

IL PRISMA

a cura della Pontificia Facoltà
di Scienze dell'Educazione «Auxilium» di Roma

23.

MARÍA GUADALUPE CHÁVEZ RODRÍGUEZ - MARIA PIERA MANELLO

LE APPARIZIONI

DI NOSTRA SIGNORA DI GUADALUPE

UNA LETTURA CATECHETICA

MARÍA GUADALUPE CHÁVEZ RODRÍGUEZ
MARIA PIERA MANELLO

LE APPARIZIONI
DI NOSTRA SIGNORA
DI GUADALUPE

Una lettura catechetica

LAS - ROMA

© 2001 by LAS - Libreria Ateneo Salesiano
Piazza dell'Ateneo Salesiano, 1 - 00139 ROMA
ISBN 88-213-0481-7

Elaborazione elettronica: LAS □ *Stampa:* Tip. Abilgraf - Via Pietro Ottoboni 11 - Roma

SOMMARIO

<i>Sigle</i>	7
<i>Introduzione</i>	9
Parte I: Presupposti magisteriali e storici	17
1. <i>La posizione del magistero ecclesiale sul fatto guadalupano</i>	19
2. <i>Aspetti della situazione storico-culturale e religiosa al tempo delle apparizioni guadalupane</i>	58
Parte II: Potenziale catechetico delle apparizioni guadalupane	109
1. <i>La comunicazione salvifica nelle apparizioni guadalupane</i>	118
2. <i>I contenuti salvifici delle apparizioni guadalupane</i>	157
Puntualizzazioni conclusive	201
<i>Appendice I: Il Nican Mopohua</i>	209
<i>Appendice II: Alcuni rilievi su letture delle apparizioni guadalupane condotte dalla teologia della liberazione</i>	223
<i>Bibliografia</i>	227
<i>Indice</i>	241

SIGLE

A. A. S.	Acta Apostolicae Sedis
AG	Ad Gentes
CCC	Catechismo della Chiesa Cattolica
CD	Christus Dominus
CDC	Codice di Diritto Canonico
CEI	Conferenza Episcopale Italiana
CEEC	Comisión Episcopal de Evangelización y Catequesis
CEM	Conferencia del Episcopado Mexicano
ChrL	Christifideles Laici
CT	Catechesi Tradendae
DCG	Direttorio Catechistico Generale
DCEM	Documentos Colectivos del Episcopado Mexicano
DECAT	Departamento del CELAM de Catequesis del Consejo Episcopal Latinoamericano
DGC	Direttorio Generale per la Catechesi
DJ	Dominus Jesus
DM	Documento de Medellín
DP	Documento de Puebla
DV	Dei Verbum
DZ	Denzinger, Enchiridion Symbolorum
EAm	Ecclesia in America
EAL	Enchiridion America Latina
EN	Evangelii Nuntiandi
EV	Enchiridion Vaticanum
GS	Gaudium et Spes
LC	Libertatis Conscientia
LN	Libertatis Nuntius
LG	Lumen Gentium
MC	Marialis Cultus

8 *Sigle*

MPD	Messaggio al Popolo di Dio
NM	Nican Mopohua
NMI	Novo Millennio Ineunte
PCAL	Pontificia Commissione per l'America Latina
RdC	Il Rinnovamento della Catechesi
RM	Redemptoris Mater
RMi	Redemptoris Missio
SC	Sacrosanctum Concilium
SD	Santo Domingo
UR	Unitatis Redintegratio

INTRODUZIONE

Sin dagli inizi della vita della Chiesa, gli evangelizzatori ebbero l'accortezza di adattare il messaggio evangelico alle culture delle comunità a cui si dirigevano. Negli *Atti degli Apostoli* ne troviamo testimonianza in rapporto alla predicazione di fedeltà mosaica, condotta da Pietro, insieme ad una proposta kerigmatica cristocentrica annunciata da Paolo.

Analogamente, lungo i secoli, sostenendo l'incidenza di alterne vicende, favorevoli e/o di remora di tipo politico, economico e socio-culturale, la Chiesa non ha mai desistito di adoperarsi per portare a tutti i valori salvifici del Vangelo. È sufficiente gettare uno sguardo, anche solo fugace, su qualche manuale di storia della catechesi per rendersi conto di questo lavoro coraggioso e intraprendente,¹ realizzato da cristiani convinti, anche se talvolta espletato con metodi dolorosamente coercitivi. Non stupisce quindi se, in continuità di impegno per l'attuazione della missione apostolica, l'insegnamento del Concilio Ecumenico Vaticano II abbia affermato che, nella predicazione della Parola rivelata, l'adattamento debba conti-

¹ Cf ad esempio: BOLLIN Antonio - GASPARINI Francesco, *La catechesi nella vita della Chiesa. Note di storia* = Catechisti, oggi domani. 1 Metodologia didattica 4, Roma, Paoline 1990; COMBY Jean, *Due mila anni di evangelizzazione. Storia dell'espansione cristiana* (Deux mille ans d'évangélisation, Paris, Begedis 1992) = Religione, Torino, S.E.I. 1994; ETCHEGARAY CRUZ Adolfo, *Storia della catechesi* (Historia de la catequesis, Santiago Chile, Ed. Paulinas 1962) in cui di GARISELLI Gianni: *Il rinnovamento catechistico in Italia* = Andate e annunciate. Studi e ricerche, Roma, Paoline 1983; LÄPPLE Alfred, *Breve storia della catechesi* (Kleine Geschichte der Katechese, München, Kösel-Verlag 1981) in cui di LOMBARDI Roberto: *Introduzione, «Il movimento catechistico italiano», Bibliografia e Appendice* = Strumenti 34, Brescia, Queriniana 1985; WACKENHEIM Charles, *Breve storia della catechesi. Tradizione e novità* (La catéchèse, Paris, Presses Universitaire de France 1983) in cui di PINTOR Sergio: *IV. Movimento catechistico italiano tra memoria e profezia e Appendice* = Educatori e catechisti 34, Bologna, Dehoniane 1985.

nuare ad essere la legge di ogni evangelizzazione,² unitamente al rispetto della «dignità della coscienza e della [...] libera decisione» di coloro che vengono evangelizzati.³

A questo proposito il Concilio non ha verbalizzato norme precise, ma ha richiesto che fosse redatto un *Direttorio*, destinato ai Vescovi, perché, a loro volta, attenti alle diverse situazioni delle loro nazioni o regioni, potessero offrire direttive atte ad orientare il ministero della Parola nel loro contesto socio-culturale e religioso.⁴ Una delle più forti preoccupazioni conciliari è dunque stata quella di sollecitare la cura di ogni Chiesa particolare ad elaborare il proprio *direttorio catechistico* e di conseguenza a favorire la produzione di propri *strumenti di appoggio* per una catechesi inculturata.

In attuazione di questo mandato la Conferenza Episcopale Messicana ha fatto redigere dalla sua Commissione Episcopale per l'evangelizzazione e la catechesi un *Direttorio Nazionale per la catechesi*, che venne pubblicato nel 1971.⁵ Successivamente, la stessa Commissione Episcopale, negli anni '90, ha pubblicato la *Guía Pastoral para la Catequesis de México*,⁶ vale a dire un documento ecclesiale che propone gli orientamenti di base del Magistero della Chiesa, in adeguamento alla realtà messicana.⁷ Tra gli orientamenti proposti dal documento, troviamo la seguente puntualizzazione: «La [...] catechesi messicana trova in Maria di Guadalupe un esempio di pedagogia che [...] mostra come si educa un popolo a partire dalla sua cultura».⁸

Il documento fa riferimento alle apparizioni della Maria di Guadalupe ad un indigeno neofita chiamato *Juan Diego* (1474?-1548) nel dicembre

² Cf CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo: Gaudium et Spes* (GS) n. 44 (7 dicembre 1965), in *Enchiridion Vaticanum* (EV)/1, Bologna, Dehoniane ¹¹1979, 1461.

³ Ivi n. 41, in EV/1, 1447.

⁴ Cf CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Decreto sull'ufficio pastorale dei Vescovi nella Chiesa: Christus Dominus* (CD) n. 44 (28 ottobre 1965), in EV/1, 701.

⁵ Cf COMISIÓN EPISCOPAL DE EVANGELIZACIÓN Y CATEQUESIS (CEEC), *Directorio Nacional para la Evangelización y catequesis*, México, Conferencia Episcopal 1971, 2ª ed. 1972.

⁶ Cf Id., *Guía pastoral para la catequesis de México. Un rostro nuevo para la catequesis*, México D.F. ²1992. Il documento è nominato *Guía* perché vuole incoraggiare traguardi di vita cristiana aperti e flessibili, capaci di tenere conto dei cambiamenti socio-culturali in atto e della pluralità delle situazioni ambientali (cf ivi VII).

⁷ Cf ivi V.

⁸ Ivi n. 127.

del 1531, e perciò nel contesto della conquista spagnola.

La Vergine presentandosi all'indio lo inviò all'autorità ecclesiastica di quella Chiesa nascente per chiedere, a suo nome, un tempio, dove potersi mostrare madre amorosa e rifugio di quanti l'avrebbero invocata. Il Vescovo, il francescano *Fray Juan de Zumárraga* (1468-1548), chiese a sua volta un segno che accreditasse la singolare ambasciata. La Vergine accettò la richiesta e inviò l'indio a raccogliere alcuni fiori nell'arido colle circostante le apparizioni. Dopo averli toccati, la Vergine li rimise nel mantello (*tilma o ayate*) del povero indigeno, dicendogli che quello era il segno richiesto dal Vescovo. Al mostrare i fiori, alla presenza del Vescovo, apparve sul mantello l'immagine della Vergine Maria, così come si venera attualmente nella Basilica del *Tepeyac*.⁹

Il Magistero ecclesiale universale e particolare, così come gli storici e altri studiosi di questo avvenimento, concordano nel chiamare "*Fatto guadalupano*" il complesso costituito dalle apparizioni della Vergine all'indio *Juan Diego*, il messaggio dato dalla Vergine, l'immagine da Lei lasciata impressa nell'*ayate*, la risonanza spirituale che le apparizioni ebbero nel popolo indigeno, la trasmissione orale dell'evento, la devozione che da esso è derivata e la fedeltà a questa tradizione, conservata di generazione in generazione.¹⁰

Secondo la tradizione, la narrazione delle apparizioni di Maria di Guadalupe fu scritta tra il 1540 e il 1550 da *Antonio Valeriano*, un indigeno contemporaneo di *Juan Diego*. *Antonio Valeriano* (1520? - 1605) aveva tra gli undici e i quindici anni quando ebbero luogo le apparizioni. Fu allievo di *Fray Bernardino de Sahagún*, nel celebre *Colegio de Tlate-*

⁹ Il *Tepeyac*, luogo delle apparizioni, era un colle situato alla periferia della capitale azteca, chiamata la *Gran Tenochtitlán*. All'arrivo degli Spagnoli, sul colle si trovava un tempio dedicato alla dea *Tonantzin*, nel quale erano offerti sacrifici umani. Dopo la conquista e in seguito alla predicazione dei missionari, il tempio fu distrutto e il luogo rimase spoglio fino alle apparizioni della Madonna sul *Tepeyac*. Attualmente è incorporato alla Città del Messico e conserva ancora oggi il suo nome originario in lingua náhuatl: *Tepeyacac*, *Tepeyac* o *Tepeaca*, che significa sul naso del colle. Da *Tepetl* (colle) e *Yacatl* (naso) (cf GUERRERO ROSADO José Luis, *Flor y canto del nacimiento de México*, México D.F., Cimiento ⁵1992, 309).

¹⁰ Cf CONFERENCIA DEL EPISCOPADO MEXICANO (CEM), *Exhortación Pastoral del Episcopado Mexicano. La presencia de Santa María de Guadalupe y el compromiso evangelizador de nuestra fe*, n. 20, 51 (12 de octubre de 1978), in *Documentos colectivos del Episcopado Mexicano (DCEM)/2*, México, CEM 1994, 134, 165; cf anche CARRILLO ALDAY Salvador, *El mensaje teológico de Guadalupe*, México, Instituto de Sagrada Escritura ²1981, 5, 46-47.

lolco, nel quale fu posteriormente insegnante e rettore. Secondo le testimonianze dello stesso *Sahagún*, *Valeriano* diventò il più brillante del gruppo degli umanisti indigeni, che collaborarono con lui nella compilazione della sua famosa opera intitolata: *Historia general de las cosas de la Nueva España*.¹¹ Data la sua saggezza, rettitudine e prudenza gli fu affidata per trent'anni la carica più alta tra le magistrature civili indigene della Città del Messico.

L'opera di *Valeriano* che riguarda le apparizioni è il *Nican Mopohua*, così chiamata dalle parole iniziali del testo, che significano: *Qui si racconta*. Essa fu scritta in *náhuatl*, la lingua della cultura azteca, con caratteri latini e non con geroglifici, come usavano esprimersi gli antichi Aztechi. Per il suo stile e il suo linguaggio, il *Nican Mopohua* è un gioiello in traducibile della letteratura *náhuatl*, dotato di limpida freschezza e di singolare tenerezza.¹²

Alla narrazione delle apparizioni venne posteriormente aggiunta la descrizione dell'immagine, che, secondo gli studiosi, con molta probabilità è a firma dello stesso *Valeriano*, giacché tale descrizione si inserisce come un epilogo del racconto.

Alla morte di *Valeriano*, i documenti passarono nelle mani di *Fernando de Alva Ixtlilxóchitl*, un meticcio discendente dai re di *Texcoco*, il quale arricchì lo scritto di *Valeriano* con la narrazione di alcuni miracoli operati per intercessione di Maria di Guadalupe. Questa terza parte è conosciuta come il *Nican Motecpana*, che significa: *Qui viene riferito*. Tutti i documenti furono più tardi ereditati da *Carlos de Sigüenza y Góngora* (1645-1700), un illustre erudito che nei suoi scritti dichiarò di aver posseduto l'originale elaborato da *Valeriano*.

Alla morte di *Sigüenza y Góngora*, l'opera, con altri documenti e libri, venne ereditata dalla Compagnia di Gesù, di cui egli era stato membro per sette anni. Purtroppo l'originale del *Nican Mopohua* e altri documenti andarono perduti quando i Gesuiti vennero espulsi dalla Nuova Spagna nel 1767.¹³ Fortunatamente si erano già fatte diverse copie del

¹¹ Cf DE SAHAGÚN Bernardino, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Prólogo del libro II, México, Editorial Porrúa 1979, 73-75, citato da ALCALÁ ALVARADO Alfonso, *El acontecimiento guadalupano en la evangelización americana*, in PONTIFICIA COMMISSIO PRO AMERICA LATINA, *Actas del Simposio Internacional. Historia de la Evangelización de América*, (Ciudad del Vaticano 11-14 de mayo de 1992), Ciudad del Vaticano, Editrice Vaticana 1992, 729.

¹² Cf GUERRERO ROSADO, *Flor y canto* 247.

¹³ Cf FERNÁNDEZ Manuel, *El gran documento guadalupano, 450 años después...*,

testo, alcune delle quali pervennero sino a noi.¹⁴

Nel 1649 il cappellano del Santuario di Guadalupe, *Luis Lasso de la Vega*, diede alla stampa il libro *Huey Tlamahuizoltica*, che vuol dire: *Apparve meravigliosamente*, nel quale pubblicò il *Nican Mopohua* e il *Nican Motecpana*, presentati con una sua introduzione ed un suo epilogo.

Secondo lo storico *Angel Maria Garibay* il *Nican Mopohua* non fu scritto solo da *Valeriano*, ma da un gruppo di indigeni, dato che vi si notano diversi stili di redazione.¹⁵ Comunque sia, il *Nican Mopohua* non contiene altro che la tradizione continua, ampia e omogenea trasmessa di generazione in generazione.

La storiografia su Maria di Guadalupe, dal 1648 fino ad oggi, si è essenzialmente preoccupata di dimostrare o di confutare la storicità dell'evento guadalupano. Sia gli studiosi antichi come quelli moderni si possono raggruppare in due correnti: gli apparizionisti e gli antiapparizionisti. Questi ultimi negano la storicità delle apparizioni, argomentando che nel primo secolo dopo l'evento (1531-1648) gli scrittori dell'epoca, incluso il Vescovo *Zumárraga*, non parlano del miracolo. Infatti la maggior parte dei documenti presentati in appoggio all'evento guadalupano e che appartengono alla seconda parte del secolo XVI, non fa riferimento diretto alle apparizioni, bensì al culto tributato alla Vergine di Guadalupe. A volte si trovano documenti che hanno come finalità altre questioni e fanno solo menzione del Santuario di Guadalupe. Tra le fonti scritte si trovano documenti giuridici, letterari, liturgici, narrativi e storici. Dato che l'evento ebbe luogo all'inizio della conquista del Messico da parte degli Spagnoli, esistono fonti di origine indigena e di origine spagnola. Le fonti più antiche sono quelle indigene e parlano del fatto con riferimento esplicito all'esistenza di *Juan Diego*; esse consistono in annali, codici, mappe, te-

México, Ed. La Familia 2000, 1981, 43-44; AA.VV., *Álbum conmemorativo del 450 aniversario de las apariciones de Nuestra Señora de Guadalupe*, México, Ediciones Buena Nueva 1981, 99; ALCALÁ ALVARADO, *El acontecimiento* 732.

¹⁴ Alcuni studiosi fanno riferimento alle copie manoscritte possedute da *José Julián Ramírez* e attualmente patrimonio della Biblioteca Pubblica di New York, Dipartimento manoscritti rari (*Rare Manuscripts Department of the New York Public Library*) (cf LASSO DE LA VEGA Luis, *El gran acontecimiento... Historia de la aparición de Nuestra Señora de Guadalupe*, in *El Eco Guadalupano*, Número Conmemorativo 4 (1975) 20-21-22, XVII; MEDINA ESTEVEZ Jorge, *Juan Diego y la Santísima Virgen María de Guadalupe*, Santiago de Chile, Ed. Patris 1992, 12). Altri parlano di una copia esistente nella Biblioteca di Stato di Washington (cf FERNÁNDEZ, *El gran documento* 44).

¹⁵ Cf AA.VV., *Álbum conmemorativo* 87.

stamenti, canti e poesie. Quelle spagnole, e più tardive, constano di testamenti, cronache, affreschi e donazioni. In realtà gli Spagnoli erano interessati ad argomenti diversi da quelli degli indigeni. I missionari si dimostravano più attenti alla cultura azteca che agli avvenimenti contemporanei, mentre i soldati, tra cui il famoso storico *Bernal Díaz del Castillo*, erano più preoccupati di descrivere la conquista militare e politica che la vita religiosa di quelle regioni.

Gli apparizionisti d'altra parte rilevano che il fatto di alludere sia al Santuario, sia alla devozione già nella seconda metà del Cinquecento, argomenta la storicità del miracolo. Inoltre, essi fanno notare che nelle culture di tradizione orale, gli eventi storici si conservano generalmente in forma integra lungo un secolo, cioè nell'arco di tre generazioni.

Quanto al contenuto delle descrizioni emerge che dalle parole, dai gesti e dai simboli, presenti nel racconto, si può desumere una speciale pedagogia che, secondo la *Guía Pastoral*, non può essere assente nella catechesi messicana, soprattutto di fronte alle sfide dell'evangelizzazione delle culture antiche e nuove.¹⁶

In ordine ad una catechesi inculturata, non è infatti ozioso il chiedersi e l'individuare quali siano gli elementi religiosi che derivano dal fatto guadalupano e che segnano tuttora la vita ecclesiale messicana, fino a giungere ad interessare l'identità culturale del Paese. La conoscenza sia dell'esistenza di manifestazioni religiose, realizzate attorno alla basilica e all'icona di Guadalupe, come l'esperienza di fede che moltissimi fedeli maturano attorno ad esse, non possono essere ignorate né dalla catechesi che mira a sviluppare la vita cristiana di quella porzione ecclesiale, né dalla formazione culturale dei cittadini che sono comunque raggiunti dalla presenza o dalle risonanze di quelle realtà religiose. La valorizzazione sistematica delle suddette realtà religiose, a partire dalle loro radici apparizioniste, rimane ancora un compito da assolvere con chiarezza. Per quanto il recente documento dell'Episcopato messicano valorizzi alcuni tratti del comportamento di Maria,¹⁷ tuttavia le affermazioni rimangono un potenziale da approfondire e da interpretare da parte della riflessione catechetica. L'attualità dell'argomento, affrontato nel presente volume,

¹⁶ Cf CEEC, *Guía pastoral* n. 127.

¹⁷ Al numero 128 il documento descrive i seguenti tratti della pedagogia di Maria di Guadalupe: Maria ha l'iniziativa e viene incontro al povero; stabilisce un dialogo semplice e pieno di fiducia; valorizza *Juan Diego* e lo promuove; parla il suo linguaggio e utilizza i suoi simboli (cf *ivi* n. 128).

risiede dunque nel fatto che, sebbene le apparizioni siano un avvenimento storicamente antico, esso contiene un potenziale da esplicitare per dare un volto nuovo alla catechesi messicana odierna.

In attenzione alla dichiarazione dello stesso Giovanni Paolo II, per il quale «Il fatto guadalupano racchiude elementi costitutivi ed espressivi che contengono profondi valori religiosi che si devono saper potenziare affinché siano, [...] canali di evangelizzazione futura»,¹⁸ il nostro studio, collocandosi nell'ambito della *catechetica fondamentale*, si prefigge di evidenziare ed esplicitare *i principi e i criteri catechetici* presenti nella narrazione delle apparizioni di Maria di Guadalupe.

Il fatto guadalupano è stato studiato da molti punti di vista, tuttavia nell'ambito catechetico l'argomento si presenta totalmente nuovo; per questo la fonte principale dell'elaborato è il *Nican Mopohua*, secondo l'edizione critica pubblicata da José Luis Guerrero Rosado nel 1999.¹⁹

Sebbene le pubblicazioni sul fatto guadalupano siano ormai numerose,²⁰ la bibliografia a cui si fa riferimento in questo studio si limita a quelle opere che, a sostegno dell'argomento, è stato possibile reperire in alcune Università Pontificie di Roma. Si tratta di contributi di carattere storico, teologico, pastorale, divulgativo e uno studio sociologico riguardanti il fatto guadalupano, ritenuti indispensabili per trattare l'argomento e pubblicati nell'arco di tempo che va dal 1892 al 2000.

L'ampia fascia cronologica e l'approccio interdisciplinare hanno quindi permesso di intuire le costanti, la ricchezza pastorale e di vita ecclesiale delle apparizioni guadalupane.

Nel tentativo di evitare l'unilateralità si è pure prestata attenzione alla bibliografia della corrente antiapparizionista.

Si è ritenuto di favorire la lettura dell'elaborato traducendo i testi in italiano e di riportare in nota, in lingua originale, i testi della fonte.

Il lavoro si articola in due parti; nella prima, si opera una contestualizzazione delle apparizioni guadalupane. In essa sono presentati i pronunciamenti, sia teologici che devozionali del Magistero ecclesiale universale

¹⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Omelia alla Messa per il 450° Anniversario delle apparizioni di Nostra Signora di Guadalupe*, n. 2 (12 dicembre 1981), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. IV/2, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1982, 925.

¹⁹ GUERRERO ROSADO José Luis, *El Nican Mopohua. Un intento de exégesis*, vol. I, México, Universidad Pontificia de México 1999.

²⁰ «Soltanto nel catalogo della Biblioteca del Seminario Conciliare del Messico figurano 1544 schede bibliografiche di opere sulla Madonna di Guadalupe, e sono solo una parte delle migliaia di pubblicazioni che si conoscono» (*Ivi* 7).

e particolare, emanati a proposito delle apparizioni e successivamente viene dato spazio ad alcune informazioni di carattere storico, concernenti la cultura azteca, la conquista spagnola e la prima evangelizzazione del Messico. Nella seconda parte, di carattere formalmente catechetico, sono evidenziati i principi e i criteri catechetici presenti nel racconto delle apparizioni.

A complemento del lavoro sono offerte due *Appendici* che riferiscono: il racconto completo delle apparizioni, secondo la traduzione in italiano di Claudio Perfetti²¹ e un'informazione sintetica su alcune linee interpretative del fatto guadalupano, maturate nell'ambito della teologia della liberazione.

Data la specificità dello studio, non si approfondiscono gli argomenti teologici riguardanti i dogmi mariani, né il rapporto tra la Chiesa e la Corona spagnola durante la conquista della Nuova Spagna, perché ritenute conoscenze presupposte all'economia del lavoro. Inoltre non ci si sofferma sul dibattito apparizionisti-antiapparizionisti, né sulla descrizione delle fonti, in quanto argomenti che esulano dallo scopo catechetico che ci si propone. Non viene neppure dato spazio alla valorizzazione degli studi scientifici e digitali, condotti sull'immagine negli ultimi vent'anni,²² poiché si ritiene che l'assunto possa e meriti di costituire oggetto di un'ulteriore elaborazione catechetica del messaggio guadalupano.

²¹ PERFETTI Claudio, *Guadalupe. La tilma della Morenita* = Il Fascino dell'Ignoto 5, Cinisello Balsamo (Milano), Paoline 1987, 41-63.

²² Ci riferiamo agli studi specialistici di ingegneria digitale, condotti dal Dott. José Aste Tönsman, dottore in ingegneria presso la *Cornell University* negli Stati Uniti e membro del *Centro de Estudios Guadalupeños*, il quale, applicando tecniche sofisticate e computerizzate nello studio degli occhi dell'icona di Maria di Guadalupe, ha già ottenuto lusinghieri risultati, che va attualmente pubblicizzando attraverso apposite conferenze nelle varie parti del mondo. Le nuove conoscenze raggiunte dal ricercatore aprono indubbiamente nuove prospettive di impegno scientifico ed apostolico, specie per il catecheta e il pastoralista.

Parte prima

PRESUPPOSTI MAGISTERIALI E STORICI

Dio, nella sua bontà e sapienza, ha voluto entrare in comunione con gli uomini e rivelare loro il mistero della sua volontà come chiamata di partecipazione alla sua vita trinitaria.¹ Questa economia di salvezza, manifestatasi progressivamente nel tempo come autocomunicazione di Dio agli uomini, attraverso fatti e parole, ha trovato infine il suo culmine in Cristo morto e risorto.²

Tale momento costitutivo dell'operazione salvifica conclusosi con l'esperienza della prima Comunità ecclesiale, è stato raccolto fondamentalmente nei libri della Sacra Scrittura e affidato da Cristo stesso alla Chiesa, perché lo trasmetta fedelmente di generazione in generazione.³ A questo scopo Dio stesso arricchisce i Pastori ecclesiali dei doni carismatici adeguati perché possano custodire, interpretare e diffondere convenientemente il "deposito della fede"⁴ come *Tradizione viva* della salvezza a favore di ogni persona umana che si renda disponibile all'ascolto della chiamata divina.⁵

Rivelazione e storia sono dunque due elementi congiunti dell'opera

¹ Cf CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzione dogmatica sulla Divina Rivelazione: Dei Verbum (DV)* n. 2 (18 novembre 1965), in *EV/1*, 873.

² Cf *DV* n. 2, 4 in *EV/1*, 873, 875 ed inoltre SACRA CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Direttorio Catechistico Generale (DCG)* n. 10-12 (11 aprile 1971), in *EV/4* (¹⁰1978) 476-479; CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Direttorio Generale per la Catechesi (DGC)* n. 38, 40-41 (15 agosto 1997), in *EV/16*, 785, 787-788.

³ Cf *DV* n. 7, in *EV/1*, 880-81; *DGC* n. 43-44, 107, in *EV/16*, 790-91, 902.

⁴ Cf *DV* n. 8, 10 in *EV/1*, 883, 887; CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzione dogmatica sulla Chiesa: Lumen Gentium (LG)* n. 25 (21 novembre 1964), in *EV/1*, 344; *DGC* n. 13, in *EV/4*, 480-482.

⁵ Cf *DV* n. 8, in *EV/1*, 880-81; *DGC* n. 95-96, in *EV/16*, 877-78.

divina della salvezza, poiché l'autocomunicazione di Dio si realizza nella storia, ma la storia sotto il profilo salvifico va letta alla luce della fede e in attenzione alle interpretazioni del Magistero.

La catechesi dal canto suo, aiutando i fedeli ad operare una corretta interpretazione delle mediazioni di Dio nell'ambito della loro esistenza, trova nella *Tradizione viva* della Rivelazione la sua fonte principale e negli orientamenti del Magistero la guida necessaria per assolvere correttamente il suo compito di partecipazione pubblica al *munus profetico* della Chiesa.⁶ È per questo che nel parlare di un evento salvifico della storia del popolo messicano si è ritenuto necessario partire dai suoi presupposti magisteriali e storici.

Dato che la finalità di questo studio è proporre le apparizioni di Maria di Guadalupe come modello di una catechesi inculturata, abbiamo ritenuto doveroso esporre anzitutto la posizione che il Magistero ecclesiale ha assunto lungo i secoli di fronte al fatto guadalupano. Questa scelta è stata anche motivata dalla consapevolezza che l'evento delle apparizioni guadalupane è stato assunto di frequente come oggetto di discussioni, circa la sua storicità; discussioni che, di conseguenza, ne hanno offuscato il carattere di natura metastorica. La controversia tra apparizionisti-antiapparizionisti è ancora accesa, al punto che sembra aver arrestato il processo della canonizzazione del veggente del *Tepeyac*.⁷

Oltre all'attenzione per i pronunciamenti magisteriali si pone di necessità un'essenziale rilevazione della situazione storica in cui avvennero le apparizioni, poiché il messaggio guadalupano si è rivestito dei tratti culturali e contingenti del tempo in cui è stato proposto.

Nelle pagine che seguono presentiamo pertanto le posizioni del Magistero ecclesiale espresse nel corso dei secoli sul fatto guadalupano ed anche un'essenziale lettura dei principali aspetti del contesto storico e culturale in cui avvennero le apparizioni per consentire una corretta lettura del loro significato.

⁶ Cf LG n. 35, in EV/1, 374; CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Decreto sull'apostolato dei laici: Apostolicam Actuositatem* (AA) n. 24 (18 novembre 1965), in EV/1, 1006; DCG n. 10-12, in EV/4, 476-479; DGC n. 38, 40-41, in EV/16, 785, 787-788; CONGAR Yves-Marie, *Jalons pour une théologie du laïcat* = Unam Sanctam 23, Paris, Du Cerf 1954, 409-413; RODRIGUEZ MEDINA José J., *Pedagogía de la fe. Situación y contenidos de la catequética hoy* = Nueva Alianza 37, Madrid-Salamanca, Bruño - Sígueme 1972, 124-25; ALBERICH Emilio, *La catechesi della Chiesa* = Studi e ricerche di catechistica 18, Leumann (Torino), Elle Di Ci 1992, 42.

⁷ Cf sotto p. 56-57.

1. La posizione del magistero ecclesiale sul fatto guadalupano

In questo primo capitolo tratteremo delle dichiarazioni che, lungo la storia, sono state espresse sulle apparizioni di Maria di Guadalupe dal Magistero pontificio e dal Magistero ecclesiale, sia dell'America Latina che da quello del Messico.

In questo *excursus*, che comprende quasi cinque secoli di storia, si possono individuare due grandi tappe. La prima va dall'anno delle apparizioni – 1531 – al Concilio Ecumenico Vaticano II. Essa è caratterizzata dal riconoscimento delle apparizioni come fatto storico dell'intervento salvifico di Dio. In questo ampio lasso di tempo sono state concesse diverse approvazioni riguardo al culto liturgico e conferiti vari titoli di tipo devozionale a Maria di Guadalupe. La seconda tappa, che va dal Vaticano II ai nostri giorni, è caratterizzata da un'interpretazione più teologica del fatto, frutto della svolta mariologica conciliare e postconciliare.

1.1. Dalle apparizioni al Concilio Ecumenico Vaticano II (1531-1965)

La Vergine di Guadalupe apparve ad un indio messicano nel dicembre del 1531, sotto il pontificato di Clemente VII (1523-1534), mentre Vescovo della Città del Messico era *Fray Juan de Zumárraga* (1528-1548).⁸

⁸ *Fray Juan de Zumárraga* OFM (1468-1548) nacque a Durango, Vizcaya, Spagna. Terzo protagonista nella narrazione delle apparizioni, è stato il primo Vescovo del Messico e uno dei capisaldi dell'evangelizzazione della Nuova Spagna. Figura poliedrica, a cui è mancato soltanto di promuovere una Bibbia poliglotta per essere chiamato «Il Cisneros della Chiesa Messicana» (VÁZQUEZ JANEIRO Isaac, *María en la primitiva evangelización mejicana*, in AA.VV., *Semana de estudios marianos. María y la evangelización* = Estudios Marianos 46, Salamanca, Sociedad Mariológica Española 1981, 192). In conformità al suo spirito umanistico-cristiano fu un intrepido difensore degli *indios*, promotore di istituzioni educative di rilevante importanza: il *Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco* per gli indigeni, los *recogimientos* per le ragazze indigene, l'Università di Messico chiamata, insieme a quelle di Santo Domingo e di Lima, Università Maggiore. Lavorò instancabilmente per la fondazione di monasteri femminili a favore dell'educazione delle donne. Fu inoltre grande fautore delle vocazioni indigene. Introdusse la stampa nel Nuovo Continente e pubblicò dodici o tredici opere finalizzate alla diffusione della Dottrina Cristiana. Per uno studio più approfondito si può consultare: LOPETEGUI León - ZUBILLAGA Félix, *Historia de la Iglesia en América española desde el descubrimiento hasta los comienzos del siglo XIX. México, América Central, Antillas*, Madrid, BAC 1965, 337-345; oppure le seguenti opere classiche: GARCÍA ICAZBALCETA Joaquín, *Don Fray Juan de Zumárraga primer obispo*

Nonostante *Zumárraga* sia considerato il primo promotore della devozione a Maria di Guadalupe è paradossale che non si possieda nessun documento da lui redatto e nessuna sua testimonianza esplicita della storicità del fatto.⁹ Il “silenzio” delle fonti però, non riguarda solo il primo Vescovo messicano, ma anche i Pontefici, in carica nei primi quarant’anni di devozione guadalupana.¹⁰ Anche se per gli antiapparizionisti il silenzio di quarant’anni è la prova più evidente della non storicità del fatto guadalupano, per noi il riconoscimento dell’evento da parte del Magistero durante quattro secoli è l’argomentazione più eloquente della veridicità delle apparizioni. Per questo presentiamo anzitutto i pronunciamenti più rilevanti del Magistero pontificio riguardo al tema, e in secondo luogo quelli del Magistero particolare.¹¹

1.1.1. *L’istituzione della festa e i riconoscimenti dei Sommi Pontefici alla*

y arzobispo de México, México, Ed. Antigua Librería de Andrade y Morales 1881; CHAUVET Fidel, *Fray Juan de Zumárraga O.F.M.*, México, Imprenta Beatriz de Silva 1948; CARREÑO Alberto María, *Don Fray Juan, teólogo y editor, humanista e inquisidor*, México 1950.

⁹ Esistono però due testimonianze che dichiarano che il prelado aveva scritto due relazioni sulla veridicità del miracolo. Nella prima si afferma che nell’anno 1601 l’arcivescovo della Città del Messico, *Fray García de Mendoza*, aveva in mano il processo sulle apparizioni scritto da *Zumárraga*. Nella seconda, il francescano *Pedro de Mezquía* assicura di aver visto e letto una relazione sul fatto nel convento di *Victoria* (Spagna), testimonianza che purtroppo è andata persa in seguito ad un incendio che distrusse l’archivio del convento (cf AA.VV., *Álbum conmemorativo* 90). Inoltre, *Mariano Cuevas* considera come fonte esplicita delle apparizioni una lettera che *Zumárraga* scrisse a *Hernán Cortés* il 24 dicembre 1531, nella quale gli comunicava: «Desidero dedicare la Chiesa “Maggiore” a Maria Immacolata Madre di Dio, perché in quel giorno Dio ha voluto donare sua Madre a questa terra che voi avete conquistato» (CUEVAS Mariano, *Álbum histórico guadalupano del IV centenario*, México D.F., Escuela Tipográfica Salesiana 1930, 33). *Cuevas* interpreta il miracolo guadalupano come dono che Dio ha fatto alla terra conquistata (cf *ivi* 32-34).

¹⁰ L’Archivio Segreto Vaticano contiene documenti che riguardano la concessione di indulgenze e privilegi al santuario di Guadalupe solo a partire da Gregorio XIII (1572-1585) (cf GONZÁLEZ FERNÁNDEZ Fidel - CHÁVEZ SÁNCHEZ Eduardo - GUERRERO ROSADO José Luis, *El encuentro de la Virgen de Guadalupe y Juan Diego*, México, Ed. Porrúa 1999, XXVI).

¹¹ Dato che il presente studio non è di carattere storico, ma catechetico, in questo punto intendiamo soltanto offrire i necessari supporti giustificativi per la valorizzazione delle apparizioni guadalupane. Uno studio completo e approfondito del fatto guadalupano, condotto dal punto di vista storico, richiederebbe la consultazione dell’Archivio Segreto Vaticano, dell’Archivio de *Indias* in Spagna, dell’Archivio Centrale dei Francescani, degli Archivi dell’Archidiocesi della Città del Messico e di alcuni conventi francescani della Spagna e del Messico.

Vergine di Guadalupe

Uno sguardo agli avvenimenti storici della Chiesa nel primo cinquecento¹² e al rapporto del Papa con la Corona di Spagna riguardo al governo delle nuove terre, possono giustificare il silenzio della Sede Romana nei riguardi di un fatto che, probabilmente, nei suoi inizi sembrava di poca rilevanza.¹³

Oltre alla concessione di alcune indulgenze per chi visitava la chiesa di Guadalupe, e l'approvazione di confraternite sotto il titolo della *B. Mariae Virginis de Guadalupe*,¹⁴ i primi pronunciamenti dei Pontefici riguardano l'istituzione della festa della Vergine di Guadalupe da celebrarsi il 12 dicembre, decretata per quella data solo nel 1754, come si dimostrerà in seguito.

¹² Nella prima metà del cinquecento, la Chiesa è turbata dal fenomeno della Riforma Protestante e nello stesso tempo bisognosa di salvaguardare l'indipendenza dello Stato Pontificio di fronte all'invasione imperiale. Nel 1527 Carlo V saccheggia Roma a ritorsione delle alleanze politiche del Papa. Nel 1531, lo stesso anno delle apparizioni, Enrico VIII si fa dichiarare capo della Chiesa di Inghilterra, dando origine allo scisma della Chiesa Anglicana. Per uno studio della Storia della Chiesa nel 1500, cf MARTINA Giacomo, *Storia della Chiesa da Lutero ai nostri giorni. L'età della Riforma*, vol. I, Brescia, Morcelliana 1993.

¹³ Dopo la scoperta dell'America, il Papa Alessandro VI (1492-1503), con una visione realista della situazione politica, promulgava le cosiddette *Bolle Alessandrine* (1493) con le quali donava alle Corone di Spagna e di Portogallo le nuove terre, unitamente all'obbligante imposizione di propagare in esse la fede. I Re divennero assoluti intermediari fra la Santa Sede e le Chiese dell'America. Attraverso diversi accordi e concessioni di privilegi, che i successivi Pontefici elargirono ai Re, matura il sistema del *Patronato Regio*, che conferisce al sovrano il potere di dirigere l'amministrazione ecclesiastica delle Indie. Per mezzo di un corpo legislativo chiamato *Consejo de Indias*, insediato in Spagna, si elaborarono le leggi che dovevano reggere i vasti domini della Nuova Spagna. In esse si dichiarava di non obbedire a nessuna indicazione che non fosse prima approvata da questo corpo legislativo. In questo modo, il Patronato diventerà una sorta di tirannide laica contro gli stessi ecclesiastici e un ostacolo per la comunicazione con Roma. Per uno studio sul governo della Nuova Spagna cf LOPETEGUI - ZUBILLAGA, *Historia* 25-33; MARTINA Giacomo, *Storia della Chiesa da Lutero ai nostri giorni. L'età dell'assolutismo*, vol. II, Brescia, Morcelliana 1994, 329-334.

¹⁴ Dal 1607 si trovano *Brevi Pontifici*, nei quali si fa accenno alla fondazione della Confraternita della *B. Mariae Virginis de Guadalupe* nelle diocesi di Cuzco (1607), di La Plata (1626) e di São Salvador (1643) (cf METZLER Josef (a cura di), *America Pontificia. Documenti Pontifici nell'Archivio Segreto Vaticano riguardanti l'evangelizzazione dell'America: 1592-1644*, vol. III = Collectanea Archivi Vaticani 38, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1995, 775, 779, 791). Sembra quindi molto probabile che prima del 1600 esistessero in Messico dette confraternite.

I pronunciamenti pontifici cominciarono nel 1663, quando il Vescovo di Puebla, mons. *Diego Osorio Escobar y Llamas*,¹⁵ che era anche viceré della Nuova Spagna e governatore dell'Archidiocesi di Città del Messico, sede vacante in quel tempo, insieme al Cabildo della Cattedrale del Messico e al Canonico *Francisco Siles*, sollecitò da Alessandro VII (1655-1667) l'approvazione della festa liturgica delle apparizioni della Vergine di Guadalupe da celebrarsi il 12 dicembre, dato che fino allora si celebrava l'8 settembre. La Sacra Congregazione dei Riti negò la concessione perché i documenti inviati non avevano valore ufficiale, ma solo di semplice richiesta ordinaria.

Allo scopo di realizzare un processo canonico, capace di dare forza alla petizione da inoltrare a Roma, si istituì in Messico, nel 1665, un Tribunale Ecclesiastico e Civile che aveva il compito di ricavare testimonianze riguardo alla storicità delle apparizioni di Maria di Guadalupe.¹⁶ In

¹⁵ Anche se Puebla è stata sede del Vescovo solo dal 1543, essa ebbe grande importanza nel Messico coloniale, perché le radici storiche della sua erezione rimandano all'inizio della conquista coloniale. Quando la prima spedizione spagnola raggiunse la terra messicana, nel 1517, mandò notizie tanto promettenti in Spagna da muovere Carlo V a sollecitare dal Papa l'erezione di una diocesi. Il Papa Leone X spedì nel 1518 una sua *Bolla* con la quale erigeva un vescovato con il nome di Carolense, nel territorio di Yucatán. *Hernán Cortés*, dopo aver sottomesso la *Gran Tenochtitlán* nel 1521, chiese all'Imperatore Carlo V di estendere i limiti del vescovato Carolense fino alla città di *Tenochtitlán*. Nel 1525, il Papa Clemente VII estese il vescovato di Yucatán ai territori di *Tlaxcala*, *Veracruz*, *Tabasco* e parte del *Chiapas*, nominando come sede della diocesi *Tlaxcala*, a riconoscimento della lealtà con la quale i *tlaxcaltecas* avevano servito gli spagnoli. La Cattedrale che aveva sede in *Santa María de la Concepción*, di *Tlaxcala*, fu trasferita nel 1543 alla città di Puebla (cf. GUTIÉRREZ CASILLAS José, *Historia de la Iglesia en México*, México, Porrúa 1984, 55-56).

¹⁶ Tale documentazione è conosciuta come: *Las Informaciones Jurídicas de 1666*. Essa costituisce una delle fonti storiche più importanti per il suo valore ufficiale e perché dà prova della tradizione Guadalupana e della figura di *Juan Diego*. Le informazioni si svolsero in due tappe. Nella prima tappa (3 gennaio - 14 aprile 1666) si interrogò un gruppo di otto indigeni abitanti di *Cuauhtitlán*, il paese natale di *Juan Diego*, la cui età fluttuava tra gli 80 e i 115 anni. Si ritenne che l'avanzata età dei testimoni non avesse diminuito la lucidità dei ricordi della loro infanzia e adolescenza. Le testimonianze, avvalorate dall'autorevolezza morale degli interrogati, concordavano sostanzialmente con il racconto del *Nican Mopohua*. Nella seconda tappa (18 febbraio - 11 marzo) furono esaminati dodici testimoni spagnoli e messicani, ecclesiastici e laici, tra i più rappresentativi della devozione guadalupana. Le loro testimonianze confermarono la tradizione orale e scritta dell'evento guadalupano. A questi interrogatori si aggiunsero due documenti riguardanti un esame, fatto all'immagine, da parte di una commissione di maestri d'arte e del protomedico della città. Inoltre si aggiunse un do-

risposta alla documentazione raccolta, si ottenne da Roma, nel 1667, il Breve pontificio di Clemente IX (1667-1669), ma poiché portava la data del 12 settembre invece del 12 dicembre, la data celebrativa rimase invariata. Ogni altro tentativo di petizione venne sospeso fino a quando, nel 1721, il baccelliere *José de Lizardi y Valle*, tesoriere del Santuario di Nostra Signora di Guadalupe, trovò fortuitamente le copie delle informazioni del 1666 e si impegnò a dare inizio ad un nuovo processo, purtroppo anch'esso si arrestò nel 1723.¹⁷ Pur non riuscendo ad ottenere in quel tempo la concessione della festa della Madonna di Guadalupe per il 12 dicembre, tuttavia si ricevettero da Roma alcuni privilegi.¹⁸

Nel 1736 la Città del Messico era stata devastata da un'epidemia di febbre tifoidea, che in diciotto mesi provocò più di due milioni di morti. L'arcivescovo della Città ordinò la traslazione dell'immagine dal Santuario alla cattedrale e l'epidemia si attenuò nella maggior parte del vicereame, pur continuando a mietere vittime nella capitale. Cessò del tutto solo quando, nel 1737, l'episcopato messicano proclamò solennemente *Patrona principale della Città del Messico* la Vergine Maria, sotto il titolo di Guadalupe.¹⁹ Posteriormente, il 18 dicembre 1747, quando arcivescovo

cumento scritto da *Don Luis Becerra Tanco*, studioso delle lingue e delle culture indigene del Messico (cf GONZÁLEZ FERNÁNDEZ - CHÁVEZ SÁNCHEZ - GUERRERO ROSADO, *El encuentro* 423-464; ALCALÁ ALVARADO, *El acontecimiento* 735-742). Per uno studio più approfondito cf SADA LAMBRETÓN Ana María, *Las informaciones Jurídicas de 1666 y el beato Juan Diego*, México, Ed. Hijas de María Inmaculada de Guadalupe 1991.

¹⁷ L'interrogatorio che si effettuò nel processo del 1723 era più ampio di quello eseguito nelle informazioni del 1666, perché si richiedevano anche informazioni sull'aumento del culto guadalupano nel *Tepeyac* e in altri luoghi e circa i favori concessi dall'intercessione della Vergine Maria. In questo secondo processo vennero interrogati solo due testimoni. Dal punto di vista storico rimane aperto lo studio circa le cause della lentezza e sospensione di questo processo (cf ALCALÁ ALVARADO, *El acontecimiento* 739-741).

¹⁸ Per esempio il 10 marzo 1741 venne concessa da Benedetto XIV l'indulgenza plenaria per l'ottava della festa di Nostra Signora di Guadalupe per un arco di tempo di 15 anni (cf GONZÁLEZ FERNÁNDEZ - CHÁVEZ SÁNCHEZ - GUERRERO ROSADO, *El encuentro* 468).

¹⁹ Esistono divergenze, da parte di alcuni Autori, riguardo al giorno di questa proclamazione: *Gutiérrez Casillas* riporta il 27 aprile (cf GUTIÉRREZ CASILLAS, *Historia* 193), *Dante Guerra* indica il 26 maggio (cf GUERRA Giulio Dante, *La Madonna di Guadalupe. Un caso di inculturazione miracolosa*, in http://www.clerus.org/clerus/dati/1999-05/10-2/madonna_guadalupe.rtf.html, 12), mentre altri autori indicano solo il mese di maggio (cf GONZÁLEZ FERNÁNDEZ - CHÁVEZ SÁNCHEZ - GUERRERO ROSADO, *El encuentro* 468).

della Città del Messico era *Juan Antonio Vizarrón* (1740-1758) la Vergine di Guadalupe venne proclamata *Patrona di tutto il regno della Nuova Spagna*.²⁰

Il 15 luglio 1746, Benedetto XIV (1740-1758), mediante alcune *Bolle Pontificie* concesse dei benefici spirituali al santuario di Guadalupe. In questo modo la chiesa, ricostruita nel 1709,²¹ dove si conservava l'effigie della Vergine, venne elevata al rango di Collegiata, per cui da quel momento sarebbe stata a carico di una corporazione di sacerdoti, costituita da un Abate e da un gruppo di canonici.²²

L'elevazione della chiesa del *Tepeyac* a rango di Collegiata e la decisione della Città del Messico, come pure di altre città di quel territorio, di porsi sotto il patrocinio della Vergine di Guadalupe, aprirono nuove vie per cercare di ottenere dalla Sede Apostolica nuovi privilegi culturali. Tra questi la collocazione della festa liturgica al 12 dicembre e testi liturgici

²⁰ Cf GUTIÉRREZ CASILLAS, *Historia* 193. Anche su questa data vi sono divergenze: *Labrador y Ruiz* indica la proclamazione del patronato su tutta la Nuova Spagna l'anno 1746 (cf LABRADOR Y RUIZ Antonio, *La Virgen Purísima Nuestra Señora de Guadalupe y la nación mexicana*, Einsiedeln [Suiza], Benziger & Co. 1892, 54). Ci siamo attenute all'informazione di *Gutiérrez Casillas*, perché la sua opera è di carattere storico, a preferenza di quella di *Labrador* che adotta uno stile di seria divulgazione.

²¹ La prima edicola fu costruita dal Vescovo *Fray Juan de Zumárraga* nel luogo indicato dalla Vergine a *Juan Diego*. Secondo il *Nican Moteccpana* (di cui abbiamo detto a p. 12), il trasferimento dell'immagine dalla Cattedrale, luogo dove fu collocata subito dopo il miracolo, alla prima edicola, costruita in terracotta, fu il 26 dicembre 1531, ossia pochi giorni dopo le apparizioni. Dato il grande afflusso di persone, verificatosi in breve volgere di tempo, la cappella ebbe diverse ricostruzioni. Tra le più rilevanti si ricorda la terza cappella, costruita dal Vescovo *Fray Alonso de Montúfar* nel 1555, a cui seguì la chiesa del 1622, eretta dal Vescovo *Juan Pérez de la Serna* e infine la chiesa del 1709 (cf MARISCAL Felipe, *Una nueva basílica para la Virgen de Guadalupe*, in *Marianum* 38 [1976] 4 n. 118, 515-516; GUTIÉRREZ CASILLAS, *Historia* 192-193).

²² Riguardo all'istituzione della Basilica come Collegiata ci sono discrepanze di datazione: *Giulio Dante Guerra* indica il 9 febbraio 1725 (cf GUERRA, *La Madonna di Guadalupe* 12). Noi ci siamo attenute all'opera di *González Fernández - Chávez Sánchez - Guerrero Rosado* per l'autorevolezza, fondata sulla rigorosa metodologia adottata dagli Autori, i quali sono pure membri della Commissione storica, nominata dalla Congregazione delle Cause dei Santi per documentare la storicità del fatto Guadalupe e della figura di *Juan Diego*. Coordinatore della commissione è il Dr. *González Fernández*, cattedratico di storia ecclesiastica all'Università Pontificia Urbaniana e docente all'Università Pontificia Gregoriana (cf GONZÁLEZ FERNÁNDEZ - CHÁVEZ SÁNCHEZ - GUERRERO ROSADO, *El encuentro* 468).

propri per la Liturgia delle Ore e per la celebrazione Eucaristica.

Nel 1754 il Procuratore della Compagnia di Gesù in Roma, *Fray Juan Francisco López*, incaricato delle pratiche d'ufficio per ottenere risposte positive alle suddette richieste, donò a Benedetto XIV una copia dell'immagine di Guadalupe, eseguita da *Miguel Cabrera* nel 1752.²³ Il Pontefice rimase sorpreso nel vedere il dipinto e pieno di devozione, con le parole del salmo, esclamò: «*Non fecit taliter omni nationi*» (*Sal* 147, 20).²⁴ Accettò quindi con benevolenza l'ossequio e a sua volta regalò il quadro alle Religiose della Visitazione, che in quel tempo abitavano nella zona romana della Lungara.²⁵

Dopo questi fatti, finalmente, a quasi cento anni dalla prima richiesta e dopo tante traversie, Benedetto XIV, per mezzo della Sacra Congregazione dei Riti, approvava l'Ufficio e la Messa Propri della festa di Maria di Guadalupe il 24 aprile 1754,²⁶ e con il Breve: *Non est quidem* del 25 maggio 1754, confermava pure il patronato della Vergine di Guadalupe sulla Nuova Spagna e cioè dall'Arizona fino a Costa Rica, ordinandone la

²³ *Miguel Cabrera* (1695-1768) fu il pittore più fecondo di temi riguardanti la Vergine di Guadalupe. Le sue opere si contano a centinaia. Nel 1751 fu a capo di una commissione incaricata di osservare l'*ayate* (*tilma* o mantello) da vicino e di giudicarlo secondo le regole dell'arte. I risultati dell'ispezione furono pubblicati dallo stesso *Cabrera* nell'opera: *Maravilla americana y conjunto de raras maravillas, observadas con la dirección de las reglas del Arte de la Pintura en la prodigiosa Imagen de Nuestra Señora de Guadalupe de México*, México 1756. La traduzione dell'opera si trova in forma quasi integrale (cf PERFETTI, *Guadalupe* 109-129). Nel 1752, con l'aiuto di due pittori della commissione, *Cabrera* eseguì tre copie dell'immagine, una per l'arcivescovo della Città del Messico, una per il Papa Benedetto XIV e la terza per sé, come modello per altre copie che gli avrebbero potuto richiedere. Sebbene gli esperti considerino quelle copie il ritratto più somigliante che esista all'originale, per la loro perfezione, *Cabrera* riconobbe l'impossibilità pratica di riprodurre fedelmente l'espressione dell'immagine della Guadalupana (cf BENÍTEZ J.J., *El misterio de Guadalupe* = Documento 102, Barcelona [España], Ed. Planeta 1982, 254).

²⁴ Quest'esclamazione divenne celebre, tanto da essere assunta come antifona alla comunione dei testi propri della Messa della Festa di Nostra Signora di Guadalupe (cf CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Decreto concerniente a la celebración de la Fiesta de la Bienaventurada Virgen María de Guadalupe en todo el Continente americano, el día 12 de diciembre de cada año, Anexo I* [Testi della liturgia eucaristica], in *Notitiae Congregatio de cultu divino et disciplina sacramentorum* 35 [1999] 5-6, n. 394-395, 279).

²⁵ Cf OROZCO José Luis, *Non fecit taliter omni nationi*, in *México desconocido: La Virgen de Guadalupe*, edición especial del 450 Aniversario, México 1981, 8-9.

²⁶ Cf ALCALÁ ALVARADO, *El acontecimiento* 741.

celebrazione della festa il 12 dicembre.²⁷

Lo stesso Pontefice, applicando alla nazione Messicana le parole del salmo 147 ravvisò, in modo esplicito, il favore e la benevolenza della Vergine Maria verso la nazione Messicana e riconobbe ufficialmente la veridicità dell'evento, approvando l'aggiunta di una breve narrazione delle apparizioni alla fine dell'Ufficio liturgico delle Ore. Con l'approvazione del culto da parte del Successore di Pietro, la devozione alla Vergine di Guadalupe ebbe grande incremento nella nazione messicana.

Nel 1793, Pio VI (1775-1799) diede disposizione che il quadro, dipinto da *Cabrera*, donato alle religiose della Visitazione, fosse trasferito nell'antico monastero benedettino di Sant'Anna dei Falegnami in Roma. Successivamente «il Papa mostrò tanto interesse per il culto alla Vergine di Guadalupe che, nell'anno 1796, concesse l'indulgenza di sette anni e sette quarantene a coloro che avessero visitato l'immagine, [nella chiesa del monastero] il giorno 12 d'ogni mese, e l'indulgenza plenaria il 12 dicembre».²⁸

A metà del secolo XIX, la Chiesa messicana viveva momenti difficili a causa della promulgazione delle *Leyes de Reforma*, con le quali si stabiliva non solo una completa separazione tra Chiesa e Stato, ma la laicizzazione del Paese.²⁹ Alcuni Vescovi furono espulsi e molti sacerdoti incarcerati per la loro decisa opposizione alla nuova legislazione.³⁰

In mezzo a circostanze così critiche, verso la fine del secolo, Leone XIII (1878-1903), che dichiarava di avere avuto fin dalla sua infanzia una grande devozione a Maria di Guadalupe e che sapeva come l'amore alla Madre di Dio fosse uno dei baluardi della fede del popolo messicano, ri-

²⁷ Cf *l. cit.*

²⁸ OROZCO, *Non fecit* 9. Attualmente l'immagine è conservata sull'altare maggiore della chiesa del Monastero di via Galla Placidia in Roma.

²⁹ Dal 1855, in Messico, venne promulgata una serie di leggi anticlericali (la legge Juárez che aboliva il tribunale ecclesiastico; la legge Lerdo o dell'incameramento dei beni ecclesiastici; la legge *Iglesias* che proibiva la retribuzione per uffici parrocchiali) che culminarono con la promulgazione della Costituzione del 1857 che aggiungeva, inoltre, la soppressione delle istituzioni religiose e stabiliva l'educazione laica. Con la frase: «L'educazione [...] lotterà contro l'ignoranza e i suoi effetti, i fanatismi e i pregiudizi», l'articolo 3° della Costituzione intendeva opporsi a ogni genere di devozione, tra cui la venerazione a Maria di Guadalupe. Più tardi, il Presidente *Benito Juárez*, emanerà *Las Leyes de Reforma* con le quali si sopprimevano i giorni festivi e la partecipazione del Governo alle funzioni religiose; il matrimonio veniva decretato mero contratto civile, mentre i cimiteri venivano secolarizzati (cf GUTIÉRREZ CASILLAS, *Historia* 279-282).

³⁰ Cf *ivi* 283.

spose benevolmente alla richiesta dei Vescovi e dei fedeli messicani di incoronare l'immagine di Guadalupe.³¹

Così, il 12 ottobre 1895, l'arcivescovo della Città del Messico, mons. Próspero María Alarcón, a nome del Papa, nel corso di una fastosissima cerimonia, incoronava Nostra Signora di Guadalupe come *Regina del Messico*. Con decreto del 6 marzo 1894, la Sacra Congregazione dei Riti, dopo un accurato esame storico, approvò i nuovi testi dell'Ufficio Proprio delle Ore e della Messa del 12 dicembre, secondo le proposte avanzate dall'Episcopato messicano.³²

In quell'occasione, Leone XIII scrisse una lettera ai Vescovi messicani, per esortare tutta la nazione a conservare la venerazione e l'amore alla Madre di Dio come la gloria più insigne e il bene più prezioso. In questo modo, dopo 228 anni, acquistavano ufficialità le petizioni del 1666.

Sebbene si sia detto che le interpretazioni storico-salvifiche riguardanti le apparizioni siano state formulate nell'epoca postconciliare, va ricordato che nessuna svolta di comportamento avviene all'improvviso, ma sia piuttosto un risultato maturo di una preparazione anteriore. In questo caso sembra sia stato Leone XIII uno dei primi a leggere il fatto guadalupano in una prospettiva di storia della salvezza, quando affermò che la Madre di Dio ha stretti vincoli con l'inizio e la propagazione della fede cristiana nel Messico.³³

Il 1° aprile 1903 lo stesso Pontefice volendo tributare nuovo onore alla Vergine di Guadalupe concesse l'annessione della Basilica Guadalupana alla Santa Casa di Loreto e pochi mesi dopo elevò al rango di Arcicofraternita la Congregazione di nostra Signora di Guadalupe.³⁴ Di più si può rilevare che da Leone XIII all'attuale Pontefice, non v'è stato un solo Papa che non abbia in qualche modo manifestato venerazione per la Madre di Dio sotto il titolo di Guadalupe. Fa eccezione il solo Giovanni Paolo I e

³¹ In risposta alla richiesta dei Vescovi messicani, Leone XIII espresse la sua devozione con la composizione di bellissimi distici, che sarebbero stati collocati sull'altare dell'immagine mariana, in occasione della sua incoronazione: «*Mexicus heic populus mira sub imagine gaudet te colere, alma parens, praesidioque frui. Per te sic vigeat felix, teque auspice, Christi immotam servet firmior usque fidem*» (FERNÁNDEZ, *El gran documento* 141; GUTIÉRREZ CASILLAS, *Historia* 607).

³² Cf GONZÁLEZ FERNÁNDEZ - CHÁVEZ SÁNCHEZ - GUERRERO ROSADO, *El encuentro* 470. Invece Guerra indica la data del 2 agosto 1894 (cf GUERRA, *La Madonna di Guadalupe* 13).

³³ Cf FERNÁNDEZ, *El gran documento* 141.

³⁴ Cf GONZÁLEZ FERNÁNDEZ - CHÁVEZ SÁNCHEZ - GUERRERO ROSADO, *El encuentro* 471.

probabilmente possiamo attribuire l'assenza di pronunciamenti alla brevità del suo pontificato.

Nel 1904, Pio X (1903-1914) elevò al rango di Basilica il Santuario del *Tepeyac* e il 24 agosto 1910 estese il *Patronato della Vergine di Guadalupe all'intera America Latina*.³⁵

Il successore di Pio X, Benedetto XV (1914-1922), nel corso della prima guerra mondiale espresse la certezza che la Vergine di Guadalupe era stata ed era la Protettrice del Papa.³⁶ Lo stesso Pontefice manifestava la sua venerazione a Maria di Guadalupe attestando di ricorrere a Lei a favore dell'Episcopato messicano. Mentre l'Europa doveva affrontare le tragiche conseguenze della prima guerra mondiale (1915-18), l'episcopato messicano si trovava nella situazione di doversi opporre al governo messicano, a causa della promulgazione nel 1917 della nuova Costituzione.³⁷ Benedetto XV, espresse la sua adesione all'operato dei Vescovi, inviando loro una lettera, nella quale assicurava la sua preghiera e in particolare quella che avrebbe offerto, il 12 dicembre, in occasione della festa della B. Maria di Guadalupe, per invocare la protezione sul popolo messicano in quei momenti di dura prova. Invitava, inoltre, ad informare i fedeli di tutte le diocesi ad unirsi in quel giorno alle sue preghiere per ottenere alla loro Patria pace e tranquillità.³⁸

Dal 1926 al 1929 si registrò in Messico uno dei periodi più dolorosi e di persecuzione contro la Chiesa da parte del governo messicano.³⁹ Pio XI

³⁵ Cf FERNÁNDEZ, *El gran documento* 142; GUERRA, *La Madonna di Guadalupe* 13.

³⁶ Cf FERNÁNDEZ, *El gran documento* 142.

³⁷ La Costituzione fu promulgata dal governo di Venustiano Carranza il 5 febbraio 1917. L'Assemblea Costituente di *Querétaro* negò ogni personalità giuridica alla Chiesa (art. 130) e rafforzò le leggi antireligiose della Costituzione del 1857. Il prof. Giacomo Martina osserva che questo avvenimento «rappresenta probabilmente l'espressione più chiara, in tutto il costituzionalismo dell'Otto-Novecento, della volontà di sottrarre il proprio paese da ogni influsso sociale della Chiesa cattolica» (MARTINA Giacomo, *Storia della Chiesa da Lutero ai nostri giorni. L'età contemporanea* vol. IV, Brescia, Morcelliana 1995, 153). L'episcopato Messicano protestò energicamente subito dopo la promulgazione della Costituzione, in data 24 febbraio (cf *Protesta de los obispos mexicanos por la Constitución de 1917*, citato da GONZÁLEZ FERNÁNDEZ - CHÁVEZ SÁNCHEZ - GUERRERO ROSADO, *El encuentro* 471).

³⁸ Cf BENEDETTO XV, *Epistolae I, Expostulationem ab Episcopis Mexicanis editam in legem illic latam de re publica novanda adprobat B. P. et nuntiat se die festo B.M.V. Guadalupensis litaturum pro mexicano populo* (15 giugno 1917), in *Acta Apostolicae Sedis (A.A.S.)* 9 (1917) 8, 377.

³⁹ Per uno studio più approfondito sulla rivolta dei *cristeros*, cf MEYER Jean, *La*

(1922-1939) in quei momenti funesti e bellicosi di scontri tra connazionali, si fece presente con alcune lettere encicliche per confortare l'Episcopato, il clero, l'Azione Cattolica e il popolo messicano ed esortarli a perseverare nella fede e nella testimonianza cristiana.⁴⁰ Egli dimostrava inoltre la sua fede nella protezione della Vergine di Guadalupe, Patrona della Nazione ed incoraggiava a ricorrere a Lei per implorare il dono della pace e la forza di lottare per la libertà della Chiesa Cattolica.⁴¹

È anche di quello stesso periodo una petizione indirizzata a Pio XI dal delegato apostolico *Leopoldo Ruiz y Flores* sulla base di alcuni documenti che aveva ricevuto. In essi risultava che l'Episcopato dell'America Latina supplicava Pio XI di officiare una cerimonia pontificale nella Basilica di San Pietro per celebrare collettivamente il patronato di Santa Maria di Guadalupe su tutta l'America Latina. Così il 12 dicembre 1933, in occasione dell'Anno Santo della Redenzione e per decreto di Pio XI, fu incoronata a Roma la copia dell'immagine donata da *Miguel Cabrera* a Benedetto XIV nel 1752.⁴² L'incoronazione avvenne per le mani dell'allora Segretario di Stato, Card. Eugenio Pacelli, futuro Pio XII. In quell'occasione venne riattribuito a Maria di Guadalupe il titolo di *Patrona dell'America Latina*. Per l'occasione il Papa pronunciò un discorso ai pellegrini convenuti a Roma per il Giubileo, nel quale esortava a guardare con fiducia verso il futuro perché Nostra Signora di Guadalupe è capace di rasserenare ogni pena e ogni dolore promettendo a tutti la sua materna intercessione.⁴³

Il 24 settembre 1939, il nuovo Pontefice Pio XII (1939-1958) inaugurò nei giardini vaticani un monumento raffigurante *Juan Diego* che mostra la tilma al Vescovo *Juan de Zumárraga*, monumento che sarà fatto

christiade. L'Église, l'État et le Peuple dans la Révolution Mexicaine (1926-1929), Parigi, Payot 1975.

⁴⁰ Cf ad esempio: Pio XI, *Littera enciclyca: De asperrima rei catholicae condicione in Foederatis Mexici Civitatibus* (18 novembre 1926), in A.A.S. 18 (1926) 12, 465-477; ID., *Epistula enciclyca: De rei catholicae in Mexico condicione* (28 marzo 1937), in A.A.S. 29 (1937) 5, 189-199 e in spagnolo p. 200-211.

⁴¹ Cf Pio XI, *Littera enciclyca: De asperrima rei catholicae condicione* 477; ID., *Epistula enciclyca: De rei catholicae* 199 e 211; FERNÁNDEZ, *El gran documento* 143.

⁴² Le informazioni a proposito di questa immagine sono state date sopra a p. 25.

⁴³ Cf Pio XI, *Discorso ai pellegrini messicani convenuti a Roma pel santo Giubileo e per prendere parte alla solenne cappella papale svoltasi nella Basilica Vaticana in onore di Nostra Signora di Guadalupe il 12 dicembre 1933*, in BERTETTO Domenico (a cura di), *Discorsi di Pio XI*, vol. II, Torino, Società Editrice Internazionale 1960, 1028-1029.

spostare da Giovanni XXIII in una posizione più centrale, presso la torre di San Giovanni.⁴⁴

Nel 1941 per il Messico inizia un periodo di pace e di serenità. Nonostante persistano le leggi contro la Chiesa, il dialogo tra Chiesa e Stato migliora al punto che diventa possibile tornare a manifestare la fede per le strade con le tradizionali processioni religiose.

A consolidare la devozione mariana giunse opportunamente il radiomessaggio che Pio XII pronunciò, il 13 ottobre 1945, per inaugurare nella Basilica di Guadalupe il primo Congresso Mariano Interamericano, nel cinquantesimo anniversario dell'incoronazione dell'immagine guadalupana. Nel suo discorso il Pontefice, facendosi eco della devozione popolare dei messicani, riconosce e invoca la Vergine di Guadalupe come *Imperatrice d'America*⁴⁵ e formula una delle affermazioni più esplicite a proposito della potenza miracolosa dell'immagine e del suo intervento salvifico. Il Pontefice asserì, infatti: «Sulla tilma del povero *Juan Diego* – come riferisce la tradizione – pennelli che non erano di quaggiù lasciavano dipinta un'immagine dolcissima, che l'opera corrosiva dei secoli avrebbe rispettata meravigliosamente».⁴⁶

Infine Giovanni XXIII (1958-1963) proclamò a sua volta la Madonna di Guadalupe *Madre dell'America*⁴⁷ e in occasione del II Congresso Mariano Interamericano, svoltosi nel Santuario del *Tepeyac* nel 1961, attestò di riconoscere anch'egli l'intervento divino del fatto guadalupano. In un radiomessaggio, inviato per l'occasione affermò: «“La sempre Vergine Santa Maria, Madre del verissimo Dio, per il quale si vive”, sparge la sua

⁴⁴ Cf GUERRA, *La Madonna di Guadalupe* 13; AA.VV., *Álbum conmemorativo* 78.

⁴⁵ Cf PIO XII, *Radiomessaggio al Messico nel 50° dell'Incoronazione della Vergine SS.ma di Guadalupe* (13 ottobre 1945), in *Discorsi e Radiomessaggi di sua Santità Pio XII*, vol. VII, Milano, Società Editrice «Vita e Pensiero» 1946, 224. D'ora in poi: *Radiomessaggio nel 50° dell'Incoronazione*.

⁴⁶ *Ivi* 222.

⁴⁷ Gli Autori: *Giuriati-Masferrer Kan e Guerra*, collocano la proclamazione di questo titolo il 12 ottobre 1960. *Guerra* accenna addirittura all'indizione di un Anno Mariano Guadalupano da parte di Giovanni XXIII (cf GUERRA, *La Madonna di Guadalupe* 13; GIURIATI Paolo - MASFERRER KAN Elio [a cura di], *Pellegrini a Guadalupe* “Non temere: io sono tua madre” = Centro ricerche socio religiose, Vigodarzere [PD], Progetto Editoriale 1999, 34). La rassegna storica del culto guadalupano, che presenta la Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti, colloca la proclamazione del titolo “Madre dell'America” nell'anno 1961 (cf CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Decreto; Anexo II* [Testi della festa per la liturgia delle Ore] 280).

tenerezza e delicatezza materna dal colle del *Tepeyac*, ove ha confidato all'indio *Juan Diego*, insieme al suo messaggio, delle rose che caddero dal suo mantello, mentre in esso rimaneva quella sua immagine che mani umane non dipinsero». ⁴⁸

I riconoscimenti e le dichiarazioni dei Sommi Pontefici confermano pertanto, con eloquenza, la devozione che i successori di Pietro hanno sempre dimostrato verso il fatto guadalupano. Devozione tenacemente e costantemente coltivata dall'episcopato messicano, come emergerà nel punto che segue.

1.1.2. *La promozione della devozione guadalupana da parte dei Vescovi messicani*

È evidente che molte concessioni e pronunciamenti espressi dai Pontefici sono stati in gran parte promossi da esplicite richieste dell'episcopato messicano. Di qui l'importanza di fare un breve accenno agli interventi in proposito, espressi dal Magistero ecclesiale particolare.

La simpatia e la devozione dei Vescovi messicani per la Vergine di Guadalupe si attestò e sviluppò a partire dalla reggenza del secondo arcivescovo di Città del Messico, il domenicano *Alonso de Montúfar* (1551-1572). ⁴⁹

Nel 1555 mons. *Montúfar* convocò il Primo Concilio Provinciale Messicano, ⁵⁰ nel quale, tra le diverse disposizioni di rilevanza pastorale, si

⁴⁸ GIOVANNI XXIII, *Radiomessaggio al Secondo Congresso Mariano Interamericano* (12 ottobre 1961), in *Discorsi, messaggi, colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII*, vol. III, Città del Vaticano, Tipografia Poliglotta Vaticana 1962, 460.

⁴⁹ *Fray Alonso de Montúfar* O.P. (1489-1572) ebbe il merito di aver convocato e presieduto i Concili Messicani I e II (cf. GUTIÉRREZ CASILLAS, *Historia* 79).

⁵⁰ Durante il tempo della colonia si tennero in Messico quattro Concili Provinciali celebrati negli anni: 1555, 1565, 1585 e 1771. Prima di essi la vita della Chiesa in Messico era regolata alla luce delle *Juntas Eclesiásticas*. Il primo Concilio Messicano (1555) fu convocato per la festività dei Santi Pietro e Paolo nella Cattedrale del Messico. Gli Atti constano di 93 capitoli che riguardano la necessità di usare le lingue indigene nell'evangelizzazione, l'istruzione previa al battesimo, la pastorale contro l'idolatria, l'amministrazione dei sacramenti e l'esigenza che gli indigeni abitino non più dispersi e isolati ma in raggruppamenti. L'approvazione Pontificia venne nel 1563 e quella Regia nel 1564. Per un approfondimento sui Concili Messicani, cf. HENKEL Willi, *Concilios y sínodos hispanoamericanos*, in PONTIFICIA COMMISSIO PRO AMERICA LATINA, *Actas del Simposio Internacional* 661-674.

trovano le misure prese contro le cosiddette *immagini apocrife*.⁵¹ Tuttavia non si adottò nessuna misura contro l'immagine di Guadalupe, il che rivelava che non era considerata apocrifa e quindi se ne approvava implicitamente la devozione. Anziché proibire il suo culto, l'arcivescovo Montúfar esortava gli spagnoli e gli autoctoni a frequentare l'edicola della Vergine guadalupana.

In quel tempo l'afflusso dei fedeli era tale che, nel 1555, Montúfar si vide costretto a far costruire una cappella più grande.⁵² Egli stesso, a motivo della sua grande devozione a Maria di Guadalupe, dovette soffrire forti critiche da parte del provinciale dei francescani, il *Fray Francisco de Bustamante* e fronteggiare le prime controversie antiapparizioniste.⁵³

L'8 settembre 1556, Bustamante pronunciò un sermone mariano, che i testimoni valutarono come *meraviglioso e divino*, nel quale però, accusò direttamente Montúfar di fomentare l'idolatria nei confronti dell'immagine della Vergine di Guadalupe, dipinta, secondo lui, da un indio chiamato Marcos.⁵⁴

L'arcivescovo iniziò un processo nel quale testimoniarono alcune persone presenti al sermone di Bustamante. Dalle loro deposizioni emerse chiaramente che la devozione aveva forti radici popolari e che beneficiava dell'appoggio episcopale. Nel processo si poteva anche notare l'opposizione che i francescani dimostravano verso la diffusione di questa devozione e come la combattessero apertamente.⁵⁵ Il processo fu sospeso e la controversia fece registrare come conseguenze l'accresciuta devozio-

⁵¹ Nel capitolo XXXIV si decretava che nessuno, spagnolo o indio, poteva dipingere immagini in nessuna chiesa senza essere stato previamente esaminato e aver ricevuto la debita autorizzazione; inoltre si ordinava di visitare le chiese e i luoghi sacri, di valutare attentamente le immagini e gli episodi illustrati e di sopprimere quelle raffigurazioni che si consideravano apocrife (cf LORENZANA Francisco Antonio, *Concilios Provinciales. Primero y Segundo, celebrados en la muy noble y muy leal Ciudad de México, presidido por el Illmo. Y Rmo. Señor D. Fr. Alonso de Montúfar, en los años de 1555 y 1556*, México, Imprenta del Superior Gobierno del Br. D. Joseph Antonio de Hogal 1769, 171, citato da GONZÁLEZ FERNÁNDEZ - CHÁVEZ SÁNCHEZ - GUERRERO ROSADO, *El encuentro* 269-270).

⁵² Cf *ivi* 254.

