



## L'evangelizzazione e l'identità latinoamericana

200° anniversario dell'Indipendenza dell'America Latina

## La evangelización y la identidad latinoamericana

200° aniversario de la Independencia de América Latina

a cura di  
Luis Martínez Ferrer

PONTIFICIA UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE  
FACOLTÀ DI TEOLOGIA

# L'evangelizzazione e l'identità latinoamericana

200° anniversario dell'Indipendenza dell'America Latina

# La evangelización y la identidad latinoamericana

200° aniversario de la Independencia de América Latina

a cura di  
Luis Martínez Ferrer

ESC

Immagine di copertina  
*Incisione di Maria Immacolata*  
in L.J. de Oré, *Symbolo catholico indiano*, Lima 1598

Prima edizione 2012

© 2012 - ESC S.C.A.R.L.  
VIA DEI PIANELLARI 41 - 00186 ROMA  
TEL. 06 45493637 - FAX 06 45493641

ISBN 978-88-8333-286-9

# Indice

INTRODUZIONE	7
PAROLE DEL CARDINALE MARC OUELLET	11
<i>Luis Martínez Ferrer</i>	
LA PRIMA EVANGELIZZAZIONE E L'IDENTITÀ DELL'AMERICA LATINA	15
<i>Rafael Jiménez Cataño</i>	
LA MADONNA DI GUADALUPE E L'IDENTITÀ MESSICANA	33
<i>José J. Hernández Palomo</i>	
EPÍLOGO: LA IDENTIDAD CRISTIANA EN LATINOAMÉRICA ANTES Y DESPUÉS DE LA INDEPENDENCIA	57

## Introduzione

Nel 2010 sono iniziate le commemorazioni per il Bicentenario dell'Indipendenza di buona parte dell'America Latina. A poco a poco, le antiche province e i vicereami si sono separati dalla madre patria, attraverso un movimento che la storiografia moderna descrive in modo più complesso e distinto dei soliti luoghi comuni del passato, (demonizzazione della Metropoli, glorificazione degli eroi, ecc.).

Oggi gli studi sembrano prestare sempre maggiore attenzione alla sofferenza degli indigeni (penalizzati nelle nuove Repubbliche), alle diversità delle culture politiche, all'interrelazione, su scala globale, dei movimenti indipendentisti, allo studio contestualizzato della posizione della Santa Sede, al ruolo delle figure ecclesiastiche dell'alto e del basso clero, ecc.

In Brasile, poi, il processo fu del tutto peculiare, poiché riuscì ad armonizzare la richiesta di autonomia con una relativa continuità con l'Antico Regime, attraverso l'insediamento della casa di Bragança. Nei Caraibi e nelle Filippine, invece, l'impero spagnolo durò fino al 1898.

Una delle chiavi interpretative dei processi di Indipendenza, è quella del concetto di Patria. Che cosa è la Patria? Possiamo

tranquillamente rispondere con la poetica definizione del peruviano Belaunde: «La Patria è l'amore per le tombe e per le culle»<sup>1</sup>. Non si tratta soltanto di venerazione nostalgica del passato, secondo una visione tradizionalista. L'amore per la terra è il riconoscimento dell'eredità degli uomini che vi riposano; eredità che conduce alla sollecitudine per le culle, a guardare ad un futuro costruito su basi solide, attraverso lo slancio della vita nascente. Nuova vita, appunto, che ha bisogno di genitori, ma che guarda avanti con forze inedite e rinnovate.

Non si può negare che la fede sia stata il principale collante tra le culture preispaniche e quelle iberiche. Grazie ad essa lo scontro culturale diventò, tra mille difficoltà, una "sintesi vivente", un movimento d'amore per le tombe e di premura per le culle. La Chiesa accompagnò le future patrie americane in tutte le loro sfide, attraverso le testimonianze dei fedeli e della gerarchia ecclesiastica, pur non senza inevitabili anti-testimonianze. Proprio per il ruolo svolto, la Chiesa non perse, dopo l'Indipendenza e, in particolare, dopo le prime fasi politiche delle nuove nazioni, il suo influsso decisivo nella società, sebbene osteggiata da correnti ideologiche contrarie alla tradizione cattolica.

In queste pagine il lettore troverà alcuni spunti di riflessione su tali argomenti, frutto della rielaborazione delle relazioni presentate presso la Pontificia Università della Santa Croce il 10 novembre 2010, in occasione della Giornata di studi su "L'evangelizzazione e l'identità latinoamericana. 200° anniversario dell'Indipendenza dell'America Latina". Gli interventi ivi raccolti iniziano con le considerazioni di Sua Eminenza il Cardinale Mons. Ouellet, che sottolineano l'importanza della Chiesa nelle relazioni di interculturalità in America – prima e dopo l'Indipendenza – e la rilevanza rivestita dal Bicentenario per la pastorale ecclesiale.

<sup>1</sup> Víctor Andrés Belaunde, *Peruanidad (selección)*, Pontificia Universidad Católica de Perú, Instituto Riva-Agüero, Lima 1968 2ª ed., (1ª ed. completa 1957), p. 11.

A seguire, il lavoro del Prof. Dott. Luis Martínez Ferrer (Pontificia Università della Santa Croce) riguardante “La prima evangelizzazione e l’identità dell’America Latina”, con cui mostra le radici cristiane della regione americana, in considerazione degli effetti culturali e religiosi della prima evangelizzazione, sottolineando, inoltre, la capacità della Chiesa di realizzare una reale sintesi tra il mondo indigeno e quello europeo.

La relazione successiva del Prof. Dott. Rafael Jiménez Cataño (Pontificia Università della Santa Croce), intitolata “La Madonna di Guadalupe e l’identità messicana”, segnala il profondo effetto identitario derivante dalla devozione alla Vergine di Guadalupe, propria di uno dei paesi culturalmente più ricchi dell’America Latina. Tutto questo per ricordare anche il pensiero di grandi autori non credenti – in primo luogo, il premio Nobel Ottavio Paz – che indicano “la Guadalupana” come principale modello d’ispirazione per comprendere l’identità messicana.

A chiusura delle nostre riflessioni, l’Epilogo del Prof. Dott. José J. Hernández Palomo (Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas), intitolato “La identidad cristiana en Latinoamérica antes y después de la Independencia”. Qui viene riproposta l’idea della essenzialità dell’identità cattolica dell’America, anche dopo l’Indipendenza: persa l’unità politica, infatti, sarà tale fede l’unica forza capace di sostenere le giovani Nazioni nell’impegno necessario per raggiungere le nuove identità nazionali.

A 200 anni dalla nascita politica di gran parte dell’America Latina, ci auguriamo che il presente volume possa essere utile ad una serena riflessione sull’identità cattolica dei territori latino-americani. Speriamo possa rappresentare, inoltre, un sostegno per le popolazioni dell’America Latina, affinché, senza tradizionalismi o ideologie, coltivino la devozione per le loro tombe e l’amore per le nuove culle.

*Il curatore*

## Palabras de S.Em.R. Cardenal Marc Ouellet<sup>1</sup>

1. Considerar la Evangelización y la identidad latinoamericana, con motivo del bicentenario de las Independencias de este continente, nos hace ver que el año 1810 no significó el comienzo o el final de las Independencias americanas, sino un momento privilegiado de crisis entre la experiencia social del nuevo mundo y la agitada vida política europea. La emancipación había comenzado ya en la mente de los pueblos de América como un proceso intenso de enriquecimiento cultural recíproco en el que la fe cristiana tuvo un papel protagónico. Al examinar, doscientos años después, las gestas republicanas, hemos de comprender la relación que los americanos y españoles de entonces hacían entre fe y sociedad, religión y política. Recordemos, a este propósito, las palabras del Papa Benedicto XVI con ocasión de la Vª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Aparecida:

¿Qué ha significado la aceptación de la fe cristiana para los pueblos de América Latina y del Caribe? Para ellos ha significado co-

<sup>1</sup> Prefecto de la Congregación para los Obispos y Presidente de la Comisión Pontificia para América Latina.



nocer y acoger a Cristo, el Dios desconocido que sus antepasados, sin saberlo, buscaban en sus ricas tradiciones religiosas (...)

En efecto, el anuncio de Jesús y de su Evangelio no supuso, en ningún momento, una alienación de las culturas precolombinas, ni fue una imposición de una cultura extraña. Las auténticas culturas no están cerradas en sí mismas ni petrificadas en un determinado punto de la historia, sino que están abiertas, mas aún, buscan el encuentro con otras culturas, esperan alcanzar la universalidad en el encuentro y el diálogo con otras formas de vida y con los elementos que puedan llevar a una nueva síntesis en la que se respete siempre la diversidad de las expresiones y de su realización cultural concreta.

2. Algunas corrientes historiográficas han comprendido a Iberoamérica como un conjunto de estados inacabados, y a sus Independencias como resultado exclusivo de la desaparición del sistema colonial. Estas corrientes, fundándose en un concepto de libertad entendida como desprecio por el virreinato y por la jerarquía eclesiástica, y en la exaltación de valores étnicos, casi siempre ideologizados en contraposición a la acción evangelizadora, ven en la Iglesia una estructura ajena a la vida concreta del pueblo y, afirmando la separación entre fe y vida, la convierten en un agente externo o paralelo a la revolución, que solo podría condenar o aprobar, según la conveniencia de poder, las Independencias nacionales. Ante esta interpretación cobra vigor la pregunta del Papa en Aparecida: *¿Qué ha significado la aceptación de la fe cristiana para los pueblos de América Latina y Caribe?* En el contexto de la emancipación americana se percibe que la fe no fue solo una convivencia tolerante de mentalidades distintas, sino que desde el anuncio de los primeros tiempos favoreció un encuentro de integración y generó verdadera identidad y cultura.

La transición del siglo XVIII al XIX se inspiró también en la cultura cristiana de quienes adelantaron el proceso independentista. Así, es necesario adentrarse en el ritmo de vida de las sociedades americanas y, con el aspecto político y económico, valorar la espiritualidad concreta de un pueblo que, como afirma el Papa, buscaba *alcanzar la universalidad en el encuentro y el diálogo con*

*otras formas de vida*. Los indígenas, criollos y españoles que tomaron parte activa en la revolución, o que fueron conducidos por su influencia, tenían conciencia de Iglesia y un sentido religioso de los acontecimientos que constituía su *teología política*. De esta manera, la lucha se llevó a cabo entre personas que estuvieron a favor o en contra de la emancipación sin prescindir de su condición de vida cristiana.

3. Ciertamente la formación cristiana de los americanos no era homogénea y la participación en las realidades eclesiales variaba de acuerdo a las condiciones de los virreinos, capitanías y presidencias, pero en el espíritu de identidad y de unidad católica estos hombres se dieron cuenta de que la autoridad legítima, que incluso tenían antes de la Conquista, procedía de Dios y había sido entregada al gobernante al servicio del pueblo.

Descubrieron que luchar por la Independencia era afirmar la libertad que Dios concedió a todos los pueblos como derecho natural. En la mente de los próceres estaba la figura veterotestamentaria de los caudillos del Pueblo de Israel y de sus gestas nacionales por la Liberación. Y así, en México la primera bandera nacional sería la imagen de la Virgen de Guadalupe enarbolada por Manuel Hidalgo y Costilla en Atotonilco, y Simón Bolívar nombraría *Generalísimo* de sus tropas al Señor Nazareno, llevando su imagen al campo de batalla.

4. Si bien es cierto que los breves *Etsi longissimo terrarum* de 1810 y *Etsi jam diu* de 1824 promulgados por Pío VII y León XII respectivamente, habían decepcionado a la causa independentista, marcaron la etapa final de una eclesiología regalista y confrontaron las relaciones de la Santa Sede con las nacientes repúblicas. Durante los años de la emancipación la Iglesia se dio cuenta de que debía continuar el camino de la libertad de la predicación evangélica, y que el Patronato regio y los esquemas de *Antiguo Régimen* autenticados por el Congreso de Viena en 1814 habían terminado. Finalmente el Papa Gregorio XVI promulgó la Bula *Sollicitudo Ecclesiarum* dándole a la Iglesia libertad e independen-

cia en su acción misionera. En 1835 reconoció la República de Colombia y en 1836 la de México.

5. El bicentenario de las independencias americanas, a la luz de la Nueva Evangelización, nos invita, como han dicho los obispos en Aparecida, a

confirmar, renovar y revitalizar la novedad del Evangelio arraigada en nuestra historia, desde un encuentro personal y comunitario con Jesucristo, que suscite discípulos y misioneros. Ello no depende tanto de grandes programas y estructuras, sino de hombres y mujeres nuevos que encarnen dicha tradición y novedad, como discípulos de Jesucristo y misioneros de su Reino, protagonistas de vida nueva para una América Latina que quiere reconocerse con la luz y la fuerza del Espíritu<sup>2</sup>.

Roma, 10 de noviembre de 2010

<sup>2</sup> Documento de Aparecida, II.

# La prima evangelizzazione e l'identità dell'America Latina

Luis Martínez Ferrer  
Pontificia Università della Santa Croce (Roma)

## L'IDENTITÀ METICCIA DELL'AMERICA LATINA

Non abbiamo alcuna pretesa di fare una presentazione esaustiva dell'inesauribile questione dell'identità latinoamericana. Se per "identità culturale" intendiamo «l'insieme di tratti che permette ad un gruppo di riconoscersi nella propria originalità e d'essere percepito dagli altri come diverso»<sup>1</sup>, è chiaro che, negli ultimi 200 anni, il processo di costruzione dell'identità latinoamericana è stato molto articolato.

Per quello che ci riguarda, vogliamo partire semplicemente con il considerare l'Iberoamerica come una grande regione meticcia. Naturalmente, il processo di meticciato ha inizio molto prima dell'arrivo degli europei, ed è forse più intenso nella cosiddetta *America nucleare* (Mesoamerica e l'Incario), rispetto all'*America intermedia* (Colombia, Equador) e, a maggior ragione, con riferi-

<sup>1</sup> Hervé Carrier, *Dizionario della cultura. Per l'analisi culturale e l'inculturazione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997, p. 222.

mento all'*America marginale* (popolazione del Nord del Messico e del Sud degli attuali Stati Uniti, del Brasile, ecc.). È chiaro che, nell'*America nucleare*, per millenni ci furono scambi tra differenti gruppi umani di diverse razze.

Con lo sbarco degli spagnoli e dei portoghesi il processo di meticciato si intensificò e sperimentò un cambio qualitativo, agguinandosi quindi all'apporto di schiavi africani portati in Brasile e in altre parti del mondo iberoamericano: Caraibi, Messico, Colombia, ecc. Sono i meticci, più in alcune zone meno in altre, quelli che diventeranno nel tempo la colonna dei nuovi paesi. Il vero significato di questo meticciato è un tema controverso.

Riferendosi al Perù, l'editorialista di una rivista di Arequipa commenta:

Il Perù sorse come una nuova realtà e si costituì a partire dalla sintesi dell'eredità spagnola e indigena. Anche se in alcuni aspetti e in alcuni momenti le due realtà si sovrappongono sincreticamente, maggiore è stata la dinamica integratrice e riconciliatrice che ha forgiato una sintesi culturale meticcica che unisce entrambi i legati<sup>2</sup>.

Naturalmente, sono molti quelli che non sono d'accordo con questa visione "d'integrazione", e insistono sul predominio della differenza. Il nostro autore arequipeño comunque continua:

Il Perù è una realtà meticcica. Non si tratta di una giustapposizione di culture, come diceva il messicano Leopoldo Zea in riferimento a tutta l'America Latina, ma di un meticciato o una "sintesi vivente"<sup>3</sup>.

A partire da un pensiero di Victor Andrés Belaúnde l'editorialista si riferisce a una «"sintesi" incompiuta e in processo (...), ma totalmente reale».

<sup>2</sup> «Editorial», *Persona y cultura* (Arequipa), 4/4 (2005), p. 7.

<sup>3</sup> L'idea si trova in Víctor Andrés Belaunde, *Peruanidad (selección)*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, Lima 1968, 2ª ed. (1ª ed. completa 1957), p. 141.

Sciogliere il nodo tra il paradigma della giustapposizione o della sintesi culturale è certamente il nocciolo del nostro discorso. In definitiva, la domanda è: la prima evangelizzazione è riuscita a penetrare nelle anime degli indigeni, o ha soltanto sfigurato le loro culture?

