

JUAN DIEGO EXISTIÓ: LAS PRUEBAS

Revelaciones de la Comisión que estudia la historicidad de Guadalupe

ZENIT, 19 de diciembre de 1999

Documentación viva de la Iglesia

ROMA, 19 (ZENIT).- La canonización de Juan Diego, el indio a quien se apareció la Virgen de Guadalupe, sería un disparate, pues su existencia no está comprobada. Esta afirmación, realizada en varias ocasiones por el ex abad de la Basílica de Guadalupe, Guillermo Schulenburg, ha sido pronunciada desde lustros por otros personajes. Ya el 18 de abril de 1794, el académico español, Juan Bautista Muñoz, sostuvo por primera vez que el acontecimiento guadalupano carecía de fundamento histórico. Si se hace caso a estas tesis, Juan Pablo II beatificó el 6 de mayo de 1990 a una especie de fantasma creado por la creatividad religiosa mexicana. Ni que decir tiene que las apariciones de Guadalupe perderían con Juan Diego toda veracidad.

Ante estas afirmaciones, y en el marco del proceso de canonización del beato indio, la Congregación vaticana para las Causas de los Santos, decidió crear en 1998 una Comisión histórica para analizar su fundamento. Nombró como presidente de la Comisión histórica al profesor de Historia eclesiástica en las Universidades Pontificias Urbaniana y Gregoriana, Fidel González Fernández, reconocido como uno de los máximos expertos en la materia. La Comisión solicitó la cooperación de unos 30 investigadores de diversas nacionalidades que ofrecieron una contribución decisiva no sólo para justificar la historicidad de Juan Diego, sino incluso para aportar nueva luz a la historia de México. El padre González expuso los resultados de este trabajo en un Congreso extraordinario celebrado en la Congregación Vaticana para las Causas de los Santos el 28 de octubre de 1998, obteniendo un éxito positivo en la resolución de las dudas presentadas sobre la problemática histórica.

Quizá uno de los trabajos más originales del padre González, quien ha sido asistido en esta labor por otros miembros de la comisión, Eduardo Chávez Sánchez y José Luis Guerrero Rosado (cf. «El encuentro de la Virgen de Guadalupe y Juan Diego», Editorial Porrúa, México 1999, 564 pp.) es la presentación de 27 documentos o testimonios indígenas guadalupanos y 8 de procedencia mixta indo-española. Entre todos ellos, destaca el «El Nican Mopohua» y el llamado Códice «Escalada».

«El Nican Mopohua», del escritor indio Antonio Valeriano, constituye un testimonio privilegiado del proceso de transculturación del cristianismo de la Nueva España. Sin embargo, la cuestión acerca de la historicidad de su contenido y de cuanto en él es revestimiento literario o parte de un entorno cultural sigue siendo discutido con vehemencia. Cada palabra de los 218 versos del «Nican Mopohua» tiene sus significados dentro de la filosofía y mitología nahuas así como cristianas respectivamente. Al ser un texto literario, no tiene un valor histórico, sin embargo, ofrece el testimonio de la cosmovisión india del momento, algo mucho más importante para esa cultura que lo que podría haber sido una crónica fechada.

Por otra parte, su autor un indígena de raza tecpaneca pura, fue un testigo, pues vivió entre 1520 y 1606. Los historiadores afirman que era sobrino del emperador Moctezuma. A los trece años --en 1533, testimonio de la impresionante labor que realizaron los misioneros-- ya entró a estudiar en el colegio de San Cruz de Tlatelolco, fundado por el obispo Juan de Zumárraga. Fue, por tanto, uno de los primeros indios en hablar latín y gobernador de Azcapotzalco durante 35 años. Tenía 11 años en 1531, año de las apariciones, y 28 en 1548, cuando murió Juan Diego.

Por otra parte, el Códice «Escalada», firmado por el indio Antonio Valeriano y el español fray Bernardino de Sahagún, recién descubierto, constituye un testimonio directo de la historicidad de Juan Diego, pues contiene una especie de «acta de defunción» del indígena.

Dado que todavía no se han encontrado documentos históricos relativos a los veinte años que siguieron a las apariciones de Guadalupe, quienes se oponen a ellas aseguran que este «silencio» documental es prueba de que no existieran. Se olvida, sin embargo, que muchas fuentes indígenas fueron destruidas, como dos autoridades indiscutibles de la primera hora, fray Bernardino de Sahagún

y Gerónimo de Mendieta declaran. Además, no hay que olvidar otros elementos históricos como los incendios (el del Archivo del Cabildo de México de 1692) o la llamada «crisis del papel» que invistió a la Nueva España durante mucho tiempo y que obligó como algo normal a la reutilización del papel ya usado, incluso de documentos de archivo, para nuevos usos sea en el comercio como en la escritura.

Preguntas sin responder

Los antiaparicionistas, sin embargo, no pueden explicar con elementos históricos algunos aspectos decisivos de la historia de México sin tener en cuenta el milagro de Guadalupe. Como, por ejemplo, el que, después una conquista dramática y tras dolorosas divisiones y contraposiciones en el seno del mundo político nahuatl, en un lugar significativo para el mundo indígena, en el cerro del Tepeyac, se levantara en seguida una ermita dedicada a la Virgen María bajo el nombre de Guadalupe, que con la Guadalupe de España coincide sólo en el nombre.

No explican tampoco cómo Guadalupe se convirtió en señal de una nueva historia religiosa y de encuentro entre dos mundos hasta ese momento en dramática contraposición.

La historicidad del beato ha quedado tan fundamentada que el presidente de la Comisión creada por la Congregación romana para las Causas de los Santos, Fidel González, está estudiando los orígenes sociales de Juan Diego. No se sabe si era un noble indio o un «pobre» indio. Se trata de una confusión provocada por las traducciones del «Nican Mopohua» al castellano.

Existen otras muchas pruebas históricas sobre la existencia de Juan Diego, como, por ejemplo, la tradición oral, fuente decisiva al estudiar a los pueblos mexicanos, cuya cultura era principalmente oral. Esta tradición, en esos casos suele obedecer a cánones bien precisos y, en el caso de Guadalupe, siempre confirma la figura histórica y espiritual de Juan Diego.

Quien quiera profundizar en el aspecto histórico del vidente de Guadalupe, puede leer a continuación el artículo inédito escrito por una de las personalidades más competentes en la materia, Fidel González, presidente de la Comisión histórica sobre Juan Diego constituida por la Santa Sede.

LA DOCUMENTACION HISTÓRICA SOBRE LA VIRGEN DE GUADALUPE Y JUAN DIEGO

Estudio inédito de uno de los máximos expertos en la materia (1)

Por Fidel González, mccj

Presidente de la Comisión Histórica sobre Juan Diego nombrada por la Congregación romana para las Causas de los Santos.

Profesor de Historia eclesiástica en las Universidades Pontificias Urbaniana y Gregoriana.

ROMA, 19 (ZENIT).- En los comienzos de la presencia misionera cristiana en México y en otros lugares del Nuevo Mundo, se constata un choque entre el mundo religioso y cultural precortesiano y el cristiano llegado de Europa. Sin embargo vemos que se va a dar un encuentro no exento de dolor. Ahora bien, Guadalupe es la expresión más lograda de este encuentro y el indio neo-cristiano Juan Diego Cuauhtlatoatzin un eslabón que lo representa, o como es llamado por el "Nican Mopohua", el más importante documento de indígena sobre el hecho guadalupano, su "mensajero"(2). Así lo han percibido tanto la "tradicio" india como la española, la criolla y la mestiza. En este sentido el hecho guadalupano y la misión del indio Juan Diego Cuauhtlatoatzin tienen un marcado sentido eclesial y misionero.

