

Tonantzin Guadalupe y Juan Diego Cuauhtlatoatzin, semillas de la teología india (primera parte)

Javier García*

Introducción

“**T**onantzin”, “Nuestra Madre”, era la Diosa buena y compasiva que los indios veneraban en el Tepeyac. Cuauhtlatoatzin, “La venerable Aguila que habla”, era el nombre de un indio *macehual* o jornalero –uno entre millones de su raza en América–, bautizado con el nombre cristiano de Juan Diego, que habitaba en Cuauhtitlán, cerca de la gran Ciudad de Tenochtitlán.

En 1531 se produce un hecho que va a cambiar la historia del Nuevo Mundo, el *encuentro* de una noble Señora con Juan Diego Cuauhtlatoatzin en el cerro del Tepeyac. La noble Señora se presenta como “*Inantzin in huel nelli teotl Dios in Ipalnemohuani*”, “Madre del verdaderísimo Dios por quien se vive” (vv.26)¹, y quiere que se le llame “Santa María de Guadalupe” (v.208). La noble Señora quiere que se le levante una “*casita sagrada*” en el Tepeyac, y nombra a Juan Diego Cuauhtlatoatzin mensajero y embajador suyo ante el obispo, Fray Juan de Zumárraga, y ante todos los pueblos de México y de América.

* Profesor de teología dogmática en el Ateneo Pontificio *Regina Apostolorum*

¹ *Nican Mopohua*, v. 26. Seguimos la división en versículos, como la hace Mario Rojas en “*Nican Mopohua. Aquí se narra*”, Centro de Estudios Guadalupanos, México D.F. 1991.

María, la sierva del Señor, lleva su corazón de Madre y en su seno la Palabra que es espíritu y vida para todos los habitantes de América. Juan Diego Cuauhtlatoatzin lleva su humildad y la riqueza de la sabiduría india. De este encuentro va a nacer un cristianismo traducido al lenguaje multicolor de la sabiduría india que en Cristo reconoce a *ollín* (la vida y el dinamismo de la creación) y a *Ometéotl*, El Dios Supremo², “Creador de las personas”, “Señor de lo cerca y de lo junto” (= omnipresente), “Aquel por quien todo vive”, “Señor del cielo y Dueño de la tierra” (v. 26)

A Santa María la llamarán los indios *Tonantzin* Guadalupe, Nuestra Madre de Guadalupe, Madre de todos los pueblos americanos. Juan Diego Cuauhtlatoatzin contará su experiencia con la noble Señora a Antonio Valeriano, dotado, como decían los griegos, de una cabeza bifronte, como el dios Jano: con una cara, sabrá ver el pasado de su cultura azteca, con la otra, habrá aprendido a otear el horizonte del porvenir que la Buena Nueva cristiana estaba sembrando; y, poseedor de una pluma humanista que se expresa en náhuatl, sabrá resolver el contrapunto cultural y teológico en un canto de armonía exquisita, que hoy conocemos como *Nican Mopohua*.

En las páginas que siguen reflexionamos sobre este *encuentro* fecundo, señalando las semillas de la *teología india* sembradas en el acontecimiento guadalupano.

El capítulo central de una teología india está ya, pues, escrito desde hace casi cinco siglos, exactamente en 1531, en el cerrito del Tepeyac. Lo escribió, en parte, la Virgen María con el hecho mismo de aparecerse al indio Juan Diego, con el mensaje que le confió, con la petición al obispo de México de una “casita divina”, con la doble señal de las rosas y de la imagen de sí misma; otra parte, pocos años después, la completó el noble indio Antonio Valeriano, al escribir el *Nican Mopohua*.

² Cf. José Luis Guerrero, *Flor y Canto del nacimiento de México*, ed. Realidad, Teoría y Práctica, Cuauhtitlán, Edo. de México 2000, 6a. edición, p. 465.

Nuestros obispos de América, con Juan Pablo II a la cabeza, han calificado el hecho guadalupano como “*evangelización perfectamente inculturada*”³. Recorriendo los elementos del evento, podemos reconstruir *el método guadalupano* de inculturación, es decir, de la encarnación del Evangelio en las culturas indígenas. El evento guadalupano es un caso ya dado en la historia, plenamente vigente en la vida del pueblo cristiano actual, de perfecta simbiosis entre Evangelio y sabiduría india. En el momento de trazar las líneas maestras de una teología india, nos puede valer como paradigma el “método guadalupano”, es decir, el modo como la noble Señora de Guadalupe dejó su mensaje al pueblo americano.

No se nos oculta que hay unos pocos que querrían separar no sólo la devoción a la Virgen de Guadalupe de cualquier relación con el indio Juan Diego, sino también desligar la devoción guadalupana del hecho histórico de las apariciones⁴. Admiten como hecho positivo para la fe del pueblo mexicano la devoción a María Santísima bajo la advocación autóctona de Guadalupe —una advocación más al lado de otras—, y relegan al campo de las leyendas pías, sin fundamento histórico, cuanto se refiere a las apariciones de la Virgen y a la existencia real de Juan Diego. Lo vamos a estudiar un poco más adelante.

Nosotros queremos dejar sentado de antemano, de modo claro e inequívoco, nuestra convicción de que el evento guadalupano es un hecho monolítico, que comprende la historicidad de las apariciones de la Virgen de Guadalupe al indio Juan Diego, y la devoción que bajo este título desde el siglo XVI se desarrolla en la er-

³ Juan Pablo II, Exhortación apostólica postsinodal *Ecclesia in America* (22-I-99), citando “Discurso inaugural de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Santo Domingo”, 12 de octubre de 1992: AAS 85 (1993) 826.

⁴ Cf. a este propósito las diversas intervenciones del exabad de Guadalupe, Guillermo Schullemburg, recogidas por la prensa de México, vgr. por la revista *Ixtus*, n.15 de noviembre de 1995, reproducida al año siguiente por la revista italiana *30 Giorni*.

mita levantada en su honor en el Tepeyac, en la que se venera la imagen impresa en el ayate. Testimonio fidedigno y relato histórico de primerísima importancia de las apariciones es el *Nican Mopohua*, de Antonio Valeriano, escrito a poco más de dos décadas de las apariciones. Esta afirmación nuestra está avalada por documentos históricos que arrancan del siglo XVI y se van enriqueciendo con el paso de los años, hasta formar en la actualidad una mole considerable que un historiador serio no puede ignorar ni mucho menos negar a la ligera, como lo iremos mostrando en las páginas que siguen.

Aunque no es finalidad de estas páginas una exposición detallada de la autenticidad de las apariciones de la Virgen y de la existencia real de Juan Diego, damos un resumen de las últimas investigaciones al respecto; la historicidad del evento guadalupano es base de cuanto diremos sobre el método guadalupano para elaborar una teología india. Para estudios más detallados sobre el tema, remitimos a especialistas en el campo⁵.

Dividimos nuestro estudio en los siguientes puntos: el hecho histórico de las apariciones de Guadalupe al indio Juan Diego, el *Nican Mopohua* de Antonio Valeriano, papel y significado de Juan Diego y la imagen de la Virgen de Guadalupe impresa en la tilma del indio.

⁵ Por ejemplo, Fidel González Fernández, Eduardo Chávez y José Luis Guerrero, *Encuentro de la Virgen de Guadalupe y Juan Diego*, ed. Porrúa, México 1999. Cf. también J.L. Guerrero, *El Nican Mopohua. Un intento de exégesis*, Universidad Pontificia de México - Realidad, Teoría y Práctica, Cuautitlán, Edo. de México, 1998. Tomos I y II. Del mismo autor: *Flor y canto del nacimiento de México*, Ed. Realidad, Teoría y Práctica, Cuautitlán, Edo. de México, 2000, 6a. ed.; Eduardo Chávez, *Juan Diego, el mensajero de Santa María de Guadalupe*, Ed. Imdosoc, México, D.F., 2001; Mario Rojas Sánchez (traductor), *Nican Mopohua, "Aquí se narra"*, ed. Centro de Estudios Guadalupeños, México, D.F. 1991; Miguel León-Portilla, *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el "Nican Mopohua"*, ed. El Colegio Nacional - FCE, México D.F., 2001 (primera reimpresión).