⁵³ Cf *ivi* 248-266; AA.VV., *Álbum conmemorativo* 30-32.

⁵⁴ Cf GONZÁLEZ FERNÁNDEZ - CHÁVEZ SÁNCHEZ - GUERRERO ROSADO, *El encuentro* 257.

⁵⁵ Le motivazioni di quest'opposizione, secondo gli storici, furono di carattere teologico-pastorale, dato che si combatteva fortemente l'idolatria frammista alle controversie religioso-giuridiche, disputate in quel tempo tra Ordini mendicanti e Vescovi (cf *ivi* 264).

ne verso la Vergine di Guadalupe, la disapprovazione degli atteggiamenti e degli interventi di *Bustamante* e la sua destituzione da Provinciale.⁵⁶

Un altro avvenimento rivela implicitamente il riconoscimento della veridicità delle apparizioni da parte dei Vescovi. Si tratta dell'autorizzazione data alla stampa di diffondere i primi testi della storia delle apparizioni di Maria di Guadalupe, scritti tra il 1648 e il 1649,⁵⁷ quando arcivescovo della Città del Messico era *Juan de Mañozca*.⁵⁸

Tuttavia, solo nel 1888 i Vescovi messicani si pronunziarono, in forma esplicita e collegialmente, a favore delle apparizioni. In quel tempo si era scatenata una furiosa campagna antiguadalupana, promossa da un gruppo d'intellettuali, tra cui *José María Agreda y Sánchez*, *Francisco del Paso y Troncoso* e *Vicente de Paula Andrade*. I Vescovi di tutte le diocesi della Repubblica, nel timore che le idee di questi Autori riuscissero a turbare la coscienza dei fedeli, sottoscrissero una professione di fede che affermava: «Noi, come i fedeli delle nostre diocesi, crediamo e tutti ad una voce professiamo l'antica tradizione della nostra Nazione sulle apparizioni della B.V. Maria nel colle del *Tepeyac*, fatte ad un pio neofito, il cui compendio si trova nella sesta lezione dell'Ufficio concesso da Benedetto XIV alla Nazione Messicana e la cui immagine è venerata in detto Santuario».⁵⁹

I riconoscimenti e le concessioni fatte da Leone XIII prima nel 1887 e poi nel 1894 sembrano aver spinto i Vescovi messicani a pronunciarsi apertamente e positivamente sul fatto guadalupano, nella convinzione di essere in comunione con la Chiesa universale.

⁵⁶ Nel 1560 fu rieletto come Provinciale e nel 1561 fu inviato in Spagna dove rimase fino alla morte, avvenuta nel 1562 (cf *l. cit.*).

⁵⁷ Nel 1648 il P. *Miguel Sánchez* diede alla stampa il primo testo Guadalupano in lingua spagnola con il titolo: *Imagen de la Virgen María, Madre de Dios de Guadalupe. Milagrosamente aparecida en la ciudad de México. Celebrada en su historia, con la profecía del capítulo doce del Apocalipsis*. México, Impr. De la Vda. De B. Calderón. Più importante ancora sarà la pubblicazione, nel 1649, dell'opera in lingua náhuatl: *Huey Tlamahuizoltica* di *Luis Lasso de la Vega*, nella quale sono contenuti il *Nican Mopohua* di *Antonio Valeriano* e il *Nican Motecpana* di *Fernando de Alva Ixtlixóchitl* (cf sopra p. 12 e nota 21). Dall'analisi interna dell'opera si può desumere che *Lasso de la Vega* scrisse soltanto l'introduzione e la conclusione (cf *ALCALA ALVARADO, El acontecimiento 731-735*).

⁵⁸ Cf *GUTIÉRREZ CASILLAS, Historia* 126.

⁵⁹ *FERNÁNDEZ, El gran documento* 137. Il Vescovo di *Tamaulipas*, *Eduardo Sánchez Camacho*, che non volle sottoscrivere la professione di fede, ricevette una reprimenda per il suo atteggiamento da parte dei cardinali inquisitori (cf *l. cit.*).

Tuttavia le idee antiapparizioniste persistettero, di modo che, otto anni più tardi, nel V Concilio Provinciale Messicano (1896), i Vescovi dichiararono: «Giudicando un dovere del nostro ministero pastorale il tranquillizzare le coscienze che siano state turbate dalle pubblicazioni fatte ultimamente riguardo all'apparizione di Nostra Signora di Guadalupe, di comune accordo dichiariamo che la prodigiosa apparizione, senza essere dogma di fede, come potrebbe interpretarsi in forza della devozione semplice di alcune anime pie, è una tradizione antica, costante e universale della nazione Messicana, che non solo autorizza ogni cattolico a crederla, ma addirittura non le permette di contraddirla con più o meno temerarietà...».⁶⁰

Successivamente nel 1929, terminata la persecuzione religiosa, i fedeli poterono ricominciare apertamente le loro pratiche culturali, ma il Dipartimento dei Beni Nazionali fece sapere agli incaricati della Basilica di Guadalupe, che l'edificio, in funzione dal 1709, era ormai pericolante. Si diede allora inizio all'opera di restaurazione della Basilica, essendo però vicina la celebrazione del IV centenario delle apparizioni (1931) si decise di approfittare dell'occasione per ampliare e rinnovare la chiesa.⁶¹ Il popolo messicano preparò e celebrò la ricorrenza delle apparizioni, con grande gioia e soprattutto con un'immensa riconoscenza alla Madre di Dio per la sua protezione, manifestata durante la crudele persecuzione religiosa. I festeggiamenti ebbero inizio, a conclusione parziale dei restauri, il 1° dicembre con la benedizione dell'Arcivescovo della Città del Messico, mons. *Pascual Díaz*.

Il privilegio di ri-inaugurare la Basilica del *Tepeyac* fu di mons. *Luis María Martínez y Rodríguez* nel 1938.⁶² In preparazione a tale evento il

⁶⁰ *Ivi* 137-138.

⁶¹ Il primo centenario (1631) non fu commemorato pubblicamente a causa delle inondazioni avvenute nell'anno 1629 a Città del Messico. Il secondo centenario (1731) si commemorò con grandi feste, funzioni religiose, fuochi di artificio e altri trattenimenti. Per il terzo centenario (1831) le feste acquistarono maggior solennità perché celebrate nel contesto dell'Indipendenza, ottenuta nel 1821. Per l'occasione si pensò di portare in processione l'immagine della Vergine dalla Basilica alla Cattedrale, ma il progetto non si realizzò per timore che l'*ayate* si deteriorasse (cf GUTIÉRREZ CASILLAS, *Historia* 471).

⁶² Mons. *Luis María Martínez y Rodríguez* resse l'archidiocesi di Messico dal 1937 al 1956. Fu un grande promotore della devozione Guadalupana. «Era una persona con grandi doti naturali, carismi e una profonda spiritualità. Seppe guadagnarsi il cuore di tutti, dai massoni era addirittura considerato una delle persone più degne di stima in Messico» (GONZÁLEZ FERNÁNDEZ - CHÁVEZ SÁNCHEZ - GUERRERO ROSADO, *El*

prelato predicò un novenario, i cui sermoni sono stati pubblicati nel testo: *El idilio del Teyepac*.⁶³ Furono anche pubblicate altre raccolte dei suoi sermoni nel libro: *El poema del Tepeyac*. Questa predicazione, ricca di elementi poetici e di riflessioni teologiche, testimonia il grande amore del Vescovo alla sempre Vergine di Guadalupe e Madre di Dio.⁶⁴

Nel 1944, a cinquant'anni dall'incoronazione di Maria di Guadalupe, lo stesso arcivescovo, indisse un Anno Giubilare Guadalupano per tutta l'America Latina, dall'ottobre 1944 all'ottobre 1945,⁶⁵ anno in cui la Madonna venne invocata da Pio XII *Imperatrice d'America* nell'ambito dell'inaugurazione del primo Congresso Mariano Interamericano.⁶⁶

Mons. *Miguel Darío Miranda Gómez* (1956-1977) condurrà la Chiesa messicana a rinnovarsi secondo lo spirito del Concilio Ecumenico Vaticano II, e concorrerà alla promozione del progetto di costruzione di una nuova Basilica, espressione e centro di una sempre nuova devozione alla Vergine di Guadalupe.

1.2. Dal Concilio Ecumenico Vaticano II ai nostri giorni

La promulgazione della Costituzione dogmatica: *Lumen Gentium*,⁶⁷ con il suo capitolo VIII, fu un avvenimento determinante per la riflessione mariologica della Chiesa. La suddetta Costituzione infatti, operò un passaggio dall'impostazione manualistica, tipica del primo novecento,⁶⁸ ad una prospettiva più ecclesiologica, biblica ed ecumenica, propria delle

encuentro 473).

⁶³ Cf MARTÍNEZ Luis María, *El Idilio del Tepeyac*, Méjico D.F., Editorial La Cruz 31961.

⁶⁴ Cf ID., *El poema del Tepeyac*, Méjico D.F., Editorial La Cruz 31961.

⁶⁵ Cf CEM, *Comunicado sobre el Año Jubilar Guadalupano del 12 de octubre de 1994 al 12 de octubre de 1995* (12 de octubre de 1994), in *DCEM/3* (1997) p. 296.

⁶⁶ Cf sopra p. 30.

⁶⁷ Cf LG n. 1-69, in *EV/1*, 284-445.

⁶⁸ La mariologia manualistica seguiva l'andamento del manuale scolastico: enunciazione di una tesi da dimostrare mediante prove tratte dalla Scrittura, dalla Tradizione e dalla ragione teologica. Stabiliva un *primo principio* dal quale derivavano i principi secondari. Il primo principio mariologico variava, a seconda degli autori, poteva essere: la maternità divina con precisazioni varie, Maria Nuova Eva, la maternità divina e l'associazione al Redentore, la sua maternità divina e quella spirituale (cf DE FIORES Stefano, *Maria Madre di Gesù* = Corso di Teologia Sistemática 6, Bologna, Dehoniane 1992, 173-174).

correnti innovatrici preconciliari.⁶⁹ Tuttavia, ciò che caratterizzò la svolta mariologica del Concilio fu soprattutto l'assunzione della dimensione storico-salvifica nella riflessione dei Padri conciliari. Essa diede unità all'intera trattazione mariana e collocò la persona e la missione di Maria all'interno del mistero di Cristo e della Chiesa. Su questa linea, Giovanni Paolo II continuò la riflessione con l'enciclica *Redemptoris Mater* (RM) composta in occasione dell'Anno Mariano 1987-1988.⁷⁰ Inoltre nei tempi post-conciliari, la riflessione mariologica coltivò esplicitamente la dimensione antropologica dando origine a diverse impostazioni mariologiche inculturate.⁷¹

⁶⁹ Le correnti innovatrici preconciliari sono state: lo sviluppo del movimento biblico, la rinascita della teologia patristica, l'affermazione della teologia kerigmatica, lo sviluppo del movimento liturgico e di quello catechistico. Su quest'ultimo si possono reperire informazioni essenziali in BOLLIN-GASPARINI, *La catechesi nella vita della Chiesa* 242-252. Va però ricordato che nel post-Concilio, in campo pastorale, catechetico e catechistico si è affermata la svolta antropologica, cf in proposito COMBY, *Due-mila anni di evangelizzazione* 319-325; ERDOZAIN Luis, *L'évolution de la catéchèse. Panoramique de six Semaines Internationales de Catéchèse*, in *Lumen Vitae* 24 (1969) 4, 587-599; ID., *La catechesis hoy. De Nimega y Eichstätt a Medellín*, in *Sinite* 11 (1970) 32, 276-296; FOSSION André, *La catéchèse dans le champ de la communication. Ses enjeux pour l'inculturation de la foi*, Paris, Du Cerf 1990, 204-228. A questi sviluppi post-conciliari va aggiunto quello dei rapporti ecumenici tra le Chiese con la progressiva adesione di esponenti della Chiesa cattolica (cf SEGRETARIATO ATTIVITÀ ECUMENICHE [SAE] - GRUPPO MISTO PER LO STUDIO DI UNA CATECHESI ECUMENICA, *Quel desiderio di unità. Precursori e percorsi ecumenici* = La tunica inconsueta 10, Padova, Messaggero di Sant'Antonio 2000, 17-26, 33-42, 48-55).

⁷⁰ Cf GIOVANNI PAOLO II, *Lettera enciclica sulla Beata Vergine Maria nella vita della Chiesa in cammino: Redemptoris Mater* (RM) n. 1-52 (25 marzo 1987), in *EV/10* (1989) 1272-1421. Nell'introduzione il Papa scrive: «Desidero anch'io avviare la mia riflessione sul significato che ha Maria nel mistero di Cristo e sulla sua presenza attiva ed esemplare nella vita della Chiesa» (RM n. 1, in *EV/10*, 1273).

⁷¹ Esempi di queste mariologie sono la teologia africana e la teologia latinoamericana. La prima trova «nella propria cultura dei chiari agganci con la Madre di Gesù: il matriarcato comune a parecchie tribù, il ruolo della donna nel clan come datrice di vita e simbolo di coraggio e fedeltà» (DE FIORES, *Maria Madre* 184). In America Latina la riflessione mariologica si è sviluppata soprattutto attorno all'evento guadalupano dando luogo a diversi approcci. Nebel classifica tre raggruppamenti principali: a) la teologia dell'immagine che a sua volta si suddivide in teologia profetico-storica, riflessione storico-nazionalista e riflessione guadalupana-concezionista; b) la teologia del messaggio che si suddivide in teologia liberatrice e riflessione evangelizzatrice; c) la teologia della religiosità popolare (cf NEBEL Richard, *Santa María Tonantzín Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México* [Santa María Tonantzín Virgen de Guadalupe - Religiöse Kontinuität und Transformation in

Le svolte innovatrici della mariologia conciliare e postconciliare⁷² spingeranno la mariologia latinoamericana e lo stesso Magistero ecclesiale di quel Continente a riflettere sul fatto guadalupano, secondo una prospettiva storico-salvifica e antropologico-inculturata.

Evidenzieremo quindi i suddetti sviluppi nei pronunciamenti del Magistero ecclesiale. Organizzeremo l'esposizione attorno a tre argomenti di rilievo, relativi alla storia dell'America Latina e che riguardano la presenza storico-salvifica di Maria di Guadalupe, la sua opera evangelizzatrice e il ruolo da Lei svolto nella configurazione dell'identità di quel Continente.

1.2.1. *Maria di Guadalupe nella storia della salvezza dell'America Latina*

La prima tematica, che emerge nei discorsi e nei documenti del Magistero ecclesiale, riguarda una lettura della presenza di Maria di Guadalupe nella storia della salvezza dell'America Latina. Tutta la storia, afferma Giovanni Paolo II, «è guidata da Dio. Per questo, i diversi 'avvenimenti' possono convertirsi in 'opportunità salvifiche' (*kairos*)».⁷³ Realtà di fede che la Conferenza Episcopale Messicana (CEM) riconosce riferendosi al fatto guadalupano inteso come un evento che «forma parte del piano di salvezza che Dio sta realizzando nei [...] popoli [dell'America Latina] e in unione con essi».⁷⁴

Sulla stessa linea si è successivamente posta la III Conferenza Episcopale Latinoamericana, svoltasi a *Puebla* nel 1979.⁷⁵ I Vescovi, riflettendo

Mexiko, *Neue Zeitschrift für Missionwissenschaft* 1992], México D.F., Fondo de Cultura Económica 1995, 267-268).

⁷² Per uno studio approfondito sulla mariologia conciliare e postconciliare cf DE FIORES Stefano, *Maria nella teologia contemporanea* = «Mater Ecclesiae» Serie Studi 2, Roma, Centro di Cultura Mariana «Mater Ecclesiae» 1978; ed anche ID., *Maria Madre di Gesù* 172-185.

⁷³ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti al Seminario Internazionale organizzato dalla Pontificia Commissione per l'America Latina* n. 3 (14 maggio 1992), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XV/1 (1994) 1142. D'ora in poi: *Discorso alla PCAL*.

⁷⁴ CEM, *La presencia* n. 19, in *DCEM/2*, 133.

⁷⁵ La III Conferenza generale dell'episcopato Latinoamericano svoltasi a *Puebla*, è stata convocata da Paolo VI, confermata dal suo successore Giovanni Paolo I, e portata a termine da Giovanni Paolo II. Il documento conclusivo di *Puebla*, eminente-

collegialmente sul disegno di salvezza che Dio ha disposto per l'America Latina,⁷⁶ affermarono che «sin dalle origini – nella sua apparizione di Guadalupe e sotto questa invocazione – Maria è stata il grande segno, dal volto materno e misericordioso, della vicinanza del Padre e di Cristo, con i quali ci invita a entrare in comunione».⁷⁷ Infatti, l'apparizione di Maria sul *Tepeyac* è uno dei segni sacramentali⁷⁸ che rende palpabile la presenza salvatrice del Padre in Cristo. In Maria e attraverso Maria, Dio ha vo-

mente pastorale, è fondato sull'*Evangelii Nuntiandi* (cf PAOLO VI, *Esortazione apostolica sull'evangelizzazione nel mondo contemporaneo: Evangelii Nuntiandi* [EN] n. 1-82 [8 dicembre 1975], in EV/5 [10/1979] 1588-1716) e svolge il tema: *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*. Le quattro parti del documento mettono in evidenza il metodo di lavoro seguito nell'assise: nella prima parte si presenta la realtà dell'America Latina; nella seconda parte si illumina la realtà presentata con la verità della rivelazione riguardo a Cristo, alla Chiesa e all'uomo; nella terza e quarta parte si danno degli orientamenti per raggiungere un'autentica azione evangelizzatrice scegliendo di dare un'attenzione preferenziale ai poveri e ai giovani. Il filo conduttore o chiave di interpretazione, che unifica tutte le parti del documento, è la triplice finalità pastorale: la comunione e la partecipazione; la liberazione e la promozione integrale; l'evangelizzazione delle culture in ordine alla creazione di una nuova civiltà dell'amore. Per un approfondimento riguardo al documento di Puebla si possono consultare gli studi pubblicati nella rivista *Medellín*. (Per reperire i numerosi contributi cf *Indice generale* in *Medellín* 10 [1984] 39-40, 555-556; e anche SCANNONE Juan Carlos, *Diverses interprétations latino-américaines du document de Puebla*, in *Lumen Vitae* 35 [1980] 3, 211-227; LOZANO BARRAGÁN Javier, *Teologías subyacentes en los aportes a Puebla*, in *Medellín* 4 [1978] 15-16, 368-381).

⁷⁶ Nella seconda parte del documento, elaborato nella Conferenza, viene evidenziato il disegno di Dio sulla realtà dell'America Latina e in esso è riconosciuta a Maria una parte integrante dell'attuazione di quel disegno salvifico (cf III CONFERENZA GENERALE DELL'EPISCOPATO LATINOAMERICANO [CELAM], *L'evangelizzazione nel presente e nel futuro dell'America Latina: Puebla* [DP] n. 163, 282-303 [27 gennaio - 13 febbraio di 1979], in *Enchiridion America Latina* [EAL], Bologna, Editrice Missionaria Italiana 1995, 786, 905-926). A Puebla, la figura di Maria acquista centralità, a differenza della II Conferenza Generale di Medellin (26 agosto - 6 settembre 1968), nella quale v'era stato, secondo gli studiosi, un inspiegabile silenzio in relazione al tema mariano. Al riguardo dice *Alliende*: «Sembra sorprendente che avendo partecipato al Vaticano II, i Vescovi non si siano fermati a riflettere sulla persona di Maria nel nostro continente» (ALLIENDE Joaquín, *La cuestión Mariana en América Latina*, in *Medellín* 4 [1978] 15-16, 423).

⁷⁷ DP n. 282, in EAL 905; cf GIOVANNI PAOLO II, *Esortazione apostolica post-sinodale sull'incontro con Gesù Cristo vivo, via per la conversione, la comunione e la solidarietà in America: Ecclesia in America* (EAm) n. 11 (22 gennaio 1999), Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1999.

⁷⁸ «[Maria] è una presenza e un sacramentale dai lineamenti materni di Dio» (DP n. 291, in EAL 914).

luto comunicare all'intero continente americano qualcosa su di sé, sull'uomo e sulla sua salvezza.

Il documento di *Puebla*, che nel suo contenuto mariologico,⁷⁹ ebbe come fonte principale il capitolo VIII della *LG*,⁸⁰ rilevando il significato profondo della missione di Maria nel mistero salvifico di Cristo, riconosce che «per mezzo di Maria Dio si è fatto carne, è entrato a far parte di un popolo, si è fatto il centro della storia».⁸¹ L'importanza di Maria nell'economia della salvezza è tale che «senza Maria il Vangelo viene ad essere disincarnato, sfigurato, trasformandosi in una ideologia, in un razio-

⁷⁹ I ventun numeri che il documento dedica al tema mariano non hanno la pretesa di elaborare una teologia mariana completa, ma offrire piuttosto un insegnamento mariologico di carattere pastorale. Maria viene presentata come «parte essenziale del mistero della Chiesa, [...in quanto la sua figura] integra il concetto di Chiesa-Regno per la sua intima relazione con il mistero di Cristo, e integra ugualmente il concetto di Chiesa-Popolo di Dio per la sua identificazione con il mistero dell'uomo» (CARO MENDOZA Roberto, *María en la reflexión de la Iglesia Latinoamericana* = Nuestra Señora de América. Colección Mariológica del V Centenario 11, Bogotá [Colombia], Consejo Episcopal Latinoamericano 1986, 23). L'attenzione mariana del *DP* è stata anche evidenziata graficamente da questo stesso Autore (cf *ivi* 22). Nell'ambito di un discorso ecclesiologico, *Puebla* organizza l'insegnamento mariologico attorno ai titoli di Madre e Modello della Chiesa. L'elemento che connota la mariologia di *Puebla*, come mariologia profondamente contestualizzata è la presentazione di Maria «pienamente inserita nell'*humus* culturale religioso-popolare dell'America Latina. Inculturazione, religiosità popolare e teologia della liberazione offrono, infatti, i loro più significativi apporti alla delineazione di una nuova impostazione mariologica» (AMATO Angelo, *Mariologia in contesto. Un esempio di teologia inculturata: "Il volto meticcio di Maria di Guadalupe"* [*Puebla* n. 446], in *Marianum* 42 [1980] 3-4, n. 125, 447). Il documento si caratterizza dunque per i suoi continui riferimenti alla fede del popolo, al *sensus fidei* della Chiesa universale e a quello delle Chiese latinoamericane, dando importanza alle radici storiche e culturali dell'America Latina (cf HERRERA ACEVES José de Jesús, *La Virgen Santa María en el documento de Puebla* = Nuestra Señora de América. Colección Mariológica del V Centenario 12-13, Bogotá [Colombia], Consejo Episcopal Latinoamericano 1986, 63).

⁸⁰ Oltre alla *LG*, *Puebla* ha fatto riferimento all'esortazione apostolica *Marialis Cultus* di Paolo VI, e ai discorsi di Giovanni Paolo II in occasione della sua prima visita in Messico nel 1979 (cf PAOLO VI, *Esortazione apostolica per il retto ordinamento e sviluppo del culto della Beata Vergine Maria: Marialis Cultus* [MC] n. 1-58 [2 febbraio 1974], in *EV*/5, 13-97; e i diversi discorsi di Giovanni Paolo II nella prima visita in Messico, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. II/1 [1979] 119-330).

⁸¹ *DP* n. 301, in *EAL* 924. L'affermazione venne completata da Giovanni Paolo II quando precisò: «[Maria] indica il momento in cui, per l'ingresso dell'eterno nel tempo, il tempo stesso viene redento, e riempiendosi del mistero di Cristo, diviene definitivamente 'tempo di salvezza'» (*RM* n. 1, in *EV*/10, 1274).

nalismo spiritualistico».⁸²

L'importanza della presenza di Maria nella storia dell'America Latina è stata evidenziata dall'argomentazione di Giovanni Paolo II, allorché ebbe a dire come «Cristo, Redentore del mondo, è presente nella storia, di generazione in generazione, per mezzo della sua Santissima Madre, la stessa che lo diede alla luce a Betlemme, la stessa che è stata accanto alla croce sul Golgota. Cristo, per mezzo della Vergine Maria, è entrato nelle vicende di tutte le generazioni umane, nella storia del Messico e di tutta l'America».⁸³ Questo riconoscimento del ruolo salvifico di Maria era già stato fatto oggetto di particolare richiamo da parte di Pio XII, quando, nel 1945 nel suo radiomessaggio al popolo Messicano,⁸⁴ asserì che allo scoccare dell'ora di Dio, nelle vaste regioni dell'*Anáhuac*,⁸⁵ la Vergine Santissima fu il provvidenziale strumento scelto dai disegni del Padre celeste per dare e presentare il suo diletto Figlio.⁸⁶

La missione di Maria nel piano universale di salvezza, non va solo scorta come mediazione attraverso la quale il Figlio di Dio è entrato nella storia umana, ma va anche riconosciuta come presenza operante nel suo estendersi lungo tutta l'azione redentrice del Figlio, che supera i limiti del tempo e dello spazio. Infatti, afferma *Puebla*: «Maria è la stretta collaboratrice della sua opera. È stata “tutt'altro che donna passivamente remissiva o di una religiosità alienante” (MC 37). [Maria] non è solo il frutto mirabile della redenzione, è anche la cooperatrice attiva. In Maria si manifesta in modo sublime che Cristo non annulla la creatività di coloro che lo seguono. [...] Con la sua libera cooperazione alla nuova alleanza di Cristo, è la grande protagonista della storia».⁸⁷

Per questo guardando al ruolo da Lei compiuto durante la sua vita terrena per facilitare la fede in Cristo dei discepoli (cf Gv 2,1-12; At 1,14), si

⁸² DP n. 301, in EAL 924.

⁸³ GIOVANNI PAOLO II, *Omelia nella Basilica di Nostra Signora di Guadalupe in occasione della Beatificazione di tre martiri, di un presbitero e il riconoscimento del culto di Juan Diego* n. 1 (6 maggio 1990), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XIII/1 (1992) 1125. D'ora in poi: *Omelia della Beatificazione*.

⁸⁴ Cf sopra pag. 30.

⁸⁵ Si chiama Valle di *Anáhuac* il luogo dove sorse la città di *Tenochtitlán*, capitale dell'impero azteco, fondata nel 1325. Parola che significa *intorno all'acqua*. Viene dal *náhuatl* ATL (acqua) e NAHUAC (intorno a). Era il nome con cui venivano nominate le coste e, quindi, per estensione, tutto il paese (cf GUERRERO ROSADO, *Flor y canto* 282).

⁸⁶ Cf PIO XII, *Radiomessaggio nel 50° dell'Incoronazione* 222.

⁸⁷ DP n. 293, in EAL 916.

può anche oggi ritenere che Ella accompagna i popoli dell'America e facilita lo sbocciare della loro fede, qualificandosi come la «via sicura dell'incontro con Cristo».⁸⁸

Maria, inoltre avendo ricevuto ai piedi della Croce la missione di essere madre dei discepoli (cf Gv 19,25-27) si dimostra anche come Colei che opera per farli crescere secondo la fisionomia del suo Figlio Gesù. Al riguardo, Giovanni Paolo II afferma che, fin dagli albori della fede e in ogni tappa della predicazione del Vangelo, nella nascita di ogni Chiesa particolare, come lo è stata nel Cenacolo a Pentecoste (cf At 1,14), anche nel caso della nascita della Chiesa in America Latina, la Vergine occupa un posto singolare di fecondità materna come Madre dei discepoli di Gesù.⁸⁹

Proprio per l'importanza del suo ruolo di Madre in ordine alla formazione dei credenti e per la necessità da parte dei credenti di riconoscerne e invocarne la presenza, risuonano come giusto riconoscimento e incitamento le espressioni convinte di Giovanni Paolo II. «“Non si può parlare della Chiesa – afferma il Pontefice – se non v'è presente Maria, la Madre del Signore, con i fratelli di questi” (cf MC 28). E così, [accade] ogni volta che nasce la Chiesa in una nazione, come si può verificare [... nel] continente [americano], dal Messico fino al Cile e Argentina, passando per l'istmo centroamericano, o la Madre di Dio si fa presente in un modo singolare, come a Guadalupe, o i seguaci di Gesù reclamano la sua presenza e le dedicano templi per il culto, in modo che la Chiesa abbia sempre la presenza della Madre, che è garanzia di fraternità e di accoglienza dello Spirito Santo».⁹⁰

La presenza di Maria è certamente qualificante per la nascita di ogni Chiesa locale, tanto che non di rado si può scorgere che la sua incidenza è benefica fin dai primi passi compiuti dagli evangelizzatori per gettare il seme fecondo delle nuove Comunità di fede.

1.2.2. *Maria di Guadalupe prima evangelizzatrice dell'America Latina*

Il ruolo di Maria come prima evangelizzatrice, partecipe della storia dell'America Latina, era già stato riconosciuto esplicitamente da Pio XII in occasione del 50° dell'incoronazione della Vergine di Guadalupe. Il

⁸⁸ EAm n. 11.

⁸⁹ Cf GIOVANNI PAOLO II, *Omelia al Santuario Mariano di Suyapa* n. 2 (8 marzo 1983), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. VI/1 (1983) 649.

⁹⁰ Ivi 650; cf MC n. 28, in EV/5, 55, a cui fa riferimento il DP n. 291, in EAL 914.

Pontefice nel suo radiomessaggio affermò che l'incoronazione dell'immagine della Vergine era un giusto omaggio alla Madre di Dio, perché era impossibile ignorare la parte rilevante che Maria aveva avuto nella nascita della Chiesa fra i popoli dell'America e nella conservazione della pratica e della purezza della loro fede.⁹¹ Con un linguaggio ricco di immagini, il Papa aveva sottolineato la potenza della presenza di Maria di Guadalupe nell'America: «come se la croce che, un giorno [...], attraverso delle onde, avevano portato al nuovo continente le fragili caravelle ispaniche, fosse stata affidata nelle deboli mani di quella fanciulla, affinché la passeggiasse trionfalmente per tutte quelle terre, la impiantasse ovunque e si ritirasse al suo castello roccaforte, per governare e dominare l'antica *Tenochtitlán*, e custodire la sua fede».⁹² Egli proseguiva, ancora, osservando che dal momento storico delle apparizioni, l'evangelizzazione completa fu fatta, ravvisando in Maria di Guadalupe come una bandiera issata, come una fortezza alzata contro la quale si sarebbe scontrata l'ira di tutte le tempeste, come un pilastro fondamentale della fede in Messico e in tutta l'America.⁹³

Sedici anni più tardi, in occasione del II Congresso Mariano, Giovanni XXIII riconoscendo la presenza evangelizzatrice di Maria di Guadalupe la invocò come «la Celeste Missionaria del nuovo mondo [...e come la] Madre e Maestra nella fede dei popoli di America».⁹⁴

Successivamente nel 1966 Paolo VI, conferendo la *Rosa d'oro al Santuario di Guadalupe*⁹⁵ ebbe a riconoscere nella viva devozione alla Madre di Dio, la risposta che il popolo messicano seppe dare agli interventi di Maria, rimanendo fedele alla Chiesa cattolica, nonostante le persecuzioni. Infatti il Pontefice elogiando la fedeltà del popolo messicano al proprio battesimo, affermò: «La tenerezza della devozione mariana riempie le pa-

⁹¹ Cf PIO XII, *Radiomessaggio nel 50° dell'Incoronazione* 222.

⁹² *Ivi* 222-223.

⁹³ Cf *l. cit.*

⁹⁴ GIOVANNI XXIII, *Radiomessaggio al Secondo Congresso Mariano* 461.

⁹⁵ La Rosa d'oro è un dono che i Pontefici inviavano alle regine ed imperatrici benemerite per le loro opere o virtù, come segno di speciale benevolenza e riconoscenza. All'inizio era una rosa naturale, ma a partire da Sisto IV (1484) venne adottata la forma attuale: una rosa d'oro con gemme preziose, il cui calice contiene un recipiente in miniatura con profumi delicati. I Santuari insigniti di questo riconoscimento sono stati: *Lourdes*, *Loreto* e *Fatima* (cf FERNANDEZ, *El gran documento* 145; CEM, *Mensaje del Episcopado Mexicano con motivo de la concesión de la Rosa de Oro a la Basílica de Nuestra Señora de Guadalupe* n. 3 [20 de marzo de 1966], in DCEM/1 [31991] 65).

gine della storia cristiana del vostro paese. [...] Nelle ore di prova e di dolore, i nomi di Cristo Re e di Maria di Guadalupe hanno ponderato la fibra cattolica di un popolo, che non si è tirato indietro davanti ad eroismi imposti per la fedeltà al Vangelo».⁹⁶

Due anni dopo il documento di *Medellín*,⁹⁷ nonostante il già accennato silenzio su Maria,⁹⁸ rilevò che la Conferenza Episcopale dell'America Latina si era radunata, come a Pentecoste (cf *At* 1,14) attorno a Maria, Madre della Chiesa, la quale col suo patrocinio aveva assistito il continente fin dalla sua prima evangelizzazione.⁹⁹ Ma bisogna giungere a *Puebla* per trovare dichiarato in modo evidente il ruolo di Maria di Guadalupe come evangelizzatrice dell'America, in quanto *Stella dell'evangelizzazione*¹⁰⁰ e *Madre educatrice della fede e pedagoga del Vangelo*.¹⁰¹

L'evangelizzazione, dice il *DP*, è un processo destinato a trasformare le persone dal di dentro e quindi a far rinascere l'uomo in Cristo. In questo parto, attraverso il quale la Chiesa genera nuovi figli, Maria è sempre presente come Madre, si prende cura dei fratelli del Figlio ancora peregrinanti e si interessa perché il Vangelo penetri in loro, producendo frutti di santità.¹⁰²

Nell'ottobre 1976, in occasione dell'inaugurazione della nuova basilica di Guadalupe, Paolo VI mise esplicitamente in evidenza la presenza costante di Maria nella storia del Messico dicendo: «[Lei] ha guidato e incoraggiato durante i secoli la storia della vostra nazione, nei momenti di allegria e nei momenti difficili; [...] Lei è stata presente nella vostra vita, dal momento della prima predicazione missionaria del Vangelo fino ad

⁹⁶ PAOLO VI, *La Rosa D'Oro al Santuario di Nostra Signora di Guadalupe* (31 maggio 1966), in *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. IV, Città del Vaticano, Tipografia Poliglotta Vaticana 1967, 274-275.

⁹⁷ Cf II CONFERENZA GENERALE DELL'EPISCOPATO LATINOAMERICANO, *Presenza della Chiesa nell'attuale trasformazione dell'America: Medellín (DM)*, (26 agosto - 7 settembre 1968), in *EAL* n. 138-577.

⁹⁸ Cf sopra nota 76.

⁹⁹ Cf *DM* introduzione n. 8, in *EAL* 182.

¹⁰⁰ Cf *DP* n. 168, 303, in *EAL* 791, 926. Il termine era stato formulato da Paolo VI nell'*EN* (cf n. 82, in *EV*/5, 1716). Esso venne ripreso da Giovanni Paolo II nel suo discorso inaugurale alla Conferenza di *Puebla* (cf GIOVANNI PAOLO II, *Discorso per l'inaugurazione della III Conferenza Generale dell'Episcopato Latino-Americano a Puebla* n. IV, 2 (28 gennaio 1979), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. II/1 [1979] 210, 229).

¹⁰¹ Cf *DP* n. 290, in *EAL* 913.

¹⁰² Cf *l. cit.*; *LG* n. 62, in *EV*/1, 436; *EN* n. 18, in *EV*/5, 1610; *DP* n. 288, in *EAL* 911.

oggi; [...] Lei è stata il centro della vostra unione e dell'impulso vigoroso di fedeltà cristiana; [...] Lei vi accompagna dal battesimo, presiede le vostre famiglie e riceve le vostre suppliche; in una parola, [...] è parte inscindibile della vostra esistenza».¹⁰³

La Chiesa in America Latina, tesa ad evangelizzare profondamente la cultura del popolo, ritiene che oggi è analogicamente il tempo del bisogno di una nuova Pentecoste, nella quale Maria può fare sì che il Vangelo diventi carne e cuore dell'America Latina.¹⁰⁴ Il documento di *Puebla* rileva, inoltre, che nell'evangelizzazione dell'America, Maria non solo è stata evangelizzatrice, ma anche contenuto dell'evangelizzazione, perché tra quei popoli, «il Vangelo è stato annunciato presentando la Vergine Maria come la sua più alta realizzazione».¹⁰⁵

La IV Conferenza Episcopale latinoamericana¹⁰⁶ realizzatasi a *Santo Domingo* nell'ottobre 1992 approfondì la figura di Maria come modello di redenta, di credente, di discepola e di evangelizzatrice. In quell'assise venne sottolineato il suo essere stata pienamente evangelizzata e pertanto la sua realtà di perfetta discepola, tanto da poter essere riconosciuta come «modello di tutti i discepoli ed evangelizzatori per la sua testimonianza di preghiera, di ascolto della parola di Dio e di pronta e fedele disponibilità al servizio del Regno».¹⁰⁷

Il riconoscimento di Maria di Guadalupe come evangelizzatrice dell'America verrà ribadito in diverse occasioni da Giovanni Paolo II.¹⁰⁸

¹⁰³ PAOLO VI, *Messaggio alla nazione messicana per la dedicazione del nuovo Santuario di Nostra Signora di Guadalupe* (12 ottobre 1976), in *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. XIV, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1977, 824-825.

¹⁰⁴ Cf DP n. 303, in EAL 926.

¹⁰⁵ DP n. 282, in EAL 905. «Nel dire "realizzazione più alta", *Puebla* rileva l'uguaglianza fondamentale fra Maria e noi, in quel processo di comunione e di partecipazione, scopo dell'evangelizzazione, opera della redenzione, nella quale, Lei è una realizzazione mentre noi siamo un progetto in cammino; Lei è la realizzazione più alta mentre noi saremo realizzazioni limitate» (CARO MENDOZA, *María en la reflexión* 34).

¹⁰⁶ Cf IV CONFERENZA GENERALE DELL'ESPISCOPATO LATINOAMERICANO, *Nuova evangelizzazione. Promozione umana. Cultura cristiana. Gesù Cristo ieri, oggi e sempre: Santo Domingo (SD)* n. 1-303 (12-28 ottobre 1992), in EAL 2026-2328. La conferenza fu convocata a motivo del V Centenario dell'evangelizzazione dell'America e aveva come scopo di rilanciare la nuova evangelizzazione.

¹⁰⁷ SD n. 15, in EAL 2040.

¹⁰⁸ Nella Messa di beatificazione di *Juan Diego*, il Pontefice ha affermato che Maria «fu e continua ad essere la "Stella dell'evangelizzazione", colei che con la sua presenza e protezione continua ad alimentare la fede e fortificare la comunione ecclesiale» (GIOVANNI PAOLO II, *Omelia della Beatificazione* n. 2, 1126). Inoltre, in occasione

Importante, fra i vari interventi, è in particolare il suo discorso inaugurale della IV Conferenza Episcopale a *Santo Domingo*, nel quale il Pontefice riconosce «in Santa Maria di Guadalupe, un grande esempio di evangelizzazione perfettamente inculturata, [perché...] nella figura di Maria – dai primordi della cristianizzazione del nuovo mondo e alla luce del Vangelo di Gesù – si incarnarono autentici valori culturali indigeni. Nel volto meticcio della Vergine del *Tepeyac* si riassume il grande principio dell'inculturazione: l'intima trasformazione degli autentici valori culturali mediante l'integrazione nel cristianesimo e il radicamento del cristianesimo nelle varie culture (cf *RMi* 52)». ¹⁰⁹

Giovanni Paolo II, valorizzando i lavori del Sinodo dei Vescovi per l'America, chiamerà ancora una volta Maria di Guadalupe stella e guida dell'evangelizzazione, perché Ella ha dato nel suo volto meticcio un simbolo dell'inculturazione dell'evangelizzazione. ¹¹⁰ inoltre, ricorderà che l'apparizione di Maria all'indio *Juan Diego* sulla collina di *Tepeyac*, nel 1531, ebbe una ripercussione decisiva per l'evangelizzazione, al punto che il suo influsso superò di molto i confini della nazione messicana, raggiungendo l'intero Continente Americano. ¹¹¹

Oltre a rilevare la presenza di Maria nella prima evangelizzazione dell'America Latina, il Magistero ecclesiale postconciliare, sia pontificio

del V centenario dell'evangelizzazione in America indirizzandosi ai religiosi e alle religiose ebbe a dire: «Ella è realmente la Stella dell'evangelizzazione, l'evangelizzatrice del vostro popolo. La sua vicinanza materna ha dato un impulso decisivo alla predicazione del messaggio di Cristo e alla fraternità delle nazioni latinoamericane e dei suoi abitanti» (Id., *Lettera apostolica ai Religiosi e alle Religiose dell'America Latina in occasione del V centenario dell'evangelizzazione del Nuovo Mondo: Los caminos del Evangelio (Los caminos)* n. 31 [29 giugno 1990], in *EV*/12 [1992] 378). Anche nel discorso inaugurale della Conferenza di Santo Domingo, Giovanni Paolo II invoca Maria, stella della prima e della nuova evangelizzazione (cf Id., *Discorso all'apertura dei lavori della IV Conferenza Generale dell'Episcopato Latinoamericano* n. 31 (12 ottobre 1992), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XV/2 [1994] 340). Infine, durante la canonizzazione di ventisette santi messicani sottolineò: «A Lei, Stella dell'evangelizzazione nel continente americano, affidiamo uno degli obiettivi fondamentali del Grande Giubileo: quello di "suscitare in ogni fedele un vero anelito alla santità" (*TMA* 42)» (Id., *Discorso al "Regina Caeli" guidato al termine della Concelebrazione Eucaristica della Canonizzazione di ventisette santi messicani* n. 2 (21 maggio 2000), in *L'Oss. Rom.* 22-23 maggio 2000, 10).

¹⁰⁹ Id., *Discorso all'apertura dei lavori della IV Conferenza* n. 24, 334; cf *SD* n. 15, in *EAL* 2040.

¹¹⁰ Cf *EAm* n. 70; anche *SD* n. 15, in *EAL* 2040.

¹¹¹ Cf *EAm* n. 11.

che particolare, ha continuato a mettere l'accento sulla fedeltà della presenza mariana nell'America Latina. Infatti, come il popolo di Israele che, vedendo i *Magnalia Dei*, proclamava la fedeltà del Signore alla sua Alleanza, così il CEM, e con esso il popolo messicano, sperimentando la continua presenza evangelizzatrice di Maria di Guadalupe, non cessa di proclamare e di ringraziare Dio per le meraviglie operate nella sua storia.¹¹²

I Vescovi messicani fondano la certezza della presenza costante di Maria nel perdurare dell'immagine dell'*ayate* che, nonostante gli oltraggi e gli elementi distruttivi del tempo, rimane intatta nel volgere dei secoli. In quell'immagine, dice il CEM, Maria ha presieduto gli avvenimenti storici e ha posto un rimedio alle grandi calamità della nazione; attraverso di essa, Maria fa sentire la sua presenza, rinvigorisce la speranza e protegge la vita dei suoi figli. Quell'immagine testimonia il suo continuo intervento che evangelizza il popolo, rinvigorisce la sua fede e anima la sua pietà.¹¹³ Lo stesso Giovanni Paolo II, nella prima visita al Messico, aveva ravvisato in essa il segno della presenza di Maria.¹¹⁴

La morenita,¹¹⁵ è infatti entrata «in modo determinante nella vita cristiana del popolo messicano»,¹¹⁶ avendone promosso l'origine e il meraviglioso sviluppo.

Maria non ha però trascurato di far sentire la sua presenza materna anche in altri popoli e nazioni dell'America Latina, sia nel passato, come nel momento attuale.¹¹⁷

Nel presente lavoro tuttavia ci soffermeremo soltanto sul potente aiuto che Ella diede nella prima evangelizzazione dei popoli dell'America, sot-

¹¹² Cf CEM, *Jesucristo vida y esperanza de México. Proyecto Pastoral de la CEM 1996-2000* n. 32 (7 de abril de 1996), in *DCEM/3* p. 421.

¹¹³ Cf CEM, *La presencia* n. 47, in *DCEM/2*, 161; *Id.*, *Jesucristo vida* n. 32, in *DCEM/3* p. 421.

¹¹⁴ «Tu, che hai toccato nell'intimo i cuori dei tuoi fedeli attraverso il segno della tua presenza, la Tua immagine nel Santuario di Guadalupe, fa di questi cuori la Tua dimora, anche in futuro» (GIOVANNI PAOLO II, *Omelia nella Basilica di Nostra Signora di Guadalupe* n. 4 (27 gennaio 1979), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. II/1, 164, 171). D'ora in poi: *Omelia del 27 gennaio 1979*.

¹¹⁵ Espressione affettuosa con la quale il popolo messicano si riferisce alla Madonna di Guadalupe e che Giovanni Paolo II ha fatto sua nella prima visita al Messico. Essa significa donna di carnagione bruna (cf *Id.*, *Omelia del 27 gennaio 1979*, n. 2a p. 162, 169).

¹¹⁶ *Ivi* 168.

¹¹⁷ Cf *ivi* 169.

to il titolo di Guadalupe.¹¹⁸

1.2.3. *Maria di Guadalupe nella configurazione dell'identità dell'America Latina*

La terza tematica, che affiora sovente nei discorsi e nei documenti del magistero ecclesiale, è di carattere antropologico-culturale e riguarda l'importanza della presenza di Maria di Guadalupe nella configurazione dell'identità etnica e culturale dell'America Latina e, in modo particolare, dell'identità messicana.

L'identità di un popolo è costituita da un'origine e una storia comune, da un ideale condiviso, da una stessa cultura che connota il suo modo di vivere, di lavorare, di concepire il mondo, la vita e la morte.

Nel considerare l'intervento di Maria di Guadalupe si può dire veramente che Ella ha marcato indelebilmente l'identità dei popoli latinoamericani, perché, come affermano alcuni autori, «la nascita di quella personalità storica che chiamiamo America Latina ebbe luogo a Guadalupe».¹¹⁹

L'America Latina, infatti, ha avuto origine dall'incontro della razza ispanolusitana con le culture pre-colombiane e quelle africane. Questo incrocio razziale e culturale ha formato un'originalità storico-culturale che ha come simbolo luminoso il volto meticcio di Maria di Guadalupe, apparso all'inizio dell'evangelizzazione.¹²⁰ Con quel volto Ella ha potenziato la razza che stava sorgendo, perché in esso non v'erano più due popoli che camminavano affiancati, neppure due storie umane distinte, non v'era più l'indigeno e lo spagnolo, ma v'era una nuova razza, un nuovo popolo, un nuovo uomo: il meticcio.¹²¹

¹¹⁸ Come afferma Giovanni Paolo II in riferimento ai contributi del Sinodo dei Vescovi per l'America «la Santissima Vergine “in modo speciale è legata alla nascita della Chiesa nella storia [...] dei popoli dell'America”» (*EAm* n. 11).

¹¹⁹ FERNANDEZ Domiciano, *María y la identidad de América Latina*, in *Ephemerides Mariologicae* 42 (1992) 3-4, 350. Un altro autore asserisce che «l'apparizione di Guadalupe è stata una seconda nascita per il popolo messicano» (ELIZONDO Virgil, *Nostra Signora di Guadalupe simbolo di una cultura: “La forza dei deboli”*, in *Concilium* 13 (1977) 2, 41 [211]).

¹²⁰ Cf *DP* n. 409, 446, in *EAL* 1032, 1069.

¹²¹ Nella Piazza delle tre culture di Città del Messico v'è una lapide che ricorda la caduta della gran *Tenochtitlan*. Il contenuto della lapide è emblematico: «Il 13 agosto 1521 eroicamente difeso da *Cuauhtémoc*, *Tlatelolco* cadde in potere di *Hernán Cortés*. Non fu né trionfo né sconfitta. Fu, invece, la dolorosa nascita del popolo meticcio

Anche se il meticciato è presente in tutta l'America Latina è significativo che la composizione etnica della popolazione messicana, ospite della presenza di Maria di Guadalupe si conserva, fino ad oggi, nella maggioranza meticcia.¹²² Questo esempio rileva come la *Morenita* abbia assunto un'identità etnica che si sviluppò in modo particolare nel popolo messicano.

È stato Giovanni XXIII il primo a valorizzare questo fatto quando affermò che Maria si è presentata con tratti di meticcina, fra l'indio *Juan Diego* e il Vescovo *Zumárraga*, per simboleggiare l'incontro di due razze. Per questo, Maria di Guadalupe rimane il simbolo e la promotrice di questa fusione che ha dato origine alla nazionalità messicana e che si è estesa oltre le frontiere, partecipando al magnifico coro dei popoli che pregano in spagnolo.¹²³

Lo stesso Giovanni Paolo II, nell'ultima sua visita in Messico, disse: «Giungo in un paese dove la fede cattolica, [e in essa Maria di Guadalupe] servì da fondamento al meticciato, che trasformò l'antica pluralità etnica e antagonistica in unità fraterna e di destino».¹²⁴

Nel caso del Messico, però, Maria di Guadalupe non è solo simbolo razziale ma è, come afferma il CEM, l'artefice e la custode della nazionalità messicana,¹²⁵ «segno della sua unità nazionale»,¹²⁶ e «specchio della [sua] coscienza nazionale».¹²⁷ La *mexicanidad* o senso di appartenenza nazionale, si è congiunta lungo i secoli con la coscienza cattolica e la devozione guadalupana, fino a poter essere affermato che «per il popolo

che è il Messico di oggi» (GUERRERO ROSADO, *Flor y canto* 1).

¹²² Nel 1989 la composizione etnica era: bianchi 15%, indigeni 29%, meticci 55%, altre razze 1% (cf ISTITUTO GEOGRAFICO DE AGOSTINI (a cura di), *Calendario Atlante de Agostini 1989*, Novara, Istituto Geografico de Agostini 1989, 571). Nel 1999 la composizione etnica era: bianchi 9%, indigeni 30%, meticci 60%, altri 1% (cf ID., *Calendario Atlante de Agostini 1999*, Novara, Istituto Geografico de Agostini 1999, 671).

¹²³ Cf GIOVANNI XXIII, *Radiomessaggio al Secondo Congresso Mariano* 460.

¹²⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso durante la cerimonia di benvenuto all'Aeroporto Internazionale di Città del Messico* n. 3 (22 gennaio 1999), in *L'Oss. Rom.* 24 gennaio 1999, 5.

¹²⁵ Cf CEM, *Mensaje de la XXVII Asamblea Plenaria de la Conferencia del Episcopado Mexicano. La Maternidad de María y la Maternidad humana* n. 9 (1 de mayo de 1981), in *DCEM/2*, 404.

¹²⁶ CEEC, *Guía pastoral* n. 16.

¹²⁷ CEM, *Mensaje con ocasión del 175 aniversario de la independencia nacional* (12 de septiembre de 1985), in *DCEM/2*, 780. D'ora in poi: *Mensaje del 175 aniversario*.

credente, i sentimenti di amore verso Cristo, verso Maria e verso la Patria, formano un tutto inscindibile». ¹²⁸ È quindi di rilevante importanza riconoscere che l'equiparazione di identità nazionale con l'identità guadalupana, in Messico, è riconosciuta anche da parte degli autori antiapparizionisti, ¹²⁹ perché è innegabile che Maria di Guadalupe ha accompagnato la nazione messicana nella sua lotta di liberazione e rivoluzionaria. Di fatto, l'inizio della battaglia di indipendenza in Messico ebbe luogo al grido di Viva il Messico! e Viva la Vergine di Guadalupe! «[Il popolo] si radunò attorno a un segno familiare e intimo: la Vergine di Guadalupe, la cui

¹²⁸ CEM, *Declaración del Consejo Permanente. Declaración sobre la ofensa pública y notoria de las imágenes de Cristo, de la Virgen de Guadalupe y de la Bandera Nacional* (11 de marzo de 1988), in *DCEM/3*, 27. L'affermazione è stata fatta in una dichiarazione, nella quale il CEM manifestava la sua indignazione e sentimenti di solidarietà, soprattutto con il popolo umile e semplice, per un'offesa pubblica recata alle immagini di Cristo, della Vergine di Guadalupe e alla Bandiera Messicana. Il CEM riconosce che l'offesa a questi segni è un'offesa ai sentimenti del popolo messicano ed è riflesso dell'offesa che l'immagine viva di Cristo e di Maria riceve nella persona degli uomini e delle donne povere ed emarginate della nazione. Inoltre, evidenzia che la Vergine di Guadalupe è simbolo di identità per i messicani che abitano in terra straniera e centro dell'unità latinoamericana, per questo non è un caso che abbiano offeso congiuntamente la Bandiera messicana e l'immagine della Guadalupeana (cf *l. cit.*).

¹²⁹ Ad esempio il tedesco *Richard Nebel* ha interpretato Guadalupe come un mito-simbolo che ha aiutato la costruzione dell'identità religiosa messicana. Al riguardo afferma che «La Vergine di Guadalupe non fu proprietà dei conquistatori, né degli *indios*, diventò un elemento decisivo nel lungo processo di formazione di una cultura messicana meticcia. [...] Per questo non è sorprendente che sia stata punto di partenza dei movimenti sociali, culturali, religiosi e politici che, già dal secolo XVII favorirono di buon grado, sia l'evoluzione verso l'indipendenza dalla Spagna, [...] sia il sorgere di una coscienza nazionale messicana» (NEBEL, *Santa María* 237-238). Inoltre lo statunitense *Poole Stafford* riconosce «l'origine simbolica, religiosa e nazionale di Guadalupe come strumento del *criollismo* a partire dalla metà del XVII secolo, come mezzo per imporre la loro affermazione di potere di fronte ai peninsulari spagnoli e dare un fondamento religioso, nel contesto cattolico del tempo, ad una *mexicanidad* che più tardi sarebbe sfociata nell'Indipendenza» (GONZÁLEZ FERNÁNDEZ - CHÁVEZ SÁNCHEZ - GUERRERO ROSADO, *El encuentro* XV). Anche il francese *Jacques Lafaye* «attribuisce il fenomeno guadalupano al mito e alla fecondità delle idee del popolo, il che ha fomentato l'evoluzione nella coscienza nazionale del sentimento patrio, giungendo a conseguenze nazionaliste. Secondo *Lafaye* il mito guadalupano forma parte di quei momenti importanti che hanno avuto grande significato per la formazione della coscienza nazionale. Pretende trovare l'origine, già con delle tendenze nazionalistiche, nell'opera di *Miguel Sánchez* e situa in essa l'inizio della tradizione guadalupana» (NEBEL, *Santa María* 271).

immagine meticcia estratta dal Santuario di *Atotonilco* ad opera del padre *Hidalgo*, simboleggiò una lotta e una speranza che culminò con le tre garanzie di *Iguala*, rimaste per sempre nei colori della Bandiera». ¹³⁰ Il Messico indipendente, dunque, nacque con il rosario in mano e lo stendardo di Maria di Guadalupe, mentre altre nazioni dell'Iberoamerica sorsero analogamente sotto la protezione di Maria SS. invocata con altri titoli. ¹³¹ Indipendentisti e conservatori, in Messico, furono ugualmente devoti di Maria di Guadalupe. Essi pregavano la Vergine con il "rosario" prima di cominciare la battaglia e si recavano ai santuari mariani per ringraziare delle vittorie riportate. In questo modo crebbe il senso della nazionalità nelle varie nazioni e insieme il vincolo inscindibile della devozione alla Vergine. ¹³²

Unitamente all'identità razziale e nazionale, la devozione alla Guadalupe diede anche una certa identità culturale ai popoli dell'America. Considerando la cultura come «il modo peculiare, nel quale i membri di un popolo si rapportano alla natura, tra di loro e con Dio (GS 53b) in modo da poter raggiungere un livello veramente e pienamente umano (GS 53a)», ¹³³ risulta che la cultura comprende il modo di fare esperienza dell'integrità della vita umana. ¹³⁴ Fra le componenti di una cultura, la re-

¹³⁰ CEM, *Mensaje del 175 aniversario 780*. Il 15 settembre 1810 il prete *Miguel Hidalgo* innalzò come vessillo di libertà lo stendardo della Vergine di Guadalupe, dando inizio alla guerra d'indipendenza del Messico. Alla sua conclusione, il 2 marzo 1821, con la firma del *Plan de Iguala*, il liberatore *Agustín de Iturbide* affida la nuova nazione nelle mani della Guadalupana. Il *Plan* comprendeva tre punti conosciuti come le tre garanzie: la religione contro le tendenze irreligiose della rivoluzione, l'unità nazionale e la sua indipendenza (cf GUTIÉRREZ CASILLAS, *Historia* 224-227).

¹³¹ Ad esempio, il Generale Belgrano, dopo la battaglia di *Tucumán*, riconosce che la vittoria è dovuta alla protezione della Madonna della Mercede e in riconoscimento la nomina Generale dell'esercito. Il Generale *San Martín*, prima di attraversare il passo delle *Andes*, elesse come Generale del suo esercito la Vergine del Carmelo, consegnandole il bastone di comando. *Bolívar* in ripetute occasioni rese omaggio alla Vergine (cf VARGAS UGARTE Rubén, *Historia del culto de María en Iberoamérica y de sus imágenes y santuarios más celebrados*, Buenos Aires, Ed. Huarpes ²1947, 102-115).

¹³² Questo fatto è un punto di riferimento per capire l'attuale mariologia popolare latinoamericana, dato che durante gli anni della lotta per l'indipendenza si sviluppò la fede in Maria come Madre liberatrice (cf GONZÁLEZ DORADO Antonio, *De la María conquistadora a la María liberadora. [Primera parte]*, in *Medellín* 12 [1986] 45, 34).

¹³³ DP n. 386, in *EAL* 1009.

¹³⁴ La cultura perciò comprende «Il modo di far uso delle cose, di lavorare, di esprimersi, di praticare la religione e di formare i costumi, di fare le leggi e creare isti-

ligione e i suoi valori costituiscono il patrimonio essenziale che conferisce unità, e quindi identità, ad una società.¹³⁵ Per il messicano la religione è stata evidentemente tra i fattori principali della configurazione della sua identità e rimane uno dei suoi tratti caratteristici, al punto da poter affermare che «non è possibile comprendere il Messico senza la fede portata dalla Spagna a queste terre dai dodici primi francescani e consolidata in seguito dai domenicani, dai gesuiti, dagli agostiniani e da altri predicatori della Parola salvifica di Cristo».¹³⁶

Il Messico beneficia pertanto di quell'unità culturale latinoamericana che, nei vari Paesi del continente, trae la sua forza dalla comune radice storica, le cui basi furono gettate nel secolo XVI con un forte e reale substrato cattolico. Al riguardo *Puebla* afferma che «l'evangelizzazione dell'America Latina è stata sufficientemente profonda perché la fede riuscisse a divenire costitutiva del suo essere e della sua identità, conferendole una unità spirituale, che sussiste malgrado l'ulteriore suddivisione in diverse nazioni, e malgrado si veda intaccata da lacerazioni a livello economico, politico e sociale».¹³⁷ Giovanni Paolo II ribadirà questa affermazione¹³⁸ aggiungendo che «questo substrato culturale cattolico si manife-

tutti giuridici, di sviluppare le scienze e le arti e di coltivare il bello» (GS n. 53, in EV/1, 1494).

¹³⁵ Secondo *Durkheim*, sociologo della religione di prospettiva funzionalista, la religione è un'istituzione universale e come tale è presente in tutte le società. Essa svolge una funzione importante per il mantenimento dell'ordine sociale. Le credenze religiose mantengono unita la società e contribuiscono alla trasmissione dell'eredità culturale da una generazione all'altra. La religione dà delle risposte cariche di significato ai problemi ultimi dell'esistenza. Inoltre, esercita una funzione di controllo nel cambiamento sociale. In alcune società la religione viene sostituita da altri sistemi di credenze (cf ROBERTSON Ian, *Sociologia* [Sociology, Worth Publishers 1977], Bologna, Zanichelli 1993, 432-434). Il documento di *Puebla*, tenendo conto della funzione sociale della religione, afferma: «L'essenziale di una cultura è costituito dall'atteggiamento con cui un popolo afferma o nega un vincolo religioso con Dio; dai valori o disvalori religiosi. [...] Da qui il fatto che la religione, o la irreligione, diviene ispiratrice di tutti gli altri settori della cultura – familiare, economico, politico, artistico ecc. – in quanto li apre alla realtà trascendente o li chiude nel loro proprio significato immanente» (DP n. 389, in EAL 1012).

¹³⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso durante la cerimonia di benvenuto*, n. 3 p. 5.

¹³⁷ DP n. 412, in EAL 1035.

¹³⁸ «Un dato consegnato dalla storia è che la prima evangelizzazione marcò essenzialmente l'identità storico-culturale dell'America Latina. Prova di tutto ciò è che la fede cattolica non fu sradicata dal cuore dei suoi popoli, sebbene si sia verificato il vuoto pastorale nel periodo dell'indipendenza o [...] delle persecuzioni posteriori» (GIOVANNI PAOLO II, *Omelia per l'apertura del "Novenario di anni" promosso dal*

sta nella piena esperienza della fede, nella sapienza vitale davanti ai grandi interrogativi dell'esistenza, nelle sue forme barocche di religiosità, di profondo contenuto trinitario, di devozione alla passione di Cristo e a Maria. [...] Un substrato comune di matrice cattolica, di fede comune ai diversi popoli».¹³⁹

Da *Puebla* al Sinodo per l'America, il Papa e i Vescovi latinoamericani hanno sottolineato fortemente quest'identità cattolica dell'America.¹⁴⁰ Di fatto, la trattazione del problema dell'evangelizzazione in un solo Sinodo per tutta l'America è stato possibile perché tutti quei popoli sono legati da elementi comuni, quali: «una medesima identità cristiana come pure un'autentica ricerca del consolidamento dei legami di solidarietà e di comunione tra le diverse espressioni del ricco patrimonio culturale del Continente».¹⁴¹

La fisionomia religiosa dell'America¹⁴² è, dunque, connotata da valori

CELAM n. II, 5 [12 ottobre 1984], in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. VII/2 [1984] 892).

¹³⁹ *L. cit.*

¹⁴⁰ Giovanni Paolo II riconobbe che «L'opera evangelizzatrice [...] fa del cattolicesimo parte integrante e fondamentale dell'anima della Nazione» (GIOVANNI PAOLO II, *Discorso durante la cerimonia di benvenuto* n. 3). Attraverso quest'opera apostolica «La fede andò propagandosi sempre più, [...] tanto che oggi, dopo cinque secoli di evangelizzazione, giunge ad abbracciare quasi la metà dell'intera Chiesa Cattolica, la quale, radicata nella cultura del popolo latinoamericano, è entrata a far parte della sua stessa identità» (ID., *Omelia del 27 gennaio 1979* n. 2 p. 160, 168). La fede è anche «Il dono più grande che l'America ha ricevuto dal Signore [...] e] ne ha forgiato l'identità cristiana» (*EAm* n. 14). Sicché il Pontefice poté ancora di recente asserire che «Il popolo messicano si è sempre distinto per il suo grande amore verso Dio, la Vergine, la Chiesa e il Papa, con un forte radicamento della fede cattolica, la quale, nonostante le vicissitudini della storia, fa parte integrante e fondamentale dell'anima della vostra nazione» (ID., *Discorso all'udienza dei pellegrini messicani convenuti a Roma per la canonizzazione* n. 2 (22 maggio 2000), in *L'Oss. Rom.* 22-23 maggio 2000, 10). Infine si può ricordare che anche i Vescovi hanno dichiarato che «La fede cattolica, costituisce la "matrice culturale" nella quale si configurò l'identità culturale caratteristica di questi popoli» (CEM, *Mensaje con ocasión del V centenario de la evangelización de América* n. 1 [8 de noviembre de 1992], in *DCEM/3* p. 194).

¹⁴¹ *EAm* n. 5.

¹⁴² Parlare di fisionomia religiosa dell'America significa parlare di una nuova espressione culturale del cristianesimo. Al riguardo *Elizondo*, ex-presidente del Centro culturale americano-messicano di San Antonio, *Texas*, afferma che così come la popolazione del territorio messicano, dopo Guadalupe, fu costituita da una nuova razza: la meticcizia; così il nuovo cristianesimo non fu più la sola espressione culturale del cattolicesimo di stampo spagnolo e neppure la semplice continuazione delle religioni indigene d'America, ma fu una nuova espressione culturale del cristianesimo delle

morali che, anche se non sempre vissuti coerentemente e in alcune occasioni messi in discussione,¹⁴³ possono considerarsi in un certo modo patrimonio di tutti gli abitanti dell'America, anche di coloro che non si riconoscono come cattolici.¹⁴⁴ Questa fisionomia religiosa è inoltre caratterizzata dall'esistenza di una intensa pietà popolare,¹⁴⁵ presente a tutti i livelli e in tutti i settori sociali,¹⁴⁶ ed ha come nota peculiare quella di essere «indissolubilmente mariana»,¹⁴⁷ il che significa che «la fede e la devozione a Maria e ai suoi misteri appartengono all'identità propria di questi popoli».¹⁴⁸

Lo stesso Paolo VI, ebbe a riconoscere non solo che «la pietà della Chiesa verso la Vergine Maria è elemento intrinseco del culto cristiano»,¹⁴⁹ ma che la devozione mariana del popolo messicano è un elemento così radicato che conserva nel tempo la sua vitalità e il suo valore.¹⁵⁰

Americhe (cf ELIZONDO, *Nostra Signora* 47 [217]).

¹⁴³ La presenza del *Mysterium Iniquitatis* nella storia della salvezza dell'America è stata ricordata a Puebla quando si affermò che «nonostante le deficienze e il peso del peccato sempre presente, la fede della Chiesa ha segnato l'anima dell'America Latina, caratterizzando la sua identità storica essenziale, e costituendosi come matrice culturale del continente» (DP n. 445, in EAL 1068).

¹⁴⁴ Cf EAm n. 14. È importante accennare che l'EAm apre la porta ad un impegno ecumenico, dal momento che l'identità cristiana dell'America è segnata non solo dalla presenza cattolica, ma anche da quella di altre confessioni cristiane (cf l. cit.).

¹⁴⁵ «Le espressioni di tale pietà sono numerose: "i pellegrinaggi ai santuari di Cristo, della Beata Vergine e dei Santi, la preghiera per le anime del purgatorio, l'uso dei sacramentali (acqua, olio, ceri)"» (EAm n. 16).

¹⁴⁶ Cf l. cit. L'affermazione che riguarda i pellegrinaggi, in particolare alla Basilica di Guadalupe, viene ratificata, dal punto di vista sociologico, dalla ricerca di Giuriati-Masferrer Kan che affermano: «Qui si nota [...] una grande frequenza di gruppi sportivi, facilmente identificabili perché partecipano con tute, divise e stemmi (ciclisti ed atleti): per tutti questi gruppi è gesto annuale della vita sociale l'andare a Guadalupe. Oltre ai gruppi sportivi, si notano gruppi di compagni di lavoro. Per essi vale lo stesso discorso: andare a Guadalupe è gesto annuale della vita associativa» (GIURIATI - MASFERRER KAN, *Pellegrini* 63).

¹⁴⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Omelia nel Santuario de Nostra Signora di Zapopan* n. 2 (30 gennaio 1979), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. II/1, 288, 294. D'ora in poi: *Omelia nel Santuario di Zapopan*.

¹⁴⁸ Ivi n. 2 p. 288, 293; cf DP n. 283, in EAL 906.

¹⁴⁹ MC n. 56, in EV/5, 89; cf DP n. 283, in EAL 906.

¹⁵⁰ Cf PAOLO VI, *La Rosa D'Oro*, 274; anche Id., *Radiomessaggio al Messico per il LXXV dell'incoronazione di Nostra Signora di Guadalupe* (12 ottobre 1970), in *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. VIII, Città del Vaticano, Tipografia Poliglotta Vaticana 1971, 1026.

Giovanni Paolo II ribadirà questo riconoscimento di Paolo VI in termini che hanno del paradossale, poiché ebbe a dichiarare che il popolo messicano è «cattolico nella maggioranza e guadalupano nella sua totalità. [Infatti la] presenza di Maria nella vita del popolo è stata una caratteristica inseparabile della radicale religiosità dei messicani. Prova evidente ne sono i quasi otto milioni di persone che annualmente pellegrinano verso il suo tempio, così come la presenza di Maria in tante famiglie, fabbriche, strade, chiese e montagne della nazione».¹⁵¹

Il fatto che *La Morenita* sia riconosciuta modello di un'evangelizzazione perfettamente inculturata mette in evidenza come Guadalupe e il suo messaggio esprimano in modo chiaro i tratti tipici della cultura propria del popolo messicano, non per imposizione esterna, ma in armonia con le sue tradizioni culturali.¹⁵²

Il messaggio e l'immagine di Guadalupe sono, insomma, «un fatto religioso di grande importanza, che ha marcato in modo determinante le strade dell'evangelizzazione nel continente americano e ha sigillato la configurazione del cattolicesimo del popolo messicano e le loro espressioni vitali».¹⁵³ Infatti, come ha affermato Giovanni Paolo II, «la cultura cristiana [in America] è rimasta plasmata non solo nei sentimenti umani e nelle diverse devozioni della pietà popolare, ma anche nelle molteplici

¹⁵¹ GIOVANNI PAOLO II, *Omelia alla Messa per il 450° Anniversario* n. 3 p. 926. Al riguardo della radicale religiosità dei messicani Elizondo asserisce che «Guadalupe è la chiave che aiuta a comprendere il cristianesimo del nuovo mondo, e a scoprire la coscienza religiosa del popolo messicano e dei messicani degli Stati Uniti» (ELIZONDO, *Nostra Signora* 36-37). La devozione alla Madonna è analogamente presente in tutte le nazioni del Continente, non v'è un posto nell'America Latina nel quale il nome di Maria non sia dato a persone, città, montagne e innumerevoli santuari. Molti dei titoli mariani nazionali dell'America rivendicano nella religiosità popolare, un'origine miracolosa, sia per un'apparizione o per un fatto di intervento soprannaturale. In qualunque modo, i santuari nazionali mariani si considerano tra i valori principali della coesione nazionale (cf LOZANO BARRAGÁN Javier, *La figura de María en la teología de la liberación*, in *Ephemerides Mariologicae* 42 [1992] 3-4, 318-320). Per uno studio approfondito delle diverse devozioni mariane del continente americano cf VARGAS UGARTE, *Historia del culto de María*.

¹⁵² Cf GIOVANNI PAOLO II, *Omelia alla Messa per il 450° Anniversario* n. 5 p. 927. Infatti i simboli del messaggio e dell'immagine di Guadalupe «assumono tutta la cosmogonia azteca, questo spiega la consubstanziamento della pietà mariana con la cultura messicana. Guadalupe è forse il fenomeno religioso più espressivo dell'opera che Maria ha attuato in tutto il continente» (FARRELL Gerardo, *María en la evangelización de la cultura Latinoamericana*, in *Medellín* 8 [1982] 32, 536).

¹⁵³ GIOVANNI PAOLO II, *Omelia alla Messa per il 450° Anniversario*, n. 2 p. 925.

espressioni dell'arte sacra coloniale, in cui si distinsero straordinari artisti indigeni, la maggior parte di essi anonimi». ¹⁵⁴ La fede cristiana e la devozione mariana, sono dunque, i valori che impregnano la cultura dei popoli latinoamericani in tutte le sue dimensioni.

Alla luce della mariologia latinoamericana, sulla quale si è pronunciato il Magistero, ¹⁵⁵ è facile comprendere il perché e il senso di tutti i titoli devozionali e i riconoscimenti che, lungo i secoli, i Pontefici hanno attribuito alla Vergine di Guadalupe. La svolta mariologica, che la Chiesa ha vissuto con il Concilio Ecumenico Vaticano II, non ha impedito ai Pontefici di continuare a concedere titoli e riconoscimenti a Maria di Guadalupe. Tra i maggiori riconoscimenti pontifici degli ultimi cinquant'anni possiamo sinteticamente rievocare alcuni particolarmente significativi. Anzitutto l'espressione di Giovanni XXIII, che ebbe ad ammettere che il Patronato di Maria Santissima di Guadalupe su tutta l'America Latina aveva «prodotto tanto bene tra i popoli del Continente». ¹⁵⁶

Dopo il Concilio, nel 1966, da parte di Paolo VI (1963-1978) non si può dimenticare l'assegnazione della *Rosa d'oro alla Basilica di Guadalupe*. ¹⁵⁷ Inoltre di notevole rilevanza fu pure il riconoscimento dato dallo stesso Pontefice alla storicità delle apparizioni e alla qualità misteriosa dell'immagine originale della Vergine Guadalupana, consentendo nel 1974, che alcuni frammenti del *Nican Mopohua* fossero incorporati nell'Ufficio proprio della festa della Vergine di Guadalupe. ¹⁵⁸

Molteplici furono pure gli interventi Giovanni Paolo II il quale continuò a manifestare la devozione dei Pontefici verso la Vergine di Guadalupe. Infatti nella sua prima visita in Messico nel 1979, ricordò e confermò il gesto compiuto dai suoi predecessori Benedetto XIV e Pio X, invocando Maria di Guadalupe, Patrona del Messico e di tutta l'America Latina con i seguenti accenti devoti e filiali: «O Madre [...] Ti presento, a nome di tutti i Tuoi figli messicani e latino-americani, un diadema, affin-

¹⁵⁴ ID., *Los caminos* n. 9, in EV/12, 334.

¹⁵⁵ Per evitare ripetizioni non prendiamo ora in considerazione tutti i pronunciamenti del Magistero su questa mariologia, poiché saranno ancora oggetto della seconda parte di questo lavoro.

¹⁵⁶ GIOVANNI XXIII, *Radiomessaggio al Secondo Congresso Mariano* 459.

¹⁵⁷ Ci sembra bene ricordare che la nuova e attuale Basilica di Guadalupe è stata inaugurata a dieci anni dal conferimento della *Rosa d'Oro*, perciò nel 1976, ancora durante il Pontificato di Paolo VI e della guida pastorale di S. E. cardinal *Miguel Darío Miranda Gómez*, arcivescovo della Città del Messico.

¹⁵⁸ Cf FERNANDEZ, *El gran documento* 146; CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Decreto, Anexo II*, 283-285.

ché Tu li tenga sotto la Tua protezione, li custodisca nella concordia e nella fedeltà a Cristo Tuo Figlio».¹⁵⁹

Inoltre, beatificando l'indio *Juan Diego* nella Basilica di Guadalupe il 6 maggio 1990, riconobbe ufficialmente la storicità dell'evento guadalupano.

Infine, un riconoscimento importante di Maria di Guadalupe, il Pontefice lo compì nel 1997, in occasione dell'Assemblea Speciale del Sinodo dei Vescovi per l'America, quando la invocò come *Patrona di tutta l'America e Stella della prima e della nuova evangelizzazione*.¹⁶⁰ A suggello di tale ossequio accolse la proposta avanzata dai Padri sinodali di stabilire il 12 dicembre, come festa liturgica della Vergine Maria di Guadalupe da celebrarsi in tutta l'America. Di fatto la proclamazione ufficiale di questa festa venne in data 25 marzo 1999, solennità dell'Annunciazione.¹⁶¹

Nonostante tutti i riconoscimenti e i pronunciamenti del Magistero ecclesiale, la devozione guadalupana trova oggi, come ieri, degli oppositori che contestano la storicità del fatto. L'arcivescovo di Città del Messico, il cardinale *Norberto Rivera Carrera*, degno successore del già accennato mons. *Montúfar*,¹⁶² ha difeso la storicità delle apparizioni di Maria di Guadalupe di fronte all'ex-abate della Basilica, mons. *Guillermo Shulenburg*, all'arciprete della Basilica, *Carlos Warnholtz* e al bibliotecario, *Esteban Martínez*, i quali avevano inviato una lettera alla Segreteria di Stato della Città del Vaticano, alla Congregazione per la Dottrina della Fede e a quella delle Cause dei Santi, per chiedere che venisse bloccato il processo di canonizzazione di *Juan Diego*.¹⁶³ Questa controversia, come quella del 1556, non ha trovato degli oppositori atei o laicisti, ma è maturata all'interno della Chiesa.¹⁶⁴ Tuttavia, oggi, come nel 1556, il Magiste-

¹⁵⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Omelia del 27 gennaio 1979*, n. 4 p. 166, 172.