En el Acontecimiento guadalupano se muestra los comienzos dramáticos de la historia del continente americano. La reciente publicación en México por la prestigiosa editorial Porrúa del libro en colaboración de F. González Fernández, E. Chávez Sánchez, J. L. Guerrero Rosado señala esta problemática al investigar documentalmente el tema guadalupano. El argumento guadalupano ha sido

objeto de apasionados debates históricos desde que a finales del s. XVIII un académico español, Juan Bautista Muñoz (3), seguido luego por dos mexicanos, el extravagante fraile dominico fray Servando Teresa de Mier y a finales del siglo XIX el erudito Joaquín García Icazbalceta pusieron en duda desde posiciones y por motivos muy diversos la historicidad del hecho guadalupano. Desde entonces la polémica va a predominar en la historiografía guadalupana sobre la investigación documental.

I. TESIS CONTRAPUESTAS

En la historia de la controversia guadalupana se encuentran tesis contrapuestas. Algunas quieren vaciar el Acontecimiento guadalupano de su historicidad reduciéndolo a un mero símbolo de valor variable. Sintetizamos algunas de estas tesis.

a) Para algunos "Guadalupe" es un mito religioso que representaría las antiguas tradiciones religiosas mexicanas sincretísticamente asumidas por el catolicismo. La Virgen de Guadalupe sería la transposición católica de una "divinidad" pagana y Juan Diego uno de los personajes del mito.

b) Otros antiaparicionistas creen que "Guadalupe" es un instrumento catequético usado por los misioneros en la evangelización de los indígenas; habrían aplicado al caso mexicano la tradición española que usaba el teatro, las escenificaciones y los pasos procesionales con tal fin dando lugar a una rica tradición escultórica e iconográfica.

c) Otros ven "Guadalupe" como una creación del naciente "Criollismo" a partir del siglo XVII, una afirmación de poder frente a los peninsulares españoles. Habría nacido así el nacionalismo mexicano con raíces criollas y la Virgen de Guadalupe como su símbolo. Solamente en un segundo tiempo se daría espacio al "indio Juan Diego" y a los indios, que no habrían sido recordados como protagonistas en el hecho hasta entrado el siglo XVIII. La misma Independencia mexicana habría sido proclamada bajo este símbolo (4).

d) Para otros antiaparicionistas la duda nace de la falta de fuentes exhaustivas en los primeros veinte años; pesa mucho sobre ellos el llamado "silencio documental franciscano", especialmente el de fray Juan de Zumárraga, primer obispo de la diócesis de México, y el de otros cronistas de la época, sumamente fieles en la transmisión de los hechos más importantes de la conquista y de la evangelización (5).

e) Algunos no niegan la historicidad de "Guadalupe". Sin embargo para ellos lo fundamental sería el simbolismo guadalupano (6).

f) Para algunos lo interesante en el hecho guadalupano es el drama de la conquista y las diversas actitudes de los misioneros y del mundo indígena en los primeros momentos de la evangelización. También, y por motivos opuestos, algunos seguidores del idealismo filosófico leen bajo este prisma el hecho guadalupano interpretándolo dialécticamente y como una creación del sujeto.

g) Existen numerosas publicaciones de carácter divulgativo donde prevalece el aspecto devocional sin ninguna preocupación de carácter histórico.

h) Algunas de estas visiones, aplicadas al hecho guadalupano, pueden llevar a un fideísmo y en algunos casos incluso a soslayar el problema de la racionalidad de la fe y de su nexos con la historia, y en otros a la reducción de "Guadalupe" a puro símbolo o a mero sentimiento sin ninguna relación con los hechos históricos.

II. PROBLEMÁTICA SOBRE LA HISTORICIDAD DE JUAN DIEGO

La Causa de beatificación de Juan Diego: ocasión de nuevos estudios y debates

Juan Diego Cuauhtlatoatzin, el indio "vidente" de Santa María de Guadalupe, nació al parecer hacia el 1474 y murió en 1548. Algunas fuentes primitivas indígenas guadalupanas, y más tarde las "españolas", lo llaman explícitamente "embajador-mensajero" de Santa María de Guadalupe. Fue beatificado en la basílica de Guadalupe de la ciudad de México el 6 de mayo de 1990 por Juan Pablo II durante su segundo viaje apostólico a México.

La historia de su Causa está estrechamente unida al de del hecho guadalupano. Desde un punto de vista jurídico se abrió un proceso en 1666 para reconocer el hecho. La petición fue firmada por el Obispo de Puebla, Gobernador de la Arquidiócesis de México, sede vacante, y por el virrey de la Nueva España (7). Las «Informaciones» fueron solamente leídas en 1667 por la Sagrada Congregación de Ritos sin dar, que conozcamos, una respuesta (8)

En el siglo XVIII, en 1739 el erudito Lorenzo Boturini Benalluci recogió muchos documentos sobre el hecho guadalupano durante su viaje a la Nueva España con el objetivo de publicar su historia; muchos de estos documentos se perdieron cuando Boturini fue expulsado de la Nueva España. Algunos de estos documentos de Boturini aparecerán más tarde en archivos y colecciones privadas

Benedicto XIV acogió las peticiones de las autoridades eclesiásticas y civiles de la Nueva España y declaró la Virgen de Guadalupe en 1754 como patrona principal de la Nueva España y de los Dominios de la Corona de España. Por su parte la Sagrada Congregación de Ritos concedió misa y oficio especiales para el 12 de diciembre, solemnidad de Nuestra Señora de Guadalupe (10). En 1894 los obispos mexicanos obtuvieron la concesión por parte de la Sagrada Congregación de Ritos de la coronación canónica de la Virgen de Guadalupe (11) entonces fueron presentadas de nuevo las «Informaciones Jurídicas de 1666» y otros nuevos datos como respuestas a las "animadversiones, (12). En las primeras décadas del siglo XX los obispos de México y de muchas otras partes del mundo solicitaron a Pío X y luego a Pío XI la declaración de la Virgen de Guadalupe como Patrona del Continente Americano y de las Filipinas (13). A partir de 1974, V Centenario de la hipotética fecha del nacimiento de Juan Diego, los obispos mexicanos y más tarde los latinoamericanos pidieron su canonización ~ Durante su primera Visita pastoral a México en 1979 Juan Pablo II presentó también a Juan Diego como un personaje histórico, importante en la historia de la evangelización de México. Se llegó así a su beatificación en la basílica de Guadalupe en México por Juan Pablo II el 6 de mayo de 1990.

Sin embargo la beatificación, llevada a cabo con el método de las llamadas beatificaciones "equivalentes" ("equipolenti"), suscitó una polémica sobre la historicidad del acontecimiento guadalupano y sobre la misma figura de Juan Diego. Dado que muchos obispos pedían su canonización, a principios de 1998 la Congregación para la Causa de los Santos nombró una comisión histórica encargada de investigar más a fondo la problemática histórica (15).

Parte de los resultados de tal estudio han sido recogidos en el volumen de F. González Fernández, E. Chávez Sánchez, J. L. Guerrero Rosado. Las dudas y objeciones han constituido un estímulo positivo para esta investigación. La obra presenta una serie de documentos de procedencia diversa, que a nuestro entender, afirman de manera convergente el hecho guadalupano. Ha sido preocupación de los autores examinar críticamente esta documentación. Ofrecen también algunas hipótesis razonables para explicar algunos vacíos, como el llamado "silencio guadalupano" de algunos personajes eclesiásticos y civiles del siglo XVI.