1. El hecho histórico de las apariciones de la Virgen de Guadalupe al indio Juan Diego

Sobre la historicidad de las apariciones de Guadalupe se ha escrito mucho, sobre todo en la última década, a raíz de la beatificación de Juan Diego por el Papa Juan Pablo II, el 6 de mayo de 1990. Unos pocos niegan la autenticidad histórica, la inmensa mayoría la afirma. Todo ello ha permitido investigar más a fondo y encontrar nuevos documentos que confirman de modo irrefutable la realidad de las apariciones y de la existencia histórica de Juan Diego.

1. Para los que **niegan el hecho guadalupano**, tanto en el pasado⁶, como en nuestros días⁷, Guadalupe sería un mito religioso prehispánico sincretísticamente asumido por el catolicismo, o un mero instrumento catequético usado por los misioneros en la evangelización de los indígenas o una bandera de los criollos a partir del siglo XVII frente a los peninsulares españoles. En apoyo de su punto de vista aducen la ausencia de fuentes históricas en los primeros veinte años después de las apariciones y el "silencio documental franciscano".

2. Los que afirman la historicidad del hecho guadalupano: La mayor parte de los historiadores, mexicanos y extranjeros, que se han ocupado del tema, afirman la historicidad de las apariciones de la Virgen de Guadalupe al indio Juan Diego. Por ejemplo, los historiadores Fidel González Fernández, José Luis Guerrero y

⁶ Ya en el siglo XVIII se elevaron algunas voces contrarias a la verdad histórica de las apariciones de Guadalupe y a la existencia del indio Juan Diego, como la de Juan Bautista Muñoz, académico español, la del pintoresco Fray Servando Teresa de Mier, o, en pleno siglo XIX, la del erudito Joaquín García Icazbalceta, aunque cada cual por distintas razones.

⁷ Al exabad de Guadalupe, Guillermo Schullemburg, se le sumaron Carlos Warnholtz, exarcipreste de la basílica de Guadalupe y Esteban Muñoz, exhibotecario de la Biblioteca Boturini.

Eduardo Chávez han analizado recientemente tres tipos de fuentes históricas, indígenas, mestizas y españolas⁸.

De las *fuentes indígenas*, aportan 27 documentos guadalupanos y 8 de procedencia *mestiza*. De origen *español*, son documentos del siglo XVI, de 1555 en adelante hasta 1639: se trata de 9 testamentos, 2 documentos relativos a donaciones, 2 de carácter jurídico (controversias), 11 referencias guadalupanas en crónicas de la época, algunas de especial valor, las Actas del Cabildo entre 1568 y 1569, el llamado mapa de Upsala, algunos testimonios iconográficos primitivos⁹, peticiones de indulgencias y privilegios o 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.

Las fuentes “españolas o europeas” aumentan 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 a la conciencia católica mexicana. La experiencia religiosa católica constituye sin duda la base más fuerte de la identidad católica nacional mexicana. En este juicio coincide 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 parti-

⁸ Fidel González Fernández, actual profesor de historia de la Iglesia en las pontificias universidades Gregoriana y Urbaniana de Roma, consultor de la Congregación para las Causas de los Santos y rector del Pontificio Colegio Urbaniano; José Luis Guerrero, historiador, nahuatlato y guadalupanista excelente, actual canónigo en la Basílica de Guadalupe, y Eduardo Chávez, eximio historiador y actual postulador de la Causa de Canonización de Juan Diego, han escrito “*El Encuentro...*”, arriba citado, en nota 5.

⁹ 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: cfr. *El encuentro*, pp. 395-400.

culares 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; llegó a ser 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 refleja la disposición sociocultural de los mestizos, incluso de los criollos en la Nueva España¹⁰».

En conclusión, del debate sobre la historicidad de las apariciones guadalupanas y de la existencia del indio Juan Diego, podemos deducir cuanto sigue:

1) En los inicios 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 “náhuatl”, en un lugar significativo para el mundo indígena, 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.

2) 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.

3) En torno a la primitiva ermita se desarrolla una *devotio* creciente, ya sea de parte de los indios como de los españoles, criollos y mestizos, devoción 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” los que reconocen en María, la “Madre de Aquel por quien se vive” (como la llama el *Nican Mopohua*), la Madre de todos.

¹⁰ Nebel, o.c., pp. 237-238.

4) Esto viene progresivamente señalado por las fuentes, con más fuerza por las indígenas y poco a poco 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 juandieguinas 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 privilegiado¹¹.

6) Las fuentes orales, escritas, plásticas (pinturas, esculturas...) y arqueológicas, muestran cómo en torno al hecho guadalupano se desarrolla una creciente atención y una *devotio*, a la cual va íntimamente ligada la veneración popular del vidente Beato Juan Diego Cuauhtlatoatzin, considerado como “embajador de la Virgen María”.

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.

8) Los franciscanos al principio permanecieron más bien hostiles a la aceptación del culto a 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.

9) El documento llamado “*Informaciones de 1666*” es uno de los 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 re-

¹¹ Cfr. ejemplo de la tradición totonaca (México), recogida por el estudioso p. Ismael Olmedo, en *El encuentro...*, pp. 289-291.

lativas al Acontecimiento guadalupano y a su paisano Juan Diego¹².

A la luz de los documentos aportados por las diversas fuentes, a la luz de la devoción guadalupana desarrollada desde mediados del siglo XVI en torno a la ermita de Guadalupe y a la imagen homónima, hasta nuestros días, podemos concluir que hay una unidad inextricable entre las apariciones de la Virgen de Guadalupe y la existencia histórica de Juan Diego. Por lo mismo, al hablar del “hecho guadalupano”, nos referimos inseparablemente a las apariciones de la Virgen en el cerro del Tepeyac, a la existencia real del indio Juan Diego Cuauhtlatoatzin, interlocutor y mensajero de la Virgen, y a la devoción que se ha venido desarrollando en torno a la ermita, hoy grandioso santuario de Guadalupe, tanto antiguo como nuevo.

2. El *Nican Mopohua*, modelo de teología india

El *Nican Mopohua* o narración del encuentro de la Virgen de Guadalupe con el indio Juan Diego, se podría estudiar como texto literario de la tradición poética náhuatl, como documento antropológico representativo de toda una cultura o como muestra de la religiosidad popular cristiana. Aquí lo vamos a estudiar como modelo de teología india. Ha sido llamado “*el evangelio de Gua-*

¹² 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 *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. Un estudio detallado de las “*Informaciones de 1666*” lo ha hecho la eximia historiadora Ana María Sada Lambretón, H.M.I.G., México 1991.

dalupe"¹³, salvando las distancias con los cuatro Evangelios canónicos, porque nos transmite la buena nueva de la maternidad y protección de Santa María de Guadalupe al pueblo de México y de América; y, en definitiva, porque, a través de *Tonantzin Guadalupe*, el pueblo de México ha creído en Jesucristo.

Exponemos algunos aspectos introductorios –qué es el *Nican Mopohua*, quién es su autor, qué contiene–, para abordar luego el encuentro de la sabiduría india con el mensaje cristiano.

1. Qué es el *Nican Mopohua*

Es una de las narraciones más antiguas de las apariciones de la Virgen de Guadalupe al indio Juan Diego y la relación del mensaje que la Virgen confió a dicho indio, tanto para el obispo fray Juan de Zumárraga, cuanto para todo el pueblo americano. Es llamado *Nican Mopohua*, "Aquí se narra", porque inicia con esas palabras. El original fue escrito en lengua náhuatl sobre papel hecho de pulpa de maguey, como los antiguos códices aztecas. El escritor usó caracteres latinos reconocidos como los que aprendieron los nativos en la primera etapa de su conversión al cristianismo y su consiguiente incorporación a la cultura europea¹⁴.

