenencia a nuestro barrio y la intercomunicación *ad intra* y *ad extra* de aquel mundo.

¡Ah, qué Kibera tan atrevida. Parecía ser una mamá gallina esforzándose por arrullar a sus pueblos acusados y excluidos, bajo su plumaje de láminas frías, oxidadas y carcomidas por la humedad del basurero!

Kibera no solamente es una huella ensangrentada del paso de Dios debido a su historia dolorosa: es el lugar donde Dios habita, el Padre de todos, aunque con rostros diferentes. Esto me recuerda aquella anécdota de Dom Hélder Câmara, un obispo brasileño considerado profeta de los pobres: cuentan que, en una ocasión, una familia pobre llamó a la puerta del arzobispo: “Señor obispo, la policía se llevó a nuestro padre al confundirlo con un bandido. Están pegándole”. Dom Hélder compareció inmediatamente en la delegación. “¿Señor obispo! —exclamó el delegado— ¿usted por aquí?”. “Sí —le respondió Dom Hélder— he

⁴⁰ Poco después de mi salida de Kibera, el párroco creyó conveniente cerrar KAEP y lo substituyó por Catholic Teacher's Association. La iniciativa quizá no fue evaluada en su transcendencia; sin embargo, la pastoral fue redimensionada llegando a fortalecer mucho más la fe y la presencia misionera en dicho barrio.

⁴¹ Cfr. <https://www.muyinteresante.es/naturaleza/articulo/las-hormigas-asustan-a-los-elefantes>

⁴² En la lengua swahili, significa *Kibera, nuestro hogar*.

venido a buscar a mi hermano”. “¿Su hermano?”. “Sí, está detenido aquí. ¡Es fulano!”. El delegado ordenó la inmediata liberación del preso. “¡Pero, ustedes son tan diferentes —observó el delegado— en el color de la piel y en el nombre!”. Sin titubear, Dom Hélder le dijo: “Es que somos hijos del mismo Padre”.⁴³

Cuando miro a la UPAEP,⁴⁴ universidad hermanada con la Universidad Intercontinental,⁴⁵ me recuerda KAEP. La Alianza UIC-UPAEP no es más que un intercambio de dones recibidos de la mano de Dios y compartidos entre instituciones hermanas que nos enseña que no es bueno caminar solos. Y ahora, ¿qué impide salir juntos, al ritmo de la canoa y cruzar el Atlántico o el Pacífico yendo al encuentro de nuestros pueblos hermanos habitando al otro lado del charco, como lo hizo María de Guadalupe, y junto con ellos continuar tejiendo puentes de reconciliación y paz?

María de Guadalupe ante una vida amenazada

El pueblo de Israel aprendió que no era suficiente huir de la esclavitud y conquistar una tierra; fue necesario diseñar y generar un nuevo tipo de sociedad en contraposición a la sociedad de Egipto. Ellos conquistaron, distribuyeron la tierra y legislaron sobre ella para garantizar la convivencia y condiciones de vida para todos (cfr. Lv. 25). Precisamente, el año sabático y el año jubilar traducen “la memoria del éxodo y de la Alianza...” en términos sociales y jurídicos de modo que las cuestiones de la propiedad, deudas, servicios y bienes adquieran su significado más profundo.⁴⁶

Fray Carlos Mesters, mi profesor de Biblia en Petrópolis (Brasil), considera los textos de Isaías 65,17-25 y Mateo 5,1-12 el corazón del Antiguo y Nuevo Testamento, respectivamente. Isaías ofrece un proyecto de restauración que plasma el sueño de Dios y el sueño del pueblo; es decir, una familia completa con vida prolongada y saludable, una casa propia (el nido de la vida) y una fuente permanente de trabajo para alimentar la vida (viña). Son los tres elementos del tejido social también amenazados cuando María de Guadalupe se hace presente

en América: la muerte prematura, la pérdida de sentido por la vida y el arrebato de las fuentes de trabajo (tierra) que amenazan la reproducción,⁴⁷ y el poder vivir en armonía. Los bienaventurados son aquellos que conservan la memoria del proyecto originario de Dios en la historia y por ello son perseguidos.

Para vino nuevo, odres nuevos...

La Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica,⁴⁸ en un ejercicio de discernimiento evangélico y eclesial, a propósito de los 50 años de *Lumen Gentium* y *Perfectae caritatis* en 2014, intenta reconocer —a la luz del Espíritu— esa “llamada” que Dios hace a escuchar en una situación histórica determinada invitando a emprender nuevos pasos para que los ideales y la doctrina tomen carne en la vida: en los sistemas, estructuras, ministerios, estilos, relaciones y lenguajes.

Se trata de identificar los odres aptos para custodiar los vinos nuevos que el Espíritu de Dios sigue donando a su Iglesia. El odre al que se refiere la parábola (cfr. Mc. 2, 22) es un recipiente de pieles suaves que pueden dilatarse aún para favorecer la respiración del vino nuevo en continua ebullición. Si el odre que recibe el vino fuera seco y rígido, porque está gastado por el tiempo, ya no tendría la elasticidad necesaria para aguantar la viva presión del vino nuevo, se partiría, no pudiendo hacer otra cosa, sino echando a perder el odre y el vino.⁴⁹ Me pregunto: ¿podría afirmarse que san Juan Diego y el obispo Juan de Zumárraga, involucrados en la misión de María de Guadalupe, pudieran considerarse un odre nuevo o aquellos árboles de ambas orillas del río que soportan el tejido del puente vivo entre ambos mundos? Hoy, ¿quiénes son los odres nuevos o las raíces vivas para construir una paz duradera?

Esta parábola nos ayuda a captar el desafío de una novedad que exige no sólo ser acogida, sino discernida, y que es necesario crear estructuras que sean realmente aptas para custodiar la riqueza innovadora del Evangelio con el fin de vivirla y ponerla al servicio de todos, pero conservando su calidad y bondad. El vino nuevo hay que dejarlo

⁴³ Cfr. <https://solidaridad.net/don-helder-camara-profeta-de-la-noviencia689/>

⁴⁴ Este artículo contiene las ideas básicas de mi ponencia en la UPAEP (Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla) el pasado 13 de marzo de 2019, con ocasión del 5º. Encuentro de la familia Águila en Cocoyoc (Morelos), cuyo título fue *El Nican Mopohua como guía en la construcción de una universidad apostada al bien común*.

⁴⁵ Universidad Intercontinental en la Ciudad de México.

⁴⁶ PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, Librería Editrice Vaticana, 2004; Ediciones CEM, México, 2007, núm. 24.

⁴⁷ Cfr. RAÚL NAVA TRUJILLO, “La casa, generadora de vida”, en *Enlace*, Tlalnepantla, Edomex, 18 de diciembre de 2015.

⁴⁸ CONGREGACIÓN PARA LOS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA Y LAS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA, *Para vino nuevo, odres nuevos: desde el Concilio Vaticano II, la vida consagrada y los retos aún abiertos*, Orientaciones, Ediciones Dabar, México, 2017.