III. METODOLOGÍA USADA

La investigación tenía como objetivo inmediato llegar a un dictamen histórico sobre la historicidad de Juan Diego en vistas de su proceso de canonización. Dadas las características peculiares del tiempo, del ambiente y de la naturaleza de la documentación se tenían que estudiar los distintos problemas históricos respetando la índole de tal documentación. Para alcanzar tal propósito se siguieron los criterios del método usado en la Congregación vaticana para las Causas de los Santos: investigar el asunto "plene ac rite", es decir, con los criterios de la metodología crítico-histórica en archivos y bibliotecas; averiguar si las fuentes eran dignas de fe, total o parcial, y en qué medida; y ver si en

tales fuentes se podían encontrar aquellos elementos que pudiesen ofrecer un fundamento histórico para llegar a un juicio sobre la historicidad del acontecimiento guadalupano de México y de su nexa con el indio Juan Diego. En este orden de cosas había que tener presente la naturaleza y la diversa tipología de las fuentes históricas y literarias, y por lo tanto, la metodología adecuada que debía aplicarse a cada caso.

Las fuentes históricas y literarias proceden fundamentalmente de tres matrices culturales distintas: las "estrictamente indias e indígenas"; las "españolas y europeas"; y las "mestizas" donde se dan cita los dos elementos anteriores en manera diversa. El tratamiento de cada fuente lo impone la fuente misma y su naturaleza, es decir, el objeto debe prevalecer sobre los "a priori" del investigador; hay que ver también los datos según la totalidad de sus factores, sin eliminar o descuidar alguno, y, finalmente, hay que tener en cuenta también el influjo de la moralidad en la dinámica del conocimiento de los hechos. Por todo ello hay que tener en cuenta la historia y la cultura mexicana prehispánica. La de los conquistadores y misioneros españoles y el proceso evolutivo histórico que se da en la Nueva España o México desde el siglo XVI en adelante. Además, para dar un justo valor a las fuentes históricas hay que tener en cuenta los hechos de interculturación de los dos mundos: su lenguaje cultural, el valor de sus tradiciones y el método de su transmisión (16).

Las fuentes indígenas

El momento histórico en el que se desenvuelven los hechos guadalupanos mexicanos explica la escasez relativa de documentos guadalupanos directos de la primera hora. Sin embargo, tenemos el recurso de noticias e informes fidedignos tempranos, tanto indígenas como españoles, pertenecientes a los primeros veinte años tras los hechos, o de otros, que a partir de mediados del siglo XVI, abordaron el tema recurriendo a documentos o testigos antiguos, como es el caso de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl y, sobre todo, las «Informaciones Jurídicas de 1666», que recogieron muchos de estos testimonios, entre ellos de gente contemporánea que conoció a testigos de los hechos y a sus protagonistas.

En la historia de la documentación cobran especial relieve los códices indígenas, por lo que es necesario su interpretación adecuada. En una carta, recientemente descubierta, del erudito italiano del siglo XVIII Lorenzo Boturini, el autor enumera los documentos que pretende recuperar, y busca la intervención de personas competentes para que le sean entregados (17). Muchas fuentes indígenas fueron destruidas, como dos autoridades indiscutibles de la primera hora, fray Bernardino de Sahagún y Gerónimo de Mendieta declaran (18).

Hay una fuente documental, no siempre debidamente valorada, y que en el caso guadalupano mexicano tiene una capital importancia: la transmisión oral o la tradición. Ya en el siglo XVI un observador atento como el jesuita p. José de Acosta, conocedor de las realidades de México y de Perú, se preguntaba sobre el valor de las tradiciones y de la transmisión oral en su correspondencia con el padre jesuita mexicano p. Juan de Tovar (19). Un siglo más tarde el lingüista y catedrático mexicano, Luis Becerra Tanco, volvía sobre el mismo argumento (20). Ambos testimonios subrayan el valor positivo de tal tradición y método. En 1578, el misionero dominico fray Diego Durán reconocía el error de haber destruido los códices indígenas. La validez y fiabilidad de este tipo de transmisión han sido confirmadas por los modernos investigadores nahuatlacos como Miguel León Portilla (22). Por ello es necesario tener presente la importancia de la tradición oral como fuente histórica entre los pueblos de cultura principalmente oral, como lo eran los pueblos mexicanos. La tradición oral en esos casos suele obedecer a cánones bien precisos.

Observaciones sobre las fuentes indígenas y sobre las fuentes "mestizas" o mixtas

En la obra de F. González Fernández, E. Chávez Sánchez, J. L. Guerrero Rosado (23) se presentan 27 documentos o testimonios indígenas guadalupanos de diversa procedencia, valor e interpretación, entre los que destaca el "El Nican Mopohua"; y 8 de procedencia mixta indo-española o mestiza, entre los que destacan los pertenecientes a don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl y el llamado Códice "Escalada", recientemente descubierta. Ante todo hay que establecer su procedencia, su cronología, y su finalidad.

Entre las fuentes indígenas la principal es sin duda "El Nican Mopohua", atribuido al escritor indio Antonio Valeriano, de cuya paternidad hoy día los mejores investigadores ya no dudan (24). El Documento tiene una estructura poética y se trata "de un testimonio privilegiado del proceso de transculturación del cristianismo de Nueva España, el cual sigue manteniendo un valor y una actualidad ejemplar para la introducción a filosofías y teologías mexicanas, así como para la praxis teológico y social y para la pastoral eclesiástica en el México actual y en otros países de América" (25). Sin embargo, la cuestión acerca de la historicidad de su contenido y de cuanto en él es revestimiento literario o parte de un entorno cultural sigue siendo discutido con vehemencia.

El documento de Antonio Valeriano fue dado a conocer en su texto náhuatl por Lasso de la Vega en 1649. "Es un texto complejo y simple a la vez que se convirtió en el paradigma para otros relatos posteriores y que influye decisivamente en el proceso religioso de México. En este texto en náhuatl lo que más destaca, como ya lo había expresado el historiador y nahuatlaco A. María Garibay es el extraordinario mensaje de la maternidad espiritual de María, principalmente hacia lo pobres y los desamparados" (26).

Por todo ello, el documento va estudiado en su contexto cultural, en "la configuración literaria del acontecimiento guadalupano" (27) "teniendo presente las reflexiones filosóficas y recensiones teológicas del acontecimiento guadalupano" (28), y la "cosmovisión náhuatl (tolteca-azteca) y cristiana. Cada palabra de los 218 versos del "Nican Mopohua" tiene sus significados dentro de la filosofía y mitología nahuas así como cristianas respectivamente" (29). La complejidad y la amplitud de la cosmovisión náhuatl y del profundo intento de inculturación cristiana por obra de los misioneros son temas que necesitan un conocimiento y un estudio atento. Para entenderlo hay que tener presente todos los datos que nos ofrecen las fuentes históricas y literarias de los siglos XVI y XVII en la Nueva España (30).

En la interpretación de las fuentes indígenas guadalupanas hay que tener en cuenta también que estas no son "puras" en el sentido cultural y lingüístico sino que proceden ya de indígenas cristianos o que han entrado en contacto con el mundo cultural español y misionero. Estos contactos se reflejan en las fuentes, sea en el contenido como en el lenguaje. Por ello, para entender estas fuentes se debe tener presente el rico mundo literario náhuatl de temas religiosos, filosóficos y de ciencias naturales producido por indígenas y por españoles después de 1521. No hay que olvidar la procedencia humanista de muchos frailes misioneros y de muchos conquistadores. Tal humanismo cristiano se encontró con la sabiduría tradicional india. Antonio Valeriano es un ejemplo (31). Frailes misioneros, conquistadores y sabios indígenas nos han legado numerosas investigaciones lingüísticas y filológicas: "artes o gramáticas, vocabularios, doctrinas cristianas, catecismos, sermonarios, devocionarios, confesionarios, traducciones de la Biblia, anales y relatos orales, compilaciones de cartas, poemas e himnos sagrados, textos sobre agricultura, medicina, conjuros y hechizos, fiestas y bailes, educación y sociedad y economía y otras obras a través de los siglos de la Colonia y de la Independencia hasta los tiempos actuales en los que nuevos textos en náhuatl incluyen vocablos e ideas especialmente diseñadas para significar conceptos hebraico-cristianos. Esta rica literatura, largo tiempo desdeñada por los investigadores, es pródiga en implicaciones en el contexto de la historia de las ideas y de procesos de aculturación a nivel de las creencias y prácticas religiosas así como en ideas modernas y filosóficas" (32). Estos principios y experiencias deben tenerse presentes no solamente en el caso específico del "Nican Mopohua", sino también en la rica literatura escrita en lengua náhuatl acerca del acontecimiento guadalupano (33).