¹⁶⁰ Cf ID., *Omelia nella Basilica di Nostra Signora di Guadalupe durante la Santa Messa per la conclusione dell'Assemblea Speciale per l'America del Sinodo dei Vescovi* n. 4 (23 gennaio 1999), in *L'Oss. Rom.* 25-26 gennaio 1999, 7; e *EAm* n. 11.

¹⁶¹ Cf CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Decreto* Prot. 803/99/L (25 de marzo de 1999) 276.

¹⁶² Cf sopra p. 31-32.

¹⁶³ La lettera, con data del 27 settembre 1999, comincia dicendo: «Come sacerdoti e come studiosi ci preoccupa che una credenza della pietà popolare com'è quella dell'apparizione della Vergine di Guadalupe all'indio *Juan Diego* sia arrivata alla beatificazione del presunto veggente» (TORNIELLI Andrea, *La Madonna di Guadalupe contestata dal suo ex-abate*, in *Il Giornale* 2 dicembre 1999, 14).

¹⁶⁴ Mons. *Shulenburg* dice di confutare la devozione guadalupana per la mancanza

ro messicano sostiene la devozione guadalupana. Lo stesso mons. *Rivera Carrera* ha affermato recentemente che «non esiste alcun dubbio sull'esistenza dell'indio dal punto di vista storico. Così come non ci sono dubbi sulla sua santità».¹⁶⁵

L'*excursus* storico fin qui presentato mette in evidenza come nei pronunciamenti pontifici ci sia stato un *crescendo* di attenzione e di riconoscimenti per il fatto guadalupano, non solo nella quantità e nella frequenza, ma soprattutto per l'aspetto teologico e per l'esplicita affermazione del carattere storico e divino dell'evento. È importante concludere che nessun Pontefice, come nessun Vescovo dell'archidiocesi del Messico, ha voluto indurre la necessità di credere nelle apparizioni della Vergine di Guadalupe. Nello stesso tempo nessun responsabile della Comunità ecclesiale si è mai contrapposto alla devozione guadalupana. L'autorevolezza della Tradizione viva della Chiesa, presente nel *sensus fidei* del popolo, ma soprattutto nell'interpretazione dell'evento da parte del Magistero ecclesiale, sono il fondamento che permettono di considerare il fatto guadalupano come un punto di riferimento obbligato per la catechesi messicana, sotto il profilo della sua doverosa attenzione e partecipazione alla vita della Chiesa locale.

Prima di procedere alla lettura catechetica delle apparizioni si ritiene però necessario rilevare alcuni aspetti del contesto storico e culturale in cui ebbero luogo le apparizioni per facilitare la comprensione del messaggio portato dal loro linguaggio.

di documenti veramente storici che provino l'esistenza reale dell'indio *Juan Diego*. L'opinione pubblica, però, attribuisce la posizione dell'ex-abate al fatto di non essere più incaricato dell'ufficio di custode di una Basilica che rappresenta il cuore della fede cattolica del Continente americano (cf *l. cit.*).

¹⁶⁵ *L. cit.*

2. Aspetti della situazione storico-culturale e religiosa al tempo delle apparizioni guadalupane

La scoperta dell'America è stata un avvenimento che non solo ha cambiato la storia del Nuovo Continente, ma ha anche in parte modificato il modo di pensare e di vivere dell'antica Europa. Dopo l'annuncio dell'esistenza di una nuova terra, un gran numero di studiosi interpretarono il fatto non solo dal punto di vista storico, ma anche scientifico, legislativo, teologico e morale.¹⁶⁶ Gli scritti dell'epoca degli storici di corte, dei missionari e dei conquistatori, così come i documenti ufficiali del Re, rivelano che sin dall'inizio si sono sviluppate due diverse linee interpretative della conquista spagnola.

La prima interpretazione, chiamata *providencialismo* o *linea hispanista*, poggia sulla constatazione che la conquista dell'America non è stata realizzata soltanto sotto la prospettiva di dominio politico o di sfruttamento economico, ma piuttosto come un'impresa missionaria. Secondo tale linea di pensiero, «l'azione evangelizzatrice [della Spagna] fu il frutto di una società cristiana matura, consapevole della sua responsabilità apostolica, che realizzò la sua impresa [...] adattando le verità della rivelazione

¹⁶⁶ Antonello Gerbi pubblicò un'opera nella quale presenta come è stata vista l'America da parte degli europei lungo la storia. Egli espone lo sviluppo storico della tesi secondo cui l'America sarebbe stata valutata un continente inferiore all'Europa. In base alle prime descrizioni sulla natura americana fatte nel 1526 e 1535 da *Fernández de Oviedo*, nel 1700, in forza delle conoscenze scientifiche del tempo, si sarebbe sviluppata la teoria secondo cui, a causa dell'umidità del clima, la fauna americana sarebbe stata più debole. La tesi dell'inferiorità biologica degli animali si sarebbe estesa agli uomini e alle culture autoctone, influenzando il pensiero dei filosofi e dei poeti del 1800 (cf GERBI Antonello, *La disputa del Nuovo Mondo. Storia di una polemica [1750-1900]* = Gli Adelphi 164, nuova edizione a cura di Sandro Gerbi, Milano, Edizioni Adelphi 2000). Di più, nel secolo XVI, la scoperta dell'America esercitò in Spagna un forte influsso sull'attività teologico-morale, dando origine ad una interpretazione e pubblicizzazione, chiamata oggi *morale o etica della conquista*, che unitamente alle insistenti denunce dei missionari, spinse Carlo V ad intervenire con l'aiuto dei teologi e dei giuristi dell'epoca. Ne risultò la proclamazione delle famose *leyes nuevas* del 1542 che avrebbero regolato teoricamente la colonizzazione. Dietro quella legislazione vi era lo spirito umanista e aperto delle università di *Alcalá* e *Salamanca* e del grande maestro *Francisco de Vitoria* (1483-1546), il quale «fece del diritto naturale il principio di tutto l'ordinamento giuridico e politico a tutti i livelli, e diede inizio ad una certa [...] universalizzazione del diritto delle genti» (NOVA Luis Antonio, *La conquista de América. Marco histórico e implicaciones éticas*, in *Medellín* 17 [1991] 67, 405).

alle circostanze concrete, facilitando così l'inculturazione del Vangelo nelle terre appena scoperte». ¹⁶⁷ Fautore di questa linea interpretativa è *Bartolomé Benassar*, il quale asserisce che il ritenere quell'opera di evangelizzazione soltanto come l'adozione di una strategia di intervento per compiere l'opera della conquista, significa non comprendere appieno la mentalità cristiana collettiva del secolo XVI. Mentalità improntata ad una cosmogonia del mondo e dell'esistenza che poneva la sua fiducia in un Dio provvidente nel mutare delle situazioni storiche. ¹⁶⁸ Per gli spagnoli dell'epoca, Dio era il Signore della storia che ne detiene il timone e ne orienta il corso. Insomma, il Dio a cui si aderiva nei secoli XV e XVI era un Dio protettore della Chiesa e della monarchia cattolica, che attendeva la corrispondenza degli uomini per realizzare i suoi piani provvidenziali. *Alvaro del Portillo* sostiene che, se è esagerato attribuire ai conquistatori, ai governanti e ai Re la sola intenzionalità missionaria, è tuttavia innegabile che quell'ideale fu molto presente in tutta l'opera della conquista coloniale. ¹⁶⁹ In realtà, gli studiosi di quel periodo storico, convergono nell'affermare che la politica indigenista dei re di Spagna aveva due finalità: sottomettere gli *indios* al dominio e alla protezione Regia ed evangelizzarli. ¹⁷⁰ A sostegno di questa interpretazione vi sono diverse testimonianze di Re, di conquistatori e di missionari, ¹⁷¹ ma anche alcuni pronun-

¹⁶⁷ FAZIO FERNÁNDEZ Mariano, *Interpretaciones de la evangelización: del providencialismo a la utopía*, in PONTIFICIA COMMISSIO PRO AMERICA LATINA, *Actas del Simposio Internacional* 618.

¹⁶⁸ Cf BENASSAR Bartolomé, *La América Española y la América Portuguesa. Siglos XVI-XVIII*, Barcelona, Akal 1987, 163, citato da FAZIO FERNÁNDEZ, *Interpretaciones* 610.

¹⁶⁹ Cf DEL PORTILLO Álvaro, *Descubrimientos y exploraciones en las costas de California 1532-1650*, Madrid, Rialp 1982, 20 citato da FAZIO FERNÁNDEZ, *Interpretaciones* 610-611.

¹⁷⁰ Cf GUTIÉRREZ CASILLAS, *Historia* 52.

¹⁷¹ Nel 1512 *Ferdinando il Cattolico* convocò un Concilio a *Burgos* in cui fu stabilito che nessun cristiano, fosse Re o suddito, aveva il diritto di appropriarsi delle terre che appartenevano ad altri. Con questa affermazione si voleva escludere la pretesa della pura conquista. Nello stesso tempo veniva aggiunto che era diritto del Re, su conferma papale, di portare il Vangelo e la civiltà in nuove terre e che solo in caso di una risposta ostile si sarebbe potuto procedere con la guerra (cf GUTIÉRREZ CASILLAS, *Historia* 37). Il discorso tenuto da *Hernán Cortés*, il conquistatore dell'Impero azteca ai suoi uomini, nel 1524, ne è una chiara testimonianza: «Esorto e prego tutti gli Spagnoli che mi accompagnano in questa guerra [...] che la principale motivazione e intenzione sia [...] sradicare dall'idolatria tutti gli indigeni di queste regioni, o almeno desiderare la loro salvezza, e che arrivino alla conoscenza di Dio [...]. Perché se con

ciamenti del Magistero ecclesiale. Infatti, a conclusione della commemorazione del IV centenario dell'impresa di *Colombo*, Leone XIII parlò «dei disegni della Divina Provvidenza che hanno guidato il “fatto di per sé più grande e meraviglioso fra tutti i fatti umani” e che con la predicazione della fede fecero passare un'immensa moltitudine “alla speranza della vita eterna”». ¹⁷²

Ad un secolo di distanza, nella stessa occasione celebrativa – V centenario della scoperta dell'America –, anche Giovanni Paolo II si pronunciò in proposito ribadendo il carattere *providencial* della scoperta e dell'evangelizzazione dell'America. ¹⁷³

La seconda interpretazione della conquista spagnola, conosciuta come *La Leggenda nera*, ¹⁷⁴ «concentrò prevalentemente l'attenzione sugli aspetti di violenza e di sfruttamento compiuti nella società civile durante la fase successiva alla scoperta». ¹⁷⁵

L'origine di questa corrente viene attribuita a *Fray Bartolomé de las Casas*, ¹⁷⁶ che descrisse gli orrori e i soprusi perpetrati dagli Spagnoli in

un'altra intenzione si facesse la guerra, sarebbe ingiusta» (*Ivi* 32). Altra testimonianza della visione *providencialista* è offerta dall'istruzione scritta che i Re cattolici diedero all'ammiraglio *Colombo* prima che egli intraprendesse il suo secondo viaggio. In quel documento è affermato che a portare *Colombo* in quelle terre non fu il caso o l'ingegno umano, ma la grande misericordia di Dio. Per di più nella lettera che annunciava la scoperta di quelle terre, lo stesso *Colombo* attribuiva a Gesù Cristo il successo del viaggio, affermando: «Il Nostro Redentore diede questa vittoria ai nostri illustrissimi Re e regina» (FAZIO FERNÁNDEZ, *Interpretaciones* 611). Le affermazioni di alcuni catechismi mettono in evidenza come anche i missionari avessero questa concezione *providencialista*. Da una parte erano consapevoli che Dio li aveva inviati in America, e dall'altra erano convinti di essere portavoce della volontà di Dio. In un catechismo del 1544 si legge: «El nos mandó que os dixeramos a vosotros. [...] Que esteys muy atentos a nuestras palabras [...] porque son palabras de Dios» (DE CÓRDOBA PEDRO, *Doctrina christiana para instruccion et informacion de los indios por manera de hystoria*, México, Juan Cromberger 1544, citato da RESINES LLORENTE LUIS, *Líneas teológicas de los catecismos empleados en América*, in *Medellín* 18 (1992) 72, 699).

¹⁷² LEONIS XIII, *Epist*, die 15 iul. 1892, citato da GIOVANNI PAOLO II, *Omelia per l'apertura del “Novenario di anni”* n. 2 p. 888.

¹⁷³ Cf *l. cit.*

¹⁷⁴ Per uno studio approfondito sull'origine e sviluppo della leggenda nera cf CARBIA Rómulo, *Historia de la Leyenda Negra Hispano-Americana*, Madrid, Publicaciones del Consejo de la Hispanidad 1944.

¹⁷⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Omelia per l'apertura del “Novenario di anni”* n. II, 3 p. 889.

¹⁷⁶ *Fray Bartolomé de Las Casas* (1474-1566), conosciuto come *El Apostol de los indios* per antonomasia, è stato un personaggio molto discusso. Raggiunse le terre

un'opera, scritta nel 1542, dal titolo: *La Brevisima Relación de la Destrucción de las Indias*. Il libro ebbe grande successo soprattutto nei Paesi Bassi, in Inghilterra e in Germania. La diffusione delle sue diverse edizioni con l'aggiunta di alcuni disegni, opera del fiammingo *De Bry* alla fine del secolo XVI, fu l'arma con la quale i Paesi Bassi vollero dimostrare che il colonialismo spagnolo, in America, come in Europa, era stato una tirannide.¹⁷⁷

Secondo il *Carbia*, l'opera di *Las Casas* ha il limite di essere vaga e imprecisa, dato che non documenta quando e dove si consumarono gli orrori che racconta. L'opera è stata strumentalizzata perché le pratiche oppressive sono state generalizzate come abitudini comuni a tutti gli Spagnoli, mentre furono comportamenti adottati solo in precise zone di quel Continente.

Alla luce della leggenda nera si sono oggi sviluppate altre correnti interpretative di tipo etnologico-antropologico¹⁷⁸ e teologico.¹⁷⁹

americane nel 1502 in qualità di "*clerigo encomendero*". Egli dopo aver visto lo scenario della situazione progettò la conquista della regione: *La Cumaná*, ma il fallimento della sua impresa lo motivò a volgere le spalle all'incarico ricevuto e ad abbracciare la vita religiosa nell'Ordine dei Predicatori. Spinto da una predica del domenicano *Antonio Montesino* contro *las encomiendas*, diede inizio a una campagna a favore di un migliore trattamento degli indigeni da parte degli Spagnoli. Nella seconda metà della sua vita venne nominato Vescovo di *Chiapas*. Fece diversi viaggi in Spagna per sensibilizzare il Re sulla situazione di ingiustizia sperimentata in America (cf *CARBIA, Historia* 30-35).

¹⁷⁷ Conviene sottolineare che *Carlo V*, da parte paterna, aveva ricevuto in eredità la signoria dei Paesi Bassi, sua terra natale. Le Fiandre non costituirono mai una preoccupazione per il suo governo, essendo riuscito a mantenere una convivenza pacifica tra spagnoli e fiamminghi. Nel 1555 egli rinunciò al dominio di quelle terre in favore di suo figlio *Filippo II*, il quale però, fin dagli inizi, ebbe gravi difficoltà con i fiamminghi, in quanto avendo adottato criteri spagnoli di governo, si mostrò intollerante verso quelli che si allontanavano dal cattolicesimo. Questo comportamento regio originò una ribellione antispagnola nella quale vennero saccheggiate le chiese cattoliche. *Filippo II* rispose all'affronto con la violenza, dando così inizio ad una lotta sanguinaria (cf *ivi* 67-96).

¹⁷⁸ Il *Duviols* ritiene che il processo attraverso il quale s'impianò la fede nell'America consistette nella distruzione violenta delle religioni *autóctonas*, quindi l'opera dell'evangelizzazione sarebbe stata l'attuazione di un etnocentrismo europeo, che non lasciava spazio ad un vero incontro tra le culture (cf *DUVIOLS P., La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. L'extirpation de l'idolâtrie entre 1532 et 1660*, Paris 1977, citato da *FAZIO FERNÁNDEZ, Interpretaciones* 620).

¹⁷⁹ Nell'ambito della teologia della liberazione, nei tempi immediatamente post-conciliari, è sorta la linea che interpreta la colonizzazione come *evangelizzazione op-*

Sebbene Giovanni Paolo II, in preparazione al V centenario della scoperta dell'America, riconosca soprattutto i grandi meriti apostolici dei primi missionari, tuttavia non nasconde che lungo la storia si registrarono pure alcuni comportamenti riprovevoli. Egli, rivolgendosi alla Commissione Pontificia per l'America Latina, ebbe ad affermare che: «la “prima semina della parola di vita” nel continente latinoamericano si realizzò “tra luci e ombre, più luci che ombre, se pensiamo ai frutti duraturi di fede e di vita cristiana” che colà ancora si stanno dando».¹⁸⁰ Tuttavia, memore degli aspetti negativi e o di limite verificatesi nel passato, ha sentito il bisogno di invocare il perdono di Dio delle colpe commesse da alcuni cattolici nel servizio della verità,¹⁸¹ specie di quelle perpetrate contro i diritti dei popoli e il rispetto dovuto alle culture e alle religioni.¹⁸²

A tutt'oggi rimane per altro un lungo cammino da percorrere per giungere a far piena luce sulla passata opera di evangelizzazione. Lo stesso Giovanni Paolo II, ha incoraggiato la realizzazione di seri studi investigativi per poter valorizzare correttamente l'opera della Chiesa compiuta nel

pressiva. Secondo questa prospettiva, l'evangelizzazione sarebbe stata una maschera sotto cui si sarebbero nascosti gli obiettivi politici ed economici, per cui sarebbe oggi possibile fare un'identificazione tra spagnolo = conquistatore = evangelizzatore = classe dominante, opposta all'indigeno = conquistato = evangelizzato = classe oppressa. Fautore di questa tesi nell'ambito storico è l'americano *Enrique Dussel*, il quale distingue tra una teologia profetica, che si concentra sulla denuncia delle strutture socio-politiche ingiuste, e la teologia *accademica*, di matrice europea, che si occupa in astratto di temi concernenti la fede. A partire da questa distinzione, *Bartolomé de Las Casas* è visto come il profeta che ha denunciato le ingiustizie, in base alla situazione di alienazione in cui versava l'indio (cf *DUSSEL Enrique, Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca, Sígueme 1974, 273-274, citato da *FAZIO FERNÁNDEZ, Interpretaciones* 619).

¹⁸⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla plenaria della Pontificia Commissione per l'America Latina (Discorso alla plenaria della PCAL)*, n. 2 (14 giugno 1991), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XIV/1 (1993) 1668. Il Pontefice propone una citazione della sua *Lettera: Los caminos* n. 8, in *EV*/12, 333.

¹⁸¹ «Preghiamo perché ciascuno di noi, riconoscendo che anche uomini di Chiesa, in nome della fede e della morale, hanno talora fatto ricorso a metodi non evangelici nel pur doveroso impegno di difesa della verità, sappia imitare il Signore Gesù» (UFFICIO DELLE CELEBRAZIONI LITURGICHE DEL SOMMO PONTEFICE [a cura di], *Celebrazione Eucaristica, prima domenica di quaresima «giornata del perdono»*, [Basilica Vaticana, 12 marzo 2000], Città del Vaticano, Tipografia Vaticana 2000, 39).

¹⁸² «Signore del mondo, [...] tu ci hai chiesto di amare il nemico. [...] Molte volte, però, i cristiani hanno sconfessato il Vangelo e, cedendo alla logica della forza, hanno violato i diritti di etnie e di popoli, disprezzando le loro culture e le loro tradizioni religiose: mostrati paziente e misericordioso con noi e perdonaci» (*Ivi* 42).

passato e per raccogliere solide testimonianze, capaci di far superare false opinioni, infondati preconcetti e ingiuste denigrazioni.¹⁸³ È indubbio che senza trionfalismi o falsi pudori, si può sempre riconoscere che qualunque opera umana è soggetta a buone riuscite e a fallimenti, a luci e ad ombre.¹⁸⁴

In questa prospettiva cercando nei limiti del possibile di essere obiettive faremo ora accenno ad alcuni aspetti del contesto storico-culturale del tempo delle apparizioni guadalupane. Siamo consapevoli dei limiti della nostra evocazione, poiché una presentazione storica completa del contesto socioculturale in cui avvennero le apparizioni, esigerebbe una delucidazione circa gli aspetti geografici, politici, economici, sociali, religiosi, culturali e letterari sia della cultura spagnola come di quella messicana. Tuttavia, allo scopo del presente lavoro catechetico, riteniamo sufficiente soffermarci su quegli elementi che aiutano a capire l'opera evangelizzatrice di Maria di Guadalupe. Questi elementi riguardano alcuni aspetti propri della religiosità azteca, vissuta nel momento delle apparizioni, le più rilevanti peculiarità esperienziali dell'incontro tra la cultura spagnola e quella autoctona e le fondamentali modalità di evangelizzazione dei primi missionari.

2.1. La religiosità azteca

I popoli precolombiani costituivano un mosaico culturale molto eterogeneo. Alcuni, come gli *Aztecas*, *Mayas* e *Incas* avevano raggiunto un alto livello di civiltà,¹⁸⁵ altri come quelli dei Caraibi, sembra che fossero molto selvaggi. Sebbene tra di loro esistessero grandi differenze, possono essere in un certo senso accomunati sotto il profilo della religiosità. Tutti professavano religioni fondamentalmente agricole, con l'adempimento di riti, riferimenti culturali a degli dei e l'assunzione di concezioni cosmogono-

¹⁸³ Cf GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla plenaria della PCAL* n. 2 p. 1668-1669; ID., *Los caminos* n. 4, in *EV*/12, 326.

¹⁸⁴ Cf GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla PCAL* n. 3 p. 1443.

¹⁸⁵ Il *Morin*, fondandosi su alcune testimonianze dei primi missionari, afferma che «poche città europee potevano competere con la splendida *Tenochtitlán*, con i suoi templi, le sue piazze, le sue strade, i suoi mercati, le sue scuole per sacerdoti, legislatori e militari dove imperava una disciplina ferrea che difficilmente un uomo europeo avrebbe sopportato» (MORIN Alfred, *La catequesis ayer*, in *Medellín* 18 [1992] 72, 670).

niche relative all'apprezzamento della *Madre Terra*. Dimostravano inoltre di credere nella vita ultraterrena e nella relazione individuale sia con le loro divinità che con gli spiriti dei loro antenati. I loro culti venivano espressi anche attraverso sacrifici umani, cerimonie magiche, canti, danze e feste religiose. La maggioranza di quei popoli era politeista, ed inquadrava le divinità in una gerarchia non sempre ben definita e articolata.¹⁸⁶ Le divinità precolombiane erano soprattutto costituite da quegli esseri che avevano vinto l'asprezza della natura americana, attraversata dal nord al sud da cordigliere, selve e altipiani. In quel contesto l'aquila o il condor, il giaguaro e il serpente erano visti come incarnazione rispettivamente delle forze del cielo e delle forze della terra.¹⁸⁷ La religione costituiva anche la loro filosofia, antropologia e morale; essa spiegava l'origine del mondo e del genere umano, dava ragione dei fenomeni naturali e reggeva le relazioni tra gli uomini.¹⁸⁸

All'arrivo degli Spagnoli, il popolo più potente della *Mesoamérica* erano gli Aztechi.¹⁸⁹ La loro religione era un amalgama delle credenze dei popoli agricoli precedenti e delle tradizioni tipiche dei cacciatori nomadi. In particolare, avevano arricchito il loro patrimonio religioso con l'assimilazione delle concezioni religiose e delle prescrizioni culturali dei popoli che avevano sottomesso. Era tanta l'importanza che davano alla religione, che si può dire, senza esagerare, che «l'esistenza girava totalmente attorno alla religione, non vi era un solo atto della vita pubblica e privata che non fosse tinto dal sentimento religioso. La religione era il fattore preponderante ed interveniva come causa perfino in quelle attivi-

¹⁸⁶ Cf LEE LÓPEZ Alberto, *Las culturas indígenas de América Latina*, in PONTIFICIA COMMISSIO PRO AMERICA LATINA, *Actas del Simposio Internacional* 517.

¹⁸⁷ Cf GARCÍA GONZÁLEZ Javier, *Religiosidad e identidad cultural de los pueblos de América Latina ayer y hoy*, in CENTRO DE ESTUDIOS SUPERIORES LEGIONARIOS DE CRISTO, *Actas del Simposio Internacional. La evangelización del Nuevo Mundo* (Roma 6-8 de abril de 1992), Roma, S.E.R. 1992, 151.

¹⁸⁸ Cf GUTIÉRREZ CASILLAS, *Historia* 21.

¹⁸⁹ Nella *Mesoamérica* si svilupparono importanti culture come la *olmeca*, la *maya*, la *mixteca*, la *zapoteca*, la *huasteca*, la *totonaca*, la *teotihuacana*, l'*otomí*, la *tolteca*, la *purépecha*. Verso l'XI secolo alcune tribù nomadi appartenenti alla famiglia linguistica dei popoli *nahuas* si spostarono verso la valle del Messico. In questo luogo si erano succedute, una dietro l'altra, molte culture. I *Mexicas* o *Tenochcas*, chiamati in seguito *Aztecas* dagli Spagnoli, i quali, nel 1325, fondarono la loro capitale, *Tenochtitlán* e raggiunsero la supremazia sulle altre tribù grazie alla loro abilità bellica, ma soprattutto, grazie alla consapevolezza di essere il *popolo del sole* (cf NEBEL, *Santa María* 82-83; GUERRERO ROSADO, *Flor y canto* 12).

tà che [...] sembrano aliene dal sentimento religioso, come i giochi e la guerra. Regolava il commercio, la politica, la conquista, e interveniva in tutti gli atti dell'individuo, da quando nasceva fino a quando i sacerdoti cremavano il cadavere e seppellivano le ceneri. Era la suprema ragione delle azioni individuali e la ragione fondamentale dello Stato». ¹⁹⁰

A proposito della guerra bisogna dire che essa assomigliava più ad una cerimonia religiosa che ad uno scontro militare. Suo scopo era mettere in chiaro il potere di *Huitzilopochtli*, ¹⁹¹ per questo non importava ferire, né uccidere l'avversario, poiché in questo modo avrebbe significato farlo accedere alla divinizzazione. Importava invece disarmarlo e farlo prigioniero. Coloro che combattendo contro gli Atzechi venivano sconfitti dovevano seguire un preciso comportamento. Finita la battaglia dovevano inviare una loro delegazione presso i vincitori per chiedere di essere ammessi sotto la protezione del potente dio messicano. Veniva così avviata una trattativa sul tributo da pagare che poteva durare parecchi giorni e tutto veniva registrato su appositi codici. Normalmente, la città sconfitta non era distrutta, né saccheggiata, veniva però bruciato il tempio, come simbolo dello scacco subito dal suo dio. Gli sconfitti potevano conservare la loro lingua, la loro organizzazione politica e le loro abitudini.

Alla luce di queste forme culturali di comportamento si può comprendere il significato della cosiddetta *Guerra Florida*. Essa consisteva in un patto che prevedeva, ogni mese, lo scontro belligerante tra due gruppi rivali, costituiti da un ugual numero di guerrieri per offrirsi mutuamente l'opportunità di morire sul campo ed avere così la possibilità di attingere la divinizzazione attraverso il sacrificio di se stessi. ¹⁹² Infatti, si credeva che chi moriva in battaglia, di parto o in sacrificio, formava il corteggio del sole, partecipando del suo splendore e della sua gloria e poteva torna-

¹⁹⁰ CASO Antonio, *El Pueblo del Sol*, México, Fondo de Cultura Económica, citato da GARCÍA GONZÁLEZ, *Religiosidad* 152.

¹⁹¹ *Huitzilopochtli* era il dio tribale dei *Mexicas*, era venerato come dio della guerra, perché concedeva loro il favore nella lotta. Le testimonianze dei primi missionari affermano che era molto venerato (cf SPERMAN Giovanni, *Aspectos de lo femenino en la cultura y en la religión azteca* = Dissertationes ad Lauream in Pontificia Facultate Theologica «Marianum» 50, Roma, Edizioni «Marianum» 1989, 87, 89).

¹⁹² Il patto della *Guerra Florida* fu stipulato con la città di *Tlaxcala*, che sebbene fosse molto povera, veniva sempre lasciata libera perché potesse lottare in nuove battaglie. Siccome i suoi guerrieri erano molto valorosi erano considerati i guerrieri più degni del sacrificio. Invece la regione della *Huasteca*, pur essendo molto ricca, non fu mai conquistata dagli Aztechi perché i suoi abitanti erano considerati degli stolti (cf GUERRERO ROSADO, *Flor y canto* 38).

re alla terra come altri *Huitzilopochtli*, cioè in forma di colibrì. Per i messicani, che apprezzavano la bellezza delle piume al di sopra dell'oro e dell'argento, i colibrì erano gioielli alati che lampeggiavano di fiore in fiore ed erano la quint'essenza della bellezza e della felicità.¹⁹³

L'orientamento religioso dei popoli assoggettati al dominio degli Aztechi, variava in base alla classe sociale delle persone. In questo modo la religione del popolo onorava gli dei della pioggia e della fecondità attraverso culti ancestrali, nella maggioranza incruenti, mentre la classe sacerdotale e quella dei guerrieri veneravano le divinità della guerra e degli astri, professando una religione mistico-guerriera basata sui sacrifici umani. Tale prassi si fondava sulla credenza che i loro dei avessero creato il mondo per mezzo di sacrifici personali, quindi gli uomini, come loro collaboratori, dovevano conservare l'ordine universale nello stesso modo. Con il sacrificio della loro vita, gli Aztechi si consideravano mediatori tra il cielo e la terra, tra il trascendente e il terreno, tanto che si riteneva che il sacrificio di un azteca, otteneva la salvezza di tutti.¹⁹⁴

Per capire almeno parzialmente lo sfondo culturale dell'opera della prima evangelizzazione e dell'intervento della Madonna di Guadalupe è pertanto necessario addentrarsi nei miti degli Aztechi e conoscere le loro divinità e la loro filosofia.

2.1.1. *Le peculiarità di alcuni miti degli Aztechi*

Il *primo mito* che merita di essere ricordato è quello di origine *tolteca* che riguarda la figura del re *Quetzalcóatl* (1000-1200 a.C.). Secondo tale mito la valle dell'*Anáhuac* apparteneva a questo re mitico divinizzato, che aveva fatto sorgere un'età dell'oro, alla quale tutti anelavano. Egli aveva istruito i suoi fortunati sudditi in tutte le arti, aveva insegnato loro la saggezza e si era opposto alla violenza della guerra e dei sacrifici umani. Era di una purezza perfetta, fino a quando il dio *Tezcatlipoca*, suo rivale, che venne poi identificato con *Huitzilopochtli*, riuscì ad ubriacarlo. Fatto che era considerato una colpa gravissima, meritevole di morte. Egli, inoltre, avendo commesso in stato di incoscienza ogni tipo di immoralità, rientrato in sé si vergognò e pentitosi di quanto aveva fatto castigò se stesso, gettandosi nel fuoco e autoesiliandosi dal regno, promettendo però di ri-

¹⁹³ Cf *ivi* 36-44.

¹⁹⁴ Cf NEBEL, *Santa María* 83-84; GARCÍA GONZÁLEZ, *Religiosidad* 150.

tornare un giorno a riprendere possesso delle sue terre.¹⁹⁵

Il *secondo mito* riguarda la creazione degli uomini. Secondo tale leggenda il sole, chiamato *Tonatiuh*, che venne anche identificato con *Huitzilopochtli*, era riuscito ad entrare nell'inferno (il *Mictlán*) e rubare allo scheletro che lo governava delle ossa di uomini morti precedentemente in qualcuno dei luoghi dei quattro mondi anteriori.¹⁹⁶ Fuori dal *Mictlán*, il sole *Tonatiuh* macinò le ossa fino a ridurle in polvere, le amalgamò con il suo sangue e con quella pasta formò gli uomini. Perciò il sangue degli uomini, che gli Aztechi chiamavano *gioiello liquido* o *acqua preziosa*, era divino.¹⁹⁷

Il *terzo mito*, che racconta la nascita verginale del sole, riguarda anche la figura di *Coatlicue Tonantzin*, la dea madre-vergine. Secondo il mito, *Coatlicue* era madre di innumerevoli figli chiamati i *Centzonhuitznáhuac* (le stelle) e di una figlia *Coyolxauhqui* (la luna), abitava sul monte *Tepeyac* e conduceva una vita di ritiro e di penitenza. Un giorno, mentre spazzava, cadde dal cielo un gomitolino di piume di colibrì che si appoggiò sul suo ventre. Dopo aver spazzato, volle prenderlo, ma non lo trovò più; era rimasta incinta. I suoi figli, rendendosi conto della gravidanza, si sdegnarono perché la madre li aveva infamati e decisero di ucciderla. Ma non riuscirono nell'intento perché il nato *Huitzilopochtli*, con serpenti di fuoco, uccise tutti i fratelli. Allora il sole *Huitzilopochtli* regnò glorioso in un cielo senza concorrenti, creò gli uomini e riempì con la sua luce l'universo, fino a quando i suoi fratelli, le stelle e la luna, si rialzarono e lo uccisero, lasciandolo in un mare di sangue: il crepuscolo vespertino. In seguito fu portato negli abissi del mondo sotterraneo e lì sarebbe rimasto se i suoi figli, gli uomini, con il loro sangue, non fossero riusciti a liberarlo, iniziando così la perenne lotta ciclica tra il sole, la luna e le stelle.¹⁹⁸

Nella cultura azteca «il Cosmo, non era pertanto qualcosa di stabile e tranquillo, ma una situazione di precario equilibrio, nella quale gli uomini erano essenziali, dato che, se per trascuratezza fosse mancato al sole il suo alimento, il *gioiello liquido*, [...] sarebbe morto per sempre: sarebbe finito il *Quinto Sole*».¹⁹⁹

Il *quarto mito*, che spiega il senso del *Quinto Sole*, si trova proposto

¹⁹⁵ Cf *ivi* 151; GUERRERO ROSADO, *Flor y canto* 12.

¹⁹⁶ Il mito dei quattro mondi distrutti per l'incuria degli uomini verrà spiegato in seguito.

¹⁹⁷ Cf GUERRERO ROSADO, *Flor y canto* 12.

¹⁹⁸ Cf *ivi* 12-13; SPERMAN, *Aspectos de lo femenino* 87-89.

¹⁹⁹ GUERRERO ROSADO, *Flor y canto* 13.

attraverso simboli nella *Pietra del Sole*.²⁰⁰ Le culture precolombiane, come quelle orientali, avevano una concezione di tempo di tipo circolare, da cui derivava la consapevolezza di un continuo ritorno senza fine delle stagioni. Inoltre per i *Mexicas*, un secolo aveva la durata di 52 anni. Alla fine di ogni epoca si aspettava il piano degli dei sulla sorte del mondo. L'ultima notte di ogni ciclo i sacerdoti osservavano le stelle per sapere se sarebbe stato concesso all'umanità un altro secolo. Accolta la risposta positiva essi ringraziavano con la cerimonia del *Fuoco Nuovo* e con sacrifici umani.

A metà del 1500 gli Aztechi vivevano l'epoca del *Quinto Sole* o il *Sole di movimento*, che faceva seguito ad altri quattro *Soli*, corrispondenti a quattro mondi precedenti, distrutti a causa della negligenza degli uomini. Nel primo mondo o *Sole di giaguaro* gli uomini erano stati divorati dai giaguari; simbolo di questa epoca era il dio *Tezcatlipoca*. Nel secondo mondo o del *Sole del vento*, l'umanità era stata distrutta da uragani; il dio di quell'epoca era *Quetzalcóatl*. Il terzo sole era stato *Tláloc*, il dio della pioggia e si credeva che l'umanità fosse stata annientata da una pioggia di fuoco. Nella quarta era detta del *Sole di Acqua*, gli uomini sarebbero stati sterminati da un diluvio rappresentato dalla dea *Chalchiuhtlicue*.²⁰¹ Oltre a questa serie di miti gli Aztechi coltivavano anche credenze e culti relativi a dei particolari.

2.1.2. *Le principali divinità degli Aztechi*

Precisare quali fossero tutte le divinità degli Aztechi è compito arduo, dato che il loro sincretismo religioso era debitore di forme mitologiche arcaiche, che si sono successivamente trasformate, dando origine ad un quadro popoloso di presenze dai contorni poco chiari. Infatti, troviamo che alcune divinità sono chiamate in modi diversi, ma dotate di attributi molto simili. Non solo gli studiosi moderni presentano schemi diversi e in parte contrastanti sulle divinità azteche, ma lo stesso *Sahagún*²⁰² offre di

²⁰⁰ *La Piedra del Sol* più conosciuta come *Calendario azteca*. È un blocco basaltico di 360 cm. di diametro e di 24 tonnellate di peso. È considerato dai messicani un compendio della cosmogonia azteca ed anche come scudo nazionale. Da alcuni studiosi è ritenuto un calendario, da altri una pietra sacrificale (cf MILLÁN DEHESA JAVIER, *La piedra del Sol*, México, INAH 1975, 1).

²⁰¹ Cf l. cit.

²⁰² Bernardino de Sahagún OFM (1499-1590) è considerato il padre dell'etnogra-

esse un'informazione frammentata e, pertanto, confusa. «Nel suo primo libro offre un nutrito elenco delle principali divinità, i cui dati devono essere integrati con le notizie [...] raccolte nel secondo libro [...]. È ovvio che egli ha raccolto le notizie proposte senza poterle compaginare in una struttura chiara e schematica».²⁰³

Sebbene il *panteon* mitologico *mexica* fosse tanto esteso quanto sono numerosi i fenomeni naturali, tutti gli studiosi sono concordi nell'affermare che gli Aztechi avevano l'idea di un Essere supremo, unico signore, creatore di tutto e al quale erano subordinate tutte le altre divinità.²⁰⁴ Bernardino de Sahagún, che in nessun modo si può accusare di simpatia per il paganesimo messicano, scrisse nel 1570 una lettera a Pio V, nella quale dichiarava che, in realtà, nella Nuova Spagna non vi era politeismo, ma un unico dio con diverse forme.²⁰⁵ Il nome di quel dio unico e vero era *Ometéotl*, che significa *Dio del Due* o *Dio della Dualità*.²⁰⁶ Questo prin-

fia messicana. Egli stesso racconta nella sua opera, *La Historia general de las cosas de Nueva España*, che per conoscere la cultura azteca, dialogò per due anni con i più saggi degli antichi anziani e con un gruppo scelto di giovani interpreti e studenti del *Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco*, che conoscevano i geroglifici, il *náhuatl* e il castigliano. La sua opera è lo studio antropologico, etnografico e linguistico più completo e scientifico tra quelli elaborati dai missionari. Purtroppo rimase inedita per molti secoli, perché le autorità civili ed ecclesiastiche del tempo considerarono che la sua diffusione poteva favorire i culti pagani. Sahagún giunse a tale conoscenza ed ammirazione della cultura azteca da mettere in dubbio la supremazia della civilizzazione europea su quella *náhuatl* (cf SPERMAN, *Aspectos de lo femenino* 27-31; LEE, *Las culturas* 518).

²⁰³ SPERMAN, *Aspectos de lo femenino* 106.

²⁰⁴ Cf VAILLANT George, *La civilización azteca*, México, Fondo de Cultura Económica 1955, 161; GARIBAY KINTANA Ángel María, *Historia de la literatura Náhuatl*, México, Porrúa 1971, 109-110; GONZÁLEZ FERNÁNDEZ - CHÁVEZ SÁNCHEZ - GUERRERO ROSADO, *El encuentro* 127.

²⁰⁵ «Tra i filosofi antichi alcuni dissero che non esisteva nessun dio, [...altri] che esistevano molti dei popolari, però un solo onnipotente creatore e governatore di tutte le cose. Questa opinione o credenza è quella che ho trovato in tutta la Nuova Spagna. Essi credono che esiste un Dio che è puro spirito, onnipotente, creatore e governatore di tutte le cose [...]. A Lui tributano tutta la sapienza e la bellezza e la beatitudine» (*Carta de fray Bernardino de Sahagún al papa Pío V*, México a 25 de diciembre de 1570, ASV, A.A. Arm. I - XVIII, 1816, Cartaceo, f. 3r.-3v., citato da GONZÁLEZ FERNÁNDEZ - CHÁVEZ SÁNCHEZ - GUERRERO ROSADO, *El encuentro* 127).

²⁰⁶ La sensibilità indigena era molto attenta alla dualità-unità di tutto ciò che esiste e la esprimeva nell'abbinamento di opposti: maschile-femminile, vita-morte, luce-tenebra. León Portilla, studioso della filosofia *náhuatl*, dice al riguardo: «I *nahuas* quando vogliono descrivere con maggior precisione qualsiasi cosa, nominano sempre due aspetti principali di essa per fare emergere dalla unità la scintilla che permette di

cipio supremo lo si credeva in relazione con tutto quanto esiste sulla terra; per questo era chiamato con diversi nomi e titoli, che in realtà risultano attributi dell'identità di *Ometéotl*. Alcuni di questi attributi sono espressi in forma quasi poetica, ad esempio *Cotone della terra* o *Colui che fa brillare le cose come la Giada*,²⁰⁷ altri rivelano un'interpretazione di tipo razionale. Il termine *In Tloque in Nahuacque* (Signore di ciò che è vicino e di ciò che sta nel confine) riguarda la sovranità di *Ometéotl*, e significa che egli è fondamento dell'universo e che tutto è in lui contenuto. Il nome di *Ipalnemohuani* (Colui per il quale si vive) completa il significato precedente, perché fa riferimento alla sua funzione vivificante, significa che egli contiene l'universo, lo sostiene e gli dà movimento e vita. Il titolo *Ilhuicahua Tlaltipaque Mictlane* si traduce come Nostro Signore patrono del cielo, patrono della terra e patrono della regione dei morti.²⁰⁸ L'ultimo nome che prendiamo in considerazione è *Moyocoyani Teyocoyani* (Colui che pensa se stesso, che crea se stesso, che sta creando le persone e le cose).

Secondo León Portilla questi attributi rappresentano «il culmine supremo del pensiero filosofico *náhuatl* che, secondo ciò che noi pensiamo, basterebbe per giustificare il titolo di filosofi, dato a coloro che seppero arrivare così in alto nelle speculazioni a riguardo della divinità».²⁰⁹ In proposito *Guerrero Rosado* aggiunge: «Questa altezza sublime di pensiero non va d'accordo con lo stereotipo di una religione abbruttita [...] di cui gli Spagnoli accusarono gli indigeni di professare, e più sorprendente

comprendere» quanto vogliono comunicare (LEÓN PORTILLA Miguel, *La Filosofía Náhuatl estudiada en sus Fuentes*, México, UNAM Instituto de Investigaciones Históricas 41974, 177).

²⁰⁷ In realtà questi due titoli significano *Colui che dà la vita*, dato che *cotone della terra* sono le nuvole che danno vita e che fanno coprire di verde, il colore della giada, cioè la terra (cf GONZÁLEZ FERNÁNDEZ - CHÁVEZ SÁNCHEZ - GUERRERO ROSADO, *El encuentro* 129).

²⁰⁸ Per cogliere il senso di questo titolo è opportuno tenere conto della cosmogonia azteca, che si può vedere articolata su due coordinate. Lungo la linea verticale l'universo è strutturato in piani sovrapposti: al di sopra della terra vi sono cieli di diversi colori, nei quali sono collocati gli astri e gli dei. Sotto la terra si trova la regione della morte. Lungo la linea orizzontale la terra è divisa in quattro quadranti di colori diversi, indicanti i quattro punti cardinali che si congiungono al centro della terra. L'oriente è indicato con il colore bianco ed è il luogo delle donne, della fecondità e della vita; il nord è segnalato con il nero ed è il luogo dei morti; l'ovest è caratterizzato dal colore rosso ed è la dimora del sole; il sud è additato con il colore blu ed è il luogo del seme (cf NEBEL, *Santa María* 85).

²⁰⁹ LEÓN PORTILLA, *La Filosofía* 171.

ancora è il verificare che essa non era patrimonio di pochi, ma [...] così concepita da tutti». ²¹⁰

Dietro il titolo di *Ometéotl* (dio duale) v'era la concezione di un dio, in cui si ritrovavano congiunti il principio maschile e quello femminile, il volto paterno e quello materno. ²¹¹ Infatti, tante delle divinità erano presentate facendo ricorso al principio duale. Così c'era *Chicomecóatl* (dea degli alimenti) insieme a *Cintéotl* (dio del mais); *Chalchiutlicue* (dea delle acque terrestri, del mare e dei fiumi) insieme a *Tláloc* (dio della pioggia). ²¹² La concezione di un dio duale diede origine poi al culto della dea madre che si manifestava attraverso diverse personificazioni. Uno studio di *Sperman* sulle divinità femminili, basato sull'opera di *Sahagún*, le raggruppa in: madre degli dei, dee della terra, dee della vegetazione, dee dell'acqua, dee locali e donne divinizzate. Egli sottolinea inoltre che *Cihuatéotl* o *madre degli dei* non essendo molto venerata, ebbe attributi desunti dalle sue distinte immagini, in modo particolare da quelle delle dee della terra, tra le quali un ruolo centrale era dato a *Tonantzin*. ²¹³

Nella sua *Historia general*, *Sahagún* afferma che «la prima di queste dee si chiama *Cihuacóatl* che vuol dire *donna della biscia*; la chiamano anche *Tonantzin*, che vuole dire *nostra madre*». ²¹⁴ Le informazioni dei missionari concordano sul fatto che *Tonantzin* era una divinità maggiore, il cui santuario principale era situato sul monte *Tepeacac*, dove, a una le-

²¹⁰ GUERRERO ROSADO, *Flor y canto* 239-240; e anche GONZÁLEZ FERNÁNDEZ - CHÁVEZ SÁNCHEZ - GUERRERO ROSADO, *El encuentro* 131.

²¹¹ *Sahagún* sottolinea che il dio duale era ricordato soprattutto nel momento della nascita dei bambini e spiega «che i *toltecas* “conoscevano e sapevano e dicevano che vi erano dodici cieli, nel più alto si trovava il gran signore e la sua compagna: il gran signore lo chiamavano *Ometecutli*, che significa due volte Signore, e chiamavano la sua compagna *Omecihuatl*, che vuol dire due volte Signora”; ambedue avevano la signoria su tutti gli esseri, e da essi proveniva “[...] il calore con il quale si generavano i bambini nel ventre delle madri”» (SPERMAN, *Aspectos de lo femenino* 105).

²¹² Cf *ivi* 121-124.

²¹³ Tra le raffigurazioni della madre degli dei si trova anche *Tlazoltéotl* o *dea dell'immondizia*, davanti alla quale una sola volta nella vita si potevano confessare i propri peccati. *Sahagún* sottolinea come, nel caso dei peccati pubblici come l'omicidio o l'adulterio, dopo aver confessato i peccati e aver fatto penitenza, si rimaneva liberi anche dalla pena giudiziaria (cf *ivi* 116-120).

²¹⁴ DE SAHAGÚN Bernardino, *Historia general de las cosas de Nueva España* libro I, cap. VI, vol. I, p. 46, citato da LAFAYE, *Quetzolcóatl* 295. Inoltre conviene sottolineare che «prima dell'arrivo degli Spagnoli il re di *Texcoco*, uno degli insediamenti umani che facevano parte della confederazione che dominava gli altipiani messicani, aveva già proibito i sacrifici umani» (GIURIATI - MASFERRER KAN, *Pellegrini* 29).

*gua*²¹⁵ al nord della città del Messico, riceveva culto da persone provenienti da tutto il paese.²¹⁶

Occorre ricordare infine, che nella società azteca vi era chi non condivideva la cosmogonia religiosa della classe sacerdotale e guerriera e si opponeva al culto cruento dei sacrifici umani.²¹⁷ Questi dissenzienti erano i *tlamatinime* o saggi, che, seguendo gli insegnamenti di *Quetzalcóatl*, coltivavano una filosofia che tentava di rispondere ai problemi non risolti dell'esistenza umana e innalzava l'animo al mistero delle divinità.²¹⁸

La loro filosofia si può riassumere nel binomio *Fiore e Canto* (*In Xóchitl in Cuícatl*), secondo un modo di dire suscettibile alla sensibilità poetica, atta a coltivare e ad esprimere ciò che c'è di più nobile e sublime e ciò che di meglio è possibile conoscere con la mente umana. I pensatori *nahuas* avevano la persuasione che tutto ciò che esiste sulla terra è fugace, transitorio, come le piume di *quetzal* e le pietre di giada, quindi consideravano la vita come un sogno fugace. L'unica cosa vera che vi era sulla terra era la poesia: *flor y canto*. Al riguardo *León Portilla* asserisce che, dato che la vera poesia richiede un modo peculiare di conoscenza, frutto di un'autentica esperienza interiore, «la poesia [...] l'espressione occulta e velata, che con le ali del simbolo e della metafora, porta l'uomo a balbettare e ad estrarre da se stesso ciò che in modo misterioso [...] è riuscito a percepire».²¹⁹

Inoltre *Guerrero Rosado* dichiara: «'Fiore e Canto' riassumeva per i messicani tutto quanto di grande e di bello l'uomo può pensare e sperimentare: poesia, filosofia, religione, estasi mistica. Gli sbagli e le contraddizioni nelle quali, inevitabilmente si incorre, non sono attribuibili a Dio, Verità in se stesso e fonte di ogni verità; ma sono frutto dei limiti umani che, tuttavia non sono tanto grandi, né tanto deprimenti, dato che il cammino dei fiori e dei canti è sempre aperto e ad ogni passo, anche falso, si va facendo più conosciuto e più libero al pellegrino: ogni nome o aspetto di Dio scopre di Lui un nuovo lato; [fino a giungere alla...] conoscenza del *Nelli Téotl* (il dio vero)».²²⁰

²¹⁵ Misura equivalente a 5.572 metri.

²¹⁶ *Lafaye* dà l'informazione in base alla *Historia general* di *Sahagún* e all'opera *Monarquía Indiana* di *Fray Juan de Torquemada OFM* (cf *LAFAYE*, *Quetzalcóatl* 295).

²¹⁷ Su questi comportamenti religiosi cf anche sopra p. 66 e 67.

²¹⁸ Cf *NEBEL*, *Santa María* 84-85.

²¹⁹ *LEÓN PORTILLA*, *La Filosofía* 144.

²²⁰ *GUERRERO ROSADO*, *Flor y canto* 242; e anche *GONZÁLEZ FERNÁNDEZ - CHÁVEZ SÁNCHEZ - GUERRERO ROSADO*, *El encuentro* 134.

Sebbene i filosofi indigeni fossero convinti che attraverso i fiori e i canti potevano cogliere una parte della verità, della bellezza e della realtà del *Nelli Teótl*, avevano anche la consapevolezza che arrivare alla verità era solo un desiderio umano, perché ritenevano che a dio non interessasse la sorte degli uomini. Afferma *Guerrero Rosado*: «In quel punto concordevano l'idea spagnola e l'idea indigena: Dio è troppo grande e gli uomini poca cosa per pensare ad un avvicinamento di uguaglianza».²²¹ Si pensava che Dio tollerasse il fatto che gli uomini cercassero di percepirlo attraverso la via dei fiori e del canto, ma si riteneva che Egli si mantenesse lontano da loro.²²² Questa concezione del divino non tornava tuttavia a detrimento del loro ammirevole senso religioso. *Sahagún* ebbe infatti a dire degli Aztechi: «In quello che riguarda la loro religione e il culto dei loro dei, non credo che ci siano stati nel mondo idolatri tanto riverenziali dei loro dei [...] come questi della Nuova Spagna».²²³ Una religiosità che era anche viva nella donna indigena, com'ebbero a rilevare gli storici della Nuova Spagna, quando ammirati, affermarono: «Esistevano, vicino ai templi degli dei, case [...] *Calmecac*²²⁴ per le ragazze che, sotto l'addestramento e l'educazione di matrone responsabili, si impegnavano a vivere in verginità».²²⁵

Questi brevi riferimenti sulla religiosità azteca, li consideriamo pertanto un'informazione propedeutica indispensabile per poter percepire la peculiarità della situazione culturale nella quale avvenne la conquista spagnola, per poter inoltre cogliere fondamentalmente l'atteggiamento degli indigeni di fronte ad essa, e successivamente il significato evangelizzatore dell'intervento di Maria di Guadalupe.

²²¹ *Ivi* 136; GUERRERO ROSADO, *Flor y canto* 245.

²²² La seguente poesia *nahuátl* consente di percepire qualche aspetto dell'idea di dio coltivata dagli Aztechi: «Siamo collocati nel palmo della sua mano. Egli ci muove a suo piacere, noi ci muoviamo e come palline giriamo e giriamo. Ci muove senza una direzione. Siamo oggetto del suo divertimento, ride di noi!» (*Códice Florentino*, f. 43v, citato da LEÓN PORTILLA, *La Filosofía* 199-200).

²²³ DE SAHAGÚN, *Historia general*, prologo, citato in SPERMAN, *Aspectos de lo femenino* 29-30.

²²⁴ Nella società azteca vi erano due tipi di scuole. Il *Calmécac* che era destinato ai figli e alle figlie della gente benestante, dove si formavano, secondo i meriti individuali, i futuri sacerdoti e i governanti. Il *Telpochcalli* era invece una scuola per i giovani delle altre classi sociali, i quali ricevevano un'educazione media e potevano, secondo la loro condotta, meritare di ricevere l'educazione del *Calmécac* (cf SPERMAN, *Aspectos de lo femenino* 55).

²²⁵ *L. cit.*

2.2. L'incontro delle due culture

Sulla base di studi scientifici e dell'interpretazione teologica, il Magistero della Chiesa locale afferma che nei miti, nelle credenze, nelle cosmogonie, nelle norme etiche e sociali azteche, vi erano già presenti i “*semi del Verbo*”, in attesa di essere resi fecondi e arricchiti con la predicazione della Parola e l'effusione dello Spirito del Signore.²²⁶ Purtroppo, dato il carattere di impresa civilizzatrice con la quale la Spagna giustificava la conquista²²⁷ e l'intolleranza religiosa del tempo,²²⁸ non fu possibile ai conquistatori e nemmeno ai primi evangelizzatori di farsi capaci di apprezzamento dei valori presenti nelle culture americane. Per questo l'incontro tra le culture, spagnola ed indigena, come soprattutto quello tra le due religioni fu piuttosto uno scontro che un incontro. In proposito Giovanni Paolo II disse: «[La Chiesa] non vuole misconoscere l'interdipendenza che vi è stata tra la croce e la spada nella fede della

²²⁶ Cf CEEC, *Guía Pastoral* n. 4; GIOVANNI PAOLO II, *Los caminos* n. 7, in EV/12, 332.

²²⁷ Juan Ginés de Sepúlveda, teologo e storiografo di Carlo V e di Filippo II affermava: «Si tenga per certo e naturale, poiché lo affermano sapientissimi autori, che è giusto e naturale che gli uomini prudenti, probi e umani dominino su quelli che non lo sono, questa fu la causa che consentì ai Romani di stabilire il loro Impero su molte nazioni [...] se tu conoscessi i costumi e la natura di quella gente [ti renderesti conto] che con giusto diritto gli Spagnoli imperarono su quei barbari del Nuovo Mondo [...] i quali in prudenza, ingegno, virtù e umanità erano inferiori agli Spagnoli, come sono i bambini rispetto agli adulti e le donne agli uomini, esistendo tra di loro tanta differenza come quella che esiste tra le scimmie e gli uomini» (SEPÚLVEDA Juan Ginés, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México, Fondo de Cultura Económica 100, citato da GUTIÉRREZ CASILLAS, *Historia* 37-38).

²²⁸ È importante sottolineare che il 1492, anno della scoperta dell'America, fu anche l'anno della riconquista di Granada, ultima roccaforte in mano agli Arabi e dell'espulsione degli ebrei che non vollero convertirsi al cristianesimo. Con lo scopo di unificare il Regno, i re cattolici vigilarono per conservare l'unità religiosa anche attraverso l'istituzione dell'inquisizione. Nella mentalità degli Spagnoli, dunque, la conquista dell'America era una specie di continuazione della guerra contro i musulmani. Otto anni di guerra ininterrotta contro i Mori avevano inciso nell'anima iberica la consapevolezza che essere cristiano equivaleva ad essere guerriero. Davanti ai templi indigeni, che Bernal Díaz del Castillo chiamò moschee e davanti ai sacrifici umani, Hernán Cortés e tutti i conquistatori rimasero convinti che la loro era una guerra santa (cf MARTINA, *Storia* vol. II, 144; MORIN, *La catechesis* 674; GUTIÉRREZ CASILLAS, *Historia* 33).

prima penetrazione missionaria». ²²⁹ Infatti, la storia ci offre delle testimonianze che documentano come l'incontro con il cristianesimo è stato connotato da violenza, distruzione e morte. Tuttavia, solo l'addentrarsi nello svolgimento degli avvenimenti permetterà di capire che il vero dramma della conquista del Messico non si è effettuato sul campo di battaglia, ma nel mondo interiore degli indigeni.

Hernán Cortés sbarcò nell'attuale *San Juan de Ulúa* (Veracruz) il venerdì santo del 22 aprile 1519 e sottomise definitivamente la *Gran Tenochtitlán* il 13 agosto 1521. Gli anni intercorsi tra queste due date non furono anni di lotta aperta, ma anni di malintesi tra due diversi mondi. Gli storici rilevano come sembri impossibile che il piccolo gruppo di Spagnoli abbia potuto fare fronte militarmente ai venticinque milioni di abitanti che in quel tempo costituivano la capitale del Messico. ²³⁰ Due sono stati infatti i fattori determinanti per la sconfitta dell'Impero azteca: la collaborazione con gli spagnoli delle tribù indigene e paradossalmente la forma di religiosità coltivata dagli stessi Aztechi. Anzitutto gli spagnoli trovarono un gran numero di alleati nelle tribù asservite dagli Aztechi. In quel tempo gli Aztechi dominavano tutta la valle del Messico e i popoli assoggettati, pur conservando la loro libertà, erano costretti a pagare loro forti tributi. Per questo alcune tribù ²³¹ accolsero volentieri gli Spagnoli e si al-

²²⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Omelia per l'apertura del "Novenario di anni"* n. II, 3 p. 889.

²³⁰ Cf GUERRERO ROSADO, *Flor y Canto* 10.

²³¹ I primi alleati degli spagnoli furono i *Totonacas* di *Cempoala*, i quali furono costretti a giurare vassallaggio a *Carlo V* e dovettero piangere nel vedere che gli Spagnoli distruggevano i loro idoli indigeni. Oltre a rinforzare l'esercito con 13.000 indigeni, i *Totonacas* tracciarono un itinerario da seguire, lungo quasi 500 km, in cui trovare alimento e alloggio. In particolare programmarono di passare per *Tlaxcala* dove abitavano i valorosi guerrieri della *Guerra Florida*, cioè gli eterni nemici degli Aztechi. I *Tlaxcaltecas* non si sottomisero facilmente come avevano fatto i *Totonacas*, ma, comunque, finirono col giurare vassallaggio a *Carlo V* e distruggere i loro idoli. I *Tlaxcaltecas* rimasero fedeli agli Spagnoli anche dopo la sconfitta della *Noche Triste*. Un'altra popolazione alleata fu quella di *Cholula*, la città di *Quetzalcóatl* per eccellenza. Nonostante i *Tlaxcaltecas* avessero sconsigliato *Cortés* ad andare colà, lo scortarono con 100.000 guerrieri. Qui ebbe luogo il famoso massacro di *Cholula* del 18 ottobre 1519, nel quale secondo gli storici, gli Spagnoli alleati con i *Totonacas* e i *Tlaxcaltecas* uccisero tremila *Cholultecas* in due ore. Tutto si concluse con l'inevitabile giuramento di soggezione da parte dei *Cholultecas*. Infine già vicino a *Tenochtitlán*, *Cortés* cercò ancora alleati nelle tribù di *Chalco* e *Texcoco* (cf GUERRERO ROSADO, *Flor y canto* 51-176; GUTIÉRREZ CASILLAS 34). Riguardo al numero dei morti, il Professore *Ludwing Hertling*, SJ, dopo aver esaminato le fonti contemporanee, sottolinea

learono con loro nella speranza di venir liberate dal dominio degli Aztechi. «Soltanto dopo la conquista essi si accorsero che la sconfitta degli Aztechi segnò in effetti la sconfitta di tutti gli indigeni del territorio».²³²

Tuttavia, il fattore decisivo che favorì il trionfo degli Spagnoli fu la fedeltà degli Aztechi alle loro convinzioni religiose. È opportuno ricordare che tra i miti aztechi vi era l'attesa del ritorno di *Quetzalcóatl*, in un anno *Ce Acatl* (*uno caña*) del calendario azteco.²³³ Per una incredibile coincidenza o per provvidenza, il 22 aprile 1519 era il giorno *nove vento* dell'anno *uno caña*, giorno esatto della nascita di *Quetzalcóatl*.²³⁴

La coincidenza cronologica, insieme al fatto che *Quetzalcóatl* era partito dalle coste del golfo verso il luogo dove spuntava il sole e che gli Spagnoli erano giunti da est ed erano sbarcati sulle stesse coste, fece sospettare a *Moctezuma*, il *Huey Tlatoani* di *Tenochtitlán*,²³⁵ che *Cortés* fos-

che «conquistatori e missionari hanno volutamente esagerato in modo eccessivo, i primi per gloriarsi di aver con pochi uomini conquistato tutto un continente, gli altri per mettere alla gogna le crudeltà dei conquistatori perpetrate contro gli *Indios* e per scuotere la coscienza degli europei» (METZLER Josef, *Iniziative missionarie e pastorali dei Sommi Pontefici nel primo secolo di evangelizzazione dell'America*, in CENTRO DE ESTUDIOS SUPERIORES LEGIONARIOS DE CRISTO, *Actas del Simposio Internacional. La evangelización* 69).

²³² ELIZONDO, *Nostra Signora* 37, 207.

²³³ L'anno *mexica* constava di 18 mesi di 20 giorni, più cinque giorni supplementari. I simboli dei giorni e degli anni erano presi dagli elementi della natura: coccodrillo, vento, casa, lucertola, biscia, morte, daino, coniglio, acqua, cane, scimmia, erba, canna, giaguaro, aquila, *zopilote*, terremoto, selce, pioggia, fiore (cf MILLÁN, *La piedra del sol* 3). Sull'attesa di questo ritorno cf sopra p. 67.

²³⁴ Cf GUERRERO ROSADO, *Flor y canto* 31.

²³⁵ Gli Aztechi avevano una forma di governo democratica. La tribù era divisa in 20 *Calpullis* o gruppi di case. Ogni *calpulli* eleggeva i suoi governanti: un amministratore, un capo di polizia e un *Tlatoani* (*colui che parla*) che era chi reggeva il *calpulli* nel suo insieme. I venti *Tlatoani* formavano il *Tlatocan* che governava tutta la popolazione attraverso quattro rappresentanti: un capo del culto, un capo dell'esercito, un incaricato di ciò che riguardava l'organizzazione interna della tribù e un *Huey Tlatoani* che era il capo di *coloro che parlano* e in pratica era il principale, giacché da lui dipendeva la pace o la guerra. Tutti questi rappresentanti potevano essere dimessi in qualsiasi momento ed essere anche condannati a morte da parte del *Tlatocan*. All'arrivo degli Spagnoli il *Huey Tlatoani* era *Moctezuma Xocoyotzin*, per cui fu identificato come imperatore. Prima di essere un abile politico e valoroso guerriero, *Moctezuma* era stato un sacerdote di profonda religiosità ed esperto conoscitore della complessa teologia indigena. Essendo nato in un anno *Uno caña* (1467), la sua vita fu consacrata a *Quetzalcóatl*. Tuttavia la sua dedizione ai doveri religiosi gli meritò il titolo di *Huey Tlatoani*, il che voleva dire vivere consacrato alla gloria di *Tezcatlipoca-Huitzilopochtli*, il rivale e nemico di *Quetzalcóatl* (cf GUERRERO ROSADO, *Flor y canto*

se *Quetzalcóatl* e che veniva a riprendere possesso del suo regno.²³⁶ *Moteczuma* inviò infatti degli ambasciatori a *Cortés* per sottoporlo ad una prova e quindi verificare se era veramente *Quetzalcóatl*.²³⁷ *Fray Diego Durán* racconta che *Moteczuma* diede l'ordine di portare gioielli, piumaggi, simboli e indumenti divini per osservare come *Cortés* avrebbe reagito di fronte ad essi. Inoltre chiese di presentare tutti i tipi di cibi e di offrire loro un sacrificio umano. La prova prevedeva che se avessero mangiato sangue e carne umana erano degli dei, ma se avessero invece mangiato gli alimenti della terra, allora era *Quetzalcóatl*.²³⁸ Senza saperlo *Cortés* e i suoi uomini superarono brillantemente la prova, perché rifiutarono con ripugnanza il sangue umano.

A questi malintesi si aggiunse una modalità faticosa di comunicazione poiché tra Spagnoli e Aztechi avveniva attraverso interpreti. Sebbene *Cortés* abbia sempre negato di essere un dio, la ragazza che traduceva in *náhuatl* cominciava le sue traduzioni dicendo: "Questi dei dicono".²³⁹ Per di più *Cortés* diceva di essere inviato dal Re di Spagna, che a sua volta aveva ricevuto il mandato da parte del Papa, Vicario di Cristo, Figlio di Dio. Da questa complicata catena *Moteczuma* riusciva solo a capire che *Cortés* era un inviato di Dio.

Un altro evento che contribuì a far credere che gli Spagnoli erano degli dei fu il seguente. Da *Tlaxcala*, dove *Cortés* fece una sosta prima di raggiungere *Tenochtitlán*, si vedeva perfettamente il vulcano *Popocatepetl*,²⁴⁰ dove, secondo gli indigeni, si trovava il giardino di *Tláloc* e abi-

14, 22).

²³⁶ Cf *ivi* 30-31; LAFAYE, *Quetzalcóatl* 219-222.

²³⁷ Tra *Tenochtitlán*, l'attuale Città del Messico, e le coste di *Veracruz* esiste una distanza di 320 km. *Cortés* riuscì a raggiungere la città di *Tenochtitlán* e trovare personalmente *Moteczuma* solo dopo sette mesi dallo sbarco, per cui nel frattempo gli accordi furono presi tramite messaggeri (cf GUERRERO ROSADO, *Flor y canto* 94).

²³⁸ Cf DURÁN Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, vol. II = Biblioteca Porrúa 37, México 1967, 507-508, citato da GUERRERO ROSADO, *Flor y canto* 31. Come è stato detto, *Quetzalcóatl* durante la sua permanenza sulla terra si era opposto ai sacrifici umani (cf sopra p. 66).

²³⁹ Prima di arrivare a *Veracruz*, territorio dell'impero azteca, *Cortés* sbarcò nella penisola di *Yucatán*, in territorio *Maya*. Lì incontrò *Jerónimo de Aguilar*, uno spagnolo naufrago di una delle spedizioni precedenti che era riuscito ad imparare il *maya*. Inoltre ricevette in dono una ragazza indigena *mexica* che parlava perfettamente le due lingue: *náhuatl* e *maya*. Così *Cortés* parlava in spagnolo, *Aguilar* traduceva in *maya* e *Doña Marina* in *náhuatl* (cf GUERRERO ROSADO, *Flor y canto* 16-27).

²⁴⁰ Il *Popocatepetl* si trova tra Città del Messico e *Puebla*. Il suo nome significa *Monte che fuma* (cf *ivi* 72).

tava *Xiuhtecutli*, il dio del fuoco. Ambedue queste divinità erano superiori a *Quetzalcóatl* per la loro antichità. Gli Spagnoli, che non avevano visto mai un vulcano in attività, non solo salirono sulla montagna attirati dalla curiosità, ma anche presero, dal cratere, dello zolfo per l'assalto di *Tenochtitlán*.

Moctezuma sapeva che *Huitzilopochtli-Tezcatlipoca* regnava solo temporalmente approfittando del vuoto di potere che aveva lasciato *Quetzalcóatl*, perciò una volta confermato che il re esiliato era tornato, non pensò ad uno scontro militare, il che sarebbe stata una sconfitta sicura per *Huitzilopochtli*, quindi scelse la via delle trattative. Inviò in diverse occasioni messaggeri per rendere omaggio a *Cortés*, gli offrì splendidi regali e gli chiese di contentarsi di una riparazione morale per la sua antica sconfitta. Gli Spagnoli di fronte alla quantità e qualità dei doni, anziché retrocedere furono incitati dal desiderio di proseguire.

A questo punto i rapporti tra le parti si caricarono di maggiori ambiguità ed equivoci. *Cortés*, da parte sua affermava che non poteva tornare indietro senza parlare personalmente con il *Huey Tlatoani*. Per *Moctezuma* era una contraddizione il fatto che *Quetzalcóatl* volesse parlare proprio con lui, che, nell'attesa del suo ritorno, viveva da consacrato alla gloria di *Tezcatlipoca-Huitzilopochtli* rivale e nemico di *Quetzalcóatl*.

Dato il fallimento delle trattative, *Moctezuma*, per irrobustire *Huitzilopochtli*, preparò uno scontro militare e fece sacrificare tutti i prigionieri possibili. Proibì inoltre di dare oro agli Spagnoli, che data la loro avidità, sembrava che trovassero in quel metallo sostegno ai loro cuori. Nello stesso tempo come esperto della complessa teologia indigena, cercava di capire perché gli dei non reagivano come avrebbero dovuto, senza rendersi conto che sarebbe bastato non provvedere più di alimenti gli invasori per farli morire di fame. Intanto l'arrivo degli Spagnoli a *Tenochtitlán* avveniva pacificamente. *Moctezuma* consegnò a *Cortés* una collana, attributo di *Quetzalcóatl*, assegnandogli con essa il potere su tutto l'*Anáhuac*. Sebbene *Cortés* non capisse il conflitto tra le divinità azteche, seppe approfittare dell'occasione, facendogli credere che *Carlo V* era colui che aspettavano.²⁴¹

Cortés fece prigioniero *Moctezuma* e gli impose di giurare vassallaggio al re di Spagna. La serie di equivoci che avevano dato luogo alla conquista trovarono in questo patto il suo culmine, dato che ognuno dei con-

²⁴¹ Cf CORTÉS Hernán, *Cartas de relación* = Sepan Cuantos 7, México, Porrúa 1976, 56, citato da GUERRERO ROSADO, *Flor y canto* 102.

traenti intendeva cose molto diverse. Da una parte gli Aztechi erano sicuri di continuare ad essere liberi come prima, riconoscendo agli Spagnoli solo un'egemonia morale, senza altro impegno che quello di "mai essere nemici", ritenevano di poter entrare e uscire, di poter commerciare con loro e di dover offrire loro dei ricchi doni annuali. *Quetzalcóatl* si sarebbe spostato nel tempio maggiore "insieme" e "non al posto" di *Huitzilopochtli*. Supponevano che gli Spagnoli si sarebbero ritirati subito senza trasformare il loro mondo. Da parte degli Spagnoli invece, il Messico era una nuova provincia della Spagna e, come tale, doveva essere sottomessa immediatamente alle leggi, alla cultura e alla religione degli spagnoli.

I *Tenochcas* non avevano attaccato guerra perché *Moctezuma* sosteneva che non vi era stato di guerra; il patto era "mai essere nemici" e chi lo avesse violato si sarebbe coperto di vergogna, il che era più ripugnante per i messicani del continuare a sopportare gli oltraggi dei loro invasori.

I fatti tuttavia precipitarono sfociando in uno scontro bellico. La causa originante fu il massacro perpetrato dagli Spagnoli sugli Aztechi nel Tempio Maggiore, mentre essi celebravano la festa di *Tezcatlipoca*. Con quell'azione di vile incursione, secondo gli Aztechi, *Quetzalcóatl* aveva trasgredito il patto, per cui essi potevano contrattaccare senza macchiare il loro onore. *Cortés* e il suo esercito subirono quindi la loro più grande sconfitta, ricordata in seguito come *la Noche Triste*. Tuttavia, anche questa volta la fedeltà alle convinzioni religiose tornò a scapito del popolo azteca. Fedeli al loro concetto di guerra, non uccisero tutti i prigionieri e nemmeno inseguirono i fuggiaschi. Secondo il loro costume era loro sufficiente aver dimostrato la supremazia di *Huitzilopochtli-Tezcatlipoca*.

Purtroppo gli Spagnoli erano ignari di tutto ciò. Pertanto, rinforzati dai loro alleati di *Tlaxcaltecas* e da un'altra spedizione di connazionali, appena giunta dalla Spagna, unitamente alla forza nefasta di un'epidemia di vaiolo che si era diffusa tra la popolazione azteca, decimandola,²⁴² e che

²⁴² *Motolinía* racconta: «Al tempo in cui il capitano *Pánfilo di Narváez* sbarcò in questa terra, in una delle navi veniva un negro malato di vaiolo, la cui infermità non si era mai vista in questa terra [...] quando il vaiolo cominciò a contagiare gli indios, fu tra di loro [...] una peste mortale [...] tanto che in alcune provincie moriva la metà della gente [...] siccome gli indios non conoscevano il rimedio del vaiolo, anzi, siccome hanno molto forte l'abitudine di farsi il bagno spesso, sia sani che infermi, con questo morivano come cimici» (*MOTOLINÍA* Toribio Paredes de Benavente, *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de esta*, México, UNAM Instituto de Investigaciones Históricas ²1971, 21, citato da GUERRERO

operava perciò in loro favore, ritennero possibile stringere d'assedio *Tenochtitlán*.

Contro ogni aspettativa, *Tenochtitlán* non cadde al primo assalto. Gli Aztechi opposero resistenza per ben 80 giorni, imparando a difendersi dai cannoni, riuscirono a far molti prigionieri, sacrificando dozzine di Spagnoli e di indigeni loro alleati. Il modo di comportarsi delle due parti in guerra era tuttavia retto da prospettive diverse. La concezione spagnola di guerra li induceva a distruggere il nemico, mentre quella *mexica* li orientava al rispetto della vita. Come afferma *Guerrero Rosado*, se non fosse stato per la fedeltà degli Aztechi alle esigenze delle loro leggi che impedivano loro di uccidere in favore del catturare, non è temerario credere che essi avrebbero vinto.²⁴³

Si può così rilevare che «le regole tradizionali alle quali i messicani si conformavano per istinto, venivano violate con naturalità dagli invasori. Lungi dal negoziare prima del conflitto, si introdussero con discorsi pacifici e poi, all'improvviso, massacrarono gli *indios*... Invece di fare prigionieri, uccisero tutti. Intanto gli Aztechi perdevano tempo catturandoli... Infine, quando tutto fu consumato, i dirigenti messicani aspettavano una discussione per fissare il tributo da dare ai vincitori; era per loro impossibile immaginare quello che sarebbe seguito: l'annientamento della loro civiltà, la distruzione dei loro dei e delle loro credenze, l'annullamento delle loro istituzioni politiche, la tortura inflitta ai loro re per strappare loro i propri tesori, il ferro della schiavitù».²⁴⁴

Il primo contatto di questi popoli con il cristianesimo, lungi dall'essere un'evangelizzazione pacifica fu dunque un'esperienza funesta di slealtà, di repressione, di violenza fisica e morale. Infatti, diverse testimonianze attestano che ovunque passasse l'esercito di *Cortés* venivano demoliti gli idoli e alzate croci e cappelle dedicate a Nostra Signora, unitamente a pesanti costrizioni di conversione al cristianesimo. *Bernal Díaz del Castillo* narra che quando i *Totonacas* si allearono con gli Spagnoli, *Cortés* proibì loro di venerare i loro idoli, dicendo loro che al posto delle antiche divinità lasciava una grande Signora, Madre di Gesù Cristo, colui nel quale si doveva credere. Inoltre aveva ingiunto loro che, se non aves-

ROSADO, *Flor y canto* 158).