⁴⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 7-9.

fermentar, casi respirar en el odre, para que madure como es debido, y finalmente, degustarlo y compartirlo.⁵⁰ En la Biblia, la cifra 40 significa un tiempo suficiente para generar una nueva vida, ¿cuánto podrá llevarnos la transformación de este mundo violento en un mundo de armonía? ¿Dónde están actualmente los constructores de paz con paciencia histórica?

En la fase postconciliar, la vida consagrada ha tenido que repensarse a sí misma, pasando de entender la vida y misión de una Iglesia militante en continua oposición al mundo a una apertura y diálogo con el mundo. Así, el Vaticano II ha significado una renovada vendimia espiritual que se ha expresado en nuevos modelos de santidad y vida fraterna, nuevas estructuras de gobierno e impensadas formas de solidaridad para el bien de toda la humanidad.⁵¹

María de Guadalupe, un modelo pedagógico ante un nuevo paradigma

La educación aproxima a los pueblos y favorece el diálogo intercultural. El *Nican Mopohua* nos ayuda a entender que algo permitió que, de una masacre espantosa, provocada por el choque/des-encuentro de dos culturas irreconciliables, naciera un nuevo pueblo mestizo. Los misioneros, recién llegados de entablar una lucha contra el Islam, eran incapaces de un diálogo intercultural. Después de la conquista y de asumir el poder, ellos pretendían un dominio religioso que chocaba de manera frontal con la cultura autóctona. En este contexto es cuando María de Guadalupe se aparece a un recién converso y, con su pedagogía, supo resolver el problema antagónico e incomunicación humanamente insolubles. Así, el *NM* presenta una visión indígena de los hechos fundantes y trascendentes del fenómeno ocurrido entre el 9 y el 12 de diciembre de 1531, y ofrece modelos pedagógicos que sustentan acciones educativas. Antonio Valeriano, alumno del Colegio de Santa Cruz en Tlatelolco, plasmó por escrito una anterior tradición y transmisión oral.⁵²

El Colegio de Santa Cruz en Tlatelolco, un puente intercultural

“Los misioneros se preocuparon por describir la cultura y la espiritualidad de los habitantes de estas tierras como paso previo... que les posibilitara un más efectivo combatir y desenmascarar sus errores para transformarlos en cristianos y conservar la memoria de sus aspectos buenos”.⁵³ Fue central en su proyecto evangelizador la preocupación por la lingüística, porque les permitió entablar comunicación con los indígenas y aprovechar los diversos factores de la educación mexicana que se ofrecía en el seno de las familias, en sus templos y escuelas, para descubrir y aprovechar la vinculación de la tarea educativa con la dimensión religiosa y las necesidades de la sociedad, pues los indígenas ya “criaban a los muchachos en los templos; y allí los disciplinaban y enseñaban la cultura de sus dioses...”⁵⁴ Esto hizo viable la fundación y funcionamiento de los centros de formación para los descendientes de caciques y principales indígenas. El Colegio de Santa Cruz funcionó en las mismas instalaciones de lo que antes había sido el Calmécac en Tlatelolco⁵⁵ llegando a dominar el castellano, el latín y el náhuatl.⁵⁶

Animados por un noble ideario humanista que aspiraba a los fines más altos a que podía llegar la educación en aquel momento de la historia: incorporar al vencido a la cultura del vencedor elevándolo al mismo nivel de hombre que éste, los misioneros vieron la necesidad de esta institución (el Colegio de Santa Cruz) para propiciar el acercamiento de las culturas indígena y española.⁵⁷ De modo simultáneo, la actividad de los jóvenes estudiantes del Colegio, junto con la de los antiguos sacerdotes y sabios ancianos de su pueblo, contribuyó a salvar del olvido casi todas las antiguas composiciones de diferentes géneros de la literatura náhuatl prehispánica que hoy conocemos.⁵⁸

Educar a una minoría dirigente representa una continuidad con la familiaridad del Calmécac precortesiano y, el hecho de que los alumnos procedieran de distintas ciudades, reforzó la vinculación, comunión y mutuo enriquecimiento entre los hijos de las familias reales.⁵⁹

⁵³ *Ibid.*, p. 91.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 92, haciendo referencia a BERNARDINO DE SAHAGÚN, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, p. 580.

⁵⁵ *Cfr. ibid.*, pp. 92-93.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 101.

⁵⁷ *Cfr. ibid.*, p. 92.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 96.

⁵⁹ *Cfr. ibid.*, p. 98.

⁵⁰ *Cfr. ibid.*, pp. 14-15.

⁵¹ *Cfr. ibid.*, p. 25.

⁵² LEANDRO CHITARRONI H., *El modelo pedagógico de Nuestra Señora de Guadalupe en el Nican Mopohua*, tesis doctoral en Educación en la Universidad Católica de Santa Fe, Argentina, 2003, p. 68.

Más que de un conflicto militar, se trató de un enfrentamiento de la incomunicación mutua entre dos mundos, entre los que no podía haber vías de comprensión.⁶⁰ Así, el encuentro entre ellos fue una verdadera conmoción que desencadenó una multitud de nuevos vínculos y un conflicto relacional de enormes decisiones.⁶¹

El Colegio de la Santa Cruz fue una iniciativa que concretó una ruptura y una continuidad con la educación náhuatl precedente. Los misioneros buscaban incorporar a los indios a la cultura de ellos, pero favoreció, como efecto no previsto ni deseado, el diálogo entre los modos de ser y las concepciones religiosas de los indios y los españoles. Esta dinámica de interacción y de mutua intercomunicación se acentuó ante el Acontecimiento Guadalupeño que potenció a los indígenas.⁶² ¿Es María de Guadalupe tejiendo puentes interculturales a través del Colegio de la Santa Cruz?

María de Guadalupe, figura de madre educadora

Juan Diego trata a María de Guadalupe como una mujer noble de la sociedad india debajo de cuyas alas se amparan los pobres, los ama y trata muy bien.⁶³ Los indios vivían la paradoja que aún hoy subsiste en México: por un lado, un inmenso cariño y delicadeza y, por otro, una dura, incluso brutal, severidad.⁶⁴ María de Guadalupe conoce y hace propia la cultura india;⁶⁵ ella es una educadora que ampara y conduce al presentarse como madre a un pueblo donde la figura materna tenía la preponderancia en la educación familiar. Aparece a punto de iniciar una danza que para los indios es la máxima forma de reverenciar a Dios;⁶⁶ se manifiesta con rostro mestizo, rostro de los rechazados por ambos progenitores corriendo la suerte de ser sometidos a la orfandad y a la pobreza. Ella se hace pueblo al asumir el mismo rostro.