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

Llamamos fuentes "mixtas indo-españolas o mestizas" a aquellas fuentes, donde encontramos la presencia de un elemento mestizo determinante o una mezcla cultural por razón de su autor, como en el caso de don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl (descendiente de español y de indígena); o porque los autores firmantes del mismo documento son un indígena y un español, como en el Códice "Escalada" (firmas del indio Antonio Valeriano y del español fray Bernardino de Sahagún); por la lengua usada (nahuatl, como en el Códice "Escalada", o por otros elementos como autor, composición o lengua que indican la presencia de un mestizaje cultural, que ya no es ni el puramente indígena prehispánico, ni el español importado. Entre estas fuentes hemos catalogado algunas de capital importancia, pero donde ya encontramos presente un nuevo tipo de acercamiento y de juicio cultural, fruto de la nueva situación. Entre ellos recordamos el "Nican Motecpana" de don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, el "Inim Huey Tlamahuizoltica", el mapa de Alva Ixtlilxóchitl, el "Inim Huey Tlatnahuizoltzin" [atribuido a Juna González], el testamento de Francisco Verdugo Quetzalmamalitzin, el llamado Códice "Florentino" [de fray Bernardino de Sahagún], el testimonio de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl respecto a favores a los habitantes de Teotihuacán, y el importante Códice "Escalada" con un testimonio guadalupano directo y una especie de "acta de defunción" de Juan Diego, el vidente guadalupano (34).

En relación a las fuentes españolas y europeas en general

Los documentos del siglo XVI de "procedencia española" a favor de Guadalupe son numerosos; pero también aquí nos encontramos con la misma problemática de lectura de los documentos de procedencia india o mestiza escritos en náhuatl o en castellano.

La mayor parte de los documentos presentados en apoyo del acontecimiento guadalupano pertenecen a la segunda parte del siglo XVI y crecen cada vez más hasta nuestros días. Frecuentemente estos documentos se refieren directa o indirectamente al culto dado a la Virgen de Guadalupe en la capilla a Ella dedicada en las faldas del cerro de Tepeyac a las afueras de la Ciudad de México. Tales fuentes no siempre se refieren al hecho directo de las apariciones; a veces se trata de documentos circunstanciales en los que se recuerda "Guadalupe" de paso; otras veces estos documentos tienen como objeto donaciones o actos de devoción guadalupana; otras se refieren a cuestiones jurídicas relativas al santuario de Guadalupe o a controversias relacionadas con las apariciones y con el culto. En algunas no siempre aparece con claridad una referencia a las apariciones o al vidente Juan Diego. También aquí hay que estudiar el origen, el destinatario, el contexto y la finalidad del documento para entender su propósito y alcance. De hecho algunos de estos documentos no tienen como finalidad el tema guadalupano directo sino más bien otras cuestiones; pero el hecho de una afirmación "guadalupana" en un documento, que no tiene por objeto directo "Guadalupe", "Juan Diego" o las apariciones, les da un mayor valor. En la citada obra "El encuentro de la Virgen de Guadalupe y Juan Diego" han sido presentados y analizados documentos "guadalupanos", todos pertenecientes a la época que va a partir de la mitad del siglo XVI (hacia 1555 en adelante) y llegan hasta 1630: 9 testamentos, 2 documentos relativos a donaciones, 2 de carácter jurídico (controversias), 11 referencias guadalupanas en crónicas de la época, algunas de especial valor (35), las Actas de Cabildo entre 1568 y 1569, el llamado mapa de Uppsala, algunos testimonios iconográficos primitivos (36), peticiones de indulgencias y privilegios, concesiones de gracias por parte de la Santa Sede a partir de Gregorio XIII; documentos que muestran la importancia del santuario de Guadalupe en el virreinato de la Nueva España; y los testimonios de los jesuitas relativos a Santa María de Guadalupe. Nuevos documentos, fruto de una investigación de archivo, están enriqueciendo los estudios sobre la historicidad guadalupana y juandieguina. Entre ellos habría que destacar los documentos hallados en el archivo del antiguo "Convento del Corpus Christi" de la Ciudad de México y que se refieren a unas pruebas legales de "pureza de sangre" y descendencia de caciques de dos candidatas a la vida monacal. Tales documentos, aún inéditos en su totalidad han sido el punto de partida para la investigación de la genealogía de Juan Diego (37). La investigación en otro archivo desconocido hasta hace poco a los investigadores, el del antiguo convento dominico de Chimalhuacán (fundado 1529), ha dado como resultado el hallazgo de un importante material relativo a los primeros años de la conquista y a algunos protagonistas de la misma, tanto indios como españoles. En este material aparece el entorno cultural y familiar de Juan Diego, con estrechos vínculos con el lugar del convento y con la fundación del mismo convento. La documentación "española" crece a partir de finales del siglo XVI en documentos de índole muy diversa.

Esta riqueza de fuentes no nos impide plantearnos algunos problemas como la falta de documentos conocidos, anteriores a 1548, es decir pertenecientes a las dos primeras décadas inmediatamente sucesivas a 1531, fecha que la tradición y el resto de los documentos dan al acontecimiento guadalupano: ¿existen documentos de estos primeros 20 años aún perdidos en archivos o bibliotecas? Los antiaparicionistas esgrimen este "silencio" documental como su argumento más fuerte; mientras que los aparicionistas ofrecen varias hipótesis para explicarlo. De todas maneras habría que aplicar aquí el principio jurídico de que el "silencio" no afirma ni niega nada. La cuestión está abierta (39).

Las fuentes "españolas o europeas" crecen a partir del segundo arzobispo de México, el dominico Alonso de Montúfar (desde 1554 a 1573). El guadalupanismo de los arzobispos mexicanos desde Montúfar es indiscutible. A lo largo del siglo XVII "Guadalupe" se une cada vez más con la conciencia católica mexicana. La experiencia religiosa católica constituye sin duda la base más fuerte de la identidad católica nacional mexicana. En este juicio coinciden la mayor parte de los autores guadalupanos sea aparicionistas como antiaparicionistas. Como escribe un autor: "En términos socioculturales, la veneración de la Virgen de Guadalupe permite a los indígenas, gracias a las circunstancias particulares de su aparición a un pobre indio; la reivindicación de sus reclamos de respeto y de reconocimiento dentro de la sociedad colonial y de su participación de la esperanza de la salvación [...] La Virgen de Guadalupe no fue propiedad de los conquistadores ni de los indios; se tornó en elemento decisivo en el largo proceso de formación de una cultura mexicana mestiza, con un marcado distanciamiento del mundo hispano de donde provino. Su doble origen hispano-indio reflejaba la disposición sociocultural de los mestizos, incluso de los criollos en la Nueva España..." (40).

En la segunda mitad del siglo XVI, y con mayor fuerza a lo largo del siglo XVII, la Guadalupe mexicana es llevada por los frailes misioneros y por los pobladores españoles a lo largo de la geografía de la actual Latinoamérica: desde el norte de México hasta Santa Fe de Argentina (de donde es patrona), pasando por Guatemala, Perú, etc.