2. Quién es su autor

El *Nican Mopohua*, escrito en elegante náhuatl, tiene como autor al noble indio Antonio Valeriano poco después de la muerte de Juan Diego. Mario Rojas, recogiendo la opinión de Francisco de Florencia, propone como fecha de composición entre 1540 y 1545. Miguel León-Portilla, citando a su vez al estudioso Ed-

¹³ Cfr. Salvador Carrillo Alday, *El mensaje teológico de Guadalupe*, Instituto de Sagrada Escritura, México 1981, p.10-12.

¹⁴ En esta introducción seguimos a Mario Rojas en *Nican Mopohua*, "Aquí se narra", escrito en náhuatl por Don Antonio Valeriano. Traducción del náhuatl al español por el presbítero Mario Rojas Sánchez de la diócesis de Huejutla, Centro de Estudios Guadalupanos, México, D.F. 1991, pp.1 y 2 ad sensum.

mundo O'Gorman¹⁵, propone el año 1556¹⁶. Antonio Valeriano (1520-1605), poseedor del náhuatl clásico, llegó a dominar muy bien el español y el latín, aprendidos, además de las ciencias, artes y humanidades, en el Colegio de Santa Cruz de Tlatilolco. Formó parte del grupo de investigadores indígenas que dirigía Fray Bernardino de Sahagún, cuyo método de rigurosa crítica nos ha legado una información segura sobre la historia, las cosas y las costumbres del mundo azteca prehispánico. Su fuente de información fue el mismo Juan Diego (1474? a 1548), contemporáneo del padre de Antonio Valeriano y conocido de éste; Antonio tendría once años de edad en la fecha de las apariciones y veinticinco a la muerte de Juan Diego, y muy probablemente escuchó en diversas ocasiones de labios de Juan Diego el relato de las apariciones.

La crítica literaria confirma la veracidad del documento: el estilo, la huella profundamente indígena del autor y, sobre todo, las palabras de Santa María de Guadalupe, consignadas en una originalidad fresca y de absoluta ortodoxia, son pruebas elocuentes de la paternidad de Valeriano: no se habría atrevido a inventar tan altos y limpios conceptos cristianos la incipiente piedad de los neófitos indígenas ni la rígida escolástica de los teólogos españoles habría vertido tales conceptos en moldes de la teogonía azteca y con la ternura y colorido de la sensibilidad india.

A la muerte de Antonio Valeriano, acaecida en 1605, el manuscrito pasó a Don Fernando de Alva Ixtlixóchitl, quien lo dejó en herencia a su hijo Juan de Alva; éste lo dio en testamento al erudito Don Carlos de Sigüenza y Góngora. Más tarde pasó al Colegio de San Pedro y San Pablo, y de allí a la Real Universidad de México, de donde desapareció.

¹⁵ Edmundo O'Gorman, *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México 1986, p. 50.

¹⁶ Miguel León-Portilla, *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el "Nican Mopohua"*, El Colegio Nacional - FCE, México, D.F. 2000, pp. 32-33.

Todavía en vida de Don Fernando de Alva Ixtlixóchitl, el bachiller Luis Lasso de la Vega, capellán del santuario de Guadalupe, publicó el manuscrito del *Nican Mopohua*, en 1649, con permiso de Don Fernando; pero Lasso de la Vega quiso darle un marco barroco: empieza con un prólogo propio, luego intercala el *Nican Mopohua*, después viene “La Tilma”, con una descripción de la imagen en ella pintada, probablemente de Alva Ixtlixóchitl¹⁷; sigue luego una narración de milagros guadalupanos, probablemente también del mismo Alva Ixtlixóchitl, y una conclusión, de Lasso de la Vega. Todo ello en lengua náhuatl y firmado por el mismo Luis Lasso de la Vega, sin aludir para nada a Antonio Valeriano. Como se ve, la idea que se tenía de propiedad intelectual era muy relativa¹⁸. El escrito de Lasso de la Vega se distribuye en cinco partes¹⁹ y se titula *Huey Tlamahuizoltica*, que quiere decir “Se apareció maravillosamente”:

1a. Prólogo, de Lasso de la Vega. Empieza con estas palabras: *Ilhuicac Tlatoca Cihuapille*, es decir, “¡Oh gran Reina del cielo!”

2a. *Nican Mopohua*, es decir, “Aquí se cuenta”: es la narración de las apariciones escrita por Antonio Valeriano.

3a. Comienza con *In Tilmaziutl* o “La tilma”, en la que se describe la imagen.

¹⁷ Así opina José Luis Guerrero, en *Flor y canto del nacimiento de México*, o.c., pp. 386-387.

¹⁸ Hoy en día llamaríamos a Luis Lasso de la Vega técnicamente editor o coordinador, pero no autor.

¹⁹ Seguimos a Salvador Carrillo Alday, o.c., pp. 7-8. Y a Miguel León-Portilla, *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el “Nican Mopohua”*, ed. FCE, México, D.F. 2000, pp. 20-32. Cfr. también, Luis Lasso de la Vega, *Huei Tlamahuizoltica omonexti in ilhuicac tlacaxihuapilli Santa María Totlaxonantzin Guadalupe in nican huei altepenahuac México itacayocan Tepeyacac* (“Maravillosamente se apareció la Señora Celeste Santa María, Nuestra Amada Madre Guadalupe, aquí junto a la gran ciudad de México, donde se dice Tepeyac”, México, en la imprenta de Juan Ruyz, año de 1649.

4a. Empieza con las palabras *Nican Motecpana*, es decir, “Aquí se refiere”: es la narración de los milagros obrados por Nuestra Señora de Guadalupe. Obra quizá de Fernando de Alva Ixtlixóchitl.

5a. *Nican Tlantica*, es decir, “Aquí concluye”, es la conclusión de toda la historia, obra de Luis Lasso de la Vega.

3. Contenido del *Nican Mopohua*

El relato conocido como *Nican Mopohua* (“Aquí se cuenta”), contiene la narración de las apariciones de la Virgen de Guadalupe al indio Juan Diego, en diciembre de 1531, en el cerrito o colina del Tepeyac. Esquemáticamente se presenta así²⁰:

Título e Introducción (vv.1-5).

Primera aparición: madrugada del sábado, 9 de diciembre de 1531 (vv. 6-38).

Primera entrevista con el obispo: (vv. 39-48)

Segunda aparición: tarde del sábado, 9 de diciembre (vv. 49-67)

Segunda entrevista con el obispo: mañana del domingo, 10 de diciembre (vv. 68-87)

Tercera aparición: tarde del domingo, 10 de diciembre (vv. 88-93)

Lunes 11 de diciembre: Juan Diego permanece en casa (vv. 94-98).

Cuarta aparición: madrugada del martes, 12 de diciembre (vv. 99-126).

Las flores en la cumbre del cerrito (vv. 127-133).

Quinta aparición: mañana del martes, 12 de diciembre. La Santísima Virgen toca las flores (vv. 134-142).

Tercera entrevista con el obispo. Milagro de la imagen (vv. 143-191).

²⁰ Seguimos a S. Carrillo Alday, pp. 15-16. La división en versículos está tomada de la traducción del *Nican Mopohua* hecha por el nahuatlato P. Mario Rojas en 1978, quien a su vez acoge la idea del P. Enrique Torroella, aunque modificándola un poco; así presenta 218 versículos.

Miércoles, 13 de diciembre: Juan Diego muestra el lugar para el templo y van a ver a Juan Bernardino (vv. 192-209).

Conclusión: veneración de la milagrosa imagen (vv. 210-218).

4. *El Nican Mopohua*, encuentro de la sabiduría india con el mensaje cristiano

Para el gran erudito de la cultura azteca Miguel León-Portilla, el *Nican Mopohua* de Antonio Valeriano es un texto escrito en un estilo que sigue la tradición de los textos clásicos en lengua náhuatl. En él perdura no poco del universo de símbolos característicos de la cultura náhuatl, hasta el punto de que lo podemos considerar como una muestra notable de la sabiduría india²¹.