Nuestra Señora establece una presencia personal orante, amable, cordial y cercana al ser y circunstancias vitales positivas y negativas de nuestros educandos y de esta manera les manifiesta las realidades trascendentes. Vale la pena preguntarnos si en nuestros centros educativos sabemos unir ternura y autoridad, si somos factor de gratitud, integra-

ción y crecimiento de la gran riqueza presente en la diversidad cultural de nuestros interlocutores. María de Guadalupe consuela, pero, a la vez, exige enormes esfuerzos;⁶⁷ ella conforta, vivifica y dignifica a todos provocando el paso de la vinculación nociva y destructora a la comunión de los protagonistas en el NM.⁶⁸

La acción educadora de María de Guadalupe suscita nuevas relaciones

La intervención de la educadora produce un acercamiento entre las personas que interactúan en el acontecimiento:

- Del hostigamiento, pasa al acompañamiento; por ejemplo, el trato del obispo para con Juan Diego.
- Los perseguidores de Juan Diego, que dificultan el acceso al obispo, ya no operan en el Tepeyac.
- Al indio se le había despojado de sus tierras, bienes, ciudades y sus razones de ser, pero no le pueden arrebatar la imagen en Tlatelolco.
- Pasan de la inquisición a la comunión.
- Del resentimiento a la veneración: quien perseguía imágenes (obispo) pasa a ser el custodio de la imagen.
- De la incompreensión ante el indígena, al respeto (tío Bernardino es testigo).
- Se pasa del dolor a la reconciliación.⁶⁹

Así, comienza a nacer un nuevo pueblo.⁷⁰ La acción educadora de María de Guadalupe desencadenó el despliegue de un hecho y anuncio que devolvió la fe y la vida a los indios, al permitirles armonizar las creencias de sus raíces religiosas y culturales que habían animado su existencia precolombina y suscitó una meta común y punto de encuentro para la religión de conquistadores y conquistados dando a luz un

⁶⁰ Cfr. LEANDRO CHITARRONI H., *op. cit.*, p. 171, citando a GUERRERO ROSADO, *Flor y Canto. En Conmemoración Guadalupeña*, p. 231.

⁶¹ LEANDRO CHITARRONI H., *idem.*, citando a GUERRERO ROSADO, *El Nican Mopohua...*, *op. cit.*, p. 135.

⁶² *Ibid.*, p. 264.

⁶³ *Ibid.*, p. 192, haciendo referencia a BERNARDINO DE SAHAGÚN, *op. cit.*, 559.

⁶⁴ Cfr. LEANDRO CHITARRONI H., *op. cit.*, p. 163.

⁶⁵ JOSÉ LUIS GUERRERO ROSADO, *El Nican Mopohua...*, *op. cit.*, p. 156.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 197, citando a TORIBIO PAREDES, *Memoriales*, México, 1996, pp. 537-540.

⁶⁷ JOSÉ LUIS GUERRERO ROSADO, *El Nican Mopohua...*, *op. cit.*, p. 324.

⁶⁸ Cfr. LEANDRO CHITARRONI H., *op. cit.*, p. 200.

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 202-205.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 206.

México mestizo, cuyo gozoso y doloroso nacimiento continúa aún hoy en proceso de construcción.⁷¹

Vale la pena preguntarnos si en nuestros centros educativos somos capaces de guiar a nuestros educandos a la armonización, integración y enriquecimiento de sus cosmovisiones; suscitando puentes de encuentro entre sus diferencias.⁷²

María de Guadalupe sabe enlazar lo antiguo y lo nuevo

Diálogo materno, amor y cercanía, gran autoridad y gobierno. María de Guadalupe es capaz de escuchar y responder desde el lugar del interlocutor y esa respuesta origina acciones obedientes que suscita el protagonismo; su mirada compasiva (mira de lado...); escucha y responde a sus interlocutores;⁷³ asume y hace crecer el sentido religioso plenificando la religión, respetando y fecundando lo bueno y aquello que podía llegar a unir los dos pueblos involucrados en el Acontecimiento.⁷⁴ Ello nos lleva a pensar que sí es posible construir puentes con recursos locales no habiendo necesidad de trasplantar raíces de otro mundo ajeno. Así, María de Guadalupe es la discípula del Reino de los Cielos que es “semejante al dueño de una casa que saca de su arca cosas nuevas y cosas viejas” (Mt. 13, 51) consiguiendo enlazar lo antiguo y lo nuevo. Ella es la madre pintada en la tilma de uno de ellos.⁷⁵

Un modelo pedagógico que privilegia el diálogo

En el nivel antropológico, María de Guadalupe se manifiesta como un ser que une ternura y autoridad, dignifica y madura a la persona, y desafía a construir una realidad comunitaria; es una autoridad dialogante, que integra y da una respuesta amable y cercana a la situación de todos conduciendo al protagonismo generalizado por medio de un mensaje suave, firme y que plenifica.⁷⁶ María de Guadalupe nos enseña a asumir cualquier realidad humana, entablar diálogo y plenificar a las personas, mejorar sus relaciones. Ella es el paradigma de la evangelización inculturada.⁷⁷

Valeriano describe a María de Guadalupe asumiendo la derrumbada fe de sus imágenes, poniéndola en pie, vinculada, uniéndola y plenificándola con la fe cristiana. Todo en función del desafío de la construcción de un proyecto histórico común, de un nuevo y único pueblo y destino. El modelo pedagógico de María de Guadalupe se nos revela relacionado con lo divino... que sintetiza originariamente en un presente lo heredado, haciéndolo crecer con la integración de aportes de otras memorias o tradiciones y abriendo todo a la edificación y acumulación futura no solamente humanas.⁷⁸

María de Guadalupe se sitúa culturalmente

El Acontecimiento Guadalupano presenta a María de Guadalupe como una mujer con un gran corazón misionero. María se hace presente en medio de un pueblo desestructurado que ha perdido sus puntos de referencia en la vida y vive un cambio de paradigma. Su manera de misionar es el diálogo y lo hace situándose en un lugar estratégico (el camino), al pie de la montaña y saliendo al encuentro de Juan Diego, quien ya había sido conmovido por el proyecto de Dios y participaba en un proceso de profundización de su fe.⁷⁹ María atrae a Juan Diego con lazos de ternura hablándole en su propia lengua y, desde su cultura,⁸⁰ lo persuade y reanima en su misión.⁸¹

Para Stephen B. Bevans y Roger P. Schroeder, la misión es de Dios y es compartida, por la gracia de Dios, por la Iglesia. Estos autores consideran la misión como “diálogo profético” que deberá desarrollarse en tres vertientes: con los pobres, con la cultura y con las otras religiones... siempre dentro de y en un contexto específico y en constante cambio.⁸² La inculturación se realiza con la actitud de quien “entra en el jardín de otro” sabiendo que es inherente al Evangelio mantener siempre cierto tono crítico contracultural.⁸³ Para el papa Francisco, en la misión es fundamental la actitud de quien tiene una gran historia que contar y construir por lo que habrá que mirar el

⁷¹ *Idem*.

⁷² Cfr. *ibid.*, p. 224.

⁷³ Cfr. *ibid.*, pp. 227-230.

⁷⁴ *Idem*, p. 233.

⁷⁵ *Idem*, p. 237, haciendo referencia a JOSÉ LUIS GUERRERO, *El Nican Mopohua...*, op. cit., p. 422.

⁷⁶ Cfr. *ibid.*, p. 263.

⁷⁷ Cfr. *idem*.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 265.