#### RAPPORTO TRA EVANGELIZZAZIONE E CULTURE

Entriamo adesso in uno dei temi chiave delle nostre riflessioni: qual è stato il rapporto della prima evangelizzazione con le culture indigene? Si tratta di una questione formalmente storica, teologica e antropologica, ma che porta con sé una carica pastorale, culturale, persino affettiva, di enorme rilevanza per l'attuale America Latina. «I popoli devono volgere lo sguardo agli eventi fondanti (...) della loro storia per comprendere la loro identità»<sup>4</sup>, hanno ribadito recentemente i vescovi messicani. Per questo si tratta di una domanda cruciale perché, dalla sua risposta, dipenderà in qualche misura l'impostazione dell'odierna pastorale indigena, e non solo.

Semplificando al massimo, segnaliamo tre interpretazioni:

a) la posizione quasi *trionfalistica*, che sottolinea senza sfumature il fondamento cattolico dei popoli latinoamericani, originato da una prima evangelizzazione efficace e profonda, pienamente riuscita;

b) la posizione della *resistenza*, che sostiene che l'evangelizzazione fu un'imposizione esterna che non attecchì nelle popolazioni americane, le quali continuarono a praticare nel loro cuore i riti ancestrali;

c) la linea che si potrebbe chiamare dell'*umiltà storiografica*, delle sfumature realistiche, che non rinunciano a coniugare i dati storici con le istanze teologiche e antropologiche. Cerca di capire, nei diversi contesti spazio-temporali, fino a che punto la fede cattolica fu interiorizzata dagli indigeni.

Quest'ultima è, a nostro avviso, l'unica via percorribile, anche se la più impegnativa. Va notato che la fede cattolica personale

<sup>4</sup> Lettera Pastorale dei Vescovi Messicani, *Commemorar nuestra historia desde la fe, para comprometernos hoy con nuestra patria*, 1° settembre 2010, n. 8.

dello studioso può diventare, se si agisce con buon senso e con rispetto verso le informazioni delle fonti, un valore aggiunto assai utile nella lettura dei dati storici.

Per quanto riguarda quella che abbiamo chiamato visione *trionfalistica*, è facile da abbattere, anche se continua ad essere presente in alcuni discorsi istituzionali o accademici. A mio parere si tratta di una posizione auto-referenziale, eccessivamente segnata da atteggiamenti difensivi. A questo riguardo, ad esempio, non si può considerare Giovanni Paolo II un trionfalista quando parla della prima evangelizzazione dell'America Latina. Nei suoi giudizi si può rilevare un profondo rispetto, quasi una venerazione, per la realtà storica, pur riconoscendo in essa le mancanze dell'opera missionaria. Non cade in facili manicheismi fra politica e Chiesa, e tanto meno nasconde gli errori commessi. Ma tutto questo non diminuisce la sua sostanziale e positiva valutazione del fenomeno dell'evangelizzazione fondante, ove furono «luci e ombre», ma «più luci che ombre, se pensiamo ai frutti duraturi di fede e di vita cristiana nel Continente»<sup>5</sup>. È interessante l'uso del criterio dei frutti di vita cristiana, non sempre adoperato dagli analisti<sup>6</sup>.

Ci occuperemo in seguito della seconda posizione.

Per qualsiasi studioso, è evidente che il rapporto tra fede e cultura nella prima evangelizzazione dell'America Latina si presenta come un processo di grande complessità<sup>7</sup>. In primo luogo bisogna distinguere i diversi ambiti geo-politici<sup>8</sup>. Va ribadito che, sin dall'inizio, il processo nella Nuova Spagna (semplificando,

<sup>5</sup> Giovanni Paolo II, *Lettera ai religiosi e alle religiose dell'America*, 26 giugno 1990, n. 8

<sup>6</sup> Per una visione breve e completa dell'argomento, Cfr. Germán Doig Klinge, *Identidad cultural de América Latina, según las enseñanzas de Juan Pablo II*:

<<http://www.m-v-c.org/portugues/subsidios/otros/identcul.htm>>, 15.10.2010 @ Movimiento de Vida Cristiana.

<sup>7</sup> Raccomandiamo Ricardo Acosta Nassar, Luis Martínez Ferrer, *Inculturación: magisterio de la Iglesia y documentos eclesíasticos*, Promesa (Teología 5), San José, Costa Rica 2011, 2ª ed. (1ª: 2006). In particolare la mia *Introducción general. Enraizamiento y universalidad. La belleza del reto de la inculturación*, pp. 29-95.

<sup>8</sup> Come introduzione generale alla diversità americana, con le implicazioni

l'attuale Messico), e nel grande Perù sono diversi, e lo è ancora di più il percorso brasiliano. La Nuova Spagna godeva, nella grande regione dell'altipiano centrale, di un clima mite e di una conformazione priva di grandi ostacoli naturali ed era poi ben collegata con la Penisola iberica. Il processo di conquista fu, per quanto riguarda la zona centrale, relativamente breve.

I movimenti di resistenza non furono maggioritari. Le *élites* autoctone, dopo la conquista, accettarono simultaneamente la soggezione alla Corona e alla fede, in misura minore rispetto alle zone periferiche (Nuova Galizia) o isolate (Sierra Gorda). Il popolo seguì il loro esempio. Molteplici sono le ragioni che possiamo addurre per capire la conversione: il vuoto spirituale negli Indios dopo il trauma anche culturale della conquista, i contenuti non aggressivi della nuova religione, la connessione con la loro profonda religiosità ancestrale, l'esempio di virtù e di solidarietà dei primi missionari e il loro impegno nella difesa dei diritti dei nativi, ecc.

Il risultato, alla fine del XVI secolo, fu probabilmente una religione in parte ancora ibrida, ove la maggioranza degli Indios era sinceramente cattolica e sinceramente seguace delle antiche religioni<sup>9</sup>. Difficile da valutare la rilevanza dei "falsi cristiani", per i quali il Vangelo era un qualcosa di superficiale. Non si può neanche escludere che ci siano stati Indios con una fede integra e interiore, come Juan Diego Cuauhtlatoatzin, figura di grande importanza nell'irradiazione del messaggio della Madonna di Guadalupe, uno dei perni della spiritualità messicana, le cui apparizioni furono sicuramente un ambito di accoglienza cattolica delle

missionarie, Cfr. Óscar Mazín, *Iberoamérica. Del descubrimiento a la independencia*, El Colegio de México, México 2007, pp. 154-157.

<sup>9</sup> Così la pensano Pedro Borges per tutta l'America e Robert Ricard per l'area messicana: Pedro Borges Morán, *Métodos misionales en la cristianización de América, siglo XVI*, CSIC (Departamento de Misionología Española), Madrid 1960, pp. 521-525; Robert Ricard, *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, Fondo de Cultura Económica México 1986, pp. 387-407.



esigenze umane e sociali delle persone, che altrimenti avrebbero potuto fermarsi nel sincretismo.

Significativa, a questo proposito, è stata la testimonianza del missionario domenicano Diego Durán († 1588)<sup>10</sup>, che racconta nella sua *Storia delle Indie*, il dialogo con un indiano azteco. La conversazione ebbe origine da un rimprovero che il missionario aveva fatto all'indiano, a causa della sua incoscienza: dopo aver tanto faticato a raccogliere i soldi per il suo matrimonio, li aveva spesi tutti per invitare l'intero paese alla festa delle sue nozze. La risposta dell'indigeno al rimprovero fu: «Padre, non ti meravigliare, noi siamo ancora *nepantla*». Durán sapeva benissimo che la parola nahuatl *nepantla* significava «in mezzo», ma voleva capire con esattezza cosa intendesse quell'azteco per *nepantla*. Secondo il racconto del missionario, la risposta fu: «dal momento che essi [gli Indios] non erano ben radicati nella fede, non si doveva meravigliare del fatto che fossero ancora neutri (...) credendo in Dio e allo stesso tempo praticando i costumi antichi e i riti del demonio»<sup>11</sup>. Questo racconto ci mostra come, alla fine del sec. XVI, gli stessi Indios, o almeno quello di cui scrive Durán, erano

<sup>10</sup> Diego Durán (1537ca. - 1588). Uno dei domenicani più in vista della prima evangelizzazione della Nuova Spagna. Conosciuto soprattutto per la *Historia de las Indias de la Nueva España*, frutto di lunghi lavori di raccolta di fonti sulla cultura azteca prima degli spagnoli.

<sup>11</sup> Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme, El calendario antiguo*, cap. 3, ed. de Angel M<sup>a</sup> Garibay, Porrúa, México 1984, 2<sup>a</sup> ed. (1<sup>a</sup>: 1968), p. 237. Testo originale: «Reprendiendo yo a un indio (con motivo) de ciertas cosas, y en particular, de que había andado arrastrado, recogiendo dineros, con malas noches y peores días y, al cabo de haber allegado tanto dinero y con tanto trabajo, hace una boda y convida al pueblo todo y gástalo todo, y así, riéndole el mal que había hecho, me respondió: – Padre, no te espantes, pues todavía estamos *nepantla*, y como entendiese lo que lo que quería decir por aquel vocablo y metáfora, que quiere decir “estar en medio”, torné a insistir me dijese qué medio era aquel en que estaban. Me dijo que, como no estaban bien arraigados en la fe, que no me espantase; de manera que aún estaban neutros, que ni bien acudían a la una ley, ni a la otra, o por mejor decir, que creían en Dios y que juntamente acudían a sus costumbres antiguas y ritos del demonio, y esto quiere decir aquél en su abominable excusa de que aún permanecían “en medio y eran neutros”».

coscienti di non aver recepito integralmente il cristianesimo. Tuttavia, tra la condotta eccessivamente prodigale dell'indigeno ed il sincretismo, non vedo una connessione diretta, essendo il testo, in sé molto interessante, circondato, comunque, di mistero<sup>12</sup>.

Secondo Jaime Lara, sarà all'inizio del '600 che le popolazioni indigene, soprattutto quelle in costante contatto con le città spagnole, diventeranno veramente cristiane. Per dirla con questo autore, in questo periodo si entra in uno *Stage Two* rispetto ai primi rapporti: si assiste ad un secondo livello della storia sociale e spirituale, ove «le parole e i concetti spagnoli di tipo religioso, così come i santi cristiani, erano penetrati profondamente nei nahuas, che non li consideravano più come strani e imposti (...); i templi e le antiche e crudeli cerimonie, erano soltanto ombre di un passato appena ricordato da pochi indigeni come qualcosa di imbarazzante»<sup>13</sup>.

Secondo questa interpretazione, non condivisa da tutti, dalla fine del '500 che il fenomeno della “piena” conversione diviene prevalente. Generazioni di nativi nascono e muoiono abituati a recitare le formule dei catechismi, a pregare con i loro rosari, a portare la croce nelle processioni, a danzare nella festività del

<sup>12</sup> Cfr. una riflessione sulla questione del *nepantla* in Jaime Lara, *Christian Texts for Aztecs. Art and Liturgy in Colonial Mexico*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 2008, p. 258. Dal punto di vista antropologico è importante José Rubén Romero Galván, «Padre no te espantes, pues todavía estamos nepantla». *La evangelización como experiencia indígena*, in: Alicia Mayer (ed.), *El historiador frente a la historia. Religión y vida cotidiana*, Universidad Nacional Autónoma de México (Instituto de Investigaciones Históricas. Serie Divulgación, 4), México 2008, pp. 149-165. Si veda anche James Maffie, *The Centrality of Nepantla in Conquest-Era Nahua Philosophy*, <[http://www.enkidumagazine.com/eventos/chimalpahin/art/0001\\_CH08.htm](http://www.enkidumagazine.com/eventos/chimalpahin/art/0001_CH08.htm)>, 18.10.2010.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 261. Lara fa riferimento a James Lockhart, *The Nahuas after the conquest: A social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth through Eighteenth Centuries*, Stanford University Press, Stanford 199. Non vediamo comunque collegamento chiaro con il pensiero di Lockhart.

*Corpus Christi*, a confessare i loro peccati in Quaresima, a ricevere regolarmente la Comunione.

Nel Perù il processo di evangelizzazione avvenne più lentamente. La catena delle Ande poneva enormi difficoltà alle comunicazioni, pur tenendo conto degli incredibili ponti che la sapienza tecnica indigena aveva distribuito lungo le montagne. Malgrado ciò, l'isolamento di molte comunità della *sierra* era la norma. Più lontana dalla Penisola iberica della Nuova Spagna, la regione soffrì inoltre il lacerante fenomeno delle guerre civili, che impedì per diversi anni l'integrazione sociale. Soltanto nel 1550 iniziò metodicamente l'evangelizzazione, con venti anni di ritardo rispetto a quella del Messico. I Gesuiti, a partire dagli anni 60, diventarono uno dei gruppi missionari più importanti, con figure della portata di José de Acosta<sup>14</sup>. Nelle montagne, la religiosità popolare si esprimeva soprattutto nel culto della Madre Terra (*Pacha Mama*) e degli spiriti protettori delle montagne (*Apus* e *Wamanis*). Lungo la costa, invece, la conformazione orografica più clemente permise una più facile ricezione del messaggio evangelico da parte di popolazioni più numerose e consolidate rispetto a quelle della *sierra*.

Da Santa Fe de Bogotà fino a Quito, e giù verso Arequipa e oltre ancora, i missionari lottarono per desacralizzare la *Pacha Mama*. Per l'antropologo Manuel Marzal, il risultato di questi sforzi missionari fu che, verso la seconda metà del '600, «la maggior parte della popolazione peruviana, non soltanto era stata battezzata, ma aveva accettato la nuova religione, in modo tale che il paese ebbe la maggior trasformazione religiosa della sua storia»<sup>15</sup>. Approfon-

<sup>14</sup> José de Acosta (1540-1600). Nacque a Medina del Campo (Spagna). Nel 1572 arrivò in Perù, ove fu docente all'Università di San Marco e provinciale della Compagnia. Contribuì decisamente alla buona riuscita del Terzo Concilio Limense (1582/83). Tornato in Spagna, e dopo un breve soggiorno a Roma, morì a Salamanca nel 1600. Tra le sue opere spiccano *De procuranda indorum salute* e *Historia natural y moral de las Indias*.

<sup>15</sup> Manuel Marzal, *La Transformación Religiosa Peruana*, in: Fernando Armas Asín (ed.), *La construcción de la Iglesia en los Andes*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 1999, p. 143.

dendo tale affermazione questo autore segnala che gli *andinos*, considerati nell'insieme, accettarono i nuovi parametri «di credenze, riti, forme di organizzazione e norme etiche di origine cristiana, anche se non sempre allo stesso modo, né con la stessa intensità in tutte le etnie»<sup>16</sup>. Inoltre, sottolinea sempre Marzal, nel Sud delle Ande predominò l'integrazione del vecchio sistema religioso con il cristianesimo, «costituendo un sistema più o meno sincretico»<sup>17</sup>.

Si può affermare con sicurezza che il “tasso di sincretismo” fu molto più alto nell'Incario rispetto alla Nuova Spagna, tenendo sempre presente il divario costa-*sierra* nel Perù. In ogni caso, nel complesso, si può affermare che le fonti storiche mostrano che una gran parte degli Indios dell'America si incorporò con vera sincerità nella fede cattolica, mentre gradualmente si integrava nella vita amministrativa e burocratica del vicereame. Evidentemente, ciò si può sostenere pur con molte sfumature. In ogni caso è sempre più facile trovare veri cristiani tra gli indigeni battezzati di seconda generazione, e magari soprattutto tra i meticci. Inoltre, molti documenti dimostrano che i veri problemi degli indigeni erano principalmente di tipo giuridico, sociale, economico, e non di violenza

<sup>16</sup> *Ibid.* Testo originale: «Tal transformación se da en la población del Tawantinsuyu como conjunto, aunque no del mismo modo, ni en todas y cada de las etnias costeñas y serranas, por la aceptación de un conjunto de creencias, ritos, formas de organización y normas éticas de origen cristiano, sin que por ello muchos indios, sobre todo de la región surandina, hayan dejado de conservar e integrar elementos de su viejo sistema religioso andino, para conformar un sistema más o menos sincretico».

<sup>17</sup> *Ibid.* In una linea simile, il recentemente scomparso vescovo di Cajamarca, José Dammert Bellido offre una visione critica ma equilibrata della prima evangelizzazione nel suo territorio. Non nega l'impegno di molti evangelizzatori, ma critica la mancanza di flessibilità nelle strutture ecclesiastiche e la poca assimilazione del cristianesimo da parte degli indigeni, dovuto soprattutto alla grande dispersione geografica delle loro popolazioni, inconcepibili per un europeo. Per mons. Dammert, la presenza ancor oggi di racconti popolari frutto di una miscela tra paganesimo e cristianesimo riflette la superficialità dell'evangelizzazione. È il caso della storia che parla di «Nostro Padre, Dio potente, (...) ebbe due figli: l'Inca e Gesùcristo» che continua: «Abbiamo litigato con Mama Pacha [la terra], Gesù ci protegge», cit. da José Dammert Bellido, *Primera evangelización y Pastoral hoy*, CELAM (col. V Centenario 22), Bogotá 1988, p. 116.

religiosa, come si constata, ad esempio, nelle molte cause che gli Indios facevano presso le istanze giudiziali del vicereame, per protestare contro diverse ingiustizie di varia entità<sup>18</sup>.