Su importancia deriva ante todo de ser un encuentro fecundo de la sabiduría india con el mensaje cristiano, es decir, un modelo de inculturación. Hoy en día lo podemos calificar como uno de los primeros ejemplos de teología india *ante litteram*, de calidad excelsa; pero de teología narrativa, no conceptual. Al estilo de los Evangelios, nos transmite las principales verdades de la fe cristiana no en forma abstracta, sino narrándonos los hechos de unas personas: la manifestación de *Tonantzin* Guadalupe al indio Juan Diego Cuauhtlatatzin, los encuentros de éste con el obispo Juan de Zumárraga, la negativa del obispo a creerle y el signo que le pide; los signos que Juan Diego le lleva de parte de la Señora de las rosas y la imagen; la enfermedad y milagrosa curación de Juan Bernardino; la respuesta de Zumárraga y la construcción de la ermita. Veremos antes algunos aspectos de la tradición literaria y poética náhuatl reflejados en el *Nican Mopohua*, para subrayar, luego, su estructura teológica.

5. *El Nican Mopohua* y la tradición literaria náhuatl

- *Tecpilahtolli* o lenguaje noble y *macehualtolli* o lenguaje popular:

²¹ Miguel León-Portilla, *Tonantzin Guadalupe*..., p. 51.

Según Miguel León-Portilla²², uno de los máximos expertos en lengua, pensamiento y literatura náhuatl, el *Nican Mopohua* está escrito en "*tecpilahtolli*" o lenguaje noble, y no en "*macehualtolli*" o lengua de los macehuales y gente del pueblo llano²³. Lo que es la "lengua culta" frente a la "lengua vulgar" – también en los orígenes del castellano el "mester de clerecía" divide a los clérigos poetas de los juglares que emplean el "mester de juglaría"–. En *tecpilahtolli* están escritos los textos nahuas clásicos. El *Nican Mopohua* refleja muchos conceptos y modos de expresión del pensamiento y de la literatura náhuatl. Veamos algunos.

- *Un texto con que abre y se cierra el relato: «cuando Juan Diego vino a acercarse al cerrito donde se llama Tepeyac, ya relucía el alba en la tierra»*²⁴ (v. 7). En seguida se sobrepone, como en los relatos prehispánicos clásicos, otro acontecimiento simultáneo: *«allí escuchó: cantaban sobre el cerrito, era como el canto de variadas aves preciosas»*. Luego, la siguiente frase parece tomada casi al pie de la letra de un antiguo cantar: *«al interrumpir sus voces, como que el cerrito les respondía»* (v. 8). El cantar de la tradición prehispánica dice: *«como que el cerro les respon-*

²² Cf. Miguel León-Portilla, o.c., pp. 51-52.

²³ Antes de él ya lo habían percibido Angel María Garibay y, actualmente, John Bierhorst (editor y traductor) *Cantares mexicanos, Songs of the Aztecs*, Stanford University Press, Stanford 1985, I, 62; y James Lockart, *The Nahuas After the Conquest, a Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth through Eighteenth Centuries*, Stanford University Press, Stanford, 1992.

²⁴ Para los textos del *Nican Mopohua* seguimos la traducción que nos da Miguel León-Portilla en la citada obra, aunque en algunos pasajes adjuntamos también la de Mario Rojas, que incluiremos entre corchetes; aquélla nos parece más literal y poética, según la tradición de los textos clásicos nahuas; ésta, sin dejar de ser literal, reproduce mejor el sentido que tiene el texto en la mentalidad de un indio bautizado.

día»²⁵. El monte en la tradición indígena era realidad sagrada donde habitaba el dios que con sus aguas hace germinar y da vida a cuanto brota en la tierra.

- *In cuicatl, in xochitl*: el binomio “cantos y flores” de larga tradición en el pensamiento náhuatl representa la poesía; y en la poesía se recoge cuanto de verdadero y de noble existe en la tierra. Antonio Valeriano enmarca su relato en esta gran tradición de “*cuicatl*” y “*xochitl*”, tan familiar y tan significativa para los oídos indígenas. Al inicio, nos ha hablado de los cantos de las aves preciosas, de los “*coyoltótl*” y de los “*tzinitzcán*”, finos pájaros que todavía sobreviven; en otro pasaje también habla de los *zenzontles*, que todavía se dejan oír por los pocos bosques que sobreviven en el valle del Anáhuac. En la cuarta y quinta aparición nos habla de las flores, con expresiones que parecen tomadas de los “*Cantares mexicanos*”²⁶. Juan Diego relata al obispo Zumárraga que la Señora le ordenó subir a la cumbre del cerrito: «Y cuando llegó a su cumbre, mucho se maravilló de cuántas flores allí se extendían, tenían abiertas sus corolas, variadas flores preciosas como las de Castilla» (v. 128; cf. también vv. 170-177). Lo que allí contempla Juan Diego le parece ser lo que en la tradición indígena se llamaba *Xochitlalpan*, o “Tierra florida”, *Tonacatlalpan* o “la Tierra de nuestro sustento”, donde habita el señor de la lluvia. Pondera la belleza de las flores al modo de los antiguos cantos nahuas: «las flores eran muy olorosas, eran como preciosas perlas, henchidas del rocío de la noche» (v. 130). Los antiguos cantos mexicanos también ponderan la belleza de las flores con análogas expresiones: «las bellas, fragantes flores que allí se inclinan resplandecientes de rocío con los rayos de luz del sol...»²⁷.

²⁵ *Cantares mexicanos*, reproducción facsimilar por Miguel León-Portilla y José Guadalupe Moreno de Alba, UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, México, 1994, fol. 1r.

²⁶ *Cantares mexicanos*, fol. 1r, 5v., 4r, 40v, 52v.

²⁷ *Cantares mexicanos*, fol. 1r.

En uno de los palacios de Teotihuacán hay un fresco donde se representa gráficamente *Xochitlalpan* o el paraíso: en él se ven las almas de los difuntos jugando y cantando en prados bañados por arroyuelos, con abundantes macizos de flores, entre las que cantan pájaros finos y variados y revolotean las mariposas.

El *Nican Mopohua* se abre y se cierra con la descripción del canto de pájaros, el *coyoltótl* y el *tzinitzcán*, al que parece que el monte responda. Al obispo Zumárraga refiere Juan Diego cómo vio las flores en la cumbre del cerro del Tepeyac; y luego se las muestra en el ayate. Es determinante el signo que la Virgen de Guadalupe le da para el obispo, en las frescas y olorosas rosas de Castilla.

«Y cuando llegó él a la cumbre (del cerrito), mucho se maravilló de cuántas flores allí se extendían, tenían abiertas sus corolas, variadas flores preciosas, como de Castilla», narra Antonio Valeriano. Y añade: «las flores eran muy olorosas, eran como preciosas perlas, henchidas del rocío de la noche».

Encontramos, pues, en el relato de Antonio Valeriano contenidos cristianos vertidos en moldes literarios indígenas, como son “flor y canto” de la antigua sabiduría náhuatl. Miguel León-Portilla coteja un antiguo cantar en nahuatl con el *Nican Mopohua* y encuentra textos de sorprendente parecido tanto en conceptos como en expresiones²⁸. Y comenta: «Es así el *Nican Mopohua* expresión de flor y canto, símbolos que, como el poema de inspiración prehispánica, entretejen “la antigua sabiduría”, *in huehueh tlamatiliztli*, con el mensaje evangélico que los frailes daban a conocer a los indios. En la trama y la urdimbre del nuevo tejido hay hilos de muchos colores, con mirada indígena se escogen. La mano los toma y los va entretejiendo. Cual cantos y flores, del nuevo tejido las palabras brotan y abren sus corolas»

²⁸ Cf. León-Portilla, o.c., Apéndice I, *Recuerdo de un antiguo cantar*: “*Cuicapeuhcayotl*”, pp. 161-167, tomado de *Cantares mexicanos*, folio 1r.-v.