⁷⁹ NM 6: “Era sábado, muy de madrugada, venía en pos de Dios y de sus mandatos”.

⁸⁰ NM 22: “Escuchó su aliento, su palabra, que era extremadamente glorificadora, sumamente afable, como de quien lo atraía y estimaba mucho”.

⁸¹ NM 58-60: “Escucha, el más pequeño de mis hijos, ten por cierto que no son escasos mis servidores, mis mensajeros [...] Pero es muy necesario que tú, personalmente, vayas [...] Y mucho te ruego [...], que otra vez vayas mañana a ver al obispo”.

⁸² STEPHEN B. BEVANS y ROGER P. SCHROEDER, *Teología para la misión hoy: constantes en contexto*, Verbo Divino, Estella, España, 2009, pp. 585-589.

⁸³ Cfr. *ibid.*, p. 649.

pasado con gratitud; vivir el presente con pasión y abrazar el futuro con esperanza.⁸⁴

La construcción del templecito, un nodo intercultural

El maestro José Luis Franco Barba, director de la Licenciatura en Teología de la Universidad Intercontinental, me comenta que, como relato, el *Nican Mopohua* inicia ofreciendo un contexto: diez años después de sojuzgada la Ciudad de México, ya por tierra la flecha y el escucho (acabada la guerra), ya por doquier sosegados sus aguas y sus montes (las ciudades). Éste es el inicio del *NM*; es decir, nos indica que ya tenemos un ganador: los españoles, y un perdedor: los pueblos nativos; unos, conquistadores y otros, sojuzgados.

Y según las formas conocidas en ese entonces de los resultados entre conquistadores y conquistados, los vencedores a “recoger” los frutos de su esfuerzo y los “vencidos” a pagar las consecuencias de su “derrota”, con lo que todo indicaría que sólo los “ganadores” se beneficiarán y no habría señales como para que se dé una reorganización equitativa para unos y para otros.

Sin embargo, en el relato de la primera aparición de la Virgen a Juan Diego se muestra otra opción en la que ambos pueblos saldrán favorecidos y tenidos en cuenta. Uno de los “vencidos” es elegido por María de Guadalupe para ser comisionado, lo cual en principio al menos es sorprendente, porque no se supone que los “conquistados” deban asumir roles de primer orden, pero, para que el deseo de la Virgen se cumpla, asocia otro personaje: el obispo, dando como resultado el encuentro de dos personas o personajes en el relato, uno del mundo de los vencidos y el otro, del de los vencedores, para que en común se haga la voluntad de la Madre de Dios por quien se vive.

En la aparición, convergen los dos mundos en uno solo. Todo acontece en lo alto del cerrito del Tepeyac que es caracterizado como un lugar de poca monta, del que se habla de mezquites, nopales, yerbezuelas, espinas y ahuates; pero, por la acción de la aparición, elementos locales como el jade asemejan una joya; los mezquites, nopales y yerbezuelas similan esmeraldas; el follaje se parece a las turquesas y sus troncos, espinas y ahuates deslumbraban como el oro (*NM* 18-21), con

lo que tenemos ambas realidades las cuales tienen el mismo futuro, la misma esperanza majestuosa.

La Virgen quiere un templecito para favorecer a todos, en todas sus necesidades, porque se honra en...

ser madre compasiva de todos Ustedes, tuya y de todas las gentes que aquí en esta tierra están en uno, y de los demás variados linajes de hombres, mis amadores, los que a mí clamen, los que me busquen, los que me honren confiando en mi intercesión. Porque allí estaré siempre dispuesta a escuchar su llanto, su tristeza, para purificar, para curar todas sus diferentes miserias, sus penas, sus dolores (*NM* 29-32).

El texto es claro, no se trata sólo de construir futuro para un solo linaje, sino para los “variados linajes de hombres” y, así como se pasa del follaje de poca monta a un mundo maravilloso para todos (de oro, turquesas y diamantes), de las necesidades, de los llantos y tristezas, de sus miserias, sus penas y dolores, llevar a un mundo donde todos serán escuchados, purificados y curados.

Los actores son parte del proyecto de María de Guadalupe y, con ellos, ella va a batallar para que se haga su voluntad: uno porque quiere desistir y darle la vuelta; otro porque no le basta el simple testimonio de Juan Diego y quiere pruebas; y los sirvientes se confabulan contra Juan Diego y le ponen trabas excesivas para que no llegue con el obispo o para “desenmascararlo”, pues lo ven como un embaucador. No es fácil construir el bien común simbolizado en un templecito en donde la Virgen quiere favorecer a los habitantes de esta tierra (a todos), enfatizando en primer lugar a quienes se hallan en situaciones límite. No es fácil construirlo, ni para unos, ni para otros y hay que ser dóciles a la voluntad de la Madre del Cielo por quien se vive para que se haga la voluntad del Dios por quien se vive. Entonces, ante las observaciones del maestro Franco, me pregunto: ¿es el templo uno de los puentes interculturales propuestos por María de Guadalupe?

María de Guadalupe teje puentes en diálogo intercultural e interreligioso dándoles el protagonismo a los indígenas

El doctor Ramiro Gómez Arzapalo Dorantes me hizo el comentario con el cual, con su anuencia, quiero concluir este texto. Él nos dice que, en relación con la pedagogía implícita en el Acontecimiento Guadalupeño, le parece que uno de los pilares más fuertes de la misma es esa parte de inculturación, algo que viene de la otra cultura y se integra

⁸⁴ Cfr. PAPA FRANCISCO, *Carta Apostólica a todos los consagrados: con ocasión del año de la Vida Consagrada*, Obra Nacional de la Buena Prensa, A.C., México, 2014, pp. 8-14.

en el proceso evangelizador, pero, al provenir de fuera, no depende del misionero, lo cual implica una actitud existencial humilde y dispuesta para aceptar, por un lado, la posibilidad de lo sagrado desde fuera de sus horizontes culturales y simbólicos, y por otro, la aceptación práctica de integrar ese lenguaje cultural o dejarlo integrar por los locales en el proceso de apropiación del mensaje cristiano.

Como bien contextualiza, el momento de fusión de horizontes culturales en América indígena fue brutal y plagado de contradicciones; sin embargo, se pudo, y, de acuerdo con el doctor Gómez Arzapalo, esa pedagogía interactuante implícita en Guadalupe fue decisiva en el proceso; solamente le preocupa la domesticación posterior de los acontecimientos históricos fundantes en la cual se suele dar una idea general de protagonismo misionero exterior (los españoles) que dieron todo a un sector social inerte y pasivo (los indígenas) que ni las manos metió y todo se lo “tragó” tal cual se le ofreció.