Un caso diverso è quello delle regioni dell'estremo Sud cileno, ove si sperimenta un divario tra l'evangelizzazione più riuscita in area costiera e nelle grandi isole, come Chiloé, e quella realizzata nella regione dell'Arauco, ove gli indiani Mapuches e altri gruppi furono capaci di tener testa alle milizie spagnole durante l'intero periodo coloniale, e la cristianizzazione penetrò con molta difficoltà. In Brasile vi furono grandi figure che accompagnarono tutto il processo di evangelizzazione, come i gesuiti José di Anchieta (1534-1597)<sup>19</sup>, beato, o il poliedrico Antonio Vieira (1608-1697)<sup>20</sup>; lì la situazione politica era diversa, e la presenza di potenze cattoliche non portoghesi, come la Francia, facilitò, almeno per un periodo, l'ingresso di frati cappuccini, che arrivarono in alcuni casi a stabilire un vero dialogo religioso con i nativi Tupi del Maranhão, come racconta Yves D'Evreux (1557-1650)<sup>21</sup>.

Torniamo alla domanda principale: ci fu un processo d'inculturazione della fede nella prima evangelizzazione dell'America? E cioè, incarnazione del Vangelo nelle culture americane, e incorporazione di esse nella vita della Chiesa universale?<sup>22</sup>

<sup>18</sup> Sulla questione del rapporto indigeni e diritto è fondamentale Ana de Zaballa Beascoechea (ed.), *Los indios, el Derecho Canónico y la justicia eclesiástica en la América virreinal*, Iberoamericana, Vervuert (Tiempo emulado. Historia de América y de España, 15), Madrid, Frankfurt a. M. 2011.

<sup>19</sup> Nato a l'Isola di Tenerife, una volta diventato gesuita passò in Brasile ove imparò la lingua generale degli Indios del Brasil (sintesi fatta dai missionari). Si occupò della civilizzazione e predicazione, scrivendo diverse opere di catechesi.

<sup>20</sup> Nato a Lisbona, missionario in Brasile ove si dedicò all'evangelizzazione, grande predicatore e fecondo scrittore, difensore della missione providenziale del Portogallo nel mondo.

<sup>21</sup> Yves D'Evreux, *Viagem ao Norte do Brasil: feita nos anos 1613 a 1614, com colaboração de Ferdinand Denis*, traduzida por Cesar Augusto Marques, Siciliano, São Paulo 2002. Cappuccino francese (1577ca-1632ca), famoso soprattutto per questa esperienza missionaria tra i Tupinambas.

<sup>22</sup> Cfr. Giovanni Paolo II, Enciclica *Slavorum apostoli*, 21.

A mio parere, nell'intero territorio americano durante il '500 non si trova un fenomeno d'inculturazione parallelo a quello guadalupano. Quello che troviamo in alcune metodologie missionarie sono tendenze che si situano nella linea dell'adattamento dei metodi missionari al modo di essere indigeno.

Di questo lavoro di adattamento rende testimonianza, in tutte le regioni dell'America spagnola o portoghese una ricca letteratura di tipo linguistico, storico o catechistico: vocabolari, grammatiche, storie, catechismi, guide per confessori, raccolte di sermoni, ecc.

Questi studi sono numerosi, e documentano lo sforzo degli operatori pastorali di penetrare nel mondo interiore degli indigeni per far loro accogliere pienamente il Vangelo.

Come diceva Marzal per il Perù, nell'intera America va tenuto conto della regione e della modalità peculiare del processo evangelizzatore onde poter fare una valutazione che non cada nelle semplificazioni.

#### LA TESI DELLA RESISTENZA

Passiamo a considerare l'interpretazione che sottolinea, nella prima evangelizzazione, soprattutto l'atteggiamento della resistenza degli indigeni, parola diventata ormai un termine tecnico. La presenza di questa resistenza è innegabile, soprattutto all'inizio della conquista<sup>23</sup>.

Lo stesso dicasi del sincretismo, fenomeno spirituale e psicologico ampiamente documentato, e tuttora presente tra molti indigeni. Nell'Incario, per esempio, è stato scoperto qualche anno fa un "Confessionario – manuale del confessore – pagano" del secolo XVI, ove il redattore, probabilmente un *leader* religioso

<sup>23</sup> Un'opera rappresentativa di questa tendenza è quella di Pierre Duviols, *La destrucción de las religiones andinas (durante la Conquista y Colonia)*, Universidad Nacional Autónoma de México (Serie Historia General 9), México 1977. Per una serena visione critica, Cfr. Pedro M. Guibovich Pérez, *Visitas eclesíásticas y extirpación de la idolatría en la diócesis de Lima en la segunda mitad del siglo XVII*, in Zaballa Beascochea (ed.), *Los indios*, cit., pp. 178-181.

andino, basandosi sulla struttura dei confessionari cristiani ne costruì uno pagano, con i corrispettivi peccati, tra cui quello di avere contatti con gli spagnoli<sup>24</sup>.

Semplificando, il problema non è tanto il sincretismo in sé, ma il suo consolidarsi nel tempo<sup>25</sup>. Tale fatto significherebbe infatti la sconfitta dell'evangelizzazione, non compatibile con una religione con forti accenti fatalistici e frutto di un amalgama di elementi mitici, quale, in parte, era quella presente tra i Mesoamericani, e nell'Incario, prima dell'arrivo degli europei.

D'altra parte, è pur vero che non sempre l'opera di cristianizzazione arrivò alla piena valutazione di tanti tratti culturali "positivi" degli Indios, che potevano essere valorizzati come *preparatio evangelica*. A tale proposito bisogna dire che gli evangelizzatori agirono in senso "negativo" rispetto agli orientamenti della Teologia India, di cui parleremo in seguito: volevano raggiungere il profondo dell'anima india, neutralizzando qualsiasi elemento incompatibile con il cristianesimo.

#### TEOLOGIA INDIA E PRIMA EVANGELIZZAZIONE

Negli ultimi decenni del XX secolo si è sviluppata in America Latina una corrente che chiamata Teologia India, movimento abbastanza articolato<sup>26</sup>. Dal punto di vista teologico non si tratta di «una riflessione particolare e specifica, ma piuttosto di un mondo complesso, con diverse sfumature e diverse accezioni»<sup>27</sup>. Infatti,

<sup>24</sup> Studiato in Josep-Ignasi Saranyana, *Teología profética americana: diez estudios sobre la evangelización fundante*, cap. 9: *Fenómenos de religión yuxtapuesta en el Incario*, Universidad de Navarra (Colección teológica 77), Pamplona 1991, pp. 227-248.

<sup>25</sup> Sono illuminanti, a questo proposito, le riflessioni di Louis J. Luzbetak, *Chiesa e culture. Nuove prospettive di antropologia della missione*, EMI, Bologna 1991, pp. 425-428.

<sup>26</sup> Cfr. opera fondamentale: Javier García González, *Teología India de América*, Editorial Nueva Evangelización, México 2001.

<sup>27</sup> Octavio Ruiz Arenas, *Reflexiones sobre el método teológico, ante el surgimiento de la Teología India*, relazione pronunciata nel II Simposio de Teología India, Riobamba, Ecuador, ottobre 2002.

nella Teologia India convivono elementi più o meno “moderati” con altri piuttosto “radicali”, alcuni di essi addirittura non cristiani, i quali considerano l’opera di evangelizzazione in America come un’imposizione intollerabile che portò alla distruzione delle religioni pre-ispaniche, vero sostegno dell’identità indigena.

In questa linea, alcuni movimenti estremi auspicano un ritorno alle religioni pre-ispaniche, senza escludere aspetti violenti. Altri, in una linea moderata, e all’interno della Chiesa cattolica, intendono arrivare a un “accordo” tra le culture indigene e il cristianesimo, fuggendo dal rischio dell’etnocentrismo. Questa è la linea più generale della Teologia India, anche se all’interno di essa non mancano sfumature diverse.

Invece di definire cos’è la Teologia India possiamo descriverla, partendo dalle riflessioni di mons. Felipe Arizmendi, vescovo di San Cristóbal de Las Casas, nella sintesi degli incontri di “Pastorale indigena e Teologia India” avvenuti nel 2002 a Oaxaca (México) e Riobamba (Ecuador):

Che il Signore Gesù Cristo, Verbo incarnato, ci conceda i doni del suo Spirito, affinché scopriamo la sua presenza nei nostri popoli originari, offriamo loro la pienezza della sua manifestazione affinché vivano il Mistero pasquale e raggiungano la vita degna che Dio Padre vuole per tutti<sup>28</sup>.

Abbiamo qui, mi pare, gli elementi essenziali della ricchezza della Teologia India nella Chiesa: partire dai valori presenti nelle culture indigene per dar loro compimento nella Rivelazione del Dio cristiano, Uno e trino.

Non possiamo in questa sede addentrarci nella galassia della Teologia India, ma è comunque possibile accennare ad alcuni aspetti che si riferiscono alla prima evangelizzazione. La questione non è banale.

<sup>28</sup> Felipe Arizmendi, *Memoria de los Encuentros Latinoamericanos des Pastoral Indígena en Oaxaca y Riobamba*, in *Pastoral Indígena y Teología India*. Memorias del III Encuentro Regional México y Centroamérica, CELAM (Documentos Celam 167), Bogotá 2005, p. 41.



In riferimento alla valutazione complessiva dell'evangelizzazione fondante, per alcuni si trattò di un modello non valido, quello che possiamo chiamare un modello “no”, a confronto di un modello “sì” da proporre oggi: un sistema di alleanza con le culture ancestrali, con i loro valori religiosi, con i loro *semina Verbi*.

A questo proposito è interessante la posizione di Eleazar López Hernández, sacerdote messicano zapoteco, uno dei rappresentanti più noti della Teologia India<sup>29</sup>. In uno scritto del 1999 affermava:

All'arrivo degli europei nel continente Anahuac, Tahuantinsuyu o Abya Yala, chiamato adesso “America”, le possibilità di incontro del mondo europeo cristiano con il mondo indigeno “pagan” erano abbastanza propizie.

E questo per due motivi:

Non soltanto perché i nostri popoli anelavano profondamente al ritorno di Quetzalcoatl ma perché avevano elaborato schemi culturali e religiosi che permettevano l'interrelazione di popoli diversi. Nei nostri nonni – continua Eleazar – c'era la coscienza che esistevano molte modalità di capire la vita e di capire Dio, che potevano sommarsi in complessi polisintetici<sup>30</sup>.

In questi e in altri scritti, tale autore sottolinea una comune identità del mondo indigeno del Continente, che indica con diversi nomi alternativi a quello di “America”.

Come abbiamo visto, López Hernández segnala la speranza dei popoli indigeni del ritorno di Quetzalcoatl; esisteva, aggiungiamo, un analogo fenomeno nell'Incarico sotto il nome di Wiracocha. Erano miti di speranza, di fiducia nel ritorno di un eroe scomparso, più o meno divinizzato, che sarebbe tornato a portare la felicità. Come non vedere in questi miti una possibile prepa-

<sup>29</sup> Si veda la sua opera *Teologia india*, EMI, Bologna 2004.

<sup>30</sup> Eleazar López Hernández, *Pueblos Indios e Iglesia - Historia de una relación difícil*, Centro Nacional de Ayuda a Misiones Indígenas, enero de 1999, <[http://www.sedos.org/spanish/hernandez\\_1.htm](http://www.sedos.org/spanish/hernandez_1.htm)>, 12.11.2010. Abbiamo tradotto con «complessi polisintetici» per «conjuntos polisintéticos».

razione provvidenziale all'accoglienza del Vangelo in America? López Hernández va oltre: afferma che la saggezza degli antenati aveva creato una sorta di piattaforma d'integrazione religiosa, ove tutte le credenze potevano confluire in una sintesi, nell'ambito di una specie di indifferentismo mistico, di tipo orientale.

In realtà questo tipo di saggezza pre-ispanica non era in una situazione ottimale: coesisteva infatti con sistemi politici socialmente ingiusti, ove non mancavano manipolazioni sanguinose delle religioni, per fini di espansione imperialista. Più che puntare su questi circoli polisintetici, si dovrebbe far leva sui veri *semina Verbi*, che si trovano nelle manifestazioni di religiosità genuina, come ad esempio nella letteratura poetica texcocana, e in autori come Nezahualcoyotl (1402-1472), che cercava l'amicizia con l'unico Dio, Ipalnemouani, il "Datore della vita".

Riprendiamo nuovamente il testo di López Hernández. Le frasi seguenti sono significative:

Il Dio cristiano poteva sedersi, senza nessun problema, nel "petate"/tappeto religioso dei nostri popoli. Perché era perfettamente compatibile con le nostre credenze ancestrali. (...) Tuttavia, da parte degli europei non ci fu lo stesso atteggiamento dialogante. L'aver vinto la guerra dava loro la certezza che *il loro Dio era l'unico Dio vero*. E di conseguenza il Dio indigeno doveva essere annichilito.

Il brano, di grande forza retorica, rimane però problematico a livello storico e teologico. In primo luogo, il modo di fare il paragone tra il Dio cristiano e il *petate*/tappeto religioso «dei nostri popoli» fa pensare a un'antecedenza delle credenze ancestrali sul «Dio cristiano»; secondo l'autore, è il «Dio cristiano», che deve entrare nel *petate*/tappeto pre-ispanico, e sedersi come un ospite.

Da parte degli americani, l'ospite poteva sedersi «perché – dice Eleazar – era perfettamente compatibile con le nostre credenze ancestrali», ribadendo ulteriormente l'antecedenza delle culture ancestrali sul «Dio cristiano». C'è da domandarsi: si può affermare che il Vangelo fosse perfettamente compatibile con le

credenze ancestrali senza forzare sia il *kerigma* evangelico sia le stesse credenze ancestrali?

Si può pensare che, senza negare forti parallelismi in certi aspetti, non è ammissibile mettere in un'unica tipologia religiosa le credenze ancestrali tradizionali dell'America. In verità si conoscono abbastanza bene le dissomiglianze tra le differenti regioni culturali e la molteplicità di manifestazioni religiose presenti in ognuna di esse, difficili da accordare in un unico sistema religioso. Il che non vuole dire che non si possano individuare alcuni aspetti generali comuni, molto importanti: in primo luogo la religiosità "mitica", che implica l'alienazione della persona singola, incapace di superare le passioni e le forze della natura. Religiosità "mitica" che porta alla creazione di divinità e potenze spirituali alle quali si indirizzano riti di scongiuro. Una religiosità che spesso confluisce nell'accentramento del potere politico.

Nessuno mette in dubbio però – così fecero tra l'altro molti missionari della prima ora – che nelle culture ancestrali americane non mancassero tratti genuinamente religiosi – *semina Verbi* – che aspettavano il completamento cristiano, come ad esempio la generosità nell'offrire sacrifici personali agli dei, la tendenza al monoteismo in alcuni circoli di saggi, le virtù familiari e sociali, la giustizia nel lavoro, l'ospitalità, la creatività artistica, ecc. Ma non si può neanche negare che sussistevano molti elementi da purificare, sia a livello religioso che umano, come l'ambiguo rapporto religioso con la terra (*Pacha mama*), e con gli spiriti intermedi, la poligamia, le devianze sessuali, la sepoltura di mogli e schiavi con il marito defunto, la crudeltà, i sacrifici umani di uomini, donne e bambini.

In tale contesto è utile considerare il seguente brano di padre Eleazar, riguardo all'accettazione del Vangelo da parte degli Indios:

Ci furono alcuni nelle comunità indigene che interiorizzarono le conseguenze dell'evangelizzazione intollerante. E accettarono di seppellire per sempre le loro antiche credenze, al fine di sopravvivere all'ecatombe della conquista.

P. Eleazar è, successivamente, ancora più esplicito:

questa distruzione del mondo indigeno, all'inizio della prima evangelizzazione, ebbe anche per la Chiesa disastrose conseguenze, giacché allora perse la possibilità d'inculturarsi nell'ambiente indigeno.

Siamo qui arrivati, pensiamo, al nucleo del pensiero di López Hernández sul nostro tema: l'evangelizzazione, che è un processo teologico di annuncio della Parola e di chiamata alla conversione, per lui fondamentale è un'altra cosa: è sedersi a problematicamente sul *petate*/tappeto delle credenze ancestrali. È accettare di essere un ospite che dialoga, magari che offre dei regali, ma soprattutto che ascolta, che conversa.