(sic)²⁹. Con otras palabras, el gran estudioso de la cultura azteca nos está describiendo aspectos del proceso de inculturación del *Nican Mopohua*.

- *Xochitlalpan, Tonacatlalpan*: hay también puntos de contacto entre el *Nican Mopohua* y los cantares mexicanos prehispánicos en la señal que le da noble Señora para el obispo Zumárraga de llevarle las flores fragantes y preciosas. Como hemos visto, Juan Diego las recogió en el Tepeyac, en un lugar que le pareció *Xochitlalpan*, “la Tierra florida”, *Tonacatlalpan*, “la Tierra de nuestro sustento”, es decir, el paraíso como lo concebían los aztecas. Y las colocó en el hueco de su tilma; las llevó a la Señora y ella «con sus santas manos las tomó, y de nuevo en el hueco de mi ayate las vino a colocar» (vv. 171-173). Dice el cantar mexicano de la tradición prehispánica: «Yo pongo en el hueco de mi tilma las variadas, fragantes flores, las gustosas, que dan contento... He ido allá, a contemplarlas en Xochitlalpan, la Tierra florida»³⁰.

- *Hablar dulce y cortés*: el modo de hablar dulce, hecho de diminutivos y repeticiones, que trasluce sentimientos de amistad y amor, o, cuando menos, de nobleza y cortesía exquisitas; modo de hablar que todavía hoy es posible encontrar entre indígenas y campesinos del México profundo. *Tonantzin* Guadalupe se dirige a Juan Diego con estas palabras: «Hijo mío, el más pequeño, Juanito» (v. 23). Y él a su vez le responde: “Señora mía, noble Señora, mi muchachita” (v. 24). Ambos se refieren a lo que una y otro han dicho empleando la expresión clásica: “*nihiyotl*”, “*notlahtol*”, mi aliento, mi palabra”, o “*mihiyotzin*”, “*motlahtoltzin*”, “tu venerado aliento, tu venerada palabra”.

6. Algunos elementos de la teología del *Nican Mopohua*

- **Los nombres de Dios**, que emplea la noble Señora:

²⁹ Cf. Miguel León-Portilla, o.c., p. 56.

³⁰ Cf. *Cantares mexicanos*, folios 1r-v., 5v., 4r., 52 v., etc. Ver el comentario de Miguel León-Portilla, o.c., pp. 53-56 y la reproducción de dicho cantar allí mismo.

La noble Señora que se aparece a Juan Diego le hace saber quién es ella, qué desea y cuál es su relación con el Dios supremo. «Para ello, se vale de varios de los nombres con que lo invocaban los pueblos nahuas que pensaban a la divinidad suprema como ser dual, madre y padre a la vez»³¹, introduciendo, claro está, la distinción entre ella, Madre humana, y el Dios creador de todos los hombres.

Así se presenta la noble Señora: “*Soy yo la en todo y siempre doncella*” [Mario Rojas traduce: “*yo soy la perfecta siempre Virgen*” (vv. 26-27)]. Y añade en paralelo con la diosa madre de los indios, *Tonantzin*, que también había dado a luz en forma prodigiosa: “*Soy Santa María, su madrecita de él, Dios verdadero*” [Mario Rojas: “*Santa María, Madre del verdaderísimo Dios*”].

Tonantzin, nuestra Madre, así era llamada la madre de los dioses, venerada precisamente en el Tepeyac, *Totahtzin*, nuestro padre: eran conceptos clave en el pensamiento nahua, que así concebía al Dios supremo. En seguida emplea Santa María de Guadalupe, para referirse a Dios, una serie de títulos o nombres tomados de la tradición religiosa prehispánica:

- «Soy yo la en todo siempre doncella, Santa María, su madrecita de él, Dios verdadero, Dador de la vida, *Ipalnemohuani*, Inventor de la gente, *Teyocoyani*, dueño del cerca y del junto, *Tloque Nauaque*, Dueño de los cielos, *Ilhuicahua*, Dueño de la superficie terrestre, *Tlalticpaque*». [Mario Rojas: «Yo soy la perfecta siempre virgen Santa María, Madre del verdaderísimo Dios por quien se vive, el Creador de las personas, el Dueño de la cercanía y de la intermediación, el Dueño del cielo, el Dueño de la tierra»] (v. 26).

La noble Señora habla con un lenguaje en el que junta las dos concepciones sobre la divinidad, enumerando algunos de los principales atributos del Dios que adoraban los nahuas y los cris-

³¹ Miguel León-Portilla, o.c., p. 59.

tianos, respectivamente: Él da la vida, está en todas partes y es creador de los seres humanos. ¡Difícilmente cabría síntesis más lograda entre conceptos nahuas y conceptos cristianos para referirse a Dios! Nos parece escuchar a Pablo en el areópago de Atenas: «*En Dios vivimos, nos movemos y existimos, como han dicho algunos de vosotros*» (Hch 17,28). Y sigue Pablo: «*El Dios que hizo el mundo y lo que hay en él, que es Señor del cielo y de la tierra, no habita en santuario fabricado por manos humanas, ni es servido por manos humanas, como si de algo estuviera necesitado, el que da a todos la vida, el aliento y todas las cosas*» (vv. 24-25).

- Función materna de Santa María de Guadalupe:

Otro aspecto es la función que la noble Señora se atribuye en relación al pueblo indígena, recién vencido y postrado: un papel materno, de protección y consuelo. «*Allí (en la casita que pide se le levante en el Tepeyac) mostraré, haré patente, entregaré a las gentes todo mi amor, mi mirada compasiva, mi ayuda, mi protección. Porque en verdad yo soy vuestra madrecita compasiva. A ti y a todos los hombres que vivís juntos en esta tierra y también a todas las demás gentes que me amen, que me llamen, que me busquen, confíen en mí. Así en verdad oíré su llanto, su pesar*» (vv.27-32).

Era familiar para los indígenas pensar en la divinidad como en una madre que se aflige y se preocupa por sus hijos. Y sobre todo, teniendo en cuenta la situación de postración que en 1531, diez años después de que había caído el imperio azteca bajo las huestes de Hernán Cortés y de los guerreros tlaxcaltecas, los indígenas aztecas veían que su mundo no sólo político, sino también religioso y cultural, se les había derrumbado. La consternación era general. Si a esto añadimos los sufrimientos causados por los nuevos señores venidos de fuera, con servidumbres, trabajos forzados y malos tratos, el desánimo era total.

De aquí la oportunidad de la oferta de la noble Señora. Los dioses de los indígenas habían sido destruidos; la noble Señora se

adelanta y de modo delicado e indirecto les da a entender que sus ídolos han sido destruidos, pero que el Dios en el que creen, sigue en pie, más aún, ella les trae un conocimiento más completo de ese mismo Dios, es Dador de vida, es Creador de los seres humanos, es Dueño de lo cerca y de lo junto, pero sobre todo es “*el verdaderísimo Dios*”, Padre que ha engendrado a un Hijo, Jesucristo, Dios mismo y el Único que nos salva (vv. 26-27), del que ella es Madre.

Ya los ánimos de los indios estaban preparados con el culto a *Tonantzin*, la madre de los dioses, benévola y protectora, venerada precisamente en el Tepeyac. El *Nican Mopohua* es todo un cántico a la maternidad espiritual de María entonado por ella misma. Las primeras palabras con que saluda a Juan Diego son: «*Escucha, hijo mío, el menor, Juanito: ¿a dónde te diriges?*» (v.23). Y en el relato abundan las frases maternas, llenas de ternura: *Hijo mío, el más pequeño*» (v. 26), «*Escucha, el más pequeño de mis hijos*» (v. 58), «*Bien está, hijito mío*» (v. 92). Y está, sobre todo, la conmovedora escena de la cuarta aparición: «*Escucha, ponlo en tu corazón, hijo mío, el menor, que no es nada lo que te espantó, lo que te afligió; que no se perturbe tu rostro, tu corazón. No temas esta enfermedad, ni ninguna otra enfermedad, ni cosa punzante, aflictiva. ¿No estoy yo aquí que soy tu madre? ¿No estás bajo mi sombra y resguardo? ¿No soy yo la fuente de tu alegría? ¿No estás en el hueco de mi manto, en el cruce de mis brazos? ¿Tienes necesidad de alguna otra cosa?*» (vv. 118-119).