Guadalupe era de ellos, la valoraron y entendieron y mantuvieron socialmente en medio de las sospechas y desasosiegos espirituales de los frailes evangelizadores que vieron con reservas el milagro de esta presencia tan indígena en un momento cuando todo lo indígena estaba del lado del demonio, el engaño y la oscuridad. Guadalupe fue despreciada en los momentos iniciales y eso no es accidental, sino esencial; la posibilidad misma de que esto se gestara desde dentro de la cultura indígena hace que la pedagogía implícita en el Acontecimiento Guadalupano tenga sentido y eficacia porque los indígenas se hicieron escuchar en cuanto a lo que consideraron valioso y digno de preservarse de su universo religioso recién desmantelado. En lo más profundo, la pedagogía del Acontecimiento Guadalupano refiere, en última instancia, según el doctor Ramiro Gómez, a un verdadero diálogo intercultural e interreligioso en el cual los indígenas fueron protagónicos, activos y culturalmente creativos.

En ese sentido, el conflicto es esencial, pues fue un “estira y afloja” de terribles consecuencias para ambas partes y haber conciliado ambas versiones es, en sí, un verdadero milagro. Si todo fue iniciativa monológica y unilateral del lado de los frailes, la pedagogía del Acontecimiento Guadalupano no es otra más que la sumisión, sometimiento y sustitución simbólica. Pero, precisamente porque no fue así, sino que el conflicto dejó constancia del forcejeo intercultural mutuo, es que aseveramos que esa pedagogía implica inculturación, adentramiento, comprensión

mutua y aceptación de elementos ajenos a la cultura del misionero. La versión local del cristianismo en esa alteridad cultural no tiene por qué satisfacer las expectativas culturales y simbólicas del misionero que lleva el mensaje, porque ese mensaje está vivo y seguirá su propio derrotero en ese lugar *a posteriori* del misionero mismo.⁸⁵

Es impresionante la gran trascendencia de María de Guadalupe en nuestra historia. Los mismos Misioneros de Guadalupe —en nuestro plan institucional 2018-2021— nos hemos propuesto *ser un Instituto en salida, fiel a su carisma que, en comunión con las Iglesias locales y atento a los nuevos escenarios del mundo actual, promueva y forme comunidades eclesiales evangelizadas y evangelizadoras mediante una conversión pastoral y misionera de sus miembros, métodos y estructuras, a la manera de Santa María de Guadalupe*. Y en las líneas de acción buscamos privilegiar la manera de evangelizar de Santa María de Guadalupe intensificando las actitudes en salida: escucha, búsqueda, creatividad y favoreciendo el espacio para la misión del laicado.⁸⁶

Un trabajo en comunión eclesial estando atento a los nuevos escenarios y realizando la misión a la manera de Santa María de Guadalupe. ¡Qué interesante! La Morenita continúa tejiendo puentes interculturales, pero ahora más allá de nuestras fronteras.

⁸⁵ Hasta aquí el comentario por parte del Dr. Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes, miembro de Coremag.

⁸⁶ MISIONEROS DE GUADALUPE, AR, *Plan Institucional* MG, México, 2018.

EL ACONTECIMIENTO GUADALUPANO Y MISIONEROS LAICOS ASOCIADOS A MISIONEROS DE GUADALUPE

Laura Leticia Marrufo Fang¹

Introducción

Para la elaboración de este escrito, se tuvo la colaboración de los Misioneros Laicos Asociados (MLA) a Misioneros de Guadalupe y de algunos otros que concluyeron su convenio y se han reinsertado a su vida familiar, laboral y pastoral en el país. Ellos nos comparten los retos y trabajo misionero *ad gentes* que desarrollan así como los rasgos propios del Acontecimiento Guadalupano que han asumido en la evangelización.

Para quienes desconocen lo que es un Misionero Laico Asociado a Misioneros de Guadalupe, les defino que es una persona bautizada que fue llamada por Jesús para trabajar en su viña, construyendo el Reino de Dios de una forma activa, consciente y responsable, insertado en el mundo, que participa en la transformación de las realidades sociales y las culturas desde la perspectiva del Evangelio, promoviendo y formando agentes locales de evangelización y compartiendo su experiencia de Dios por medio del testimonio de vida no sólo desde su profesión, sino como discípulo misionero a la manera de Santa María de Guadalupe, y de ese modo, colabora en el desarrollo integral del ser humano llevándolo a su plenitud en Cristo.

Al estar asociado a Misioneros de Guadalupe, el MLA asume su vocación con una espiritualidad viva en actitudes y acciones a ejemplo de

¹ La licenciada Laura Leticia Marrufo Fang es originaria de Torreón, Coahuila. Ingresó a la Preparación para Misioneros Laicos Asociados a Misioneros de Guadalupe en 1999 en San Nicolás, Hidalgo. En el año 2000 fue nombrada a la Misión de Guatemala, colaboró en la evangelización en el Proyecto Obras Sociales del Santo Hermano Pedro, de la orden franciscana menor por siete años. Actualmente, es coordinadora de la Subdirección de Misioneros Laicos Asociados a Misioneros de Guadalupe.

Santa María de Guadalupe, porque reconoce en el “Acontecimiento Guadalupano un verdadero regalo de Dios y recibe, en este don especial, la fortaleza y el alimento para una auténtica vida espiritual que busca la comunión íntima con Cristo, descubre una gran riqueza de elementos misioneros y, en la imagen de María de Guadalupe, la forma de encarnar y realizar el plan de salvación universal” (MVEPMG núm. 67).

La misión y sus retos

Guatemala

Cuando se estableció la República de Guatemala y, tras una reforma liberal, se instituyeron regímenes dictatoriales y poco democráticos hasta la Revolución de Guatemala en 1944; diez años después, el Movimiento de Liberación Nacional retomó el poder del país e inicia a una guerra civil llamada el “conflicto interno de Guatemala” el cual duró 36 años.

Durante esa época, muchos indígenas, campesinos, sindicalistas, profesionistas, políticos y gente de Iglesia (centenares de catequistas, 20 sacerdotes, dos religiosas y un obispo) fueron asesinados por su compromiso en la construcción de un país mucho más justo, libre y humano. A la represión se sumó el hostigamiento de sectas protestantes que querían no sólo minar la alianza de la Iglesia católica con el poder, la cual, en realidad, ya estaba rota, sino las mismas bases de implantación a nivel de comunidades; por lo anterior, en la actualidad, 45% de la población es católica y 42%, protestante, sumando la escasez de sacerdotes a la débil organización que existió posterior al conflicto armado.

Con base en esa realidad, el proyecto evangelizador en el cual colaboran actualmente las MLA se denomina “Evangelización en movimiento” y consta de dos vertientes a nivel Diócesis de Zacapa:

1. Formar, organizar y acompañar a las pequeñas comunidades de vida cristiana con el objetivo de hacer crecer la espiritualidad de comunión ayudando a que los bautizados vivan como auténticos discípulos misioneros de Cristo en un ámbito para escuchar la Palabra de Dios, vivir la fraternidad, animar la oración y profundizar procesos de formación en la fe para fortalecer el exigente compromiso de ser apóstoles.
2. Promover el espíritu de misión universal en la Iglesia que peregrina en el país de Guatemala; en especial, la Diócesis de Zacapa, en la Coordinación Diocesana de Obras Misionales Pontificias.