Un'evangelizzazione che annunzia eventi storici, che non trascura la chiamata alla conversione, al cambiamento, al riconoscimento del peccato per ricevere la liberazione è, in quest'ottica, qualcosa di intollerante. La migliore risposta a questo atteggiamento è la resistenza. La conversione è quasi una resa, un tradimento della propria identità. La prima evangelizzazione è, in definitiva, un modello "no", un modello anti-inculturazione. E di conseguenza, con le parole di López Hernandez, «la sfida attuale della Chiesa è mostrare che con la *nuova evangelizzazione* è possibile superare l'intolleranza della prima»: ci deve essere un nuovo modello "sì" attuale che cancelli il modello "no" della prima evangelizzazione.

In tale contesto, è vero che oggi non è proponibile un annuncio del Vangelo senza un'attenzione per i valori culturali e religiosi dei popoli. La Chiesa cattolica è da tempo impegnata lungo questa linea, anche se – a ben vedere – la tensione verso quella che oggi chiamiamo inculturazione proviene dall'evento della Pentecoste. Ma oggi, più che mai, la comprensione della storia delle popolazioni locali è fondamentale per gli operatori pastorali, i quali dovranno cercare sempre di appurare la verità dei fatti storici, senza modelli pregiudiziali, senza cadere in una logica oppressori-oppressi, meccanismi che non giovano alla ricerca della verità, e che conducono a forzature di tipo trionfalistico o demonizzante.

Forse un criterio positivo può essere quello di considerare che l'inculturazione, pur necessaria, sia un aspetto subordinato, secondario, al servizio dell'evangelizzazione. L'inculturazione ha quindi senso se la si riferisce all'evangelizzazione.

Quando viene separata dall'evangelizzazione, l'inculturazione perde le proprie coordinate, e diventa una priorità che fa saltare gli equilibri: la cultura si mette al centro, al di sopra della persona stessa<sup>31</sup>.

A riguardo, può essere sostenuto – e in tal senso seguiamo in parte il pensiero del cardinale Paul Poupard – che l'evangelizzazione dell'America «diede luogo a una nuova sintesi»<sup>32</sup>, diversa dalle antiche e ricche civiltà pre-colombiane, ma non era la semplice giustapposizione della «cultura dei *conquistadores* spagnoli o portoghesi trapiantata nell'altro lato dell'Oceano». Fu una nuova sintesi, un meticcio a più livelli, che recava una nuova visione del cosmo e dell'essere umano, radicata nella fede cristiana.

La prima evangelizzazione si può considerare, dunque, un contributo di identità, perché ha animato e continua a vivificare tutte le culture latino-americane attraverso un humus cattolico, che è sopravvissuto lungo gli ultimi cinquecento anni.

<sup>31</sup> Cfr. Luis Martínez Ferrer, *Introducción general*, cit., pp. 88-91.

<sup>32</sup> Paul Poupard, *Novedad y tradición de la evangelización de las culturas*, conferenza pronunciata nell'Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, Puebla de los Ángeles, México, el 16 de junio de 1988:

<[http://www.inculturacion.net/index.php?option=com\\_phocadownload&view=file&id=54%3Apoupard-card.-paul-novedad-y-tradicin-de-la-evangelizacin-de-las-culturas-espaol&Itemid=189&start=120&lang=es](http://www.inculturacion.net/index.php?option=com_phocadownload&view=file&id=54%3Apoupard-card.-paul-novedad-y-tradicin-de-la-evangelizacin-de-las-culturas-espaol&Itemid=189&start=120&lang=es)>, 13.10.2010. Il brano in spagnolo: «De manera similar, la evangelización del continente americano dio lugar a un nueva síntesis, diversa de las antiguas y ricas civilizaciones amerindias, mas que tampoco era ya, simplemente la cultura de los conquistadores españoles y portugueses trasplantada al otro lado del océano. Esta nueva síntesis, verdadero mestizaje en todos los niveles, que halla su expresión más genuina en el barroco americano, conlleva una visión global del hombre y de la existencia. Como no podía ser menos, en este proceso de encuentro cultural desaparecieron algunos elementos propios de las culturas indígenas. Hoy, quinientos años después, lamentamos cuanto se perdió injustamente, mas no aquellos elementos que ofendían la dignidad del hombre».

# La Madonna di Guadalupe e l'identità messicana

Rafael Jiménez Cataño  
Pontificia Università della Santa Croce (Roma)

Esplorare il legame fra la Madonna di Guadalupe e il profilo del Messico come popolo è un compito assai impegnativo: bellissimo, ma immenso e carico di conseguenze. Esiste una bibliografia specifica molto estesa, sia per toccare punti particolari che per offrire visioni di insieme. La mia sarà un'esposizione molto puntuale, limitata ad una figura che conosco discretamente. Vorrei presentare quanto sulla Vergine di Guadalupe lascio scritto Octavio Paz (1914-1998), Premio Nobel per la Letteratura (1990), con la particolare autorità che in questo caso acquistano le parole di un autore non credente. Per evitare complicazioni innecessarie mi limiterò a segnalare, come annunciato dal titolo, ciò che riguarda l'identità messicana, anche se spesso altri latino-americani si riconosceranno nello stesso profilo.

## I. LA MADONNA DI GUADALUPE E IL BICENTENARIO

Si è svolto di recente in Messico un congresso guadalupano: *Guadalupe. Conciencia de nación* (7-8 ottobre 2010). Il contesto è stato

naturalmente quello del bicentenario, ed è opportuno ricordare che in Messico questa ricorrenza coincide con un centenario, quello della rivoluzione. Si è trattato di un importante congresso, con la partecipazione di molte università e di altri enti. Dalla conferenza stampa di preparazione prendo qualche dichiarazione in merito: la Madonna di Guadalupe è cuore della nostra identità nazionale; è modellatrice di una nazione; non si può capire il Messico senza la Madonna di Guadalupe; è madre della nostra patria e della nostra libertà; è patrona della nostra libertà (formulazione di don José María Morelos, uno degli eroi dell'indipendenza).

La Conferenza Episcopale Messicana ha scritto una lettera pastorale (che qualcuno ha chiamato "un manifesto di umanesimo cristiano"<sup>1</sup>) dove si ritrovano espressioni simili: l'apparizione della Madonna di Guadalupe «è un avvenimento fondante della nostra identità nazionale»<sup>2</sup>; il suo sviluppo storico coincide con lo sviluppo della nazione<sup>3</sup>; all'inizio stesso del movimento indipendentista «emerge la figura del curato Miguel Hidalgo, che nello sventolare lo stendardo guadalupano non solo presentò Santa Maria di Guadalupe come protettrice della nazione meticcica, ma la trasformò anche nella forgiatrice di un paese indipendente, una coscienza che si incarna nel cuore stesso dell'ideario di

<sup>1</sup> Cfr. Jorge Traslosheros, «Manifiesto de humanismo cristiano», *La Razón* (México), 4.9.2010, <<http://www.razon.com.mx/spip.php?article45311>>, 3.11.2011.

<sup>2</sup> «Se actualizó así, desde el Tepeyac, esa novedad propia del Evangelio que reconcilia y crea la comunión, que dignifica a la mujer, que convierte al macehual en hijo y a todos nos hace hermanos. Esta nueva fraternidad propició un crecimiento en humanidad, de manera que este germen, sembrado por Santa María de Guadalupe en el alma del pueblo creyente, se ha ido desarrollando poco a poco, haciéndose presente especialmente en los momentos más significativos y dramáticos de nuestra historia. Es un acontecimiento fundante de nuestra identidad nacional» (Carta pastoral de los obispos de México *Conmemorar nuestra historia desde la fe, para comprometernos hoy con nuestra patria*, 1.9.2010, n. 11).

<sup>3</sup> «En este marco histórico complejo, interpelados además por las graves circunstancias sociales, políticas y económicas de esa época previa a la Independencia, se fueron conformando las condiciones de un movimiento libertario, vinculado a la identidad nacional y en ella al Acontecimiento Guadalupeano» (*Ibid.*, n. 12).

José María Morelos e nel cambio di nome del primo presidente, Guadalupe Victoria»<sup>4</sup>; «non è stato fortuito che il simbolo scelto dal movimento libertario fosse lo stendardo di Santa Maria di Guadalupe, che, alcuni anni dopo, sarebbe stata proclamata da Morelos “La Patrona della Nostra Libertà”»<sup>5</sup>; tutto questo impegna noi cattolici nella costruzione della nazione<sup>6</sup>.

Ora, sia il congresso guadalupano che la lettera pastorale sono voci che potrebbero sembrare parziali. Non sono certo prive di autorità, ma il contesto storico non facilita una loro lettura serena. La rivista messicana *Letras Libres* dedicò il numero di ottobre 2010 a «L'intolleranza in Messico». Una mia confessione può forse aiutare a capire. Quando seguivo l'ambiente che ha accompagnato il recente viaggio di Benedetto XVI in Spagna (6-7 novembre) pensavo, in contrasto con il più elementare istinto di un messicano nato nel XX secolo: dopo 200 anni di indipendenza, se c'è un paese cui somigliamo, quello è la Spagna. Tuttavia, per non essere ingiusto con la Spagna, devo aggiungere che da noi sta giocando un ruolo decisivo l'imperizia comunicativa che si riscontra non di rado nelle autorità ecclesiastiche, legata a mio avviso al lungo silenzio determinato dall'ufficiale inesistenza della Chiesa Cattolica in Messico fino alla riforma costituzionale del 1992 e la conse-

<sup>4</sup> *Ibid.*, n. 13. Il suo nome originale era José Miguel Ramón Aducto Fernández y Félix.

<sup>5</sup> «No fue fortuito que el símbolo escogido por el movimiento libertario fuera el estandarte de Santa María de Guadalupe que, años más tarde, sería proclamada por Morelos como “La Patrona de Nuestra Libertad”. Ciertamente, sin el ingrediente religioso, este movimiento o no se hubiera producido o habría tomado otro rumbo. La última condición de legitimidad vino de la representación que obtuvieron los caudillos de la Independencia por aclamación popular, bien directamente o bien de los apoyos que pronto recibieron sus diversos comisionados esparcidos por el país. Tal reconocimiento era sancionado por los ayuntamientos de su tránsito» (*Ibid.*, n. 33).

<sup>6</sup> «Los católicos tenemos el compromiso de colaborar en la construcción de esta gran Nación Mexicana; no queremos ser excluidos, ni mucho menos pretendemos autoexcluirnos; al contrario, nos sabemos identificados con este pueblo y esta cultura tan nitidamente expresada en el rostro mestizo de Santa María de Guadalupe» (*Ibid.*, n. 133).



guente mancanza di prassi comunicativa. Uno degli autori di quel numero di *Letras Libres* dice, a proposito del clima in cui si stanno vivendo le discussioni intorno al matrimonio, all'omosessualità, all'adozione: «Un altro episodio di attrito fra lo Stato e la Chiesa. Non è né il primo, né l'ultimo, né il più importante. Ma si è contraddistinto dalla sua volgarità e dalla sua povertà intellettuale»<sup>7</sup>.

Per questo motivo trovo quanto mai opportuno ricorrere ad altre autorità, come quella di Octavio Paz, in cui sembra pienamente valida un'osservazione fatta dal teologo Richard Nebel che altrimenti troverei bisognosa di ulteriori sfumature: «Bisogna sottolineare qui il fatto che un culto di così ampia portata come quello della Madonna di Guadalupe in Messico prese il suo grande slancio attraverso un dipinto. A questo proposito è irrilevante se esso sia stato fatto da uomini o da poteri "soprannaturali", come l'Arcangelo Gabriele o Michele, la Madonna stessa o il "divino pennello" del "Artista supremo"»<sup>8</sup>. Prima vorrei menzionare, sia pure brevemente, il filologo nahuatl Miguel León-Portilla, uno dei maggiori esperti in questa lingua e letteratura. In un libro dedicato al testo in cui si narrano le apparizioni, il *Nican Mopohua*, egli sostiene nell'introduzione:

Ci sono due fatti che ritengo evidenti. Uno è che, oltre ad essere questo testo un gioiello della letteratura indigena del periodo coloniale, è anche presentazione di un tema cristiano, espresso in

<sup>7</sup> Julio Hubbard, «Maneras de la intolerancia religiosa», *Letras Libres*, 142 (2010), p. 31. Questa rivista è come la continuazione di *Vuelta*, quella che creò e diresse Octavio Paz, interrotta dopo la sua morte.

<sup>8</sup> «Betont werden soll hier nur noch die Tatsache, daß ein so weittragender Kult wie derjenige der Jungfrau von Guadalupe in Mexiko durch ein Gemälde seinen großen Aufschwung genommen hat. Diesbezüglich ist es irrelevant, ob dieses nun von Menschen oder von "überirdischen" Mächten, etwa vom Erzengel Gabriel oder Michael (Florencia), von der Gottesmutter selbst (Juan José de Eguiara y Eguren, 12. Dez. 1756 in der Kathedrale) oder vom "göttlichen Pinsel" des "Obersten Künstlers" (Mariano Antonio de la Vega, 12. Dez. 1756 in der Colegiata) geschaffen worden ist" (Richard Nebel, *Santa María Tonantzín, Virgen de Guadalupe: religiöse Kontinuität und Transformation in Mexiko*, Teil I, Kap. 2, Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Immensee 1992, pp. 98-99).

buona misura secondo il pensiero e i modi di dire le cose propri dei *tlamatinime* o saggi dell'antico mondo nahuatl. L'altro fatto, che neppure si può lasciare da parte, è che la figura centrale del racconto, Tonantzin Guadalupe, aldilà della dimostrazione o rifiuto delle sue apparizioni, è stata per il Messico forse il più potente polo di attrazione e fonte di ispirazione e di identità<sup>9</sup>.

## 2. LA MADONNA DI GUADALUPE NELL'OPERA DI OCTAVIO PAZ

Octavio Paz è un autore poco citato a questo proposito dalla bibliografia specializzata. La summenzionata opera del teologo Richard Nebel, un libro che si può considerare "esauriente", cita solo un'opera, *El laberinto de la soledad*. Io farò riferimento a più di venti sue pubblicazioni.

Per riallacciarmi alla relazione precedente, inizio con parole del 1992 che riguardano l'insieme della presenza europea in America:

La polemica sulla Scoperta e la Conquista dell'America è vana ed anacronistica. Sono rimasugli delle ideologie del XIX secolo. Senza la Scoperta, il mondo non sarebbe mondo; senza la Conquista e senza l'Evangelizzazione, America non esisterebbe<sup>10</sup>.

Nello stesso anno Paz scrisse un testo pieno di ironia in cui immagina che sono gli aztechi a scoprire l'Europa, a conquistare la Spagna, si crea una società meticcica, e 500 anni dopo si discute sulle ingiustizie fatte dagli americani in Europa. E in seguito afferma:

Le polemiche attorno alla Scoperta dell'America non si sono ancora placate. Non starò ad esaminarle; mi limito a segnalare che

<sup>9</sup> Miguel León-Portilla, *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el «Nican mopohua»*, El Colegio Nacional – Fondo de Cultura Económica, México 2001, p. 14.

<sup>10</sup> «Respuestas nuevas a preguntas viejas», *Vuelta*, 192 (1992), p. 15 = *Itinerario*, Fondo de Cultura Económica, México 1993, p. 147. *Vuelta*, come già detto, era la rivista che Octavio Paz iniziò nel 1976 e raggiunse il numero 261 nel mese di settembre 1998, poco dopo la morte del direttore e fondatore.

quasi sempre le critiche dimenticano l'essenziale: senza quelle esplorazioni, conquiste, azioni ammirevoli ed abominevoli, eroismi, distruzioni e creazioni, il mondo non sarebbe mondo. Nel 1492 il mondo cominciò ad assumere forma e figura di mondo. Alcuni obietrano che sarebbe meglio chiamare Incontro la Scoperta. Osservo che non c'è scoperta senza incontro né incontro senza scoperta. Altri dicono che la Conquista è stata un genocidio e l'Evangelizzazione una violazione spirituale degli indios. Idealizzare i vinti non è meno fallace che idolatrare i vincitori: gli uni e gli altri aspettano da noi comprensione, simpatia e, diciamo la parola, pietà<sup>11</sup>.

La presenza dell'evangelizzazione nel discorso di Paz non è un automatismo. Egli la valuta con l'attenzione dovuta:

Non è possibile capire la Conquista dell'America se la si amputa dalla sua dimensione metastorica: l'evangelizzazione. Accanto al sacco d'oro, il fonte battesimale. Per quanto possa sembrare contraddittorio, era perfettamente naturale che in molte anime coesistesse la sete dell'oro con l'ideale della conversione. Diversamente dalla cupidigia, che è immemorabile e gode di ubiquità, il desiderio di conversione non appare in tutte le epoche né in tutte le civiltà. Ed è questo desiderio a dare fisionomia a quell'epoca e senso alle vite di quegli avventurieri turbolenti: nel tempo di qua esso era orientato ad un aldilà fuori del tempo<sup>12</sup>.