Unas conclusiones y una reflexión a partir de los datos de esta historia

Los resultados del examen de las fuentes muestran una convergencia en lo esencial:

1. Que en los comienzos de la presencia española en México, y precisamente en el valle del Anáhuac, después una conquista dramática y tras dolorosas divisiones y contraposiciones en el seno del mundo político "nahuatl", en un lugar significativo para el mundo indígena, en el cerro del Tepeyac, se levanta en seguida una ermita dedicada a la Virgen María bajo el nombre de Guadalupe, que con la Guadalupe de España coincide sólo en el nombre (41).
2. Que con una fuerza increíble la ermita de Guadalupe se convierte en punto de atracción devocional, en señal de una nueva historia religiosa y de encuentro entre dos mundos hasta ese momento en dramática contraposición (42).
3. En tomo a la primitiva ermita se desarrolla una "devotio" creciente, ya sea de parte de los indios como de los españoles, criollos y mestizos, y que ninguno --tampoco los influyentes frailes misioneros mendicantes-- pudieron frenar. Esta "devotio" se convierte en el punto de convergencia de los diferentes grupos, "la casa común de todos" que reconocen en María, la "madre de Aquel por el que se vive" (como la llama el "Nican Mopohua"), la Madre de todos.
4. Esto viene progresivamente señalado por las fuentes: con más fuerza por las indígenas y progresivamente por las españolas. Las indígenas hablan muy pronto de las apariciones e indican con claridad al indio Juan Diego; las españolas son más lentas al principio en las referencias juandieguiñas y subrayan más el centro del evento que es la mediación de la Virgen María.
5. Entre las fuentes, la tradición oral entre los indígenas ocupa un lugar privilegiado (43).

6. Las fuentes: orales, escritas, representaciones (pinturas, esculturas...) y arqueológicas muestran como en torno al hecho guadalupano se desarrolla una creciente atención y "devoto", a la cual va íntimamente ligada la veneración popular del vidente Beato Juan Diego Cuauhtlatoatzin, considerado como "embajador de la Virgen María". Las representaciones iconográficas de las apariciones y de Juan Diego siguen cánones precisos que encontramos en los primeros códices indígenas de la segunda mitad del 1500 y en algunas estampas de los comienzos del 1600. Vemos a menudo a Juan Diego representado con la aureola de santo; en los códices indígenas es presentado con los signos reservados para lo sagrado; entre estas pinturas destaca el fresco del convento franciscano de "Ozumba" (Estado de México) de los primeros años del siglo XVII, donde se representa la historia de la primera evangelización de México; en él se puede ver la aparición de la Virgen de Juan Diego en el Tepeyac. Queda la duda si la parte referente a Guadalupe sea un añadido posterior al resto. Sin embargo ello no le resta valor al testimonio. Hay que subrayar también el hecho de que el mural se halla en el pórtico exterior de uno de los más antiguos conventos franciscanos y que en su iglesia conventual uno de sus altares fue dedicado en el s. XVII a la Virgen de Guadalupe.

7. En los lugares vinculados a la vida de Juan Diego se conserva una memoria viva entre los indígenas, ya a partir del siglo XVI, con signos crecientes de veneración. Sobre el lugar donde la tradición decía que surgía su casa natal se levantó una iglesia en honor de la Virgen. Las excavaciones arqueológicas han confirmado la existencia de una casa indígena de finales del s. XV o principios del XVI debajo y en los aledaños del templo. Otro hecho significativo ya constatado en el siglo XVII por un documento de la época es que era muy común entre los indios del lugar bautizar a sus hijos con aquel nombre compuesto (no muy común en otros lugares). El hecho que su tumba no haya sido aun encontrada no despierta asombro, en cuanto que frecuentemente muchos sepulcros, también de personajes importantes, tanto indígenas como españoles (conquistadores, obispos y misioneros) permanecen anónimas (44). Actualmente se están realizando excavaciones arqueológicas junto a la antigua "capilla" de indios en Guadalupe; tal capilla fue construida en los primeros años del 1600 y es diferente de la "ermita" o iglesia de la Virgen de Guadalupe; en aquel lugar fueron encontradas algunas sepulturas. Parece ser también que una "capilla" haya sido erigida sobre el lugar donde se levantaba la casita de Juan Diego en el Tepeyac, no lejos de la ermita de la Virgen. La tradición, que ya se recoge por escrito a mediados del siglo XVII, habla de que Juan Diego se retiró a la "ermita". El hecho es normal en la tradición cristiana, pero también lo era entre la indígena mexicana. Muchos príncipes mexicanos y gente del pueblo cuando envejecían y no tenían fuerzas para luchar en las guerras estimaban como un gran honor retirarse para servir en los templos de su religión cumpliendo también los servicios más humildes. Algunos continúan tal tradición después del bautismo retirándose a servir iglesias y conventos. Muchas veces se llaman a sí mismos "pobres", "mazehualtzin"; Juan Diego se llama a sí mismo de esta manera en algunos documentos indígenas. Un caso típico conocido es el de don Fernando Cortés Ixtlixóchitl, cacique de Texcoco, que ayudó Cortés en la conquista y que se retiró a vivir sirviendo en la iglesia de un convento. Se retira después a Toluca. Parece también fundado el hecho que haya estado en el convento de San Vicente Ferrer Chimalhuacán; según consta por algunos documentos de archivo. En un inventario de la última década del s. XVIII o de la primera del XIX conservado en dicho archivo se dice que hasta hacía poco se conservaba un fresco o mural pintado en el lado del evangelio del presbiterio de la iglesia conventual narrando su conversión cristiana; tal mural fue borrado en una lamentable reestructuración del templo llevada a cabo bajo uno de los párrocos de finales del s. XVIII y comienzos del XIX. Para algunos técnicos del INAH el fresco se encontraría aún bajo el yeso blanco.

8. Está todavía abierta la cuestión de los orígenes sociales de Juan Diego. Si se trata de un pobre indio en el sentido sociológico. La confusión arranca de la interpretación de la traducción de Becerra Tanco (siglo XVII) del "Nican Mopohua". En él se presenta a Juan Diego como "macehualtzintli icnotlapatzintli", que Becerra Tanco traduce como "un indio plebeyo y pobre, humilde y cándido". Por otra parte, la expresión enuncia un lenguaje cortés y casi "protocolario" en el uso lingüístico de notables indios, como se ve a través de otros documentos indígenas. La expresión se podría por consiguiente traducir: "un indito, un pobre hombre del pueblo" o "un indio, un noble pobrecito" (45).

9. Los franciscanos al principio permanecieron más bien hostiles ante la aceptación del culto de la Virgen de Guadalupe; hay que leer los motivos de tal hostilidad a la luz de su conocida metodología misionera frente al mundo cultural y religioso indígena y al miedo de un comprensible sincretismo (46).

10. Las "Informaciones de 1666" es uno de los documentos más seguros, por su naturaleza jurídica, por su objetivo, por su destinatario y por la calidad de los testigos, sobre todo indios, que nos dan abundantes noticias transmitidas por su tradición oral relativas al acontecimiento guadalupano y a su paisano Juan Diego (47).

Es innegable el profundo sentido mariano de la espiritualidad española que llega a México a través de conquistadores y misioneros españoles. También es innegable la devoción de muchos de ellos a la Virgen de Guadalupe de Extremadura, en España. Muchos de los conquistadores y misioneros de la primera hora procedían de aquella región española. Tal devoción los acompaña. La Virgen "pertenece" a la historia épica de la reconquista española; con frecuencia en la conquista militar del Nuevo Mundo y en la "conquista espiritual" del mismo, para usar el título del conocido libro de Robert Ricard (48), les acompaña esta mentalidad que se muestra en devociones e iconografías. En este sentido cabe el juicio de Richard Nebel de que la Virgen: "era garante de sus victorias, tal como lo había sido en España" (49). El mismo autor citado se pregunta: "¿por qué entonces la Virgen deviene también en una figura central del cosmos religioso de los conquistados?". ¿Fue sólo una función "compensatoria" o "sustitutiva", como sugiere el autor citado? Nebel afirma que "en términos socioculturales, la veneración de la Virgen de Guadalupe permite a los indígenas, gracias a las circunstancias particulares de su aparición a un pobre indio la reivindicación de sus reclamos de respeto y de reconocimiento dentro de la sociedad colonial y de su participación de la esperanza de la salvación" (50). A nuestro parecer, y a la luz de la documentación histórica y de la antropología religiosa, los indios neobautizados veneran bajo la advocación de Virgen de Guadalupe la persona histórica de María de Nazaret, Madre de Jesús, Verbo Encamado en su seno (como lo indica claramente la iconografía del "ayate" guadalupano y las indicaciones precisas de los documentos indígenas), y no simplemente la transposición de un símbolo que podía tener ya desde sus comienzos un significado ambiguo (51).