Los principales retos que conlleva este trabajo, además del clima con sus altas temperaturas, incluyen el conocimiento del lenguaje aun siendo el mismo español, la indiferencia religiosa, el analfabetismo y la aceptación de algunos párrocos para estas propuestas de evangelización.

Perú

Durante la década de 1980, el país enfrentó una fuerte crisis económica y social junto con el conflicto armado interno el cual se prolongó por 14 años.

Hoy en día, los MLA colaboran en el Vicariato Apostólico de Pucallpa donde se vive un fenómeno constante de migración y movilidad. La población ha crecido y lo sigue haciendo en forma constante, por tantas personas que llegan en búsqueda de mejores condiciones de vida. La urgencia para la mayoría es de índole económica, por lo que las necesidades espirituales y religiosas son relegadas a un segundo plano. Es evidente que muchos no han sido atendidos previamente. Hay quienes no fueron siquiera bautizados; otros, se han alejado por falta de atención pastoral y hay quienes ya no saben lo que puede significar vivir la fe o disfrutar de la presencia amorosa de Dios en sus vidas. Esa es la gente de nuestras nuevas comunidades: personas alejadas de Dios y de la Iglesia, ajenas a una comunidad que pudiera brindarles valores espirituales, humanos, cívicos y morales.

En general, el trabajo desempeñado en las parroquias es de primera evangelización; trabajan en conjunto párrocos, Misioneros de Guadalupe y MLA en la formación de líderes, acompañamiento y consolidación de los grupos parroquiales existentes y se busca formar grupos que son necesarios para la vida parroquial y que aún no existen.

Entre los retos a los que se enfrentan los MLA se halla la indiferencia a las actividades parroquiales y, en consecuencia, a la formación y la falta de confianza de algunos párrocos para liderar la formación de los agentes de evangelización.

Kenia

País multiétnico que cuenta con más de 40 tribus, cada una de ellas con su propia lengua, cultura y tradiciones, entre las que destacan los Kikuyu, Luo, Luyha, Kamba, Maasai, Turkana, y los Kalenjin. Después de ser protectorado alemán, fue colonia inglesa desde finales del siglo XIX hasta su independencia en 1963.

En cuanto a la religión, los católicos representan aproximadamente 23% de la población. La Iglesia católica keniana está organizada en cuatro provincias eclesiásticas y 20 diócesis.

Los mayores retos para la Iglesia de Kenia son la pobreza (acentuada en las zonas rurales por las constantes sequías), el hacinamiento en las zonas urbanas y la desigualdad económica. Desempleo y subempleo, tribalismo y la segregación de la mujer son problemas, también, de suma importancia en el país.

El proyecto de las MLA en Kenia tiene como objetivo propiciar espacios de encuentro entre mujeres kenianas que les permitan conocerse y compartir sus capacidades y la experiencia de Dios en su caminar personal y comunitario, haciendo vida su vocación misionera desde de su propia realidad, proporcionándoles herramientas que les permitan reconocer y reafianzar su dignidad como seres humanos e hijas de Dios ayudándoles a alcanzar un desarrollo integral en beneficio propio y de quienes les rodean con el fin de que reconozcan y recuperen su dignidad como hijas de Dios, que sean capaces de generar los cambios necesarios en su persona, familia, Iglesia y sociedad.

Se desarrollan talleres y seminarios con temas de salud e higiene, educación y valores, relación con la familia y la comunidad, psicoafectividad y espiritualidad, entre otros, con las mujeres de las parroquias atendidas por Misioneros de Guadalupe y de otros lugares que solicitan los cursos.

Mozambique

Mozambique asimismo fue escenario de una guerra civil la cual duró 15 años. Su idioma oficial es el portugués, su índice de desarrollo humano es uno de los más bajos del mundo, aunque ha ido mejorando de manera notable después de la guerra civil. Más de 99% de la población pertenece a la cultura bantú y las principales religiones son el cristianismo y el islam.

La mitad de la población se encuentra entre los 6 y los 24 años de edad y la mayoría son mujeres a quienes se les dificulta el ingreso y continuidad escolar por motivos de género.

El proyecto que las MLA tienen a su cargo es el Centro de Formación Chikweia, que atiende la Escuela Secundaria Juan Pablo II, con la finalidad de ofrecer una educación de calidad a adolescentes y jóvenes

de comunidades circunvecinas, siendo en su mayoría cristianas y musulmanas. Además, atienden un internado femenino en el que se les proporciona a las internas herramientas para una formación integral con el propósito de que sean agentes de cambio y portadoras de reconciliación y paz.

Rasgos de Santa María de Guadalupe en los Misioneros Laicos

Cuando María de Guadalupe llegó al cerro del Tepeyac, los indígenas vivían en condiciones infrahumanas debido a la opresión; esperaban, según sus tradiciones y leyendas, el regreso de sus dioses, llegando a confundir a los españoles con éstos.

Pero la situación se volvió más complicada porque no solamente vivían la opresión y la esclavitud, sino que como todo lo que habían creído y amado ya no valía, sentían que su dios les había fallado.

Como hemos visto, las realidades de los pueblos donde colaboran los Misioneros Laicos Asociados no han cambiado mucho, pues se continúa experimentando la opresión, el abandono y olvido en lugares alejados ya sea debido a grandes distancias geográficas, culturales o económicas, y muchas veces, los habitantes permanecen sumidos en la miseria y la indiferencia hacia las cosas de Dios.

En Santa María de Guadalupe, a través de san Juan Diego, el MLA ve el ejemplo evangelizador perfectamente inculturado en su rostro mestizo ya que ofrece la transformación de los auténticos valores culturales mediante la integración y el enraizamiento del cristianismo.

El MLA se va inculturando al involucrarse en el día a día de las personas para conocer y aprender algo de su cultura, tradiciones, costumbres, gastronomía, lenguaje coloquial, y así ir aprendiendo sus expresiones más significativas y religiosas, como las que se refieren a Dios, a la comunidad, a la transmisión del amor, los símbolos e instrumentos que utilizan, con una escucha atenta para introducirse en ellos y conocer los sentimientos que embargan sus corazones haciéndoles sentir interés en sus preocupaciones y, de ese modo, poder hacerse uno con ellas.

Asimismo, se procura ayudarles para que den un nuevo contenido y sentido a su vida; es decir, encarnar el Evangelio de manera entendible desde los talentos y carismas, habilidades y conocimientos de cada misionero.

En el trabajo de formación de agentes de evangelización, el MLA se esfuerza por fomentar un clima de confianza transmitiendo esencialmente el respeto por los pobres, el compromiso por la dignidad humana, depositando en ellos la responsabilidad de proclamar la presencia del Hijo de Dios a los hombres sencillos que no poseen privilegios ni influencia alguna, sino sólo destacar que, por su dignidad, su deseo de santidad y sus habilidades, dones y carismas, ellos son evangelizadores, como lo hizo Santa María de Guadalupe con San Juan Diego.

Con una actitud alegre y gozosa, caminando y danzando con ellos, el MLA transmite el amor y comprensión presentando con esos rasgos al Hijo de Santa María de Guadalupe, siempre con una evangelización cristocéntrica.