Ora, per quanto riguarda la Madonna di Guadalupe nell'attenzione di Paz, il mio contributo si limita quasi ad una raccolta di testi, che ho classificato in sei sezioni: a) continuità di Guadalupe con il passato pagano; b) risposta all'orfanità; c) vera rivoluzione; d) creazione di simboli; e) creazione di un'identità; f) l'evangelizzazione.

Come premessa, devo segnalare che, a mio avviso, la chiarezza di cui gode Paz per affrontare l'argomento è dovuta ad una posizione serena nei confronti del senso religioso, vale a dire, quella di

<sup>11</sup> «La democracia: lo absoluto y lo relativo», *Vuelta*, 184 (1992), p. 9.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 10.

un non credente che dice di cercare<sup>13</sup>. È una serenità che sarebbe oggi molto auspicabile negli attuali dibattiti sulla laicità. Si veda ad esempio questa affermazione del 1993:

La democrazia moderna postula una prudente neutralità in materia di fede e di credenze. Tuttavia non è possibile né prudente ignorare le religioni né confinarle nel dominio riservato della coscienza individuale. Le religioni possiedono un aspetto pubblico che è essenziale, come si vede in una delle loro espressioni più perfette: il rito della messa<sup>14</sup>.

*a) continuità di Guadalupe con il passato pagano*

La sconfitta di fronte ai nuovi arrivati non è stata una semplice contingenza. C'erano stati segni premonitori che spingevano gli stessi nativi a fare una lettura degli eventi come qualcosa che doveva succedere, perché le loro divinità avevano così deciso o perché non potevano fare diversamente<sup>15</sup>. Questo determinò una profonda prostrazione degli animi.

La caduta di Tenochtitlan comincia con l'abbandono degli déi. Prima della diserzione degli amici e dei vassalli, sono le divinità a volgere le spalle al popolo. Perciò, il fatto determinante della Conquista, così come la sua necessaria conseguenza, è stata l'orfanità di tutti gli indios. I loro legami con il sacro si spezzarono. In un altro saggio ho cercato di descrivere la funzione compensatrice del cattolicesimo messicano. È significativa la rapidità con cui si estese per tutto l'antico Anahuac il culto alla Madonna di Guadalupe. Il suo

<sup>13</sup> Si veda per esempio «Alguien me delecta», in: *Pequeña crónica de grandes días*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990, pp. 153-160.

<sup>14</sup> «Itinerario», in: *Itinerario*, p. 135.

<sup>15</sup> A questo è dedicato il capitolo 1 del libro XII di Bernardino de Sahagún (1499-1590), *Historia general de las cosas de Nueva España*, vol. IV, ed. Ángel María Garibay, Porrúa, México 1981, pp. 23-24. Una raccolta simile dei presagi si trova nel capitolo 1 di *Visión de los vencidos: relaciones indígenas de la Conquista*, introducción, selección y notas, Miguel León-Portilla, versión de textos nahuas, Ángel María Garibay, 5ª ed. (1ª: 1959), UNAM, México 1971, pp. 1-11.

tempio, costruito sulle vestigia d'una antica piramide consacrata a Tonantzin, dea della fertilità, è ancora la Mecca dei messicani<sup>16</sup>.

Ci sono testimonianze di primissima ora sul culto che si rendeva a questa dea sul Tepeyac<sup>17</sup>, monte delle apparizioni. Tonantzin è ancor oggi un nome di donna molto usato, come una variante di Guadalupe, anche se spesso i due nomi vanno insieme.

La sconfitta degli dèi fece sprofondare gli indigeni in un'orfinità spirituale che difficilmente noi moderni riusciamo ad immaginare. È lì l'origine della natura autenticamente viscerale del culto alla Vergine di Guadalupe. La nuova religione – e questo ritengo io decisivo – significò allora un misterioso ponte che univa la nuova fede con quella antica<sup>18</sup>.

Si pensi alla pratica dei sacrifici umani, che dovrebbero mantenere in vita il sole, che comunque continuò a sorgere dopo l'interruzione di quel culto. Sarà stata un'esperienza di svuotamento

<sup>16</sup> «Cuauhtémoc», in: *Las peras del olmo*, Seix Barral, 2ª reimpr. de la 1ª ed. (UNAM, 1957), México 1985, p. 218. C'è una piccola imprecisione nel testo di Paz. Le apparizioni avvengono sulla cima, luogo classico per le teofanie (dov'era il tempio di Tonantzin), ma la Madonna chiede che il santuario sia costruito giù nella pianura.

<sup>17</sup> È importante quel che scrive Bernardino de Sahagún, che non vedeva di buon occhio questa devozione: «Nelle vicinanze dei monti ci sono tre o quattro luoghi dove erano soliti fare sacrifici molto solenni, luoghi che raggiungevano da terre molto lontane. Uno di essi è qui a Città del Messico, dove c'è un colle che si chiama *Tepeacac*, e gli spagnoli chiamano *Tepeaquilla*, e ora si chiama Nostra Signora di Guadalupe; in questo luogo avevano un tempio dedicato alla madre degli dèi che chiamavano *Tonantzin*, che vuol dire *Nostra Madre*; li facevano molti sacrifici in onore di questa dea, arrivando da terre molto lontane, da più di venti leghe, da tutte queste regioni del Messico, e portavano molte offerte; venivano uomini e donne, ragazzi e ragazze; era grande l'affluenza di gente in quei giorni e tutti dicevano "andiamo alla festa di *Tonantzin*"» (Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, libro XI, nota finale, vol. III, p. 352; in questo stesso passo Sahagún dice che questa devozione è un'invenzione satanica). Cfr. Miguel León-Portilla, *Tonantzin Guadalupe*, p. 13. Il nome "Tonantzin" viene spesso associato a "Teteoinnan", "madre degli dèi" (cfr. Alfonso Caso, *El pueblo del sol*, cap. 13, Fondo de Cultura Económica, 3ª ed. (1ª: 1953), México 1985, pp. 72-73).

<sup>18</sup> «México: la espada, la cruz y la pluma», *Blanco y negro* (supplemento culturale di *ABC*, Spagna), 21.10.1990, p. 8.

di un'intera vita<sup>19</sup>. C'è quindi qualcosa che, a dispetto della radicale novità che era entrata nella loro vita, ridava un senso al passato e offriva una continuità.

Nell'ambito della religione la continuità appariva pure: l'apparizione della Vergine di Guadalupe sulle rovine d'un santuario consacrato alla dea Tonantzin è l'esempio centrale, anche se non l'unico, di questo rapporto fra i due mondi, quello indigeno e quello coloniale<sup>20</sup>.

“Colonia” e “coloniale” sono termini usati a lungo e spesso inevitabili, ma questo lessico ha creato molti malintesi. Sempre più gli storici preferiscono, almeno per quanto riguarda il Messico, quello di “vicereame”. Ad un europeo medio il termine “colonia” fa pensare alle dominazioni europee in Africa, per esempio il Belgio nel Congo, il che è assolutamente fuorviante. La presenza della Spagna in Messico è piuttosto assimilabile a quella che esercitò a Napoli. Il nome ufficiale di questo vicereame è Nuova Spagna<sup>21</sup>, con il gentilizio “novohispano”.

<sup>19</sup> È eloquente la narrativa di una voce indigena che, in tempi recenti, racconta l'evento delle apparizioni della Madonna: «I nostri antenati offrivano cuori a Dio, perché ci fosse armonia nella vita. Questa donna dice che, senza strapparli, mettiamo i nostri nelle sue mani, perché lei li presenti al vero Dio» (Testimonianza, originalmente in lingua totonaca, raccolta nello stato di Veracruz e riportata da Fidel González Fernández - Eduardo Chávez Sánchez - José Luis Guerrero Rosado, *El encuentro de la Virgen de Guadalupe y Juan Diego*, cap. 7, Porrúa, México 1999, p. 291).

<sup>20</sup> «Crítica de la pirámide», in: *Posdata*, Siglo XXI, 21ª ed. (1ª: 1970), México 1988, p. 124. Non senza coscienza del significato «i vicerè erano accolti nel Santuario di Guadalupe (...). Il Santuario di Guadalupe: il luogo dell'apparizione della Vergine, associata al cattolicesimo messicano e alle religioni precolombiane» (*Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*, parte III, cap. 2, Fondo de Cultura Económica, 2ª reimpr. de la 3ª ed. (1ª: 1982), México 1988, p. 196). Altre allusioni alla confluenza di nuove ed antiche credenze, in diversi gradi di unità, dall'assimilazione profonda al sincretismo si trovano in «Conquista y Colonia», in: *El laberinto de la soledad*, Fondo de Cultura Económica, 23ª reimpr. de la 2ª ed. (1959; 1ª: 1950), México 1984, p. 93, e in «Arte e identidad (los hispanos de los Estados Unidos)», in: *Convergencias*, Seix Barral, Barcelona 1991, pp. 109 e 115.

<sup>21</sup> Che comprendeva più o meno il territorio dell'attuale Messico, più, degli Stati Uniti, gli attuali stati di California, Arizona, New Mexico, Texas, Utah, Wyoming

*b) risposta all'orfanità*

Non è un segreto per nessuno che il cattolicesimo messicano si concentra nel culto alla Vergine di Guadalupe. In primo luogo: si tratta di una Vergine india; poi: il luogo dell'apparizione (davanti all'indio Juan Diego) è un colle che prima era stato santuario dedicato a Tonantzin, "nostra madre", dea della fertilità fra gli aztechi. (...) Le divinità indigene erano dee della fecondità, legate ai ritmi cosmici, ai processi della vegetazione e ai riti agrari. La Vergine cattolica è anche una Madre (Guadalupe-Tonantzin la chiamano ancora alcuni pellegrini indigeni) ma il suo attributo principale non è vegliare per la fertilità della terra ma essere il rifugio degli indifesi. La situazione è cambiata: non si tratta più di assicurare i raccolti ma di trovare un grembo. La Vergine è consolazione dei poveri, scudo dei deboli, rifugio degli oppressi. In sintesi, è la Madre degli orfani. Tutti gli uomini siamo nati diseredati e la nostra vera condizione è l'orfanità, ma questo è particolarmente vero per gli indios e per i poveri del Messico. Il culto della Vergine non solo riflette la condizione generale degli uomini ma una situazione storica concreta, sia nell'ambito spirituale che in quello materiale. E c'è di più: Madre universale, la Vergine è anche l'intermediaria, la messaggera fra l'uomo diseredato e il potere sconosciuto, senza volto: l'Estraneo<sup>22</sup>.

Nei cinque viaggi di Giovanni Paolo II in Messico si è sempre sentita questa capacità di capire quanto la Madonna di Guadalupe fosse addentro nell'anima del messicano. La Basilica è stata una tappa fondamentale in quattro di questi viaggi, ma oltre a questo il Papa si è spesso appellato anche in altre occasioni a questa devozione. Nel 1990, nello stato di Tabasco, dove c'è una notevole presenza di sette, in un'omelia il Papa si rivolse a chi si era allontanato dalla Chiesa Cattolica: «Forse, come successe a Juan Diego, qualche preoccupazione spirituale e materiale allo stesso tempo vi portò ad evitare l'incontro con la Santissima

e Colorado, e l'attuale America Centrale eccettuato il Panama. Questo è stato anche il territorio del primo Messico indipendente.

<sup>22</sup> «Los hijos de la Malinche», in: *El laberinto de la soledad*, pp. 76-77.

Vergine, ad allontanarvi da Lei (cfr. *Nican Mopobua*, 94-103). È possibile che siate rimasti soli con quella preoccupazione, pensando che avvicinarsi a Dio dipende, prima di tutto, dal proprio sforzo. (...) Ebbene, vi invito caldamente a considerare tutto ciò davanti alla Vergine di Guadalupe. Sentite che Lei come a Juan Diego vi aiuta in tutte le vostre preoccupazioni ed ansie, e oggi vi ripete: “Non sono io qui, che sono tua madre?” (*Ibid.*, 119)»<sup>23</sup>.

Nelle mutate circostanze della seconda metà del XVII secolo, l'apparizione della Vergine di Guadalupe, proprio nel santuario di una dea india, era la conferma del carattere unico e singolare della Nuova Spagna. Un vero e proprio *segnale*, nel senso religioso con cui si usava la parola nel XVII secolo, che insinuava una misteriosa connessione fra il mondo precolombiano e il cristianesimo. Quell'apparizione era una consacrazione del destino dell'America Settentrionale e della sua metropoli, l'imperiale Città del Messico. Non mi dilungherò sul culto guadalupeano: è un tema immenso. La figura di Guadalupe-Tonantzin è incisa nel cuore del Messico ed è impossibile capire il nostro paese e la sua storia se non si capisce ciò che è stato e ciò che è il culto guadalupeano. Anche se la devozione alla Madonna è anteriore al XVII secolo – già Sahagún vedeva un “tranello del diavolo” nella consuetudine che avevano gli indios di chiamarla Tonantzin – è stato il secolo creolo a trasformare la devozione alla Vergine in un culto nazionale. La seconda metà del XVII secolo si distinse per la fortuna della frenesia guadalupeana. Come se si trattasse di una varietà culturale dello stile barocco, si moltiplicarono i dipinti, le sculture e le poesie, per non parlare della costruzione di chiese e santuari. Sigüenza y Góngora scrisse in suo onore la *Primavera indiana* e le *Glorias de Querétaro*; Sandoval y Zapata le dedicò un sonetto memorabile in cui si paragona la metamorfosi delle rose nell'immagine della Vergine con quella della fenice:

<sup>23</sup> «Omelia della Santa Messa per i fedeli della diocesi di Tabasco a Villahermosa, venerdì 11 maggio 1990», *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XIII-1, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1992, p. 1239.



*Più beati della fenice morite, o fiori:  
Ché lei, per nascere piuma, polvere muore,  
Ma voi per essere Maria.*

La Vergine letteralmente inamora i novohispani. Nel 1648 il baccelliere Miguel Sánchez, in un'opera che commosse profondamente la Nuova Spagna, non esitò a chiamarla "la prima donna creola". Ma la Vergine fu ed è qualcosa di più e quello è il motivo per cui sopravvisse al progetto storico dei creoli. La Madonna è il punto di unione di creoli, indiani e meticci ed è stata la risposta alla triplice orfanità: quella degli indiani perché Guadalupe/Tonantzin è la trasfigurazione delle antiche divinità femminili; quella dei creoli perché l'apparizione della Vergine trasformò la terra della Nuova Spagna in una madre più reale della Spagna; quella dei meticci perché la Vergine fu ed è la riconciliazione con la loro origine e la fine della loro illegittimità<sup>24</sup>.

È importante far notare che "creolo" non è sentito in Messico come "molto messicano", "molto nostro", come succede invece in paesi latinoamericani meno indigeni, dove per mettere l'accento su ciò che è locale si usa questo aggettivo (si pensi per esempio alla *Misa criolla*). Ciò che in Messico può essere chiamato creolo è ancora troppo spagnolo per essere considerato particolarmente "nostro". Per quanto riguarda l'"illegittimità", il concetto si inserisce qui per la tendenza a pensare che l'unione di uno spagnolo con un'indigena può soltanto essere un abuso, una violenza, o per lo meno un fatto fuori dell'ordine normale delle cose.

*c) vera rivoluzione*

La terminologia classica dei principali nodi della storia del Messico parla di "conquista", "indipendenza", "riforma", "rivoluzione". Con ovvie varianti, il concetto di rivoluzione è applicabile ai movimenti di indipendenza e di riforma. Non è frequente invece usarlo in riferimento al periodo della conquista, anche se

<sup>24</sup> *Sor Juana Inés de la Cruz...*, parte I, cap. 3, pp. 63-64.

la sconfitta degli aztechi non è stata opera dei soli spagnoli (qualche centinaio) ma soprattutto di alleati indigeni (molte migliaia) che subivano il giogo durissimo dell'impero di Moctezuma. Octavio Paz però usa il termine rivoluzione per l'opera degli evangelizzatori, con particolare riferimento all'efficacia simbolica della Madonna di Guadalupe.

Come tutte le conversioni, quella degli indigeni messicani portò con sé non solo un cambiamento delle loro credenze ma la trasformazione delle credenze che adottarono. Il fenomeno fu analogo al transito dal politeismo mediterraneo al monoteismo cristiano accaduto mille anni prima. Vale a dire, c'è stata una conversione *al* Cristianesimo e una conversione *del* Cristianesimo, la cui espressione suprema è stata, ed è, la Vergine di Guadalupe, in cui tutti gli attributi delle dee antiche appaiono fusi con quelli delle vergini cristiane. È naturale che gli indigeni chiamino ancora la Madonna con uno dei nomi della dea terrestre: Tonantzin, Nostra Madre<sup>25</sup>.