²⁴³ Cf GUERRERO ROSADO, *Flor y canto* 169.

²⁴⁴ SOUSTELLE Jacques, *La vie quotidienne des azteques a la veille de la conquête espagnole*, Paris, Ed. Hachette 1955, 245-246, citato da GUERRERO ROSADO, *Flor y canto* 47.

sero accettato il cambio imposto, anziché amici sarebbero diventati nemici.²⁴⁵ Per la mentalità indigena quella richiesta era qualcosa di inaudito. In religione come in politica quei popoli erano pluralisti, mai vi era stato un dio che avesse voluto distruggere gli altri. Per i *Totonacas*, devoti di *Tajin*, non vi era nessun conflitto nell'accettare anche *Quetzalcóatl* come dio superiore, poiché non pretendeva di eliminare gli altri dei.²⁴⁶

I *Totonacas* chiesero che almeno fosse loro concesso di non essere loro stessi a distruggere gli idoli. Così, mentre gli Spagnoli li facevano a pezzi, gli indios piangevano, si coprivano gli occhi e chiedevano perdono alle loro divinità.²⁴⁷ Come osserva *Guerrero Rosado*: che validità potrebbe avere una conversione nella quale i nuovi fedeli salutano l'antica religione scusandosi e piangendo?²⁴⁸

Evidentemente, questo modo di comportarsi di *Cortés* e degli Spagnoli nel modo di procedere per impiantare il cristianesimo nelle terre degli infedeli, si può difficilmente considerare evangelizzazione, pur considerando che il laico spagnolo del XVI secolo era allenato a far fronte ai musulmani con mezzi bellici.²⁴⁹ Bisogna anche aggiungere che sebbene *Cortés* fosse accompagnato da due ecclesiastici,²⁵⁰ non venne fatta alcuna proposta di evangelizzazione fino al 1523, quando arrivarono a *Tenochtitlán* i tre primi missionari francescani.²⁵¹ Siccome la città era ancora di-

²⁴⁵ Cf DÍAZ DEL CASTILLO Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* = Sepan Cuantos 5, México, Porrúa 11976, 87, citato da GUERRERO ROSADO, *Flor y canto* 54.

²⁴⁶ Cf GUERRERO ROSADO, *Flor y canto* 54.

²⁴⁷ Cf DÍAZ DEL CASTILLO, *Historia verdadera* 88, citato da GUERRERO ROSADO, *Flor y canto* 55.

²⁴⁸ Cf GUERRERO ROSADO, *Flor y canto* 55.

²⁴⁹ Cf MORIN, *La catequesis* 675.

²⁵⁰ Il chierico *Juan Díaz* e il mercedario *Fray Bartolomé de Olmedo* accompagnarono *Cortés* nella conquista della gran *Tenochtitlán*. *Fray Bartolomé* «non fu un comune cappellano di esercito, ma un consigliere, purtroppo non sempre ascoltato da *Cortés*, nelle grandi questioni. Se si trattava di questioni di carattere religioso, parlava sempre con autorevolezza, e protestava quando era necessario, con la forza propria della sua condizione. [...Ad esempio diceva:] Mi sembra, Signore, che non è tempo di lasciare la croce in potere di questi popoli, fino a quando non abbiano conoscenza della nostra fede. L'esito era che alcune volte vinceva la prudenza d'*Olmedo* e altre lo zelo di *Cortés*» (GUTIÉRREZ CASILLAS, *Historia* 34, 37).

²⁵¹ I tre fiamminghi precursori furono *Jan Dekkers* (*Juan de Tecto*), *Jan Van de Auwer* (*Juan de Aora*) e *Piet Van de Moere* (*Pedro de Gante*). I due primi accompagnarono *Cortés* nelle spedizioni posteriori alla conquista e in esse morirono, mentre *Fray Pedro di Gante*, parente di *Carlo V*, rimase in *Texcoco* dando inizio in modo più organizzato all'educazione e alla predicazione, diventando così pietra miliare dell'e-

strutta furono inviati a *Texcoco* dove costruirono il primo convento francescano e la prima scuola del nuovo mondo. L'anno seguente sbarcarono dodici francescani Spagnoli della provincia d'*Extremadura*, chiamati i *dodici apostoli*.

Figli del loro tempo, i primi missionari non si disgiunsero molto dal comportamento di *Cortés* riguardo alla religione azteca.²⁵² La strategia che adottarono in questo primo momento di evangelizzazione fu la *tabula rasa*, che partiva dalla considerazione che tutti i culti religiosi erano diabolici e si doveva sterminarli per poter impiantare il cristianesimo.²⁵³ Si riteneva che l'idolatria era la causa di ogni sorta di mali, quali l'incesto e i sacrifici umani, perciò si doveva cominciare col bruciare i templi e distruggere gli idoli, e a non desistere fino a quando li avrebbero abbattuti tutti, anche a rischio della vita.²⁵⁴

L'incontro con il cristianesimo fu per gli indigeni traumatico non solo per la distruzione dei loro idoli, ma anche per il fatto di dovere accogliere sotto imposizione una nuova religione e una nuova cultura. Un catechismo dell'epoca documenta come gli *indios* dovevano accettare senza reticenze ciò che i missionari trasmettevano. In esso si insegna a dire: «Credo tutto ciò con fermezza, senza dubitare nessuna cosa, anche se così non lo vedo con la vista esteriore e anche se non posso comprenderlo con la mia intelligenza».²⁵⁵ Per di più, con una certa frequenza, si battezzavano le

vangelizzazione in Messico (cf *ivi* 39-40).

²⁵² «A molti [missionari] non risultava facile distinguere tra conquista, colonizzazione ed evangelizzazione. [...] Il Re era visto come un inviato di Dio per difendere la fede con la forza delle armi. Molti problemi nuovi sorsero nel loro lavoro missionario. Si domandavano per esempio, se gli indigeni avessero l'uso di ragione. [...] Se i nativi avessero alcun diritto o se erano nati per essere sudditi del Papa e del Re» (CEEC, *Guía Pastoral* n. 42).

²⁵³ Cf LEE, *Las culturas* 517. Quando i francescani arrivarono in Messico, *Cortés* aveva già proibito i sacrifici umani in tutta la nazione. Anche se pubblicamente non si facevano, si continuavano ad offrire sacrifici in segreto e di notte sui monti, nei luoghi solitari e nei templi che ancora erano in piedi (cf GUTIÉRREZ CASILLAS, *Historia* 42).

²⁵⁴ *Fray Pedro de Gante*, descrivendo la sua attività apostolica dei primi anni dice: «Andiamo attorno distruggendo idoli e templi da una parte, mentre [i ragazzi da noi istruiti] fanno lo stesso da un'altra e innalziamo chiese al vero Dio» (*Ivi* 40).

²⁵⁵ DE LA ANUNCIACIÓN Juan, *Doctrina cristiana muy cumplida, donde se contiene la exposición de todo lo necesario para Doctrinar a los Yndios y administrarles los Santos Sacramentos*, México, *Pedro Balli* 1575, 232 rv., citato da RESINES LLORENTE, *Líneas teológicas* 699. Commentando questa espressione, *Resines Llorente* dice che tale atteggiamento di accettazione incondizionata non teneva conto del tempo richiesto per l'attuazione di un autentico processo di conversione. Invece, l'assentimento

persone senza aver dato loro un'adeguata catechesi sui misteri della fede cattolica. In molti casi, era più forte la preoccupazione per accrescere il numero dei cristiani che prepararli adeguatamente al loro ingresso nella Chiesa.²⁵⁶ Per gli *indios* l'imposizione della conversione richiedeva in realtà una rottura definitiva con la loro cultura e con il mondo dei loro antenati, diventando una forma di violenza peggiore di quella subita con la stessa conquista. Infatti, non solo dovevano credere e accettare la nuova religione, ma dovevano anche disprezzare e odiare tutto quello che avevano amato e venerato.

Un catechismo del 1585 conteneva la seguente domanda e risposta: «I riti che insegnano gli *indios* anziani e gli stregoni, contro la legge dei cristiani, sono vanità e inganno del demonio? Così è, padre, e coloro che li usano saranno ugualmente condannati con il demonio».²⁵⁷ Di conseguenza, la vita familiare, sociale e religiosa anteriore all'arrivo del cristianesimo, non solo risultava essere una condizione riprovevole, ma anche un modo di vivere sotto il dominio del demonio e per questo bisognava uscirne con urgenza ed abbracciare la nuova religione. Il dramma indigeno, però, stava anche nel fatto che il catechismo non specificava se di quell'errore si era colpevoli oppure no. Così il cristianesimo «riceveva i suoi nuovi candidati colpiti con lo schiaffo di sapere che tutto ciò che avevano sempre creduto e amato era falso, che averlo amato e servito fino alla morte non era un onore, ma una colpa della quale dovevano pentirsi e vergognarsi».²⁵⁸

L'accoglienza della nuova religione inoltre, implicava di rinunciare alla propria cultura e alla propria lingua, perché «le missioni seguirono in pratica la politica adottata nel 1550 dall'imperatore Carlo V: "Fare in modo che quelle popolazioni vengano istruite in spagnolo e adottino i nostri usi e i nostri modi di agire, perché così potranno capire meglio le cose della religione cristiana ed essere catechizzate". In un modo o nell'altro [...] si ripeterà che le lingue degli *indios* sono "povere di vocaboli, sostantivi e verbi, per indicare molte cose importanti" e che "anche nella

radicale e immediato che veniva richiesto, non poteva dar adito ad una vera conversione (cf anche *ivi* 699-700).

²⁵⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Los caminos* n. 4, in *EV*/12, 327; CEEC, *Guía Pastoral* n. 44.

²⁵⁷ DE ACOSTA José, *Doctrina christiana para instrucción de los Indios, y de las demás personas que han de ser enseñadas en nuestra sancta Fe*, Lima 1585, 58v-59r, in RESINES LLORENTE, *Líneas teológicas* 710.

²⁵⁸ GUERRERO ROSADO, *Flor y canto* 350.

migliore e nella più perfetta lingua degli *indios*, non si possono esporre né spiegare in termini appropriati i misteri della fede”». ²⁵⁹ Sebbene i missionari abbiano fatto degli sforzi per comunicare con gli indigeni imparando le loro lingue, abbiano compilato vocabolari, scritto grammatiche e catechismi nelle diverse lingue, sono pochi, secondo *Elizondo*, coloro che hanno esplorato veramente il terreno del simbolismo del popolo *indigeno*, che riguardava anche il significato da dare alle concezioni della vita e del mondo. ²⁶⁰

In questo modo, con la distruzione degli idoli, con i battesimi di massa, con l’insegnamento delle verità della fede in termini astratti e anche di tipo filosofico, ²⁶¹ con l’imposizione della cultura europea, gli Spagnoli hanno creduto di sradicare totalmente l’antica religione, senza rendersi conto che le convinzioni religiose di intere generazioni non si spazzano via facilmente, specialmente quando si tratta di un popolo fermamente convinto che le tradizioni dei propri antenati interpretano e rappresentano la volontà degli dei. Sembra quindi di poter ritenere che la distruzione della religione azteca non avvenne immediatamente, poiché in forza di imposizioni non si sradicano convinzioni interiori. Nel caso degli Aztechi si può osservare che per essi il convertirsi voleva dire in certo senso essere costretti a rinnegare se stessi, per cui benché sopraffatti e abbattuti rimanevano consapevoli della loro dignità e grandezza. Per questo di fronte all’inevitabile imposizione, non di rado preferivano morire piuttosto che abbandonare la loro identità di *indios*. Si è infatti verificato che in alcune tribù gli *indios* decisero di evitare il rapporto sessuale con le donne per non procreare più, intendendo così impedire che altri *indios*, loro figli, avessero a soffrire quanto essi stavano vivendo. ²⁶²

²⁵⁹ MENDEZ Marcelo Enrique, *Maria nella prima evangelizzazione. Tucumán e Rio de la Plata (Latino-America 1520-1620)* = Collectio Assisiensis 22, Assisi (Pg), Edizioni Porziuncola 1995, 50.

²⁶⁰ Al riguardo dice *Lee López*: «Gli studi di tipo antropologico e scientifico [dei primi missionari] hanno contribuito poco al dialogo tra evangelizzazione e cultura, perché [come è successo con l’opera di *Sahagún*], lo zelo delle autorità civili ed ecclesiastiche considerarono che la loro diffusione poteva fomentare la sopravvivenza di riti e costumi pagani» (*LEE, Las culturas* 518). D’altra parte il *Morin* ritiene che lo scopo di questi studi era conoscere meglio le superstizioni pagane per sradicarle, e non discernere gli elementi culturali compatibili con il vangelo per un’inculturazione della fede (cf *MORIN, La catechesis* 692).

²⁶¹ ELIZONDO, *Nostra Signora* 38 [208].

²⁶² Cf DE ZORITA Alonso, *Breve y Sumaria relación de los Señores de la Nueva España* = Biblioteca del Estudiante Universitario 32, México, UNAM ²1963, 159-

Gli *indios* manifestavano la loro opposizione tacendo e ruminando la loro amarezza. Il loro atteggiamento però, lontano dall'essere interpretato come segno di abbattimento morale, fu inteso, da parte dei missionari, come una specie di santità naturale.²⁶³ In una occasione però, manifestarono il loro disaccordo e sollecitarono che i missionari ascoltassero i loro saggi o *tlamatinime*. In quel dialogo, del quale offriamo un frammento in nota, i saggi indigeni assicurarono che la loro religione era buona e completa, che i vincitori non avevano niente di nuovo o migliore da insegnare loro. Il fatto che un dio morisse per amore loro non era nessuna novità, perché essi da sempre avevano saputo che tutto esisteva grazie al sacrificio degli dei. Di fronte alla richiesta di distruggere *l'antica regola della vita*, preferivano morire: «Fate con noi quello che volete... lasciateci morire, [...] giacché i nostri dei sono morti».²⁶⁴

Facendo un confronto tra il popolo di Israele e il popolo azteca, *Guerrero Rosado* dice che anche gli Ebrei provarono momenti di abbattimento e di sconfitta, ma avevano la consapevolezza di essere stati infedeli, invece i *Mexicas* erano stati fedeli ai loro dei fino all'ultimo momento. Gli Israeliti, inoltre, mai dovettero percepire che Dio era morto, invece gli Az-

160, citato da GUERRERO ROSADO, *Flor y canto* 230.

²⁶³ *Fray Julián Garcés*, primo Vescovo di *Tlaxcala* scriveva riguardo ai bambini indigeni: «Mi sembra che sia naturale in loro la modestia e il riguardo...se si comanda loro di mettersi a sedere, si siedono, e se di stare in piedi, lo fanno, se di inginocchiarsi, si inginocchiano. Nessuno contraddice, né brontola» (GARCÉS Julián, *Carta a Paulo III* 1527, in *Historia documental de México* = Serie Documental 4, México, UNAM Instituto de Investigaciones Históricas 1974, 148, in *ivi* 215). Anche *Motolinía* testimonia: «Questi indigeni quasi non hanno impedimento per guadagnarsi il cielo... perché la loro vita si contenta di poco... Non si affannano per guadagnarsi ricchezze, né si ammazzano per ottenere onori... Sono pazienti, [...] mansueti come pecore [...] umili, obbedienti in tutto, sia per bisogno, sia per volontà, non sanno altro che servire e lavorare» (MOTOLINÍA, Toribio Paredes de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España* = Sepan Cuantos 129, México, Porrúa ²1973, 58-59, citato da GUERRERO ROSADO, *Flor y canto* 215).

²⁶⁴ «Voi avete detto che noi non conosciamo il Signore di *ciò che è vicino e di ciò che sta nel confine*. Colui a cui appartengono i cieli e la terra. Avete detto che non erano veri i nostri dei. Questo che dite è una parola *nuova* e falsa. A causa di questa parola siamo perturbati, siamo a disagio, perché i nostri progenitori, coloro che sono morti, coloro che sono vissuti prima di noi su questa terra non parlavano così. La dottrina dei nostri antenati diceva che si vive grazie a nostri dei, che loro hanno meritato per noi. E adesso, noi dobbiamo distruggere *l'antica regola della vita*...? [...] Fate con noi quello che volete... Lasciateci pure morire, lasciateci perire, giacché i nostri dei sono morti» (LEÓN PORTILLA, *La filosofía* 130).

tecas dovevano costatare che il sole continuava ad illuminare l'*Anáhuac* anche se non c'erano più sacrifici umani. Scoprivano che era falsa la credenza del bisogno del sole di avere il loro sangue per poter sopravvivere nella lotta contro la luna e le stelle. I loro dei per i quali avevano vissuto e lottato, non esistevano più, anzi, non erano mai esistiti.²⁶⁵

Con la conquista, insomma, i valori della cultura azteca venivano soppiantati all'improvviso e violentemente da un'altra cultura e da un'altra religione a loro completamente estranee. I *Mexicas* erano costretti a costatare che «la loro filosofia, la loro scienza, la loro morale, [erano] condannate come opera del demonio, i loro sacerdoti destituiti, i loro templi demoliti. Per la mentalità indigena, tutto ciò era segno che i loro dei erano sconfitti, che il loro mondo crollava, che l'eredità dei loro antenati spariva di fronte ai nuovi dominatori».²⁶⁶

L'incontro con il cristianesimo, dunque, lungi dall'essere l'accoglienza di una Buona Notizia fu l'esperienza di un trauma triste e amaro.

A distanza di oltre cinquecento anni, non si può evidentemente ignorare la realtà di quell'esperienza dolorosa per il popolo messicano, tuttavia sarebbe ingiusto non rilevare pure i benefici che si accompagnarono a quelle ombre. Si può infatti convenire con Giovanni Paolo II, che a giudicare dai frutti maturati e che tuttora maturano in America Latina, nella prima evangelizzazione ci sono state più luci che ombre.²⁶⁷ Il primo di questi benefici è appunto il dono della fede che, grazie all'instancabile azione e testimonianza apostolica dei primi missionari, ha affondato anche in Messico profonde radici.

Pertanto allo scopo di conoscere meglio il significato del messaggio guadalupano, riteniamo importante evidenziare alcuni aspetti della situazione ecclesiale allora vigente in Messico e già frutto della catechesi e dell'azione pastorale dei primi evangelizzatori.

2.3. *L'evangelizzazione in Messico al tempo della conquista spagnola*

In occasione del V centenario della scoperta dell'America sono stati fatti molti studi sulla prima evangelizzazione del Continente.²⁶⁸

²⁶⁵ Cf GUERRERO ROSADO, *Flor y canto* 226-230.

²⁶⁶ CEM, *La presencia* n. 15, in *DCEM/2*, 129.

²⁶⁷ Cf GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla PCAL* n. 3 p. 1443.

²⁶⁸ Cf i testi: PONTIFICIA COMMISSIO PRO AMERICA LATINA, *Actas del Simposio*

In questo nostro lavoro non intendiamo pertanto assumere in considerazione gli aspetti promozionali curati nella prima evangelizzazione a beneficio degli *indios*, già considerati da altri studiosi sotto diversi punti di vista, ma di sostare soltanto sul tipo di catechesi che venne loro rivolta al tempo delle apparizioni, per rilevare non solo la strumentazione usata, ma anche il patrimonio di conoscenze che un neofito indigeno riceveva sulla Vergine Maria.

Tra le componenti di grande rilievo per l'efficacia della catechesi di tutti i tempi e quindi anche di quelli della prima evangelizzazione messicana, va anzitutto considerata la testimonianza di vita del catechista e della Comunità cristiana.²⁶⁹ Al riguardo si può subito rilevare che i missionari seppero darne buona prova, poiché nonostante le innumerevoli difficoltà ambientali e culturali, furono capaci, con la loro vita evangelica, di rendere credibile quanto annunziavano.²⁷⁰

L'esito di quella evangelizzazione non fu però soltanto ascrivibile all'impegno di vita di alcuni predicatori, ma anche agli orientamenti pastorali discussi e maturati nelle *Juntas eclesiásticas* a livello di Chiesa locale.

Grazie all'opera delle *Juntas* si attivò infatti in tutte le colonie spagno-

Internacional; ed anche CENTRO DE ESTUDIOS SUPERIORES LEGIONARIOS DE CRISTO, *Actas del Simposio Internacional. La evangelización del Nuevo Mundo*.

²⁶⁹ Su questa esigenza benefica ed indispensabile cf DGC n. 46 e 50, in EV/16, 793, 797 ed anche MANELLO Maria Piera, *Maria nella formazione del catechista. Orientamenti per l'animatore*, Leumann (Torino), Elle Di Ci 2000, 46-47.

²⁷⁰ Occorre tener presente che prima della riforma luterana c'erano già, in Europa, germi di rinnovamento, soprattutto negli ordini religiosi. In Spagna vi è stato un vero rinnovamento pastorale grazie all'azione del Cardinale Cisneros. Nello scegliere i primi missionari, le autorità competenti ebbero a richiedere che fossero religiosi appartenenti agli ordini riformati e con un forte senso di ritorno al carisma primitivo. Significativo è il caso del provinciale agostiniano Juan de Medina Rincón, che nel 1566, fece ritornare in Spagna alcuni dei suoi frati perché non mantenevano un livello di grande virtù. Gli studiosi non dubitano nell'affermare che i primi missionari erano autentici santi. Fidel González rileva tre caratteristiche spirituali di questi religiosi: la povertà evangelica, l'amore verso i poveri e la disponibilità al martirio. Afferma, inoltre, che la conversione di molti indigeni alla fede cristiana era provocata dalla testimonianza di povertà dei missionari. Figura emblematica della testimonianza di povertà fu Fray Toribio di Benavente, uno dei primi dodici, che è passato alla storia con il nome di Motolinia che, in náhuatl, significa il povero (cf MARTINA, *Storia*, vol. I, 207-212; MORIN, *La catechesis* 677; GONZÁLEZ FERNÁNDEZ Fidel, *Los santos latinoamericanos, fruto eminente de la evangelización*, in PONTIFICIA COMMISSIO PRO AMERICA LATINA, *Actas del Simposio Internacional* 692-699).

le un'azione uniforme di catechesi e di prassi liturgica, giacché il confronto di opinioni, tra Vescovi e religiosi dei diversi ordini sfociò in un orientamento unitario per il lavoro missionario. La prima *Junta* (1524) si celebrò quando ancora non c'erano Vescovi nelle terre messicane. In essa si decise il criterio per la distribuzione del territorio e il modo di radunare gli adulti per la Messa e per l'istruzione catechistica.²⁷¹

Tra le prescrizioni date dalle diverse *Juntas* a carattere pastorale ricordiamo le seguenti: esigere la catechesi come condizione previa al battesimo (1536 e 1539);²⁷² dare la comunione eucaristica agli indigeni che dimostrano di saper distinguere tra Pane sacramentale e pane materiale e sanno dare segni di contrizione e di devozione (1539);²⁷³ redigere due dottrine o catechismi, una breve e l'altra estesa per facilitare l'istruzione nella fede degli autoctoni (1546).²⁷⁴

Posteriormente i Concili Provinciali I e II si occuparono dell'insegnamento della dottrina cristiana. Si definì un elenco delle verità che si dovevano insegnare e le preghiere che si dovevano fare apprendere a memoria. Si riprese l'idea di elaborare due catechismi e di tradurne alcuni. Si stabilì che i missionari dovevano conoscere la lingua per essere in grado di comunicare adeguatamente il messaggio cristiano. I Vescovi esigevano che i missionari insegnassero la "Dottrina Cristiana" e amministrassero i sa-

²⁷¹ Cf GUTIÉRREZ CASILLAS, *Historia* 41,43.

²⁷² Cf HENKEL, *Concilios* 662.

²⁷³ Questa disposizione, però, quarant'anni più tardi e cioè nel 1585, non fu ratificata dal Concilio Provinciale, il quale ammetterà gli *indios* al sacramento, solo con una serie di restrizioni. Nell'America i pastori di anime erano convinti che gli *indios* appena convertiti potevano ricevere la comunione solo raramente. Per questo venivano esclusi anche dal guadagnare le indulgenze che il Papa elargiva ai fedeli che ricevevano la comunione. Perciò nel 1609 il re di Spagna chiese al Papa di provvedere in modo da non privare gli *indios* del beneficio delle indulgenze. Paolo V stabilì, con un Breve, che gli *indios* potevano guadagnare le indulgenze anche senza ricevere la comunione (cf METZLER, *America Pontificia*, vol. III, 286; SARANYANA Josep-Ignasi, *A los quinientos años del bautismo de América*, in PONTIFICIA COMMISSIO PRO AMERICA LATINA, *Actas del Simposio Internacional* 788).

²⁷⁴ Cf RESINES LLORENTE Luis, *Catecismos Americanos del siglo XVI*, vol. I, Salamanca, Junta de Castilla y León 1992, 36. La disposizione di questa *Junta*, e successivamente del I° Concilio Provinciale Messicano (1555), di compilare due catechismi, era una specie di misura per garantire l'unità in materia catechistica, dato il gran numero di pubblicazioni che in Spagna e in Messico si stavano realizzando (cf Ib., *La catequesis en España. Historia y textos*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos 1997, 301-317).

cramenti in lingua indigena.²⁷⁵

Per superare la difficoltà della mancata conoscenza della lingua, i missionari ebbero l'accortezza di fare diventare protagonisti dell'evangelizzazione gli stessi *indios*. «Come nei tempi apostolici, molti degli indigeni già cristianizzati diventarono entusiasti evangelizzatori».²⁷⁶ Secondo *Duverger* «il grande successo dei francescani è stato nell'avere impiantato, nonostante tutte le difficoltà, una rete di indigeni responsabili e dotati di funzioni apostoliche».²⁷⁷ Se non fossero stati capaci di farsi aiutare dagli indigeni, i missionari «non avrebbero mai potuto estendersi nella regione, come hanno fatto»,²⁷⁸ poiché a metà del XVI secolo, la presenza dei frati era limitata ad alcune centinaia di soggetti, distribuiti su di un territorio di un milione di km². Le testimonianze scritte dai missionari parlano infatti, di frequente, dell'azione apostolica realizzata dagli indigeni e addirittura dai fanciulli.²⁷⁹

²⁷⁵ Cf HENKEL, *Concilios* 665. Un esempio dell'importanza della predicazione e della confessione in lingua locale è la supplica che il priore dei domenicani, in Cile, fece al Papa Paolo V, nel 1618, di poter ordinare sacerdoti 40 frati di 23 anni di età, che sapevano la lingua indiana. «Paolo V con il parere dei cardinali della Congregazione *Sanctae Romanae et Universalis Inquisitionis*, permette di ordinare 20 frati domenicani, *qui vigesimum tertium eorum aetatis compleverint* che parlano la lingua locale» (METZLER, *America Pontificia*, vol. III, 415).

²⁷⁶ ESCOBEDO MANSILLA Ronald, *Los laicos en la primera evangelización de América*, in PONTIFICIA COMMISSIO PRO AMERICA LATINA, *Actas del Simposio Internacional* 119.

²⁷⁷ *Ivi* 121. Gli indigeni, come traduttori, furono un aiuto imprescindibile per i missionari, ma anche come ausiliari del clero. Un esempio di una carica tra il religioso e il civile erano i cosiddetti *fiscales* indigeni, il cui compito era di custodire la sana dottrina e i buoni costumi nelle comunità indigene. Il Sinodo del 1597 stabilì che dovevano essere scelti tra le persone mature, sposate e con una vita esemplare (cf *ivi* 119-122).

²⁷⁸ *Ivi* 121.

²⁷⁹ *Fray Pedro de Gante* racconta: «Ho scelto una cinquantina dei più saggi e ogni settimana insegno a uno per uno ciò che occorre dire o predicare la domenica seguente. [...] La domenica questi ragazzini vanno a predicare in città e in tutti i dintorni, a quattro, otto o dieci, a venti o trentamila *leguas*, annunciando la fede cattolica e preparando con la loro dottrina la gente a ricevere il battesimo» (GUTIÉRREZ CASILLAS, *Historia* 40). Lo stesso *Gante* scrisse a *Filippo II* nel 1558: «Alle otto, i giovani indigeni provano la predicazione per vedere chi è il più capace e preparato per andare a predicare ai popoli» (*Código franciscano*, México 1892, 21 citato da GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, *Los santos* 687). Anche *Jerónimo de Mendieta* testimonia: «Non dicevano solamente quello che i religiosi avevano loro insegnato, ma anche aggiungevano altro, confutando con ragionamenti che loro stessi avevano elaborato, dichiarando la propria riprova-

Quest'apostolato dei fanciulli si spiega in parte perché di fronte alla difficoltà di conversione degli adulti, i frati missionari senza scoraggiarsi, decisero di volgersi a lavorare preferibilmente con i bambini e i fanciulli. Chiesero perciò ai notabili del luogo di inviare i loro figli alle scuole, che essi avevano aperto nei primi conventi francescani. I missionari intendevano educare i fanciulli autoctoni e soprattutto istruirli con la catechesi. Fu proprio attraverso questa via formativa che i ragazzi non solo diventarono i maestri dei missionari nel loro apprendimento della lingua indigena,²⁸⁰ ma divennero anche intraprendenti apostoli, fino ad assumere l'iniziativa di andare in terre non ancora evangelizzate per insegnare ai loro connazionali tutto quello che avevano imparato dai missionari.²⁸¹

Così, mentre la Chiesa metteva radici in America, si formò una ricca esperienza catechistica, in gran parte erede dei pregi e anche dei difetti della catechesi spagnola del tempo.²⁸² Formazione che, condotta con elementi di adattamento culturale, seppe dare buoni frutti e su cui ci sembra opportuno sostare per rilevare alcuni sui tratti caratteristici.

zione degli errori, riti e idolatrie dei loro padri» (MENDIETA Jerónimo, *Historia eclesiástica indiana*, México 1969, 225, citato da GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, *Los santos* 687).

²⁸⁰ Anche se i missionari desideravano imparare la lingua, non vi era nessuno che gliela insegnasse. Allora ebbero l'idea di familiarizzare con i bambini partecipando alle loro conversazioni, ai loro giochi nei momenti liberi, annotando quanto sentivano dai ragazzi. Alla sera, radunandosi tra di loro, si comunicavano quanto avevano appreso lungo il giorno (cf GUTIÉRREZ CASILLAS, *Historia* 42).

²⁸¹ Figure emblematiche di bambini apostoli sono i beati martiri *Cristóbal*, *Antonio* e *Juan*, che furono uccisi, il primo dallo stesso padre e gli altri due mentre accompagnavano i frati in una missione. I motivi del martirio furono la loro totale adesione alla fede cristiana e l'atteggiamento di rifiuto dell'idolatria dei loro genitori. *Motolinía* e *Zumárraga* testimoniarono il loro martirio (cf GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, *Los santos* 712-714).

²⁸² I limiti della catechesi spagnola sembrano essere stati quelli di un'eccessiva preoccupazione per far imparare a memoria le formule dottrinali e una scarsa cura e attenzione per la promozione della comprensione personale degli scarni contenuti dogmatici e degli autentici valori delle proposte morali. Questi limiti non furono ignorati dai pastori ecclesiali e dagli stessi evangelizzatori. Ad esempio Mons. *Montúfar*, dando relazione della situazione pastorale al Consiglio spagnolo delle Indie, scrisse: «Molti sanno gli articoli della fede e le orazioni della Chiesa mediocrementemente, [...] molti di quelli che li sanno, li sanno come pappagalì, senza conoscere il contenuto di detti articoli. Molti interrogati circa il loro contenuto rispondono con eresie» (*Documenti inediti delle Indie* 490, citato da ETCHEGARAY CRUZ Adolfo, *Storia* 196).

2.3.1. *Profilo della catechesi al tempo delle apparizioni*

Oggi è possibile tracciare a grandi linee un profilo della catechesi condotta in America Latina nel secolo XVI grazie alle innumerevoli testimonianze che lasciarono i primi missionari, ma anche in base a diversi sussidi usati in quel tempo e tuttora conservati in alcune biblioteche.²⁸³ Da essi è possibile intuire i metodi e i contenuti trasmessi.

Alla luce delle suddette fonti, la Commissione Episcopale Messicana per la catechesi sostiene che «la catechesi degli inizi dell'evangelizzazione in Messico consisteva nell'istruzione elementare e sintetica della dottrina cristiana, per ricevere i sacramenti e fare parte della Chiesa, o nella catechesi permanente per coloro che erano stati ammessi ai sacramenti e avevano bisogno di una formazione più ampia».²⁸⁴

In un primo tempo, com'era avvenuto in Europa, la catechesi andò unita all'insegnamento dei primi rudimenti di grammatica, attraverso l'utilizzazione delle cosiddette *cartillas*.²⁸⁵ Il metodo, dunque, si riduceva a far imparare a memoria un programma minimo, anche se, quando si trattava di indigeni istruiti, i programmi potevano essere più ampi.²⁸⁶

È comprensibile che i missionari giungessero alle nuove terre forniti dei sussidi per la predicazione, già adottati in Europa e cioè oltre ai manuali per la costruzione della predica, che portassero soprattutto dei sermonari e delle copiose raccolte di esempi edificanti.²⁸⁷ Tra questi sussidi non potevano certamente mancare alcuni modelli di catechismi che in

²⁸³ Gli strumenti catechistici dell'America coloniale erano soprattutto le vite dei santi, le *cartillas* della dottrina cristiana e i catechismi o dottrine della fede (cf RESINES LLORENTE, *Catecismos*, vol. I, 20-22).

²⁸⁴ CEEC, *Guía Pastoral* n. 37.

²⁸⁵ Resines Llorente fa la distinzione tra *sillabari* o *cartille* e *cartille de la doctrina cristiana*. I primi erano destinati all'insegnamento della lettura-scrittura della dottrina cristiana. Le seconde erano formulari, senza spiegazione, che contenevano le preghiere, il credo, l'elenco dei sacramenti, delle opere di misericordia, delle virtù teologali, e dei novissimi (cf RESINES LLORENTE, *Catecismos*, vol. I, 21-22).

²⁸⁶ La predicazione dei francescani e dei domenicani fin dal sec. XIII aveva saputo differenziarsi a seconda della cultura degli uditori. «Per il popolo si trattava per lo più di omelie catechistiche; soltanto agli accademici nelle scuole superiori si proponevano problematiche teologiche più profonde» (LA ROSA Giuseppe, *La formazione cristiana nel medioevo* = Studi e ricerche di catechetica 24, Leumann [Torino], Elle Di Ci 1998, 123). È quindi probabile che anche in Messico i francescani si regolassero secondo gli stessi criteri adottati in Europa.

²⁸⁷ Su questa abbondante letteratura cf *ivi* 137-141.

Spagna servivano per presentare la fede al popolo illetterato.²⁸⁸

Fin dai primi tempi dell'evangelizzazione in Messico potevano giungere le novità editoriali pubblicate in Europa,²⁸⁹ mentre dall'America giungevano richieste di stampare catechismi destinati all'opera missionaria.²⁹⁰ Finalmente, con l'entrata della stampa nella Nuova Spagna,²⁹¹ iniziò una feconda produzione di opere catechistiche poiché non solo venivano ristampate le opere maggiormente valorizzate in Europa, ma se ne producevano anche delle proprie, bilingui e anche trilingui.²⁹²

Infatti, nonostante si cercasse di applicare la politica di *Carlo V*, tesa ad unificare tutti i territori del regno sotto una sola lingua²⁹³ e benché vi-gesse l'obbligo di usare il latino nella liturgia, non fu possibile far uso soltanto del castigliano per realizzare la formazione catechistica. Perciò i missionari si applicarono nello studio e nella promozione delle lingue native ed anche nella compilazione di catechismi nei diversi dialetti. Di fronte al problema di tradurre i termini teologici nelle lingue indigene a ciò indisponibili, gli autori dei catechismi avevano due alternative: rischiare, cercando termini somiglianti nelle lingue indigene, ma con la perdita dell'esattezza teologica, oppure conservare l'esattezza teologica,

²⁸⁸ Ad esempio i catechismi di *Astete e Ripalda*, di *Alonso de Molina* o di *Francisco De Pareja*. Tutti catechismi semplici, in quanto erano relativamente brevi e seguivano il sistema di domanda e risposta con delle formule facilmente memorizzabili e complementari del patrimonio culturale religioso del popolo (cf RESINES LLORENTE, *Catecismos* 27).

²⁸⁹ Conviene ricordare che in forza di due motivi: l'invenzione della stampa e al dissidio tra cattolici, protestanti e anglicani, proliferavano in Europa, un'infinità di catechismi, che venivano utilizzati come veicoli di affermazione e di diffusione delle rispettive confessioni e scuole religiose (cf *ivi* 15).

²⁹⁰ Ad esempio *Pedro de Gante* fece stampare, in *Amberes*, nel 1528, la sua *Doctrina cristiana en lengua mexicana* (cf *ivi* 27).

²⁹¹ *Icazbalceta* colloca la data dell'arrivo della stampa in Messico nel 1537 (cf LOPETEGUI - ZUBILLAGA, *Historia* 340).

²⁹² *Resines Llorente* nel suo studio cita quattro catechismi trilingui (castellano-quechua-aymará, zotzil-latino-castellano, latino-castellano-náhuatl, castellano-náhuatl-otomí); bilingui (12 in castellano-náhuatl, 3 in castellano-timucvano, náhuatl-otomí, quéchua-aymará, castellano-zapoteca, castellano-chuchona); monolingui (9 in náhuatl, 9 in tarasco, 4 in zapoteca, 4 in guatemalteco, 3 in otomí, 3 nella lingua guasteca, chichimeca, tzeldal, chiapaneca, contal, maya, mixteca, quéchua) (cf RESINES LLORENTE, *Catecismos* 32-33).

²⁹³ Nel 1550 il visitatore *Tomás López* scrivendo al Re gli suggerì di ordinare che nei Paesi colonizzati si insegnasse agli indigeni a comprendere e a parlare il castigliano attraverso tutti i mezzi disponibili, perché così sarebbero stati più celermente e adeguatamente addottrinati (cf *ivi* 32).

adottando la forma linguistica classica, a detrimento della comprensione dei loro significati. In alcune occasioni preferirono non tradurre i termini per evitare sincretismi con le antiche divinità e per non provocare nocive confusioni. Per esempio per il termine Dio si ricorse sempre al castigliano.²⁹⁴ Tuttavia, pur con lo sforzo di adattamento alla cultura, ai bisogni e alla lingua dei destinatari e con la pubblicazione di più di un centinaio di catechismi in un secolo,²⁹⁵ l'adeguamento culturale fu piuttosto scarso. Non si può dimenticare che gli autori di quelle opere erano spagnoli, dotati di una cultura teologica e religiosa già formata e quindi i loro catechismi si riducevano quasi sempre a semplici traduzioni o ad adattamenti parziali delle opere europee.²⁹⁶

Invece, vi furono esempi chiari di inculturazione nell'elaborazione dei catechismi *pictografici*, una specie di *cartilla della dottrina cristiana* che, attraverso disegni (pictogrammi),²⁹⁷ offrivano una presentazione del nucleo essenziale della fede cristiana. Sembra che questa modalità sia stata utilizzata frequentemente, soprattutto dai francescani,²⁹⁸ dato che era un modo efficace per stabilire il dialogo tra gli indigeni e i missionari che ancora non parlavano la lingua.²⁹⁹ Resines Llorente riporta tre catechismi

²⁹⁴ Cf GUERRERO ROSADO, *Flor y canto* 215.

²⁹⁵ Cf RESINES LLORENTE, *Catecismos*, vol. II, 725-727.

²⁹⁶ Cf MORIN, *La catequesis* 692; RESINES LLORENTE, *La catequesis en España* 310-311.

²⁹⁷ Usarono la scrittura ideografica ispirata direttamente ai segni *nahuas*, una tecnica espressiva mediante la quale le persone e le cose venivano disegnate in modo essenzialissimo e le relazioni con segni convenzionali (cf AMATO Angelo, *Maria nella catechesi ieri e oggi. Un sintetico sguardo storico*, in *Salesianum* 62 [2000] 2, 301; RESINES LLORENTE, *La catequesis en España* 299-301).

²⁹⁸ Infatti vengono chiamati anche catechismi *testerianos* in onore del francescano *Jacobo de Testera*, che sembra essere l'iniziatore di questa interessante tecnica di evangelizzazione (cf NOGUEZ Xavier, *Documentos guadalupanos. Un estudio sobre las fuentes de información tempranas en torno a las marífanías en el Tepeyac*, México, Fondo de Cultura Económica 1993, 84).

²⁹⁹ *Motolinía* testimonia come questo metodo veniva utilizzato anche per la confessione: «Erano tanti quelli che venivano a confessarsi, che io non potevo attenderli come volevo; [allora] dissi loro: non confesserò se non coloro che portino i loro peccati scritti con disegni, questo è una cosa che loro sanno fare e che capiscono, perché questa è la loro scrittura; e non l'ho detto a sordi, perché subito cominciarono a portare i loro peccati scritti [...] in questo modo potei confessare molti» (MOTOLINÍA, *Historia de los indios*, 171, citato da RESINES LLORENTE, *Catecismos*, vol. I, 266). SAHAGÚN testimonia che questa era la loro scrittura. «Tutte le cose di cui riferisco me le diedero attraverso disegni, poiché quella era la scrittura che utilizzavano anticamente» (DE SAHAGÚN, *Historia general*, Prólogo, citato da SPERMAN, *Aspectos de lo femenino*

pictografici, che pur essendo simili, provengono da scuole diverse, dato che non offrono lo stesso contenuto e non si servono degli stessi disegni per rappresentare il significato delle parole.³⁰⁰

Per il nostro studio è di notevole importanza il catechismo pictografico di *Pedro de Gante*,³⁰¹ dato che è considerato una delle fonti che testimonia la storicità del fatto guadalupano. «D'accordo con l'opinione di *Fray Fidel de Jesùs Chauvet*, [...] nel catechismo [...] è presente in diversi punti l'immagine della Vergine di Guadalupe, la quale si può riconoscere, nella sua ingenua grossolanità, attraverso il manto blu e la tunica rosa o rossa. Le immagini della Vergine vengono associate all'Ave Maria, al Credo, agli articoli della fede e all'Io confesso».³⁰²

Gli scritti, i sussidi, gli affreschi testimoniano come i missionari, oltre ai catechismi, utilizzarono per la catechesi ogni tipo di strumento.³⁰³ Con grande creatività dipinsero quadri raffiguranti i misteri della fede cristiana, che utilizzarono per spiegare, in modo attraente, i contenuti del messaggio cristiano. Per fare opera di catechesi si servirono anche del canto. Allo scopo musicarono i testi cristiani di base, quali: gli articoli del credo, i comandamenti ed alcune delle comuni preghiere.³⁰⁴ Il Vescovo *Zumárraga* scrisse

31).

³⁰⁰ Il catechismo *Tolucano*, anonimo, il catechismo di *Pedro de Gante* e il catechismo attribuito a *Bernardino de Sahagún*, con poche varianti, offrono il seguente contenuto: il segno della croce, il Padre Nostro, l'Ave Maria, il Credo, la Salve, i comandamenti della legge di Dio, i comandamenti della Santa Chiesa, i Sacramenti, gli articoli di fede, le opere di misericordia, la confessione generale, l'atto di dolore e i novissimi (cf RESINES LLORENTE, *Catecismos*, vol. I, 255-374).

³⁰¹ In realtà si tratta di due catechismi rilegati insieme; al primo manca la conclusione e al secondo l'inizio. Il secondo porta la firma di *Pedro de Gante*, per cui si colloca prima del 1572, anno della morte dell'autore. L'originale si trova presso la Biblioteca Nazionale di Madrid (cf AA.VV., *Álbum conmemorativo* 38).

³⁰² NOGUEZ, *Documentos* 84. Secondo questo autore mancano elementi specifici nella sua rappresentazione per poterla identificare con l'immagine del *Tepeyac* (cf *l. cit.*).

³⁰³ Al riguardo *Sahagún* scrisse: «Sono più di quaranta anni che predico in queste terre del Messico, e ho insistito [...] attraverso molti mezzi, [...] per mezzo di pitture, come di predicazioni, rappresentazioni e locuzioni» (DE SAHAGÚN, *Historia General* 333, citato da RESINES LLORENTE, *Catecismos*, vol. I, 264).

³⁰⁴ A questo scopo *Sahagún* scrisse la sua *Psalmodia cristiana*, nella quale raccoglieva canti cristiani per sostituire quelli pagani. Al riguardo testimonia *Mendieta*: «Presero ad amarla tanto e si davano tanta premura di impararla, che se ne stavano lì ammonticchiati, come greggi di agnelli, per tre o quattro ore, cantando nelle loro cappelle [...] e dovunque andassero di giorno o di notte, non dicevano e non si sentivano dire altro che le orazioni, gli articoli e i comandamenti di Dio» (MENDIETA Jerónimo,

al riguardo: «La musica è l'aiuto più potente nella conversione degli *indios*».³⁰⁵ La formazione religiosa degli *indios* veniva anche completata da liturgie solennissime,³⁰⁶ da feste patronali, elementi tutti che contribuivano a formare una religiosità popolare, tramite la quale i missionari trovarono il modo di inculturare il messaggio evangelico. Essi si erano resi conto della necessità di introdurre manifestazioni indigene nella liturgia cristiana, perciò composero canti sacri suscettibili di essere danzati.³⁰⁷ In questo processo di inculturazione ebbe un ruolo rilevante *Fray Pedro de Gante*, il quale testimoniò: «Grazie a Dio capii che tutta la riverenza verso i loro dei consisteva nel danzare davanti ad essi».³⁰⁸

I missionari introdussero inoltre il teatro come metodo di evangelizzazione. Le Sacre Rappresentazioni o *Auto Sacramentali*, rappresentano una delle concretizzazioni più importanti nell'inculturazione del messaggio cristiano nell'epoca coloniale, non solo perché furono scritti in *náhuatl*, ma perché seppero valorizzare l'arte teatrale azteca.³⁰⁹ Dal 1528 si rappresentarono nelle cappelle o nei cortili dei conventi scene attinte all'Antico e al Nuovo Testamento, nelle quali emergeva la figura di Maria, così come la vita di alcuni santi.³¹⁰

Historia eclesiástica indiana, citato da ETCHEGARAY CRUZ, *Storia* 192).

³⁰⁵ VAN ACKER Geertrui, *El humanismo cristiano en México: los tres flamencos*, in PONTIFICIA COMMISSIO PRO AMERICA LATINA, *Actas del Simposio Internacional* 809.

³⁰⁶ Al riguardo Etchegaray afferma, che per togliere loro dal cuore le vecchie feste e per staccarli dai cattivi costumi in cui erano nati, celebravano con solennità tanto gli uffici divini come le cerimonie per l'amministrazione dei sacramenti (cf ETCHEGARAY CRUZ, *Storia* 195).

³⁰⁷ Nella *Junta Eclesiástica* del 1539 si determinò di proporre danze cristiane per sostituire le danze pagane (cf HENKEL, *Concilios* 662). *Fray Francisco de Toral*, primo Vescovo di *Yucatán* prescriveva: «La dottrina cristiana scritta sia la prima cosa che si dà loro per ballare; e quando sarà imparata e cantata molte volte nel ballo, si potranno dar loro altre cose sante e devote» (citato da ETCHEGARAY CRUZ, *Storia* 193).

³⁰⁸ VAN ACKER, *El humanismo* 809.

³⁰⁹ In genere gli Aztechi avevano una grande affezione per gli elementi della natura che evocavano sia nei loro riti come negli spettacoli teatrali. *Diego Durán* testimonia che nelle rappresentazioni sceniche gli Aztechi si vestivano da aquile, da tigri, da leoni, scimmie e altri animali (cf DURAN, *Historia de las Indias*, vol. I, 193, citato da VAN ACKER, *El humanismo* 810). Secondo quanto documenta *Motolinía*, i missionari seppero inserire questi elementi nella rappresentazione di Adamo ed Eva: «Era così ornata la dimora di Adamo e Eva che sembrava un paradiso terrestre, con alberi diversi, con frutti e fiori, [...] negli alberi gran diversità di uccelli, [...] c'erano altri animali, molto ben fatti con dentro dei ragazzi» (MOTOLINIA, *Historia de los Indios* 66, citato da VAN ACKER, *El humanismo* 810).

³¹⁰ Gli *auto sacramentali* conosciuti riguardano la caduta di Adamo ed Eva, il sa-

Da tutti questi strumenti, soprattutto dai catechismi che sono i veicoli di trasmissione della fede e sintesi del pensiero di una determinata epoca,³¹¹ si possono individuare i contenuti trasmessi nella catechesi missionaria soprattutto francescana e domenicana del secolo XVI.

Dagli studi di *Resines Llorente*, condotti su un centinaio di catechismi ci sembra di poter individuare quali fossero le principali tematiche proposte.³¹² Dal momento che sembrerebbe che solo pochi di questi catechismi siano anteriori al 1531, la nostra conoscenza sui contenuti proposti nel tempo della prima evangelizzazione appare ancora bisognosa di ulteriori ricerche.³¹³ Ci sembra tuttavia che essa non possa discostarsi molto dalla proposta di quelle tematiche che erano già oggetto della catechesi europea dei secoli precedenti. Il programma catechistico seguito sembra che consistesse nella proposta del Padre Nostro, dell'Ave Maria, della Salve Regina, del Credo, dei comandamenti, dei sacramenti, delle opere di misericordia, dei novissimi, dei peccati e delle virtù.

La modalità propositiva era quella più adottata della domanda – risposta, con spiegazioni più o meno diffuse e particolareggiate, a seconda degli argomenti considerati. Attraverso domande o ampi discorsi veniva spiegato ogni elemento della dottrina. Da queste spiegazioni si desumono i seguenti contenuti.

Il concetto di Dio appare fondamentalmente quello relativo ad una divinità suprema, ricca di attributi,³¹⁴ creatore e onnipotente, vertice di tutte

crifizio di Abramo, l'annunciazione, la natività, l'adorazione dei magi, le tentazioni di Gesù, la conversione di San Paolo, la conquista di Gerusalemme, la predicazione di San Francesco agli uccelli e il giudizio finale. Il giorno del *Corpus Christi* si facevano rappresentazioni relative al mistero Eucaristico (cf VAN ACKER, *El humanismo* 809).

³¹¹ Cf RESINES LLORENTE, *Las Raíces Cristianas de América* = Colección V Centenario 42, Santafé de Bogotá, Colombia, CELAM 1993, 9.

³¹² Sebbene *Resines Llorente* accenni a tutti i temi del messaggio cristiano (Unità e Trinità di Dio, creazione, Cristo, Chiesa, Maria, Sacramenti, escatologia, morale, antropologia, angeli e demoni), facciamo solo riferimento a quelli contenuti nel dialogo della Vergine di Guadalupe con *Juan Diego*.

³¹³ Cf RESINES LLORENTE, *Catecismos*, vol. II, 725-727; ID., *La catequesis en España* 301.

³¹⁴ «È un Dio vero e onnipotente [...] questo gran Re è immortale [...] è puro spirito [...] è bellissimo [...] ha in sé tutte le perfezioni e eccellenze e virtù [...] nostro gran Dio e Signore è anche saggio [...] nello stesso tempo molto buono [...] nello stesso tempo grande [...] e molto ricco» (DE CÓRDOBA Pedro, *Doctrina christiana en lengua Española y Mexicana, hecha por los Religiosos de la Orden de Santo Domingo*, México, Juan Pablos 1548, 15v.-20r., citato da RESINES LLORENTE, *Las raíces* 29).

le cose. Questa idea si combinava perfettamente con l'idea di divinità che avevano gli indigeni; tuttavia, nel vocabolario utilizzato comparivano, a volte espressioni come "causa prima", proprie della filosofia europea, che rendevano difficile la comprensione da parte degli indigeni. Sul concetto di Dio creatore veniva pure fondato l'obbligo del comportamento morale, poiché se Dio è colui che ha creato gli indigeni, essi sono obbligati ad obbedirlo.³¹⁵

I catechismi americani mettono in risalto l'unicità di Dio in due sensi, unico di fronte al politeismo delle religioni indigene e uno nel suo Mistero Trinitario.³¹⁶

Altri attributi di Dio che contrastavano invece con la concezione indigena della divinità erano: Dio come essere spirituale, che si oppone agli idoli di pietra che essi avevano fino allora adorato; Dio come essere misericordioso, in contrapposizione agli dei sanguinari e crudeli, ai quali avevano offerto sacrifici umani; Dio eterno, concetto astratto e difficile da immaginare.³¹⁷ Da altre fonti si coglie tuttavia, che negli indigeni era ancora presente il concetto di un Dio vendicativo, che castiga l'iniquità dei padri nei figli fino alla terza e alla quarta generazione, e fa pagare i peccati di tutti al suo figlio Gesù Cristo.³¹⁸

Le definizioni di Chiesa, presenti nei catechismi americani, si possono classificare in tre gruppi. Il primo e più frequente definiva la Chiesa come la congregazione dei fedeli che ha per capo Cristo e il Papa come suo Vicario in terra.³¹⁹ Non tutte queste formule però, erano del tutto corrette dal

³¹⁵ «Se tu hai figli o se li avessi ti piacerebbe che loro ti obbedissero e osservassero i tuoi comandamenti: così Dio ci comanda di osservare i suoi comandamenti dato che Lui è il nostro padre che ci ha creato e ci governa» (DE CÓRDOBA, *Doctrina christiana en lengua Española*, 89r., citato da RESINES LLORENTE, *Líneas teológicas* 709).

³¹⁶ «Esiste un solo Dio e non molti dei come hanno creduto i gentili, i pagani e altre diverse nazioni, che [...] adorarono gli idoli di oro e di argento e di altri metalli, di pietra e di legno, [...] i pianeti del cielo come erano il sole e la luna. [...] Questo Dio eterno, immortale, infinito è uno in essenza e trino nelle persone» (DE ZUMÁRRAGA Juan, *Doctrina breve muy provechosa de las cosas que pertenecen a la fe catholica y a nuestra cristiandad en estilo llano para común inteligencia*, México, Juan Cromberger 1543-1544, 3r-4r, citato da RESINES LLORENTE, *Las raíces* 40).

³¹⁷ Cf RESINES LLORENTE, *Líneas teológicas* 700.

³¹⁸ Cf i sermoni di quaresima di *fray Alonso de Veracruz* citati da MORIN, *La catechesi* 687.

³¹⁹ «¿Quid intelligis pro sancta Ecclesia? Congregationem fidelium Christianorum cuius caput est Christus Dominus noster, et eius vicarius in terris Summus Pontifex Romanus» (DE LA PLAZA Juan, *Catecismo suma de la Doctrina Christiana con declaración de ella, ordenado y aprobado por el III Concilio Provincial Mexicano*,

punto di vista dogmatico e teologico, giacché qualcuna di esse, della fine del secolo XVI, parla in modo esclusivo del Papa, omettendo la figura di Gesù Cristo.³²⁰

I catechismi di *Pedro de Córdoba* danno importanza, oltre alla definizione di Chiesa, al ruolo che svolge il Papa.³²¹ Ancora, il catechismo di *Córdoba* del 1548 fa notare che la Chiesa è formata da tutti i cristiani.³²² Il secondo gruppo, che è costituito da soli due catechismi, fa riferimento alla presenza dello Spirito Santo come animatore della Chiesa.³²³ Il terzo è quello che descrive la Chiesa come strumento o mezzo esclusivo di salvezza, il che vuol dire che tutti quelli che volontariamente o involontariamente, come gli antenati degli indigeni, non hanno voluto o non hanno potuto appartenere alla Chiesa, sono destinati alla condanna eterna.³²⁴

La tematica mariana la consideriamo più diffusamente nel punto seguente.

Il concetto di uomo presente nei catechismi americani risente di una forte connotazione filosofica, familiare per gli Spagnoli, ma estranea per gli indigeni. Parlare di persona era parlare della dualità anima-corpo, del-

México, Ms. 1585, 260r., citato da RESINES LLORENTE, *Líneas teológicas* 703).

³²⁰ Troviamo per esempio la seguente formulazione: «Chi è la Santa Chiesa Cattolica Romana? Tutta la congregazione dei fedeli cristiani, il cui capo è il Papa» (RESINES LLORENTE Luis [a cura di], DE PAREJA Francisco, *Doctrina cristiana muy útil y necesaria. México 1578* = Acta Salmanticensia. Estudio general 2, Salamanca [España], Ediciones de la Universidad de Salamanca 1990, 124). Al riguardo il *Morin* afferma che queste definizioni «sembrano più un compendio di diritto ecclesiastico o gerarchiologia che una riflessione di fede sulla *koinonia* dei discepoli di Cristo» (MORIN, *La catechesis* 687).

³²¹ «E quando Nostro Signore partì da questo mondo verso il cielo: lasciò nel suo posto come governante di tutta la Chiesa San Pietro [...] e dopo che morì San Pietro: i cristiani ne elessero un altro» (DE CÓRDOBA, *Doctrina christiana para instruccion* 26r.; ID., *Doctrina christiana en lengua Española* 127v., citati da RESINES LLORENTE, *Las raíces* 71).

³²² «Tutti i cristiani che viviamo in questo mondo siamo veramente le pietre della santa Chiesa: perché con noi viene edificata» (DE CÓRDOBA, *Doctrina christiana en lengua Española* 127r., citato da RESINES LLORENTE, *Las raíces* 73).

³²³ «[Lo Spirito Santo] dà vita, regge e governa e protegge [la Chiesa], la quale non è morta: anzi è viva, perché lo Spirito Santo le dà vita e la benedice e la santifica» (DE CÓRDOBA, *Doctrina christiana en lengua Española* 126v., citato da RESINES LLORENTE, *Las raíces* 69).

³²⁴ «*Secundum hoc nemo potest salvari, nisi in Ecclesia et Christianus sit? Ita est, hoc modo intelligimus Deum esse salvatorem*» (DE LA PLAZA, *Catecismo suma de la Doctrina* 260 r., citato da RESINES LLORENTE, *Las raíces* 74).

la condizione immortale dell'anima e di quella caduca del corpo.³²⁵ Non mancano accenni alla capacità razionale dell'uomo come qualità essenziale della persona,³²⁶ né manca la concezione, tipica del tempo, secondo la quale l'uomo riceve l'anima a quaranta giorni, mentre la donna a sessanta giorni. Tuttavia il catechismo di *Pedro de Córdoba* mette le basi per un'uguaglianza tra donna e uomo: «Dio non formò la donna dalla testa di Adamo: affinché sappia che non è superiore al marito, ma neppure la prese dai piedi, affinché il marito sapesse che la donna non è meno di lui».³²⁷

Un tema che sicuramente ha trovato difficoltà ad essere compreso da parte degli indigeni è quello degli angeli e dei demoni. La credenza dell'esistenza di esseri intermedi tra Dio e l'uomo era di difficile comprensione per gli indigeni in quanto assente nella loro precedente concezione religiosa. È rilevante come i catechismi insistano sull'influsso del demone sugli uomini, forse come strategia per suscitare negli indigeni il desiderio di abbandonare i loro precedenti costumi e pratiche religiose ed invogliarli ad adottare i comportamenti richiesti dal cristianesimo.³²⁸

Un contenuto che è esclusivo di alcuni catechismi americani e pertanto indicatore dello sforzo di inculturazione è la differenza tra gli antichi idoli e le nuove immagini. I testi cercano di eliminare il culto degli antichi idoli, mentre cercano di giustificare la venerazione delle nuove immagini.³²⁹

2.3.2. *Maria nella prima evangelizzazione messicana*

Nella formazione cristiana della prima evangelizzazione messicana la conoscenza di Maria avveniva anzitutto per la via devozionale e solo in secondo luogo attraverso le formule del catechismo. Infatti, fin dagli inizi

³²⁵ *Pedro de Feria* nella sua *Doctrina Christiana en lengua Castellana y Zapoteca* utilizza l'immagine della candela per parlare dell'uomo. La cera che si consuma ricorda la condizione mortale del corpo umano (cf RESINES LLORENTE, *Líneas teológicas* 708).

³²⁶ «Chi sei, figlio? Sono un uomo. Perché ti chiami uomo? Perché sono una creatura che guida il suo operare con la ragione» (ZAPATA Luis, *Catecismo*, 1576, 46-47, citato da RESINES LLORENTE, *Líneas teológicas* 708).

³²⁷ DE CÓRDOBA, *Doctrina christiana para instruccion*, 28v., citato da RESINES LLORENTE, *Líneas teológicas* 708.

³²⁸ Cf RESINES LLORENTE, *Líneas teológicas* 710-711.

³²⁹ Cf *ivi* 710.

della conquista, i pionieri Spagnoli si distinsero per una grande devozione mariana, tanto che la prima cosa che facevano nell'insediarsi in una nuova località era quella di costruire una cappella, impiantarvi la croce e affiggervi un'immagine di Nostra Signora.

Le cronache della scoperta dell'America e quelle della conquista rivelano che sia *Colombo*³³⁰ come *Cortés*³³¹ nutrivano una spiccata venerazione verso la Vergine Maria, come del resto si verificava nella cultura spagnola del tempo. Se quella era la devozione dei conquistatori, si può facilmente intuire come potesse ben competere con essa la devozione mariana dei missionari, i quali provenivano da conventi saturi di mariologia e di pietà mariana.³³² Infatti, come affermò Giovanni Paolo II nella sua prima visita in Messico, i primi missionari, provenienti da regioni di anti-

³³⁰ Il primo segno della devozione mariana di *Colombo* era il fatto che delle tre navi, la principale aveva il nome di Santa María. Inoltre, secondo le testimonianze del figlio *Hernando*, ogni volta che doveva scrivere, iniziava le sue lettere con la frase *Jesus cum Maria sit nobis in via* (cf COLÓN Hernando, *Historia del Almirante don Cristóbal Colón*, Madrid, Libr. General Victoriano Suárez 1932, vol. I, 28, citato da FERNÁNDEZ, *María y la identidad* 344-345). Emerge inoltre che nel diario di viaggio di *Colombo* viene nominata Maria per ben quaranta volte. In esso si fa riferimento alla preghiera della Salve Regina che si cantava ogni giorno per invocare la protezione di Maria Regina del mare. Altro indizio della sua devozione mariana risiede nel fatto che egli imponeva nomi mariani alle isole e ai luoghi che scopriva, mentre a Maria faceva voti e promesse nei momenti di pericolo. Infine, risulta che *Colombo* celebrava le feste mariane con fedeltà e solennità (cf COLÓN Cristóbal, *Diario. Relaciones de viajes*, Madrid, Ed. Sarpe 1985, citato da FERNÁNDEZ, *María y la identidad* 345).

³³¹ *Cortés*, da parte sua, portava con sé una medaglia della Vergine e come labaro un'immagine dell'Immacolata. *Bernal Díaz del Castillo* riferisce che *Cortés* pregava ogni mattina la Vergine Maria che considerava sua *Abogada*. A Lei attribuiva tutte le sue vittorie, per cui la chiamava la *Conquistatrice*. Inoltre, riferisce la seguente testimonianza: «Tutti i soldati che eravamo con *Cortés* credevamo, ed è verità, che la divina misericordia e Nostra Signora la Vergine Maria erano sempre con noi» (DÍAZ DEL CASTILLO Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, cap XCIV, 292, citato da RODERO Florián, *La presencia de María en la primera evangelización*, in CENTRO DE ESTUDIOS SUPERIORES LEGIONARIOS DE CRISTO, *Actas del Simposio Internacional. La evangelización* 328). Secondo l'usanza del tempo, prima di partire dalla Spagna, *Cortés* si era posto sotto la protezione di Maria nel Santuario di Guadalupe in *Extremadura*. Portava con sé immagini ed effigi della Madonna che regalava agli indigeni nobili (cf LABRADOR Y RUIZ, *La Virgen* 14-15).

³³² Si ricorda che in questo tempo, in Europa, era acceso il dibattito sull'Immacolata Concezione di Maria. *Vázquez Janeiro* cita alcune controversie tra i francescani che rappresentavano il gruppo degli *immacolisti* e i domenicani che facevano parte del gruppo contrario (cf VÁZQUEZ JANEIRO, *María en la primitiva evangelización* 181-182).

ca tradizione mariana, insieme ai rudimenti della fede cristiana insegnarono l'amore alla Madre di Gesù.³³³ Lo stesso *Fray Bartolomé de Olmedo*, che accompagnava *Cortés*, era un fervente devoto della Vergine Maria.

I domenicani, dal canto loro introdussero ben presto la preghiera del Santo Rosario, mentre i francescani diffusero la pratica della dedizione del sabato in onore di Maria.³³⁴

Nella raccolta dei documenti pontifici relativi agli anni della colonia è detto che «nelle chiese parrocchiali delle Indie Occidentali i fedeli *tam Indi quam Hispani* si radunano, ogni sabato sera, *ad audiendam antiphonam Beatae Mariae Virginis, Salve Regina et Litanias in laudem eiusdem Beatae Mariae*. Paolo V elargisce alcune indulgenze ai fedeli che assistono, *genibus flexis*, a tali canti e pregano per la concordia e l'unità della Chiesa».³³⁵ D'altra parte la tradizionale invocazione "*Ave María purísima, sin pecado concebida*" portata dalla Spagna, si diffuse per tutto il continente, affermandosi solidamente tanto che viene anche oggi valorizzata come saluto iniziale nella celebrazione del sacramento della riconciliazione.

Lo stesso Paolo VI, ammirato per la diffusione della devozione a Maria che si incrementò fin dalla prima evangelizzazione, ebbe ad asserire: «I missionari che portavano in una mano la croce e nell'altra l'immagine della Vergine, fecero risuonare valli e montagne con il dolce nome di Maria e lavorarono con ardore per consacrare al Patrocinio della Vergine, i numerosi santuari e i templi edificati in suo onore».³³⁶ Infatti, a pochi anni dall'arrivo del Vangelo, gli abitanti delle località raggiunte dai missionari impararono ad invocare la Madre di Dio sotto molti titoli devozionali.³³⁷

Questo *humus* devozionale mariano veniva così a costituire una solida base per la catechesi messicana. Non stupisce quindi di trovare il tema di Maria presente in tutti i catechismi americani e in alcuni di essi trattato in misura davvero rilevante. In questa prospettiva si coglie inoltre che agli stessi neofiti si raccomandava di recitare ogni giorno l'Ave Maria, la Sal-

³³³ Cf GIOVANNI PAOLO II, *Omelia del 27 gennaio 1979*, n. 2a p. 161, 168.

³³⁴ Cf RODERO, *La presencia de María* 329.

³³⁵ METZLER, *America Pontificia*, vol. III, 231.

³³⁶ RODERO, *La presencia de María* 334.

³³⁷ In America sono numerosi i santuari mariani che risalgono all'epoca della colonia: *Guadalupe*, *Zapopan*, *Ocotlán* e *Los Remedios* in Messico; *Chiquinquirà*, *Las Lajas* in Colombia; *Coromoto* in Venezuela; *Luján* e *Itatí* nell'Argentina, *Caacupé* nel Paraguay e tanti altri (cf VARGAS UGARTE, *Historia del culto de María*).

ve Regina³³⁸ ed anche il Rosario.³³⁹

Alcuni catechismi a domanda e risposta fanno una presentazione di Maria descrivendola nelle sue prerogative e nelle sue virtù, esplicitando anche che l'effigie collocata sull'altare è immagine e somiglianza della persona che si trova in cielo.³⁴⁰ Sebbene questi concetti siano presenti nei catechismi spagnoli,³⁴¹ in quelli americani si notano tratti di originalità, poiché essendo necessario far superare inclinazioni idolatriche, si doveva esplicitare con cura che Maria non è una dea.³⁴²

Resines Llorente rileva che nella frase: «sta in cielo» si può intuire un breve accenno alla dottrina dell'assunzione di Maria, convinzione già diffusa in quel tempo nel cattolicesimo spagnolo, benché fosse ancora molto lontana la sua dichiarazione come dogma di fede.³⁴³ È inoltre sorprendente notare che la *Doctrina breve* di *Zumárraga*, edita nel 1543, parla esplicitamente dell'Assunzione in cielo di Maria, quando tratta

³³⁸ Un orientamento formativo per i neofiti si esprimeva nei seguenti termini: «Li si esorti che tutti i giorni si mettano in ginocchio in due o tre momenti, [...] recitando il Padre Nostro, l'Ave María, il Credo e la Salve Regina» (cf BORGES Pedro, *Historia de la Iglesia en hispanoamérica y Filipinas*, vol. I, Madrid, BAC 1992, 558). Sembra inoltre opportuno ricordare che in Europa la preghiera dell'Ave Maria divenne parte integrante della catechesi minima per i fedeli dal secolo XIII (cf AMATO Angelo, *Maria nella catechesi ieri e oggi. Un sintetico sguardo storico*, in *Salesianum* 62 [2000] 1, 103). Nei catechismi americani, quindi, l'Ave Maria e la Salve, erano preghiere presenti in tutti i catechismi, alcuni di essi esplicitano anche che la preghiera dell'Ave Maria fu il saluto dell'angelo Gabriele alla Vergine (cf RESINES LLORENTE [a cura di], DE PAREJA, *Doctrina cristiana* 120).

³³⁹ Tra gli impegni prescritti ai catechizzandi si trova il seguente: «Ognuno deve portare con sé un Rosario e deve pregarlo sempre, almeno una volta al giorno, al mattino o alla sera» (DE CÓRDOBA, *Doctrina Christiana en Lengua Española*, Fol. 156, citato da MÉNDEZ, *Maria nella prima evangelizzazione* 70).

³⁴⁰ «Chi è nostra signora la Vergine Maria? È una signora piena di virtù, che è madre di Dio e sta in cielo» (RESINES LLORENTE [a cura di], DE PAREJA, *Doctrina cristiana* 121).

³⁴¹ *Resines Llorente* mette in evidenza come questi concetti erano presenti nei catechismi di *Astete* e di *Ripalda* (cf *ivi* 62).

³⁴² «Non dovete pensare che [Maria] è Dio e che Lei ha creato il mondo e ha redento gli uomini e perdona i peccati ai peccatori e darà gloria ai giusti [...] Ma dovete capire che [...] fu una donna creata da Dio Nostro Signore [...] ma fu più eccellente e più santa di tutte le altre donne e uomini, [...] non c'è stata né ci sarà altra creatura così santa e così perfetta come la Vergine Maria» (DE FERIA Pedro, *Doctrina christiana en lengua Castellana y Zapoteca*, México, Pedro Ocharte 1567, 57v, citato da RESINES LLORENTE, *Las raíces* 83).

³⁴³ Cf RESINES LLORENTE, *Las raíces* 87.

dell'Ascensione del Salvatore per spiegare l'articolo sesto del Simbolo.³⁴⁴ Lo stesso catechismo, trattando dei peccati capitali, presenta Maria come modello di umiltà contro l'orgoglio, di povertà contro l'avarizia e culmina col proporla come rimedio sicuro nelle tentazioni di peccato.³⁴⁵

Un altro tema, presente solo in alcuni catechismi, è quello di Maria come mediatrice e dispensatrice di grazie. Il catechismo usato dai domenicani insegnava che Gesù Cristo ha costituito la sua dolcissima Madre come dispensatrice delle grazie e che l'Ave Maria è la più efficace preghiera per toccare il suo cuore di Madre.³⁴⁶ Le ragioni per cui Maria è dispensatrice di grazie e nostra avvocata vengono individuate nel fatto che il suo Figlio Gesù riverenzialmente ubbidisce a Lei come ogni figlio alla madre ed anche perché Lei stessa è piena di grazia dal primo istante della sua concezione.³⁴⁷ Affermazione ardita, che può alludere alla fede nell'Immacolata Concezione di Maria, in quel tempo ancora assente nei catechismi, mentre in Europa era oggetto di dibattito teologico, specie tra dotti esponenti di correnti religiose diverse.³⁴⁸

Un contenuto mariano che nei catechismi si trova trattato con frequenza ed anche diffusamente è quello che riguarda il dogma della Verginità perpetua di Maria, strettamente collegato con quello della divina Maternità e presentato in rapporto con il mistero dell'Incarnazione del Figlio di Dio. La condizione verginale di Maria viene espressa attraverso due affermazioni: vergine nel momento della concezione e vergine nel momento del parto, o nella triplice confessione: *ante partum, in partu et post partum*. Questi concetti vengono sviluppati, a seconda dei catechismi,

³⁴⁴ «Il salire al cielo della Vergine gloriosa sua madre [...] si chiama assunzione, perché il suo figlio glorioso con gli angeli la presero e la portarono in alto. [...] Nostro Signore Gesù Cristo, salì per virtù propria, e si chiama ascensione» (DE ZUMÁRRAGA, *Doctrina breve muy provechosa*, citato da MÉNDEZ, *Maria nella prima evangelizzazione* 57).

³⁴⁵ Cf MÉNDEZ, *Maria nella prima evangelizzazione* 58-59.

³⁴⁶ «Quando noi vogliamo che la dolce madre di Dio e regina preziosissima ci favorisca, [...] offriamole l'angelico saluto dell'Ave Maria, e Lei ascolta volentieri la nostra supplica e subito ci concede la grazia. Perché [...] Gesù Cristo diede in custodia la sua grazia divina alla sua dolcissima madre [...] affinché Lei la distribuisca fra noi peccatori» (DE CÓRDOBA, *Doctrina christiana en lengua Española* Fol. 153b, citato da MÉNDEZ, *Maria nella prima evangelizzazione* 68).

³⁴⁷ Cf DE CÓRDOBA, *Doctrina christiana en lengua Española* Fol. 153b-154, 155b-156, citato da MÉNDEZ, *Maria nella prima evangelizzazione* 69-70.

³⁴⁸ Cf RESINES LLORENTE, *Las raíces* 87.

quando si spiega il segno della croce³⁴⁹ e soprattutto nella proposta degli articoli del Credo.³⁵⁰

Per spiegare la verginità di Maria nel parto, il catechismo di *Córdoba* utilizza varie immagini, come quella delle ossa del corpo che si sviluppano senza lacerare la carne, o la ciliegia che genera il seme senza aprire il frutto, oppure quella della stella che irradia ed illumina senza nessuna perdita della sua integrità fisica.³⁵¹ Il Catechismo di *Luis Zapata* paragona la verginità perpetua di Maria con l'acqua pura delle fonti e dei fiumi, che lasciano scorgere sul fondo le pietre e i pesci. Esso fa osservare che come si vede un oggetto nell'acqua limpida senza rimuovere l'acqua, così avvenne la nascita di Gesù dal seno di Maria.³⁵² La stessa risurrezione di Gesù viene valorizzata all'uopo. Si fa infatti osservare che come Gesù uscì dalla tomba senza spaccarla, così uscì dal ventre di Maria senza infrangere la sua perpetua virginità.³⁵³ Il catechismo di *Zumárraga* utilizza invece l'immagine del raggio di sole che trapassa il vetro senza inquinarlo e identifica la figura di Maria nella porta che il profeta Ezechiele vide chiusa ad ogni transito umano (cf *Ez* 44, 1-3).³⁵⁴ Si può inoltre notare che *Zumárraga*, con uno stile spesso ridondante, richiama l'attenzione sulla

³⁴⁹ «[La mano al] capo indica il Padre e perciò diciamo nel nome del Padre, e scendiamo al ventre, per indicare che Gesù Cristo scese dal Padre nel seno della Vergine Nostra Signora [...] da lì andiamo al lato sinistro, per indicare che dal ventre di Nostra Signora nacque e venne a partecipare alle sofferenze di questa vita» (DE CÓRDOBA, *Doctrina christiana para instruccion*, citato da MÉNDEZ, *Maria nella prima evangelizzazione* 51).