En este torrente de expresiones del corazón materno de María de Guadalupe hay una especialmente original y conmovedora: «*¿No estás en el hueco de mi manto, en el cruce de mis brazos?*». Juan Diego está en los brazos de la Virgen-Madre, a la manera como los hijos de las indias son llevados por éstas entre los pliegues de su rebozo o cargados a su espalda³².

³² Cfr. Salvador Carrillo Alday, o.c., pp. 24 y 25 ad sensum.

La maternidad de María afirmada en el cerro del Tepeyac prolonga su maternidad del Monte Calvario y de Pentecostés. Maternidad que *Tonantzin* Guadalupe subraya como universal, que no conoce límites ni se agota en un individuo, ni siquiera en un pueblo, sino que se extiende a todos los pueblos de América y aun de todo el planeta. La Virgen María se presenta a Juan Diego con estas palabras: «*Soy Madre tuya y de todos los hombres que en esta tierra estáis en uno, y de las demás variadas estirpes de hombres, mis amadores, los que a mí clamen, los que me busquen, los que confíen en mí*» (vv. 30-31).

A *Tonantzin* Guadalupe, nuestra Madre universal, hacen eco los habitantes todos del nuevo mundo, que cada día más numerosos llegan en peregrinación a la colina del Tepeyac o erigen templos en su honor en todos los ángulos del continente.

Nombres de la Noble Señora:

Antes de concluir esta “mariología” abreviada del *Nican Mopohua*, anotemos algunos de los nombres de María que en él aparecen, como *Ciphuapilli*, el nombre que le dan tanto Juan Diego como el cronista, Antonio Valeriano. Es tratamiento de respeto que se daba a las mujeres aztecas nobles y se traduce por Reina.

Hay también un florilegio colorido y enternecedor de los nombres con que se presenta Santa María de Guadalupe. Veamos algunos:

- “*Yo soy la en todo siempre Doncella*” (v. 26) [Mario Rojas: “La perfecta siempre Virgen”]: afirmación neta de su Virginitad.

- “*Santa María*” (v. 26): afirmación de la plenitud de santidad, que despierta ecos del nombre con que le saludó el ángel Gabriel en la anunciación: “Alégrate, “*la llena de gracia*” (Lc 1,28).

- “*Su Madrecita de él, Dios verdadero, Dador de la vida*” [“Madre del verdaderísimo Dios por quien se vive”] (v. 26): afirmación de su maternidad divina, en acorde perfecto con la “*Theotókos*” del Concilio de Efeso, del año 431.

- «Yo en verdad soy vuestra Madre compasiva, tuya y de todos los hombres...» (vv. 29-30): afirmación de su maternidad espiritual universal.

- El nombre de Guadalupe:

- “*La del todo Doncella, Santa María de Guadalupe*” [“La perfecta Virgen Santa María de Guadalupe”] (v. 208): sobre el nombre de *Guadalupe*, los estudiosos discuten el significado³³. Nosotros seguimos a Mario Rojas, que escribe:

«El nombre que se sugiere tiene que dar satisfacción a muchas exigencias, y en especial al carácter todo de la narración, que es constructivo y amable; no hay ni sombra de reproche a las antiguas “*idolatrías*”, sino siempre el utilizar lo positivo y legítimo para expresar con ello el mensaje (sic). Proponemos aquí el nombre de *Cuauhtlapcupeuh* o lo que es igual, *Tlecuauhtlapcupeuh*. Los elementos de dicha palabra son Tle-cuauh-tlap-euh, cuya significación es la siguiente:

- *Tle-tl*, “fuego”: Elemento que recuerda el lugar donde Dios vive y actúa;

- *Cuauh-tli*, “águila”: símbolo del sol y de la divinidad.

- *Tialcup-a*, “del oriente, de la región de la luz –que también era la región de la música–: tiene las formas *tlapcopa*, *tlauhcopa*. El verbo *ehua*, en forma de pretérito: *euh*. Dicha terminación se usa para indicar el sujeto de la acción –en nuestra lengua un participio activo– y que continúa haciéndola. Significa: levantar, proceder de, disponerse a volar, revolar, entonar un canto”.

³³ Cf. Lauro López Beltrán, *La Protohistoria Guadalupana*, pp. 85-90. Mario Rojas Sánchez, o.c., pp. 60-61. José Luis Guerrero, *Nican Mopohua. Un intento de exégesis*, ed. realidad, Teoría y Práctica, Cuautitlán, Edo. de México, 1998, Tomo I, pp. 442-443, que acepta como la más segura la interpretación de Mario Rojas.

«Para la significación de la palabra da lo mismo poner o quitar la primera sílaba *Tle* –fuego–, pues lo mismo es decir *Tlecuauhtli*, “El águila de fuego”, que simplemente *Cuauhtli*, “El águila por excelencia”, es decir, el sol, Dios. El significado, pues, de dicho nombre, en su forma más sencilla, sería: “*La que procede de la región de la luz como el Águila de fuego*”. Y dado que el verbo está tan preñado de contenido, podría proponerse esta ampliación: “*La que viene-volando-de la región de la luz –y de la música–, y entonando un canto, como el águila de fuego*»³⁴.

La palabra “Gaudalupe” en castellano no es palabra náhuatl, sino un toponímico español de origen árabe: “*Wadi al Lub*” = “Río de grava negra” o, mejor, “río de amor”.

- El evangelio de los pobres:

La teología del *Nican Mopohua* presenta asimismo un tema muy querido a la teología india, la evangelización a partir de los pobres. Tonantzin Guadalupe se aparece a un *hombrecillo*, un *pobrecillo*, su nombre era Juan Diego [“un indito, un pobre hombre del pueblo, su nombre era Juan Diego”] (vv. 3-4).

El mismo Juan Diego de sí mismo dice: *yo, tu pobre servidor* [Mario Rojas: “yo, tu pobre indito”] (v. 38). Y con imágenes expresivas subraya su condición humilde: *en verdad yo soy un infeliz jornalero, sólo soy como la cuerda de los cargadores, en verdad soy angarilla, sólo soy cola, soy ala, soy llevado a cuestras, soy una carga* [“Porque en verdad yo soy un hombre del campo, soy mecapal, soy parihuela, soy cola, soy ala; yo mismo necesito ser conducido, llevado a cuestras”] (v. 55). A lo que la Virgen le responde: *«no son gente de rango mis servidores, mis mensajeros, a quienes yo podré encargar que lleven mi aliento, mi palabra, los que podrán hacer se cumpla mi voluntad. Pero es muy necesario que tú vayas, abogues por esto, gracias a ti se realice, se cumpla mi querer, mi voluntad»* (vv. 58-59).

La exaltación de los humildes es realidad centiar en el *Nican Mopohua* desde que el Hijo de Dios se vació de la forma divina y se revistió de la forma de esclavo, haciéndose obediente hasta la muerte de cruz (Filipenses 2,6-11). El gesto regio de la noble Señora, eligiendo como mensajero suyo a un indito pobre en 1531, ha continuado durante más de cuatrocientos años: a los pies de la Virgen de Guadalupe, en su Basílica del Tepeyac, pasa cada día un río de gentes, pobres y ricos, que, haciéndose pobres y humildes de espíritu, van a venerar a Santa María de Guadalupe en su “casita” del Tepeyac y a suplicarle que remedie sus necesidades.

- Teología viva de la Iglesia:

Del *Nican Mopohua* también se desprende una afirmación teológica de la Iglesia, no en forma teórica ni sistemática, sino vivenciada, identificada con la vida de los creyentes. Unos cuantos detalles nos permiten trazar un esbozo de eclesiología.