Los MLA desean ser madres que educan con ternura y modelo de fe, al reconocer la grandeza del ser humano y el llamado a estar con Dios en comunión y unidad entre las diferentes culturas y religiones, para cumplir así la voluntad de Dios, ya que se tiene la tarea de dejar de lado toda división y discordia por las distintas formas de pensar, asumiendo que esta labor no sólo es de los sacerdotes y religiosos, sino de todos los miembros de la Iglesia porque estamos llamados a colaborar en la construcción del Reino de Dios.

Los MLA mantenemos la esperanza ante la indiferencia, ante las preguntas que humanamente no ofrecen una respuesta, a las propias exigencias, sabiendo que en la fe todo va más allá de la verificación que ofrecen nuestros sentidos; pero, sobre todo, el anhelo profundo de Santa María de Guadalupe de que todos sus hijos alcancen la salvación, haciendo patente su amor maternal por medio de la compasión y la misericordia.

LOS “N” RESPLANDORES DE LA VIRGEN DE GUADALUPE

Dr. Arturo Rocha Cortés¹

Una inocente pregunta

Una de las inquietudes que con más frecuencia suscita la contemplación de la imagen de la Virgen de Guadalupe (y sobre la que en más de una ocasión diversas personas han interrogado a quien esto escribe) tiene que ver con la corona que la virgen ostenta en múltiples copias de ella realizadas a lo largo del tiempo, pero... ¿de la que carece el Sagrado Original!

Lo que no parece ser sino una inocente pregunta de uno que otro interesado esconde un hecho histórico poco conocido que es necesario vincular con la declaración de lo que denominamos Acontecimiento Guadalupano. La respuesta a la interrogante no podría ser más simple: si las copias de la Virgen de Guadalupe hechas durante el virreinato —muchas de las cuales se hallan, incluso, fuera de México— tienen corona, aunque no la que veneramos en el Tepeyac, es porque a ésta... se la borraron. Así como lo lee.

Mas, ¿cómo pudo alguien hacer algo semejante? Y si tal obró, ¿por qué? ¿Quién lo hizo y cómo se logró?

Una confesión...

Para empezar, es necesario decir que, en rigor, no fue la corona lo que le borraron a la virgen... sino su diadema y, como con ella, los rayos de la parte superior de la virgen figuraban una corona, pues ésta desapareció. Se dice que fue el pintor mexicano José Salomé Pina (1830-1909)

¹ Docente, conferencista y escritor especializado en ética, axiología y valores. Secretario del Colegio de Estudios Guadalupanos (Coleg), editor de la revista *Voces de la Escuela de Teología* y coordinador académico del Diplomado “El Acontecimiento Guadalupano en la experiencia y tradición de México” de la Universidad Intercontinental.



José Salomé Pina
(1830-1909)

quien tuvo el dudoso privilegio de borrar la mencionada diadema de la Virgen de Guadalupe,² lo cual confesó *in articulo mortis* el discípulo del pintor, el poblano Rafael Aguirre Moctezuma (1867-1940)—por otras obras suyas apenas conocido, como no fuese la copia idéntica que pintó de la Virgen del Tepeyac, comisionada por el abad Feliciano Cortés y Mora para sustituir a la original, la cual se sacó secretamente de su antiguo templo ¡dentro de un ropero!, el 29 de julio de 1926 y ahí permaneció hasta el 28 de junio de 1929, para prevenir un atentado como el que sufriera el Sagrado Original el 14 de noviembre de 1921, y del que resultó ileso.³

¿Por qué Salomé Pina hizo tal cosa, a más, subrepticamente? ¿Qué necesidad había de borrar aquella diadema, lo que, con seguridad, podría escandalizar a más de un lector moderno? Pues debido a que, por aquellos años, se pensaba en coronar a la guadalupana, lo que había ocasionado cierta oposición en diversos círculos, incluso en los eclesiásticos.

El arzobispo de México, Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos (1816-1891), había coronado, el 14 de febrero de 1886, la imagen de Nuestra Señora de la Esperanza de Jacona, Michoacán, y en este entusiasmo se pensó poco después en la coronación pontificia de la Virgen de Guadalupe, lo que acometería el sobrino del propio arzobispo, José Antonio Plancarte y Labastida (1840-1898), párroco que había sido de Jacona desde 1862, y que había trabajado con afán en la coronación de la virgen de dicho lugar. Ulteriormente, en 1895, sería designado xvi abad de la Colegiata de Guadalupe.

Como se sabe, la Coronación Pontificia de Nuestra Señora de Guadalupe tendría lugar el 12 de octubre de 1895 y sería tan compleja que incluso demandaría modificaciones arquitectónicas y ampliaciones importantes al interior de la antigua colegiata.

Pero las dificultades surgieron años antes. Algunos argumentaban, ya en 1887, que la Virgen de Guadalupe, simplemente... *ya estaba coronada*, lo que revelan, por cierto, las numerosas copias del Sagrado

² Vid. JOSÉ CASTILLO y PIÑA, *Tonantzin. Nuestra Madrecita la Virgen de Guadalupe*, México, Imp. Manuel León Sánchez, 1945, p. 161: "Célebre es el maestro, Pina por haberse prestado a borrar de la cabeza de la Sma. Virgen de Guadalupe la corona que había tenido durante muchos años y que le mandó quitar el Pbro. D. Antonio Plancarte y Labastida. / Esta revelación me la hizo el maestro Aguirre y por no divagar, pongo un punto final a este asunto".

³ De estos asuntos nos hemos ocupado en otro lugar: <https://www.uic.mx/wp-content/uploads/2019/01/No.-4-De-cuando-la-Virgen-de-Guadalupe....pdf>, texto que daremos en breve a las prensas.



Original a las que nos hemos referido. Incluso, un diario de la Ciudad de México de aquellas fechas opondría el reparo de si "podría coronarse por los hombres á una Imagen ya coronada como la nuestra por la mano de Dios Nuestro Señor [*sic*]"⁴ En esto —continúa el artículo firmado por "La Redacción" del diario—, residían "objeciones litúrgicas", por no hablar del proyecto arquitectónico que había que emprender

⁴ "La Reforma en la Colegiata de Guadalupe", *El Nacional*, tomo IX, año IX, núm. 171, domingo 23 de enero de 1887, p. 1 A. Consultado en línea: <http://www.hndm.unam.mx/consulta/publicacion/visualizar/558075be-7d1e63c9fea1a379?intPagina=1&tipo=publicacion&anio=1887&mes=01&dia=23>

para tal coronación el cual implicaba “quitar el coro y colocar á la Santa Imagen frente al lugar que actualmente ocupa el púlpito, á fin de darle mejor vista. El coro quedará á la espalda de la Imagen... [sic]”⁵ (vid. facsímil), todo lo cual —consideraban los detractores— iba más bien en desdoro del culto y veneración al Sagrado Original.

Lo curioso es que una fotografía de la Virgen de Guadalupe que se tomó ese mismo año (1887) —de hecho, la primera, realizada por Manuel Buen Abad († 1892), sin el cristal protector— ya no mostraba la diadema (que en composición con los rayos, formaba la corona propiamente dicha, como ya se indicó). Esto sugería una maniobra secreta para removerla y así justificar la ulterior coronación.