³⁵⁰ Gli articoli della fede cattolica sono quattordici, sette riguardano la divinità e sette l'umanità di Gesù Cristo. Il primo articolo pertinente all'umanità di Gesù Cristo è credere che fu concepito per opera dello Spirito Santo, senza intervento umano. Il secondo articolo afferma che nel momento del parto e dopo il parto la Vergine rimase integra (cf DE LA PLAZA, *Catecismo suma de la Doctrina*, citato da RESINES LLORENTE, *Catecismos*, vol. II, 650).

³⁵¹ Cf DE CÓRDOBA, *Doctrina christiana para instruccion*, citato da VÁZQUEZ JANEIRO, *María en la primitiva evangelización* 196-197.

³⁵² Cf AMATO, *Maria nella catechesi* 307.

³⁵³ Cf DE CÓRDOBA, *Doctrina christiana para instruccion*, citato da MÉNDEZ, *Maria nella prima evangelizzazione* 53.

³⁵⁴ Cf DE ZUMÁRRAGA, *Doctrina breve muy provechosa* Fol. IIIr, citato da VÁZQUEZ JANEIRO, *María en la primitiva evangelización* 194. I suddetti paragoni, relativi al parto verginale di Maria, saranno successivamente valorizzati dal *Catechismo romano* del 1566 (cf *Catechismo ad uso dei parroci pubblicato da S. Pio V Pont. Mass. per decreto del Concilio di Trento*, n. 47 nuova traduzione a cura di Enrico Benedetti, Roma, Tipografia del Senato di Giovanni Bardi 1918, 67).

verginità perpetua di Maria ogni qualvolta affronta il tema della Madre di Dio.³⁵⁵ Questa insistenza, secondo Méndez, «era dovuta non solo ad una questione d'ortodossia, ma anche alla preoccupazione d'esaltare Colei che si trova al di sopra di ogni creatura».³⁵⁶ Infine si può osservare che diversi catechismi fanno notare che la Vergine partorì Gesù senza dolore, anzi con grandissima gioia e soavità.³⁵⁷

Non mancarono, però, nei catechismi americani elementi apocrifi che si prestarono ad essere valorizzati come fonti di *auto sacramentali*.³⁵⁸

L'ultima caratteristica che rileviamo a proposito dei catechismi americani del secolo XVI, è che si concludono – del resto come molta letteratura spagnola del tempo – con una dedica devozionale, nella quale assieme a Gesù Cristo e alla Trinità, si nomina la Vergine Maria sotto titoli diversi.³⁵⁹

Sembra infine conveniente ricordare che l'immagine della Madre di Dio e conseguentemente la sua devozione, si accompagna alla forma di

³⁵⁵ Zumárraga parla della verginità di Maria nel prologo del catechismo e nella dedica conclusiva. Ne tratta inoltre quando spiega la nascita di Cristo, ribadendola per ben sette volte (cf MÉNDEZ, *Maria nella prima evangelizzazione* 55-59).

³⁵⁶ Ivi 53.

³⁵⁷ Cf DE FERIA, *Doctrina christiana en lengua Castellana* 30r, citato da RESINES LLORENTE, *Líneas teológicas* 704. «Quando [Gesù] nacque non diede nessun genere di fatica alla sua madre santissima, né le causò nessun danno o imperfezione, perché nacque per miracolosa e divina maniera» (DE LA ANUNCIACIÓN, *Doctrina cristiana muy cumplida* 234v-235, citato da RESINES LLORENTE, *Las raíces* 86).

³⁵⁸ Il catechismo *Doctrina Christiana en lengua Española y Mexicana* di Pedro de Córdoba racconta che, dopo la risurrezione di Gesù, l'angelo Gabriele si presentò a Maria che era molto triste e la salutò con la preghiera del *Regina Caeli*. In seguito entrò Gesù che dopo aver consolato la sua preziosissima Madre, le chiese permesso di andare a consolare anche i suoi discepoli. Maria lo autorizzò ad andare dai discepoli, ma gli chiese di andare anche da Maria Maddalena. Lo stesso testo narra che nel momento dell'ascensione di Gesù, Maria, che era molto triste per la partenza del suo Figlio, gli chiese di portarla con Lui in cielo. Gesù rispose che era necessario che Lei rimanesse a confortare i discepoli. Successivamente Gesù si rivolse ai discepoli e disse loro che lasciava sua Madre al suo posto (cf MÉNDEZ, *Maria nella prima evangelizzazione* 65-66).

³⁵⁹ «A onore e gloria di [...] e della Vergine Santissima sua Madre. A gloria e lode della [...] e della sacratissima Vergine santa Maria regina degli Angeli. A gloria e lode di [...] e della sacratissima e immacolata Vergine Santa Maria» (VÁZQUEZ JANEIRO, *María en la primitiva evangelización* 201). La diversità di espressioni è prova che lungi dall'essere formule stereotipate, sono manifestazione della convinzione che Maria è intimamente associata al suo Divin Figlio nell'opera della salvezza (cf MÉNDEZ, *Maria nella prima evangelizzazione* 59).

imposizione con la quale gli Spagnoli diffondevano il cristianesimo. Sorge allora l'interrogativo sul come fosse percepita e accolta la devozione mariana da parte degli indigeni. Gli studiosi divergono nelle interpretazioni. Alcuni sostengono che gli indigeni accolsero immediatamente e di buon grado la devozione mariana, anche perché venivano ad essere incoraggiati in tal senso dal comportamento degli Spagnoli verso la Madre di Dio.³⁶⁰ Anzi, sembra ad alcuni, che gli indigeni non solo accolsero la devozione mariana, ma che essa sia stata la mediazione attraverso cui passò la loro accoglienza del cristianesimo. Citando *Motolinía*, *Farrel* afferma che era tale l'identificazione che gli indigeni facevano tra cristianesimo e Maria che per indicare che erano cristiani dicevano *Santa Maria* e pensavano che così stavano nominando Dio.³⁶¹ *Fernández* d'altra parte, citando *Bernal Díaz del Castillo*, sostiene che la venerazione per la Vergine fu accolta dai nativi con timore, vedendo il potere e la maestà con la quale Maria aiutava e proteggeva i suoi figli.³⁶² *Lozano Barragán*, invece, asserisce che «gli indigeni avevano paura di quella Signora, e tendevano a distruggerla come una dea avversaria, di fatto quando vincevano una battaglia rompevano lo stendardo di Maria o decapitavano l'immagine e le tagliavano le mani».³⁶³

È probabile che tutte e tre le interpretazioni siano vere, per il fatto che non tutti i messicani nativi incontrarono il cristianesimo nello stesso momento e nemmeno nello stesso modo. Comunque sia, è importante rendersi conto che la conoscenza della Vergine Maria era un'acquisizione abbastanza solida degli autoctoni prima che si manifestassero le apparizioni della Vergine di Guadalupe.³⁶⁴

³⁶⁰ Cf LABRADOR Y RUIZ, *La Virgen* 13.

³⁶¹ Cf MOTOLINÍA, *Historia de los Indios de Nueva España*, Libro I, cap. IV, México, 1904, citato da FARRELL, *María en la evangelización* 535.

³⁶² *Moctezuma* interrogò i guerrieri aztechi come fosse stato possibile che migliaia di indigeni non avessero potuto vincere i pochi Spagnoli. Essi risposero che una Signora di *Castilla* veniva come capofila degli Spagnoli e infondeva timore ai messicani e diceva parole di incoraggiamento agli Spagnoli (cf DÍAZ DEL CASTILLO, *Historia de la conquista* cap. 94, 181, citato da FERNÁNDEZ, *María y la identidad de América Latina* 349).

³⁶³ LOZANO BARRAGÁN, *La figura de María* 322.

³⁶⁴ Cf FERNÁNDEZ, *María y la identidad de América Latina* 350.

Parte seconda

POTENZIALE CATECHETICO DELLE APPARIZIONI GUADALUPANE

La Chiesa in Messico ha fatto l'opzione di presentare la pedagogia di Santa Maria di Guadalupe come modello della catechesi, perché il fatto guadalupano può essere interpretato come un intervento catechistico, che adeguandosi alla sensibilità e ai tratti di una cultura, giunge ad animarla dall'interno con i valori del Vangelo promuovendo efficacemente lo sviluppo della vita di fede nei membri di una data Chiesa particolare.¹

Sebbene la proposta della "pedagogia guadalupana" sia assente nei documenti del Magistero ecclesiale universale e in quello di altre Chiese particolari,² essa non è estranea o in contraddizione con le modalità formative adottate lungo la vita della Chiesa, giacché Maria di Guadalupe s'inserì, in modo fedele, nel modo adottato da Dio per la realizzazione della sua economia di salvezza, che abbraccia tutti i tempi della storia.

Nei tempi ecclesiali sono stati soprattutto i Padri della Chiesa che hanno tratto ispirazione dal modo di comportarsi di Dio, visto come supremo salvatore-educatore verso l'umanità, il quale ha finalizzato la sua opera nel far crescere Israele, prima, e il popolo della Nuova Alleanza poi, chiamando tutti gli uomini a vivere secondo la dignità filiale ad immagine del suo Figlio divino.³ A titolo esemplificativo si può ricordare

¹ Cf CEEC, *Guía Pastoral* n. 129.

² Il documento di *Puebla* aveva già accennato alla pedagogia di Maria, quando richiamando la *LG*, affermò: «Finché siamo pellegrini sulla terra, Maria sarà la Madre educatrice della fede (*LG* 63). Si interessa perché il Vangelo penetri in noi in corrispondenza alla vita di ogni giorno, producendo frutti di santità. È Lei che dev'essere sempre più la pedagoga del Vangelo nell'America Latina» (*DP* n. 290, in *EAL* 913).

³ SORAVITO Lucio, *La pedagogia di Dio, fonte e modello della pedagogia catechistica*, in STENICO Tommaso (a cura di), *Evangelizzazione, Catechesi, Catechisti. Una*

l'opera di S. Ireneo e di Clemente Alessandrino⁴ e in modo particolare quella di S. Agostino, singolarmente feconda anche per il catechista odierno. Nella sua proposta magistrale offerta nel *De catechizandis rudibus*⁵ egli insegna infatti a guardare alla storia della salvezza e in particolare ai “*mirabilia Dei*”, come ad avvenimenti che manifestano la guida provvidenziale divina, ordinata all'incontro con Cristo, vertice definitivo dell'opera salvifica per l'umanità. Una guida che S. Agostino incoraggia a far scoprire e ad accogliere attraverso un'azione educativa in cui l'educando, nella gioia, è chiamato ad imparare a credere, a sperare e ad amare.⁶

In questo nostro lavoro però, anche se non perseguiamo lo scopo di offrire una storia dell'azione salvifica di Dio e del come sia stata letta lungo i secoli della vita della Chiesa, ci sembra tuttavia necessario sotto-

nuova tappa per la Chiesa del terzo millennio, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1999, 386.

⁴ «Ireneo di Lione ha concepito i rapporti tra Dio e l'uomo come rapporti essenzialmente educativi. L'uomo è pensato come un essere perfettibile, chiamato ad imitare Dio, di cui è immagine e somiglianza. Questo perfezionamento è attuato dall'uomo in piena libertà sotto la guida stessa di Dio come suo maestro ed educatore. Dio partecipa a quest'opera di perfezionamento dell'uomo secondo una *pedagogia* (o economia) *progressiva*, messa in opera nella storia, la quale pertanto assume una dimensione nuova, divenendo storia dell'azione salvifico-educativa di Dio» (GROPPO Giuseppe, *Educazione cristiana e catechesi* = Quaderni di Pedagogia Catechistica A3, Torino (Leumann), Elle Di Ci 1972, 24). D'altra parte Clemente Alessandrino presenta Cristo con il titolo di pedagogo, il che significa che senza escludere i titoli di salvatore e redentore, lo considera «l'educatore supremo del genere umano, colui che dona all'uomo la cultura, la formazione, l'educazione (cioè la *paideia*) integrale, definitiva» (*L. cit.*). Per Origene «tutta la storia umana diviene [...] una manifestazione della provvidenza sapiente di Dio: gli eventi della storia biblica come pure quelli della storia profana manifestano la *paedagogia Dei*» (*Ivi* 25).

⁵ Un'edizione recente e di buon riferimento nella formazione dei catechisti è quella curata da VIGINI Giuliano, *Il catechismo di Sant'Agostino. Introduzione, traduzione e note* = Pinnacoli 17, Cinisello Balsamo, San Paolo 1998.

⁶ Uno dei pregi dell'opera di S. Agostino risiede appunto nel suo rilevare che la catechesi va condotta con gioia e saper suscitare la gioia del credere. A questo scopo non entra in gioco solo l'abilità e la sapienza del catechista, «ma la sua vita interiore e la sua spiritualità. È lui infatti, il catechista, che deve parlare con gioia e suscitare interesse e gioia in chi lo ascolta. Ma non lo potrà mai se non ha un grande amore e un grande entusiasmo, frutto l'uno e l'altro di una vita spirituale impegnata e profonda» (TRAPÉ Agostino, *S. Agostino e la catechesi: teoria e prassi*, in FELICI Sergio [a cura di], *Valori attuali della catechesi patristica* = Biblioteca di Scienze Religiose 25, Roma, Las 1979, 121).

lineare il senso fondamentale e l'importanza per il catechista del porre attenzione al modo costante di comportarsi di Dio nell'attuazione della salvezza dell'umanità, valorizzato in particolare dal Concilio Ecumenico Vaticano II. Conoscenza e attenzione che ci sembrano anche richieste per poter individuare i principi catechetici presenti nel fatto guadalupano.

Il Concilio Ecumenico Vaticano II ricordando alcuni significativi esempi dell'azione salvifica divina, oltre all'opera di S. Agostino,⁷ ha pure ricordato un singolare intervento di Pio XI.⁸ Il Pontefice, impiegando la sua parola per far superare alla Germania alcuni nefasti rischi educativi, tutt'altro che ipotetici, ebbe a rilevare che Dio non abbandona mai l'umanità, anche se la sua storia è spesso resa cupa da comportamenti umani negativi, poiché «la pedagogia della salute eterna [Heilspädagogik] si allarga in prospettive, le quali nello stesso tempo dirigono, ammoniscono, scuotono, sollevano e rendono felici».⁹

Il riferimento al modo educativo di comportarsi di Dio oltre ad essere puntualizzato nella Costituzione *Dei Verbum*¹⁰ è anche richiamato nel Decreto *Ad Gentes* in chiave attualizzante ed universale.¹¹

Dopo il Concilio Ecumenico Vaticano II, l'evocazione degli interventi di Dio, a scopo educativo, è stata operata in vari documenti del Magistero ecclesiale, soprattutto in quelli che in qualche modo si sono interessati

⁷ Cf DV n. 1, in EV/1, 872.

⁸ Cf DV n. 15, in EV/1, 896.

⁹ Pio XI, *Lettera enciclica sulla situazione della Chiesa cattolica nel Reich germanico: Mit brennender Sorge* (14 marzo 1937), in A.A.S. 29 (1937) 5, 173 (151).

¹⁰ «L'economia del Vecchio Testamento era soprattutto ordinata a preparare, ad annunziare profeticamente (cf Lc. 24,44; Io. 5,39; I Pt 1,10) e a significare con vari tipi (cf I Cor. 10,11) l'avvento di Cristo redentore dell'universo e del Regno Messianico. I libri poi del Vecchio Testamento, secondo la condizione del genere umano prima dei tempi della salvezza instaurata da Cristo, manifestano a tutti la conoscenza di Dio e dell'uomo e il modo con cui Iddio giusto e misericordioso si comporta con gli uomini. I quali libri, sebbene contengano anche cose imperfette e temporanee, dimostrano tuttavia una vera pedagogia divina» (DV n. 15, in EV/1, 896).

¹¹ «Questo Piano universale di Dio per la salvezza del genere umano non si attua soltanto in una maniera, per così dire, segreta, nella mente degli uomini o mediante quelle iniziative, anche religiose, con cui essi variamente cercano Dio, "nello sforzo di raggiungerlo magari a tastoni e di trovarlo, quantunque non sia lontano da ciascuno di noi" (Act. 17, 27); tali iniziative infatti devono essere illuminate e sostenute, anche se per benigna disposizione della divina provvidenza possono costituire in qualche caso un avviamento pedagogicamente valido verso il vero Dio o una preparazione al Vangelo» (CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Decreto sull'attività missionaria della Chiesa: Ad Gentes* (AG) n. 3 [7 dicembre 1965], in EV/1, 1092).

della catechesi.¹²

In modo speciale il *DGC*, gli orientamenti per la catechesi in America Latina e la guida pastorale per la catechesi in Messico, hanno valorizzato l'espressione "pedagogia di Dio" e il concetto relativo come motivo ispiratore dell'opera pastorale.¹³

È tuttavia opportuno osservare che quando si parla di pedagogia divina occorre evitare possibili equivoci e ambiguità. L'intervento educativo di Dio va accolto nel suo significato soteriologico e metastorico e perciò «secondo tutto il suo "mistero" di Padre in prospettiva prima e ultima di salvezza, e non quindi immediatamente trasferibile in pensieri e sistemi umani, tanto meno alternativi o competitivi con quanto la saggezza dell'esperienza e della riflessione ci vengono a dire»,¹⁴ per cui è bene evitare ogni pretesa di immediate traduzioni in formulazioni di obiettivi, di scelta di contenuti e di attuazione di procedimenti. Quando si parla di pedagogia di Dio l'accezione riveste infatti un senso *analogico e traslato* ed è pertanto del tutto fuori luogo invocarla sotto il profilo di un'esemplificazione di tipo metodologico e progettuale.¹⁵

Per pedagogia divina s'intende invece un intervento divino dotato di sue caratteristiche proprie, evidenziate nella storia della salvezza, ma sempre valide con il mutare dei tempi e perciò irrinunciabili, nell'opera

¹² Cf CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA (CEI), *Il Rinnovamento della Catechesi* (RdC) n. 15 (2 febbraio 1970) = Catechismo per la Vita Cristiana 1, Roma, Edizioni Pastorali Italiane 1970; *DCG* n. 33, in *EV*/4, 505; *EN* n. 48, in *EV*/5, 1644; *DP* n. 458, in *EAL* 1081; GIOVANNI PAOLO II, *Esortazione apostolica sulla catechesi nel nostro tempo: Catechesi Tradendae* (CT) n. 58 (16 ottobre 1979), in *EV*/6 (1980) 1896; *Ib.*, *Esortazione apostolica post-sinodale sulla vocazione e missione dei laici nella Chiesa e nel mondo: Christifideles laici* (ChrL) n. 61 (30 dicembre 1988), in *EV*/11 (1991) 1869. Anche il *Catechismo della Chiesa Cattolica* cita espressamente il termine *pedagogia* mettendolo in relazione con la rivelazione graduale di Dio e con la missione educativa della Legge (cf *Catechismo della Chiesa Cattolica* [CCC], Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1992, n. 53, 122, 684, 708, 1145, 1609, 1950, 1964).

¹³ Cf *DGC* n. 139-147, in *EV*/16, 961-969; DEPARTAMENTO DE CATEQUESIS (DE-CAT) DEL CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO (CELAM), *La catequesis en América Latina. Orientaciones comunes a la luz del Directorio General para la Catequesis* = Documentos CELAM 153, Santafé de Bogotá, CELAM 1999 n. 145-182; CEEC, *Guía pastoral* n. 116-144.

¹⁴ BISSOLI Cesare, *Pedagogia di Dio*, in GEVAERT Joseph (a cura di), *Dizionario di Catechetica*, Leumann (Torino), Elle Di Ci 1987, 494; cf anche SORAVITO, *La pedagogia di Dio* 386.

¹⁵ Cf ALBERICH, *La catechesi della Chiesa* 247.

della catechesi.¹⁶ I suoi tratti costitutivi vengono attualmente descritti nel *DGC* come una pedagogia della condiscendenza e dell'incarnazione, una pedagogia del rapporto interpersonale tra Dio e l'uomo, una pedagogia dei segni, dove si intrecciano fatti e parole, insegnamento ed esperienza, una pedagogia della docilità all'azione dello Spirito, del discepolato di fedeltà a Cristo nella Comunità ecclesiale, in vista della partecipazione alla sua missione; una pedagogia che accetta il principio della gradualità, che sottolinea l'iniziativa divina, la gratuità, la motivazione amorosa, il rispetto della libertà.¹⁷

Molti di questi tratti caratteristici si possono individuare anche nell'intervento di Maria di Guadalupe, per questo il Magistero ecclesiale può guardare ad esso come ad un modello per la catechesi. Tuttavia, tenendo conto delle suddette riserve, per evitare errori interpretativi, nel nostro lavoro non si parlerà di pedagogia di Maria di Guadalupe, come è detto nella guida pastorale per la catechesi del Messico, ma si evidenzieranno i *principi catechetici*, presenti nel racconto del *Nican Mopohua*.¹⁸

Un'altra precisazione che ci sembra necessaria è che gli studi pastorali finora condotti sugli interventi di Maria in Messico si sono sempre qualificati come indagine di una proposta interpretata in qualità di esemplificazione di un primo annuncio evangelizzatore. La nostra finalità è invece quella di considerare il fatto guadalupano come un modello di catechesi, cioè di *un'azione educativa verso colui che ha già la fede* e quindi ha già fatto la sua opzione per Cristo. Per questo sembra doveroso precisare brevemente il rapporto che intercorre tra evangelizzazione e catechesi, e come oggi la catechesi sia letta all'interno di un'opera di nuova evangelizzazione da parte della Chiesa.

La prima distinzione necessaria è che il termine *evangelizzazione* può essere inteso sotto due accezioni diverse: in senso stretto oppure in senso ampio. Nel *primo caso* sta ad indicare l'opera apostolica di primo annuncio del messaggio cristiano, finalizzato a suscitare l'adesione globale di

¹⁶ Cf *ivi* 379.

¹⁷ Cf *DGC* n. 143, in *EV* 16, 965; SORAVITO, *La pedagogia di Dio* 384-385.

¹⁸ Per le citazioni del racconto delle apparizioni utilizzeremo la traduzione e la numerazione fatta dal P. Mario Rojas Sánchez, il quale ha diviso il testo del *Nican Mopohua* in 218 versetti (cf VALERIANO Antonio, *Nican Mopohua, Traducción del Náhuatl al Castellano por el Pbro. Mario Rojas Sánchez de la Diócesis de Huejutla, México*, D.F., Imprenta Ideal 1978). D'ora in poi il *Nican Mopohua* verrà abbreviato con *NM*, quando si farà riferimento ai suoi versetti.

fedele in colui che viene raggiunto dalla proposta evangelica.¹⁹ Il catechizzando, che va sempre trattato da parte dell'educatore ecclesiale come *co-protagonista* di un rapporto interpersonale dialogico, deve poter diventare consapevole, in chiave temporale ed eterna, del valore salvifico dell'adesione a Cristo per tutta la sua persona.²⁰ La maturazione globale della volontà personale di appartenere a Lui, di vivere con Lui e per Lui in comunione con il Dio Tripersonale, ha bisogno di essere esperita con gioia²¹ e insieme raggiungere la chiara consapevolezza che essa comporta l'assunzione di un serio impegno per tradurre nel quotidiano precise esigenze morali. Si tratta pertanto di una meta sempre perfettibile, ma fondamentalmente acquisita. Essa corrisponde ad una situazione vitale, esigita come premessa indispensabile per poter dar vita alla recezione attiva della proposta propriamente catechistica del messaggio cristiano.

Nel *secondo caso*, con accezione ampia, il termine *evangelizzazione* sta ad indicare tutto ciò che la Chiesa compie attraverso l'attuazione del suo triplice *munus*: *profetico, sacerdotale e regale*, come adempimento della sua missione, volta a promuovere lo sviluppo della vita cristiana nella Chiesa e nel mondo.²² Azione pastorale che può oggi trovarsi di fronte ad una triplice categorizzazione di vita religiosa: gli ignari e/o indifferenti verso il Vangelo, i praticanti, segnati da una diversa intensità di fervore, i battezzati che vivono come scristianizzati.²³

Attualmente sembra che la suddetta ultima categoria si sia notevolmente allargata, sicché Giovanni Paolo II ha già richiamato a più riprese i figli della Chiesa – pastori e fedeli – a rendersi conto del bisogno di una *nuova evangelizzazione*, «le cui basi – come ebbe a dire lo stesso Pontefice –, furono gettate dall'Esortazione apostolica *Evangelii Nuntiandi* di Paolo VI».²⁴ Quest'opera ecclesiale richiesta per far fronte alle accelerate

¹⁹ Cf DCG n. 17, in EV/4, 486 a cui rinvia ai documenti conciliari: CD n. 11, 13, in EV/1, 595, 599; AG n. 6, 13, 14, in EV/1, 1100, 1117, 1121; DGC n. 61, in EV/16, 820.

²⁰ Per un approfondimento sull'esigenza e sui presupposti dell'attivazione del co-protagonismo di coloro che sono raggiunti dalla proposta evangelica e in particolare della partecipazione all'incontro catechistico cf MANELLO, *Maria nella formazione del catechista* 29-38.

²¹ Cf sopra l'orientamento agostiniano.

²² Sull'identità e complessità di quest'opera apostolica e formativa cf in particolare EN n. 20-24, in EV/5, 1612-1616; DGC n. 46-50, in EV/16, 793-797.

²³ Cf GIOVANNI PAOLO II, *Lettera enciclica circa la permanente validità del mandato missionario: Redemptoris Missio* (RMi) n. 33-34, in EV/12 (1992) 613-616.

²⁴ EAm n. 6; cf anche GIOVANNI PAOLO II, *Lettera apostolica circa la preparazione*

trasformazioni socio-culturali, progressivamente appesantite da indifferenza e disaffezione religiosa, richiede un nuovo impegno evangelizzatore di taglio missionario per poter attivare una proposta evangelica nuova e pertanto «nuova nell'ardore, nei metodi e nelle espressioni».²⁵ Si richiede perciò un'opera che miri al rinnovamento totale delle culture, specie attraverso la testimonianza dei cristiani e il loro impegno creativo nel sociale. Un'opera formativa, capace di puntare su una qualificata iniziazione alla fede e alla vita cristiana di coloro che si aprono a Cristo; un'opera che nello stesso tempo non trascuri la dedizione all'educazione permanente dei fedeli per rendere sempre più profonda e operativa la vita di comunione con Dio e con i fratelli; un'opera che si faccia ardita nel promuovere la maturazione nella fede di coloro a cui si rivolge perché a loro volta diventino evangelizzatori di nuovi discepoli di Cristo.²⁶

All'interno di quest'opera complessiva della Chiesa, la catechesi viene oggi di fatto considerata come un contributo educativo specifico. Il DGC ne propone appunto in questa chiave l'identità e i compiti,²⁷ per cui il catechista è incoraggiato ad assumere accentuazioni diverse a seconda della situazione socio-religiosa delle persone a cui si rivolge, secondo la triplice categorizzazione di cui si è appena detto, e cioè: i *non evangelizzati*, i *praticanti* e gli *scristianizzati*. Le specificazioni che ne risultano sono una catechesi di carattere missionario, di iniziazione alla vita cristiana e sacramentale, di formazione permanente di membro attivo della Chiesa.²⁸

La catechesi si trova quindi chiamata a dare attivamente il suo contributo perché si operi gradualmente e in profondità la conversione a Cristo nei singoli e si produca conseguentemente il rinnovamento delle culture, alla luce del Vangelo, nelle varie nazioni. A questo scopo essa deve però poter contare sulla testimonianza del modo di essere e di vivere del cate-

del giubileo dell'anno 2000: Tertio Millennio Adveniente (TMA) n. 21 (10 novembre 1994), in *EV/14* (1997) 1747.

²⁵ *EAm* n. 6. Il Pontefice ribadisce le stesse specificazioni avanzate all'Assemblea del CELAM il 9 marzo 1983 (cf GIOVANNI PAOLO II, *Discorso all'Assemblea del CELAM III* [9 marzo 1983], in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* vol. VI/1 [1983] 698).

²⁶ A questo proposito Paolo VI dichiarò senza mezzi termini: «chi è stato evangelizzato a sua volta evangelizza. Qui è la prova della verità, la pietra di paragone della evangelizzazione: è impensabile che un uomo abbia accolto la Parola e si sia dato al Regno, senza diventare uno che a sua volta testimonia e annunzia» (*EN* n. 24, in *EV/5*, 1616).

²⁷ Cf DGC n. 60-91, in *EV/16*, 819-872.

²⁸ Cf *ivi* n. 60-72, in *EV/16*, 819-831.

chista e dei cristiani della Chiesa locale,²⁹ ed essere svolta in collegamento stretto con gli altri tipi di interventi salvifici, il che comporta negli operatori ecclesiali una nuova abilitazione al saper collaborare.³⁰

Alla luce della specificazione concernente l'identità della catechesi il nostro studio sul fatto guadalupano si viene a trovare in sintonia con quanto è detto circa una catechesi volta a promuovere l'iniziazione cristiana, l'educazione permanente alla vita di fede verso fedeli che hanno già attivato un cammino di sequela di Cristo. La nostra specificazione è fondata sul fatto che *Juan Diego*, il veggente del *Tepeyac*, era un neofita della primitiva Chiesa messicana;³¹ pertanto, il suo incontro con Maria di Guadalupe non può considerarsi l'annuncio di una prima evangelizzazione, ma un intervento che ha favorito la sua maturazione nella fede. Infatti, il *Nican Mopohua* accenna che il giorno della prima apparizione, *Juan Diego* si recava a *Tlatelolco* per la partecipazione alla S. Messa e per la catechesi.³² La risposta del veggente al primo interrogativo della Vergine rivela esplicitamente che egli si dirigeva alla sede della Chiesa locale per ricevere l'istruzione religiosa, che gli veniva impartita dai sacerdoti, da lui stesso riconosciuti come "immagini viventi di Dio".³³ L'intervento di

²⁹ Sulla necessità della conferma testimoniale del catechista cf MANELLO, *Maria nella formazione del catechista* 45-51.

³⁰ Cf CT n. 18, in EV/6, 1796-1801; DGC n. 60, in EV/16, 819.

³¹ *Juan Diego*, il cui nome azteco era *Cuauhtlatóhuac*, nacque approssimativamente nell'anno 1474 a *Cuauhtitlán*, a una ventina di chilometri a nord della Città del Messico. Verso il 1516 sposò, secondo la tradizione del luogo, un'indigena chiamata *Malintzin*. Egli sperimentò la conquista spagnola e quindi subì, come tutti gli indigeni, il trauma del crollo del suo mondo e della sua civiltà. Nel 1524 ricevette il battesimo insieme alla moglie, probabilmente da *Fray Toribio de Benavente*, chiamato *Motolinía*, uno dei dodici apostoli francescani giunti in Messico nello stesso 1524. Egli insieme alla moglie appartennero dunque alla prima generazione di indigeni che abbracciarono la fede cattolica. Rimase vedovo nel 1529, due anni prima delle apparizioni (cf [ANÓNIMO], *Álbum de la coronación de la Santísima Virgen de Guadalupe*, México, Edición "El tiempo" 1895, 24; SALINAS Carlos, *Juan Diego en los ojos de la Santísima Virgen de Guadalupe*, México, Ed. Tradición 1974, 157-161; PEREA Francisco, *El mundo de Juan Diego*, México, Editorial Diana 1988, 73-74; MEDINA, *Juan Diego* 17-19).

³² «Era sábado, muy de madrugada, venía en pos de Dios y de sus mandatos» (NM n. 6, in GUERRERO ROSADO, *El Nican*, vol. I, 117).

³³ «Y él le contestó: "Mi Señora, Reina; Muchachita mía, allá llegaré, a tu casita de México Tlatilolco, a seguir las cosas de Dios que nos dan, que nos enseñan quienes son las imágenes de Nuestro Señor: nuestros Sacerdotes"» (NM n. 24, in GUERRERO ROSADO, *El Nican*, vol. I, 159).

Maria di Guadalupe dunque, nell'evocazione degli elementi veritativi, si presenta come un approfondimento delle verità di fede che *Juan Diego* aveva ricevuto nella preparazione al battesimo.³⁴

Ora, unitamente al rispetto dei presupposti fin qui evidenziati, riteniamo opportuno rendere esplicita la nostra descrizione di catechesi per poter meglio individuare le componenti catechistiche presenti nelle apparizioni guadalupane, tanto da qualificarle come proposta catechistica correttamente attuata e inculturata. Ci sembra infatti, che la catechesi possa essere ritenuta «un atto di comunicazione dialogica ed educativa, centrato sulla trasmissione autentica, sistematica, completa e testimoniata del mistero salvifico di Cristo, attuato con sensibilità ecumenica e di dialogo interreligioso, come partecipazione pubblica alla missione profetica della Chiesa, in vista dello sviluppo della vita di fede nei catecumeni e nei battezzati, in ordine all'incremento del Regno di Dio nella Chiesa e nel mondo».³⁵

Le componenti che rileveremo a proposito delle apparizioni guadalupane riguardano in realtà l'identità e la modalità dialogica della proposta del messaggio cristiano. Saremo quindi condotti a soffermarci sui seguenti aspetti: la lettura della comunicazione salvifica propria del fatto guadalupano; la presentazione della proposta mariana in collegamento con la mediazione ecclesiale; la considerazione della mediazione guadalupana come forma di catechesi.

³⁴ Si ignora quale sia stata la sua preparazione catecumenale, ma sicuramente fu improvvisata, difficile e drastica, dato che né i missionari né gli indigeni possedevano una lingua comune e si condannava tutto quanto riguardava la religione ancestrale (cf GONZÁLEZ FERNÁNDEZ - CHÁVEZ SÁNCHEZ - GUERRERO ROSADO, *El encuentro* 479).

³⁵ MANELLO Maria Piera, *Catechetica Fondamentale*, Roma, Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium" 1999-2000 [appunti ad uso degli studenti] 24.

1. La comunicazione salvifica nelle apparizioni guadalupane

La Rivelazione è l'autocomunicarsi di Dio all'uomo attraverso fatti e parole.³⁶ Essa è la fonte della catechesi,³⁷ la quale, come azione ecclesiale, è chiamata ad essere, per sua natura, un atto di comunicazione dialogica che si fa mediazione del comunicarsi salvifico di Dio. Essa dovrà essere svolta per facilitare il rapporto interpersonale di dialogo e di comunione tra il Dio Tripersonale e la persona umana,³⁸ attraverso un fare comunicativo che è allo stesso tempo umano e divino. In quanto azione umana la catechesi «è soggetta alle regole della comunicazione tra persone, in quanto divina è soggetta alle regole che scaturiscono dal modo di comunicarsi di Dio nel suo rivelarsi all'uomo».³⁹

Oggi uno dei problemi più impegnativi che la catechesi è chiamata ad affrontare è certamente quello dell'attuazione della comunicazione del messaggio cristiano in chiave educativa e promozionale.⁴⁰ Benché in campo catechetico esistano già seri studi al riguardo,⁴¹ l'abilitazione a praticare una comunicazione interpersonale efficace costituisce una diffi-

³⁶ Il Concilio Ecumenico Vaticano II ha felicemente esplicitato il concetto dicendo: «Con la divina rivelazione Dio volle manifestare e comunicare Se stesso e i decreti eterni della sua volontà riguardo alla salvezza degli uomini, "per renderli cioè partecipi di quei beni divini, che trascendono la comprensione della mente umana"» (DV n. 6, in EV/1, 878).

³⁷ Cf DGC n. 94-95, in EV/16, 875-877.

³⁸ Cf MANELLO, *Catechetica Fondamentale* 21; SORAVITO, *La pedagogia di Dio* 390. Al riguardo il DGC afferma che la catechesi «è una pedagogia che si inserisce e serve il "dialogo della salvezza" tra Dio e la persona, mettendo in dovuto risalto la destinazione universale di tale salvezza; in ciò che riguarda Dio sottolinea l'iniziativa divina, la motivazione amorosa, la gratuità, il rispetto della libertà; in ciò che riguarda l'uomo, evidenzia la dignità del dono ricevuto e l'esigenza di crescere continuamente in esso» (DGC n. 143, in EV/16, 965).

³⁹ DECAT DEL CELAM, *La catechesis en América* n. 143.

⁴⁰ È infatti, necessario evitare di proporre risposte a domande non poste, oppure prefabbricate e pertanto non elaborate tra catechista e catechizzandi (cf MANELLO, *Maria nella formazione del catechista* 33-36; SORAVITO LUCIO, *Imparare a comunicare la fede*, in *Via Verità e Vita* 49 [2000] 180, 38-44).

⁴¹ Sulle leggi della comunicazione con riferimento alla catechesi cf ad esempio: FOSSION, *La catéchèse dans le champ de la communication* 25-159; 383-476. Mentre sull'abilitazione richiesta dal catechista per la corretta proposta e valorizzazione del simbolismo inerente al messaggio cristiano cf ID., *L'initiation au symbolisme en catéchèse*, in ID., *Dieu toujours recommencé. Essai sur la catéchèse contemporaine* = *Théologies pratiques* 6, Bruxelles, Lumen Vitae 1997, 95-115.

coltà che ogni catechista è chiamato a superare.⁴² La nostra società è sempre più pervasa dall'individualismo. Essa è «ricca di mezzi di comunicazione e paradossalmente, in gran parte, proprio per questo, [il vivere quotidiano] è marcato e penalizzato da esperienze di *solitudine*, dall'assenza d'autentici rapporti umani, atti a promuovere sia la conoscenza di sé e la valorizzazione delle proprie risorse, sia l'apprendimento progressivo del dono di sé».⁴³ La comunicazione fra le persone è sempre condizione di sopravvivenza e di crescita, per cui chi opera nella catechesi, quando avverte più forte la propria inadeguatezza comunicativa, sperimenta insoddisfazione e sofferenza poiché deve costatare che il messaggio evangelico non trova la dovuta incidenza. Infatti l'operatore ecclesiale ha spesso «l'impressione di utilizzare linguaggi che nessuno comprende, di rivolgersi ad uditori che non esistono e di rispondere a domande che nessuno si fa o di risolvere problemi che nessuno vive».⁴⁴

Il superamento di queste sfide impegna oggi il catechista ad acquisire una specifica competenza comunicativa perché i catechizzandi non solo possano ascoltare le meraviglie del Signore nella loro lingua (cf At 2)⁴⁵ ma le possano soprattutto accogliere come dirette a ciascuno di loro. L'adozione di questa forma di linguaggio richiede pertanto che il catechista abbia conoscenza individuale dei suoi interlocutori e quella dei contenuti del messaggio cristiano visti non come «cose» o «fatti impersonali», ma in termini relazionali.⁴⁶ Il che vuol dire che il messaggio cristiano sia interpretato e proposto non solo nell'idioma del catechizzando, ma calato

⁴² Le difficoltà da superare riguardano spesso la capacità di far cogliere il significato e la giusta presenza della mediazione liturgica nella vita del cristiano (cf MANELLO Maria Piera, *Educare al celebrare cristiano in contesto catechistico alle soglie del duemila*, in DOSIO Maria - MENEGHETTI Antonella (a cura di), *Celebriamo il Signore. Per un'educazione al celebrare cristiano in un tempo di pluralismo rituale* = Il Prisma 15, Roma, LAS 1995, 143-189. Ed è anche di capitale importanza la cura dell'educazione al silenzio (cf CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzione sulla Sacra Liturgia: Sacrosanctum Concilium* [SC] n. 30 [4 dicembre 1963], in EV/1, 49) insieme allo sviluppo della consapevolezza di essere in rapporto con la storia sacra della propria tradizione ecclesiale (cf BERRYMAN Jerome W., *Silence is stranger than it used to be: teaching silence and the future of Humankind*, in *Religious Education* 94 [1999] 3, 257-272).

⁴³ MANELLO, *Maria nella formazione del catechista* 27.

⁴⁴ DECAT DEL CELAM, *La catechesis en América* n. 131.

⁴⁵ Cf VIOLA Roberto, *Armonía. Comentario a los numerales 111-114 del DGC*, in *Medellín* 24 (1998) 96, 628.

⁴⁶ Cf SORAVITO, *La pedagogia di Dio* 391.

nella sua modalità di vivere in rapporto con gli altri, implicante anche l'uso del linguaggio totale, fatto di: simboli, termini peculiari, gesti, atteggiamenti, silenzi, suoni, immagini, modi di dire. Si tratta in realtà di assumere una modalità comunicativa che comporta l'adozione di quelle espressioni attraverso cui i catechizzandi manifestano quotidianamente il loro modo di vedere, di comprendere la vita e conseguentemente di comunicare pensieri, sentimenti e aspirazioni individuali e sociali.⁴⁷

Oggi, ogni operatore ecclesiale e non solo il catechista è pertanto chiamato a farsi più che mai consapevole che l'impegno arduo del saper adeguatamente comunicare non è un'opzione facoltativa e secondaria, ma un aspetto importante della propria missione, che è quella di essere mediazione, cioè «sacramento della comunicazione di Dio».⁴⁸

L'esigenza non è però solo dei nostri giorni, anche se attualmente il soddisfarla è diventato più difficile. Quando si guarda alle apparizioni del *Tepeyac*, si costata che anche Maria si è impegnata sotto questo profilo, al punto che Ella si mostra modello di comunicazione, e di comunicazione efficace, capace di condurre i suoi interlocutori all'incontro con Dio. Ella si mostra modello, a nostro parere, sotto tre punti di vista: per l'iniziativa del comunicare, per il modo di condurre il dialogo interpersonale, e per l'inculturazione della proposta.

1.1. *L'iniziativa della comunicazione da parte della Vergine*

Tra i modi costanti di agire di Dio nella realizzazione della storia della salvezza, emerge in modo chiaro la scelta di attuare da parte sua l'iniziativa di parlare e di visitare il suo popolo per redimerlo. Egli è Colui che ha l'iniziativa della creazione e della redenzione. Tutta la storia della salvezza dimostra questo amore assolutamente gratuito, preveniente, misericordioso e salvifico, a cui ogni persona umana è chiamata ad aprirsi glorificando Dio e a beneficiarne a suo totale e perenne vantaggio.⁴⁹

Maria di Guadalupe dimostra di essere stata inserita e di inserirsi in questo modo di agire di Dio ineffabile ed originale. Anzi si può dire che,

⁴⁷ Cf CEEC, *Guía pastoral* n. 132.

⁴⁸ DECAT DEL CELAM, *La catequesis en América* n. 139.

⁴⁹ Ad esemplificazione di questa tipologia divina basti ricordare la decisa affermazione paolina di *Rom* 5,6-10, come pure i testi conciliari, tra cui quelli della *LG* n. 2-4, in *EV*1, 285-287.

poiché Maria è stata scelta da Dio per compiere l'opera di salvezza, a partire dall'incarnazione del Verbo,⁵⁰ non stupisce che, costante nel suo modo di operare, Egli voglia ancora continuare nel tempo a chiederle collaborazione per realizzare la sua opera. Del resto come non riconoscere che ogni opera salvifica ha in Dio misericordioso la sua origine?⁵¹ Maria pertanto dimostra di compiere in gratuità il primo passo verso il popolo messicano, bisognoso di salvezza, con un suo intervento, imprevedibile e originale.

Sotto questo profilo di preveniente gratuità divina, il fatto guadalupano può essere valorizzato da ogni attuazione di catechesi. Il fatto *storico particolare*, supera infatti *le coordinate di tempo e di spazio*, in quanto esso è portatore del modo di agire di Dio nella storia umana, per cui asurge al significato metastorico proprio della sua economia di salvezza. In realtà la presenza di Maria in Messico, come si può asserire per tutte le altre sue apparizioni nella storia dell'umanità, non è altro che un intervento salvifico attuato dall'amore misericordioso di Dio, vale a dire come un'iniziativa del Dio della vita, che vuole dare al suo popolo la possibilità della salvezza (cf *Lc* 1,77).

Lo stesso Giovanni Paolo II ha letto il fatto storico guadalupano come una nuova visitazione salvifica di Dio, tanto che ebbe ad affermare: «L'America Latina è diventata *la terra della nuova visitazione*, perché i suoi abitanti hanno accolto Cristo, portato in certo senso nel seno di Maria. [...L'America] si è unita in modo particolare *a Cristo mediante Maria*. Perciò questo continente è, fino ad oggi, testimone della particolare presenza della Madre di Dio nel mistero di Cristo e della Chiesa».⁵²

Guerrero Rosado interpreta in questo senso l'evento guadalupano e lo esprime con un linguaggio poetico: «Quando il consolidamento spagnolo era ferreo e il mondo indigeno sembrava destinato senza rimedio a soccombere in un oceano di tristezza, fiorì l'incredibile: *Ometéotl* prese l'iniziativa di venire Egli all'indio, di riconoscere e di magnificare la sua fedeltà eroica e [...] di premiarla con la più straordinaria delle corone: invitare l'indigeno ad essere figlio della sua propria madre».⁵³

Per capire la profondità di contenuto di questa espressione, che mette in evidenza un diverso trattamento degli indios da parte del Dio vero, bi-

⁵⁰ Cf *LG* n. 61, in *EV*/1, 435.

⁵¹ Cf *LG* n. 16, in *EV*/1, 326.

⁵² GIOVANNI PAOLO II, *Omelia durante la Messa per l'evangelizzazione dei popoli* n. 4 (11 ottobre 1984), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. VII/2, 879.

⁵³ GUERRERO ROSADO, *Flor y canto* 246.

sogna ricordare che, nella mentalità azteca, *Ometéotl* era concepito come un dio lontano che non aveva nessun interesse di avvicinarsi agli uomini. A ciò deve aggiungersi il fatto che, nel momento della conquista spagnola, gli Aztechi erano stati sottoposti ad un trauma assai doloroso, poiché proprio la fedeltà alle loro leggi e alle esigenze della loro religione non aveva provocato alcuna risposta divina, anzi essi avevano dovuto subire l'umiliazione di vedere le effigi di culto abbattute dai conquistatori, insieme all'annientamento delle credenze fino allora coltivate con tanta cura.⁵⁴

La comprensione del valore dell'evento guadalupano può essere ancora sostenuta da una sua lettura, condotta in rapporto con quanto avvenne nella vita terrena di Maria, dopo la sua annunciazione. Ella infatti, ricevuta l'informazione dall'angelo circa la condizione della sua parente (cf *Lc* 1,36-37), si mise in viaggio con prontezza (cf *Lc* 1,39), senza dubbio per offrire il suo aiuto di generoso servizio. In base a contestualizzazioni bibliche, si può tuttavia più completamente affermare che Ella si recò dalla parente per portare Dio alla casa d'Israele e dire con la sua presenza di donna in gravidanza che, per mezzo suo, Dio era presente in modo nuovo tra gli uomini.⁵⁵ Tanto è vero che il nascituro di Elisabetta lo percepì e la stessa Elisabetta ne diede testimonianza (cf *Lc* 1,42-45).

Così a distanza di sedici secoli, Maria si presenta in Messico ancora incinta di Cristo per portare la salvezza divina con nuovi accenti di singolare tenerezza. Maria con la sua modalità materna visitò appunto il Messico per ricordare che Ella è la *Sempre Vergine, Santa Maria Madre del Dio vero* e che la salvezza veniva ad essere più accessibile a quelle terre per coloro che non vi frapponavano ostacoli. Ella, come nel mistero della visitazione ad Elisabetta, intendeva portare Cristo a chi poteva accoglierlo e precisamente al popolo messicano, che stava assumendo un nuovo volto etnico e culturale.⁵⁶

Anche Giovanni Paolo II riconosce nella visita di Maria di Guadalupe un intervento di salvezza, quando afferma: «Beata America che hai rice-

⁵⁴ Cf sopra i punti 2.1.1. e 2.1.2 ed anche p. 81-86.

⁵⁵ Gli esegeti moderni evidenziano la gravidanza salvifica del testo lucano, relativo al recarsi di Maria presso Elisabetta (cf SARTOR Danilo, *Visitazione*, in DE FIORES Stefano - MEO Salvatore [a cura di], *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Cinisello Balsamo [Milano], Edizioni Paoline 1985, 1480; SERRA Aristide, *Maria secondo il Vangelo*, Brescia, Queriniana 1987, 24-43).

⁵⁶ Cf CEM, *Mensaje della XXVII Asamblea Plenaria* n. 8, in *DCEM/2*, 403; ID., *La presencia* n. 50, in *DCEM/2*, 164.

vuto l'annuncio della salvezza e hai creduto nelle "parole del Signore"! La fede è la tua felicità, la fonte della tua gioia. Beati voi, uomini e donne dell'America Latina, adulti e giovani, che avete conosciuto il Redentore! Insieme a tutta la Chiesa, e con Maria, voi potete dire che il Signore "ha guardato all'umiltà della sua serva" (Lc 1,48)». ⁵⁷

L'accostamento al racconto lucano della Visitazione, sembra ancora suggerire altri approfondimenti per una certa similitudine con le apparizioni del *Tepeyac*. Il racconto biblico sottolinea il momento in cui Maria *entra nella casa e saluta*. «Nel vangelo di Luca, entrare nella casa di qualcuno significa entrare in rapporto profondo con una specifica situazione, stabilire un contatto in seguito al quale si verificherà un cambiamento decisivo». ⁵⁸ Infatti, la visita di Maria, come le visite di Dio, sono sempre interventi inaspettati e gratuiti che generano intensa gioia messianica ed effetti sorprendenti. Basti pensare all'esultanza di Davide che danza davanti all'arca trasportata da *Baalà* a Gerusalemme, ⁵⁹ e in particolare a Giovanni che sobbalza di gioia nel seno materno alla presenza del Salvatore, portato dalla gravidanza di Maria (cf Lc 1,44). Uno stesso fremito di gioia si diffuse poi per l'intera città del Messico quando vide la preziosa immagine di Maria di Guadalupe nell'*ayate* di *Juan Diego*. ⁶⁰

Le visite di Dio, inoltre, producono sempre frutti di salvezza e nel *Tepeyac* Maria di Guadalupe può essere vista con sapore biblico sia nella funzione di messaggera di un bene salvifico e sia sotto la metafora della luce che porta speranza al popolo che camminava nelle tenebre. ⁶¹

⁵⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso all'apertura dei lavori della IV Conferenza* n. 31, 340.

⁵⁸ SEBASTIANI Lilia, *La visita di Maria a Elisabetta. Una rilettura in chiave di solidarietà*, in *Theotokos* 5 (1997) 1, 93.

⁵⁹ L'evangelista Luca modella il suo racconto della visita di Maria a Elisabetta su quello della traslazione dell'Arca santa, per ordine di Davide, da Baalà di Giuda a Gerusalemme (cf 2 Sam 6,2-15). L'idea che Maria sia in questo momento la nuova Arca dell'Alleanza, in quanto porta fisicamente la presenza del Signore in mezzo al suo popolo, risale ai Padri della Chiesa (cf *ivi* 92).

⁶⁰ «Y absolutamente toda esta ciudad, sin faltar nadie, se estremeció cuando vino a ver, a admirar su preciosa Imagen» (NM n. 214, in GUERRERO ROSADO, *El Nican*, vol. I, 444).

⁶¹ Le due esemplificazioni sono attinte a due testi di Isaia (cf Is 52,7 e 9,2). Esse sono state inserite nella liturgia della Festa della Vergine di Guadalupe. La prima è presentata all'interno della prima lettura della Liturgia delle Ore, mentre la seconda costituisce il responsorio breve dell'ora media (cf CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Decreto, Anexo II* 282, 291).

Dal punto di vista catechistico si può anche rilevare che allo stesso modo di Maria che si mise in viaggio, come arca dell'alleanza e tabernacolo vivente del Messia, per portare la buona notizia del Cristo ad Elisabetta, così il catechista, anzi lo stesso cristiano, è chiamato a farsi "cristoforo", cioè portatore di Cristo, e uomo di mediazione dell'incontro con Dio.⁶² In particolare, il catechista, facendosi carico della dimensione missionaria della catechesi odierna,⁶³ guardando a Maria potrà prendere nuovo slancio per superare i propri comodi recinti parrocchiali o associativi per avvicinare coloro che hanno bisogno di veri motivi di speranza e pertanto dell'annuncio di Cristo salvatore.⁶⁴ In questo modo si farà collaboratore del piano di Dio, «il quale vuole che tutti gli uomini siano salvati e arrivino alla conoscenza della verità» (1 *Tm* 2,4).⁶⁵ Egli, come operatore ecclesiale, è pure chiamato a farsi uomo di iniziativa nel cercare di dare risposte adeguate alla volontà di comunicarsi di Dio, tanto da ritenere di non poter tacere quanto ha visto e udito (cf *At* 4,20).⁶⁶ Per questo non trascurerà di mettere a profitto la sua industriosità pedagogica, di cui il Card. Martini, facendo eco all'interpretazione dell'identità della nuova evangelizzazione avanzata da Giovanni Paolo II,⁶⁷ ha evidenziato il fulcro propulsore individuandolo nel rapporto con Dio di una vita di fede fervente. Egli infatti affermò: «La novità della cosiddetta 'nuova evangelizzazione' non va ricercata in nuove tecniche di annuncio, ma anzitutto nel rinnovato entusiasmo di sentirci credenti e nella fiducia nell'azione dello Spirito Santo. Non ci mancano né le parole da dire né gli strumenti pastorali. Ciò che è necessario è la gioia e l'entusiasmo della vita cristiana, che scaturisce dalla contemplazione».⁶⁸

⁶² L'icona di S. Cristoforo, nella tradizione popolare europea a partire dal medioevo è venerata per invocare il santo a quanto pare di origine leggendaria ed è anche valorizzata come figura del cristiano, cioè di colui che è portatore di Cristo, "cristoforo" appunto. La raffigurazione è presente in molte chiese di origine medievale, tra cui, ad esempio: S. Maria Antiqua, Roma; Abside Duomo di Aquileia, esterno Duomo di Modena; cappella di S. Caterina, chiesa di S. Clemente, Roma (cf TOSCHI Paolo, *Cristoforo*, in *Enciclopedia Cattolica*, Firenze, Sansoni 1950 vol. IV, col. 923).

⁶³ Cf sopra p. 114-115.

⁶⁴ Cf GUGLIELMONI Luigi, *Catechesi sulla visitazione*, in *Theotokos* 5 (1997) 1, 145.

⁶⁵ L'impegno è stato sviluppato con forza da Giovanni Paolo II (cf in particolare *RMi* n. 4, 5, 10, in *EV*/12, 557, 559, 569).

⁶⁶ Cf anche *RMi* n. 11, in *EV*/12, 572.

⁶⁷ Cf sopra p. 115.

⁶⁸ MARTINI Carlo Maria, *Alzati e va a Ninive*, Milano, Centro Ambrosiano 1991,

La vita di fede del catechista e la sua forte intenzionalità di porsi al servizio del piano salvifico di Dio, aperto a tutti, è certamente un autentico porsi sulla linea non solo della sequela di Cristo, ma anche di Maria, che ha voluto con tutta se stessa incrementare la gioia del credere, dello sperare e dell'amare valorizzando il rapporto dialogico tra le persone.⁶⁹

1.2. L'attuazione del dialogo interpersonale tra Maria e l'indio

Una seconda caratteristica riferita nel racconto del *Nican Mopohua*, che riflette il modo di comunicare di Dio, è l'indole interpersonale del dialogo assunta da Maria di Guadalupe.

Tale componente, propria di ogni vero ed efficace rapporto educativo, è anche la via che Dio ha scelto per autocomunicarsi lungo la storia della salvezza. La costituzione conciliare *Dei Verbum* precisa infatti con cura: «Dio invisibile (cf *Col* 1,15; 1 *Tim* 1,17) nel suo grande amore parla agli uomini come ad amici (cf *Ex* 33,11; *Io* 15,14-15) e si trattiene con essi (cf *Bar* 3,38), per invitarli e ammetterli alla comunione con Sé».⁷⁰ Il catechista, dal canto suo, mirando a facilitare e anzi a rendere possibile questo incontro tra Dio e la persona umana, in Cristo,⁷¹ non può che servirsi di un atto di comunicazione interpersonale. Egli è perciò chiamato ad attivare un rapporto che coinvolge le persone nella totalità della loro esistenza e della loro personalità. Un rapporto che passa attraverso l'incontro che viene vissuto tra catechista e catechizzandi e che poggia sulle relazioni positive che intercorrono all'interno della Comunità ecclesiale di appartenenza⁷² e anche dei gruppi impegnati della Chiesa locale.⁷³

La guida per la catechesi in Messico afferma in proposito che Maria di Guadalupe seppe stabilire un rapporto di amicizia con *Juan Diego*, attraverso un dialogo materno e semplice, pieno di affetto, di rispetto e di fiducia,⁷⁴ per cui mentre risponde alle esigenze comunicative, si qualifica anche come il modello educativo meglio riuscito.

Il *Nican Mopohua* infatti, mette anzitutto in evidenza che Maria si ri-

12-13.

⁶⁹ Cf sopra p. 110.

⁷⁰ DV 2, in EV/1, 873.

⁷¹ Cf CT n. 5, in EV/6, 1773; DGC n. 80-81, in EV/16, 842-843.

⁷² Cf MANELLO, *Maria nella formazione del catechista* 33-36; 43-46.

⁷³ Cf SORAVITO, *La pedagogia di Dio* 391.

⁷⁴ Cf CEEC, *Guía pastoral* n. 128 § 2.

volse a *Juan Diego* in modo personale, chiamandolo per nome, come nelle grandi teofanie bibliche.⁷⁵ La ripetizione del nome *Juanito*, *Juan Dieguito* (*Juantzin*, *Juandiegotzin*) evoca senz'altro le chiamate rivolte ad Abramo, a Samuele, a Saulo: dunque a uomini scelti da Dio per compiere una missione in favore del popolo ebraico.⁷⁶

In secondo luogo è importante sottolineare che il veggente non è stato interpellato con il nome di *Cuauhtlatóhuac* che si sarebbe riferito soltanto alla sua origine azteca e neppure con il nome di *Juanito*, *Juan Dieguito*, che avrebbe richiamato solo la lingua spagnola, ma è stato chiamato *Juantzin*, *Juandiegotzin*, come per indicare che dal quel momento tutto ciò che *Juan Diego* avrebbe vissuto, non sarebbe stato solo una reminiscenza del suo paganesimo, bensì un'esperienza di sintesi delle due culture.⁷⁷ Nell'utilizzare i nomi cristiani, ma *nahualizzati*, Maria di Guadalupe, oltre a mostrare un esempio chiaro di inculturazione, fa riferimento a un uomo nuovo evocando una realtà nuova.

Gli studiosi della lingua *náhuatl* rilevano inoltre, come in quel diminutivo Maria restituisce a *Juan Diego* e in lui agli indigeni del Messico, la dignità che i soprusi della conquista avevano schiacciato, dato che il diminutivo in *náhuatl* non va inteso in senso riduttivo, ma secondo un tono e carattere reverenziale.⁷⁸

Un'attenta traduzione dei termini *Juantzin*, *Juandiegotzin* potrebbe essere *onorabile Juan*, *venerabile Juan Diego*, giacché la desinenza *tzin* significava per gli Aztechi segno di grande riverenza e rispetto. Esso infatti, si usava sia per designare la dea, madre del sole (*Tonantzin*), sia per indicare illustri personaggi aztechi, come ad esempio *Tlacotzin*, oppure *Xocoyotzin*, appellativo portato da *Moctezuma*, l'imperatore azteca testimone e vittima della conquista spagnola.⁷⁹ Tuttavia i termini *Juantzin*, *Juandiegotzin* non sono esenti neppure dal significato di tenerezza e di affetto che attualmente le lingue moderne attribuiscono alla forma diminutiva. Va inoltre aggiunto che i messicani, fino ad oggi, considerano i termini di tenerezza, affetto, protezione come correlativi di rispetto, apprez-

⁷⁵ «Entonces oyó que lo llamaban, de arriba del cerrillo, le decían: Juanito, Juan Dieguito» (NM n. 12, in GUERRERO ROSADO, *El Nican*, vol. I, 136).

⁷⁶ Cf Gn 22,1; 1Sam 3,4; At 9,4.

⁷⁷ Cf GUERRERO ROSADO, *El Nican*, vol. I, 142.

⁷⁸ Cf l. cit.

⁷⁹ Cf CANOVA Pietro, *Guadalupe dalla parte degli ultimi*, in *Noticeial del Centro Ecclesiale Italiano América Latina* 21 (1984) 43-44, 25; GUERRERO ROSADO, *El Nican*, vol. I, 143; PERFETTI, *Guadalupe* 43; e sopra p. 76-80.

zamento e venerazione.⁸⁰ Al riguardo, già nel secolo XVII, il gesuita *Francisco de Florencia*, autore di un'importante fonte della tradizione guadalupana, asseriva che nei messicani «l'affettuoso e il tenero sono imbevuti di reverenziale».⁸¹ Egli spiegava inoltre che le parole e le frasi messicane tradotte in castigliano tendono a degenerare e a perdere quel sapore reverenziale che ricevono dalle desinenze proprie della lingua *náhuatl*.⁸²

I nomi di *Juantzin*, *Juandiegotzin* sono dunque carichi della delicatezza e del rispetto che caratterizzavano i rapporti interpersonali nel mondo indigeno. Basti richiamare come esempio il fatto che nella lingua *náhuatl* esistono parole diverse per designare l'identità filiale. Così mentre il termine figlio, inteso in modo generico si traduce in *tepiltzin*,⁸³ l'indicazione: figlio unico è resa con *centecónetl*; figlio maggiore con *tiyacapa*; secondo figlio con *tlacoyehua* e figlio minore è detto *xocóyotl texocoyouh*.⁸⁴

Nel suo modo di rivolgersi a *Juan Diego*, Maria di Guadalupe dimostra come nella trasmissione del messaggio salvifico, l'attenzione per il rispetto dell'interlocutore sia di sostanziale importanza per poter creare quel clima di comunicazione facilitata, di cui necessita l'attuazione catechistica e che consiste nel mettere a proprio agio l'interlocutore.⁸⁵ È opportuno notare che il dialogo che s'intreccia tra Maria e l'indio si svolge in un clima di armonia e di bellezza straordinario, che colpisce positivamente la curiosità e la sensibilità dell'indio, senza spaventarlo, anzi pro-

⁸⁰ Tra coloro che parlano spagnolo, i messicani si caratterizzano per usare in modo esagerato il diminutivo. *Guerrero Rosado* asserisce che è una tendenza ereditata dal *náhuatl*. Nel Messico contemporaneo ancora si considera un insulto chiamare semplicemente “*Madre*” la propria madre, oppure chiamare “*Nonna*” la nonna, poiché le persone educate devono invece chiamarle “*mamma*”, e *nonnina*. E come indica lo stesso studioso: «In Messico, perfino il più violento *gangster* rimane conquistato se un subalterno lo chiama *Patroncito* o *Jefecito*, perché in Messico continuiamo a pensare, o piuttosto, a sentire in *náhuatl*» (*GUERRERO ROSADO, El Nican*, vol. I, 142).

⁸¹ DE FLORENCIA FRANCISCO, *La Estrella del Norte de México* 375, citato da *GUERRERO ROSADO, El Nican*, vol. I, 142.

⁸² Cf *l. cit.*

⁸³ È importante evidenziare che nel termine *Tepiltzin* è presente la desinenza *tzin*. In *náhuatl* dunque, i figli vengono chiamati *venerabile figlio* (cf *GUERRERO ROSADO, El Nican*, vol. I, 143).

⁸⁴ Cf DE MOLINA ALONSO, *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana* = Biblioteca Porrúa 44, México, Porrúa 1970, 71, citato da *GUERRERO ROSADO, El Nican*, vol. I, 143.

⁸⁵ Cf MANELLO, *Maria nella formazione del catechista* 22-29.

muovendo in lui un senso di meraviglia e di sereno stupore che lo spinge a sostare e a partecipare di quella realtà che lo ha colpito. Oggi potremmo dire che fa l'esperienza di una comunicazione che passa attraverso il linguaggio totale, capace di interessare tutta la persona con la sua sensibilità ed emotività. *Juan Diego* fa un'esperienza di comunicazione che non stravolge la sua capacità di intendere e di ragionare, un'esperienza che anzi promuove la sua capacità di interrogare e di collaborare. Maria, nel suo accostarsi all'indio si presenta infatti come una messaggera dotata di eccellenti capacità di relazione, certamente ineguagliabili per un catechista dal punto di vista del complemento di bellezza ed armonia, ma sì imitabili in quanto ricche di un atteggiamento di tenerezza, di accoglienza e di grande stima. Evidentemente il tutto affascina l'indio e lo dispone a sua volta all'ascolto e alla parola,⁸⁶ poiché egli è stato posto di fronte ad un comportamento di rispetto e di attenzione carico «di passione educativa, di creatività generosa, di adattamento e insieme di massimo rispetto per la libertà e la maturazione della persona».⁸⁷

Il comportamento comunicativo di Maria di Guadalupe risponde in modo eccellente agli stessi orientamenti dati dal CEM quando afferma che la catechesi deve essere condotta «con metodi dialogali, partecipativi, che organizzino l'azione e la vita quotidiana in spazi comunitari che permettano il confronto tra fede e vita. La comunicazione unidirezionale della fede non può essere efficace in un mondo nel quale ogni persona vuole ed è chiamata ad avere voce. In verità, l'evangelizzazione è autentica quando permette che tutti si possano manifestare come discepoli di Cristo e apportino ognuno i doni e i ministeri, per raggiungere la crescita e la maturità in Cristo [...] come popolo di Dio».⁸⁸

Il contesto educativo in cui si svolge la catechesi è necessario che si connoti come ambiente in cui il singolo e anche il gruppo possono esprimersi in verità e formulare senza false paure di perdita di stima e di apprezzamento le proprie *domande di senso* e quindi di salvezza.⁸⁹ Un clima

⁸⁶ Cf il NM in *Appendice I* n. 7-25.

⁸⁷ DGC n. 156, in *EV*/16, 978-979.

⁸⁸ CEM, *Mensaje del Episcopado Mexicano al iniciarse la etapa final del novenario de años para la celebración del V centenario de la evangelización* n. 9 (12 de diciembre de 1988), in *DCEM*/3 p. 52. D'ora in poi verrà citato come *Mensaje del 12 diciembre 1988*.

⁸⁹ Cf MANELLO, *Catechetica fondamentale* 22; ID., *Maria nella formazione del catechista* 33-38; VIOLA Roberto, *Inculturación y métodos catequísticos*, in *Medellín* 16 (1990) 61, 101.

che possa contare su un ambiente logistico dignitoso, in cui la proprietà e l'ordine, riflettano armonia, anche se attraverso poche e povere suppellettili. Un ambiente capace di far percepire la dignità di cui è dotata la persona umana. In un ambiente siffatto è anche sommamente importante il modo di presentarsi del catechista, che – ad imitazione di Maria di Guadalupe – assumerà tratti di vera accoglienza, di sincera stima, di volontà di rendere i catechizzandi suoi collaboratori e dunque di profonda capacità di ascolto per scoprire, con una comune ricerca, il piano di Dio su ciascuno di essi.

Un aiuto per la realizzazione di un così forte impegno educativo potrà venire al catechista, dalla sua consapevolezza che il primo protagonista della catechesi è lo Spirito Santo,⁹⁰ il quale agisce in lui e nei catechizzandi per condurli ad un rapporto in profondità con l'unico maestro: *il Cristo*. Questa convinzione di fede, senza far sconfessare l'esistenza di una reale maturazione asimmetrica tra catechista e catechizzandi, gioverà al catechista sia per rendersi capace di accogliere in libertà di spirito le provocazioni ad un progresso verso la santità, che gli possono giungere anche dai suoi catechizzandi⁹¹ e sia perché, confidando nella presenza dell'azione dello Spirito Santo, può rafforzare il suo coraggio e il suo ardore nell'avanzare la proposta del messaggio cristiano. Lo Spirito Santo precede infatti, l'opera del catechista poiché è lui che in essi fa maturare quella necessaria «domanda esistenziale e religiosa dell'uomo, la quale nasce non soltanto da situazioni contingenti, ma dalla struttura stessa del suo essere (cf Lett. Enc. *Dominum et vivificantem*, 54: l. c., 875s; EV10, 584s)».⁹²

Inoltre, il catechista potrà ricevere stimoli propositivi, sostegno, incoraggiamento e aiuto da un filiale riferimento a Maria SS. Lo svolgimento della sua missione potrà riuscire avvantaggiata sia dalla conoscenza e dalla proposta della figura e della missione di Maria e sia dall'aiuto che può ricevere da Lei, almeno in ordine a tre principali impegni: per potenziare la propria testimonianza di vita nella sequela di Cristo, per interpretare correttamente la Parola di Dio in adeguamento ai tratti culturali dei catechizzandi e per promuovere realmente, in modo sempre più profondo e

⁹⁰ Cf *RMi* n. 21, in EV/12, 592; *DGC* n. 42-45, in EV/16, 789-792.

⁹¹ Cf MANELLO, *Maria nella formazione del catechista* 43-44.

⁹² *RMi* n. 28, in EV/12, 604. Lo stesso Giovanni Paolo II dichiara di fondare su questa certezza la forza di farsi apostolo a livello mondiale (cf *RMi* n. 29, in EV12, 606).

impegnato, l'incontro di comunione con Cristo dei suoi interlocutori.⁹³

In conclusione si può osservare che l'impegno per l'attuazione di un fecondo dialogo catechistico bidirezionale può ricevere luce e stimoli creativi dalla conoscenza dell'intervento in Messico di Maria di Guadalupe ed anche un vero aiuto per assumere comportamenti educativi adeguati, allo scopo di comunicare evangelicamente con i propri interlocutori. Ciò comporta evidentemente un cammino di formazione che non si fermi all'attivazione di corsi magisteriali. È necessario che l'impegno si spinga a promuovere lo sviluppo della vita spirituale dei catechisti e la loro capacità comunicativa, cioè la loro capacità di intessere relazioni umane positive,⁹⁴ e ad abilitarli a saper fare un equilibrato uso dei vari linguaggi espressivi e delle tecniche della comunicazione multimediale, in modo da diventare «esperti nella difficile arte del comunicare».⁹⁵ Se i catechisti non saranno capaci di diventare in modo sufficiente dei buoni comunicatori, afferma *Roberto Viola*, è segno evidente che non sono chiamati al ministero della catechesi.⁹⁶ Dunque la capacità comunicativa potrebbe essere ritenuta un criterio orientativo sia nella scelta come nella formazione dei catechisti.

1.3. *L'intervento educativo di Maria di Guadalupe*

Il rapporto di comunicazione dialogica intessuto da Dio con Israele è stato autorevolmente interpretato come un intervento educativo, orientato a preparare il popolo ad accogliere l'opera salvifica di Gesù Cristo.⁹⁷

⁹³ Cf MANELLO, *Maria nella formazione del catechista* 171-187.

⁹⁴ La capacità di attivazione di un dialogo costruttivo tra catechista e catechizzandi passa anche attraverso l'apprendimento di una seria "capacità di silenzio" (cf *ivi* 23-29).

⁹⁵ DECAT DEL CELAM, *La catechesis en América* n. 144; CEEC, *Guía pastoral* n. 155.

⁹⁶ Cf VIOLA, *Armonía* 628.

⁹⁷ Cf DV n. 3, in EV/1, 874.

A ben guardare anche nelle relazioni umane, quando il dialogo interpersonale è autentico, esso torna a vantaggio dei *partners* e si fa perciò educativo poiché promuove in ambedue la loro maturazione di persone umane.

La catechesi, che per natura sua si svolge attraverso l'attuazione del dialogo, può quindi essere vista non solo come un ministero ecclesiale, partecipe della missione profetica della Chiesa, ma anche come un'azione formativa che, in collaborazione con altri interventi educativi, coadiuva alla maturazione del cristiano.⁹⁸ In quanto opera educativa essa mira a far sì che «l'uomo divenga sempre più uomo, che possa "essere" di più e non solamente che possa "avere" di più, e che di conseguenza, attraverso tutto ciò che egli "ha", tutto ciò che egli "possiede", sappia sempre più pienamente "essere uomo"». ⁹⁹

Intesa come il processo che conduce alla crescita in umanità, l'educazione implica l'intenzione di promuovere integralmente la persona, la cui maturità si manifesta e culmina nella capacità di dare il giusto senso alla vita, di assumere responsabilmente il proprio posto nel contesto sociale, nella capacità di orientare le proprie scelte in conformità con un'adeguata scala di valori, nel conquistare progressivamente la propria libertà di pensiero e di azione.¹⁰⁰

A partire da questa concezione di educazione, si può affermare che la presenza di Maria di Guadalupe sul *Tepeyac* non è stata solo espressa in vista di una proposta di fede, ma di un'educazione integrale del veggente. Un'educazione che interessa tutta la persona fino a comprendere il rapporto cosciente con il Trascendente. L'espressione dei Vescovi a *Puebla* e a *Santo Domingo* nel chiamare Maria di Guadalupe *educatrice della fede* dell'America Latina,¹⁰¹ lasciano ben intendere il loro apprezzamento per quest'opera promozionale mariana. Infatti, l'intervento educativo di Maria parte dal riconoscimento della dignità dell'indigeno, in quanto persona meritevole di rispetto e di stima.¹⁰²

⁹⁸ Cf DGC n. 78, in EV/16, 840; MANELLO, *Catechetica Fondamentale* 16.

⁹⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso all'UNESCO* n. 11 (Parigi, 2 giugno 1980), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. III/1 (1980) 1644.

¹⁰⁰ Cf MARCHI Maria, *La maestra, formatrice di religiose educatrici*, in ROSANNA Enrica - DEL CORE Giuseppina (a cura di), *La vita religiosa alle soglie del Duemila. Verso quali modelli formativi?* = Orizzonti 10, Roma, LAS 1997, 392.

¹⁰¹ Cf DP n. 290, in EAL 913; SD n. 15, in EAL 2040.

¹⁰² Si ricorda che la traduzione delle parole *Juantzin*, *Juandiegotzin* è onorabile *Juan*, venerabile *Juan* (cf p. 126-127).

Secondo il racconto del *Nican Mopohua*, *Juan Diego* era un *macehualtzintli*, sostantivo *náhuatl* che deriva dal participio *macehua* e che significa *molto degno di stima*.¹⁰³ Il termine veniva utilizzato per nominare l'uomo, l'essere umano e più concretamente per significare un *uomo del popolo*. Con la desinenza *tzintli* può essere tradotto in spagnolo come *indiecito*, vale a dire piccolo-carissimo indigeno.

La traduzione di *Becerra Tanco*,¹⁰⁴ alla quale hanno attinto le successive traduzioni, ha interpretato il termine come *indigeno della plebe, povero e umile*. A fondamento di questa interpretazione sta il fatto che, dopo la prima risposta negativa da parte del Vescovo, *Juan Diego* si autodefinisce come uomo dei campi, come *mecapal*, come *cacaxtli*,¹⁰⁵ come qualcuno che ha bisogno di essere condotto, portato in spalla. Egli dichiara perciò che il luogo dove Maria lo invia non è adatto per lui, è un luogo che gli è estraneo.¹⁰⁶

Tuttavia secondo le ultime ricerche, eseguite sull'albero genealogico di una supposta discendente di *Juan Diego*,¹⁰⁷ risulta probabile che il veggente sia stato un principe della casa reale di *Texcoco*. A fondamento di questa ipotesi sta il fatto che i termini appena accennati, non esprimevano una posizione di inferiorità, ma erano quelli esigiti dall'etichetta indigena quando si riceveva un incarico di particolare riguardo. Inoltre, tut-

¹⁰³ Il significato reale sarebbe *il molto degno di stima per la penitenza degli dei*, e fa riferimento al fatto che nella cosmovisione azteca l'uomo era nato dal sangue degli dei, pertanto era familiare e collaboratore degli dei nell'ordine cosmico (cf GUERRERO ROSADO, *El Nican*, vol. I, 42, 93, 96; e sopra p. 67).