La noble Señora le sale al paso a Juan Diego mientras éste va de camino «*en sábado, muy de madrugada, en pos de Dios y de sus mandatos*» (v. 6), es decir, va a la iglesia de Tlatilolco para asistir a misa y recibir catequesis (v. 68). Aquí tenemos la afirmación de la Iglesia institucional, sus sacramentos y la transmisión del mensaje revelado en la catequesis.

La noble Señora le pregunta: «*escucha hijo mio, el menor, Juanito, ¿a dónde te diriges?*» Y él le contestó: «*Mi Señora, Reina, Muchachita mía, allá llegará tu casita de México Tlatilolco, a seguir las cosas de Dios que nos dan, que nos enseñan quienes son las imágenes de Nuestro Señor, nuestros sacerdotes*» (v. 24). Afirmaciones maravillosas sobre la Iglesia en su realidad visible, en sus templos, en sus ministros sagrados. «*Quienes son las imágenes de Nuestro Señor, nuestros sacerdotes*», expresión exquisita de la veneración que el pueblo de México y de América Latina ha tenido y sigue teniendo hacia sus pastores y ministros sagrados.

³⁴ Cf. Mario Rojas, o.c., pp. 60-61.

Juan Bernardino, agonizante, pide a su sobrino Juan Diego «*que salga a llamar a Tlatilolco algún sacerdote para que fuera a confesarlo, para que fuera a prepararlo*» a bien morir (vv. 97-98; cf. también vv.102. 113-114).

5. “Mi Casita sagrada” (v. 26):

La Virgen desea que le levanten allí, en el Tepeyac, “*una casita sagrada*”(v. 26) “*donde mostrar su amor materno a todas las gentes que la honren*” (vv. 27-32), es decir, ella misma ha pedido un templo. Y allí están, desde el siglo XVII - XVIII el magnífico templo barroco y la audaz nueva basílica de Guadalupe –del gran arquitecto mexicano Pedro Ramírez Vázquez–, en forma de tienda de campaña: la tienda en la que Yavé Dios acompañaba al pueblo de Israel en su peregrinación por el desierto; la tienda que el Verbo, al encarnarse, plantó para venir a habitar entre nosotros (Jn 1,14); la tienda que *Tonantzin* Guadalupe planta en el valle del Anáhuac para acompañar a los indígenas y a todos los pueblos de México y de América en su peregrinación hacia la Patria definitiva.

La Basílica del Tepeyac, donde se venera la sagrada imagen de la Virgen de Guadalupe, ha venido a ser el centro “geográfico” y eclesial del pueblo de México y punto de referencia de toda su vida nacional durante los últimos casi quinientos años de su historia. Es una realidad tangible de la Iglesia visible y de la Iglesia mística e invisible, familia y pueblo de Dios, Vid y Cuerpo místico de Cristo.

Y la noble Señora manda a Juan Diego que presente su deseo al obispo de México: de nuevo la afirmación del pastor responsable de la comunidad eclesial (vv. 137; 140-142; 201). También mandó a Juan Bernardino a ver al obispo de México y a referirle que se le había aparecido y que lo había curado (vv. 205-209). Sería difícil hallar una afirmación más vigorosa de una eclesiología existencial como la que se deduce del *Nican Mopohua*.

8. ¿Cristología del *Nican Mopohua*?

Y, “¿qué hay de una cristología, por no hablar de una pneumatología?”, podríamos preguntarnos. Parecería una gran ausencia de la “teología nicanmopohuana”. En realidad hay una cristología explícita, aunque apenas aludida; pero, sobre todo, encontramos una riquísima y esencial cristología implícita. Damos unos cuantos trazos.

- Cristología explícita:

Juan Diego, en diálogo con el obispo Zumárraga, se refiere a la noble Señora como “*la que es Ella la en todo doncella, la admirable, reverenciada Madre del que nos liberó, Señor Nuestro Jesucristo*” [Mario Rojas: “Ella era la perfecta Virgen, la Amable maravillosa Madre de Nuestro Salvador Nuestro Señor Jesucristo”] (v. 79): afirmación explícita de Jesucristo como Señor, Redentor - Liberador.

Pero hay algo más. Mario Rojas Sánchez, erudito, teólogo y nahuatlato conocedor de los intrínquilis de la gramática náhuatl, presenta por primera vez una nueva versión de los versículos 26-28, que hace girar el sentido noventa y cinco grados, de mariológicos a cristológicos. En la traducción tradicional, incluyendo la novísima de Miguel León-Portilla, se presenta así:

- «*Mucho quiero yo, mucho así lo deseo que aquí me levanten mi casita divina, donde mostraré, haré patente, entregaré a las gentes todo mi amor, mi mirada compasiva, mi ayuda, mi protección*».

Mario Rojas Sánchez traduce: «*Mucho quiero, mucho deseo que aquí me levanten mi casita sagrada en donde lo mostraré, lo ensalzaré al ponerlo de manifiesto. Lo daré a las gentes en todo mi amor personal, en mi mirada compasiva, en mi auxilio, en mi salvación, porque yo en verdad soy vuestra Madre compasiva*» (vv. 27-29).

Mario Rojas, erudito guadalupanista y conocedor experto de la gramática y literatura náhuatl, lo razona muy concienzudamente por vía gramatical. Su conclusión es ésta:

«En la versión tradicional, se dice: “La Virgen emplea tres verbos: el verbo *nextia*, del verbo *neci*, aparecer, más el sufijo causativo *-tia*; su significado es mostrar, hacer, aparecer. El verbo *Pantlaza* (*-pan*: sobre; *tlaza*: arroja), tiene varios significados: engrandecer, ensalzar a otro, poner encima, en la superficie, encumbrar la sierra, descubrir un secreto, divulgar, dar a luz. *Maca* (= dar). En la versión tradicional se dice: “*para en él mostrar y dar todo mi amor...*”; es decir, 1) lo que muestra es todo su amor; 2) hace caso omiso del verbo “*pantlaza*”; 3) la razón final del templo es lo que Ella hace para con los hombres».

«Si bien es cierto que pudiera asimilarse lo mostrado a lo que va a dar –según la índole de la lengua–, esta traducción desenfoca el centro del interés de la narración, que es Dios desde el principio. Ella se presenta como Madre de un Dios cuya serie de atributos lo hacen el centro de la atención. Y así sigue siendo a lo largo de todo el relato –implícitamente se hace mención se Dios, de lo divino, en innumerables versículos...–».

«En la antigua religión la expresión “madre de Dios”, “madre de los dioses”; “nuestra madre”, significaba el aspecto femenino de la divinidad; en otras palabras, era Dios bajo un aspecto determinado. Si ahora alguien se presenta aquí como “Madre de Dios”, “Madre de los hombres”, es necesario que queden claras sus relaciones con Dios. El hacer converger hacia Ella el centro de la atención no favorecía la catarsis o purificación de la noción antigua».

«La presente versión intenta poner las cosas en su punto:

“...Soy la Madre del verdadero Dios...,
... deseo que aquí me levanten mi casita sagrada –mi casita de Dios,
a la letra–,
en donde LO mostraré,
LO ensalzaré al ponerLO de manifiesto,
LO daré a las gentes
–como todo mi amor-Persona, etc.»

«Es Madre de Dios, pero es creatura, tiene en primer lugar deberes que cumplir con él: glorificarlo; los cumple al darlo a conocer. Y este mismo hecho es la manifestación de su amor hacia los hombres. ¿No es lo mismo que hacían Cristo y sus discípulos: “enseñando, proclamando, curando...”? (Mt 4,23). Dicho en una sola palabra: evangelización»³⁵.