La profondità della trasformazione e della nuova unità ottenuta è molto diversa dalla presenza britannica in India<sup>26</sup> e dalle colonie anglosassoni nell'America Settentrionale<sup>27</sup>. Diversa anche da altre rivoluzioni in Messico.

Nel XVI secolo il Messico vive un cambio di civiltà con quel grande fatto terribile che è stata la Conquista; con essa comincia l'evangelizzazione, l'introduzione del cristianesimo. Il passo dal politeismo al cristianesimo non è stato meno ma più profondo

<sup>25</sup> «México: la espada, la cruz y la pluma», *Blanco y negro*, p. 7.

<sup>26</sup> «Una delle grandi creazioni del cattolicesimo messicano fu l'apparizione della Vergine di Guadalupe ad un indio messicano, proprio sulla cima di un monte dove, prima della Conquista, si alzava il santuario di una dea preispanica. Così, il cattolicesimo mise radici in Messico e, al tempo stesso, trasformò le antiche divinità in santi, vergini e demoni della nuova religione. Nulla di simile successe in India con il monoteismo musulmano o con il protestantesimo. Entrambi vedevano il culto delle immagini, dei santi e delle vergini come un'idolatria» (*Vislumbres de la India*, cap. 3, Seix Barral, Barcelona 1996, p. 117). Poi spiega come in India, ritirata la presenza britannica, sono tornate tutte le divisioni precedenti, il che non è successo in Messico con l'indipendenza (cfr. p. 118).

<sup>27</sup> Si veda il testo de *El laberinto de la soledad* citato nella sezione f.

della rivoluzione liberale di Juárez. Abbandonare gli déi per il monoteismo cristiano è stato un cambiamento assai più radicale del cambiare l'ordine cattolico per quello liberale. Il cristianesimo penetrò profondamente nella coscienza dei messicani. È stato fertile. E se è vero che negò il mondo indigeno, è vero che anche l'affermò, lo raccolse, lo trasformò e creò molte cose. È stato molto fecondo nel campo delle credenze e delle immagini popolari. Una delle grandi creazioni dell'immaginazione poetica messicana è la Vergine di Guadalupe. E questo fu possibile grazie a questa sintesi del mondo precolombiano e del cristianesimo... Io non trovo questa fertilità nei liberali. Sono stati ammirevoli ma la loro rivoluzione fu quella di una minoranza della classe media e dei loro intellettuali. Cambiò le leggi e le istituzioni, non riuscì a cambiare il paese profondo<sup>28</sup>.

*d) creazione di simboli*

Pur conoscendo bene e valutando congruamente le creazioni della Nuova Spagna nel campo dell'architettura, della musica, della letteratura, dell'artigianato, ecc., Paz mette in primo luogo le realizzazioni di natura religiosa.

Le grandi creazioni della Nuova Spagna stanno soprattutto nella sfera delle credenze e dei miti religiosi. E la più grande di tutte è stata la Vergine di Guadalupe<sup>29</sup>.

Interrogato sulla fortuna dei miti, Paz spiegava che la loro vita comprende crescite, degenerazioni e morte, ma anche rinascite, e riteneva che, come la poesia, i miti fossero traducibili. Certo, le trasmutazioni e risurrezioni richieste fanno sì che una poesia tradotta sia e non sia la stessa poesia originale.

<sup>28</sup> «Caminos andados y desandados», in: Enrique Krauze (ed.), *Personas e ideas*, Editorial *Vuelta*, México 1989, p. 187. «In Messico è riuscita la grande rivoluzione cristiana. Lì stanno i templi, lì sta la Vergine di Guadalupe» («Alguien me deletrea», in: *Pequeña crónica de grandes días*, p. 155).

<sup>29</sup> «El espejo indiscreto», in: *El ogro filantrópico*, Joaquín Mortiz, 8ª reimpr. de la 1ª ed. (1979), México 1988, p. 54.

Lo stesso succede con i miti: le antiche dee precolombiane rinascono nella Vergine di Guadalupe, che è la loro traduzione al cristianesimo nella Nuova Spagna. I creoli traducono la Vergine di Guadalupe – madonna spagnola – nel contesto messicano. Duplice traduzione di mitologia ispanica ed indiana. La Vergine di Guadalupe è uno dei pochi miti vivi del Messico<sup>30</sup>.

Paz segnala il paradossale fenomeno per il quale, per motivi ideologici, un rigore che altrimenti sarebbe richiesto nell'ambito della filosofia o storia della religione, non è applicato nello studio di una vita religiosa reale che, forse perché molto vicina, è considerata banale.

Il cardine del tradizionalismo messicano è religioso: quella forma peculiare che adottò il cattolicesimo in Messico e la cui espressione più notevole è il culto, al tempo stesso ingenuo ed esaltato, che professa il popolo per la Vergine di Guadalupe. La sua figura è intimamente associata alla storia pubblica del nostro paese – la sua immagine appare nelle bandiere delle insurrezioni popolari contadine –, ma al tempo stesso è parte della storia intima di ogni messicano. Uomini e donne, nei loro sogni e soliloqui, parlano con la Vergine. Cosa penseremmo di uno storico o di un sociologo che disprezzasse la realtà del culto alla Grande Dea dell'India, Durga o Kali, con il pretesto che si tratta di superstizioni millenarie e che Marx e i suoi discepoli hanno ormai detto tutto ciò che c'era da dire sul fenomeno religioso? Orbene, quest'aberrazione, fatta di sufficienza e di ignoranza, è stata frequente fra gli intellettuali messicani di sinistra. Le mie opinioni sul tradizionalismo messicano e sul culto alla Vergine sono state ricevute con sprezzo e derisione<sup>31</sup>.

La traduzione degli antichi miti è una particolare originalità della nazione che stava nascendo, ma conviene precisare che questa assimilazione dell'elemento indigeno, che si fa "per

<sup>30</sup> «Vuelta a *El laberinto de la soledad*», in: *El ogro filantrópico*, p. 22 = *Pasión crítica*, Seix Barral, 2ª reimpr. de la 1ª ed. (Barcelona 1985), México 1985, p. 110.

<sup>31</sup> «Inicuas simetrías», in: *Hombres en su siglo y otros ensayos*, Seix Barral, 5ª reimpr. de la 1ª ed. (Barcelona 1984), México 1989, pp. 42s = *Pasión crítica*, p. 206.

la prima volta”, avviene all'indomani della conquista, perché le apparizioni hanno luogo 10 anni dopo.

La Vergine di Guadalupe era anche Tonanztin (...). Se nel paganesimo mediterraneo non erano mancati segni che preannunciavano Cristo, come non trovarli nella storia antica del Messico? Così la Conquista non è più un atto unilaterale della volontà spagnola e si trasforma in un avvenimento aspettato dagli indiani e profetizzato dai loro miti e dalle loro scritture. (...) L'arte barocca usufruisce di questa situazione, mette insieme ciò che è indiano e ciò che è spagnolo e cerca per la prima volta di assimilare le culture indigene. La Vergine di Guadalupe, in cui non è difficile indovinare i tratti di un'antica dea della fertilità, è il punto di incontro fra i due mondi, il centro della religiosità messicana. La sua immagine, mentre incarna la riconciliazione delle due metà avverse, esprime l'originalità della nascente nazione. Il Messico, per opera della Vergine, rivendica l'eredità di due tradizioni. Quasi tutti i poeti dedicano poesie in sua lode. Una strana varietà del barocco – che non sarà eccessivo chiamare “guadalupano” – diventa lo stile per eccellenza della Nuova Spagna<sup>32</sup>.

È ben nota, infatti, la denominazione “barocco guadalupano”. La storia delle apparizioni determina una struttura spaziale molto ripetuta nelle pale d'altare: l'immagine della Madonna con ai quattro angoli le scene delle relative apparizioni.

Il paragone con il protestantesimo anglosassone è significativo: in Messico le divinità indigene si convertirono, per così dire, al cristianesimo; negli Stati Uniti scomparvero. La fecondità spirituale del cattolicesimo messicano è stata strabiliante. Non penso solo alle visioni di amore e di carità con cui esso nobilitò la vita interiore del popolo né a quelle immagini con cui esso arricchì la sua sensibilità, come quelle della Vergine di Guadalupe e del Cristo di Chalma; penso anche alle sue grandi creazioni negli ambiti dell'architettura, della pittura, della scultura, della musica e della poesia. Non c'è nulla di simile nella cultura nordameri-

<sup>32</sup> «Introducción a la historia de la poesía mexicana», in: *Las peras del olmo*, Seix Barral, 2ª reimpr. de la 1ª ed. (UNAM, 1957), México 1985, pp. 15-16.

cana. (...) Il sincretismo messicano è stato ed è popolare. Non è stato il frutto della speculazione di un gruppo di teologi ma l'espressione spontanea di un popolo che, per far fronte alle sue sventure, *aveva bisogno* di credere<sup>33</sup>.

La specifica religione degli aztechi, quella sì, era nata a tavo-  
lino per opera di Tlacaelel ai tempi di Moctezuma Ilhuicamina  
(s.XV)<sup>34</sup>. Su una base comune agli altri popoli mesoamericani,  
era stato creato un culto particolarmente sanguinario<sup>35</sup> che portò  
gli aztechi al dominio della regione ma anche all'inimicizia ge-  
neralizzata.

La creazione più complessa e singolare della Nuova Spagna non  
è stata individuale ma collettiva e non appartiene all'ordine ar-  
tistico ma a quello religioso: il culto alla Vergine di Guadalupe.  
Se la fecondità di una società si misura a partire dalla ricchezza  
delle sue immagini mitiche, la Nuova Spagna è stata molto fe-  
conda: (...) Tonantzin/Guadalupe accattivò il cuore e l'imma-  
ginazione di tutti. Fu una vera apparizione, nel senso numinoso  
della parola: una costellazione di segni pervenuti da tutti i cieli  
e da tutte le mitologie, dall'Apocalisse ai codici precolombiani  
e dal cattolicesimo mediterraneo al mondo iberico precristiano.  
In quella costellazione ogni epoca e ogni messicano ha letto il  
suo destino, dal contadino al guerrigliero Zapata, dal poeta ba-  
rocco al moderno che esalta la Vergine con una sorta di inna-  
moramento sacrilego, dall'erudito del Seicento al rivoluzionario  
Hidalgo. La Vergine fu lo stendardo degli indiani e dei meticci  
che combatterono nel 1810 contro gli spagnoli e tornò ad essere  
la bandiera degli eserciti contadini di Zapata un secolo dopo. Il  
suo culto è intimo e pubblico, regionale e nazionale. La festa di

<sup>33</sup> «Imágenes de la fe», in: *Al paso*, Seix Barral, Barcelona 1992, pp. 104-105.

<sup>34</sup> Cfr. Miguel León-Portilla, *Los antiguos mexicanos. A través de sus crónicas y cantares*, cap. 1, Fondo de Cultura Económica, México 1988 (1ª ed.: 1961), pp. 90-97.

<sup>35</sup> Scriveva Sahagún nel prologo generale della sua opera magna: «En lo que toca a la religión y cultura de sus dioses no creo ha habido en el mundo idólatras tan reverenciadores de sus dioses, ni tan a su costa, como éstos de esta Nueva España; ni los judíos ni ninguna otra nación tuvo yugo tan pesado y de tantas ceremonias como le han tomado estos naturales por espacio de muchos años» (*Historia general de las cosas de Nueva España*, vol. I, p. 30).

Guadalupe, il 12 dicembre, è ancora la Festa per eccellenza, la data centrale nel calendario emozionale del popolo messicano<sup>36</sup>.

Poiché questi simboli sono vivi, è naturale che evolvano e prendano nuove forme di devozione. I danzatori, per esempio, per secoli sono stati uomini di paese, guardati con tenerezza dagli uomini di città, ma questo privilegio di esprimere con la danza la devozione per la Madonna, di danzare nel suo santuario, lo stanno perdendo. In un viaggio recente ho visto un gruppo di danzatrici che palesemente non erano donne di paese. Ho chiesto e, infatti, venivano da San Jerónimo, un quartiere molto benestante di Città del Messico. Hanno danzato sulla spianata e poi sono entrate in processione per la messa, sempre danzando, come altri hanno fatto per secoli.

Un fatto significativo: gli zapatisti portavano stendardi e immagini della Vergine di Guadalupe; erano religiosi ma non clericali<sup>37</sup>. Gli zapatisti portavano come stendardo un'immagine della Vergine di Guadalupe, la stessa che era servita da bandiera ai contadini che avevano combattuto a piedi nudi per l'Indipendenza. L'immagine della Vergine esprimeva ammirabilmente non il movimento verso il progresso e la modernità bensì il ritorno alle radici<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> «Nueva España: orfandad y legitimidad», in: *El ogro filantrópico*, pp. 48-50.

<sup>37</sup> «Vuelta a *El laberinto de la soledad*», in: *El ogro filantrópico*, p. 27 = *Pasión crítica*, p. 116.

<sup>38</sup> «El espejo indiscreto», in: *El ogro filantrópico*, pp. 64-65. «I due miti [Quetzalcoatl e Guadalupe], soprattutto quello di Guadalupe, diventano simboli e stendardi della guerra di Indipendenza e arrivano fino ai nostri giorni, non come speculazioni di teologi, bensì come immagini collettive. Il popolo messicano, dopo più di due secoli di esperimenti e insuccessi, non crede più ad altro se non alla Vergine di Guadalupe e alla Lotteria Nazionale» («Nueva España: orfandad y legitimidad», in: *El ogro filantrópico*, p. 40). Altre allusioni alla creazione di miti nella Nuova Spagna: *ibid.*, p. 38; «Vuelta a *El laberinto de la soledad*», in: *El ogro filantrópico*, p. 32 = *Pasión crítica*, p. 122; «Santa Demetria y el autobús», in: *Sombras de obras*, Seix Barral, 3ª reimpr. de la 1ª ed. (Barcelona 1983), México 1985, p. 257; «Asia y América», in: *Puertas al campo*, Seix Barral, 1ª reimpr. de la 1ª ed. de bolsillo (1ª: UNAM, 1966), México 1984, p. 149.

Anche se non riguarda direttamente la Madonna di Guadalupe, c'è un testo giovanile che mostra molto eloquentemente la sensibilità di Paz nei confronti dei simboli religiosi e la sua capacità di riconoscerli nella loro vita reale, in mezzo a noi, vale a dire senza andare sempre lontano alla ricerca dell'esotismo.

Non sono più i poeti i creatori della religione né del mito bensì i sacerdoti ed i teologi. Ma il mondo europeo vive nell'atmosfera del mito più potente ed intimo che un'immaginazione potesse sognare: quello del Crocefisso. Sulla Croce si realizza il mistero mitico e la rappresentazione tragica più insondabile: un Dio viene crocifisso per fondare un nuovo uomo. Mai come in quella festa tragica il mito ha incarnato con così forte realismo, e con un verismo che nessun mito pagano aveva conosciuto. Nel mistero della Messa, il mondo durante secoli ha assistito, partecipando attivamente e drammaticamente attraverso la comunione, ad una festa terribile, ineffabile. Le vite dei santi e i misteri, i miracoli e le leggende, tutto quel mondo candido e profondo che nasce dalla Croce, albero fantastico, è in buona misura opera di poeti, immersi pure, come gli aedi, nelle credenze e nelle visioni popolari<sup>39</sup>.

*e) creazione di un'identità*

I simboli di cui parliamo vanno misurati, più che dal loro significato di fatto, dall'efficacia con cui un popolo si riconosce in essi. Qui sta in buona misura la differenza fra le rivoluzioni che segnala Paz.

Nonostante la sorta di paralisi dorata in cui visse, la Nuova Spagna raggiunse mete e produsse opere che noi, suoi discendenti, non abbiamo superato. Nel dominio sociale: tre secoli di pace quasi ininterrotta; in quello delle credenze collettive: la Vergine di Guadalupe, un'immagine che per la formazione dell'idea e della coscienza di nazione ha fatto più di tutti i miti ufficiali e

<sup>39</sup> «Poesía y mitología. El mito», in: *Primeras letras (1931-1943)*, Editorial Vuelta, México 1988, pp. 280-281.



ufficiosi che hanno propagato i successivi governi repubblicani durante i secoli XIX e XX<sup>40</sup>.

Oltre al ruolo dei simboli nelle origini, c'è quello che svolgono per la permanenza, la capacità di continuare a dare un profilo di nazione e di difenderlo dalle diverse minacce.