¹⁰⁴ *Becerra Tanco* (1603-1672) grande erudito e rigoroso cultore delle scienze, insegnante di matematica e astronomia all'Università del Messico, fece due traduzioni del *Nican Mopohua*, una per le informazioni del 1666, l'altra per il suo libro *Felicidad de México*. La prima traduzione era stata fatta da *Fernando de Alva Ixtlixóchitl* (cf *ivi* 73, 84).

¹⁰⁵ Il *mecapal* è il nome di una fascia che si appoggiava alla fronte, per aiutare a sostenere il carico che si portava sulle spalle. Il *cacaxtli* era invece un telaietto di legno, dotato di corda che si appoggiava sulle spalle, a modo di zaino (cf PERFETTI, *Guadalupe* 48).

¹⁰⁶ Cf NM n. 55, in *Appendice I*.

¹⁰⁷ Facendo le ricerche storiche per la beatificazione di *Juan Diego* fu trovato un giornale del 24 aprile 1739, nel quale si dava notizia che *María Antonia de Escalona y Roxas*, nipote di quinta generazione del venerabile *Juan Diego*, veggente di Nostra Signora di Guadalupe, aveva ricevuto l'abito religioso. La notizia non ebbe peso in quel tempo per il fatto che secondo la tradizione *Juan Diego* era vissuto castamente. Ultimamente però, sono state eseguite ricerche sul fatto (cf GUERRERO ROSADO, *El Nican*, vol. I, 97).

to il linguaggio di *Juan Diego* è quello di un uomo di palazzo, che dimostra familiarità con la giada, con gli smeraldi, con le pietre turchesi e con l'oro. Di più egli si comporta con disinvoltura nella difficile missione diplomatica presso il Vescovo. Ma, soprattutto, la sua parola e quella dello zio hanno autorevolezza indiscutibile di fronte ai loro fratelli di razza, che accettano la loro testimonianza, abbracciando in seguito la nuova religione.

Il fatto che *Juan Diego* fosse di famiglia reale e che avesse figli non torna certamente a scapito della sua personalità virtuosa, né contraddice il testo delle apparizioni. I racconti della tradizione che lo riguardano attestano che egli si sarebbe impegnato con una promessa di castità, formulata non si sa bene se durante il suo catecumenato o successivamente, il che non impedisce che sia potuto diventare padre prima della conversione al cristianesimo. D'altra parte, il fatto che fosse un uomo solitario, che dovesse subire l'umiliazione di lunghe attese nella casa del Vescovo¹⁰⁸ e che suo zio rimanesse perplesso nel vederlo accompagnato dagli Spagnoli,¹⁰⁹ coincide totalmente con quello che fu il destino dell'aristocrazia india, soprattutto della famiglia di *Texcoco*. Al riguardo, *Fernando de Alva Ixtlixóchitl* testimonia che, sebbene il principe di *Texcoco* fosse stato il più fedele amico di *Cortés* e che grazie al suo aiuto avesse vinto, conquistando *Tenochtitlán*, non ricevette da lui alcuna ricompensa, né il suo nome fu in seguito ricordato dagli storici spagnoli. Anzi egli venne spogliato di tutti i suoi beni e di quelli dei suoi antenati, tanto che fu costretto a pagare tributi agli Spagnoli e a vivere poveramente.¹¹⁰ L'ipotesi che *Juan Diego* sia stato un aristocratico ridotto in povertà, a causa dell'ingiustizia e dell'ingratitude degli Spagnoli, ingrandirebbe enormemente la sua statura morale e la sua stessa conversione al cristianesimo risulterebbe ancor più meritevole.

¹⁰⁸ «Después de pasado largo rato vinieron a llamarlo, cuando mandó el Señor Obispo que entrara» «Durante muchísimo rato estuvo esperando la razón» (NM n. 42, 151, in GUERRERO ROSADO, *El Nican*, vol. I, 203, 367).

¹⁰⁹ «Y él, por su parte, mucho admiró la forma en que su sobrino era acompañado y muy honrado» (NM n. 198, in GUERRERO ROSADO, *El Nican*, vol. I, 431).

¹¹⁰ «Di Cortés mi spaventa il fatto che, il principe [di *Texcoco*] il più grande e leale amico che ebbe su questa terra, e che dopo Dio, grazie al suo aiuto vinse [la battaglia di *Tenochtitlán*], non diede nessuna notizia di lui, né delle sue prodezze e atti eroici agli scrittori di storia perché non fosse dimenticato. [Cortés] non gli offrì nessun premio, anzi fu tolto a [Texcoco] ciò che era suo e dei suoi antenati» (IXTLIXÓCHITL Fernando de Alva, *Obras Históricas*, Tomo I, *Compendio Histórico del Reino de Texcoco* 468, citato da GUERRERO ROSADO, *El Nican* vol. I, 102).

Qualunque sia stato lo *status* di *Juan Diego*, possiamo rilevare che le parole di Maria di Guadalupe sono tali da restituire dignità al povero indio e a ripagarlo eventualmente degli oltraggi subiti. È infatti interessante sottolineare che ogni volta che la Madonna si rivolge a *Juan Diego*, lo chiama con il titolo di *figlio*.¹¹¹ Maria riconosce la dignità di *Juan Diego* perché ravvisa in lui un figlio e, di conseguenza, un figlio di Dio. Lei, la Madre del Figlio di Dio, riconosce in quell'uomo, principe o *macehualzintli*, il germe divino che lo rende immagine del Cristo e che già come creatura è immagine di Dio,¹¹² meritando perciò la dignità e il titolo di *onorabile figlio*.¹¹³ L'atteggiamento di Maria è perciò anche un appello indiretto agli Spagnoli a riconoscere la dignità dell'indigeno e a rispettarla.

Il rispetto e l'apprezzamento di Maria per l'indio, torna ovviamente ad incoraggiamento di tutto il popolo azteca e a concorrere nel fargli riacquistare il senso della vita, che aveva perso con la distruzione della sua cultura e della sua religione.¹¹⁴ *Juan Diego* e *Juan Bernardino* erano i rappresentanti di un popolo ridotto alla miseria più nera, la cui vita appariva insignificante e il cui destino sembrava essere unicamente la morte. Infatti, quando *Juan Diego* manifesta a Maria di Guadalupe la sua preoccupazione per lo zio malato le dice: «In verità siamo nati per questo, noi che viviamo aspettando il travaglio della nostra morte».¹¹⁵ *Mendieta* documenta infatti, che gli *indios* accettavano la morte con molta pazienza e rassegnazione, come se non fosse per loro motivo di annientamento.¹¹⁶ La loro cosmovisione religiosa era sfociata in una specie di fatalismo, per cui non credevano più alla continuazione della loro storia.

¹¹¹ *Juan Diego* riceve il titolo di figlio per ben undici volte, tranne la prima volta nella quale viene chiamato con il suo nome proprio (cf NM n. 12, in *Appendice I*).

¹¹² L'antropologia del *Nican Mopohua* coincide con quella valorizzata nei documenti del Concilio Ecumenico Vaticano II (cf GS n. 3, 12, in EV/1, 1323, 1357).

¹¹³ Come avevamo già accennato, la parola figlio in *náhuatl* porta la desinenza reverenziale *tzin*, perciò si traduce nei termini di *onorabile figlio* (cf nota 83 p. 127).

¹¹⁴ Si ricordi come gli indigeni non volessero più accettare di avere figli e manifestassero segnatamente il loro desiderio di morire (cf p. 85).

¹¹⁵ «*seguro que pronto va a morir [...] porque en realidad para ello nacimos, los que vinimos a esperar el trabajo de nuestra muerte*» (NM n. 112, 114, in GUERRERO ROSADO, *El Nican*, vol. I, 304).

¹¹⁶ «Vorrei parlare un po' della pazienza e conformità alla volontà di Dio degli indios quando muoiono, perché si tratta [di una testimonianza] notevole ed esemplare per i cristiani più anziani. [...] Basti dire che nessuno di loro muore con l'inquietudine e la pena con la quale muoiono i nostri, [i quali] mostrano impazienza o sentono la

Con il suo intervento, Maria invita invece il popolo a farsi animo e a recuperare la gioia di vivere. Illuminando il cuore azteca, Ella promuove la trasformazione della loro triste storia in una storia di salvezza, una storia di futuro. Parlando il loro linguaggio fa loro capire che non v'era bisogno di sconfessare il loro essere indigeno per diventare cristiani, poiché nella nuova religione vi è posto per tutte le culture. In questo modo, ciò che per gli Spagnoli fu solo un'apparizione divina, per il popolo autoctono fu la rinascita di una nuova umanità, nella quale l'indigeno poteva avere un posto onorevole e nella quale era chiamato a dare il suo contributo e ad arricchire la cultura venuta da oltremare. Le parole di Maria di Guadalupe, piene di tenerezza e di conforto, suonano perciò come un invito a dimenticare le tragedie del passato e a guardare al futuro con una speranza nuova e più grande.¹¹⁷ In questo modo, la Vergine Maria, educa alla vita e alla speranza il popolo indigeno, aiutando attraverso *Juan Diego* ad assumere responsabilmente il proprio posto nella storia. Ella compie una formazione integrale perché dimostra di apprezzare le possibilità personali, intellettuali e operative dell'indio e lo aiuta a metterle a profitto. Affida infatti, a *Juan Diego* un compito da assolvere: gli chiede un servizio da compiere che anziché umiliarlo gli fa percepire il proprio valore, un servizio che lo onora. Maria lo rende consapevole di essere utile, anzi, in quel momento, indispensabile per il bene della comunità,¹¹⁸ contribuendo a fargli acquisire la necessaria sicurezza in se stesso.¹¹⁹ Ella incoraggia *Juan Diego* con delicatezza, non accetta scuse di ripiego, fondate sul motivo della sua identità personale e culturale e lo aiuta a superare le difficoltà esterne e i suoi intimi timori. Infine, al termine della missione che gli affida, lo premia con una ricompensa impensata e straordinaria: il dono della propria immagine impressa nella sua *tilma*. Così *Juan Diego*, da uomo convinto di essere una persona insignificante, grazie all'intervento di Maria, diventa un uomo cosciente della sua dignità e un membro della Chiesa locale coraggioso e disponibile al servizio dell'evangelizzazione per il bene dei suoi fratelli.¹²⁰

Vale infine la pena rilevare che, nel rapporto tra Maria e *Juan Diego*,

morte come un peso. Gli indigeni invece muoiono contenti [e desiderosi] che si compia in loro la volontà di Dio» (MENDIETA, *Historia eclesiastica* libro 4, 442, in GUERRERO ROSADO, *El Nican*, vol. I, 314).

¹¹⁷ Cf CEM, *La presencia* n. 45, in DCEM/2, 159.

¹¹⁸ Cf NM n. 58-60, in *Appendice I*.

¹¹⁹ Cf *ivi* n. 43.

¹²⁰ Cf *ivi* n. 91; CEEC, *Guía pastoral* n. 128, § 3.

emerge l'attenzione della Vergine per tutto ciò che in qualche modo costituisce una difficoltà o una sofferenza per l'esistenza terrena dell'uomo credente. Infatti, investendosi della preoccupazione dell'indio per la grave malattia dello zio, interviene presso l'infermo portandogli il dono della guarigione, dono che, per zio e nipote, diventa anche segno di garanzia dell'autenticità divina del messaggio affidato all'indio in precedenza. In questo modo, risulta inequivocabile che Maria dimostra con i fatti che accogliere il messaggio cristiano è disporsi ad un dono che abbraccia la totalità dell'esistenza umana e che nulla di ciò che costituisce o affanna la vita dell'uomo è un dato indifferente nel rapporto di comunione terreno e ultraterreno con il Dio che salva.

È bene anche rilevare che il comportamento di Maria nei confronti di *Juan Diego* appare anche come un gesto di scelta e di estrema delicatezza verso gli ultimi, i più bisognosi e gli emarginati. Maria, a imitazione del suo Figlio, mostra in questo modo la sua preferenza per coloro che sono prostrati nell'umiliazione e attraverso di loro realizza i suoi piani.¹²¹ La scelta di *Juan Diego*, rientra dunque nei modi costanti di agire di Dio, il quale in tutti i tempi ha scelto e sceglie ciò che nel mondo è debole per confondere i forti e ciò che nel mondo è disprezzato e ciò che è nulla per ridurre a nulla le cose che sono (cf *1Cor* 1,27-28).

La formazione cristiana, che il catechista persegue, può quindi trovare un sostegno confortante e convincente nel comportamento premuroso della Vergine di Guadalupe, la quale dimostra palese preferenza per la promozione dei poveri. Pur rimanendo evidente che la catechesi è chiamata a tendere in prima istanza allo sviluppo della comunione personale con Dio in Cristo, è tuttavia sempre necessario che il catechista impegni le proprie forze nel dono generoso di sé verso i poveri. Il servizio di amore al Dio invisibile diventa infatti, sensibile e possibile, quando è espletato verso i propri simili, specie se verso i più bisognosi, che non possono contraccambiare (cf *Lc* 14,12-14). Per questo Dio ritiene fatte a sé le opere di carità compiute verso il prossimo (cf *Mt* 25,31-46), sicché l'amore di Dio e del prossimo risultano due componenti inscindibili della stessa vita cristiana. La possibilità di fare anche oggi percepire il Vangelo di Gesù Cristo come un messaggio di amore per la liberazione dell'uomo, è una meta autenticamente cristiana, specie se appare evidente che si opera per liberarlo a tutti i livelli della sua personalità fino ad attingere il perseguimen-

¹²¹ Cf CEM, *La presencia* n. 43, in *DCEM/2*, 157; Id., *Jesucristo vida* n. 33, in *DCEM/3* p. 421; CEEC, *Guía pastoral* n. 15.

to del suo punto più alto, che è quello della libertà dei figli di Dio.¹²²

Oltre al rafforzamento di queste convinzioni le apparizioni guadalupane possono offrire altri suggerimenti operativi per l'attuazione dell'azione catechistica. Esse incoraggiano a sviluppare la consapevolezza che la catechesi, in quanto azione educativa, presuppone l'adozione di un'autentica antropologia cristiana, atta alla valorizzazione realisticamente ottimista dei catechizzandi. Un'antropologia che consenta di concretizzare l'aiuto sincero per far scoprire la vocazione individuale alla vita di comunione con Dio¹²³ e a far attribuire la dovuta importanza alla fedeltà evangelica nel quotidiano, come premessa indispensabile per la salvezza definitiva.¹²⁴

Inoltre, le apparizioni guadalupane suggeriscono di tenere conto che i catechizzandi sono persone condizionate dall'incidenza del loro livello socio-economico, culturale e religioso. Di conseguenza, una catechesi adeguata non può trascurare di proporre un messaggio esplicito su alcune realtà, quali l'azione dell'uomo per la sua liberazione integrale, la ricerca per lo sviluppo di una società più solidale e fraterna, l'impegno coraggioso e critico per il rispetto della giustizia a tutti i livelli della convivenza civile, per la costruzione della pace nel proprio ambiente e nel mondo, in ultima analisi per la promozione di un'autentica cultura della vita. Del resto se questi impegni fossero trascurati si tradirebbe non solo l'uomo, ma anche la fedeltà al messaggio evangelico, che propone come primo comandamento l'amore a Dio e al prossimo.¹²⁵ Oggi quest'imperativo assume profondi risvolti. Infatti, in un'epoca di globalizzazione totale la formazione cristiana è chiamata più che mai a promuovere la maturazione

¹²² Cf CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Alcuni aspetti della teologia della liberazione: Libertatis Nuntius (LN)*, (6 agosto 1984), in *EV/9* (1987) n. 866. Uno sviluppo del messaggio di *liberazione* presente nel *Nican Mopohua* si è verificato attorno alla teologia della liberazione, di cui offriamo una succinta informazione in *Appendice III*.

¹²³ Un aiuto al catechista per superare il rischio di incorrere in possibili dicotomie può venire dallo sviluppo delle virtualità antropologiche, insite nei dogmi dell'Immacolata Concezione di Maria e della sua Assunzione al Cielo. «L'immacolata Concezione ci offre in Maria il volto dell'uomo nuovo redento da Cristo, nel quale Dio rinnova, "in modo ancora più mirabile" (Colletta della Natività di Gesù) il progetto del paradiso. Nell'Assunzione ci si manifesta il senso e il destino del corpo santificato dalla grazia» (*DP* n. 298, in *EAL* 921).

¹²⁴ Cf *LG* n. 40, in *EV/1*, 388-389; AMATO Angelo, *Inculturazione e Mariologia*, in *Theotokos* 2 (1994) 1, 172.

¹²⁵ Cf *EN* n. 31, in *EV/5*, 1623; *CT* n. 29, in *EV/6*, 1831-1837.

di persone cristiane di tipo “planetario”, vale a dire responsabili del bene personale e sociale di ogni uomo e di tutto l’uomo, diventando capaci di solidarietà a livello mondiale.¹²⁶

Proprio guardando all’intervento di Maria di Guadalupe, il catechista comprenderà che la sua opera ha forti e profondi legami con l’attuazione della promozione umana e l’esperienza quotidiana. Egli perciò, pur mantenendo «chiaramente e fermamente l’unità e insieme la distinzione tra evangelizzazione e promozione umana»,¹²⁷ nel rispetto del rapporto che intercorre tra Vangelo ed esperienza umana,¹²⁸ cercherà di far realizzare al meglio la forza di liberazione del cristianesimo. In quest’ottica potrà certamente trovare utili indicazioni nei chiari e impegnativi orientamenti dell’insegnamento della *Dottrina Sociale della Chiesa*, che invita il cristiano ad un’effettiva presenza di partecipazione e di impegno nel sociale.¹²⁹ Naturalmente non dovrà lasciarsi ingannare da eventuali rischi operativi, che potrebbero falsificare la forza salvifica del messaggio cristiano, qualora venisse ridotto alla liberazione in campo economico, politico, sociale e culturale. Operando per la liberazione totale dell’uomo nella vita presente,¹³⁰ il catechista proclamerà pertanto con certezza che la Parola di Vita possiede intrinsecamente una forza di trasformazione, capace di illuminare le coscienze, di far produrre frutti di giustizia e di pace, di liberare insomma da ogni forma di peccato.¹³¹

L’orientamento operativo in questa prospettiva, lo si può trarre anche dalle apparizioni guadalupane. Lo ha evidenziato lo stesso Giovanni Paolo II, il quale ha chiesto di non rimanere indifferenti davanti alla sofferenza dei fratelli, davanti alla povertà, alla corruzione e agli oltraggi verso i

¹²⁶ Cf VIOLA Roberto, *Pasando el umbral*, in *Medellín* 26 (2000) 104, 445-446; DP n. 479, in EAL 1102; DECAT DEL CELAM, *La catequesis en América* n. 80.

¹²⁷ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Libertà cristiana e liberazione: Libertatis Conscientia (LC)* n. 64 (22 marzo 1986), in EV/10, 281. Il documento spiega il rapporto tra i due termini, dicendo che con “unità” si indica che l’evangelizzazione cerca il bene di tutto l’uomo e con “distinzione” il fatto che i due compiti rientrano a titolo diverso nella missione della Chiesa (cf *l. cit.*).

¹²⁸ Cf EN n. 29, in EV/5, 1621; DECAT DEL CELAM, *La catequesis en América* n. 147.

¹²⁹ Cf EN n. 38, in EV/5, 1630; DGC n. 71 §2, in EV/16, 830; CEEC, *Guía pastoral* n. 86.

¹³⁰ Cf EN n. 30, 32-33, 38 in EV/5, 1622, 1624-1625, 1630; DGC n. 103-104, in EV/16, 895-898; DECAT DEL CELAM, *La catequesis en América* n. 24.

¹³¹ Cf LC n. 61, in EV/10, 276; DECAT DEL CELAM, *La catequesis* n. 16.

diritti umani.¹³² Egli a chiare lettere ha infatti invitato la Chiesa in Messico a trovare nella devozione guadalupana l'ispirazione e l'impulso per un urgente impegno a favore della giustizia e della pace, perché *non si può invocare la Vergine come Madre, disprezzando o maltrattando i suoi figli*.¹³³

Quest'opzione integralmente umanitaria trova inoltre piena conferma nelle proposte pastorali dei Vescovi latinoamericani, operate a partire dall'Assemblea di *Medellín* e più marcatamente di *Puebla*, vale a dire: "la scelta preferenziale per i poveri".¹³⁴ Il CEM, ponendosi in questa prospettiva, afferma in realtà che il fatto guadalupano è un richiamo permanente al rinnovamento per costruire strutture e istituzioni nella verità, nella giustizia, nella libertà e nell'amore evangelico e per animare i necessari cambiamenti culturali con lo spirito delle beatitudini.¹³⁵

1.4. La comunicazione inculturata di Maria di Guadalupe

Il comportamento di Maria di Guadalupe nel suo incontro con *Juan Diego* può essere ancora considerato sotto il profilo di un modello di catechesi inculturata, ricca di potenziali orientamenti per l'attuazione dell'odierna catechesi in Messico.

Allo scopo di procedere ad una valorizzazione corretta dell'intervento evangelizzatore di Maria di Guadalupe, riteniamo opportuno ricordare i principali aspetti implicati nel processo di inculturazione del messaggio cristiano.

L'inculturazione si pone come un processo di trasformazione esistenziale lento e complesso che implica la nascita, la morte-risurrezione e la crescita di una cultura secondo il Vangelo.¹³⁶ Esso viene individuato in un cammino dialettico che si sviluppa lungo la maturazione di tre componenti operative che si condizionano mutuamente. La prima consiste nell'assunzione dei valori autoctoni della cultura, in cui viene proposto

¹³² Cf GIOVANNI PAOLO II, *Omelia della beatificazione* n. 5 p. 1129.

¹³³ Cf ID., *Omelia alla Messa per il 450° Anniversario* n. 6 p. 929; ID., *Omelia al Santuario di Suyapa* n. 5 p. 652.

¹³⁴ Cf DM n. 7-8 del capitolo XIV, in EAL 499-500; DP n. 382, 707, 733, 769, 1134, in EAL 1005, 1330, 1356, 1392, 1757. Da Maria di Guadalupe la Chiesa Latinoamericana ha imparato che il luogo privilegiato di incontro con Cristo, oltre alla Scrittura e ai Sacramenti, sono i poveri (cf EAm n. 12).

¹³⁵ Cf CEM, *La presencia* n. 10, in DCEM/2, 124.

¹³⁶ Cf RMI n. 52, in EV/12, 651.

l'annuncio cristiano da parte degli evangelizzatori.¹³⁷ La seconda è costituita dal lavoro di purificazione richiesto dall'accoglienza del Vangelo da parte di una data cultura.¹³⁸ La terza consiste "nell'ammirabile scambio" tra messaggio cristiano e cultura, in quanto la vita cristiana viene arricchita dalle espressioni culturali del luogo in cui è stato accolto il Vangelo.¹³⁹

Il processo di inculturazione è anche connotato da una dimensione mariana, per il fatto che il Figlio del Padre facendosi uomo nel seno di Maria Vergine, realizza un processo salvifico che rimane per sempre congiunto alla presenza vivificante e materna di Maria. Presenza materna che è stata ulteriormente consolidata dall'affidamento del suo Figlio Gesù Cristo in croce (cf Gv 19,25-27).¹⁴⁰

Ora, nell'intento di far emergere questo patrimonio salvifico e apostolico di Maria, ci soffermeremo sulla valorizzazione da Lei compiuta nei

¹³⁷ A questo proposito si può osservare che nessuna cultura è un terreno vuoto, carente di autentici valori, poiché Dio effonde i "semi del Verbo" ovunque. Gli evangelizzatori sono quindi chiamati ad individuarli nelle diverse espressioni autoctone per consolidarli e rafforzarli come elementi originali di quella data cultura che si trasforma e si rigenera con la forza del Vangelo (cf CT n. 53, in EV/6, 1886-1887; DP n. 401-402, 407, in EAL 1024-1025, 1030).

¹³⁸ L'inculturazione comporta però anche una chiamata a denunciare e a correggere quanto è legato al fomite del peccato e agli pseudo valori presenti in comportamenti che sono in contrasto con la proposta evangelica. A questo proposito si parla di carattere *drammatico e conflittuale* dell'inculturazione, a causa dei tagli morali richiesti e anche in relazione alla difficoltà da parte degli operatori ecclesiali di compiere il dovuto discernimento tra valori e disvalori, tra fede e cultura. Tale discernimento dev'essere condotto alla luce di due principi di base: la compatibilità della cultura col Vangelo e la comunione dei credenti con la Chiesa universale (cf RMI n. 54, in EV/12, 655). Come hanno affermato i Vescovi a *Puebla*, l'evangelizzazione opera una critica delle culture, poiché nell'annuncio del Regno di Dio è implicita la critica alle idolatrie e ogni forma di egoismo e di assolutismo. Per questo «non si può considerare un oltraggio l'evangelizzazione che invita ad abbandonare le false concezioni di Dio, i modi di vivere antinaturali e le aberranti manipolazioni dell'uomo da parte dell'uomo» (DP n. 405-406, in EAL 1028-1029; cf EN n. 20, in EV/5, 1612; DGC n. 109, in EV/16, 907-908).

¹³⁹ La costruzione del Regno di Dio non può non avvalersi degli elementi della cultura e delle culture, perciò l'evangelizzazione viene ad arricchirsi di nuove espressioni culturali nell'ambito della liturgia e della preghiera individuale, della prassi quotidiana dei credenti e delle verbalizzazioni del messaggio cristiano. Attraverso una interazione reciproca tra Vangelo e vita quotidiana, sia personale che sociale, il Vangelo impregna le culture senza sottomettersi ad esse e le culture sono radicalmente rigenerate dall'incontro con la Buona Novella (cf EN n. 20, 29, in EV/5, 1612, 1621; DP n. 388, 400, in EAL 1011, 1023; DGC n. 109, in EV/16, 908).

¹⁴⁰ Cf AMATO, *L'incarnazione* [91] 369, [101] 379.

confronti di alcune categorie culturali azteche, sulle concezioni culturali che dal punto di vista cristiano hanno richiesto un'azione di purificazione e di completamento, e sul cammino di promozione del dialogo tra Vangelo e cultura, promosso dalla Vergine di Guadalupe.

1.4.1. *La valorizzazione di alcune categorie della cultura azteca*

Non si può dimenticare che l'attivazione del processo di inculturazione secondo le precisazioni su esposte è maturato lentamente nella storia dell'azione missionaria della Chiesa. Gli stessi missionari del secolo XVI, operanti nella Nuova Spagna, si erano piuttosto opposti a tutto ciò che richiamava espressioni o fedeltà all'antica religione, ritenendolo superstizioso o demoniaco.¹⁴¹ Maria di Guadalupe invece assunse alcuni simboli culturali-religiosi e il linguaggio proprio della cultura indigena per proporre in modo efficace il suo messaggio.

Ella infatti, si rivolse a *Juan Diego* prendendo in considerazione il suo modo di essere e di pensare, i simboli comunemente usati nel suo ambiente; gli parlò nella sua lingua *náhuatl*, valorizzando i tratti della sua mentalità e del suo modo di esprimerla, dimostrando di conoscere l'interiorità del veggente e il suo modo di reagire. Maria insomma assunse *Juan Diego* come interlocutore con tutto il suo modo di essere individuale e caratteristico del contesto a cui egli apparteneva.¹⁴²

In questa modalità di comportamento Maria segue il modo di agire adottato da Dio, il quale per comunicare con il popolo di Israele si servì dei *segni* e dei *simboli* a loro familiari. Così Maria utilizzò prevalentemente il linguaggio simbolico proprio del suo interlocutore.

Nel racconto del *Nican Mopohua* si nota che il segno e il simbolo occupano un posto privilegiato, non solo nel comunicare con l'indio, ma anche nel modo di comportarsi del Vescovo verso *Juan Diego* all'indirizzo di Colei che aveva fatto avanzare la richiesta di un tempio. Basti ricordare che fu proprio un *segno*, ciò che chiese il Vescovo come prova di veridicità e un segno fu la risposta della Vergine che avrebbe cambiato la storia di quel popolo. La ricchezza simbolica del fatto, però, non si esaurisce nei fiori che circondano l'immagine, ma si estende a tutto ciò che pervade il racconto.

¹⁴¹ Per esempio cf sopra p. 83.

¹⁴² Cf CEEC, *Guía pastoral* n. 128 § 1.

La tipologia dei simboli che Dio attraverso i profeti adottò e quelli che Cristo valorizzò nella sua predicazione dimostrano un comportamento di aderenza al modo di esprimersi della cultura ebraica del tempo, per cui nei testi della Sacra Scrittura ricorrono con frequenza esempi di pastori, episodi di pecore, vicende di vigneti e di campi di frumento. Niente di tutto questo esisteva in Messico, perciò Maria di Guadalupe, per parlare delle cose di Dio si servì di uno scenario dove erano presenti l'alba, il corso del sole, le alture dei colli, gli uccelli *coyoltótl* e *tzinitzcán*, l'arcobaleno, le nuvole, le pietre preziose, elementi che in gran parte erano valorizzati per esprimere la mentalità indigena e che spesso serviva per far riferimento alla divinità.¹⁴³

L'alba, per gli Aztechi aveva un simbolismo molto forte, era l'inizio, il principio, il nascere di qualcosa di nuovo e di grande; era in certo senso da equipararsi alla *bereshit* della *Génesi* (cf Gn 1,1) e al "principio" evocato nel Vangelo di *Giovanni* (cf Gv 1,1). È importante sottolineare che nella narrazione del *Nican Mopohua* si fa allusione, almeno per sei volte, al primo albore del giorno.¹⁴⁴

Nei popoli precolombiani, come in tutte le culture,¹⁴⁵ la montagna è il luogo di particolare contatto con la divinità, il punto dove misteriosamente si congiungono cielo e terra. Il senso dell'incontro con il divino sulla montagna per gli Aztechi era tanto profondo che non si contentarono delle loro cime naturali, ma costruirono montagne artificiali, vale a dire le

¹⁴³ «Era sábado, muy de madrugada, venía en pos de Dios y de sus mandatos (6), y, al llegar cerca del cerrito llamado Tepeyac, ya amanecía (7). Oyó cantar sobre el cerrito, como el canto de muchos pájaros finos; al cesar sus voces, como que les respondía el cerro, sobremanera suaves, deleitosos, sus cantos sobrepujaban al del coyoltótl y del tzinitzcán y al de otros pájaros finos (8). [...] Hacia allá estaba viendo, arriba del cerrillo, del lado de donde sale el sol, de donde procedía el precioso canto celestial (11). [...] Y cuando llegó frente a Ella, mucho admiró en qué manera, sobre toda ponderación, aventajaba su perfecta grandeza (16): su vestido relucía como el sol, como que reverberaba (17), y la piedra, el risco en el que estaba de pie, como que lanzaba rayos (18); el resplandor de Ella como preciosas piedras, como ajorcas, todo lo mas bello parecía (19), la tierra como que relumbraba con los resplandores del arcoiris en la niebla (20). Y los mezquites y nopales y las demás hierbecillas que allí se suelen dar, parecían como esmeraldas. Como turquesa aparecía su follaje. Y su tronco, sus espinas, sus aguates, relucían como el oro (21)» (NM n. 6-8, 11, 16-21, in GUERRERO ROSADO, *El Nican*, vol. I, 125, 136, 146).

¹⁴⁴ Cf CARRILLO ALDAY, *El mensaje* 18; NM n. 6, 68, 97, 99, 148, 168 in GUERRERO ROSADO, *El Nican*, vol. I, 125, 247, 281, 291, 367, 386.

¹⁴⁵ Basta ricordare l'orografia biblica con il monte Sinai, il monte della trasfigurazione, il monte dell'ascensione (cf Es 19,3; Mc 9,2; Mt 28,16).

maestose piramidi.¹⁴⁶ L'importanza del *Tepeyac* non era nella sua altitudine, dato che era poca cosa a paragone con il *Popocatepetl* e l'*Ixtaccíhuatl*, vulcani imponenti che si ergono di fronte al colle delle apparizioni, tuttavia era un perfetto balcone panoramico, dal quale si dominava la città di *Tenochtitlán*, con i suoi laghi e le sue strade. In questo senso era logico che il *Tepeyac* fosse associato al divino.

Il *Nican Mopohua* narra che l'apparizione della Vergine è stata annunciata dal canto degli uccelli. Il canto insieme ai fiori (*In xóchitl in cuícatl*), come si è accennato,¹⁴⁷ erano tramiti di comunicazione con il divino, il modo con il quale l'uomo poteva raggiungere Dio, il principio di tutto, il buono e il positivo, il simbolo del bello e del vero ed espressione delle esperienze sublimi. È interessante come tutto il racconto del *Nican Mopohua* sia incorniciato, a modo di inclusione comunicativa, da questi due elementi: inizia con il canto degli uccelli che sembra vogliano dare il saluto a *Juan Diego*, e termina con l'omaggio floreale che la celeste Signora invia come segno al Vescovo *Zumárraga*.¹⁴⁸

Gli indigeni credevano veramente che i fiori fossero un sacramento di Dio, dato che non solo li appassionava la loro bellezza, ma mangiandone alcuni, sperimentavano un contatto con una realtà assolutamente diversa da questo mondo.¹⁴⁹

Nella mente indigena la bellezza dei canti e del bel piumaggio degli uccelli evocavano dio. La parola *quetzalli* (piuma preziosa) significava anche, metaforicamente: tesoro, ricchezza, padre, figlio, infine tutto quanto esista di prezioso e amato. Le piume insieme con la giada erano valorizzate per esprimere la massima ricchezza e la massima bellezza, vale a dire Dio.¹⁵⁰ Le piume venivano considerate delle *ombre di Dio* e gli uc-

¹⁴⁶ Infatti, il termine piramide in *náhuatl* (*Tlachihualtépetl*) vuol dire *monte artificiale* (cf GUERRERO ROSADO, *El Nican*, vol. I, 130).

¹⁴⁷ Cf sopra p. 66 e 72.

¹⁴⁸ Conviene ricordare che i primi missionari restarono impressionati per l'importanza che gli Aztechi davano alla musica e al ballo. Tuttavia ancor oggi i *fiori e il canto* sono simboli di gioia per i messicani. Ad esempio un canto popolare, che si usa per augurare buon compleanno, dice: "Il giorno in cui tu sei nato sono sbocciati tutti i fiori e presso il fonte battesimale hanno cantato gli usignoli". La ricerca socio-religiosa fatta da *Giuriati* e *Masferrer Kan* sottolinea che i fiori sono un motivo ricorrente nel Santuario di Guadalupe, più che in ogni altro santuario. «I gruppi portano grandi stendardi di fiori, composti a rappresentare la Tilma e figure significative. Inoltre contro fondali di fiori ci si fa fotografare» (GIURIATI - MASFERRER KAN, *Pellegrini* 65).

¹⁴⁹ Cf GUERRERO ROSADO, *El Nican*, vol. I, 133.

¹⁵⁰ Cf *l. cit.*

celli più dotati di variopinto piumaggio erano apprezzati come gioielli divini e volatili che si soffermano in mezzo ai fiori.¹⁵¹ Con il nominare due specie di uccelli, il *Nican Mopohua* sottolinea questi due aspetti di comunicazione divina, dato che il *coyoltótotl* è un uccello dal bel canto e il *tzinizcan* è rivestito di splendido piumaggio.¹⁵²

Oltre a ciò, il *Nican Mopohua* narra che il delizioso canto di uccelli udito da *Juan Diego* proveniva dal luogo dove sorge il sole. Si ricordi che, per gli Aztechi, l'oriente aveva una forte valenza, dato che il sole *Tonatiuh* era la divinità suprema, che li aveva accompagnati nelle lunghe migrazioni prima di giungere nella Valle centrale del Messico. Essi avevano la consapevolezza di essere *i figli del sole*, e fondavano la loro grandezza di popolo nell'impegno di alimentare il sole con il sangue dei sacrifici umani.¹⁵³ Il sorgere del sole, dunque, rappresentava la vittoria quotidiana del loro dio. Infine, non si può dimenticare che verso oriente era partito *Quetzatlcóatl*, il principe che sarebbe dovuto tornare.¹⁵⁴

Le pietre preziose che nella traduzione di *Mario Rojas*¹⁵⁵ sono nominate nel versetto 19,¹⁵⁶ vengono tradotte da parte di *Guerrero Rosado*, come *giada preziosa*. La giada era, per gli Aztechi, la sostanza più pregiata del mondo, tanto che, secondo *Durán*, la loro principale idolatria consisteva nell'adorare questa pietra insieme alle piume degli uccelli.¹⁵⁷

Un manuale bilingue (*náhuatl* - spagnolo) di quell'epoca, ad uso dei sacerdoti confessori, ci lascia intendere che gli indigeni divinizzavano la giada, perché ritenevano che colui che la possedeva otteneva alimento e bevanda, fortuna, prosperità e tutte le cose buone che si possono desiderare.¹⁵⁸ Le altre pietre nominate, come la turchese e lo smeraldo, erano ri-

¹⁵¹ Si ricorda che nella credenza azteca, tutti quelli che morivano in campo di battaglia diventavano colibrì (cf. sopra p. 66).

¹⁵² Cf. NM n. 8, in *Appendice I*.

¹⁵³ Cf. sopra p. 67.

¹⁵⁴ Cf. CANOVA, *Guadalupe* 67.

¹⁵⁵ Cf. nota 18 p. 113.

¹⁵⁶ Cf. sopra nota 143 e il NM n. 19, in *Appendice I*.

¹⁵⁷ «La gente è talmente affezionata alle pietre verdi della giada [per la loro bellezza...] che sua principale idolatria è consistita nell'adorare queste pietre, insieme con le piume che chiamano 'ombra degli dei'» (DURÁN, *Historia de las Indias* vol. II, cap. 25, n° 4, p. 206, citato da GUERRERO ROSADO, *El Nican*, vol. I, 154).

¹⁵⁸ Nel suddetto manuale si legge: «Possiedi ancora idoli o rane di pietra verde? Credi e sostieni come vero che queste pietre verdi ti procurino il cibo e la bevanda, come credevano i tuoi antenati idolatri? Credi che [questa giada] ti dia felicità, prosperità e ogni altro bene che desideri?» (*Confesionario de Bartolomé de Alva* citato da

servate per onorare gli dei e neppure il *Huey Tlatoani* poteva usarle per sé.¹⁵⁹

L'arcobaleno, che nel simbolismo biblico stava ad evocare l'alleanza tra Dio e il suo popolo (cf *Gn* 9,13-16) nel linguaggio indigeno richiamava la morte e la risurrezione. L'arcobaleno veniva associato con il colibrì, che ostenta nel suo piumaggio una ampia varietà di colori e che, secondo le credenze azteche, dormiva a partire dal mese di ottobre e risuscitava nel mese di aprile, quando ci sono molti fiori.¹⁶⁰ Questo simbolismo è piaciuto tanto ai primi religiosi missionari che usarono il colibrì come simbolo di Cristo e della risurrezione, senza rendersi conto che stavano esaltando il dio della guerra *Huitzilopochtli*. Di fatto gli Aztechi vedevano nella guerra un'occasione per assurgere attraverso la morte al divino e ad una certa sopravvivenza.¹⁶¹

Il dettaglio della giada, afferma *Guerrero Rosado*, sarebbe bastato per fare capire a *Juan Diego* che quella esperienza riguardava colui che dà la fortuna, la prosperità e tutto ciò che si desidera, vale a dire che riguardava il divino. Tuttavia Maria di Guadalupe volle radunare nel suo scenario di contorno tutta la simbologia che rimandava ai miti e alle antiche tradizioni profondamente radicate nell'anima indigena, perché *Juan Diego* potesse immediatamente capire che si trattava di qualcosa di Trascendente. E così fu.

Di fronte a quel magnifico spettacolo *Juan Diego* esclamò: «Sono forse una persona degna e meritevole di quanto odo? Sto forse sognando o sono nel dormiveglia? Dove mi trovo? Forse sono stato trasferito nel luogo di cui ci hanno parlato i nostri antenati, i nostri nonni, cioè nella terra dei fiori, del mais, della nostra carne e del nostro sostentamento? Sono forse nel paradiso terrestre?». ¹⁶²

GUERRERO ROSADO, *El Nican*, vol. I, 154).

¹⁵⁹ Cf GUERRERO ROSADO, *El Nican*, vol. I, 158.

¹⁶⁰ «L'uccello più strano è l'*uicicilin* (colibrì), il quale ha un corpo poco più luminoso di un calabrone, becco lungo e sottile. Si alimenta della rugiada, del miele e del liquore dei fiori [...]; la sua piuma è leggera, bella e multicolore, specialmente quella del petto e del collo è molto apprezzata per la lavorazione con l'oro. L'uccello muore o si addormenta nel mese di ottobre, in un luogo al sicuro, con le zampe appese a un ramo. Si sveglia o risuscita nel mese di aprile, quando ci sono molti fiori; per questo lo chiamano il risorto. Ne parlo proprio perché è tanto meraviglioso» (LÓPEZ DE GOMARA FRANCISCO, *Historia General de las Indias y Vida de Hernán Cortés*, Caracas, Biblioteca Ayacucho 1979, 369, citato da GUERRERO ROSADO, *El Nican*, vol. I, 156).

¹⁶¹ Cf sopra p. 65.

¹⁶² La traduzione italiana è stata offerta da PERFETTI, *Guadalupe* 43. Il testo in

Il linguaggio simbolico adottato da Maria di Guadalupe non riguardò solo le circostanze nelle quali si era presentata, ma anche la sua immagine. Essa, infatti, costituiva un vero *amoxtli*,¹⁶³ vale a dire un libro di saggezza contenente una molteplicità di simboli, nel quale gli indigeni potevano leggere ogni dettaglio come un messaggio proprio della loro cultura.¹⁶⁴

L'immagine,¹⁶⁵ come viene descritta nell'*In Tilmatzintli*,¹⁶⁶ contiene una serie di elementi carichi di significato simbolico. Innanzitutto il colore rosso pallido del vestito era il colore di *Huitzilopochtli*, il dio che dà e preserva la vita. Il rosso quindi, rappresentava il sangue versato nei sacrifici umani, il sangue indigeno versato al suolo e che in quel momento rendeva fertile la madre terra, generando una nuova creatura. Il rosso era anche il colore dell'oriente, dove sorge vittorioso il sole dopo essere tramontato e scomparso durante la notte.

Tuttavia, il colore dominante dell'immagine è quello verde-azzurro del manto, il colore regale degli indigeni. Era anche il colore di *Ometéotl*, il dio di tutte le forze della natura. Secondo la psicologia dei popoli indigeni, il verdazzurro si trovava al centro, al punto di convergenza e di unificazione di tutte le tensioni opposte che agivano nell'universo, era perciò il colore che significava la fecondità e la vita.¹⁶⁷ D'altra parte l'azzurro

spagnolo secondo Mario Rojas è il seguente: «*Se detuvo Juan Diego, se dijo: "¿Por ventura soy digno, soy merecedor de lo que oigo? ¿Quizá nomás lo estoy soñando? ¿Quizá solamente lo veo como entre sueños? (9) ¿Dónde estoy? ¿Dónde me veo? ¿Acaso allá, donde dejaron dicho los antiguos, nuestros antepasados, nuestros abuelos: en la tierra de las flores, en la tierra del maíz, de nuestra carne, de nuestro sustento; acaso en la tierra celestial? (10)»* (NM n. 9-10, in GUERRERO ROSADO, *El Nican*, vol. I, 125).

¹⁶³ L'*Amoxtli* era un codice *náhuatl* nel quale gli *amoxhuaque* scrivevano i loro pictogrammi. Era formato da lunghe strisce di carta, piegata in forma di fisarmonica e realizzate con la corteccia di alcuni alberi (cf GUERRERO ROSADO, *Flor y canto* 282).

¹⁶⁴ Cf CEEC, *Guía pastoral* n. 128 § 5.

¹⁶⁵ L'immagine misura 143 cm di altezza ed è impressa su un mantello di 175 x 105 cm. Gli antiapparizionisti confutano l'originalità dell'immagine, argomentando che il manto era troppo grande per essere usato come cappa da parte di *Juan Diego*. Tuttavia, ribattono gli apparizionisti, si deve tenere presente che il veggente uscì quasi a mezzanotte in cerca di un sacerdote e che pertanto, doveva portare un manto sufficientemente grande per coprirsi bene, dato che in inverno, le temperature scendono sotto lo zero (cf GUERRERO ROSADO, *El Nican*, vol. I, 454).

¹⁶⁶ È la descrizione dell'immagine, aggiunta al racconto delle apparizioni e che è stata scritta probabilmente dallo stesso Valeriano.

¹⁶⁷ Cf CANOVA, *Guadalupe* 64; ELIZONDO, *Nostra Signora* 42 [212].

era il colore del cielo, la sede del supremo dio azteca, rappresentato dal sole; e il verde era il colore della giada, che come si è detto, aveva un significato divino e un valore infinitamente superiore a quello dell'oro. Osservando attentamente la tunica di Maria di Guadalupe, si nota un disegno che compare ripetutamente, come se si trattasse di un motivo ornamentale e che presenta le caratteristiche di un fiore sbocciato su uno stelo molto rozzo. Quel disegno ha caratteristiche molto simili a un geroglifico che significava il colle del *Tepeyac*. Perciò agli occhi degli indigeni, le figure della tunica della Vergine erano un richiamo evidentissimo alla collina del *Tepeyac*, mentre i fiori della stessa tunica evocavano la terra, e le stelle del manto il cielo. Cielo e terra nella raffigurazione vengono collegati da un angelo che sostiene con una mano la tunica e con l'altra il manto.¹⁶⁸

La Vergine è ornata di una cintura di colore nero, simile a quella che le donne azteche prossime a partorire usavano portare appesa al petto. Vicino al nastro nero vi è una piccola croce india o *quincunce*,¹⁶⁹ simbolo che indicava all'indigeno, in maniera intelligibile, che il nuovo centro dell'universo è Colui che la Vergine porta in seno, mentre sulla spilla che la Vergine porta al collo si vede chiaramente la croce cristiana. La presenza nell'immagine delle due croci, quella cristiana e quella indigena, esprime l'incontro della cultura mesoamericana col messaggio fondamentale del cristianesimo.¹⁷⁰

Un altro elemento simbolico è il sole, che compare dietro la Vergine quasi avvolgendola, esso si pone perciò a garanzia della provenienza divina del suo messaggio. Il sole a sua volta, è dentro una nuvola o nebbia densa, che si apre al suo passo. Le nuvole e la nebbia erano per gli Aztechi, come per gli ebrei (cf *Es* 13,21), sinonimo della presenza di Dio. Infatti, quando *Moctezuma* salutò *Cortés*, credendo che fosse dio gli disse: «Da dove [venite], come vi siete indirizzati fin qua dal luogo dei nostri signori, dalla casa degli dei? Poiché in mezzo a nuvole, in mezzo alla

¹⁶⁸ Cf CANOVA, *Guadalupe* 60; GONZÁLEZ FERNÁNDEZ - CHÁVEZ SÁNCHEZ - GUERRERO ROSADO, *El encuentro* 213-214.

¹⁶⁹ Gli antichi abitanti del Messico solevano rappresentare l'universo con un disegno a forma di croce greca. Questo simbolo si trova frequentemente sia nei monumenti in pietra, sia negli antichi codici. Il significato recondito del *Quincunce* era che le vie degli uomini, rappresentate dai 4 punti periferici, sono continuamente intersecate dalle vie di Dio (il punto che sta al centro del disegno). Infatti dal centro si irradiano i 4 punti cardinali e nello stesso tempo convergono verso di esso (cf CANOVA, *Guadalupe* 68).

¹⁷⁰ Cf *ivi* 69-70.

nebbia, [...] siete venuti».¹⁷¹

Nell'immagine di Guadalupe il sole, la luna e le stelle che, secondo le credenze indigene erano in continua lotta, vengono riconciliati e si uniscono pacificamente. L'eterno conflitto che aveva motivato i sacrifici umani per alimentare il sole e così perpetuare la successione tra la notte e il giorno, veniva superato. Per questo Giovanni Paolo II tenendo conto degli elementi della tradizione autoctona del Messico, afferma che il fatto evangelizzatore di Maria di Guadalupe penetra nella cultura azteca, quasi come un nuovo sole, diventando creatore di armonia tra gli elementi che erano in lotta e diventa artefice di una nuova era.¹⁷²

La luna, oltre a simboleggiare l'antico conflitto cosmico, rappresenta il Messico, dato che l'etimologia *nāhuatl* di Messico è *Mezt(tli)* = luna, *Xic(tli)* = ombelico e pertanto centro, mentre *Co* = in, significa *nell'ombelico della luna*. Il fatto che la Vergine sia posata al centro della luna indica che è venuta in Messico.¹⁷³

Gli indigeni, come abbiamo detto, non avevano figure di angeli nelle loro mitologie, ma solo delle divinità che erano aspetti dell'unico e vero Dio. Nell'angelo ai piedi della Vergine, gli Aztechi potevano ritrovare però i segni della loro antica religione, dato che le sue ali erano tinte dei colori dell'uccello *Tzinitzcan*: il verde, il bianco e il rosso, colori che erano anche quelli del re *Quetzalcoatl*. Il nero, il grigio argento, l'azzurro, il giallo erano invece i colori del dio guerriero *Tezcatlipoca*. Nell'immagine dunque, veniva ad essere pacificata la rivalità mitologica intercorrente tra *Quetzalcoatl* e *Tezcatlipoca* e che agli Aztechi sembrava qualcosa voluto da un fato ineluttabile.¹⁷⁴

La Vergine infine, ha un ginocchio leggermente alzato nell'atteggiamento di chi tende a muovere un passo in avanti. Questa posizione, che per gli indigeni rappresentava un passo di danza, concordava perfettamente con la posizione delle mani e questo dato è particolarmente signifi-

¹⁷¹ "Coloquios y Doctrina Cristiana" *Los diálogos de 1524 según el texto de Fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas*, Edición Facsimilar del Manuscrito Original, Paleografía, Versión del Náhuatl, Estudio y Notas de Miguel León Portilla, México, UNAM Fundación de Investigaciones Sociales 1986, 147, citato da GUERRERO ROSADO, *El Nican*, vol. I, 156.

¹⁷² Cf GIOVANNI PAOLO II, *Omelia alla Messa per il 450° Anniversario* n. 5 p. 928.

¹⁷³ Cf GONZÁLEZ FERNÁNDEZ - CHÁVEZ SÁNCHEZ - GUERRERO ROSADO, *El encuentro* 196.

¹⁷⁴ Cf CANOVA, *Guadalupe* 23; GONZÁLEZ FERNÁNDEZ - CHÁVEZ SÁNCHEZ - GUERRERO ROSADO, *El encuentro* 214.

cativo perché, nella loro tradizione religiosa, la danza era la massima modalità per rendere culto a Dio, cioè una forma di preghiera totale.¹⁷⁵

In conclusione, Maria di Guadalupe effettuò l'incontro con *Juan Diego* adeguando il suo messaggio alla mentalità, alle credenze e alle categorie culturali adottate nel simbolismo indigeno. Ella seppe servirsi di un linguaggio che rispondeva alla sensibilità, all'intelligenza e all'esperienza quotidiana del destinatario, in modo da rendergli leggibile, comprensibile e accettabile il suo messaggio e il suo incarico.¹⁷⁶ Perciò, dice il *Nican Mopohua*, *Juan Diego* si prostrò davanti a Maria e ascoltò la sua parola, che era estremamente delicata, sommamente affabile, attraente e accattivante.¹⁷⁷

1.4.2. Le concezioni religiose autoctone da purificare e completare

L'evangelizzazione inculturata di Maria di Guadalupe non è tuttavia consistita in un semplice adattamento di linguaggio, ma nel purificare quell'ambiente profondamente religioso degli indigeni, vale a dire nel purificare il loro concetto di Dio, per molti aspetti già vicino a quello del Dio unico e tripersonale dei cristiani.

Tra questi elementi positivi, da modificare parzialmente, era l'idea di tempio, affine per certi versi non al concetto di chiesa edificio, ma al concetto di Chiesa, inteso come comprensivo della realtà del popolo di Dio. Invece la concezione di una vergine-madre degli dei, presente nella mentalità azteca, esigeva radicali trasformazioni e precisazioni.¹⁷⁸

La figura poi di *Quetzalcóatl*, il re-profeta che si opponeva ai sacrifici umani e all'uso della forza per risolvere i conflitti, meritava di essere presa in considerazione per essere corretta e completata.¹⁷⁹ Infine la consapevolezza di essere un popolo costituito dal sangue degli dei esigeva pro-

¹⁷⁵ Cf *ivi* 203.

¹⁷⁶ Cf CEEC, *Guía pastoral* n. 128 §1; CEM, *La presencia* n. 41, in *DCEM/2* p. 155; *Id.*, *Exhortación pastoral en ocasión del año misionero, año del indígena y año centenario de la encíclica "Rerum Novarum"* (25 de enero de 1991), in *DCEM/3* p. 100; *Id.*, *Mensaje del 12 diciembre 1988*, n. 8, in *DCEM/3* p. 51.

¹⁷⁷ «En su presencia se postrò. Escuchò su aliento, su palabra, que era extremadamente glorificadora, sumamente afable, como de quien lo atraía y estimaba mucho» (NM n. 22, in GUERRERO ROSADO, *El Nican*, vol. I, 159).

¹⁷⁸ Cf sopra p. 67 e 71-72.

¹⁷⁹ *Idem* p. 66-67.

fonde modifiche.¹⁸⁰

La considerazione di quella religiosità autoctona conduce quindi a constatare che in essa erano presenti non pochi “*semi del Verbo*”, come buone tracce del Dio vero nel cuore delle popolazioni amerinde e nella loro storia, secondo un disegno misterioso ordinato alla salvezza.¹⁸¹ La loro religione, per certi versi, può dunque essere apprezzata come “un’antica legge” che preparò l’annuncio del Vangelo. Infatti, se il popolo azteca, dopo essere stato così fedele alla sua religione, giunse a convertirsi in massa al cristianesimo, non fu certamente per un suo comportamento di riprovevole tradimento, o per sentimenti di debolezza o di bramosia verso interessi terreni. È invece probabile che gli Aztechi si siano convertiti perché, grazie alle apparizioni di Maria, capirono che i religiosi missionari annunciavano loro una dottrina che si poneva in continuità, anzi al culmine di credenze che fino allora avevano coltivato.¹⁸²

Infatti, le apparizioni di Maria modificarono veramente e profondamente gli esiti dell’evangelizzazione, che fino ad allora era stati piuttosto scarsi. Si può in realtà ricordare che all’inizio della conquista spagnola, il lavoro dei missionari, benché condotto con generosità e impegno non aveva dato che pochi frutti fra gli adulti e tali da non potersi considerare importanti. Anzi alcuni indigeni, indignati dal cattivo comportamento dei conquistatori nei loro confronti, e accomunando i conquistatori con i missionari permanevano profondamente amareggiati, diffidenti verso la proposta evangelica e refrattari all’azione missionaria. Al riguardo *Mendieta* testimonia che all’inizio dell’evangelizzazione i nobili indigeni si ingegnavano per non affidare i loro figli ai religiosi, consegnando loro piuttosto i figli dei servitori in luogo dei propri figli.¹⁸³ Inoltre, *Pedro de Gante* documenta che i missionari tenevano rinchiusi i ragazzi indigeni per impedire loro di conversare con i propri genitori e poterli così convertire al cristianesimo.¹⁸⁴

D’altra parte tanti indigeni battezzati troppo celermente tornavano al

¹⁸⁰ *Idem* p. 67.

¹⁸¹ Cf CEEC, *Guía pastoral* n. 25.

¹⁸² Cf GUERRERO ROSADO, *El Nican*, vol. I, 13.

¹⁸³ Cf MENDIETA, *Historia* 217, citato da GUERRERO ROSADO, *El Nican*, vol. I, 13.

¹⁸⁴ «Ci sono più o meno mille ragazzi che abbiamo chiuso nella nostra casa di giorno e di notte, senza permettere loro nessuna conversazione con i propri padri, e nemmeno con le loro madri» (*Carta de Fray Pedro de Gante al rey Felipe II*, in *Códice Franciscano*, México, Ed. Chávez Hayhoe 1941, 204, citato da GUERRERO ROSADO, *El Nican*, vol. I, 13).

culto dei loro idoli o vivevano in un composito sincretismo religioso, accomodando la collocazione di Gesù Cristo e della Vergine in mezzo agli altri dei del loro *pantheon*. La forma di ibridismo religioso non fu celermente sradicata poiché ancora verso il 1570, i catechismi dell'epoca deplorano, con amarezza, lo scarso convincimento che manifestava la condotta abituale degli *indios* teoricamente convertiti, ma in realtà oscillanti tra paganesimo e cristianesimo.¹⁸⁵

La prima evangelizzazione della Nuova Spagna dunque, modificò solo in apparenza la vita dei residenti e generò spesso la loro opposizione al cristianesimo. Invece Maria di Guadalupe con il suo messaggio, perfettamente inculturato, riuscì a far breccia nel cuore degli autoctoni, gettando buone basi per la purificazione delle loro credenze. Al riguardo il CEM afferma: «Da Maria, il Messico imparò lentamente la sua vocazione alla fede. [...] Cominciò un cammino attraverso il quale assimilò i nuovi valori del Regno di Dio, comprendendo a sua volta che molta dell'eredità dei suoi antenati era una forza spirituale che doveva conservarsi per continuare a costruire la storia. Nello stesso modo capì che il Vangelo esigeva altre forme di vita e, pertanto, si dovevano lasciare antiche abitudini opposte alla Rivelazione del Dio di Gesù Cristo».¹⁸⁶ Infatti, gli storici concordano nell'affermare che, dal momento delle apparizioni, l'idolatria in Messico decadde con rapidità, migliorando notevolmente l'efficacia dell'opera missionaria fino allora condotta con tanto zelo, ma con scarso esito.¹⁸⁷

Le documentazioni riguardanti l'evangelizzazione a partire dalle apparizioni, testimoniano eloquentemente l'enorme aumento di coloro che si erano aperti al cristianesimo. Il Vescovo *Zumárraga*, in una lettera del 12 giugno 1531, informava che gli indigeni convertiti dal 1521 fino a quel momento erano approssimativamente un milione,¹⁸⁸ mentre, *Motolinía* documenta che, nel 1536, i battezzati erano più di quattro milioni.¹⁸⁹ Era

¹⁸⁵ «Non adempite mai i comandamenti di Dio, né di giorno né di notte, non fate altra cosa che peccare, e così il debito che avete per i vostri peccati è infinito» (DE FERIA, *Doctrina christiana en lengua Castellana y Zapoteca*, 26v., citato da RESINES LLORENTE, *Líneas teológicas* 709).

¹⁸⁶ CEEC, *Guía pastoral* n. 16.

¹⁸⁷ Cf FARREL, *María en la evangelización* 536; VARGAS UGARTE, *Historia del culto de María* 48.

¹⁸⁸ Cf *Lettera al Capitolo generale dei Francescani radunatosi a Tolosa*, citata da VARGAS UGARTE, *Historia del culto de María* 47.

¹⁸⁹ Cf MOTOLINÍA, *Historia de los Indios*, citato da VARGAS UGARTE, *Historia del culto de María* 48.

tale il numero degli indigeni convertiti che i sacerdoti missionari, presi dalla stanchezza, non avevano più la forza di alzare il braccio per battezzare.¹⁹⁰ Naturalmente il flusso di conversioni non va solo ascritto alla conoscenza delle apparizioni guadalupane, ma anche all'aumento del numero dei missionari e al miglioramento progressivo della loro padronanza delle lingue native e delle componenti più marcate della cultura autoctona. Sta di fatto che lo sviluppo del cristianesimo crebbe al punto da raggiungere significativamente tutti gli strati della società di quel tempo.¹⁹¹

1.4.3. *La promozione del dialogo tra Vangelo e cultura*

Affermare che una società è cristiana, non significa evidentemente valutarla in base alla sacramentalizzazione raggiunta da parte dei suoi membri, ma l'aver ottenuto progressivamente una evidente trasformazione delle sue strutture e del suo ambiente sociale attraverso l'accoglienza fattiva dei valori del Vangelo. Nel caso del Messico si può dire che ci fu una buona inculturazione del messaggio cristiano perché l'intervento di Maria di Guadalupe riuscì a incidere anche nella vita morale dei messicani. Al riguardo testimonia *Motolinía*: «Ed è piaciuto a nostro Signore che, per sua volontà, da cinque o sei anni a questa parte, alcuni cominciarono a lasciare il gran numero di donne che avevano e a contentarsi d'una sola, sposandola come comanda la santa Chiesa; e costoro, uniti ai giovani sposi novelli, sono ormai così numerosi, che gremiscono la chiesa, giacché vi sono giorni in cui si sposano cento coppie o anche duecento o trecento e persino cinquecento».¹⁹²

Più tardi, quando nel 1556 ebbe luogo la controversia tra *Bustamante* e *Montúfar*,¹⁹³ alcuni testimoni dichiararono che la devozione alla Vergine di Guadalupe aveva fatto molto bene alla società messicana e il sop-

¹⁹⁰ Le fonti parlano di tremila e quattromila battesimi al giorno (cf MENDIETA, *Historia* 266, 268, in GUERRERO ROSADO, *El Nican*, vol. I, 14).

¹⁹¹ «Alcuni dicono che nella Nuova Spagna si sono battezzati sei milioni di persone, altri dicono che sono otto e alcuni dieci. Azzeccherebbero meglio dicendo che non ci sono più persone da cristianizzare nel giro di quattrocento *leguas* di un territorio molto popolato. Sia lodato Nostro Signore nel cui nome si battezzano!» (LÓPEZ DE GOMARA, *Historia de la Conquista de México*, 362, citato da GUERRERO ROSADO, *El Nican*, vol. I, 14).

¹⁹² MOTOLINÍA, *Historia de los Indios*, citato da ETCHEGARAY CRUZ, *Storia* 195.

¹⁹³ Cf sopra p. 32.

primerla sarebbe stato a detrimento della cristianità. Un funzionario regio testimoniò che, da quando questa devozione era presente, erano finite le passeggiate agli orti vicini al *Tepeyac*, dove gli Spagnoli si recavano ordinariamente per divertirsi licenziosamente. Invece da quando vi era l'edicola della Vergine, si trattava piuttosto di andare a visitare "Nostra Signora" per raccomandarsi a Lei.¹⁹⁴

Per questo il CEM afferma che non si può dubitare di considerare le apparizioni come un fatto di evangelizzazione, dato che esse sono state un veicolo della fede in Dio, in Cristo e nella sua Chiesa per gli abitanti di quel territorio, e perché esse hanno dato avvio allo stile di pietà del popolo autoctono, incorporando i valori evangelici nella loro cultura.¹⁹⁵ Grazie a Maria di Guadalupe, sembra quindi di poter asserire che il cristianesimo in Messico non fu una semplice continuazione del cristianesimo europeo, ma un cristianesimo profondamente segnato dalla cultura e dalla vita del popolo indigeno. In particolare la devozione mariana si distinse nettamente dalle forme simboliche coltivate dai conquistatori e propagate dai primi missionari. Nello stesso tempo, va però rilevato, che la venerazione e il culto mariano svolgono gli stessi ruoli nei due suddetti tipi di pietà, poiché Maria è Colei che indirizza e facilita la via dell'incontro con Cristo e in Lui lo sviluppo della comunione con il Dio Trino. Come affermò Paolo VI, dopo che la Vergine *Morena* fece fiorire rose sull'arido colle durante il rigore dell'inverno, vennero i frutti di conversione alla fede in Cristo, di virtù, di vocazioni e di forte amore alla Chiesa.¹⁹⁶

La considerazione delle componenti di maggior rilievo della comunicazione del messaggio cristiano, realizzata da Maria di Guadalupe, ci permette ora di avanzare l'esplicitazione di alcuni orientamenti per la gestione di una catechesi inculturata.

Innanzitutto la consapevolezza che l'inculturazione del Vangelo è un compito che la Chiesa è chiamata a svolgere anche attraverso la catechesi. Specialmente oggi il catechista dovrà assumere con nuovo slancio l'impegno di una catechesi rinnovata per facilitare la vita di fede dei catechizzandi «nel rispetto dovuto al cammino sempre diversificato di ciascuna persona e nell'attenzione per le diverse culture in cui il messaggio cristiano deve essere calato, così che gli specifici valori di ogni popolo non

¹⁹⁴ Cf AA.VV., *Album commemorativo* 31.

¹⁹⁵ Cf CEM, *La presencia* n. 21, in *DCEM/2*, 135.

¹⁹⁶ Cf PAOLO VI, *La Rosa D'Oro* 275.

siano rinnegati, ma purificati e portati alla loro pienezza».¹⁹⁷

Riguardo alla *valorizzazione della cultura* si può osservare che il catechista, ispirandosi al comportamento adottato da Maria di Guadalupe, si sentirà spinto ad impegnarsi per conoscere le componenti essenziali del contesto in cui opera, per riconoscerne i simboli ed impararne non solo la lingua, ma anche il linguaggio totale usato dai suoi catechizzandi. Egli si vedrà pure stimolato ad avvalersi delle ricchezze peculiari che, in quella data cultura, potrà considerare come propedeutiche alla proposta del messaggio cristiano. Nello stesso tempo riconoscerà di doversi applicare per escogitare, con coraggio e fantasia, proposte creative vicine al reale vissuto delle persone e dei gruppi a cui si rivolge. Impegno che avrà bisogno di fondarsi nel superamento della tendenza all'inerzia e nell'attuazione di quelle rinunce personali che gli consentiranno di non imporre la propria mentalità, i propri gusti e le proprie opinioni.¹⁹⁸ Nel rispetto di queste esigenze potrà quindi far sorgere dalle tradizioni dei destinatari espressioni originali di celebrazioni culturali e di vita cristiana, adeguate ad un serio e autentico sviluppo della vita di fede della Chiesa locale.¹⁹⁹

Già il Concilio Ecumenico Vaticano II aveva puntualizzato una serie di impegni per attuare la necessaria inculturazione del messaggio cristiano. Rivolgendosi agli agenti di pastorale, che si inseriscono in una realtà culturale diversa da quella in cui sono nati, aveva raccomandato di corredarsi di una formazione dottrinale impostata in modo da non perdere di vista l'universalità della Chiesa e la diversità dei popoli, accordando ad essi vera stima per il loro patrimonio culturale.²⁰⁰ Orientamenti certamente fondamentali che furono successivamente ripresi e approfonditi dallo stesso Giovanni Paolo II.²⁰¹

Una catechesi attenta all'impegno dell'inculturazione cercherà perciò di far uso di tutti i linguaggi e di tutti i segni della comunicazione umana, nonché di tutti gli aiuti, sussidi, strumenti e mezzi di comunicazione che sembrano più efficaci e adatti all'indole, all'età, alla capacità e alle condizioni di vita del catechizzando, in modo che questi possa assumere con-

¹⁹⁷ Cf GIOVANNI PAOLO II, *Lettera apostolica al termine del grande giubileo dell'anno duemila: Novo Millennio Ineunte (NMI)* n. 40 (6 gennaio 2001), Città del Vaticano, Libr. Editr. Vaticana 2000.

¹⁹⁸ Cf CEM, *La presencia* n. 93, in *DCEM/2*, 209; GUGLIELMONI, *Catechesi* 146. Al catechista è necessaria una capacità di "silenzio" che abbracci tutti i livelli della sua personalità cristiana (cf MANELLO, *Maria nella formazione del catechista* 23-26).

¹⁹⁹ Cf CT n. 53, in *EV/6*, 1899; DP n. 404, in *EAL* 1027.

²⁰⁰ Cf AG n. 26, in *EV/1*, 1179.

²⁰¹ Cf ad esempio RMI n. 53, in *EV/12*, 653-654.

sapevolmente e agevolmente il messaggio evangelico e tradurlo in pratica nel modo più conveniente.²⁰²

Al riguardo, lo stesso Giovanni Paolo II affermò che per l'efficacia della nuova evangelizzazione è fondamentale «una profonda conoscenza della cultura attuale, nella quale i mezzi di comunicazione sociale hanno grande influenza. Conoscere e usare questi mezzi, sia nelle loro forme tradizionali che in quelle più recenti introdotte dal progresso tecnologico, è pertanto indispensabile. L'odierna realtà richiede che si sappia dominare il linguaggio, la natura e le caratteristiche dei mass media. Usandoli in maniera corretta e competente, si può portare a compimento un'autentica inculturazione del Vangelo».²⁰³

In ciò che riguarda *l'opera di purificazione* di alcuni aspetti della cultura, da attuare necessariamente nel processo di inculturazione del Vangelo, il catechista dovrà abilitarsi a saper presentare una proposta cristiana di tipo sapienziale, dotata di motivazioni convincenti, atta a promuovere nei catechizzandi una conversione sempre più profonda a Cristo. Di più, dovrà mettere in conto la necessità di farsi capace di offrire loro un rispettoso sostegno nell'operare scelte coerenti di comportamento, tali da superare progressivamente concezioni poco conformi alle esigenze della vita cristiana.²⁰⁴

Ovviamente, somma importanza riveste sempre l'attenzione educativa volta a far maturare nei catechizzandi l'assunzione convinta e motivata della scala dei valori evangelici perché responsabilmente e autonomamente, diventino capaci di attuare con progressività la donazione di sé, in modo da intraprendere un cammino di trasformazione interiore che faccia passare il credente dalla condizione di «uomo vecchio» a quella di «uomo nuovo» in Cristo.²⁰⁵ A questo scopo il catechista dovrà saper aiutare a correggere, dove è necessario, i criteri di giudizio e la scelta dei valori dominanti, i punti di interesse, le linee di pensiero, le fonti ispiratrici e i modelli di vita dell'umanità, che sono in contrasto con la Parola di Dio e col disegno divino e universale di salvezza.²⁰⁶ Il suo contributo avrà tutto da guadagnare se si collocherà in un piano di lavoro rispettoso dei criteri

²⁰² Cf CEEC, *Guía pastoral* n. 134 § 2, 3, 5; *Codice di Diritto Canonico (CDC)* can. 779 (25 gennaio 1983), Roma, Unione Editori Cattolici Italiani 1983.

²⁰³ *EAm* n. 72.

²⁰⁴ Cf *DGC* n. 109, in *EV*/16, 908; MANELLO, *Catechetica Fondamentale* 23, 25.

²⁰⁵ Cf *DGC* n. 85, in *EV*/16, 848-851; MANELLO, *Maria nella formazione del catechista* 67-72.

²⁰⁶ Cf *EN* n. 19-20, in *EV*/5, 1611, 1612; *DP* n. 394, in *EAL* 1017.

operativi che riguardano l'inculturazione del messaggio cristiano, vale a dire «la compatibilità col Vangelo e la comunione con la Chiesa universale».²⁰⁷ In quest'opera educativa sarà certamente doverosa e soprattutto feconda un'adeguata attenzione agli orientamenti del Magistero ecclesiale universale e particolare. Si eviterà così di incorrere nel «rischio di passare acriticamente da una specie di alienazione dalla cultura a una supervalutazione di essa, che è un prodotto dell'uomo, quindi è segnata dal peccato».²⁰⁸ La prestazione del catechista sarà in particolare fervida e di tipo missionario, se capace di agire nel rispetto dovuto ai membri delle altre religioni, intraprendente nell'attivare un dialogo costruttivo con tutti²⁰⁹ e coraggiosa nel prodigarsi con vari mezzi per stimolare i catechizzandi a sostenere l'annuncio del Vangelo con la loro testimonianza di vita e con una prestazione operativa a loro adeguata.²¹⁰

Il catechista, in questo modo, contribuirà cristianamente alla *trasformazione della cultura* in cui opera e nello stesso tempo riuscirà a concorrere all'incremento originale della Comunità ecclesiale locale (*plantatio ecclesiae*) nella prospettiva di una *spiritualità della comunione*. Una spiritualità che stima importante sia il ricevere che il donare; una spiritualità che, oltre a incrementare il rapporto con il Dio Tripersonale, sa accogliere e valorizzare il prossimo visto come fratello, nell'intreccio di rapporti improntati alla carità evangelica.²¹¹ In questa prospettiva gioverà certamente la fedele esperienza di una vita sacramentale, scevra di formalismo e ricca di autentica interiorità, atta ad incoraggiare e a sostenere il servizio di carità, espresso in tutte le sue forme, dal campo educativo a quello sanitario e assistenziale, da quello politico a quello economico.²¹² In particolare, rispecchiando la preferenza di Dio e quella della Vergine di Guadalupe, potrà più facilmente far porre attenzione ai poveri del proprio ambiente e a farsi capace di solidarietà nei confronti di altri bisognosi a livello planetario.²¹³

²⁰⁷ Cf *RMi* n. 54, in *EV/12*, 655.

²⁰⁸ Cf *l. cit.*

²⁰⁹ Cf *RMi* n. 56-57, in *EV/12*, 659-660.

²¹⁰ Cf MANELLO, *Maria nella formazione del catechista* 72-75.

²¹¹ Cf *NMI* n. 43.

²¹² Cf *DGC* n. 48, in *EV/16*, 795; *EN* n. 19-20, in *EV/5*, 1611-1612.

²¹³ A proposito della scelta ecclesiale della dedizione ai poveri sono stati espressi forti incoraggiamenti da Giovanni Paolo II, il quale riferendosi al testo di *Mt* 25, 35-36 ebbe a dire: «Questa pagina non è un semplice invito alla carità: è una pagina di cristologia, che proietta un fascio di luce sul mistero di Cristo. Su questa pagina, non

2. I contenuti salvifici delle apparizioni guadalupane

La volontà salvifica di Dio di comunicare se stesso e di far partecipare l'uomo della sua vita trinitaria, unitamente alla progressiva realizzazione storica di questa economia divina, costituisce il messaggio cristiano che la catechesi s'impegna a trasmettere.²¹⁴ Di questo messaggio, Gesù Cristo è l'unico mediatore. Egli nell'economia divina occupa il posto centrale, come via offerta a tutti gli uomini per accedere alla comunione divina (cf Gv 14,6).²¹⁵ Centralità che la catechesi è chiamata ad accogliere e a servire con fedele e creativa attenzione.²¹⁶

Al riguardo, anche il recente documento del Magistero ecclesiale, *Dominus Iesus*, ha ribadito il carattere definitivo e completo della rivelazione di Gesù Cristo, di cui Egli è insieme il mediatore e la pienezza,²¹⁷ e ha precisato come in campo formativo ed esperienziale vada intesa e valorizzata la presenza e il rapporto dei cristiani con le altre religioni e in che senso considerare la possibilità di salvezza per coloro che le seguono.²¹⁸

In campo catechistico va soprattutto ricordato che Dio non cessa di chiamare ogni persona umana alla comunione con Lui²¹⁹ attraverso vari tipi di mediazioni particolari, come: avvenimenti storici, segni dei tempi, testimonianza dei martiri e di credenti impegnati e realtà cosmica.²²⁰ Mediazioni che come vie secondarie di salvezza sono sempre da leggersi in riferimento all'opera salvifica di Cristo.²²¹

meno che sul versante dell'ortodossia, la Chiesa misura la sua fedeltà di Sposa di Cristo» (*NMI* n. 49; e cf pure VIOLA, *Pasando el umbral* 445-446).

²¹⁴ Cf *DV* n. 2, in *EV*/1, 873; *DCG* n. 37, in *EV*/4, 512.

²¹⁵ Cf *GS* n. 2, 22, in *EV*/1, 1321, 1389; *RMi* n. 4-5, in *EV*/12, 557-562.

²¹⁶ Cf *EN* n. 27, in *EV*/5, 1617; *CT* n. 6, in *EV*/6, 1774; *DCG* n. 40, in *EV*/4, 516; *DGC* n. 98, in *EV*/16, 880-883; SINODO DEI VESCOVI, *Messaggio al popolo di Dio sulla catechesi del nostro tempo: Cum iam ad exitum (MPD)* n. 7 (28 ottobre 1977), in *EV*/6, 388; *RdC* n. 57.