Confrontamos esta traducción con la traducción y exégesis de otro gran erudito y nahuatlato, José Luis Guerrero, que escribe en dos volúmenes –1300 páginas en total–, la obra más seria y más completa que exista hasta el momento de exégesis del *Nican Mopohua*³⁶. El P. Mario Rojas había publicado su traducción y propia interpretación por primera vez en 1978. El P. Guerrero escribe la suya en 1996, casi veinte años después, y conoce la versión de Rojas y aun confiesa en la introducción haberlo tenido como asesor³⁷. Y el comentario de Guerrero es una afirmación neta de la función mediadora de María entre Cristo, su Hijo, y el pueblo creyente de América. Escribe Guerrero: «Cuando María habla de “*mi templo*”, “*Noteocal*”, tiene toda la razón: el templo es de ella, porque es ella quien lo pide y promueve, pero no es para ella, sino para restauración y gloria del pueblo a quien se concede construirlo, para desde él asumir ella con su Hijo las funciones de “*Huey Tlatoani*”, allí “mostrándolo, ensalzándolo, poniéndolo de manifiesto, dándolo a las gentes» (p. 176). «Otra manera de enfatizar esto es lo que dice que hará ella en ese templo: “*In oncan nicnextiz, nicpantlaza, nictemacaz...*”, literalmente: “*en donde Lo haré aparecer, Lo pondré en la superficie, Lo daré a las gentes...*” Con todo y ser ella la protagonista, no es a ella a quien quiere que se afoque (sic) la atención, sino a su Hijo, a quien ella es la primera en servir “*mostrándolo, ensalzándolo, dándolo a las*

³⁵ Mario Rojas Sánchez (trad.), *Nican Mopohua. Aquí se narra*, Centro de Estudios guadalupanos, México 1991, nota la versículo 27, p. 58.

³⁶ Cf. Tomo I, vv. 26-28, p. 169.

³⁷ Cf. José Luis Guerrero, *Nican Mopohua. Un intento de exégesis*, Universidad Pontificia de México - Ed. Realidad, Teoría y Práctica, Cuauhtitlán, Edo. de México 1998, Tomo I, Prefacio, p. 9.

gentes...” Esta es la afirmación central de todo el mensaje: María no pide nada para sí misma, y ni aun para su Hijo, antes anhela ofrendarlo, compartirlo con su pueblo “*porque en verdad es Madre compasiva... de todos los hombres...*”³⁸.

En las asambleas de Santo Domingo y del Sínodo de América nuestros pastores han llamado a María de Guadalupe “*Primera evangelizadora de América*”, “*Estrella de la primera y de la nueva evangelización*”. A la luz del *Nican Mopohua* vemos que el programa que se trazó la noble Señora ha sido llevado a cabo cumplidamente. ¡Pocas veces un título ha sido más feliz!

Hay, pues, en el *Nican Mopohua* una cristología que viene de la mano de la mariología. Es, en realidad, “*Jesucristo, Hijo de Dios, nacido de mujer, que en la plenitud de los tiempos fue enviado por Dios*” (Gal 4,4). También en América, al llegar la plenitud de los tiempos para América, en 1531, envió Dios a su Hijo nacido de *Tonantzin Guadalupe* para que fuera mostrado por ella a todos los que viven en esta tierra y a todas las gentes que se acojan a su amor y en ella confíen. ¡En verdad, María de Guadalupe es la primera evangelizadora de América!

9. Cristología implícita en la Imagen de Guadalupe:

Cristología del texto del *Nican Mopohua* que habría que completar con la cristología implícita en el “*amoxtlí*”, en el códice de la “*amada imagen*” de la Virgen de Guadalupe. Baste decir que en ella María es representada como la mujer del Apocalipsis: «*una Mujer, vestida de sol, con la luna bajo sus pies, y una corona de doce estrellas sobre su cabeza; está preñada... y a punto de dar a luz a un Hijo que ha de regir a todas las naciones*» (Apc 12,1-4). Así se deduce del cinto y del moño negro que lleva en su cintura, del glifo *ollín*, representación gráfica y concepto densísimo de los aztecas para expresar el inicio de la vida y del movimiento en el universo: es el jazmín de cuatro pétalos pintado sobre su vientre.

³⁸ J.L. Guerrero, o.c., pp. 176-177.

El sol la envuelve porque ella es Madre de *Tonatiuh*, el Sol, otro nombre de Dios, y está parada sobre la luna, *Collolxauhqui* —otro nombre femenino de Dios—, de las estrellas que tachonan su manto, del color ojo de su vestido, color del Dios sol, del manto azul. Todo la pintura es un texto pictográfico que en la mentalidad india está proclamando que María es la Madre de Dios bajo los diversos títulos que ellos daban a *Ometeotl* o el Dios supremo.

En conclusión, *Tonantzin* Guadalupe es Madre del Dios encarnado, Señor del mundo, Salvador, Liberador, Viviente y Dador de vida. En la imagen de la tilma hay una grandiosa cristología pintada, que viene de la mano de *Tonantzin* Guadalupe.

10. Cristología existencial en el evento guadalupano:

Finalmente, digamos que de Guadalupe se deduce sobre todo una cristología existencial: los indígenas se abren a la fe cristiana viviendo bajo la maternidad divina de María, hecha para ellos y para cuantos a ella se acercan maternidad espiritual. La devoción a María —se puede ver cada día en el Santuario de Guadalupe del Tepeyac—, los lleva a una intensa vida sacramental, sobre todo en la experiencia de la celebración eucarística y de la reconciliación, pero también del bautismo, del matrimonio, los sacramentos que impregnan la vida de nuestro pueblo sencillo. También la religiosidad del pueblo está transida de cristología inducida por María de Guadalupe: su mentalidad, hecha de actitudes de sabiduría humana y cristiana, la celebración de sus festividades, las peregrinaciones, movidas por su fe guadalupana sencilla, que sabe ir a lo esencial, como dijo Puebla (n. 448): Providencia de Dios Padre, devoción a la Madre de Dios, adhesión a la Iglesia como familia, como casa; veneración hacia sus pastores, amor al Vicario de Cristo; relaciones de amistad y solidaridad como traducción del segundo mandamiento del amor al prójimo, serenidad ante la muerte y esperanza en el más allá glorioso; capacidad de sacrificio, incluso hasta dar la propia vida por Cristo, como se vio en la persecución cristera en México, de 1926 a 1929: los mártires cristeros morían al grito de “¡Viva Cristo Rey y Santa María de Guadalupe!” En efecto, Cristo Rey y Santa María de Guadalupe son

para el pueblo de México los pilares de su religiosidad y de su identidad cultural.

11. Pneumatología y escatología:

Podríamos también encontrar fácilmente alusiones a una Pneumatología o teología del Espíritu Santo, bajo uno de los nombres de Dios, quizá el más frecuente, *Ipalnemohuani*, El Viviente y Dador de vida, *Tonatiuh*, el Dios sol, el Dios fuego. O podríamos analizar las alusiones a la escatología o tema de las realidades últimas, cuando Juan Diego expresa que va a buscar un sacerdote para su tío Juan Bernardino, un sacerdote que fuera «*a confesarlo y a prepararlo porque en realidad para ello nacemos, los que vinimos a esperar el trabajo de nuestra muerte*» (v. 113-114): actitud no de estoica resignación, sino de serenidad y de paz, porque confía en la promesa de Dios de una vida futura que no termina; más arriba había hablado Juan Diego de sentirse, al recoger las rosas, en *Xochitlalpan*, “La Tierra florida”, en *Tonacatlalpan*, “La Tierra de nuestro sustento”, nombres e imágenes con que los aztecas pintaban el paraíso de la trans-vida.

Dejémoslo aquí para no alargarnos más. Con lo arriba expuesto, es suficiente para hacer ver que el *Nican Mopohua* representa una convergencia luminosa de la cultura y sabiduría indias con el Evangelio de Jesucristo. Antonio Valeriano realiza una genial teología de convergencia que bien puede servirnos hoy de paradigma y método para seguir escribiendo la teología india, cuyo primer gran capítulo se escribió en 1531, con el evento guadalupano, consignado por escrito en 1556 por el noble indio humanista.