In Messico non sono stati i professionali dell'antimperialismo a resistere meglio [alla perdita dell'identità] bensì la gente umile che fa pellegrinaggi al Santuario della Vergine di Guadalupe. Il nostro paese sopravvive grazie al suo tradizionalismo<sup>41</sup>.

La grande forza spirituale dell'America Latina è nell'eredità cattolica, come mostrò la visita del Papa. Io sono stato criticato più volte da alcuni intellettuali marxisti perché ho detto che la Vergine di Guadalupe ci aveva difeso dall'influsso nordamericano più efficacemente di molti antimperialisti professionali<sup>42</sup>.

#### *f) l'evangelizzazione*

Se torniamo ad un discorso generale sull'evangelizzazione possiamo chiudere in maniera molto appropriata il tema della presenza della Madonna di Guadalupe nell'opera di Octavio Paz.

<sup>40</sup> *Sor Juana Inés de la Cruz...*, parte VI, cap. 6, p. 618.

<sup>41</sup> «El espejo indiscreto», in: *El ogo filantrópico*, p. 66.

<sup>42</sup> «Historias, tiempos, civilizaciones», in: *Personas e ideas*, p. 152. Poco più avanti si legge: «La familia es el centro cultural; mientras haya familia hispánica, familia chicana, familia puertorriqueña y familia mexicana en los Estados Unidos, habrá supervivencia cultural de lo hispánico en los Estados Unidos. Pero la relación es doble; nosotros necesitamos apropiarnos de ciertas cosas de ellos... la técnica, la ciencia, la libertad de crítica, el respeto al trabajo. También ellos tienen que entender otras cosas que nosotros entendemos mejor que ellos: el sentido de la fiesta, (...) una serie de valores que no son valores puramente económicos y que nosotros hemos conservado. La herencia española y la herencia india también, por supuesto... Usted [Le Roy Ladurie] habló de catolicismo. El catolicismo ha sido y es un elemento esencial en la historia y la vida de México y América Latina. El catolicismo modeló a nuestros pueblos porque, aunque sea una ortodoxia, abrazó y aceptó las viejas creencias indígenas, las fiestas, las costumbres. El catolicismo está vivo en México porque, en cierto modo, fue sincretista. Bueno... pues yo creo que esta herencia es la que debemos preservar los mexicanos frente a la influencia norteamericana» (*Ibid.*, p. 160. L'intervista è del 1983).

Il capitalismo esalta le attività e i comportamenti tradizionalmente chiamati *virili*: aggressività, spirito di competizione e di emulazione, combattività. La società nordamericana fece suoi questi valori e li esaltò. Questo spiega forse che nulla di simile alla devozione dei messicani per la Vergine di Guadalupe appaia nelle diverse versioni del cristianesimo che professano i nordamericani, senza escludere la minoranza cattolica. Nella Madonna confluiscono la religiosità mediterranea e quella mesoamericana, entrambe con antichissimi culti a divinità femminili. Guadalupe-Tonantzín è la madre di tutti i messicani – indios, meticci, bianchi – ma è anche la vergine guerriera che molte volte ha figurato negli stendardi delle rivolte contadine. Nella Vergine di Guadalupe si incarna una visione molto antica della femminilità che, come fra le dee pagane, non esclude la tempra eroica.

La nostra civiltà ha bisogno dell'uguaglianza di diritti fra uomini e donne, ma altrettanto o ancor più necessita di una "femminilizzazione" pari a quella attuata, ad opera dell'"amore cortese", nella mentalità dell'Europa medievale. O un influsso come l'irradiazione femminile della Vergine di Guadalupe sull'immaginazione e la sensibilità dei messicani<sup>43</sup>.

Pur se non direttamente sulla Madonna di Guadalupe, l'evangelizzazione appare focalizzata in maniera molto giusta in queste pagine de *El laberinto de la soledad*:

È fin troppo facile deridere la pretesa ultraterrena della società coloniale. È più facile ancora denunciarla come una forma vuota, destinata a coprire gli abusi dei conquistatori o a giustificarli di fronte a se stessi e di fronte alle loro vittime. Sarà pur vero, ma non è meno vero che quell'aspirazione ultraterrena non era una semplice aggiunta ma una fede viva e che reggeva, come la radice

<sup>43</sup> «México y Estados Unidos: posiciones y contraposiciones», in: *Tiempo nublado*, Origen-Planeta, México 1985 (1ª ed: Seix Barral, Barcelona 1983), pp. 149-150. Sull'amore cortese Paz scriverà più tardi: «La comparsa dell'"amore cortese" sarebbe inspiegabile senza l'evoluzione della condizione femminile. (...) Varie circostanze favorirono questa evoluzione. Una fu di ordine religioso: il cristianesimo aveva conferito alla donna una dignità sconosciuta al paganesimo» (*La llama doble. Amor y erotismo*, cap. 4, Seix Barral, Barcelona 1993, p. 78; seguì la versione italiana: *La duplice fiamma. Amore ed erotismo*, Garzanti, Milano 1994, p. 64).

l'albero, fatalmente e necessariamente, altre forme culturali ed economiche. (...) Con la chiave del battesimo, il cattolicesimo apre le porte della società e la trasforma in un ordine universale, aperto a tutti gli abitanti (...). Senza la Chiesa il destino degli indios sarebbe stato molto diverso. E non penso soltanto alla lotta intrapresa per addolcire le loro condizioni di vita e organizzarli in una maniera più giusta e più cristiana, ma alla possibilità che il battesimo offriva loro di far parte, in virtù della consacrazione, di un ordine e di una Chiesa. Per la fede cattolica gli indios, in situazione di orfanità, spezzati i legami con le loro antiche culture, morti i loro dèi così come le loro città, trovano un luogo nel mondo. (...) Quella possibilità di appartenere ad un ordine vivo, sia pure nella base della piramide sociale, fu spietatamente negata ai nativi dai protestanti della Nuova Inghilterra<sup>44</sup>. Si dimentica spesso che appartenere alla fede cattolica significava trovare un posto nel Cosmo. (...) La differenza con le colonie sassoni è radicale. La Nuova Spagna conobbe molti orrori, ma per lo meno fu esente dal più grave di tutti: negare un posto, fosse anche l'ultimo nella scala sociale, agli uomini che la componevano. C'erano classi, caste, schiavi, ma non c'erano i paria, gente senza condizione sociale determinata o senza *status* giuridico, morale o religioso. La differenza con il mondo delle moderne società totalitarie è anche decisiva<sup>45</sup>.

\* \* \*

Forse ora si può capire perché era possibile che un drammaturgo messicano del XX secolo, Rodolfo Usigli, scrivesse: «In una parola, per il messicano la Vergine di Guadalupe è tridimensionale. Non la discute né l'analizza perché la respira e la sente in se stesso»<sup>46</sup>.

<sup>44</sup> Più che al New England, qui si allude alla presenza dell'Inghilterra nell'America Settentrionale, così come viene chiamata "Nuova Spagna" la presenza della Spagna nell'America Settentrionale.

<sup>45</sup> «Conquista y Colonia», in: *El laberinto de la soledad*, pp. 91-93.

<sup>46</sup> Rodolfo Usigli, *Corona de Luz*, primo prologo, Fondo de Cultura Económica, México 1965, p. 53.

Ignacio Manuel Altamirano, probabilmente lo scrittore di più rilievo dell'Ottocento messicano<sup>47</sup>, liberale, massone, collaboratore del progetto di Benito Juárez, diceva sul culto delle immagini: «sono passioni da imbecilli, è vero, ma sono passioni rispettabili. Capricci da bimbo per un pupazzo, amori di un matto, figli dell'allucinazione! Bisogna perdonare queste manifestazioni dell'idiozia o della fede, sotto le loro diverse forme»<sup>48</sup>. È un atteggiamento di ostentata condiscendenza, e in questa miscela di rifiuto e riconoscimento di una realtà sociale sta il valore della sua posizione. Questa posizione non impedì ad Altamirano di dedicare un lungo e bellissimo saggio alla devozione guadalupana dove egli afferma che «se c'è una tradizione veramente antica, nazionale e universalmente accettata in Messico, è quella che si riferisce all'*Apparizione della Vergine di Guadalupe*»<sup>49</sup>. «Li sono tutti uguali, meticci e indiani, aristocratici e plebei, poveri e ricchi, conservatori e liberali. È l'unica volta (fatta eccezione per le leggi della Natura) in cui il popolo del Messico sopporta veramente la legge dell'Uguaglianza»<sup>50</sup>.

Il saggio finisce così: «Il giorno in cui la Vergine del Tepeyac non venga più adorata in questa terra, è chiaro che sarà scomparsa non solo la nazione messicana ma perfino il ricordo degli abitanti del Messico attuale»<sup>51</sup>.

<sup>47</sup> Su Altamirano ho scritto «La imagen del indio en la obra de Ignacio Manuel Altamirano (1834-1893)», in: Bogdan Piotrowski (ed.), *Literatura Hispanoamericana y sus Valores. Actas del V Coloquio Internacional*, Universidad de la Sabana, Bogotá 2010, pp. 263-276. Cfr. Christopher Domínguez, «Altamirano íntimo y sentimental», *Vuelta*, 200 (1993), pp. 60-61.

<sup>48</sup> Ignacio Manuel Altamirano, «La fiesta de los ángeles», in: *Paisajes y leyendas, Porrúa*, México 1974, p. 28.

<sup>49</sup> «La fiesta de Guadalupe», in: *Paisajes y leyendas*, p. 56; tutto il testo: pp. 55-129

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 129.

## La identidad cristiana en Latinoamérica antes y después de la Independencia

José Jesús Hernández Palomo  
Escuela de Estudios Hispanoamericanos  
CSIC (Sevilla)

En cualquier país americano se constatan con facilidad las huellas del catolicismo a través de los patentes testimonios históricos, no solo en el arte sino en toda una complejidad de manifestaciones culturales. Resulta evidente dicho testimonio espiritual y en especial la vitalidad de una fe, que se constituye en su elemento identificador. Todo ello es el resultado de un profundo y largo proceso de evangelización. Éste fue un elemento motor de la colonización del continente americano y, como tal, esta cristiandad no podía construirse de otra forma sino con el protagonismo de una pléyade de anónimos misioneros regulares y seculares, laicos, españoles, indios y mestizos, los mismos emigrantes en busca de riqueza, aventura o mejor vida, que portaban consigo un bagaje ideológico-religioso, que depositaron y con el que marcaron la nueva tierra.

Esta empresa se ajustó, o a mejor decir respondió, en los hombres de la época, a “la llamada” de las primeras palabras escritas del cronista López de Gómara dirigidas al Rey: «Muy

Soberano señor, la mayor cosa después de la creación del mundo (sacando la encarnación y muerte del que lo crió), es el descubrimiento de Indias...»<sup>1</sup>.

Tras la primera etapa evangelizadora de expansión (1519-1552), la de finales del siglo XVI y principios del XVII es de organización y consolidación; corresponde a la aplicación de las directrices del Concilio de Trento y de los Concilios Provinciales americanos, en cuanto a prácticas pastorales, formación del clero, administración de sacramentos<sup>2</sup>. Es en esta etapa donde ya podemos apreciar con claridad una criollización de la sociedad; son los inicios de una identidad propiamente americana. En ella podemos constatar intercambios mutuos con expresiones sincréticas a uno y otro lado del Atlántico, que en las mentalidades y prácticas religiosas representarán ya huellas indelebles y peculiares entre ambos mundos.

El proceso de cristianización fue más extenso que profundo porque en gran parte los indios mantuvieron, aún aceptando creencias y prácticas, una permanente resistencia que en el tiempo produjo, sobre todo en el culto religioso, una simbiosis. En este sentido, sería también correcto plantear el surgimiento de una indianización por ambas partes y el resurgir de una espiritualidad religiosa peculiar, una especificidad original, que en su trasfondo inicia una visión nueva y cristiana de ver el mundo, de algo propiamente americano en todos los sectores sociales. Estos efectos que representan el nuevo mundo indiano los describe Oscar Mazín como

<sup>1</sup> *Historia General de las Indias*, a don Carlos, Emperador de los Romanos, Rey de España, Señor de las Indias y Nuevo Mundo, Obras Maestras, Barcelona 1954.

<sup>2</sup> Para el tema de los Concilios provinciales americanos hay una extensa bibliografía. Para el tema de la cristianización hay dos monografías generales, clásicas pero vigentes: Robert Ricard, *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, Fondo de Cultura Económica, México 1986; y la de Fernando de Armas Medina, *Cristianización del Perú: (1532-1600)*, Prólogo de Vicente Rodríguez Casado, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla 1953.

Iglesias barrocas cuajadas de oro y plata albergaban extrañas imágenes de santos. Como trazadas a cordel, las misiones pululaban desde el sur de Paraguay hasta la Alta California. (...) Todo viajero tenía bajo su mirada esa serie de manifestaciones de norte a sur del continente, desde las playas californianas hasta la Tierra del Fuego. Dos lenguas comunes, el español y el portugués, se hablaban al lado de múltiples lenguas autóctonas. En fin, los palacios abundaban y las campanas de los conventos despertaban cada mañana ese mundo americano de ciudades al olor del incienso y del chocolate<sup>3</sup>.

Una expresión de ella es el amplio abanico de manifestaciones litúrgicas en cultos y rituales. Así lo constatamos en el Cristo Santo de Esquipulas en Guatemala o el Señor de los Milagros en Lima, que son específicamente americanas; en las emotivas procesiones de sangre con sus flagelantes y penitentes con sus hábitos; las procesiones del Corpus Christi con la participación de estandartes de las hermandades, y que impulsaron tanto Trento como los últimos concilios provinciales de fines del XVIII, de forma especial la Virgen de Guadalupe, quien tuvo un peculiar protagonismo al inicio y con posterioridad a la Independencia. En este conjunto de expresiones es muy revelante el culto popular a María, dentro del cual es preciso señalar el rol relevante de la mujer como colonizadora y transmisora de cultura<sup>4</sup>. Testimonios elocuentes se constatan en toda la copiosa documentación tanto civil como eclesiástica, local o regional, desde un Motolón hasta un informante seglar o eclesiástico.

<sup>3</sup> Óscar Mazín, *Iberoamérica. Del descubrimiento a la independencia*, El Colegio de México, México 2007, p. 9.

<sup>4</sup> Desde muy temprano cientos de santuarios marianos se erigieron en la geografía americana, con hermandades y cofradías que integraban a españoles, indios, mestizos y negros, del mismo modo ciudades vinculadas a María, y cientos de advocaciones con todo su bagaje simbólico, la Anunciación de Cuzco o la Concepción de Santa Fe de Bogotá. Como referente citemos el significativo culto sevillano de la Virgen de la Antigua, que consolida su presencia en América.

En suma, la identidad americana se fragua como proceso de unidad a lo largo de la Edad Moderna, con dos claros referentes: La Corona y la religión católica.

ANOTACIONES A UN ANÁLISIS HISTÓRICO  
DEL BICENTENARIO DE LA INDEPENDENCIA

Inmersos en una década de celebraciones, que para España comenzó en 1998 con el centenario de la pérdida de las últimas colonias –el llamado “desastre del ‘98”–, es necesario ofrecer algunas consideraciones, porque en esta moda de las fastuosas conmemoraciones, la labor histórica, en gran medida, se reduce a una revisión para justificar –de forma que todas las miserias, destrucción social y económica se convierten en virtud generalizada– o, en otros casos, para exaltar el sentimiento patrio, la nueva libertad y, en definitiva, culpar al otro de todo aquello que de funesto se originase, y en consecuencia asentar el nuevo poder emanado del cambio.

El rigor histórico está obligado a salir de visiones en gran medida relativistas, donde prevalecen ideas preestablecidas con fines de justificar éxitos y fracasos, creando una visión idílica de personajes y acontecimientos. Todo ello minimiza el período de lucha por la Independencia a un conflicto contra un opresor, y entre ellos la Iglesia.

La historiografía en su conjunto reconoce y no duda que, en el antes y después de la Independencia, el catolicismo representó uno de los principales fundamentos identitarios de las nuevas repúblicas. No es casual que todas las constituciones de los nuevos estados establecieran que la religión católica era la única permitida. Sin embargo esta realidad, numerosos análisis realizados no han tenido presente el factor de la fe cristiana como un elemento generador de la identidad americana. La Independencia se ha abordado desde muy diversas perspectivas, pero en muchos casos se ha olvidado que, desde los inicios de este nuevo proceso histórico de larga duración, es precisamente la identidad católica



de las nuevas naciones el único eje que marca una unidad común entre todas ellas, de forma que estuvo secularmente presente en todo su proceso cultural y dinámica interna.