²¹⁷ Cf CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa: Dominus Iesus (DJ)* n. 5, 13 (6 agosto 2000), Città del Vaticano, Libr. Editr. Vaticana 2000.

²¹⁸ Cf in particolare *ivi* n. 20-22.

²¹⁹ Cf DECAT DEL CELAM, *La catechesis en América* n. 13-14.

²²⁰ Cf *DCG* n. 45, in *EV*/4, 521; *DGC* n. 95, in *EV*/16, 877.

²²¹ Cf *RMi* n. 6, in *EV*/12, 563-564.

Tra queste mediazioni particolari il Magistero ecclesiale dell'America Latina ha riconosciuto le apparizioni guadalupane, che vengono così identificate come evento del piano divino di salvezza per una porzione dell'umanità. Il documento di *Puebla* si è posto in questa linea quando ha affermato che «Maria ha costituito il grande segno, dal volto materno e misericordioso, della vicinanza del Padre e di Cristo, con i quali ci invita a entrare in comunione».²²²

Tuttavia, il riconoscimento di questi interventi salvifici non significa ritenere che da parte di Dio sia avvenuta una '*nuova rivelazione*', giacché la finalità e il frutto delle apparizioni guadalupane sono chiaramente quelli di favorire l'innesto in Cristo di nuovi popoli e la loro incorporazione alla Chiesa.²²³

Per capire come si colloca l'avvenimento delle apparizioni di Maria di Guadalupe all'interno della Rivelazione divina, è opportuno chiarire quale sia la differenza che intercorre tra *rivelazione pubblica* e *rivelazioni private*.

La *rivelazione pubblica* designa il rivelarsi di Dio come un fatto destinato a tutta quanta l'umanità, avvenuta progressivamente lungo l'Antico Testamento fino al concludersi nel Nuovo Testamento con la vita della prima Comunità apostolica. Essa ha quindi trovato la sua pienezza in Gesù Cristo e la sua espressione letteraria nelle due parti della Bibbia.²²⁴ Il CCC mette in evidenza la sua definitività e completezza, che esclude la necessità e la possibilità di attuali nuove rivelazioni da parte di Dio, citando San Giovanni della Croce: «Chi volesse ancora interrogare il Signore e chiedergli visioni o rivelazioni, non solo commetterebbe una stoltezza, ma offenderebbe Dio, perché non fissa il suo sguardo unicamente in Cristo e va cercando cose diverse e novità».²²⁵

Le parole del discorso di addio del Signore: «Molte cose ho ancora da dirvi, ma per il momento non siete capaci di portarne il peso. Quando verrà lo Spirito di verità, egli vi guiderà alla verità tutta intera» (Gv 16,12-14), chiariscono il rapporto che viene a porsi tra la Rivelazione divina e il processo della sua conoscenza e accoglienza. Infatti, mentre la Rivelazione come realtà di autocomunicazione divina è ormai compiuta, la necessi-

²²² DP n. 282, in EAL 905.

²²³ Cf CEM, *La presencia* n. 19, in DCEM/2, 133.

²²⁴ Cf CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *La presentazione del Documento: Il messaggio di Fatima* (26 giugno 2000), in *L'Oss. Rom.* 26-27 giugno 2000, 9.

²²⁵ S. GIOVANNI DELLA CROCE, *Salita al Monte Carmelo*, II, 22, in CCC n. 65.

tà di essere conosciuta e accolta con crescente profondità permane. Data la capacità, ma anche il limite conoscitivo della persona umana, tale autentica conoscenza non può avvenire che progressivamente e con l'aiuto divino. Tocca quindi alla ricerca e alla riflessione teologica, poste al servizio dell'interpretazione autentica del Magistero ecclesiale, favorire lo sviluppo della conoscenza della Rivelazione per farne cogliere gradualmente tutta la portata nel corso dei secoli, a favore di una sempre più fervida e profonda vita di fede dei singoli fedeli e delle Comunità cristiane.²²⁶

Le *rivelazioni private*, invece, riguardano tutte le visioni e le rivelazioni che si verificano dopo la conclusione del Nuovo Testamento, il cui ruolo non è quello di *completare* la Rivelazione definitiva di Cristo, ma di aiutare a comprenderla e viverla più pienamente in una determinata epoca storica. Si possono considerare come espressione dell'aiuto misericordioso di Dio a vantaggio della crescita della feconda vitalità della Comunità cristiana. Alcune di esse, pur non rivestendo carattere di obbligatorietà per la vita di fede del credente, sono state riconosciute come interventi divini da parte del Magistero della Chiesa.²²⁷

Il teologo *Dhanis* enuncia tre aspetti che caratterizzano una rivelazione privata approvata dalla Chiesa. Il messaggio è esente da tutto ciò che è in contrasto con la fede ed i buoni costumi, è lecito renderlo pubblico e i fedeli sono autorizzati a dare ad esso la loro adesione in forma prudente.²²⁸

Le apparizioni della Vergine di Guadalupe fanno ovviamente parte delle rivelazioni private. Esse hanno aiutato i fedeli di quel tempo a comprendere il messaggio della salvezza, proposto con la predicazione dei missionari e sono espressione di un intervento divino perché i contenuti dottrinali in esso contenuti non contrastano la fede ed anzi tornano a favore dei buoni costumi proposti dal messaggio evangelico.

Data questa intrinseca ortodossia di contenuti e la loro destinazione, si delinea conveniente che le apparizioni guadalupane siano valorizzate dal ministero catechistico, particolarmente per i catechizzandi messicani, che, come i loro lontani antenati, primi destinatari dell'intervento mariano, coltivano tuttora una speciale e marcata devozione alla Vergine di Guada-

²²⁶ Cf CCC n. 66.

²²⁷ Cf *ivi* n. 67; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Il messaggio* 9.

²²⁸ Cf DHANIS Ed., *Sguardo su Fatima e bilancio di una discussione*, in *La Civiltà Cattolica* 104 (1953) II, 397.

lupe.

Allo scopo di evidenziare la ricchezza contenutistica di questo messaggio ci soffermeremo perciò a rilevarne i tratti salienti. L'intenzione non è quella di sviluppare in proposito una teologia dogmatica-moralizzante per mettere in luce la conferma di elementi specifici, relativi ai dogmi cristiani su Dio e su Maria, né quella di dedurne conseguenze applicative di tipo etico per l'orientamento della vita cristiana odierna.²²⁹ Neppure abbiamo la pretesa di giungere ad una valutazione catechetica circa l'integrità e la completezza dei contenuti offerti dal messaggio, come se il *Nican Mopohua* fosse una sorta di catechismo. Ci prefiggiamo invece di cogliere *quale sia la proposta cristiana inculturata*, espressa nel messaggio guadalupano nella sua offerta a *Juan Diego*, visto come membro di una situazione culturale particolare e di una Comunità ecclesiale che si trova ai primordi della sua esistenza.

2.1. *Il cristocentrismo*

Tutti i documenti del Magistero ecclesiale riguardanti la catechesi, coincidono nell'affermare che il nucleo centrale della catechesi è essenzialmente una persona: Gesù di Nazaret. Infatti la catechesi mira a promuovere l'incontro con Cristo perché il battezzato possa attingere e realizzare lo sviluppo della comunione con Dio e l'attuazione della sua dignità ecclesiale, che trova appunto in Cristo la mediazione, la chiamata e la forza di vivere alla sua sequela.²³⁰

Ad una prima lettura del racconto del *Nican Mopohua* sembrerebbe invece che il principio del cristocentrismo catechistico sia rimasto assente. L'impressione può sembrare incoraggiata anche da un rapido confronto tra l'uso del nome di Gesù Cristo che è pronunciato una sola volta da

²²⁹ Attorno al messaggio del *Nican Mopohua*, sono già state sviluppate in Messico, diverse linee di riflessione teologica, tra le quali oltre alla teologia della liberazione, si può ricordare la teologia dogmatica-moralizzante. Fautori di quest'ultima sono *Clodomiro Siller*, il quale analizza dal punto di vista della mentalità *náhuatl* i diversi titoli di Maria ed esamina i diversi nomi di Dio, mentre *Salvador González Medina* studia gli aspetti dogmatici e morali del messaggio guadalupano mettendone in luce le prospettive morali. Infine, *Salvador Castro Pallares* analizza l'integrazione della teologia del *Nican Mopohua* con la fede cristiana (cf NEBEL, *Santa María* 276-277).

²³⁰ Cf ad esempio: *CT* n. 5-6, in *EV*/6, 1773-1774; *CCC* n. 1267-1269; *DGC* n. 98-102, in *EV*/16, 880-894.

Juan Diego,²³¹ mentre numerosi sono gli attributi riconosciuti a Dio, da parte di Maria, nel suo collocarsi in rapporto a Lui. Infatti, rivolgendosi all'indio «Gli disse: “Sappi, [...] che io sono [...] la Madre del verissimo ed unico Dio, di colui che è l'autore della vita, del creatore degli uomini, di colui nel quale tutte le cose sussistono, del signore del cielo, del padrone della terra”».²³²

L'impressione, originata da una lettura affrettata, può però essere facilmente corretta se si presta la dovuta attenzione alle parole dette da Maria e al suo modo di presentarsi. Ella infatti, non solo sottolinea la propria *maternità divina*, quindi la propria realtà di Madre dell'onnipotente e benefattore munifico degli uomini, ma segue la modalità attraverso cui i Vangeli parlano di Lei. I testi scritturistici la presentano sempre strettamente congiunta a Cristo, tanto che, in essi, fin dalla prima volta è evocata in riferimento al fatto dell'incarnazione del Verbo nel momento dell'annuncio del mistero che in Lei sta per compiersi (cf *Lc* 1,26-38; *Mt* 1,18-25).

Similmente, nelle apparizioni guadalupane, Maria compare strettamente congiunta a Cristo. Ella si presenta come Colei che lo porta in sé in qualità di Vergine incinta per opera di Spirito Santo e quindi si manifesta quale Arca della Nuova Alleanza, vale a dire come la dimora del Dio vivo. L'identità con la quale si fa riconoscere è appunto quella della Madre del Dio incarnato, che *Juan Diego* aveva imparato a conoscere attraverso la catechesi, per cui *il cristocentrismo del suo messaggio è proposto come un tutt'uno con la sua persona*. E la finalità del suo intervento si profila come un tutt'uno con quella intesa dalla venuta del Salvatore: la salvezza di ogni persona umana, tra cui quella di *Juan Diego* e della gente del gruppo umano a cui egli appartiene.

Ma il cristocentrismo di Maria emerge anche nella richiesta che avanza all'indio suo interlocutore. Secondo il *Nican-Mopohua*, Maria fa di *Juan Diego* un latore della sua richiesta, che è quella dell'edificazione di un tempio.

In questo modo Maria si mostra in attivo compimento della sua missione di Madre dei credenti e di Madre degli uomini, secondo l'affida-

²³¹ «Y aunque todo absolutamente se lo declaró, y en cada cosa vió, admiró que aparecía con toda claridad que Ella era la Perfecta Virgen, la Amable, Maravillosa Madre de Nuestro Salvador Nuestro Señor Jesucristo» (NM n. 75, in GUERRERO ROSADO, *El Nican*, vol. I, 254).

²³² NM n. 26, in *Appendice I*.

mento che ha ricevuto da Gesù morente in Croce (cf Gv 19,25-27). Ella dimostra di non aver cessato di realizzare il suo ruolo nella partecipazione alla missione di suo Figlio, intervenendo a favore degli indigeni in un momento di crisi e di trapasso culturale e religioso. Con il suo intervento prova con i fatti che, pur avendo terminato il corso della sua vita terrena, non cessa di concorrere alla nascita e alla crescita dei fratelli del Figlio suo, come ben ci ha ricordato il Concilio Ecumenico Vaticano II.²³³ Per questo Ella chiede un tempio a sostegno dell'opera salvifica di Gesù e della Chiesa sua Sposa a favore degli uomini. La finalità per la quale la Vergine chiede un tempio è infatti, per mostrare Gesù Cristo, perché sia conosciuto e accolto. Attraverso il suo interessamento materno, la sua manifestazione di compassione, la sua donazione di aiuto e di protezione, manifestano la sua chiara volontà di cooperare all'attuazione dell'opera salvifica di Dio.²³⁴ Ella dichiara infatti: «Desidero ardentemente che [...] mi venga eretto un tempio, in cui voglio mostrarlo [il verissimo ed unico Dio], renderlo manifesto, darlo alle genti attraverso il mio amore, la mia compassione, il mio aiuto, la mia protezione, perché, in verità, io sono la vostra Madre misericordiosa».²³⁵

Il tempio è infatti il "luogo" dove, attraverso la mediazione dei sacramenti si rende effettiva la salvezza conquistata da Cristo e da lui continuamente donata a chi si dispone a riceverla.²³⁶ Ed è proprio per promuovere quest'apertura di fede che Maria si fa prossima e tenera educatrice degli uomini.

La modalità di presentarsi di Maria unitamente al contenuto del suo messaggio dimostrano che la Vergine tiene conto di un trapasso religioso-

²³³ Cf *LG* n. 62, in *EV*/1, 436.

²³⁴ Il fatto che Maria chieda la costruzione di un tempio riflette un suo modo frequente di comportarsi, anche con l'appoggio di segni straordinari, tanto da dar vita, attraverso i secoli, ad una specie di "geografia mariana" (cf *RM* n. 28, in *EV*/10, 1353). Sulla possibilità di definire analogicamente la richiesta di edificazione di santuari, da parte di Maria, "una sua azione didattica", cf MANELLO, *Maria nella formazione del catechista* 146.

²³⁵ *NM* n. 26-29, in *Appendice I*.

²³⁶ «Mucho quiero, mucho deseo que aquí me levanten mi casita sagrada (26) en donde Lo mostraré, Lo ensalzaré al ponerlo de manifesto: (27) Lo daré a las gentes en todo mi amor personal, en mi auxilio, en mi salvación (28)» (*NM* n. 26-28, in GUERRERO ROSADO, *El Nican*, vol. I, 169). Questa traduzione si distacca dalla versione tradizionale: "Desidero che mi si costruisca un tempio per mostrare e dare in esso tutto il mio amore". Mario Rojas, prendendo in considerazione le sfumature della lingua náhuatl mette in evidenza che il centro dell'interesse è Dio.

culturale dell'indio, per cui non disdegna di valorizzare le concezioni religiose precedenti e probabilmente ancora presenti nelle pieghe della sua mentalità. Per questo Maria si presenta come Madre di Dio, precisandone il senso ed esplicitando la finalità del suo intervento.

Nella religione azteca, l'espressione *Madre di Dio* significava l'aspetto femminile della divinità, vale a dire, manifestava dio sotto un aspetto determinato. Per questo, consapevole di questa credenza, Maria, nel momento in cui dichiara la sua identità, mentre si presenta come *Madre di Dio*, non trascura di evidenziare la peculiarità del suo essere pienamente una creatura umana. Dichiara perciò all'indio il suo intento di fare conoscere Dio, il suo zelo per glorificarlo, per manifestarlo, giustificando la sua dedizione per comunicarlo alle genti, attraverso la tenera espressione del suo amore di Madre, manifestata nel suo atteggiamento misericordioso e nelle sue cure materne.²³⁷

Nel riferire al Vescovo la visione che aveva avuto, *Juan Diego* dimostra di aver capito che si trattava di un intervento della Madre di Gesù,²³⁸ non solo perché aveva potuto collegare le parole della Vergine con le conoscenze che già aveva del messaggio cristiano come catechizzando, ma anche perché Maria, attraverso l'adozione della simbologia autoctona, fece leggere all'indio la sua identità di madre in attesa di un figlio.²³⁹

Infatti il nastro nero legato al petto stava ad indicare che la Vergine era incinta e *Juan Diego* poté comprendere che si trovava di fronte a Maria, che si presentava come *crisofora*,²⁴⁰ vale a dire come la portatrice del divin Figlio agli uomini e, in particolare, ai popoli americani. Inoltre, la presenza di un *quincunce* o croce indiana sul grembo della Vergine, indicava che il nuovo centro dell'universo era Colui che la Vergine portava in seno e pertanto il suo grembo diveniva il tempio della nuova presenza di Dio tra gli uomini. Con la croce cristiana invece, Maria voleva presentarsi, non solo come portatrice di Cristo, ma anche come Colei che ha stretti rapporti con l'opera salvifica di suo Figlio ed investita della missione di Madre dei credenti e di tutti gli uomini.

Un ultimo particolare merita di essere preso in considerazione ed è

²³⁷ Cf CARRILLO ALDAY, *El mensaje* 24.

²³⁸ Cf NM n. 75, in *Appendice I*.

²³⁹ Il fatto che *Juan Diego* identifichi il *Ipalmohuani*, *Tloque Nahuaque*, *Teyocoyani* con Gesù Cristo dimostra la sua maturità cristiana e la sua preparazione catechistica (cf GUERRERO ROSADO, *El Nican*, vol. I, 261).

²⁴⁰ Sulla missione cristofanica di Maria cf MASCIARELLI Michele Giulio, *Nato da donna, nato sotto la legge. Appunti di catechesi*, in *Theotokos* 1 (1993) 2, 191.

che Maria sia apparsa nel luogo dove nasce il sole. In rapporto alla mentalità indigena ciò poteva indicare che Cristo, *il vero Dio per il quale si vive*, era da quel momento il nuovo Sole. Il fatto che la Vergine coprisse il sole senza spegnerlo, poteva lasciar intendere a *Juan Diego* che Ella era la più eccelsa figura femminile, dietro lo splendore del Nuovo Sole di Giustizia: Gesù Cristo suo Figlio.

Maria, nelle apparizioni guadalupane, rivela pertanto il suo ruolo di mediazione a Cristo, confermando anticipatamente con i fatti la dichiarazione di Paolo VI a proposito del rapporto del cristiano con Cristo e con Maria. Egli ebbe ad attestare: «Se vogliamo essere cristiani, dobbiamo essere mariani, cioè dobbiamo conoscere il rapporto essenziale, vitale, provvidenziale che unisce la Vergine Santa a Gesù, e che apre a noi la via che a Lui conduce».²⁴¹ Per questo, Paolo VI aveva già precisato: «la conoscenza della vera dottrina cattolica su Maria costituirà sempre una chiave per la esatta comprensione del mistero di Cristo e della Chiesa».²⁴²

L'affermazione centrale del messaggio di Maria di Guadalupe è dunque quella che riguarda il suo Figlio Gesù Cristo, per cui la sua missione materna verso gli uomini anziché offuscare la mediazione insostituibile e unica di Cristo, la mette in rilievo e ne mostra l'efficacia. Infatti tutto ciò che Ella è, ed ha, sorge dalla sovrabbondanza dei meriti di Gesù, per cui anche la sua opera di mediazione salvifica dipende da Cristo ed è a Lui subordinatamente congiunta.²⁴³

Non fa quindi meraviglia se dall'inizio delle apparizioni fino ad oggi, la devozione a Maria di Guadalupe sia stata essenzialmente cristocentrica. Come affermò Giovanni Paolo II, «la coesione intorno ai valori essenziali della cultura della Nazione messicana si realizza attorno ad un valore fondamentale, che per il messicano, così come per il latinoamericano, è stato Cristo, portato in forma singolare da Maria di Guadalupe. Per questo Lei, con ovvio riferimento al suo Figlio, è stata il centro della religiosità popolare messicana e della sua cultura ed è stata presente nei momenti decisivi della sua vita individuale e collettiva».²⁴⁴ D'altra parte, in occa-

²⁴¹ PAOLO VI, *Pellegrinaggio al Santuario mariano di N.S. di Bonaria in Cagliari*, 3. *Incontro d'un intero popolo con la Madre di Dio* (24 aprile 1970), in *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. VIII, Città del Vaticano, Tip. Poliglotta Vaticana 1971, 361.

²⁴² PAOLO VI, *Discorso a chiusura del terzo periodo del Concilio*, 21 novembre 1964, in *EV/1*, 304*.

²⁴³ Cf *LG* n. 60, in *EV/1*, 434; GIOVANNI PAOLO II, *Omelia nel Santuario di Zapopan* n. 2 p. 289, 294; CEM, *La presencia* n. 49, in *DCEM/2*, 163.

²⁴⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Omelia alla Messa per il 450° Anniversario* n. 5 p. 928.

sione dell'anno giubilare guadalupano, il CEM ha messo in evidenza che l'incoronazione della Vergine di Guadalupe era un'azione di carattere cristologico, nel senso che, incoronare Maria, significava riconoscerla come Madre di Gesù Cristo, Figlio di Dio. Significava riconoscerla come autentica discepola di Cristo che insegna a seguire Cristo. Infine, si deve ricordare che Maria è stata incoronata in Messico come Regina, perché riconosciuta come Madre di Cristo Re,²⁴⁵ titolo particolarmente sentito e valorizzato nella vita di pietà religiosa dei messicani.

Il cristocentrismo del messaggio guadalupano rispetta quindi pienamente la qualificazione cristocentrica dell'azione catechistica.²⁴⁶

Data la ricchezza veritativa delle apparizioni guadalupane, anche il catechista odierno potrà trarre da esse nuovi stimoli ad industriarsi per comunicare la centralità salvifica di Cristo attraverso forme eloquenti e convincenti. Nello stesso tempo potrà cogliere la grande convenienza di affidarsi a Maria, insieme ai suoi catechizzandi, per progredire più speditamente nell'incontro sempre più profondo con Cristo e camminare efficacemente alla sua sequela.

2.2. *Il Dio della Rivelazione*

Il cristocentrismo che la catechesi è chiamata a servire non è però fine a se stesso, ma ordinato *a far accedere alla comunione trinitaria*. Si può dire che si tratta di un cristocentrismo teologale essenzialmente trinitario.²⁴⁷ Cristo è infatti il rivelatore di Dio e il mediatore unico perché ogni persona umana possa accedere alla comunione con la Trinità Santa.²⁴⁸ Egli si pone come il compimento della lunga preparazione vissuta da Israele e che i libri dell'Antico Testamento ci fanno conoscere.²⁴⁹

Cristo è infatti venuto per rendere a tutti la possibilità di conoscere la volontà salvifica e universale del Padre e di perseguire la comunione con il Dio Trinitario come bene sommo e imperituro.²⁵⁰

Verità e possibilità sublimi per la piena felicità della creatura umana e che non si sarebbero potute sperare se Dio stesso non le avesse rivelate.

²⁴⁵ Cf CEM, *Comunicado sobre el Año Jubilar*, in DCEM/3 p. 4.

²⁴⁶ Cf CT n. 6, in EV/6, 1774; MPD n. 7, in EV/6, 388.

²⁴⁷ Cf DGC n. 99, in EV/16, 884.

²⁴⁸ Cf *l. cit.*; DCG n. 41, in EV/4, 217; RdC n. 82, 84.

²⁴⁹ Cf DV n. 15, in EV/1, 896.

²⁵⁰ Cf DCG n. 41, in EV/4, 517; DGC n. 99, in EV/16, 884.

Per questo oggi la catechesi è chiamata ad aprire sempre più profondamente i catechizzandi su questo mistero di amore, facendo loro notare che per beneficiare la persona umana, Dio si è adeguato in Cristo, alle nostre capacità conoscitive, volitive ed espressive. In attenzione a questo ineffabile mistero salvifico, il Magistero conciliare ha giustamente ricordato che «Le parole di Dio [...] espresse con lingue umane, si sono fatte simili al parlare dell'uomo, come già il Verbo dell'Eterno Padre, avendo assunto le debolezze della umana natura, si fece simile all'uomo». ²⁵¹ Tale adeguamento passa perciò sempre attraverso componenti e rivestimenti limitati, mutevoli e caduchi rispetto alla realtà che significano, per cui ancora lo stesso Magistero puntualizza: «altro è il deposito o le verità della fede, altro è il modo con cui vengono enunziate». ²⁵²

Alla luce di queste precisazioni possiamo dire che Maria di Guadalupe annunciò in un modo nuovo, adeguato alla cultura del suo interlocutore, l'unico deposito della fede, rivelato in Gesù Cristo e trasmesso dalla tradizione ecclesiale. Infatti, i diversi nomi di Dio, presenti nel racconto ed espressi da Maria, ²⁵³ pur essendo propri della cultura *náhuatl*, assumono un carattere cattolico, tanto che corrispondono in gran parte sia agli attributi che il CCC conferisce a Dio, quando tratta del primo articolo del *Credo* e sia a quelli che i documenti del Magistero ecclesiale considerano essenziali per esprimere il messaggio cristiano. ²⁵⁴

Maria parla infatti di un verissimo Dio (*in huel nelli téotl Dios*) per il quale si vive (*in Ipalnemohuani*). Un Dio che pensa se stesso, che è creatore della vita, che sta creando le persone e le cose (*in Teyocoyani*). Un Dio padrone di ciò che è vicino e di ciò che sta nel confine (*in Tloque Nahuaque*). Un Dio, Signore del cielo (*in Ilhuicahua*) e padrone della terra (*in Tlalticpaque*). ²⁵⁵ Si può così notare che questi attributi della religio-

²⁵¹ DV n. 13, in EV/1, 894.

²⁵² GS n. 62, in EV/1, 1527. L'affermazione conciliare è attinta ad un pronunciamento di Giovanni XXIII in apertura del Concilio Ecumenico Vaticano II, quando trattando della finalità del Concilio ebbe ad affermare che «Altra cosa è infatti il deposito stesso della fede, vale a dire le verità contenute nella nostra dottrina, e altra cosa è la forma con cui quelle vengono enunciate, conservando ad esse tuttavia lo stesso senso e la stessa portata» (GIOVANNI XXIII, *Discorso nella solenne apertura del Concilio* [11 ottobre 1962], in EV/1, 55*).

²⁵³ Cf NM n. 26, in *Appendice I*.

²⁵⁴ Cf CCC n. 198-324.

²⁵⁵ «Le dice: "Sábelo, ten por cierto, hijo mío el más pequeño, que soy la perfecta siempre Virgen Santa María Madre del verdaderísimo Dios por Quien se vive; el Creador de las Personas, el Dueño de la cercanía y de la inmediatez, el Dueño del

ne indigena, non differiscono molto da quelli evidenziati dalla Rivelazione biblica, la quale parla di un Dio vivente, che trascende infinitamente gli uomini e ogni altra realtà creata, di un Dio, autore della storia dell'umanità, nella quale interviene continuamente per offrire la sua alleanza ad ogni persona umana. Un Dio santo, giusto, misericordioso, che comprende, libera e salva, un Dio che ama come sposo e padre.²⁵⁶

La Vergine non nomina esplicitamente *Ometéotl*, né alcuna delle divinità azteche poiché avrebbe potuto suscitare sospetti negli Spagnoli, ma con un linguaggio chiaro e preciso, utilizza gli attributi del vero Dio, conosciuti dagli indigeni per insegnare loro la fede nell'unico Dio, al quale si deve l'onore e l'adorazione. Insieme al Dio Creatore, Onnipotente, superiore a tutte le cose, la Vergine presenta un Dio condiscendente, che attraverso mediazioni avvicina le sue creature, che è presente nel mondo con il suo amore di Padre ed è attivo nella storia. È proprio questo Dio trascendente e immanente, prossimo e inafferrabile, misericordioso ed esigente, autocomunicantesi e santo, che dev'essere presentato nella catechesi.²⁵⁷

Il termine *in Ipalnemohuani*, che significa *per il quale si vive*, valorizzato da Maria, mentre faceva leva su presupposti acquisiti dalla cultura azteca, veniva a congiungersi con specificazioni propriamente cristiane, che *Juan Diego* poteva aver ricevuto dalla catechesi a proposito della dignità umana e della sua vocazione essenziale e definitiva.

Il termine si prestava anzitutto a mettere in risalto la dipendenza creaturale dell'uomo da Dio e costituiva in questo modo un buon fondamento per promuovere la consapevolezza della propria dignità filiale nei suoi confronti; concezione, che era già presente nella religiosità azteca. Infatti, tra gli attributi che il popolo azteca dava alla divinità vi era in particolare quello di Creatore.²⁵⁸ Inoltre tale dipendenza da Dio poteva tornare a conferma della dimensione fraterna del rapporto degli uomini tra di loro, come figli dello stesso Padre, sviluppata e perfezionata dal messaggio cristiano (cf *Mt* 23,8; *Rom* 8,29) e probabile oggetto della catechesi ricevuta dall'indio.

Un altro significato dell'attributo poteva essere visto in ordine all'accoglienza della vita, come dono gratuito di Dio ad ogni persona umana.

cielo, el Dueño de la tierra» (NM n. 26, in GUERRERO ROSADO, *El Nican*, vol. I, 169).

²⁵⁶ Cf DCG n. 48, in EV/4, 524.

²⁵⁷ Cf MANELLO, *Maria nella formazione del catechista* 75-79.

²⁵⁸ Cf sopra p. 67.

Un dono la cui consapevolezza poteva essere capace, specie dal punto di vista cristiano, di originare l'esigenza filiale della risposta di riconoscenza a Colui, da cui proviene ogni bene, poiché «In Lui, infatti viviamo, ci muoviamo ed esistiamo» (At 17,28).

Infine il termine poteva essere visto come evocazione del fine per cui ogni persona umana vive, vale a dire per dargli gloria,²⁵⁹ secondo lo sviluppo dell'amore filiale verso di Lui e di quello fraterno verso i propri simili,²⁶⁰ in attesa di giungere al congiungimento perfetto e definitivo con Lui, dopo la morte.²⁶¹

Non si può nemmeno trascurare di mettere in rilievo che il Dio che Maria presenta non è un Dio unico e solitario, ma il Dio Tripersonale, ricco di amore e di misericordia verso gli uomini. Nelle parole della Vergine è chiaramente evocato Dio Padre principio e fine della creazione, mentre le due Persone divine: *il Figlio e lo Spirito Santo sono rese presenti nella stessa persona della Vergine*. Maria si presenta gravida del Verbo di Dio e – come si è detto – rivela la *presenza* di questo mistero in chiave culturale, perfettamente comprensibile a *Juan Diego*. La terza Persona della Trinità: lo *Spirito Santo* poteva essere percepita dall'indio in forza della catechesi ricevuta. Sembra infatti lecito supporre che il mistero dell'incarnazione fosse già conosciuto da *Juan Diego*, non solo per la centralità del mistero nella vita del cristiano, ma anche perché i missionari erano ferventi cultori della devozione mariana e ne inculcavano ben presto pratiche devozionali.²⁶² Nello stesso tempo si può supporre che non trascurassero di parlare dell'opera dello Spirito Santo in Maria, come Madre Vergine del Verbo incarnato.

Nelle apparizioni guadalupane possiamo quindi realmente scorgere una catechesi densa di significato, attuata attraverso un linguaggio non solo verbale, ma anche simbolico-culturale.

Il fatto che la Vergine si sia servita dei concetti e dei simboli presenti nell'antica religione azteca, oltre ad essere un esempio chiaro di inculturazione, richiama alcuni orientamenti importanti da tenere presenti nella trasmissione del messaggio cristiano. Innanzitutto l'impegno di *purificare*, per quanto è possibile e secondo le esigenze dei destinatari, la nozione di Dio da contaminazioni culturali. In secondo luogo l'attenzione a non

²⁵⁹ Cf CCC n. 293-294; DCG n. 41, in EV/4, 517.

²⁶⁰ Cf LG n. 17, in EV/1, 327; GS n. 18-19,24, in EV/1, 1372-1373, 1393.

²⁶¹ Cf LG n. 48, in EV/1, 418.

²⁶² Cf sopra p. 102-103.

trascurare il *retto uso dell'intelligenza umana*, che, come crede e insegna la Chiesa, è naturalmente capace di giungere alla conoscenza di Dio quale principio e fine di tutte le cose, per cui ogni persona umana può sinceramente porsi di fronte Lui in atteggiamento di umiltà e di riconoscenza.²⁶³

2.3. L'identità di Maria

Maria di Guadalupe nell'apparire a *Juan Diego* fa conoscere Dio parlando di Dio e nello stesso tempo parlando di se stessa, poiché la sua dedizione materna ha origine nell'amore divino ed è manifestazione di tale amore. Il rivelarsi di Maria di Guadalupe ha perciò molto da dire anche alla catechesi odierna, perché può aiutare a conoscere meglio sia la tenerezza dell'amore di Dio, che si rispecchia nel suo volto e nel suo agire e sia nel far cogliere il modo di rivelarsi di Dio nella sua costante fedeltà di azione per la salvezza dell'umanità.

Maria inoltre è anche un contenuto veritativo della catechesi per la sua partecipazione al mistero redentivo, per cui il catechista è chiamato a parlare di Lei nei termini dovuti, cioè nel rispetto del carattere organico e gerarchizzato del messaggio cristiano. Messaggio, che – come abbiamo detto²⁶⁴ – ha il suo vertice e anche il suo punto fondamentale e focale nel mistero Trinitario, rivelato e comunicato in Cristo. A partire da esso, il catechista dovrà perciò salvaguardare la “gerarchia delle verità”,²⁶⁵ non perché alcune verità appartengano alla fede meno di altre, ma perché «alcune verità si fondano su altre che sono più importanti e da esse sono illuminate»,²⁶⁶

Riguardo al tema mariano, il catechista e prima ancora il catecheta, non può fare a meno di domandarsi quale posto esso debba occupare nella catechesi. Interrogativo che può trovare buoni argomenti di risposta nella considerazione delle apparizioni di Maria di Guadalupe. Infatti, il contri-

²⁶³ Cf ad esempio: *DV* n. 6, in *EV*/1, 879; *CCC* n. 286; *DCG* n. 49, in *EV*/4, 525; GIOVANNI PAOLO II; *Lettera enciclica circa i rapporti tra fede e ragione: Fides et Ratio* n. 16-35 (14 settembre 1998), in *EV*/17 (2000) 1208-1247.

²⁶⁴ Cf sopra Seconda parte, i punti 2.2. e 2.1.

²⁶⁵ Cf CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Decreto sull'Ecumenismo: Unitatis Redintegratio* (UR) n. 11 (21 novembre 1964), in *EV*/1, 534-536; *DCG* n. 39, 43, in *EV*/4, 515, 519; *DGC* n. 114, in *EV*/16, 914. Per una proposta catechetica in questa prospettiva, cf MANELLO, *Maria nella formazione del catechista* 53-132.

²⁶⁶ *DCG* n. 43, in *EV*/4, 519.

buto interpretativo che può venire dalla lettura delle apparizioni non è di scarso rilievo, specie se si tiene conto del fatto che, nella vita della Chiesa, la catechesi non ha sempre dato a Maria il riconoscimento del posto e del ruolo che le competono, vuoi per eccesso o vuoi per difetto.

Nei tempi post-conciliari, superato un certo periodo di inspiegabile silenzio ed incertezza,²⁶⁷ grazie allo sviluppo della mariologia e in particolare agli insegnamenti della *LG*, che colloca Maria all'interno della storia della salvezza e come membro della Chiesa, si può affermare che, nell'azione pastorale, il tema riceve oggi maggior attenzione e una collocazione più corretta.²⁶⁸ In particolare nel Sinodo del 1977, che aveva affrontato il tema dell'evangelizzazione nel mondo contemporaneo, è stata affermata l'importanza mariana, poiché si è riconosciuto che «la Madonna, nei misteri della sua esistenza, è un compendio di catechesi e un catechismo vivente che richiama i fedeli [...] ad un impegno di fede e di perfezione cristiana».²⁶⁹

In questa prospettiva, una disattenzione della catechesi per il contenuto mariano, non solo impoverirebbe la lettura del dato cristiano, ma tradirebbe qualcosa dell'integrità del messaggio e comprometterebbe la correttezza della catechesi.²⁷⁰ Come ha giustamente affermato il documento di *Puebla*: «Senza Maria il Vangelo viene ad essere disincarnato, sfigurato, trasformandosi in un'ideologia, in un razionalismo spiritualistico».²⁷¹

Ora, nella linea di questa doverosa valorizzazione da parte di una catechesi completa, armonica e attenta ai catechizzandi, ci sembra fruttuoso e conveniente mettere in evidenza le attribuzioni che il testo delle apparizioni guadalupane assegna con maggior frequenza a Maria e successivamente la pregnanza di significato del titolo guadalupano.

²⁶⁷ Per quanto riguarda questo silenzio, verificatosi anche in America Latina cf sopra p. 38, nota 75 e p. 43.

²⁶⁸ Cf *DCG* n. 68, in *EV*/4, 559; *CT* n. 30, in *EV*/6, 1838; *DGC* n. 154, in *EV*/16, 976.

²⁶⁹ Intervento del card. Carberry al Sinodo dei Vescovi del 1977, citato da PEDICO Maria Marcellina, *Catechesi*, in DE FIORES - MEO (a cura di), *Nuovo Dizionario di Mariologia* 318.

²⁷⁰ Cf *DCG* n. 68, in *EV*/4, 559; *CT* n. 30, in *EV*/6, 1838; *DGC* n. 154, in *EV*/16, 976. Alcuni orientamenti fondamentali per attivare una catechesi seria e corretta in chiave mariana, sono proposti in MASCIARELLI, *Nato da donna* 175-189 ed anche in MANELLO, *Maria nella formazione del catechista* 59-132; 179-187.

²⁷¹ *DP* n. 301, in *EAL* 924.

2.3.1. Le qualificazioni mariane proposte nel Nican Mopohua

Sebbene il messaggio del *Nican Mopohua* sia essenzialmente cristocentrico, lascia intendere che il mistero mariano non occupa una posizione marginale nella vita del cristiano. Infatti, nelle apparizioni del *Tepeyac* la figura di Maria è posta in primo piano attraverso la rivelazione che Ella fa di se stessa, dicendo: «Io sono la Perfetta Sempre Vergine Santa Maria, la Madre del verissimo ed unico Dio». ²⁷²

Di fronte ad una espressione così densa di elementi ci si può chiedere quale poteva essere il significato del messaggio per *Juan Diego* nella sua qualità di indigeno e di cristiano. A tale proposito si può ricordare che la frase *madre di dio* o *madre degli dei* non era estranea alla religione azteca, che, secondo le testimonianze dei primi missionari, aveva un grande culto a *Tonantzin* (*Nostra Madre*). ²⁷³ Tuttavia, il fatto che una semplice creatura umana, donna, fosse la Madre del verissimo Dio poteva risultare poco credibile per gli indigeni, che consideravano la madre degli dei come un'espressione dei fiori e del canto. Nello stesso tempo si deve però riconoscere che la devozione a Maria entrò molto presto nelle terre della conquista spagnola, forse anche per la valorizzazione da parte dei missionari delle credenze autoctone, coltivate da quelle popolazioni riguardo all'esistenza di una madre delle divinità e ritenute in certo qual modo, da quegli evangelizzatori, una preparazione previa all'accoglienza di Maria SS.

Si deve anche notare che, a sostegno di una positiva comprensione dei termini, usati nel messaggio, Maria di Guadalupe, benché si esprimesse in perfetto *náhuatl*, quando era necessario utilizzava pure parole latine o spagnole, come: *Sancta*, *Dios*, *Obispo*, in modo da lasciar intendere agli indigeni e agli Spagnoli che la sua appartenenza non era esclusivamente dell'una o dell'altra parte. È perciò da presumere che le sue parole non siano suonate vuote di significato per *Juan Diego*, il quale, conoscendo la dottrina cristiana, poteva essere in grado di cogliere immediatamente che si trattava della Madre di Gesù Cristo.

Ritornando all'affermazione di Maria, relativa alla proclamazione della sua identità, si può osservare che Ella sottolinea tre elementi di forte contenuto veritativo: è Vergine, è Santa ed è Madre. Qui, come negli altri

²⁷² Cf NM n. 26, in *Appendice I*.

²⁷³ Cf p. 71-72.

elementi del messaggio, Maria di Guadalupe rimane fedele al deposito della fede. Infatti, la Verginità perpetua e la Maternità divina²⁷⁴ sono i due dogmi proclamati ufficialmente prima del 1500 e facevano parte dei contenuti della catechesi del tempo.²⁷⁵ Nell'affermare che Maria è allo stesso tempo Vergine e Madre,²⁷⁶ manifesta il privilegio che la distingue da tutte le altre creature. Infatti nella storia dell'umanità sono esistite moltitudini di donne vergini e ci sono state anche numerose donne madri, ma solo Maria Santissima è l'unica a congiungere nella sua persona la verginità e la maternità.²⁷⁷

Per la retta accoglienza del mistero da parte di *Juan Diego* va ancora tenuto conto che il concetto "Perfetta sempre vergine",²⁷⁸ non era del tutto estraneo alla religiosità azteca, poiché in essa esisteva la credenza di un mito della vergine madre, la quale aveva concepito *Huitzilopochtli* senza intervento umano, anche se il termine usato da Maria si poneva soprattutto nella linea della *aeiparthenos*, secondo la più antica tradizione cristiana dei Padri orientali.²⁷⁹ Pertanto l'avverbio "sempre" veniva piuttosto a porsi in prospettiva dell'attributo che più tardi sarebbe stato espresso con precisione da Paolo IV, per affermare che la *verginità* di Maria sarebbe stata: "*ante partum, in partu et post partum*".²⁸⁰

L'aggettivo *Santa* richiamava naturalmente l'evangelico *kecharitome-*

²⁷⁴ I dogmi della maternità divina e della verginità sono strettamente connessi tra loro e inscindibilmente collegati con la fede in Cristo e con la rispettiva formulazione storico-dogmatica. La maternità divina di Maria, proclamata nel Concilio di Efeso (431), professa che Cristo, figlio di Maria secondo la generazione umana, è Figlio di Dio e Dio egli stesso (cf AIELLO Angelo Giovanni, *Dogmi*, in DE FIORES - MEO (a cura di), *Nuovo Dizionario di Mariologia* 486). Il dogma della verginità perpetua appartiene alla più antica tradizione della Chiesa; già il Concilio di Calcedonia (451) aveva proclamato che Gesù è "Nato da Maria la Vergine"; più tardi il Concilio Costantinopolitano II (553) introdusse il riferimento esplicito alla perpetua verginità. La proclamazione definitiva di fede spettò al Concilio Lateranense (649) (cf DE FIORES Stefano, *Vergine*, in ID. - MEO (a cura di), *Nuovo Dizionario di Mariologia* 1461).

²⁷⁵ Cf p. 103-105.

²⁷⁶ Cf inoltre il n. 26 e 62 del NM, in *Appendice I*.

²⁷⁷ Cf MARTÍNEZ, *El Idilio* 26-27.

²⁷⁸ Cf il NM n. 26, 57, 62, 75, 183, 208, in *Appendice I*.

²⁷⁹ Cf la formula lunga del simbolo di Epifanio, Vescovo di Salamina, la formula pseudo-atanasiana e il grande simbolo di fede della chiesa armena (cf DENZINGER Heinrich, *Enchiridion symbolorum* [DZ], [a cura di Peter Hünermann], edizione bilingue, Bologna, Dehoniane 1996 n. 44, 46, 48).

²⁸⁰ Cf PAOLO IV, *Costituzione Cum quorundam hominum* (7 agosto 1555), in DZ n. 1880.

ne del saluto angelico (cf *Lc* 1,28). Maria è infatti Santa per i privilegi e i doni di grazia ricevuti nella sua concezione immacolata. Santa ancora per la sua unione al Verbo Incarnato; Santa per non essersi mai contaminata con qualche macchia di peccato; Santa per la pratica perfetta delle virtù. Santa infine, perché, essendo stata oggetto della benevolenza divina, è stata anche partecipe in modo singolare della santità di Dio.²⁸¹

Tutti questi doni e privilegi di Maria si giustificano ovviamente in forza della sua maternità divina, perciò nel messaggio guadalupano viene anche confermato l'equivalente del titolo *Theotókos*, attribuitole dal Concilio di Efeso. Il racconto del *Nican Mopohua* non si dilunga ovviamente in precisazioni teologiche circa la maternità di Maria, ma, con il linguaggio semplice della fede popolare, richiama le parole della preghiera popolare dell'Ave Maria che la invoca come "*Santa Maria, Madre di Dio*".

Questo privilegio e dignità materna Maria di Guadalupe l'esprime – come si è sopra rilevato²⁸² – non solo con le parole, ma anche attraverso il simbolismo rivestito dalla sua persona. Anziché presentarsi con il Bambino in braccio, si conforma all'usanza azteca e lo presenta sotto il simbolo del nastro nero.

Maria, tuttavia, non si rivela solo come Madre di Dio ma, nelle apparizioni guadalupane, con successivi accenti, si dichiara *Madre misericordiosa* di tutti gli uomini. Una madre sollecita che ascolta il pianto e i lamenti dei suoi figli, che si prende cura di loro e pone rimedio alle loro sofferenze.²⁸³

A favore della comprensione di questo comportamento mariano di tipo materno va ricordato che la figura della Madre, nella cultura azteca, era l'archetipo della tenerezza e della protezione e pertanto evocazione di autorità e di governo. La figura del padre era anche molto venerata nella famiglia azteca, ma era una figura meno vicina di quella della madre, poiché a causa delle guerre, il padre doveva assentarsi con frequenza e affidare l'educazione dei figli ai maestri dei *Tepochcalli* o del *Calmécac*.

²⁸¹ Cf CEM, *La presencia* n. 28, in *DCEM/2*, 142.

²⁸² Cf sopra p. 161.

²⁸³ «Porque yo en verdad soy vuestra madre compasiva, (29) tuya y de todos los hombres (30) [...] porque allí les escucharé su llanto, su tristeza, para remediar, para curar todas sus diferentes penas, sus miserias, sus dolores (31). ¿No estoy aquí yo, que soy tu Madre? ¿No estás bajo mi sombra y resguardo? ¿No soy yo la fuente de tu alegría? ¿No estás en el hueco de mi manto, en el cruce de mis brazos? ¿Tienes necesidad de alguna otra cosa?» (NM n. 29-31, 119, in GUERRERO ROSADO, *El Nican*, vol. I, 179, 315 e in *Appendice I* n. 28-33; 118-120).

Erano invece i capi del popolo coloro che venivano spesso paragonati ad una madre, ed essi adottavano spesso un linguaggio con accenti materni. Per questo, il fatto che Maria si sia presentata come Madre ebbe grande autorevolezza sul popolo messicano.

Anche rispetto a questo profilo materno la Vergine di Guadalupe è stata fedele alla Tradizione ecclesiale, la quale ha sempre riconosciuto Maria come *Madre degli uomini*. Infatti, accettando liberamente di collaborare al piano salvifico di Dio, Ella, in unione con Cristo suo Figlio, ha partecipato in modo attivo all'opera della salvezza degli uomini e ha contribuito nel far loro riacquistare la possibilità di accedere alla vita divina.²⁸⁴ Per questo, come afferma il Concilio Ecumenico Vaticano II, Maria «fu per noi Madre nell'ordine della grazia».²⁸⁵

Un altro aspetto fondamentale, proclamato nel messaggio guadalupano, è la *maternità spirituale* di Maria verso tutti gli uomini.²⁸⁶ Il *Nican Mopohua* è infatti un cantico alla maternità spirituale di Maria, composto da numerose espressioni della Vergine cariche di tenerezza e di amore materno.²⁸⁷ Tale maternità è la continuazione e l'attualizzazione della maternità affidatale da Gesù sul Calvario,²⁸⁸ che si estende senza limiti di tempo e di spazio in orizzonti universali.²⁸⁹ In Messico, più che in ogni altra nazione, questa maternità di Maria è particolarmente da valorizzare nella catechesi. Essa è una realtà tanto sentita e radicata nel popolo che

²⁸⁴ Cf GIOVANNI XXIII, *Radiomessaggio al Secondo Congresso Mariano* 461; GIOVANNI PAOLO II, *Omelia alla Messa per il 450° Anniversario* n. 4 p. 926; CEM, *La presenza* n. 34, in *DCEM/2*, 148.

²⁸⁵ LG 61, in *EV/1*, 435.

²⁸⁶ Come ha espresso l'arcivescovo Luis María Martínez, se le apparizioni di Lourdes saranno sempre il monumento glorioso del dogma dell'Immacolata Concezione di Maria, le apparizioni del Tepeyac saranno l'immortale monumento della Maternità impareggiabile della Santissima Vergine (cf MARTÍNEZ, *El idilio* 33-34).

²⁸⁷ Cf NM n. 23, 26, 58, 92, 118, 119, in *Appendice I*.

²⁸⁸ Carrillo Alday stabilisce un paragone tra la scena del Calvario e quella del Tepeyac. Ai piedi della croce un discepolo chiamato Giovanni, rappresentante di tutti i cristiani, ricevette dallo stesso Gesù il dono di una Madre (cf Gv 19, 27). Sul Tepeyac un altro Giovanni, rappresentante di un popolo che stava per sorgere, viene chiamato "il più piccolo dei miei figli" dalle labbra di Maria (cf CARRILLO ALDAY, *El mensaje* 26).

²⁸⁹ Questa maternità universale di Maria è di frequente ricordata nel Magistero ordinario di Giovanni Paolo II (cf ad esempio: ID., *Omelia nella Solennità della Madre di Dio e XXXII Giornata mondiale della Pace* n. 2, in *L'Oss. Rom.* 2-3 gennaio 1999, 6; ID., *Preghiera all'Immacolata in Piazza di Spagna* n. 5, in *ivi* 9-10 dicembre 1999, 7).

nel giorno dedicato socialmente a onorare le madri messicane si venera pure la Vergine di Guadalupe con grande solennità.²⁹⁰

Inoltre va evidenziato che la tradizione ecclesiale messicana ha colto nel simbolismo dell'immagine guadalupana, altri elementi di contenuto mariologico. Ad esempio, non pochi teologi hanno visto nell'immagine del *Tepeyac* la *Donna dell'Apocalisse* per la presenza del sole che avvolge la Vergine, la luna che sta sotto i suoi piedi e le stelle che adornano il suo manto.

Iniziatore di questa linea di riflessione teologica è stato *Miguel Sánchez*, che nel 1648 diede alla stampa la prima opera sulla Vergine di Guadalupe. La sua intenzione era di dimostrare che nell'immagine del *Tepeyac* si portava a compimento la profezia del capitolo 12 dell'*Apocalisse*. Secondo *Sánchez* la visione della donna che apparve nel cielo, vestita di sole, con la luna sotto i suoi piedi e una corona di dodici stelle sul suo capo e incinta, preconizzava le apparizioni della Vergine di Guadalupe.²⁹¹

D'altra parte il fatto del drago che insidia Maria e vuole colpire la sua discendenza e che però è stato vinto dall'arcangelo Michele, è stato pure interpretato come una profezia del popolo messicano, assalito dal demanio dell'idolatria indigena, ma salvato dalla conquista evangelizzatrice.²⁹² Con questa interpretazione, l'autore citato si prefigge di dare fondamento biblico e teologico all'immagine e alla storia delle apparizioni.²⁹³

Carrillo Alday, seguendo questa linea, trova che a differenza della

²⁹⁰ Cf l'appello formulato dai Vescovi messicani nel 1981 per far onorare in modo speciale la maternità spirituale di Maria di Guadalupe il 10 maggio (cf CEM, *Mensaje de la XXVII Asamblea Plenaria* n. 10, in *DCEM/2*, 405).

²⁹¹ La teologia biblica propone diverse correnti ermeneutiche sul significato della "Donna vestita di sole". Per alcuni rappresenta Maria e soltanto Maria, per altri congiuntamente Maria e la Chiesa, oppure il popolo di Israele, o il popolo di Dio di ambedue i Testamenti, la Chiesa di Cristo in quanto comunità escatologica di salvezza che ha in cielo il suo archetipo esemplare (cf SERRA Aristide, *Una monografia su Apocalisse 12*, in *Marianum* 38 (1976) 115, 19; ID., *Echi di Apocalisse 12 nel «Transitus Mariae»?*, in *Theotokos* 8 (2000) 1, 245-260).

²⁹² *Sánchez* elabora il seguente schema apocalittico-guadalupano: la donna dell'apocalisse rappresenta la Vergine di Guadalupe, l'evangelista Giovanni personifica *Juan Diego*, l'Arcangelo Michele è *Hernán Cortés*, gli angeli sono i conquistatori, il drago rappresenta l'idolatria, le ali simboleggiano l'aquila dello scudo messicano, la città raffigura la città del Messico, il deserto è figura del *Tepeyac*. Questa interpretazione è presente in molti scritti e sermoni dei secoli XVIII e XIX (cf NEBEL, *Santa María* 270).

²⁹³ Cf *ivi* 268-270.

scena apocalittica, pervasa di nefasto pericolo a causa del drago, che cerca di divorare il figlio della donna incinta, nella scena del *Tepeyac* tutto è pace, sicurezza e fiducia. L'atmosfera è dunque satura della gioia del parto.²⁹⁴

Nella Messa della festa della Vergine di Guadalupe è tuttavia valorizzato il versetto di Ap 12,1 come antifona di ingresso.²⁹⁵

È ancora opportuno rilevare che, in Messico, il riferimento alla suddetta pericope biblica era già stato effettuato in relazione alla devozione verso l'Immacolata Concezione. Devozione già coltivata nell'ambito della devozione mariana europea fin dal secolo XII²⁹⁶ e diffusa nella Nuova Spagna dai primi missionari. Ma dopo un secolo circa di distanza dalle apparizioni guadalupane, alcuni teologi identificarono l'Immacolata Concezione con la Vergine di Guadalupe.²⁹⁷ Fautore della linea guadalupano-concezionista è il gesuita *Francisco de Florencia*, che nella sua opera *Estrella del Norte de México* (1688), identifica senza mezzi termini l'Immacolata Concezione con la Vergine del *Tepeyac*.²⁹⁸ Anche il sacerdote *Mateo de la Cruz* afferma che «l'angelo che sorregge l'immagine della Vergine di Guadalupe indica la sua Concezione non solo come grazia ma anche come gloria e per questo ai suoi piedi non troviamo più il drago, bensì gli angeli e i cherubini. La gloria si aggiunge alla grazia. E poiché la gloria che deriva dal Sole è immensa, immensa è anche la grazia».²⁹⁹

Un'ultima osservazione va fatta ancora sul simbolismo delle vesti del-

²⁹⁴ Cf CARRILLO ALDAY, *El mensaje* 25-26.

²⁹⁵ Cf CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Decreto, Anexo I*, 277.

²⁹⁶ Nel secolo XII il benedettino *Eadmero*, morto nel 1134, scrisse un Trattato sulla concezione della Beata Maria Vergine nel quale si opponeva ai ricchi ecclesiastici che volevano abolire la festa dell'Immacolata dichiarandola priva di fondamento (cf DE FIORES Stefano, *Immacolata*, in ID. - MEO (a cura di), *Nuovo Dizionario di Mariologia* 683).

²⁹⁷ Cf NEBEL, *Santa Maria* 274. Lungo la storia della teologia, in Messico furono attribuiti alla Vergine di Guadalupe tutti i concetti della dottrina teologica tradizionale mariana. La linea di riflessione che intende mettere in relazione la Vergine guadalupana con l'Immacolata Concezione di Maria è chiamata riflessione guadalupano-concezionista (cf PERFETTI, *Guadalupe* 189).

²⁹⁸ Cf *l. cit.*

²⁹⁹ *L. cit.* Il gesuita *Mateo de la Cruz* pubblicò, nel 1660, in modo anonimo, una versione abbreviata e migliorata dell'opera di *Miguel Sánchez* (cf GUERRERO ROSADO, *El Nican*, vol. I, 529).

la Vergine di Guadalupe perché esso richiama la regalità di Maria. Quest'attributo è stato anche autorevolmente affermato dal Concilio Ecumenico Vaticano II per sottolineare il posto singolare occupato nella Chiesa da Maria, al di sopra di tutti gli angeli e santi, per cui è stata proclamata Regina dell'Universo.³⁰⁰ Il *Nican Mopohua* si pone anch'esso in questa linea, poiché riconosce in Maria di Guadalupe la Regina del Cielo.³⁰¹ Infatti, nel racconto, Maria viene nominata Regina (*Cihuapilli*)³⁰² per ben tredici volte³⁰³ e in esse per otto volte riceve il titolo di *Regina del Cielo*.³⁰⁴

Il racconto del *Nican Mopohua* si rivela dunque molto ricco di specificazioni a proposito della figura di Maria, per cui dalla sua conoscenza ogni catechesi può trarre ispirazione e illuminazione, tuttavia un peculiare contributo può venire in particolare alla catechesi messicana dalla considerazione del titolo mariano di Guadalupe.

2.3.2. Il titolo Maria di Guadalupe proposto nel *Nican Mopohua*

Un elemento di forte eloquenza capace di parlare con efficacia agli autoctoni e agli spagnoli fu il titolo di Guadalupe adottato dalla Vergine.

Secondo il racconto del *Nican Mopohua* Maria santissima rivelò il nome di *Guadalupe*, solo nella quinta e ultima apparizione, all'ammalato zio di *Juan Diego*, chiamato *Juan Bernardino*.³⁰⁵

³⁰⁰ Cf LG n. 59, 66, in EV/1, 433, 442.

³⁰¹ Il *In Tilmatzintli* che è una parte aggiunta al *Nican Mopohua*, descrive l'immagine di Guadalupe e documenta che in alto sul suo capo «è disposta una corona d'oro. [...] Ai suoi piedi sta la luna, le cui punte sono rivolte verso l'alto. [...] si erge esattamente in mezzo ad esse e al sole, i cui raggi la seguono e la circondano da tutte le parti. Sono cento i bagliori dorati, [...] dodici circondano il volto e il capo [...]. Questa preziosa immagine [...] si muove sostenuta da un angelo. [...] Le mani dell'angelo che, a quanto pare, è molto contento di condurre così la Regina del Cielo, portano e sostengono la Vergine» (la traduzione è stata offerta da PERFETTI, *Guadalupe* 65-66).

³⁰² La parola *Cihuapilli* in *náhuatl* significa contemporaneamente *bambina, ragazzina, figlia* e anche *Madama, nobile Signora o regina*. Come abbiamo rilevato, in *náhuatl* non si concepiva il rispetto, la venerazione e l'autorità, se non come correlativi di affetto, tenerezza e protezione (cf p. 127), così per il messicano ogni bambina era una regina e ogni regina era una bambina (cf GUERRERO ROSADO, *El Nican*, vol. I, 145).

³⁰³ Cf NM n. 24, 43, 48, 50, 54, 63, 72, 78, 80, 103, 122, 194, 211, in *Appendice I*.

³⁰⁴ Cf NM n. 43, 48, 72, 78, 80, 103, 122, 194, 211, in *Appendice I*.

³⁰⁵ Nel mondo azteca lo zio svolgeva un ruolo di primissimo piano. Quando il pa-

È facile dimenticare che la Signora del Cielo parlò e si manifestò a due indigeni e non ad uno solo; ciò nonostante, afferma *Guerrero Rosado*, l'avvenimento sarebbe stato incompleto senza quest'ultima apparizione. Sarebbe stato insufficiente non per gli indigeni che vi vedevano un simbolismo così eloquente, bensì per gli Spagnoli, ai quali detti elementi dicevano poco o niente. Quindi il Vescovo *Zumárraga* e tutti gli Spagnoli avevano bisogno di un segno chiaro secondo la loro cultura e la quinta apparizione diede loro proprio questo segno.³⁰⁶

Secondo il racconto del *Nican Mopohua*, dopo il miracolo delle rose, *Juan Diego* tornò a casa per vedere lo zio che aveva lasciato gravemente ammalato, ma come la Vergine gli aveva assicurato, lo zio era guarito. *Juan Bernardino* confermò che la celeste Signora lo aveva guarito e rivelò che egli stesso l'aveva vista esattamente nella forma in cui era apparsa a suo nipote e disse anche che la celeste Signora gli aveva fatto conoscere il titolo con cui la venerata immagine avrebbe dovuto essere invocata: *La Perfetta Vergine Santa Maria di Guadalupe*.³⁰⁷

Quando Maria Santissima apparve a *Juan Diego* e a *Juan Bernardino*, il termine *Guadalupe* vantava già una lunga storia. Era infatti il nome di una località spagnola situata in *Extremadura* presso *Cáceres* (Spagna), assai celebre al tempo della scoperta dell'America, perché era la sede di

dre mancava lo zio era il rappresentante legale dei nipoti, si faceva carico della casa e della moglie. Siccome l'idioma *náhuatl* distingue tra zio paterno (*tlaltli*) e zio materno (*tetla*), si sa che *Juan Bernardino*, chiamato *notlaltzin* (mio venerabile zio) da *Juan Diego*, era fratello di suo padre. Nel racconto delle apparizioni *Juan Bernardino* fu il primo miracolato per intervento della Vergine di Guadalupe e la sua guarigione svolse una funzione simbolica. La malattia da cui era colpito era di origine straniera, si tratta della peste portata dagli Spagnoli. Essa era simbolo di tutte le calamità che, con l'arrivo dei conquistatori, si erano abbattute sul mondo degli *indios*. Il fatto che la Vergine apparve non solo a *Juan Diego*, ma anche allo zio e lo guarì istantaneamente, indica che il messaggio non era riservato ad un solo individuo, ma era destinato a tutto il popolo indigeno (cf GUERRERO ROSADO, *El Nican*, vol. I, 286; CANOVA, *Guadalupe* 34).

³⁰⁶ Cf GUERRERO ROSADO, *El Nican*, vol. I, 441.

³⁰⁷ «Le dijo su tío que era cierto, que en aquel preciso momento lo sanó, (203) y la vió exactamente en la misma forma en que se le había aparecido a su sobrino, (204) y le dijo como a él también lo había enviado a México a ver al Obispo; (205) y que también, cuando fuera a verlo, que todo absolutamente le describiera, le platicare lo que había visto, (206) y la manera maravillosa en que lo había sanado, (207) y que bien así la llamaría, bien así se nombraría: La Perfecta Virgen Santa María de Guadalupe, su Amada Imagen (208)» (NM n. 203-208, in GUERRERO ROSADO, *El Nican*, vol. I, 436).

un convento dell'ordine dei *jerónimos* e di un santuario dedicato precisamente a Nostra Signora di Guadalupe. La devozione all'immagine spagnola di Guadalupe,³⁰⁸ conosciuta da *Cristoforo Colombo*,³⁰⁹ da *Cortés*, da *Zumárraga* e da tutti i conquistatori spagnoli, aveva un'origine molto antica.³¹⁰

Il nome di Guadalupe non è però, di estrazione spagnola, e nemmeno *nàhuatl*, lingua nella quale sono inesistenti le consonanti *G* e *D*, bensì di provenienza araba. Difatti, non è raro trovare nomi con la radice araba *Guad* (*Wadi* = fiume) nella toponimia della penisola Iberica.³¹¹ Riguardo al significato del nome, gli specialisti di lingua araba danno al termine diverse accezioni: “fiume di lupi”, “corrente di acqua nascosta”, “fiume di ghiaia nera”, “fiume d'amore”, “fiume di luce”.³¹²

Il nome di Guadalupe dunque, al Vescovo *Zumárraga* e a tutti gli Spagnoli richiama qualcosa della loro devozione mariana, ma che significato poteva avere per gli indigeni un nome arabo? E più ancora, se la Vergine parlò in *nàhuatl* e assunse tutta la cultura azteca, perché chiese di essere chiamata con un nome arabo?

Molti studiosi, da *Luis Becerra Tanco* del secolo XVII, a *Mario Rojas* nostro contemporaneo, hanno cercato di individuare dietro il termine

³⁰⁸ La piccola statua di Maria di Guadalupe venerata nella chiesa e santuario conventuale è riccamente ornata. Rappresenta la Madre di Dio, porta il Bambino sul braccio sinistro e uno scettro di cristallo nella mano destra, simbolo della sua maternità divina. È conosciuta come la *Virgen Morena* per il colore nero della sua pelle (cf NEBEL, *Santa María* 55).

³⁰⁹ In omaggio alla Vergine venerata nel santuario di Guadalupe, *Cristoforo Colombo* aveva imposto il suo nome a un'isola delle Piccole Antille (cf CANOVA, *Guadalupe* 45).

³¹⁰ Secondo una tradizione leggendaria, l'effigie fu scolpita dall'evangelista Luca e portata più tardi nella Città Eterna, da Gregorio Magno, il quale ebbe grande venerazione per essa. Posteriormente lo stesso Papa la regalò a Leandro, Vescovo di Siviglia, il quale la portò in Spagna. Là ottenne da Dio tanti miracoli e fu molto venerata, fino a quando, a causa dell'invasione dei mori nella penisola Iberica, nel 711, fu nascosta da alcuni chierici perché non fosse profanata. Fu collocata, insieme ad uno scritto sulla sua storia, in una grotta scavata appositamente vicino al fiume Guadalupe. Seicento anni più tardi fu ritrovata, in modo miracoloso, da un pastore che pascolava il suo gregge. Nel 1340 il re *Alfonso XI* costruì una chiesa gotica in suo onore. Per una conoscenza più approfondita riguardo ai miracoli avvenuti prima dell'invasione saracena e al modo miracoloso in cui fu ritrovata cf NEBEL, *Santa María* 55-66; BENITEZ, *El misterio* 133-146.

³¹¹ Ad esempio *Guadalquivir* che significa *fiume grande*, oppure *Guadalete* o *Guadiana* (cf NEBEL, *Santa María* 54).

³¹² Cf *ivi* 54, 124; CARRILLO ALDAY, *El mensaje* 30.

Guadalupe un appellativo *náhuatl*, sicuramente frainteso dagli Spagnoli, abituati come erano a interpretare le conversazioni con gli indigeni, che pronunciavano la *Q* al posto della *G* e la *T* al posto della *D*.³¹³ Le ipotesi di spiegazione sono varie e tutte significative. *Becerra Tanco* riteneva che *Juan Bernardino* avesse pronunciato il nome *Tequatlanopeuh*, che significa *colei che ebbe origine sulla sommità della roccia*, oppure *Tequantlaxopeuh* che vuol dire *colei che allontanò coloro che ci divoravano*.³¹⁴ Il primo nome farebbe riferimento al luogo dove apparì la Signora del cielo, il secondo alla situazione di soggezione nella quale si trovavano gli autoc-toni.

Mario Rojas suggerisce invece l'appellativo di *Tlecuahtlapcupeuh*, che significa *Colei che procede dalla regione della luce come l'aquila di fuoco*. Per capire il significato di questo nome bisogna tenere presente che la regione della luce per gli indigeni era anche la regione della musica e dell'oriente, mentre l'aquila era simbolo del sole e quindi della divinità.³¹⁵ Pertanto questa denominazione farebbe riferimento alla provenienza divina della Vergine.

D'altra parte alcuni studiosi pensano che la Madonna abbia usato il termine *Tecoatlaxopeuh*, cioè *colei che calpesta il serpente di pietra*.³¹⁶ Nel mondo azteca il serpente aveva un significato ambivalente, poteva essere simbolo della sapienza e della divinità,³¹⁷ ma anche poteva avere il significato di un nemico pericoloso.³¹⁸ Per i cristiani questo nome, avrebbe potuto fare allusione al serpente della *Genesi* 3,15 e alla iconografia cristiana, che tradizionalmente rappresenta la Vergine Immacolata come colei che schiaccia il capo del serpente tentatore.

Altri studiosi come *Primo Feliciano Velázquez* e *Lauro López Beltrán* ritengono al contrario che il nome udito da *Juan Bernardino* e in seguito

³¹³ Gli autori suddetti hanno fondato la loro ipotesi sul dato che nella lingua *náhuatl* non esistevano suoni della *G* e della *D* e pertanto, era impossibile che *Juan Bernardino* avesse pronunciato quel nome (cf GUERRERO ROSADO, *El Nican*, vol. I, 442).

³¹⁴ Cf *l. cit.*

³¹⁵ Cf *l. cit.*

³¹⁶ Cf CANOVA, *Guadalupe* 46.

³¹⁷ Si ricordino, per esempio, alcune divinità azteche: *Quetzalcóatl* (il serpente piumato), *Coatlícue* (colei che ha la gonna di serpenti) nome della dea Madre, *Cihuacóatl* (la donna del serpente), *Mixcóatl* (serpente di nuvola) (cf SPERMAN, *Aspectos de lo femenino* 99, 190, 193).

³¹⁸ Lo scudo nazionale messicano, per esempio, ha impresso l'aquila, simbolo della divinità, mentre divora un serpente.

riferito al Vescovo sia stato proprio quello di *Guadalupe*, dato che questo è il nome tramandato da *Antonio Valeriano* nel *Nican Mopohua*. L'interpretazione sembra credibile perché essendo *Valeriano* contemporaneo di *Juan Diego*, avrebbe potuto sapere il vero nome *náhuatl* e lo avrebbe potuto trascrivere correttamente nella sua opera.³¹⁹

Il termine *Guadalupe*, che sembra essere proprio quello adottato dalla Vergine, indicherebbe infine, che il nuovo popolo poteva ottenere abbondanti grazie da quel fiume di bontà divina che è Maria ed essere illuminato con i bagliori di quella luce.³²⁰ Comunque sia, il titolo di *Guadalupe* era un nome sufficientemente attraente e familiare per tutti e due i popoli, tale da accomunare tutti nella medesima devozione.³²¹

Così, rivelando un nome, Maria di *Guadalupe* rimase come il vincolo di unione fra vinti e conquistatori per stringerli nella formazione di un unico popolo. Come affermarono i Vescovi a *Puebla*, «Maria fu [...] la voce che stimolò l'unione tra gli uomini e i popoli tra di loro».³²² Infatti, asserisce il CEM, «i fedeli, soprattutto i poveri e gli indigeni, [...] sempre hanno riconosciuto il *Tepeyac*, per la presenza di Nostra Signora di *Guadalupe*, Regina del Messico, come centro di pace e di riconciliazione che riduce le distanze per edificare la fraternità, la giustizia e la pace tra i Messicani».³²³

Nel considerare il comportamento di Maria, offerto dal *Nican Mopohua*, il catechista odierno potrà certamente cogliere buoni stimoli per promuovere la fraternità tra i catechizzandi e favorire il superamento di ingiuste discriminazioni razziali per costruire un'autentica comunità ecclesiale. Il racconto delle apparizioni può giustamente essere letto sulla linea degli orientamenti pastorali, maturati nel Sinodo dei Vescovi delle Americhe e proposti da Giovanni Paolo II nell'esortazione post-sinodale, nei seguenti termini: «La Chiesa cattolica, che abbraccia uomini e donne 'di ogni nazione, razza, popolo e lingua' (Ap 7,9), è chiamata ad essere, 'in un mondo segnato da divisioni ideologiche, etniche, economiche e culturali', il 'segno vivo dell'unità della famiglia umana'».³²⁴

I catechisti messicani possono perciò riconoscersi stimolati, da parte di varie fonti autorevoli, ad operare per la costruzione della pace e della

³¹⁹ Cf GUERRA, *La Madonna di Guadalupe* 11.

³²⁰ Cf LABRADOR Y RUIZ, *La Virgen* 48-49.

³²¹ Cf GIOVANNI XXIII, *Radiomessaggio al Secondo Congresso Mariano* 460.

³²² DP n. 282, in EAL n. 905.

³²³ CEM, *Comunicado sobre el Año Jubilar*, in DCEM/3 p. 4.

³²⁴ EAm n. 32.

fraternità tra i popoli, a cominciare dalla promozione dello sviluppo della conversione all'interno della vita della stessa Chiesa locale e della pacificazione nei confronti delle altre Chiese cristiane. La necessità di questi comportamenti cristiani era già stata esplicitata dall'*EN* che asserisce: «in quanto evangelizzatori, noi dobbiamo offrire ai fedeli di Cristo l'immagine non di uomini divisi e separati da litigi che non edificano affatto, ma di persone mature nella fede, capaci di ritrovarsi insieme al di sopra delle tensioni concrete, grazie alla ricerca comune, sincera e disinteressata della verità. [...] La forza dell'evangelizzazione risulterà molto diminuita se coloro che annunziano il Vangelo sono divisi tra di loro da tante specie di rottura».³²⁵

Per questo la catechesi ha molto da imparare dall'atteggiamento rispettoso e amorevole di Maria di Guadalupe, la quale interviene dando buone garanzie del suo interessamento per promuovere veramente la salvezza di ogni persona umana, a cui ogni cristiano è chiamato a collaborare, a sua volta, con atteggiamenti di tolleranza, di comprensione, di perdono e di rispetto, in una parola con lo sviluppo per quanto dipende da lui della fraternità e della pace.

³²⁵ *EN* n. 77, in *EV/5*, 1704. Si può dire che la ricerca della comunione promossa dalla catechesi è una sua modalità di coltivare la sensibilità ecumenica e il dialogo interreligioso.

2.4. La dimensione ecclesiale

Dal punto di vista catechetico un aspetto di grande fecondità delle apparizioni guadalupane, è la loro *dimensione ecclesiale*. Il concetto di Chiesa sotteso a tutto il fatto guadalupano si presenta inaspettatamente attuale, in quanto è perfettamente in linea con l'insegnamento e lo spirito del Concilio Ecumenico Vaticano II.³²⁶ Dal modo di comportarsi della Vergine e dalle richieste che Ella avanza a *Juan Diego*, insieme alla valorizzazione del suo contributo, come semplice laico, appare una volontà esplicita e corretta di promuovere la vita della Chiesa locale, secondo la sua identità di Comunità gerarchizzata, propria della Chiesa cattolica.

Allo scopo di evidenziare la ricchezza di contenuto ecclesiale del *Nican Mopohua* ci soffermeremo a considerare le relazioni promosse tra le persone coinvolte nella vicenda, sull'oggetto della richiesta avanzata da Maria e sulla feconda vita di santità maturata nel veggente del *Tepeyac*.

2.4.1. L'attivazione di relazioni positive nell'intervento di Maria di Guadalupe

Maria, nel manifestare il suo atteggiamento misericordioso a favore degli autoctoni, sottomessi e ridotti in povertà dagli Spagnoli, non solo dimostra di prediligere i poveri – come si è detto sopra –,³²⁷ ma prova chiaramente di rispettare la differenza fondamentale di ruolo e di responsabilità tra fedeli e Pastori, valorizzando gli uni e gli altri nel modo migliore.

Ella infatti, riconosce al laico una capacità di svolgimento di un ruolo attivo all'interno della Comunità di fede, per cui si rivolge a *Juan Diego*, quale semplice fedele, per farlo messaggero della sua richiesta a vantaggio di tutti i membri della Chiesa locale. Egli viene da Maria valorizzato e gratificato, sia col ricevere l'incarico di portare il suo messaggio e sia con la guarigione dello zio, ma il tutto, non va dimenticato, è compiuto a favore della vita della Comunità di fede.

La comunicazione eccezionale si svolge tra Maria e l'indio, ma nel rapporto c'è sullo sfondo un altro interlocutore: il Vescovo, a cui il messaggio è specificamente destinato. Pertanto *Juan Diego* viene indirizzato

³²⁶ Cf in particolare *LG* n. 24-27; 30-38, in *EV*1, 342-253; 361-186.

³²⁷ Cf sopra p. 136.

al Vescovo, cioè al Pastore, al responsabile della vita e della guida della Chiesa locale perché sia lui a provvedere all'attuazione della richiesta della Vergine.³²⁸ Maria, in altri termini, chiede al Vescovo di valorizzare il contributo che gli viene dal laico,³²⁹ mentre non lo dispensa dall'assumere in prima persona la responsabilità dell'attuazione che gli compete.³³⁰

Stupisce veramente constatare come il messaggio guadalupano si inserisca in una prospettiva marcatamente ecclesiale, nel rispetto dei compiti propri alla funzione salvifica dei suoi vari membri.

In primo luogo Maria di Guadalupe chiede a *Juan Diego* di raccontare TUTTO al Vescovo e di sottomettersi alla sua approvazione. Raccontare TUTTO voleva dire spiegare che la Vergine si era presentata con tutto il simbolismo dell'antica religione azteca e che voleva un tempio nel luogo dove era venerata *Tonantzin*, la madre degli dei, il che era un compito pericoloso per *Juan Diego*, se si pensa al contesto di piena attività dei tribunali dell'inquisizione in cui si trovava la Chiesa, soprattutto in Spagna. Lo stesso *Zumárraga* era un ministro zelante e, in seguito alle apparizioni guadalupane, fu anche un inquisitore severo verso la valorizzazione delle immagini e della pratica di devozioni popolari eterodosse.³³¹ Sembra inol-

³²⁸ Cf NM n. 33, in *Appendice I*.