Para los más antiguos documentos guadalupanos a nuestra disposición Guadalupe no es una simple sustitución; fue un acontecimiento histórico, percibido como tal. Tal historicidad llena de contenido un símbolo que hace razonable una práctica y una devoción mariana de la envergadura de Guadalupe. El acontecimiento guadalupano, por ello, afirma sin duda la catolicidad del anuncio cristiano y la capacidad inculturadora del mismo llevada a cabo por los misioneros.

La cultura de un pueblo, es decir la balanza de su historia, es la expresión vivida de lo que ha construido el pueblo. Muchos documentos eclesiásticos de los papas, a partir de León XIII, y de los obispos latinoamericanos (a partir del Concilio Plenario Latinoamericano de 1899 y a lo largo del siglo XX) hablan del "catolicismo" como un rasgo característico del pueblo latinoamericano: "En nuestros pueblos, el Evangelio ha sido anunciado, presentando a la Virgen María como su realización más alta [de la Iglesia como instrumento de comunión, Puebla n. 280-281]. Desde los orígenes --en su aparición y advocación de Guadalupe-- María constituyó el gran signo, de rostro maternal y misericordioso, de la cercanía del Padre y de Cristo con quienes ella nos invita a entrar en comunión. María fue también la voz que impulsó a la unión entre los hombres y los pueblos. Como el de Guadalupe, los otros santuarios marianos del continente son signos del encuentro de la fe de la Iglesia con la historia latinoamericana,(52). "Madre y educadora del naciente pueblo latinoamericano, en Santa María de Guadalupe, a través del Beato Juan Diego, se ofrece un gran ejemplo de Evangelización perfectamente inculturada" (Juan Pablo II, Discurso inaugural, 24) (53).

NOTAS

(1) Cf. los resultados de la reciente investigación histórica sobre el argumento en: Fidel González Fernández, Eduardo Chávez Sánchez, José Luis Guerrero Rosado, "El encuentro de la Virgen de Guadalupe y Juan Diego", Editorial Porrúa, México 1999, 564 pp. ISBN 970-07-1886-7.

(2) III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, "Documentos de Puebla", n. 282; n. 446; "simboliza luminosamente el Evangelio encamado en nuestros pueblos": IV CONFERENCIA GENERAL. I)EL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, "Documentos de Santo Domingo", n. 15.

(3) JUAN BAUTISTA MUÑOZ, "Memoria sobre las Apariciones y el Culto de Nuestra Señora de Guadalupe de México", en ERNESTO DE LA TORRE VILLAS Y RAMIRO NAVARRO DE ANDA, "Testimonios Históricos Guadalupanos", Ed. FCE México 1982, p. 692: disertación ante la Academia de la Historia que lo recibió como miembro el 18 de abril de 1794; en ella se sostenía por primera vez, que el Acontecimiento guadalupano carecía de fundamento histórico por el argumento que desde entonces siempre se ha repetido: el silencio de quienes deberían haber hablado. Muñoz ignoraba la mayor parte de los documentos guadalupanos. Fray Servando Teresa de Mier se hallaba por entonces recluido en un convento de Burgos. Este extravagante fraile dominico había predicado en México un sermón guadalupano lleno de absurdos, como la identificación por parte de la antigua mitología mexicana de personajes míticos o dioses como divinizado Quetzalcóatl con Santo Tomás o la de Jesucristo con Huitziopochtli, o que en la capa de Santo Tomás se había pintado la imagen de la Virgen María y otras lindezas por el estilo. Todo ello le había merecido un juicio por la Inquisición y su destierro a España. El fraile entrará en contacto con Muñoz y se mostrará antiguadalupano, mezclándose en la vida política de la insurgencia mexicana y cambiando de opinión según como soplaban los vientos: sobre la compleja, confusa y enredada personalidad del fraile con frecuentes mentiras en sus escritos (llegó a escribir que había sido creado Nuncio del Papa en los nuevos Estados de México y América y Arzobispo): cf. ALFONSO JUNCO, "El increíble fray Servando. Psicología y Epistolario", Ed. Jus (=Col. Figuras y episodios de la historia de México, N. 66). México 1959. Joaquín García Icazbalceta fue un gran erudito, pero también profesaba una gran antipatía por los indios: en 1883 el arzobispo de México Pelagio Labastida le pide su opinión sobre Guadalupe y así escribe una famosa carta en la que se muestra dudoso sobre Guadalupe: JOAQUÍN GARCÍA ICAZBALCETA, "Carta acerca del origen de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe de México", publicada por orden del arzobispo de México, Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, México 1896. Sobre la historia de la historiografía antiaparicionista cf. F. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, E. CHAVEZ SANCHEZ, J. L. GUERRERO ROSADO, "El encuentro de la Virgen de Guadalupe y Juan Diego", pp. 3-25. Citaremos a continuación como: "El encuentro...".

(4) En 1995 apareció la obra de STAFFORD POOL, "Our Lady of Guadalupe. The Origins and Sources of a Mexican National Symbol 1531-1797", The University of Arizona Press, Tucson & London 1995. El autor sostiene, como ya el título indica, el origen simbólico, religioso y nacional de Guadalupe como instrumento del "criollismo", a partir de mediados del siglo XVII para imponer su propia afirmación de poder de frente a los peninsulares españoles y dar un fundamento religioso en el contexto católico del tiempo a una "mexicanidad" que con el tiempo desembocaría en la Independencia. Por lo tanto para las apariciones ni Juan Diego tendrían una base histórica; serían simples símbolos fabricados que con el pasar del tiempo se impondrían en la devoción y opinión pública mexicana como un hecho histórico. La obra que contiene sin duda muchos elementos válidos. Sin embargo la tesis del autor parte de una serie de tesis enunciadas a priori y que intenta demostrar de manera forzada excluyendo todo documento contrario o interpretándolo de manera parcial.

(5) Entre estos autores se encuentra Joaquín García Icazbalceta, el conocido erudito mexicano del s. XIX, el cual no se cerrada al hecho en sí mismo: "Carta acerca del origen de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe de México, publicada por orden del arzobispo de México, Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos", México 1896. Son conocidos sus sentimientos poco favorables al mundo indígena y las polémicas suscitadas por su carta así como las dudas y contradicciones sobre algunos aspectos de su publicación. Cf. en "El encuentro", pp. 10-12.

(6) Cf. RICHARD NEBEL, "Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México", Traducción del alemán por el Pbro. Dr. Carlos Wamholtz Bustillos, arcipreste de la Insigne y Nacional Basílica de Guadalupe, con la colaboración de la señora Irma Ochoa de Nebel, Fondo de Cultura Económica, Primera edición en español 1995; primera reimpresión 1996; título original: "Santa María Tonantzin de Guadalupe -Religiose Kontinuität und Transformation in Mexiko", Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, 1992. La obra apareció en alemán en 1992; cf. también: RICHARD NEBEL "Nican Mopahua. Casmovisión Indígena e Inculturación cristiana", en HANS - JUROEN PRIEN (ed), "Religiosidad e Historiografía. La irrupción del pluralismo religioso en América y su elaboración metódica en la historiografía", Frankfurt am Main: Vervuert, - Madrid: Iberoamericana, 1998.