En el proceso de Independencia (1810-1824) el problema que se plantea es el mismo que el de la conquista-colonización; la legitimidad, aquella que justifique también el nuevo poder emanado, en este caso de la soberanía del pueblo. En ambos casos, la Iglesia, como elemento colonizador en el primero y como elemento definidor de la nueva identidad en el segundo, que además juega el rol de occidentalización, representa el vínculo que lo engarza a la modernidad representada especialmente por Europa<sup>5</sup>. Así, este ingente bagaje cultural cristiano mantuvo su peso específico en los finales del siglo XVIII y durante todo el largo proceso del XIX y XX.

#### ELEMENTOS Y FACTORES BÁSICOS QUE PERMANECEN, EVOLUCIONAN Y SE DESARROLLAN

I) América es un territorio que forma parte, como reinos integrantes, de la Monarquía Hispánica. El nuevo sistema administrativo de intendencias, implementado en América a fines del XVIII, fortaleció no el control por parte de la Corona, sino el surgimiento y a la vez el protagonismo eficiente de los grupos regionales de poder ya establecidos, que progresivamente habían adquirido una cada vez mayor autonomía práctica de los clásicos centros virreinales de poder político, comercial, de justicia.

Por ello, en todo el primer período emancipador se toma al Rey como garante de la unidad política, pero al mismo tiempo asistimos a una discontinuidad e innovación en cuanto a la emer-

<sup>5</sup> Para Marcello Carmagnani, los países americanos «gozaban (...) de la relativa ventaja (...) entidades políticas independientes, constitucionales y católicas (...) la religión católica como religión oficial de los nuevos estados (...) entran a formar parte de mundo cristiano en el que se funda la civilización occidental»: *El otro Occidente. América Latina desde la invasión europea hasta la globalización*, El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, México 2004, pp. 133-134.

gencia de distintas realidades regionales, descomponiendo “los espacios preexistentes”, en especial los nuevos del Río de la Plata y Nueva Granada<sup>6</sup>; así, Bolívar pensaba que los verdaderos enemigos de la Independencia eran el excesivo poder de los gobiernos provinciales<sup>7</sup>.

Pero es paradójicamente el elemento religioso el que se mantiene en esta compleja confrontación político-económica; el caso de Agustín de Iturbide es posiblemente el más revelador como integrador de estas corrientes, postulando los tres elementos básicos: catolicismo, monarquía y constitución<sup>8</sup>. Monarquía y constitución serán los elementos discutibles y corregidos, pero no el elemento cristiano, que se mantiene como parte de la conformación identitaria americana.

II) Los Borbones iniciaron una política respecto a la Iglesia que culminó en el Regalismo. Encuadrado en esta realidad, está la secularización de doctrinas o la misma expulsión y posterior supresión de la Compañía de Jesús. Hay razones para apreciar cómo los jesuitas americanos exilados incidieron sin duda en la conformación ya clara y evidente de la identidad americana. Guillermo Furlong llegaría a afirmar de Francisco Suárez que su pensamiento fue «la llave de oro con que nuestros próceres de 1810 noblemente abrieron las puertas a la libertad política y a la soberanía argentina»<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>7</sup> En un reciente estudio sobre el Cabildo de Maracaibo, Ligia Berbesí constata que «en el contexto de la transición del antiguo régimen a la modernidad, en Maracaibo libertad y autonomía se conciben respecto a Francia y además a Caracas»: *Los lazos del poder en el gobierno local: Maracaibo, 1787, 1812*, Fundación Centro Nacional de Historia, Caracas 2009, p. 92.

<sup>8</sup> Marcello Carmagnani, *El otro Occidente*, cit., pp. 151-152, con referencia al Congreso Constituyente de 28 septiembre de 1821.

<sup>9</sup> Guillermo Furlong, *Historia social y cultural del Río De la Plata*, Tomo II, Tipográfica Editora Argentina, Buenos aires 1969, p. 172. Véase José Del Rey Fajardo, «La huella de los jesuitas andaluces en la Provincia del Nuevo Reino de Granada», en: Wenceslao Soto Artudeño (coord.), *Los jesuitas en Andalucía: Estudios conmemorativos del 450 aniversario de la fundación de la provincia*, Universidad De

III) La realidad americana para el siglo XVIII es marcadamente diferente, posiblemente por su profunda similitud con la península, en la Monarquía Hispánica. En ella una nueva cristianidad ha surgido como el sustrato social generalizado y unitario, impregnando todas las manifestaciones culturales, resultado del largo proceso de evangelización e inculturación de la fe, que ha portado en paralelo el proceso de criollización e indigenización, como expresión de una identidad americana.

Podemos entrever que la conciencia criolla/americana no surge con las realidades tantas veces aludidas de principios del siglo XIX, sino que fue un proceso de definición y afirmación, que ya a principios del siglo XVII cuenta con numerosas manifestaciones. Por todo ello, uno de los problemas de las nuevas repúblicas fue el resolver la cuestión nacional<sup>10</sup>.

En un somero esquema se hacen evidentes dos fases en el movimiento emancipador: la legitimista (1808-1814) –con la aspiración de permanecer dentro de las monarquías ibéricas, y organizadas en torno a las Juntas de gobierno– y, de otra parte, la independentista (1814-1824).

En este contexto, la puesta en vigor de la Constitución de Cádiz de 1812, e inicio del Trienio Constitucional, constituyó

Granada, Granada 2007, pp. 515-550; E. Eleuterio Elorduy, «Suárez, Francisco», en: Charles O'Neill - Joaquín María Domínguez (dirs.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, Institutum Historicum Societatis Iesu - Universidad Pontificia Comillas, Roma - Madrid 2001, pp. 3654-3656. Una visión global de Suárez puede verse en Razón y Fe (Madrid), 183 (1948), pp. 7-511; M. Ruiz Jurado, «Sánchez, Tomás», en: *Diccionario histórico*, pp. 3489-3490; John Patrick Donnelly, «Francisco de Toledo», en: *Ibid.*, pp. 3807-3808.

<sup>10</sup> En esta cuestión de la compleja problemática de las nuevas nacionalidades, parece ajustado, también para América, cuando Ortega y Gasset, en su *España invertebrada*, formula acertadamente que la España una no «nace como una intuición de algo real [España no era, en realidad, una] sino como un ideal (...) como algo realizable, un proyecto incitador de voluntades, un mañana imaginario capaz de disciplinar el hoy y de orientarlo»: *España invertebrada*, Alianza Editorial, Madrid 1983, p. 40.

el elemento básico que legitimó y conformó la unidad en las distintas corrientes americanas y desembocó en la Independencia.

Sin embargo, como afirmó Cousiño, esta «Independencia se desplegó en un plano estrictamente político sin comprometer las estructuras sociales principales del mundo colonial»<sup>11</sup>; es difícil constatar, ni siquiera plantear, un cambio en el escenario social; el proceso en esta línea fue muy lento, tanto a niveles regionales como nacionales, en suma, no hay cambios de estrategias y persisten las antiguas prácticas coloniales<sup>12</sup>. En esta complejidad de consideraciones y realidades, sus gobernantes entraron en contradicciones muy visibles.

#### CONTINUIDAD Y CAMBIO

Un aspecto de interés, en este sentido, es que el proceso de Emancipación estuvo inmerso, desde un primer momento, en la necesidad “imperiosa” de crear imágenes fundadoras y de dotar a las nuevas Repúblicas de forjadores de una identidad-nación.

En estos momentos, cambiantes y confusos, el catolicismo representaba el único vínculo de unión: Brading, despejando equívocos, considera/prioriza que «no es posible entender el pro-

<sup>11</sup> Como afirma Carlos Cousiño, «la permanencia y el fortalecimiento de la hacienda como unidad productiva y social, constituyó el obstáculo central para la realización del proyecto modernizador durante el XIX»: «La formación de los estados nacionales y su relación con la Iglesia y la sociedad», en: Carlos Galli - Luis Scherz (comps.), *América Latina y la doctrina social de la Iglesia*, vol. II, Ediciones Paulinas, Buenos Aires 1991, p. 145.

<sup>12</sup> Esta realidad confirma el planteamiento que ya expone Morris Berman: «los movimientos empiezan con una fuerte energía creadora y crítica y, luego, se transforman en nuevas ortodoxias, opresos, que tienen sus textos, sus héroes...»: *El crepúsculo de la cultura americana*, Sexto Piso, 2ª ed., México 2005. Al mismo tiempo, siguiendo a Berman, se careció de una doctrina más o menos común y de un recorrido o camino unificador, y nos propone una reflexión: «El Estado siempre busca controlar a quienes se mueven y a quienes buscan, y eso puede verse en todo (...) Nada debe ser vagabundo (...) El pensamiento nómada (...) En la mente nómada la tienda de campaña no está atada a un territorio, sino a un itinerario».

ceso de Independencia de México sin el cristianismo»<sup>13</sup>. Mateo Alamán alcanza a postular que el catolicismo es «el único vínculo que une a todos los mexicanos en un momento en que los demás lazos se han cortado»<sup>14</sup>.

Es el sustrato cultural, esencialmente cristiano, el único habitat general donde se desenvuelven los procesos políticos y sociales de la Independencia y de las nuevas repúblicas.

Y de aquí nos surge una vertiente/dimensión básica: las nuevas prácticas políticas de las nuevas repúblicas en diálogo con la tradición y la costumbre. Estamos ante la indudable trascendencia histórica de la tradición, del hábito social que es la costumbre, realmente la costumbre surge del pueblo mientras la ley del poder (de abajo arriba/de arriba abajo).

Y es precisamente la costumbre la que se mantuvo en todo el complejo de relaciones sociales, de manera patente estructurándose en torno al hecho religioso, en manifestaciones religiosas y populares.

Kubler aprecia la ineficacia de cambios «en épocas en las que las tradiciones del momento tienen ante sí amplias posibilidades futuras»<sup>15</sup>. Incluso en acontecimientos radicales de cambio, las resultantes se ajustan más a adaptaciones que a rupturas del or-

<sup>13</sup> Es muy reveladora la conferencia de David Brading en Querétaro (15 de octubre de 2009) en una conferencia magistral sobre el papel de la Virgen de Guadalupe en el proceso de Independencia de México.

<sup>14</sup> Citado en Marcello Carmagnani, *El otro Occidente*, cit., p. 177.

<sup>15</sup> George Kubler, *La configuración del tiempo. Observaciones sobre la historia de las cosas*, Nerea, Madrid 1988, p. 151. Este autor nos invita a reflexionar: «... después de grandes cataclismos, cuando por un siglo o dos las interminables y complicadas consecuencias, implicaciones y derivaciones de los supuestos existenciales nuevos, deben ordenarse y explotarse (...) Estas épocas de desplazamiento social, cuando nuevos maestros toman el control, no siempre, por supuesto, son períodos de renovación artística. La transformación revolucionaria de la vida nacional francesa a fines del siglo XVIII fue testigo de nuevas y sorprendentes modas, pero no hubo ninguna renovación artística fundamental comparable a la del siglo XV en Italia. (...) esta renovación (...) no puede venir de decretos gubernamentales. No hay necesidad de renovación en épocas en las que las tradiciones del momento siguen teniendo ante sí amplias posibilidades futuras».

den, porque a la gran mayoría de receptores no alcanza las salidas de la marginalidad que estos portaban.

ENTONCES, ¿QUÉ SE DESTRUYE A TRAVÉS DE TODO EL SIGLO XIX Y XX DEL ANTIGUO RÉGIMEN?

Al igual que en la colonización americana se destruyó todo lo relacionado con la idolatría, el siglo XIX conoce una línea de acallar toda la esfera religiosa que se inmiscuía, tenía ascendencia o condicionaba u obstruía la sociedad civil, o se articulaba con ella. Al igual que Gante<sup>16</sup> cambiaba la letra de los cantos y el significado de las danzas indígenas en México, o los jesuitas modificaban las letras de canciones y adaptaban su música, el discurso y catecismos religiosos se tornan en discursos y catecismos políticos. Hay por tanto un cambio de protagonistas. Pero subsiste un trasfondo irreductible que escapa al proceso de desmantelamiento en el XIX y XX, por lo que podemos aceptar la permanencia del hecho religioso en todo un proceso de adaptación y de “aprendizaje” que se abre camino.

Por ello, iniciado el período de las nuevas repúblicas, el gran opositor a todo el proyecto reformista liberal de modernización fue la sociedad en su conjunto, que era profundamente tradicional, de fuerte raigambre cultural cristiana. Como vaticinaba Lévi-Strauss, no parece lejos de mostrar que lo mítico y científico operan con la misma lógica, pero el conflicto entre lo religioso y lo político surge porque cada uno tiene ritmos diferentes.

Realmente, la Independencia en todo su proceso político-social no supuso, en ningún caso, una negación de la tradición hispana. La revolución desencadenada en 1808-1810 significó una disolución de la Monarquía Hispánica, y la misma España fue una parte más de ella. La Independencia de la América española no

<sup>16</sup> Pedro de Gante, pariente dell'Emperador Carlos V, franciscano. Llegó a México en 1524, donde desarrolló una gran labor catequética y pedagógica.

constituyó un movimiento anticolonial, como muchos afirman, sino que formó parte de una disolución de la Monarquía Española.

En medio de este período, un tanto caótico, hay un elemento político vertebrador del proceso de formación de las nuevas naciones cuando, siguiendo precisamente la tradición hispana, se enfatizó en toda América el derecho al gobierno local<sup>17</sup>. Lo más significativo, sin duda, es la falta de una conciencia nacional. Podemos apreciar que lo que surgió y prevaleció es una identidad territorial, marcada por una gran diversidad de rasgos culturales pero asentada precisamente en valores religiosos compartidos, como la unidad en torno a la fe católica y a las advocaciones regionales integradoras (La Virgen de Guadalupe, la Concepción o el Cristo de los Milagros,...)

La espiritualidad cristiana en los inicios de esta conformación de la identidad americana, pervivió a toda la complejidad del paso de la América Monárquica a la Republicana, esencialmente porque era una realidad forjada y reflejada secularmente en el urbanismo, arquitectura, escultura, pintura, música y teatro, derecho... Ellos fueron parte básica del discurso plástico desarrollado en América; en ellos residen los instrumentos que nos permiten analizar e imaginar, creer y crear, amar, decidir y resistir. A su través, en su sentido simbólico y estético, conjugó un conjunto sorprendente de pueblos, estratos sociales y tradiciones<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> En este plano político resulta útil recordar las palabras del gran teórico político mexicano Servando Teresa de Mier, quien en el Congreso Constituyente mexicano de 1823 declara y se pregunta: «Los Estados Unidos no se constituyeron hasta concluida la guerra con la Gran Bretaña (...) ¿Y con qué se rigieron mientras? Con las máximas heredadas de sus padres: y aun la constitución que después dieron no es más que una colección de ellas (...) ¿Y mientras con qué nos gobernamos? con lo mismo que hasta aquí, con la constitución española, las leyes que sobran en nuestros códigos no derogados, los decretos de las Cortes Españolas hasta el año 1820 y las del Congreso [mexicano] que ha ido e irá modificando todo esto conforme al sistema actual y a nuestras circunstancias»: *Obras completas. El heterodoxo guadalupano*, vol. 2, tomo I, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1981, pp. 201-208.

<sup>18</sup> Véase Antonio Elorza, «Imagen, religión y poder», en: Carlos Barros (ed.) *Historia*

Como formula el mismo historiador Marcello Carmagnani, «el poder de la Iglesia deriva de la casi total identificación de la población con las prácticas sincréticas católicas»<sup>19</sup>. Así, como realmente podemos constatar, es el sustrato cristiano del pueblo quien forjó el sentimiento de pueblo y nación.

Hoy, a 200 años de la Independencia, se puede decir que el sustrato cristiano fue uno de los principales forjadores de la identidad nacional de las Repúblicas Latinoamericanas.

En la actualidad el relativismo ha construido una síntesis donde la tradición es perversidad. Benedicto XVI, decía en este sentido, «que el mensaje cristiano refuerza e ilumina los principios básicos de toda convivencia», e invitaba a favorecer y respetar las costumbres «sin renunciar a su identidad»<sup>20</sup>.

*a debate*. Actas del Congreso Internacional “A historia a debate”, celebrado el 7-11 de Julio de 1993 en Santiago de Compostela, vol. II, Santiago de Compostela 1995, p. 72. Plantea que si, de una parte, hay datos para delinear el cambio, sin embargo, en este caso del catolicismo americano en su paso del Antiguo al Nuevo Régimen, prevalece la continuidad y en menor medida la adaptación.

<sup>19</sup> Marcello Carmagnani, *El otro Occidente*, cit., p. 177.

<sup>20</sup> Benedicto XVI, *Discurso a los obispos mexicanos*, en visita ad limina, 23 de septiembre de 2010.