Detalle de la fotografía de la Virgen de Guadalupe, tomada por Manuel Buen Abad (1887), ya sin la diadema

El propio Plancarte y Labastida (quien, pese a no ser abad sino hasta 1895, estaba encargado por el arzobispo Labastida y Dávalos de las gestiones para la coronación de la Virgen de Guadalupe) menciona, muy convenientemente, esta fotografía a propósito del citado artículo periodístico, foto que llegó a sus manos de manera hartamente “oportuna”:

⁵ *Idem.*

El día que publicaron en *El Nacional* que no debía ser coronada la Imagen porque Dios ya la había coronado, estaba yo meditando en esta singular teoría, cuando llegó el fotógrafo con las pruebas de las fotografías que había sacado tres días antes, ante el Cabildo, abierto el cristal... Inmediatamente noté que la fotografía no tenía corona, y corrí a decírselo al Sr. Labastida, quien me sostuvo que el Original sí la tenía. Al día siguiente fuimos a la Colegiata [...] y vimos que ni rastro de la corona...”⁶

Complicaría aún más el asunto el levantamiento de un acta notarial, el 30 de septiembre de 1895 (doce días antes de la coronación), en la que dos pintores “certificaban” que la imagen de la Virgen de Guadalupe *nunca* había tenido corona. Los artistas suscribientes eran el jesuita Gonzalo Carrasco Espinosa (1859-1936) y, por supuesto, José Salomé Pina.

El tiempo va recuperando la diadema

Con todo, parece que con el andar del tiempo la Virgen de Guadalupe hubiese querido recuperar la diadema removida en circunstancias tan misteriosas, pues los pigmentos empleados supuestamente por Salomé Pina para ocultarla se habían venido desvaneciendo de manera paulatina. Es como si la Morenita hubiese querido reclamar⁷ aquello de lo que se la despojó quizá por una buena intención de Plancarte y Labastida, pero astuta e indebidamente. El caso es que Plancarte lo negó “bajo juramento”, e incluso ofreció 6 000 pesos a quien comprobara la imputación.⁸



Miguel Cabrera, Virgen de Guadalupe (ca. 1755), óleo sobre tela, 47.5 x 36.5 cm. Col. Galerie Terrades, Francia

⁶ “Carta de Plancarte y Labastida al obispo de Yucatán Crescencio Carrillo Ancona (19 de junio de 1887), en ALFONSO MÉNDEZ PLANCARTE, “La corona en la tilma de Guadalupe”, *El Universal*, 12 de julio de 1954; apud JOSÉ BRAVO UGARTE, S.J., *Cuestiones históricas guadalupanas*, segunda edición aumentada, México, Ed. Jus, 1966, pp. 99-100. Vid. etiam EDMUNDO O’GORMAN, *Destierro de Sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2001, p. 268.

⁷ Vid. “Reclama guadalupana su corona”, *El Norte*, 22 de mayo de 2000, en <https://app.vlex.com/vid/78071795>

⁸ JOSÉ BRAVO UGARTE, *op. cit.*, p. 99.

Pero la evidencia se impone. Antes, había diadema, y por ende, corona; después, no.

No vayamos muy lejos: ¿Qué no el afamadísimo pintor Miguel Cabrera (1695-1768) ya describía la corona de la virgen en su *Maravilla americana* (1756), en términos inconcusos!?: “El Manto le cubre modestamente parte de la Cabeza, sobre el que tiene la Real Corona, que se compone de diez puntas, o Rayos [sic]”,⁹ y esto por mencionar sólo un testimonio.

Esta cuestión nos lleva en automático al tema de los retoques de la guadalupana y, en concreto, al del número de rayos solares que la adornan. Cabrera reporta en su *Maravilla*:

Tiene por respaldo nuestra Guadalupana Reyna un Sol, que hermosa-mente la rodea, el que se compone de ciento y veinte y nueve Rayos: sesenta y dos por el lado derecho, y sesenta y siete por el siniestro tan lucidos, y tan bien executados, que da que admirar su buena disposición. Hay igual distancia entre unos, y otros, son unos un tanto quanto serpeados, como que centellèan; y los otros rectos, estàn colocados en este orden, uno recto, y otro serpeado [sic].¹⁰

Y éstos son los que en la actualidad pueden contarse, aunque los de la cabeza, sólo con dificultad, por cierto deterioro que muestra la tilma. Sin embargo, hay quien cuenta sólo 122.

Uno de los traslados decimonónicos de manuscritos indígenas del siglo xvi que hablan de la Virgen de Guadalupe, el conocido como *Anales de Puebla y Tlaxcala*, núm. 1 —custodiado en la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia (BNAH, C.A., vol. 273, no. 2 núm. 18) y que hemos publicado facsimilarmente—, contiene una interesante noticia respecto de los *tonameyotzin* (“resplandores”) de la virgen:

*Yn totlazomahuiznantzin Guadalupe Mexico ini cuatilitzin quipia 6 cuart-
tas ihuan tlaco. Auh in citlallin quimopialia 46. Auh in tonamieyotzin qui-
mo yahuilitica 50.*¹¹

es decir:

La altura de nuestra venerada Madre de Guadalupe tiene 6 cuartas y media. La hermocean 46 estrellas, y la rodean 50 resplandores.¹²

¡50 resplandores a finales del siglo xvi! Una de dos: es una figura retórica para hablar de “muchos rayos” —como quien dice cientos de rayos o, literalmente, “N” resplandores— o, ciertamente, se le agregaron alrededor de 80 más a lo largo del tiempo. Sería interesante historiar el asunto, lo que excede el espacio de que disponemos.

⁹ MIGUEL CABRERA, *Maravilla Americana y Conjunto de Raras Maravillas, observadas con la dirección de las Reglas de el Arte de la Pintura en la Prodigiosa Imagen de Nuestra S^{ra} de Guadalupe de México por Don... pintor, De el Ill^{mo}. Sr. D. D. Manuel Joseph Rubio, y Salinas. Dignísimo Arzobispo de México, y de el Consejo de su Magestad, &c. A quien se la consagra*. Con licencia. En México en la Imprenta del Real y más Antiguo Colegio de San Ildefonso, 1756, p. 25.

¹⁰ *Ibid.*, p. 27.

¹¹ BNAH, C.A., vol. 273, no. 2 núm. 18, f. 738v [47v].

¹² ARTURO ROCHA, *Monumenta guadalupensis mexicana. Colección facsimilar de documentos guadalupanos del s. xvi*, México, Basílica de Guadalupe/Estrella Blanca, 2010, pp. 242-243.



MISIONEROS
DE GUADALUPE^{AR}

Misioneros de Guadalupe, AR

www.mg.org.mx



MISIONEROS
DE GUADALUPE AR

Cantera 29 • Alcaldía Tlalpan • CP 14000
Ciudad de México • Tel. 55 5655 2691

www.mg.org.mx