(7) Pero el asunto llevaba años de preparación con algunas investigaciones de la autoridad eclesiástica mexicana enviadas a la Santa Sede; lo demuestra un documento fechado en 1658 y conservado en la Biblioteca Apostólica Vaticana, fondo Chigiano: F IV 96 ff 16, titulado: "Historica narratia... imaginis SS Virginis Mariae vulgo de Guadalupe in Indiis nuncupate quae Mexici, mirabili modo... anno 1531 apparuit DD fr Joanni de Zumarraga". Sobre el iter de aquellas Informaciones Cf. CONCGREGATIO PRO CAUSIS SANCTORUM, 184, "Mexicana Canonizationis Seria Dei Ionnis Didaci Cuauhtlatoatzin Viri Laici (14 74-1548), Positio superfamae santictatis virtutibus, et cultu ab immemorabili praestito ex officio concinata", Romae 1989, Doc. IX.

(8) "Positio", Doc. X, 1.

(9) "Positio", Doc. XI, 5.

(10) "Positio", Doc. XII, 9.

(11) "Positio", Doc XII, 8.

(12) Esta documentación presentada por los obispos mexicanos se encuentra aún totalmente inédita, depositada en el archivo de la Congregación para las Causas de los Santos (Vaticano).

(13) Juan Pablo II concederá tal patronazgo, en parte ya concedido y declarará "festividad" litúrgica el 12 de diciembre, en la Basílica de Guadalupe en ocasión de la entrega del Documento Final del Sínodo Especial de los Obispos para América, en enero de 1999.

(14) Cf. "Positio", Doc XIII, 119. La Congregación para la Causa de los Santos informó al entonces arzobispo de México, el cardenal Ernesto Corripio Ahumada, de los pasos necesarios en tal sentido el 8 de junio de 1982: Carta S. Congregación para la Causa de los Santos al cardenal Ernesto Corripio Ahumada el 8 de junio de 1982, prot. N. 1408-3/1982. Fue nombrada entonces una comisión histórica que preparó el material necesario en tales casos. El 19 de enero de 1984 se nombró un postulador en Roma y se llevó adelante el proceso canónico ordinario exigido en tales casos desde el 7 de enero de 1984 hasta el 23 de marzo de 1986. La Congregación Romana para la Causa de los Santos aprobó el camino andado el 7 de abril de 1986. El primer postulador de la Causa fue el P. Antonio Cairoli O.F.M. que sería sustituido después de su muerte por el P. Paolo Molinari S.J.. en 1989. Tratándose de una causa inminentemente histórica el trabajo fue realizado en este campo: Cf. Carta S. Congregación para la Causa de los Santos al cardenal Ernesto Corripio Ahumada el 8 de junio de 1982, prot. N. 1408-3/1982, pp. XVI-XXIV; XIX. Se llegó así a la preparación de una "Positio" con los elementos necesarios para demostrar la historicidad del Siervo de Dios Juan Diego, su "fama de santidad" y su fecundidad eclesial. Esta "Positio" tiene sin duda el mérito de haber ofrecido documentos importantes en tal sentido; sin embargo, dejaba sin resolver algunos problemas de carácter histórico y ofrecía numerosas dudas desde un punto de vista metodológico y de la crítica histórica, como relevaron algunos consultores historiadores (cfr "Relatio et Vota" de los consultores historiadores del 30 de enero de 1990 y de los consultores teólogos del 30 de marzo de 1990).

(15) Nombró como presidente de la Comisión histórica al profesor de Historia eclesiástica en las Universidades Pontificias Urbaniana y Gregoriana, p. Fidel González Fernández mccj, consultor de la misma Congregación vaticana y uno de los consultores más críticos de la antigua "Positio". Dicha Comisión, formada entre otros por el historiador mexicano Dr. Eduardo Chávez Sánchez y el conocido estudioso guadalupano Lic. José Luis Guerrero Rosado, solicitó la cooperación de unos 30 investigadores de diversas nacionalidades que aportaron notablemente con sus datos en el estudio de la problemática. El p. F. González expuso los resultados en un Congreso Extraordinario celebrado en el Dicastero Vaticano de los Santos el 28 de octubre de 1998, obteniendo un éxito positivo en la resolución de las dudas presentadas sobre la problemática histórica.

(16) Cf. "El encuentro", pp. 283-297.

(17) Hemos visto la carta original en el Archivo de Chimalhuacán Chalco, Edo de México, dentro de una documentación denominada Códice Teresa Franco, en honor de la investigadora del INAH (Instituto Nacional de Antropología e Historia, México), responsable de la reorganización y restauración de dicho archivo, totalmente desconocido al público de los investigadores hasta hace pocos años. Entre los restauradores destaca la labor del Lic. Augusto Vallejo de Villar, que nos introdujo al Archivo y su documentación. Hemos transcrito dicha carta en la obra: "El encuentro", pp. 283-284. Que sepamos es la primera vez que se da a conocer.

(18) Cf. FRAY BERNARDINO DE SAHAGUN, «Historia general de las Cosas de la Nueva España», Ed. Porrúa (=Col. "Sepan Cuántos... N. 300), México 1982, pp. 18-19; FRAY GERONIMO DE MENDIETA, "Historia Eclesiástica Indiana", Ed. Porrúa (=Col. Biblioteca Porrúa N. 46), México 1980, p. 630; lo reproduce literalmente también FRAY JUAN DE TORQUEMADA, "Monarquía Indiana", Ed. Porrúa (=Col. Biblioteca Porrúa N. 41, 42 y 43). Introducción de León Portilla, México 1986, 3 vols., T. III, p. 449; otras causas de la escasez de fuentes de archivo serán indicadas a lo largo de este escrito: cf. algunos datos en "El encuentro", pp. 284-285: como robos, incendios (recordamos el del Archivo del Cabildo de México de 1692, la legislación sobre el papel, su reciclaje para usos comerciales etc.).

(19) Cf. en ANGEL MARIA GARIBAY K., «Fray Juan de Zumárraga y Juan Diego - Elogio Fúnebre», Ed. Bajo el signo de "ábside", México 1949, pp. 11-14.

(20) LUIS BECERRA TANCO, «Origen milagroso del Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe», en ERNESTO DE LA TORRE VILLAR Y RAMIRO NAVARRO DE ANDA, «Testimonios históricos guadalupanos», Fondo de Cultura Económica, México 1982, pp. 323-326.

(21) FRAY DIEGO DURAN, «Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de Tierra Firme», Ed. Porrúa (=Colección Biblioteca Porrúa N. 36 y 37), México 1967, 2 vols.: T. I, p. 6. Abundan los testimonios sobre la destrucción de muchas antigüedades y códices indígenas. Una lista de algunos de esos testimonios puede verse en ROBERT RICARD, "La conquista espiritual de México", Fondo de Cultura Económica, México, México, cd. de 1986, pp. 106-108; se citan los testimonios de Sahagún, Durán, Mendieta, Dávila Padilla y Burgoa, entre otros.

(22) MIGUEL LEON PORTILLA, "El destino de la palabra. De la oralidad y los glifos mesoamericanos a la escritura alfabética", Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1996, pp. 19-71.

(23) "El encuentro", pp. 143-189.

(24) Cf. "El encuentro", pp. 143-189. Cf. la bibliografía crítica sobre esta fuente en la obra citada. Además J L GUERRERO O., "El Nican Mopohua Un intento de exégesis", Universidad Pontificia de México, 2 vols., 1998: Editorial Realidad, Teoría y Práctica, Cuautitlán, Estado de México 1998.

(25) Richard Karl NEBEL, "Nican Mopohua. Cosmovisión indígena e inculturación cristiana", 238.

(26) NEBEL Ibidem, 236.

(27) NEBEL, Ibidem, 238.

(28) NEBEL, Ibidem, 239.

(29) NEBEL, Ibidem, 240.

(30) En este sentido la obra que consideramos más importante sobre el asunto es la citada del conocido estudioso guadalupano J. L. GUERRERO, "El Nican Mopohua. Un intento de exégesis", Universidad Pontificia de México, 2 vols., 1998.

(31) Antonio Valeriano (1520-1606), autor del "Nican Mopohua", era un indígena de raza tecpaneca pura. El historiador eclesiástico mexicano, el jesuita p. Cuevas, dice que era sobrino del emperador Moctezuma y que nació en 1520 en Azcapotzalco, población muy cercana al Tepeyac, pero vivió en México desde 1526. A la edad de 13 años entró en el colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, fundado por Zumárraga, primer obispo de México, inaugurado en 1533, siendo así Valeriano uno de los estudiantes fundadores. Entre sus compañeros latinos, como los llama Sahagún, y "fundadores" destacan: Martín Jacobita, de Cuauhtitlán [el probable lugar de nacimiento de Juan Diego] y amigo de Valeriano; Pedro de San Buenaventura, de Tlatilulco; Andrés Leonardo. De ellos salieron entre otras obras: Códice de Chimalpopoca; Anales de Cuauhtitlán; Anales, los Himnos de los dioses, el Relato de las Apariciones de la Virgen de Guadalupe... Antonio Valeriano fue gobernador de Azcapotzalco durante 35 años. Persona altamente dotada; fue el primer graduado en latín y griego. Su padre fue contemporáneo de Juan Diego y él mismo lo fue también [de modo que pudo escuchar de sus labios la historia guadalupana: tenía 11 años en 1531, año de las apariciones, y 28 en 1548, fecha de la muerte de Juan Diego]. Adquirió una gran autoridad entre indios y españoles como hombre honrado y erudito y de él decía el obispo Fuenleal que "era tan hábil y capaz que hacía gran ventaja a los españoles". Sahagún lo califica como "el principal y más sabio" (entre los alumnos de aquella escuela). Fue honrado también con honores y cargos por el rey de España Felipe II. Escribe su relato sobre Guadalupe cuando aún vivían muchos de los testigos del acontecimiento; su firma aparece en el Códice guadalupano "Escalada". Cf. "Enciclopedia Guadalupeña", dirigida por Xavier Escalada, México 1995: Voz "Antonio Valeriano", pp. 49-50.

(32) NEBEL, Ibidem, 244.

(33) NEBEL., Ibidem, 245.

(34) "El encuentro", pp.329-352.

(35) Destaca una especie de diario del 1619 de la monja Ana de Cristo, compañera de la primera monja fundadora de un convento en las islas Filipinas, Jerónima de la Asunción: cf. en "El encuentro" p. 399.

(36) Como la Virgen de Echave del 1606. el mural del convento de Ozumba de principios del s. XVII y el grabado de Stradanus del 1622: cf. "El encuentro", pp.395-400.

(37) Los estudios sobre la genealogía del indio vidente no han sido todavía publicados en el momento de redacción de estas notas.

(38) El archivo, hoy propiedad de la parroquia de San Vicente Ferrer de Chimalhuacán, fue reorganizado y restaurado por miembros del INAH [Instituto Nacional de Antropología e Historia de México]. Entre los documentos guadalupanos destacan: un poema inédito latino sobre María de Guadalupe [Ramo Album Códice], algunos sermones guadalupanos, correspondencia del investigador y erudito guadalupano del s. XVIII, Boturini y otros documentos indirectos guadalupanos de la primera época del convento en los que se nos confirman noticias y nos dan base para la reconstrucción de la genealogía y estudios sobre la procedencia de Juan Diego.

(39) Hemos afrontado el problema en "El encuentro", pp. 235-277, ofreciendo varias hipótesis. Un aspecto que podría ayudar también a explicar la falta de muchos documentos de archivo o los vacíos de archivo de esta época es la llamada "crisis del papel" que invistió a la Nueva España durante mucho tiempo, debido a la política prohibicionista de la Corona y que obligó como algo normal a la reutilización del papel ya usado, incluso de documentos de archivo, para nuevos usos sea en el comercio como en la escritura.

(40) NEBEL, Ibidem, 237-238: "La que antes era la banderas de los conquistadores españoles se volcó contra ellos en la guerras de independencias. '¡Viva la Virgen de Guadalupe y mueran los gachupines!' era uno de los gritos de batalla de las hueste rebeldes. Así, la Virgen se transforma en un

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

(41) Sobre los orígenes mexicanos de este nombre extremeño-español dado a la Virgen mexicana existen teorías divergentes: desde quiénes sostienen que fue la corrupción castellana de un nombre indígena hasta la teoría más común que el nombre fue explícitamente elegido (como aparece ya en el "Nican Mopohua") para dejar claro que se trataba de la Virgen Maña, venerada por los recién llegados españoles (buena parte de ellos extremeños) bajo aquella advocación tan querida para ellos, y no de una representación de un culto prehispánico: cf. S.L. GUERRERO, "El Nican Mopohua Un intento de exégesis", vol. II, p. 585-589.

(42) Tal contraposición, irreconciliable humanamente, era reconocida por: FRAY TORIBIO DE BENAVENTE MOLTOLINIA, "Memoriales...", p. 31.

(43) Cf. ejemplo de la tradición totonaca (México), recogida por el estudioso p. Ismael Olmedo, en "El encuentro", pp. 289-291.

(44) VICENTE DE PAULA ANDRADE, "Estudio Histórico sobre la Leyenda Guadalupana", 1908, en "Positio", I, pp. 173-177.

(45) J. L., GUERRERO, "El Nican Mopohua Un intento de exégesis". México 1996, 101405, 117.

(46) Entre los muchos ejemplos que se podrían poner, baste recordar la actitud iconoclasta de fray Diego de Landa, provincial franciscano, misionero y obispo de Yucatán (muere en 1579), gran defensor de los indios y al mismo tiempo figura muy controvertida. Fue uno de los impulsores en Yucatán del proceso contra nativos idólatras, ordenando también la destrucción de códices, libros y esculturas mayas para borrar toda idolatría: cf. LOPETEGUI, sj - ZIIJBILLAGA s.j., "Historia de la Iglesia en la América española. Desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX", BAC, Madrid 1965, pp.498-499.

(47) La intención de incoar un verdadero proceso canónico de beatificación en el sentido actual comienza a abrirse camino a finales del s. XVII. Los intentos del guadalupanista Boturini en ese sentido a mediados del s. XVIII, se basan en la base de una "fama sanctitatis" popular de Juan Diego, especialmente entre la población india pero también en la española-criolla. Tal fama parece ser precedente a los conocidos decretos de Urbano VIII sobre el culto a los santos (1634). Sin embargo, tales disposiciones cooperaron a suspender cautelosamente formas explícitas de culto, pero sin llegar nunca a erradicarlo de la mentalidad popular, como lo demuestran los numerosos documentos de la segunda mitad del siglo XVII en adelante.

(48) Robert, RICARD "La conquista espiritual de México", trad. española FCE, México 1986.

(49) NEBEL, Ibidem, 237.

(50) NEBEL, Ibidem, 237.

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

(52) III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, "Documentos de Puebla", n. 282; n. 446; "simboliza luminosamente el Evangelio encarnado en nuestros pueblos".

(53) CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, "Documentos de Santo Domingo", n. 15.

ZENIT

C.P. 18356
00164 Roma

La reproducción de los servicios de Zenit requiere el permiso expreso del editor.

(c) Innovative Media Inc.