³²⁹ Sembra di sentire come un'eco l'insegnamento del Concilio Ecumenico Vaticano II (cf LG n. 27, in EV/1, 353) e quello dell'attuale magistero di Giovanni Paolo II che afferma: «La teologia e la spiritualità della comunione, infatti, ispirano un reciproco ed efficace ascolto tra Pastori e fedeli, tenendoli, da un lato, uniti *a priori* in tutto ciò che è essenziale, e spingendoli, dall'altro, a convergere normalmente anche nell'opinabile verso scelte ponderate e condivise. Occorre a questo scopo far nostra l'antica sapienza che, senza portare alcun pregiudizio al ruolo autorevole dei Pastori, sapeva incoraggiarli al più ampio ascolto di tutto il Popolo di Dio. Significativo ciò che san Benedetto ricorda all'Abate del monastero, nell'invitarlo a consultare anche i più giovani: "Spesso ad uno più giovane il Signore ispira un parere migliore" (Reg. III, 3)» (NMI n. 45).

³³⁰ Cf LG n. 27, in EV/1, 351.

³³¹ Nel primo capitolo è già stata presentata la persona di *Zumárraga* come una figura poliedrica e di forte sensibilità educativa verso gli indigeni (cf sopra p. 19, nota 8). Qui invece è necessario mettere in evidenza il suo ruolo di inquisitore. *Zumárraga* aveva esercitato l'ufficio di inquisitore in *Viscaya*, prima di raggiungere il Messico. Come Vescovo nella Nuova Spagna, il 27 di giugno 1535, venne a ricevere il titolo di inquisitore apostolico. In questo ufficio assunse un comportamento così rigoroso verso gli indigeni eterodossi che la Corona, nel 1543, ritenne opportuno sottrargli la giurisdizione (cf GREENLEAF Ricard, *La inquisición en Nueva España siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica 1981, citato da GUERRERO ROSADO, *El Nican*, vol. I,

tre che dimostrasse atteggiamenti di netto rifiuto verso la religione indigena. Ne è prova una lettera che, nel giugno del 1531, vale a dire circa cinque mesi prima delle apparizioni, scrisse al Capitolo Generale del suo Ordine, celebratosi in Tolosa, nella quale racconta di aver demolito cinquecento templi degli dei e più di ventimila immagini di quei demoni adorati dagli *indios*.³³²

Nonostante le circostanze, Maria di Guadalupe vuole che il suo tempio sia costruito sotto la guida di chi è responsabile della comunità, per insegnare al popolo del Messico che chi ascolta il Vescovo, ascolta Cristo, chi lo disprezza, disprezza Cristo e Colui che lo ha mandato.³³³

Sappiamo però che, di fronte al messaggio portato da *Juan Diego*, il Vescovo dimostrò di saper discriminare con saggezza le peculiarità della situazione. Egli, pur non essendo un Pastore facilmente suggestionabile dal riferimento di fatti, che si presentavano come straordinari, non fu neppure così rigido da chiudersi in modo irremovibile di fronte a ciò che lo interpellava. Agì con prudenza, fondamentalmente disponibile a passare ai fatti, per cui chiese una prova di veridicità.

Dal seguito del racconto veniamo a sapere che Maria non disdegnò di concedere il segno richiesto e perciò di illuminare il Vescovo nella sua sofferta perplessità.

In realtà, ciò che voleva Maria mirava alla stessa finalità perseguita dall'opera pastorale del Vescovo: *la crescita della vita di fede dei battezzati di quella porzione di Chiesa*. Maria con il suo intervento vuole in effetti non solo un rapporto di comunione tra un battezzato e il proprio Vescovo, ma la crescita della vita di comunione in tutti i fedeli della comunità. Vuole una vita che va incrementata dalla prassi sacramentale e orante, in modo personale, individuale e comunitario. Una prassi che è largamente favorita dalla frequentazione del tempio o chiesa del luogo, che diventa strumento delle mediazioni che in esso si compiono per la crescita della comunione con Dio e dei credenti fra di loro. La richiesta del tempio da parte di Maria era dunque una petizione in favore della vita della Comunità di fede locale, a cui sono chiamati a contribuire i semplici fedeli laici e i loro Pastori.

188).

³³² Cf GARCÍA ICAZBALCETA Joaquín, *Biografía de D. Fr. Juan de Zumárraga. Primer Obispo y Arzobispo de México*, Madrid, M. Aguilar Editor 1929, 429-430, in GUERRERO ROSADO, *El Nican*, vol. I, 188).

³³³ Cf LG 20, in EV/1, 333.

È inoltre importante rilevare che la dimensione ecclesiale dell'evento guadalupano fu segnata fin dall'inizio da elementi che riguardavano più persone. Maria apparve intanto a due indigeni per assegnare ad ognuno di essi un compito specifico: *Juan Diego* doveva far sapere che la Vergine voleva un tempio, *Juan Bernardino* doveva far conoscere che il titolo con il quale invocarla era quello di Guadalupe. Ambedue ebbero però il mandato di andare dal Vescovo, di raccontargli tutto quanto avevano visto e sentito e di sottomettersi alla sua autorità, come per indicare che il messaggio di Maria si sarebbe convertito in una parola evangelizzatrice per la comunità *solo dopo essere stato accettato dal Vescovo*,³³⁴ come responsabile della vita di fede della Chiesa locale.

Il CEM rileva che non vi è prova più sicura per riconoscere la veridicità o la falsità di una supposta apparizione o di qualsiasi manifestazione soprannaturale, dell'adesione o meno alla persona e alla parola del Vescovo. Per cui, nel caso delle apparizioni a *Juan Diego*, non poteva esserci garanzia migliore dell'autenticità del messaggio di quella del mandato da parte della stessa Vergine a rivolgersi immediatamente al Presule della Chiesa locale.³³⁵

Con tutto ciò, l'appello di adesione e di rispetto alla gerarchia ecclesiastica, nel *Nican Mopohua* non interessa solo i Vescovi, ma anche i sacerdoti. Il messaggio guadalupano offre, nelle parole di *Juan Diego*, una specie di teologia sul sacerdozio ministeriale. Innanzitutto l'indio vede nei sacerdoti l'immagine vivente di Nostro Signore Gesù Cristo. La parola *náhuatl* 'ixíptatl (immagine) non significa infatti un semplice ritratto, bensì un vero rappresentante. La sua radice è il verbo *ixiptatli* che vuol dire *assistere al posto di un altro o sostituire un altro nel suo posto*,³³⁶ ed è proprio in questo senso che *Juan Diego* chiama i sacerdoti, *immagini di Nostro Signore*.³³⁷

Il veggente parla in due occasioni dei sacerdoti, in ognuna delle quali descrive un aspetto diverso del ministero sacerdotale, segno che la cate-

³³⁴ Cf CEM, *La presencia* n. 95, in *DCEM/2*, 211.

³³⁵ Cf *ivi* n. 96, in *DCEM/2*, 212.

³³⁶ Cf DE MOLINA, *Vocabulario* 45, in GUERRERO ROSADO, *El Nican*, vol. I, 167. Comprendere il concetto *náhuatl* di immagine, può aiutarci a capire il significato che ebbe per gli indigeni il fatto che Maria di Guadalupe lasciasse la sua immagine nel mantello di *Juan Diego*.

³³⁷ *Guerrero Rosado* mette in evidenza come questa bellissima professione di fede nella figura sacerdotale continua ad essere patrimonio dei messicani (cf GUERRERO ROSADO, *El Nican*, vol. I, 167).

chesi ricevuta era molto ricca ed esplicita su questo punto. Nella prima i sacerdoti sono indicati come i responsabili dell'educazione nella fede di coloro che si aprono al messaggio cristiano; i sacerdoti sono cioè coloro che offrono l'istruzione religiosa ai catecumeni e ai battezzati.³³⁸ Nella seconda i sacerdoti sono nominati come i responsabili dell'amministrazione dei Sacramenti.³³⁹

Le suddette funzioni ministeriali, che *Juan Diego* attribuisce ai sacerdoti, sono – come si riconoscerà – le stesse che il Magistero ecclesiale utilizza anche oggi per esprimere la missione dei Pastori della Chiesa. I sacerdoti dalla costituzione conciliare *Lumen Gentium* sono chiamati immagini di Cristo e ad essi sono attribuiti due compiti dell'azione pastorale: *insegnare e amministrare i sacramenti*.³⁴⁰ L'*EN* precisa in seguito che a loro spetta proclamare con autorità la Parola di Dio e nutrire con l'amministrazione dei Sacramenti la vita di fede dei credenti, come tratti della loro identità, vale a dire della singolarità del loro servizio sacerdotale.³⁴¹

L'amore ai Pastori della Chiesa, testimoniato nel *Nican Mopohua* sembra anche spiegare la maturazione dei messicani a proposito della loro coscienza di essere parte attiva della Chiesa universale. Infatti, in occasione del V centenario dell'evangelizzazione dell'America, Giovanni Paolo II affermò che «il popolo di Dio che vive in America Latina sente profondamente la comunione ecclesiale, l'obbedienza e l'amore ai suoi pastori, così come l'affetto filiale verso il Papa. Fermo nelle sue credenze, ha resistito agli attacchi del laicismo e ha dato prove eroiche persino con il martirio di non pochi dei suoi figli». ³⁴² Lo stesso concetto è stato ribadito dal Pontefice in occasione della canonizzazione dei martiri messicani.³⁴³ Bisogna però riconoscere che questa fedeltà è intimamente lega-

³³⁸ Cf NM n. 24, in *Appendice I*.

³³⁹ «Y cuando anoheció, le rogó su tío que cuando aún fuere de madrugada, cuando aún estuviere oscuro, saliera hacia acá, viniera a llamar a Tlatilolco algún Sacerdote para que fuera a confesarlo, para que fuera a prepararlo» (NM n. 98, in GUERRERO ROSADO, *El Nican*, vol. I, 281).

³⁴⁰ «I Presbiteri [...] ad immagine di Cristo, sommo ed eterno Sacerdote [...] sono consacrati per predicare il Vangelo, pascere i fedeli e celebrare il culto divino, [...] annunziano a tutti la divina parola. Ma soprattutto esercitano il loro sacro ministero nel culto eucaristico [...] e nel ministero della riconciliazione. [...] Si affaticano inoltre nella predicazione e nell'insegnamento» (LG n. 28, in EV/1, 354).

³⁴¹ Cf EN n. 68, in EV/5, 1683; cf anche CDC can. 773.

³⁴² GIOVANNI PAOLO II, *Los caminos* n. 14, in EV/12, 342.

³⁴³ Cf Id., *Discorso all'udienza dei pellegrini messicani* n. 2.

ta alla devozione mariana, tanto è vero che tale devozione, come hanno riconosciuto i Vescovi, ha conservato fedeli alla Chiesa settori di popolazione che mancavano di adeguate cure pastorali.³⁴⁴

Un altro aspetto ecclesiale promosso dalle apparizioni guadalupane è l'invito alla rappacificazione tra le stesse popolazioni indigene, e soprattutto, la sollecitazione alla riconciliazione tra conquistatori e vinti. Di fronte ad una situazione che imponeva agli indigeni dura sottomissione, è comprensibile che venisse a serpeggiare in modo quasi palpabile il loro odio, sicché la ricerca di vendetta avrebbe potuto esplodere da un momento all'altro. Maria di Guadalupe si presenta perciò all'improvviso come la risposta di grazia per la risoluzione di una situazione umanamente senza vie d'uscita.

Niente vi è nel suo messaggio che possa ricordare le sconfitte passate o suscitare violenza, risentimenti o divisione, a partire dall'assunzione del suo stesso nome. Tutto è in ordine all'annuncio della Buona Novella, all'incoraggiamento del perdono e alla promozione della pace.³⁴⁵ È evidente che Maria di Guadalupe vuole lo sviluppo di una Comunità ecclesiale fervente, secondo le esigenze della proposta evangelica che fa riconoscere nel prossimo il proprio fratello (cf 1 Gv 3,14; 4,19-21) anzi la presenza di Dio stesso (cf Mt 25,40; 45). Si può quindi riconoscere che nell'intervento di Maria c'è la volontà ad incoraggiare a far sì che non ci sia più né schiavo né libero, né alcuna distinzione di razza (cf Gal 3,28), ma quella comunione, la cui «manifestazione piena [...] è lo scopo primordiale di ogni azione pastorale».³⁴⁶ In particolare, Ella dimostra di volere che in quel momento storico si sviluppi una Comunità composta dai fedeli delle due razze, tanto da gettare, con la loro unione, le fondamenta di una nuova razza: la meticcina. L'incoraggiamento dello sviluppo di questa nuova identità etnica risiede addirittura nelle sembianze meticce da Lei assunte.³⁴⁷ Maria di Guadalupe non si presenta infatti, con i tratti somatici di una giovane india, né di una bianca, ma come un membro della razza meticcina. In questo modo il suo volto veniva a disapprovare radicalmente la discriminazione tra le persone delle due razze, senza spingere alcuno alla rivendicazione dei propri diritti culturali. Anzi i due popoli che prima si erano combattuti ed ora vivevano isolati, ciascuno nel proprio mondo culturale, ora venivano così invitati ad incontrarsi, a fondersi,

³⁴⁴ Cf DP n. 284, in EAL 907.

³⁴⁵ Cf CEM, *La presencia* n. 18, 50, in DCEM/2, 132, 164.

³⁴⁶ CEEC, *Guía pastoral* n. 168.

³⁴⁷ CEM, *La presencia* n. 47, in DCEM/2, 161.

a scambiarsi le proprie ricchezze spirituali.³⁴⁸

Un dettaglio a favore di quest'unione nel superamento della divisione tra le parti lo si può scorgere nei colori delle ali dell'angelo che sostiene la Vergine ed anche nella presenza delle figure del sole e della luna,³⁴⁹ che messe insieme, potevano significare un appello alla riconciliazione tra gli stessi popoli indigeni, divisi da odi e rancori atavici.³⁵⁰ Tuttavia il richiamo all'unità tra i due popoli richiedeva che le immagini parlassero alle due parti in causa. In realtà il messaggio è stato tale per gli indigeni e per gli Spagnoli, poiché: «sia i vinti sia i vincitori sono stati capaci di leggere, comprendere e condividere il suddetto messaggio, in quanto esso si è presentato codificato e decodificabile secondo i quadri culturali religiosi ed esperienziali propri agli uni come agli altri».³⁵¹ Effettivamente, la luna e le stelle erano, anche per gli Spagnoli, simboli mariani. Il miracolo dei fiori e dell'immagine si presentavano come segni concreti e realisticamente convincenti. La presenza delle due croci, quella cristiana e quella india, era una proposta di sintesi armoniosa delle due culture, l'amerinda e l'europea, sotto il segno di Colui che era venuto a fare «dei due un popolo solo, abbattendo il muro di separazione che era frammezzo, cioè l'inimicizia [...] per creare in se stesso, dei due, un solo uomo nuovo, facendo la pace, e per riconciliare tutti e due con Dio in un solo corpo, per mezzo della croce» (*Ef* 2,14-16).

Infine si può ritenere che la dedizione di Maria di Guadalupe per la costruzione della Comunità ecclesiale, composta da persone di diverse razze, estrazione sociale, ed età evolutiva è emersa nuovamente di recente dai sofisticati studi di ingegneria tecnologica condotti sull'immagine.³⁵² L'esame computerizzato delle pupille dell'immagine della Vergine di Guadalupe, hanno fatto scoprire in esse la presenza della scena singolare in cui avvenne la presentazione al Vescovo della sacra icona. Nella scena vengono individuate tredici persone, rappresentative delle componenti della società del tempo, insieme ad una famiglia autoctona con i suoi figliolotti. Non è anche questo un segno, che a distanza di quasi cinquecento anni, manifesta l'amore di Maria per ogni genere di persone e la sua volontà di contribuire alla salvezza di tutti, attraverso la vita fervente e di

³⁴⁸ Cf CANOVA, *Guadalupe* 57.

³⁴⁹ Sull'importanza dei colori per i popoli indigeni cf sopra p. 146-147.

³⁵⁰ Si ricordi quanto detto sopra a proposito dell'appoggio dato agli spagnoli da parte di alcune etnie indigene per liberarsi degli Aztechi (cf p. 75-76, nota 231).

³⁵¹ GIURIATI - MASFERRER KAN, *Pellegrini* 130.

³⁵² Si è già fatto cenno a questi studi informatici (cf p. 16, nota 22).

comunione della Chiesa locale?

La dimensione salvifica e universale del messaggio guadalupano si manifesta con evidenza, come lascia già intendere lo stesso titolo adottato dalla Vergine Maria.³⁵³ Infatti, per la Vergine non esistono frontiere, né nazionalismi, né distinzioni etniche o sociali; la sua maternità spirituale non ha esclusivismi, ma, come le sue parole hanno indicato, si manifesta Madre compassionevole di tutti coloro che abitano questa terra e di tutti coloro che La amano, La invocano, La cercano e ripongono in Lei tutta la loro fiducia.³⁵⁴ Il raggio di estensione di questo amore si è diffuso progressivamente a livello planetario. Già Giovanni XXIII ebbe a dire in proposito: «Prima Madre e Patrona del Messico, dopo dell'America e delle Filippine: il senso storico del suo messaggio acquistava pienezza ogni volta di più, mentre apriva le braccia a tutti gli orizzonti in un anelito universale di amore».³⁵⁵

Nel messaggio guadalupano emerge soprattutto che l'universalità non consiste solo nell'estensione geografica, bensì nella sua apertura a tutti i popoli e a tutte le culture. Apertura che si concretizza a partire dalla vita della Chiesa locale.³⁵⁶ Apertura alla cattolicità che diventa incoraggiamento anche per il catechista odierno ad operarsi per promuoverla nei catechizzandi. La cattolicità è infatti una caratteristica che va coltivata nei credenti con l'educazione progressiva ad accogliere la gente più diversa, a crescere nel senso di responsabilità nei confronti della diffusione della fede e a sviluppare la capacità di un dialogo che «sia nello stesso tempo rispettoso verso gli altri e massimamente esigente verso la verità».³⁵⁷ Il catechista non può oggi trascurare questi imprescindibili impegni, poiché «soltanto una Chiesa che conservi la consapevolezza della propria universalità e che dimostri di essere effettivamente universale, può avere un messaggio da tutti comprensibile, al di là dei confini regionali».³⁵⁸ Ma egli potrà essere aiutato nel suo compito se sarà consapevole che, pur nel luogo più remoto, insegna il Vangelo, compie un atto di Chiesa, «e il suo

³⁵³ Cf sopra p. 181.

³⁵⁴ «Porque yo en verdad soy vuestra madre compasiva (29), tuya y de todos los hombres que en esta tierra estáis en uno (30). Y de las demás variadas stirpes de hombres, mis amadores, los que a mi clamen, los que me busquen, los que confien en mí (31)» (NM n. 29-31, in GUERRERO, *El Nican*, vol. I, 179).

³⁵⁵ GIOVANNI XXIII, *Radiomessaggio al Secondo Congresso Mariano*, 460.

³⁵⁶ Cf SALVATIERRA Angel, *La historia como lugar teológico inspirador de la catequesis*, in *Medellín* 17 (1991) 68, 481.

³⁵⁷ MPD n. 15, in EV/6, 406.

³⁵⁸ EN n. 63, in EV/5, 1676.

gesto è certamente collegato mediante rapporti istituzionali, ma anche mediante vincoli invisibili e radici profonde nell'ordine della grazia, all'attività evangelizzatrice di tutta la Chiesa».³⁵⁹

Nel considerare il messaggio guadalupano si può dunque anche oggi trovare incoraggiamento a promuovere la comunione ecclesiale di tipo evangelico, nel superamento di ogni discriminazione di razza, di sesso, di età e di estrazione sociale; un incoraggiamento a porre una seria attenzione ai poveri. Si può inoltre sentirsi stimolati a favorire l'incremento della vita della Comunità, attraverso la promozione di un servizio di collaborazione intelligente e corretta tra tutti i suoi membri, specie tra fedeli e Pastori. Lo stesso catechista è chiamato a coltivare questi rapporti, poiché la «catechesi è un ministero che nasce dalla comunità e si realizza per la sua edificazione».³⁶⁰ Egli infatti è ministro di un'azione evangelizzatrice che svolge in forza di una partecipazione pubblica alla funzione profetica della Chiesa, effettuata per esplicito mandato dell'Ordinario della Chiesa locale responsabile della trasmissione autentica della Parola di Dio.³⁶¹ Per questo è importante che sia manifesta la sua responsabile ed effettiva comunione con l'Ordinario del luogo, verso il quale orienta anche i catechizzandi perché lo riconoscano e lo seguano come loro Pastore, mentre realizzano la loro vocazione individuale, come membri attivi della Chiesa locale.³⁶²

Ora, la considerazione sulla richiesta di Maria di Guadalupe a proposito della costruzione di un tempio, condurrà ancora una volta a sottolineare il suo incoraggiamento ad operare per lo sviluppo della vita cristiana nel contesto della Chiesa locale.

2.4.2. La richiesta mariana della costruzione di un tempio

L'unica richiesta che Maria di Guadalupe avanza a *Juan Diego* perché sia portata al Vescovo della nascente Chiesa messicana, è stata quella della costruzione di un tempio.³⁶³

³⁵⁹ EN n. 60, in EV/5, 1669.

³⁶⁰ CEEC, *Guía pastoral* n. 64.

³⁶¹ Cf CD n. 14, in EV/1, 602-603; EN n. 60, in EV/5, 1670; CDC can. 775.

³⁶² Cf DCG n. 65, in EV/4, 554.

³⁶³ «Y para realizar lo que pretende mi compasiva mirada misericordiosa, anda al palacio del Obispo de México, y le dirás como yo te envío, para que le descubras como mucho deseo que aquí me provea de una casa, me erija en el llano mi templo;

Se la volontà della Madonna fosse stata solo la costruzione di un tempio materiale, le sarebbe bastato chiederlo a *Juan Diego* e agli indigeni perché avrebbe incontrato il loro gradimento immediato, dato che, come documenta *Mendieta*, agli indigeni piaceva tanto costruire templi che ognuno voleva un tempio a fianco della propria casa e, quando si innalzava un tempio, supplicavano i religiosi di lasciarglielo costruire più grande.³⁶⁴

Il desiderio di Maria di Guadalupe, però, non era un tempio solo indigeno per gli indigeni, bensì un'opera per tutta la Chiesa nascente e come strumento di unità fra le razze. Per costruirlo secondo le esigenze ecclesiali era pertanto necessaria la presenza e l'autorizzazione del Vescovo.

Tuttavia, va rilevato che gli indigeni potevano trovare in quella petizione della Vergine uno dei messaggi più confortanti e più aderenti alla cultura *náhuatl*, in quanto il tempio era in essa una realtà molto apprezzata. Ciò si spiega perché il tempio per gli Aztechi si legava strettamente all'idea di popolo, tanto che per essi l'idea di costruire un tempio era molto di più che dedicare una costruzione alla divinità. Costruire un tempio significava fondare una nazione. Fonti storiche documentano infatti che una realtà statale cominciava ad esistere quando si erigeva il tempio,³⁶⁵ e una città si considerava sconfitta e vinta quando il tempio veniva bruciato.³⁶⁶ Questa concezione era così radicata che nei documenti scritti con geroglifici, nei quali era riferita la conquista spagnola, la figura di un tempio distrutto e in fiamme stava a significare simbolicamente la fine di quella città e delle sue tradizioni. Non stupisce quindi l'aver constatato che, anche nel momento della conquista, uno dei traumi più marcati e

*todo le contarás, cuanto has visto y admirado, y lo que has oído» (NM n. 33, in GUERRERO ROSADO, *El Nican*, vol. I, 179).*

³⁶⁴ «Con la fatica delle proprie mani, con volontà determinata e grande gioia come si costruiscono le case per sé e per i propri figli pregavano i frati di dar loro il permesso di edificare [dei templi] maestosi. Se avessero loro concesso quanto chiedevano ciascuno avrebbe costruito una Chiesa vicino alla propria casa» (MENDIETA, *Historia* 422, 427, in GUERRERO ROSADO, *El Nican*, vol. I, 189).

³⁶⁵ «Presero pietre e legno [...] e costruirono con tanta determinazione, così da mettere le radici di quel paese: la casa e il tempio di *Huitzilopochtli*» (ALVARADO TEZOZOMOC Fernando, *Crónica Mexicáyotl*, México, UNAM 1975, 73, citato da GUERRERO ROSADO, *El Nican*, vol. I, 174).

³⁶⁶ «Il segno con il quale si considerava e si dimostrava vinta e presa una città era l'incendio del tempio o, perché fin quando non si arrivava al tempio, la città non si considerava vinta» (DE DURÁN, *Historia*, vol. II, 129, in GUERRERO ROSADO, *El Nican*, vol. I, 174).

gravi, sofferti dagli Aztechi nella loro sconfitta, fosse appunto provocato dal vedere la distruzione dei loro templi.³⁶⁷

La richiesta della costruzione di un tempio, da parte di Maria di Guadalupe, veniva quindi a significare per gli indigeni non solo una semplice petizione di costruzione di un edificio di culto in cui l'immagine della Vergine potesse essere venerata, ma giungeva ad esprimere l'indizio di una risurrezione del popolo annientato, l'avvio di un nuovo stile di vita, la continuazione di un sistema di governo, il perseguimento di una tappa inaspettatamente gloriosa, perché si presentava presieduta da *Ometéotl* e da sua Madre.³⁶⁸

La petizione della realizzazione di un tempio, era dunque per l'indigeno la prova che si stava attuando un nuovo rapporto con Dio; un rapporto capace di far aprire il loro animo a fondate speranze. Pertanto si può dire che Maria di Guadalupe assume questo simbolo per preparare gli abitanti della Nuova Spagna a prendere consapevolezza che, da quel momento, cominciavano a formare parte di un nuovo popolo, di una grande famiglia, quella della Chiesa, nuovo popolo di Dio.

La costruzione del tempio, secondo l'intenzione della Vergine,³⁶⁹ sarebbe però servita per consentire a Maria di esercitare la sua azione materna allo scopo di contribuire alla nascita di nuovi figli di Dio in Cristo. Per questo Ella avrebbe lasciato in esso un segno inequivocabile della sua volontà salvifica e della sua presenza. In questo modo l'intervento di Maria per l'incremento della Comunità ecclesiale veniva espresso in piena fedeltà al piano di Dio e alla valorizzazione delle mediazioni da Lui volute ed anche in adeguamento alla cultura e alla mentalità indigena a cui si dirigeva.

Con il regalo inestimabile del suo volto materno e della sua immagine benedetta, Maria volle perciò rimanere tra il popolo come segno e vincolo di comunione di tutti coloro che in quella terra erano, per la fede e per il battesimo, discepoli e fratelli di Gesù.³⁷⁰ Di fatto, anche a distanza di se-

³⁶⁷ «Dicono che soffrivano molto per la distruzione dei loro templi, perché avevano perso la speranza di ricostruirli. Siccome erano religiosissimi e pregavano molto nel tempio, non si ritrovavano senza casa di preghiera e di sacrifici» (LÓPEZ DE GOMARA, *Historia* 363, in GUERRERO ROSADO, *El Nican*, vol. I, 175).

³⁶⁸ Cf ELIZONDO, *Nostra Signora* 42 [213]; GUERRERO ROSADO, *El Nican*, vol. I, 174.

³⁶⁹ Cf NM n. 26-32, in *Appendice I*.

³⁷⁰ Cf GIOVANNI PAOLO II, *Omelia della Beatificazione* 1128; ID., *Omelia al Santuario di Suyapa* 650.

coli, si può riconoscere con Giovanni Paolo II che addirittura l'America vive la sua unità spirituale in virtù della maternità di Maria,³⁷¹ la quale col suo amore, origina, conserva e rinforza l'unione tra i suoi figli dell'America Latina.³⁷²

Questa peculiarità è dovuta in gran parte all'esperienza guadalupana poiché sin dalle origini dell'edificazione del tempio voluto dalla Vergine si può constatare che in esso coloro che lo frequentano possono scoprire la loro profonda fraternità come figli di un unico Padre,³⁷³ in esso i messicani, possono scoprire anche oggi la loro vocazione alla fraternità cristiana.³⁷⁴

La valorizzazione del tempio è infatti una mediazione istituzionale per lo sviluppo della vita del credente e della Comunità di fede, per cui il Magistero ecclesiale ha sempre interpretato la richiesta di Maria di Guadalupe come un invito a costruire il tempio di pietre vive che è la Chiesa. In occasione dell'inaugurazione del Nuovo Santuario, lo stesso Paolo VI diceva infatti, che il tempio doveva essere «simbolo di quel tempio spirituale e visibile che chiamiamo Chiesa, e che, con Cristo per pietra angolare, governata dal Successore di Pietro e dai Vescovi in comunione con Lui (LG 8) si costruisce ogni giorno, si perfeziona e raggiunge la sua pienezza in noi, nella nostra dignità crescente di figli di Dio».³⁷⁵ E l'arcivescovo della Città del Messico asseriva che quel tempio si stava edificando sempre senza mai concludersi, perché ogni generazione che passa per quel luogo posa la sua mano e depone il suo cuore nell'unico

³⁷¹ Cf *Id.*, *Omelia del 27 gennaio 1979*, 169.

³⁷² *Lozano Barragán* paragona l'unione ipostatica del Figlio di Dio con l'unità dell'America Latina e asserisce che nello stesso modo che in Maria si realizzò l'unione di Dio con l'uomo, così si realizza adesso, in Lei, l'unione dei latinoamericani: unione dei latinoamericani con il Padre per Cristo, nell'Amore dello Spirito e comunione dei latinoamericani tra di loro. Spiega ancora che come l'unione delle due nature in Cristo non offuscò la divinità, né diminuì l'umanità, così l'unione latinoamericana in Cristo per Maria, conserva senza confusione l'identità delle nazioni americane (cf *LOZANO BARRAGÁN* Javier, *María en la historia de la salvación en América Latina* = *Nuestra Señora de América*. Colección Mariológica del V Centenario 9-10, Bogotá [Colombia], Consejo Episcopal Latinoamericano 1986, 15).

³⁷³ Cf *PAOLO VI*, *Messaggio alla nazione messicana* 825.

³⁷⁴ Cf *CEM*, *Mensaje sobre la construcción de la Nueva Basílica de Nuestra Señora de Guadalupe* n. 1 (25 de noviembre de 1975), in *DCEM/1*, 1356; *CEEC*, *Guía pastoral* n. 15.

³⁷⁵ *PAOLO VI*, *Messaggio alla nazione messicana* 825.

Tempio.³⁷⁶

Il catechista messicano potrà quindi opportunamente far notare ai suoi catechizzandi che il tempio voluto da Maria di Guadalupe, oltre ad essere un luogo nel quale è rimasta per sempre, per ascoltare le suppliche di tutti quelli che la invocano,³⁷⁷ è una casa nella quale si raduna la comunità ecclesiale come famiglia di Dio, per conservare viva la fede, attorno alla mensa della Parola e dell'Eucaristia.³⁷⁸

Si può anzi dire che la consapevolezza di essere famiglia di Dio, grazie anche alla presenza di Maria di Guadalupe, la Chiesa in America si è sempre connotata come una famiglia sinceramente mariana. Al riguardo il documento di *Puebla* afferma che il popolo latinoamericano chiama spontaneamente il tempio *Casa di Dio*, perché – specie per l'esperienza che ha fatto e fa tuttora nella basilica guadalupana – intuisce che, nel tempio, i credenti si riuniscono e crescono in Cristo come *Famiglia di Dio* e che questa famiglia ha per Madre la stessa Madre di Dio, per l'affidamento conferitole da Cristo sulla Croce (cf Gv 19,25-27) e per il suo specifico intervento guadalupano.³⁷⁹ Questa nota familiare della Chiesa, particolarmente vicina ai bisogni dell'uomo latinoamericano, non è indice di «tattica psicologica, ma di fedeltà alla propria identità. Perché la Chiesa non è il luogo dove gli uomini *si sentono*, ma dove *si fanno* Famiglia di Dio». ³⁸⁰

La stessa ricerca socio-religiosa di *Giuriati e Masferrer Kan* mette in evidenza come, fino ad oggi, l'esperienza di Chiesa che viene vissuta da chi compie un pellegrinaggio alla Basilica di Guadalupe è effettivamente quella della famiglia. Il pellegrinaggio viene infatti vissuto come un'esperienza concreta e familiare, personalizzata e collettiva, attraverso l'incontro con la propria madre (la Vergine di Guadalupe); assieme ad una famiglia allargata, formata da membri di tutte le condizioni sociali e di censo, di tutte le età e di entrambi i sessi (gli altri pellegrini); garantiti da

³⁷⁶ Cf MARTÍNEZ, *El Idilio* 39-40.

³⁷⁷ L'antifona dei secondi vesperi della festa liturgica di Maria di Guadalupe: «Ho scelto e santificato questo luogo perché in esso permanga il mio nome per sempre e vi restino e vi stiano fissi i miei occhi e il mio cuore», sottolinea la perenne presenza di Maria nel tempio a Lei dedicato (cf CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Decreto, Anexo II*, 292; MARTÍNEZ, *El Idilio* 41).

³⁷⁸ Cf CEM, *La presencia* n. 39, in *DCEM/2*, 153.

³⁷⁹ Cf DP n. 238, 285, in *EAL* 861, 908.

³⁸⁰ DP n. 240, in *EAL* 863.

un fratello maggiore (*Juan Diego*) con cui è possibile identificarsi.³⁸¹ Al riguardo afferma il CEM: «L'insigne e nazionale Basilica Guadalupeana è un tempio di vero carattere nazionale: chi vi giunge, da qualsiasi luogo della Repubblica, si sente come a casa sua».³⁸²

In Messico, la catechesi inculturata si trova pertanto chiamata a tener conto del fatto e dell'esistenza della Basilica guadalupana. Infatti se «il vero soggetto della catechesi è la Chiesa»,³⁸³ va tenuto fermo che essa è anche una realtà da far crescere attraverso la catechesi, secondo le peculiarità culturali in cui essa vive. Una realtà di cui la stessa catechesi necessita a sua volta, per poter disporre di un criterio leggibile di credibilità del messaggio evangelico che propone.³⁸⁴ In questo senso «la catechesi è una responsabilità di tutta la comunità cristiana»³⁸⁵ e non solo dei catechisti e dei sacerdoti. Infatti, la catechesi deve poter contare su «un contesto o clima comunitario ricco di relazioni, affinché i catecumeni e i catechizzandi si incorporino attivamente nella vita della comunità».³⁸⁶ Gli stessi Vescovi latinoamericani hanno riconosciuto anche di recente l'esigenza di soddisfare quest'impegno, per cui affermano di voler cercare «di dare impulso evangelizzatore alla [loro] Chiesa a partire da un'esperienza di vita di comunione e di partecipazione».³⁸⁷

Le relazioni positive tra i membri sono pertanto ordinate a contraddistinguersi per l'amore evangelico di cui intendono essere espressione,³⁸⁸ poiché è proprio quest'amore – carità la miglior garanzia di veridicità del messaggio e quindi anche il miglior presupposto dell'efficacia della catechesi, che mira a sua volta a stimolare i catechizzandi nella stessa direzione.³⁸⁹

In questa prospettiva la santità di *Juan Diego* può essere vista sia come frutto maturo dell'intervento educativo e materno di Maria di Guadalupe e sia come contributo fecondo alla vita di quella Comunità ecclesiale di cui egli era membro attivo e fedele.

³⁸¹ Cf GIURIATI - MASFERRER KAN, *Pellegrini* 39, 65.

³⁸² CEM, *Mensaje sobre la construcción* n. 1, in *DCEM*/1, 1356.

³⁸³ DGC n. 78, in *EV*/16, 840.

³⁸⁴ Cf MANELLO, *Maria nella formazione del catechista* 45-51.

³⁸⁵ DGC n. 220, in *EV*/16, 1050; e cf AG n. 14, in *EV*/1, 1124; CT n. 16, in *EV*/6, 1794; CIC can. 774 § 1.

³⁸⁶ DGC n. 220, in *EV*/16, 1050.

³⁸⁷ SD n. 54, in *EAL* n. 2079.

³⁸⁸ Cf CEEC, *Guía pastoral* 113; CT n. 67, in *EV*/6, 1919.

³⁸⁹ Cf *RMi* n. 90, in *EV*/12, 726-727.

2.4.3. La santità di Juan Diego come segno di fecondità del messaggio guadalupano

Nel considerare il racconto del *Nican Mopohua* lo si può ritenere rivelatore di un evento capace di generare una vita feconda di santità.

Infatti, *Juan Diego* si propone come il testimone che, in analogia con gli apostoli del Nuovo Testamento, ha visto e ha udito,³⁹⁰ ha fatto esperienza e si sente richiesto di annunciare con le parole,³⁹¹ ma a dirlo ancor più con la vita.

Oggi la Chiesa ha avviato il suo processo di canonizzazione, ma già dai suoi contemporanei fu considerato *un buon indigeno e un buon cristiano*.³⁹² Le *Informazioni del 1666* dichiarano come già in quel tempo i genitori lo presentassero come modello di vita ai propri figli, benedicondoli con la frase: «*che Dio faccia con te come fece con Juan Diego*».³⁹³ Lo stesso Giovanni Paolo II incoraggiò ad apprezzare le sue virtù cristiane, quali: «La sua fede semplice, nutrita nella catechesi e accogliente dei misteri; la sua speranza e fiducia in Dio e nella Vergine; la sua carità, la sua coerenza morale, il suo distacco e povertà evangelica. Facendo una vita di eremita [...] vicino al *Tepeyac*, fu esempio di umiltà».³⁹⁴

Dai primi documenti emerge che era assiduo nel frequentare la dottrina, aveva lunghi momenti di preghiera, praticava la mortificazione, il digiuno e grandi penitenze. Le fonti documentano che aveva il permesso di comunicarsi tre volte la settimana, cosa assolutamente insolita per quei tempi, in cui neppure i religiosi e le religiose potevano ricevere la Comunione più di una volta la settimana. Se ne può dedurre che tale speciale privilegio fosse stato concesso a *Juan Diego* dal Vescovo *Zumárraga*, in considerazione del suo stile di vita cristiana.³⁹⁵

Secondo una tradizione, poco tempo dopo il suo battesimo, ascoltò insieme a sua moglie una predica di *Fray Motolinía*, nella quale si parlava

³⁹⁰ «Sarai testimone davanti a tutti gli uomini delle cose che hai visto e udito» (At 22, 15).

³⁹¹ Cf NM n. 33, in *Appendice I*.

³⁹² L'attributo di *buon indigeno* basterebbe per qualificarlo come virtuoso, non nel senso completo che dà la Chiesa, ma nel senso di chi è profondamente coerente con i suoi principi e fedele ad essi fino alla morte. Tra l'altro molti principi dell'educazione indigena erano molto vicini ai principi cristiani (cf GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, CHÁVEZ SÁNCHEZ, GUERRERO ROSADO, *El encuentro* 479).

³⁹³ Cf PERFETTI, *Guadalupe* 198.

³⁹⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Omelia della Beatificazione* 1128.

³⁹⁵ Cf PERFETTI, *Guadalupe* 199; SALINAS, *Juan Diego* 160.

della virtù della castità e come fosse possibile praticarla anche nel matrimonio; allora i coniugi avrebbero fatto il proposito di vivere in perfetta castità.³⁹⁶

Juan Diego per molte ragioni si propone come modello di cristiano che cammina verso la piena configurazione a Cristo. La sua figura richiama due aspetti fondamentali da tenere presenti nella catechesi. Il primo è la consapevolezza che la catechesi è finalizzata alla crescita dell'identità *cristiforme* e *cristiformante* del catecumeno e del battezzato. Attraverso la proposta dei valori evangelici si propone di operare un movimento di trasformazione o di ristrutturazione personale nel catechizzando, allo scopo di promuovere la tensione verso la piena e perfetta comunione con il Dio Tripersonale, vale a dire verso la santità.³⁹⁷

Il secondo principio da ricordare è che la santità personale del catechista è la strategia fondamentale e la condizione più convincente che egli possa adottare per dare efficacia alla sua opera educativa. Infatti, lo zelo autentico e costante per l'annuncio della Parola di Dio scaturisce solo da una vera testimonianza o santità di vita.³⁹⁸

Di qui l'importanza per il catechista di non dimenticare che soprattutto «l'uomo contemporaneo ascolta più volentieri i testimoni che i maestri».³⁹⁹

La santità di vita del catechista e dei catechizzandi – come è stato per *Juan Diego* – sarà l'indicatore inequivocabile per una catechesi autentica, il segno certamente leggibile del comunicarsi di Dio attraverso mediazioni umane.

Nel concludere questo capitolo del nostro lavoro possiamo ancora sottolineare che nei contenuti veritativi del *Nican Mopohua* sono evidenti alcune caratteristiche proprie della catechesi autentica.

³⁹⁶ Un *Breve* di Clemente VIII del 1597, nel quale concedeva ai Gesuiti la facoltà di dispensare dal voto di castità, mette in evidenza come erano tanti i neofiti che per amore del Regno di Dio facevano voto di continenza, ma anche erano tanti quelli, che a causa della debolezza della carne, non erano capaci di osservarlo e ne chiedevano la dispensa (cf METZLER, *America Pontificia* vol. III, 98). La grandezza di *Juan Diego* non sta dunque nel voto fatto, ma nell'averlo adempiuto sempre.

³⁹⁷ GIOVANNI PAOLO II ha esortato i catechisti a non aver timore di incoraggiare i giovani a tendere alla santità (cf ID., *Messaggio del Santo Padre Giovanni Paolo II ai giovani del mondo in preparazione alla XV Giornata Mondiale della Gioventù 14-20 agosto 2000* n. 4 (29 giugno 1999), Città del Vaticano, Libreria Edit. Vaticana 1999).

³⁹⁸ Cf RMI n. 90, in EV/ 12, 726; EN n. 76, in EV/5, 1703.

³⁹⁹ EN n. 41, in EV/5, 1634.

Innanzitutto appaiono chiaramente rispettati i criteri della completezza e dell'integrità del messaggio, poiché non sono passati sotto silenzio i contenuti fondamentali della proposta cristiana, interpretati in chiave cristiano-cattolica.⁴⁰⁰ Lo stesso modo di parlare di sé di Maria di Guadalupe, è condotto in attenzione all'economia della salvezza, escogitata da Dio per comunicarsi agli uomini. Ella si pone perciò sulla stessa linea dei documenti ecclesiali attuali, che incoraggiano a non trascurare di riservare un posto importante e costante alla figura di Maria.

In secondo luogo emerge il criterio dell'organicità del messaggio, che consiste nel dare centralità alla figura e all'opera di Cristo e nel saper disporre, in ordine gerarchico, i vari elementi che ad esso confluiscono e dal quale dipendono.⁴⁰¹ Il *Nican Mopohua* risulta così un esempio chiaro di come possono essere raccolti e collegati gli elementi del mistero cristiano attorno a Cristo. Inoltre attraverso la figura e le parole di Maria di Guadalupe emerge il suo peculiare ruolo di Madre di Cristo e di Madre ed educatrice dei cristiani, in stretta congiunzione e valorizzazione della struttura e dell'opera della Chiesa. La modalità di proporsi di Maria è pertanto in linea con la «catechesi dei primi secoli cristiani, quando i Padri non sapevano dividere il mistero di Cristo da quello di Maria sia nell'esposizione del dogma come nel culto, quando la liturgia celebrava, in un unico giorno, il mistero del Verbo che si fa carne e il mistero della Vergine divenuta Madre di Dio per opera dello Spirito Santo».⁴⁰²

Un ultimo criterio catechetico si può cogliere nel fatto che Maria si fa interprete "leggibile" del messaggio cristiano. Ella infatti lo esprime con chiarezza e ricchezza di significato ponendosi in rapporto a Cristo, di cui si fa incomparabile evangelizzatrice e in rapporto alla Chiesa, di cui ne consolida l'identità e la vitalità. Si dimostra un modello eccezionale per il catechista, perché, come ultimo anello interpretativo del messaggio cristiano presso i suoi interlocutori, sa promuovere la loro conformazione a Cristo in modo corretto e adeguato alle loro capacità intellettive e opera-

⁴⁰⁰ Il DCG indica che le verità della fede si possono raccogliere intorno a quattro punti fondamentali: il mistero di Dio, Padre e Figlio e Spirito Santo, il mistero di Cristo, il mistero dello Spirito Santo e il mistero della Chiesa (cf DCG n. 43, in EV/4, 519). Secondo la mariologia del Vaticano II, la catechesi deve collocare Maria nel posto che le compete, quello della sua relazione a Cristo nell'ambito dell'economia salvifica e quello di unione con la Chiesa, di cui è tipo, icona e modello (cf LG n. 63, in EV/1, 439; DGC n. 111-112, in EV/16, 910-912).

⁴⁰¹ Cf PEDICO, *Catechesi* 318.

⁴⁰² *Ivi* 321.

zionali; sa anzi valorizzarli in chiave apostolica. Si può pertanto affermare che Maria di Guadalupe attua con efficacia una catechesi, condotta secondo una “pedagogia” che risponde perfettamente alle esigenze della fedeltà a Dio, alla persona umana e alla Chiesa.⁴⁰³

⁴⁰³ Il principio fondamentale della catechesi appare adottato da Maria di Guadalupe secondo gli orientamenti del Magistero ecclesiale universale e particolare (cf *DCG* n. 34, in *EV*/4, 506; *CT* n. 55, in *EV*/6, 1893; *DGC* n. 145, in *EV*/16, 967; *DP* n. 166-169, in *EAL* n. 789-792).

PUNTUALIZZAZIONI CONCLUSIVE

Gli elementi di maggior rilievo, evidenziati lungo il lavoro, possono essere ancora ricordati in vista della formazione dei catechisti, specie di quelli della Chiesa in Messico. Riteniamo opportuno enuclearli in alcuni punti.

1. La valorizzazione delle apparizioni come rivelazioni private

Le apparizioni di Maria di Guadalupe all'indigeno *Juan Diego* e complessivamente il “*fatto guadalupano*” (cf p. 11)¹ può essere letto come fatto salvifico, come un'attuazione di *Alleanza* tra Dio e il popolo messicano. In esso si possono cogliere alcune espressioni del modo costante di agire di Dio che, nel suo chinarsi storico e misericordioso verso l'umanità, chiama ogni persona umana alla sua vita divina, specie mediante l'opera della Chiesa e soprattutto attraverso la mediazione di Cristo e quella di Maria.

Va tuttavia precisato che le *apparizioni guadalupane*, in quanto avvenute nei tempi della Nuova e definitiva Alleanza e in ordine ad una porzione specifica dell'umanità, fanno parte delle rivelazioni private, attraverso le quali Dio continua a manifestare il mistero del suo amore, gratificando gli uomini col rinnovare loro la chiamata a vivere in comunione con Lui (cf p. 157). Esse sono state in parte preparate dalla primitiva azione missionaria (cf p. 87-107), che ha gettato le premesse della trasmissione perfettamente inculturata del Vangelo, operata, secondo il disegno di Dio, da Maria Vergine sotto il titolo di Guadalupe (cf Parte Seconda, p. 118-389).

¹ I rinvii che faremo alle precedenti pagine del nostro studio saranno collocati nel corpo del lavoro.

Il riconoscimento salvifico precipuo delle *apparizioni guadalupane*, da parte del Magistero ecclesiale, è avvenuto attraverso un progressivo percorso di maturazione e di esplicitazione fino a trovare piena espressione alla luce della riflessione mariologica postconciliare. Lungo i secoli, l'attribuzione dei diversi riconoscimenti, qualificanti l'identità e il ruolo salvifico di Maria, possono considerarsi una preparazione e un'attuazione omogenea e progressiva dell'attuale valorizzazione delle *apparizioni guadalupane*. I Pontefici, in questo percorso, si sono più volte espressi a favore della prassi devozionale verso Maria di Guadalupe, attribuendole un raggio di venerazione sempre più allargato. Da *Patrona principale della Città del Messico* (1737) a *Patrona di tutta l'America* (1997), fino alla proclamazione ufficiale, avvenuta nel 1999, del 12 dicembre, come festa di tutto il Continente americano (cf p. 19-57). Si direbbe che in questo modo si sia verificata una realizzazione progressiva del desiderio di Maria di Guadalupe di mostrarsi Madre di *tutti gli uomini* (cf NM n. 29-31, in *Appendice I*).

Nella crescita progressiva dei riconoscimenti ad onore di Maria di Guadalupe, ha avuto un ruolo importante la fede popolare. A somiglianza del processo verificatosi in ordine alla proclamazione dei dogmi mariani dell'Immacolata Concezione (1854) e dell'Assunzione (1950), nei quali i fondamenti biblici non erano espliciti, così anche per l'evento del *Tepyac* si è giunti al suo riconoscimento ecclesiale, grazie alla *tradizione popolare*, vissuta dal popolo con un culto specifico.

La considerazione degli elementi fin qui evocati conduce perciò ad evidenziare che, in Messico, la conoscenza qualificata dell'accadimento salvifico guadalupano e il suo riconoscimento da parte del Magistero ecclesiale fanno parte dell'acquisizione del contenuto, esigito da una corretta deontologia professionale del catechista, chiamato a trasmettere fedelmente il messaggio cristiano ai suoi catechizzandi. Egli – come si sa – in forza del suo mandato è tenuto ad essere fedele sia alla tradizione ecclesiale universale come a quella della propria Comunità di appartenenza e sia all'insegnamento del Magistero ecclesiale universale e particolare.

2. L'attenzione ai protagonisti della storia della salvezza

La storia della salvezza si realizza con la comunicazione di Dio all'uomo, il quale è chiamato a rispondergli con amore, pertanto con il dono di sé consapevole e grato. La conoscenza dell'evoluzione di questo rapporto

rivela tuttavia che esso è un intreccio di *mysterium salutis* e *mysterium iniquitatis*.

Anche la storia in cui si sono svolte le apparizioni di Maria di Guadalupe, è stata segnata, non solo dalla luce di Maria, ma anche, come ha affermato Giovanni Paolo II, da luci e da ombre, più dalle luci che dalle ombre proiettate dall'operato degli uomini (cf p. 60-63 e 86-87).

Le luci sono provenute in gran parte dalla vita cristiana sia del Messico come dell'Europa. In Spagna, con la formazione ecclesiale di santi missionari, portatori dell'annuncio evangelico nelle terre del Nuovo Continente (cf p. 87-88 e nota 270); in Messico, con l'evangelizzazione di un popolo, la cui vita era totalmente pervasa dal senso religioso e dall'adesione a credenze e a principi religiosi; una vita che si presentava dotata di vari elementi dei "semi" del Verbo (cf p. 63-74). Le luci sono anche da riconoscere nei frutti prodotti dalla dedizione eroica dei missionari, dalla loro santità di vita e dalla vita cristiana sviluppatasi progressivamente dal ceppo fecondo dell'evangelizzazione e della promozione integrale dei popoli autoctoni.

Le ombre inerenti al *mysterium iniquitatis* sono riscontrabili nella violenza di cui sono stati vittime spagnoli e autoctoni, specie le persone di cultura amerinda. Vittime che, purtroppo, non rappresentano l'unico caso doloroso di scontro tra popoli diversi, avvenuto lungo la storia dell'umanità, a causa di conflitti di interesse economico e politico, ma ovviamente anche da modi di pensare, di sentire, di esprimersi e di comportarsi propri a ciascuna delle parti in causa (cf p. 74-87).

Né si può dimenticare che tracce di comportamenti non in linea con il Vangelo erano pure presenti nella cultura autoctona (cf p. 11, nota 9; 65-67, 149-152).

Per quanto riguarda la prima evangelizzazione si è potuto anche rilevare che, insieme a comprensibili deficienze ed errori, non mancarono sforzi di inculturazione per preparare ad accogliere il Vangelo. Ne sono prova i catechismi tradotti in lingue locali (cf p. 91-100) e gli accorgimenti adottati dai missionari per apprendere le lingue dei destinatari (cf p. 90, nota 280) in modo da poter condurre una catechesi realizzata già con intenti di inculturazione, anche se prevalentemente limitata a sforzi di adattamento di tipo estrinseco e talora non scevri da forme impositive (cf p. 93, nota 293).

Tra le prime realizzazioni di vera penetrazione culturale sembra di poter nominare l'opera di Bernardino de Sahagún, "*Historia General de las cosas de Nueva España*", nella quale è descritta e valorizzata la cultura

azteca e dove sono individuate alcune analogie con le verità cristiane. Il fatto che l'opera sia stata vietata dall'autorità ecclesiastica, perché pericolosa per l'ortodossia, sembra essere un chiaro indizio che l'azione pastorale non era ancora matura per un processo di piena inculturazione (cf p. 69, nota 202). Del resto, sarebbe anacronistico voler ritrovare gli orientamenti dati dal Concilio Ecumenico Vaticano II nella mentalità degli evangelizzatori del secolo XVI, formati secondo altri criteri di fedeltà e di ortodossia. Ma non si può neppure sottacere che la prima evangelizzazione nella Nuova Spagna ha dato prova di aver avanzato proposte corrette ed esplicite a proposito dell'identità fondamentale del cristianesimo, dal momento che lo stesso *Juan Diego*, in forza delle sue conoscenze, è stato in grado di comprendere senza difficoltà il messaggio di Maria di Guadalupe (cf *NM* n. 75, in *Appendice I*).

Dal punto di vista catechetico, gli elementi appena evocati, sembrano indurre una doppia esigenza di comportamento educativo da parte del catechista. Anzitutto la necessità di giungere a rilevare in modo realisticamente ottimista le peculiarità della situazione in cui egli opera. In secondo luogo, il bisogno di impegnarsi per acquisire la capacità di ascolto dei catechizzandi, in modo da poter gestire interventi educativi adeguati e in particolare per giungere a scoprire insieme ad essi il progetto di Dio sulla loro vita.

Le acquisizioni andranno evidentemente fondate su una documentata conoscenza storica e completate da competenze socio-religiose e psicologiche per poter procedere convenientemente alla valorizzazione delle risorse dell'ambiente e delle persone, in modo da poter avanzare loro proposte evangeliche inculturate ed efficaci.

3. La trasmissione dei contenuti fondamentali del messaggio cristiano

Quanto all'attenzione per la trasmissione dei contenuti veritativi della catechesi è emerso che Maria si è espressa nel pieno rispetto dell'esigenza di integrità, di completezza e di organicità del messaggio cristiano. Le sue parole, ma soprattutto il suo atteggiamento, parlano di un *Dio amorevole*, attento al grido di sofferenza del povero e alle vicende della sua storia, esprimono, attraverso il simbolo, la *centralità di Cristo* e la *presenza dello Spirito Santo* e tendono alla promozione della vita e della mediazione della Chiesa per lo sviluppo di una *robusta e autentica esistenza cristiana*

di ogni credente (cf p. 157-178). Merita particolare apprezzamento l'*ecclesiologia* sottesa al comportamento della Vergine, perché nel rispetto della differenziazione dei ruoli delle persone che la costituiscono, incoraggia una vita di esplicita collaborazione, secondo una *spiritualità di comunione*, perfettamente aderente alle esigenze evidenziate dal Concilio Ecumenico Vaticano II ed ulteriormente esplicitate dal Magistero di Giovanni Paolo II. In particolare, Maria incoraggia la valorizzazione della *vocazione* e della *missione individuale del laico* (cf p. 183-186).

Inoltre, sebbene Maria non parli esplicitamente di conversione, ne incoraggia l'attuazione, in quanto la costruzione del tempio è finalizzata alla valorizzazione delle mediazioni sacramentali che, mentre la esigono, la promuovono in profondità, incrementando l'adesione a Gesù Cristo e all'adozione di uno stile di vita, secondo le esigenze del messaggio evangelico. Giustamente perciò, il Magistero pontificio indiretto ha valorizzato il testo del *Nican Mopohua* per inserirlo nell'ufficio delle ore della festa liturgica del 12 dicembre.²

Dal punto di vista catechetico risulta di grande valore l'affiorare dell'*humus ecclesiale* che può sollecitare il catechista a risvegliare la sua consapevolezza nei confronti dei rapporti che lo legano alla Chiesa locale. La catechesi sorge infatti dalla Comunità ed è ordinata all'incremento della sua vitalità, la cui "*leggibilità testimoniante*" è condizione indispensabile per l'efficacia della catechesi.

4. Il rispetto del principio fondamentale della catechesi

Il testo del *Nican Mopohua* rivela pure una proposta di messaggio cristiano compiuta nel rispetto del principio fondamentale della catechesi, espresso secondo la *triplice fedeltà*: a Dio che si rivela e si comunica in Cristo, alla persona umana e alla Chiesa (cf p. 157-158). Inoltre dimostra una spiccata predilezione per i *poveri* e gli *umili* (cf p. 130-139).

Il catechista può vedersi così incoraggiato ad approfondire le sue conoscenze al riguardo perché gli consentiranno di effettuare una catechesi ecclesiale autentica. Tale stimolazione si rivelerà particolarmente vitale se egli si troverà impegnato ad operare in America Latina, dove l'Episcopato ha posto un'attenzione esplicita alle suddette coordinate e alla scelta pre-

² Cf CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Decreto, Anexo II*, 283-285.

ferenziale di servizio verso i poveri.

5. L'adozione di una metodologia catechistica adeguata

La riflessione catechetica ha maturato la consapevolezza relativa all'esistenza di un *rapporto inscindibile tra contenuto e metodo*, per cui la trasmissione del messaggio cristiano comprende l'attenzione al modo di procedere di Dio che riguarda le forme, il senso e la realtà della sua proposta. Nel corso del nostro lavoro abbiamo messo in evidenza come Maria di Guadalupe per comunicare il suo messaggio a *Juan Diego* abbia assunto una modalità comunicativa di *"linguaggio totale"*. Ella infatti, quale Madre affettuosa e rispettosa, ha adottato una strategia inculturata per far conoscere la propria identità e i contenuti della sua richiesta (cf p. 139-149).

Inoltre Maria di Guadalupe, seguendo fedelmente la *"pedagogia"* del modo costante di rivelarsi di Dio, è stata prima di tutto Lei a prendere l'iniziativa di manifestarsi a *Juan Diego* e senza bruciare le tappe, l'ha sostenuto nel portare a termine il compito che gli aveva affidato (cf p. 125-130).

Anche da questi comportamenti il catechista può imparare dalla Vergine ad attuare i suoi interventi in chiave educativa. In *primo luogo* nel saper tradurre con parole, simboli e gesti concreti la comunicazione del messaggio cristiano, raggiungendo la lunghezza d'onda dei catechizzandi, considerati nella loro totalità personale e di apertura verso ideali di vita. In *secondo luogo*, dal comportamento di Maria può essere appresa la necessità di rispettare gli interlocutori nella loro dignità di persone, nella loro sensibilità culturale, in stretto rapporto sia con la loro capacità di realizzazione di sé e sia con la reale possibilità che essi hanno di contribuire allo sviluppo della vita della loro comunità civile e religiosa. In *terzo luogo*, il catechista può essere stimolato ad essere un educatore capace di agire con perseveranza nella conduzione dell'opera educativa, esercitando la pazienza dell'attendere la maturazione dei catechizzandi, unitamente all'impegno nell'accompagnarli, secondo i loro ritmi individuali, nella crescita della vita di fede. In questo modo viene curata l'attenzione alla dimensione antropologica ed educativa della catechesi, tanto necessaria oggi, allo scopo di far superare ai catechizzandi il divario o la rottura tra fede e vita e per riuscire nello stesso tempo a curare effettivamente la ricerca del bene integrale di tutto l'uomo e di ogni uomo. La dimensione

planetaria si pone infatti di necessità nella nostra cultura di accentuata globalizzazione.

6. Le apparizioni guadalupane oggetto specifico di catechesi e culturalmente richiesto dall'insegnamento della religione in Messico

Dato che la nazione e la cultura messicana sono il risultato della fusione di due popoli, lo spagnolo e l'indigeno, possiamo dire che esse nascono cristiane. Il fatto guadalupano ne costituisce un chiaro indizio. È quindi ovvio che il catechista messicano, a partire dalla sua formazione iniziale è chiamato ad impegnarsi a conoscere il testo del *Nican Mopohua* per valorizzarlo convenientemente nel momento della prassi catechistica. Questa conoscenza e valorizzazione gli sono necessarie non solo per l'attenzione dovuta alle radici della sua cultura, ma anche perché ogni messicano assimila l'attenzione alla Vergine di Guadalupe nel contatto con una società che è cattolica nella maggioranza e guadalupana nella sua totalità (cf p. 54). Maria di Guadalupe dovrebbe perciò far parte del contenuto essenziale della catechesi in Messico, perché Ella fa parte della sua storia di salvezza e della sua attuale esperienza culturale. Per tale ragione la conoscenza delle apparizioni guadalupane dovrebbe anche costituire oggetto dell'insegnamento della religione, in quanto componente dei valori della cultura della nazione.

La proposta di considerare le apparizioni guadalupane come oggetto della catechesi messicana è sostenuta anche dalla convinzione, acquisita dalla Chiesa dell'America Latina, che senza confusioni o identificazioni semplicistiche, si deve comporre un'unità profonda tra la storia della salvezza e la storia umana.³

La proposta del *Nican Mopohua* non è tuttavia esclusiva per il Messico, sia perché Maria di Guadalupe è stata proclamata patrona dell'America Latina (cf p. 56) e sia perché il suo intervento guadalupano è esemplificazione della sua costante azione materna per la crescita di Cristo in tutti gli uomini.⁴

³ Cf DM capitolo 8, n. 4, in EAL 351.

⁴ Cf LG n. 62, in EV/1, 436.

7. Il fatto guadalupano come campo aperto per la ricerca e lo studio catechetico

La nostra lettura catechetica delle apparizioni di Maria di Guadalupe non esaurisce evidentemente il potenziale catechistico che esse racchiudono. Uno studio approfondito del *Nican Mopohua* può offrire la possibilità di percorso ad altre linee di riflessione a guida dell'azione catechetica.

A titolo esemplificativo proponiamo la possibilità di approfondire la figura di *Juan Diego* come laico impegnato, seguendo un *excursus* storico della partecipazione dei laici nella prima evangelizzazione e nell'evento del *Tepeyac* per trarre stimoli creativi di linee di formazione sia per catechisti e sia per laici, come membri attivi della Chiesa e del loro contesto civile.

Un altro percorso di studio potrebbe riguardare l'approfondimento della presenza femminile nel messaggio guadalupano per far evolvere una catechesi maggiormente attenta al ruolo della donna nella società e nella Chiesa.

Dal punto di vista della religiosità popolare, un campo di ricerca da esplorare potrebbe riguardare la fecondità prodotta e quella potenziale, relativa alla devozione guadalupana praticata dai messicani.

Infine, altri percorsi di ricerca potrebbero riguardare l'adozione del linguaggio simbolico nella tradizione catechetica messicana e, distintamente, la valorizzazione del linguaggio *mass mediale*, praticata nell'attuale azione apostolica, per rendere inculturato ed efficace il processo di *nuova evangelizzazione* attivato in Messico.

Come si è potuto notare le apparizioni guadalupane sono dotate di un patrimonio di elementi di grande potenzialità apostolica, non solo per il Messico. Un patrimonio prezioso per la forza accattivante che presenta, anche nei confronti del cristiano odierno, così bisognoso di fare esperienza di relazioni interpersonali autentiche, di ascolto vero, di aiuto sincero e disinteressato per la sua realizzazione personale ed integrale e per diventare capace di contribuire allo sviluppo della vita di fede della Comunità ecclesiale e di una cultura della vita a livello locale e planetario.

Appendice I

IL NICAN MOPOHUA¹

Qui si racconta ordinatamente come poco tempo fa miracolosamente apparve la Perfetta Vergine Santa Maria Madre di Dio, nostra Regina, sul colle *Tepeyac*, in seguito chiamato Guadalupe.

Dapprima si fece vedere da un indio che aveva nome Juan Diego; poi apparve con la preziosa immagine dinanzi a don fra Juan di Zumárraga, da poco nominato vescovo (...).

1. Dieci anni dopo la conquista di Città del Messico, quando ormai era cessata la guerra e in ogni villaggio regnava la pace,
2. la fede, come i fiori, cominciava a sbocciare, a rinverdire, e già la conoscenza del vero Dio, cioè di Colui che è l'autore della vita, metteva le prime radici.
3. In quel tempo, era l'anno 1531, nei primi giorni di dicembre, accade che un indio, un uomo povero del popolo,
4. il cui nome, secondo la tradizione, era Juan Diego, abitante di *Cuauhtitlán*
5. ma nelle cose di Dio dipendente in tutto da *Tlatilolco*,
6. di mattina assai presto, era un sabato, stava recandosi appunto là per la preghiera e la catechesi.
7. Quando giunse nei pressi del colle chiamato *Tepeyac* già albeggiava.
8. Udì allora sul colle un canto melodioso, come se fosse il canto di uno stormo di uccelli rari; quando cessavano le loro voci, sembrava che il colle rispondesse ripetendone l'eco. Il loro canto, oltremodo soave e delizioso, superava quello del *coyoltótotl*, del *tzinitzcán* e quello di tutti gli altri uccelli canori.
9. Juan Diego si fermò per vedere. Si disse: «Sono forse una persona

¹ Traduzione offerta da PERFETTI, *Guadalupe* 41- 63.

degnà e meritevole di quanto odo? Sto forse sognando o sono nel dormiveglia?

10. Dove mi trovo? Forse sono stato trasferito nel luogo di cui ci hanno parlato i nostri antenati, i nostri nonni, cioè nella terra dei fiori, del mais, della nostra carne e del nostro sostentamento? Sono forse nel paradiso terrestre?»
11. Intanto guardava sulla cima del colle, rivolto verso dove sorge il sole, nella direzione da cui proveniva il celestiale canto.
12. All'improvviso il canto s'interruppe e si fece un profondo silenzio. Allora sentì che dalla sommità del colle una voce lo chiamava per nome con dolcezza: «*Juanito, Juan Dieguito!*».
13. Senza esitazione si diresse perciò verso il luogo da cui proveniva la voce. Non provava nessun turbamento, né alcuna cosa gli procurava timore. Anzi si sentiva allegro e il suo cuore era ricolmo di gioia. Cominciò così a salire la collina per vedere chi fosse a chiamarlo.
14. Appena giunto sulla sommità, vide una giovane Signora che stava lì in piedi
15. e lo invitava ad avvicinarsi.
16. Quando fu di fronte a Lei, restò molto colpito dal suo affascinante aspetto che superava ogni immaginazione:
17. Il suo vestito risplendeva come il sole, come se riverberasse;
18. la pietra su cui posava i piedi era come se sprigionasse raggi luminosi;
19. lo splendore di Lei sembrava quello di un bracciale in cui sono incastonate pietre preziose;
20. la terra che stava intorno riluceva come i bagliori dell'arcobaleno nella nebbia;
21. i *mezquites* e *nopales* e le altre erbe che lì crescono di solito sembravano smeraldi; le foglie assomigliavano a turchesi; i ramoscelli, le spine, gli aghi brillavano come oro.
22. Egli si prostrò alla sua presenza e ascoltò la sua parola, che era estremamente delicata, sommamente affabile, attraente e accattivante.
23. Gli disse: «*Ascolta Juanito, mio povero figlio amatissimo, dove sei diretto?*».
24. Egli rispose: «Mia amabilissima Signora e Regina, voglio raggiungere la tua piccola casa di Messico *Tlatilolco* per seguire l'istruzione religiosa che lì ci viene impartita dai nostri sacerdoti, che sono l'immagine vivente di Nostro Signore».
25. Dopo questo breve dialogo, la Signora gli rivela subito la sua prezio-

sa volontà.

26. Gli disse: *«Sappi, mio povero figlio amatissimo, che io sono la Perfetta Sempre Vergine Santa Maria, la madre del verissimo ed unico Dio, di colui che è l'autore della vita, del creatore degli uomini, di colui nel quale tutte le cose sussistono, del signore del cielo, del padrone della terra. Desidero ardentemente che in questo luogo venga costruita la mia piccola casa sacra, mi venga eretto un tempio,*
27. *in cui io voglio mostrarlo, renderlo manifesto,*
28. *darlo alle genti attraverso il mio amore, la mia compassione, il mio aiuto, la mia protezione,*
29. *perché, in verità, io sono la vostra Madre misericordiosa:*
30. *tua, di tutti coloro che abitano questa terra*
31. *e di tutti quegli uomini che mi amano, mi invocano, mi cercano e ri-pongono in me tutta la loro fiducia.*
32. *Qui ascolterò il vostro pianto e i vostri lamenti. Mi prenderò a cuore e curerò tutte le vostre numerose pene, le vostre miserie, i vostri dolori per porvi rimedio.*
33. *E perché si possa realizzare quanto il mio amore misericordioso desidera, recati al palazzo del vescovo a Città del Messico e digli che io ti mando per rivelargli quanto desidero, e cioè che mi provveda qui una casa, erigendomi un tempio ai piedi di questo colle. Gli racconterai tutto ciò che hai visto e ammirato e ciò che hai udito.*
34. *Stai sicuro che te ne sarò molto grata e ti ricompenserò;*
35. *per questo ti arricchirò e ti glorificherò.*
36. *La tua fatica e il tuo servizio che mi fai andando a sollecitare la mia petizione saranno degnamente ricompensati.*
37. *Ora che hai ascoltato, mio povero figlio amatissimo, la mia parola, va' e porta a termine la missione!»,*
38. Juan Diego si prostrò alla presenza e le rispose: *«Mia Signora, corro subito ad eseguire la tua parola, a realizzare il tuo volere e così per ora il tuo povero indio si separerà da te».*
39. Quindi discese frettolosamente dal colle e imboccò la strada che viene direttamente a Città del Messico.
40. Entrando in città, si diresse subito al palazzo del vescovo, che da poco tempo era giunto nel paese. Il suo nome era Juan de Zumárraga ed era francescano.
41. Appena giunto, pregò i servi di dire al vescovo che chiedeva di vederlo subito.
42. Dopo una lunga anticamera, allorché il vescovo comandò che entras-

se, essi vennero a chiamarlo.

43. Entrato, si inginocchiò davanti a lui e si prostrò. Poi gli rivelò, gli raccontò la preziosa parola della Regina del Cielo, il suo messaggio, narrandogli anche tutto ciò che aveva ammirato, visto e udito.
44. Il vescovo lo lasciò parlare e ascoltò il messaggio, ma non gli dette molto credito.
45. Congedandolo gli disse: «Figlio mio, torna un'altra volta e ti ascolterò con più calma. Rifletterò bene sulla ragione per cui sei venuto e su quanto mi hai riferito».
46. Juan Diego uscì e camminava triste perché non si era compiuto subito l'incarico per cui era stato mandato.
47. Lo stesso giorno tornò indietro e puntò decisamente verso la sommità della collina del *Tepeyac*.
48. Qui ebbe la felice sorpresa di incontrare la Regina del Cielo, che lo stava aspettando proprio nel luogo in cui gli era apparsa la prima volta.
49. Appena la vide, si prostrò davanti a Lei, si gettò a terra e le disse:
50. «Mia Signora e Regina, mia povera Figlia amatissima, sono stato dove mi hai mandato per portare a termine la tua amorevole missione. Sebbene con molte difficoltà, sono riuscito ad incontrare il vescovo e gli ho comunicato il messaggio che mi avevi affidato.
51. Mi ha ricevuto amabilmente ed ha ascoltato tutto con attenzione, però mi sono reso conto, da quanto mi ha risposto, che non ha prestato fede alle mie parole.
52. Mi ha detto: "Torna un'altra volta e ti ascolterò con più calma. Rifletterò bene sulla ragione per cui sei venuto e su quanto mi hai riferito".
53. Dalla sua risposta ho capito che egli pensa che la richiesta di edificarti un tempio in questo luogo non proviene da te, ma sia frutto della mia fantasia.
54. Pertanto ti supplico, mia amabilissima Signora e Regina, di affidare l'incarico di portare il tuo messaggio a qualche persona importante, che sia stimata, conosciuta, rispettata e onorata affinché le diano credito.
55. Io in verità sono un uomo dei campi, sono *mecapal*, sono *cacaxtli*, sono coda, sono ala; io stesso ho bisogno di essere condotto, portato in spalla. Il luogo dove tu mi invii, o Vergine mia, mia povera Figlia amatissima, non è adatto a me e mi è estraneo.
56. Per favore, dispensami! Anche se so che chiedendoti questo ti reco

dispiacere e ti disgusto, o mia dolcissima Signora, meritando così il tuo sdegno».

57. La perfetta Vergine, degna di onore e di venerazione, gli replicò:
58. *«Ascolta, mio povero figlio amatissimo. Non sono pochi i miei servi fedeli a cui potrei affidare l'incarico di portare il mio messaggio.*
59. *Ma è molto necessario che vada proprio tu e nessun altro e che attraverso la tua mediazione si realizzi il mio desiderio e si porti a compimento il mio volere.*
60. *Perciò ti prego vivamente, mio povero figlio disprezzato, anzi ti ordino di presentarti nuovamente domani al vescovo.*
61. *Gli farai sapere ancora una volta ciò che desidero affinché mi costruisca il tempio che gli chiedo*
62. *e ripetigli che sono personalmente io, La Sempre Vergine Santa Maria, la Madre di Dio, a mandarti».*
63. Juan Diego, da parte sua, le rispose: «Mia amabilissima Signora e Regina, io non voglio rattristare il tuo volto e contristare il tuo cuore. Di buon grado mi impegnerò ad eseguire la tua parola; in nessun modo voglio esonerarmi dal farlo né mi lascerò spaventare dalle difficoltà del viaggio.
64. Andrò a mettere in opera la tua volontà, ma forse non sarò ascoltato; e anche se lo fossi, probabilmente non mi crederanno.
65. Domani sera, al tramonto del sole, tornerò per riferirti ciò che il vescovo mi avrà risposto.
66. Per ora mi congedo rispettosamente da te, mia povera Figlia amatissima. Tu intanto riposati un po'».
67. E tornò subito a casa sua e andò a dormire.
68. Il giorno seguente era domenica. Di buon mattino, mentre era ancora buio, uscì di casa e si diresse immediatamente verso *Tatlilolco* per partecipare alla catechesi e rispondere all'appello. Quindi si sarebbe recato a vedere il signor vescovo.
69. Verso le dieci era già pronto: aveva partecipato alla Messa e all'istruzione religiosa; aveva risposto all'appello e la molta gente si era ormai dispersa.
70. Juan Diego si diresse allora verso il palazzo del vescovo.
71. Giuntovi, insistette per poterlo vedere e dopo non poche difficoltà riuscì finalmente ad incontrarlo.
72. Si inginocchiò ai suoi piedi e scoppiò a piangere. Tra i singhiozzi gli riferì nuovamente il messaggio della Regina del Cielo,
73. pregandolo di prestare fede alle sue parole, che esprimevano la vo-

lontà della perfetta Vergine, e invitandolo ad erigere il tempio nel luogo da lei indicato.

74. Il vescovo, per verificare l'attendibilità di quanto aveva ascoltato, pose molte domande a Juan Diego, interrogandolo soprattutto sul luogo in cui aveva visto la Signora e sull'aspetto che ella aveva. Egli raccontò dettagliatamente tutto al signor vescovo.
75. E nel riferire puntualmente ogni cosa, disse anche che evidentemente si trattava della perfetta Vergine, l'amabile e meravigliosa Madre di nostro Signore Gesù Cristo.
76. Neppure questa volta il vescovo prestò fede alle sue parole.
77. Il vescovo disse che non avrebbe realizzato quanto egli chiedeva solamente sulla base della sua parola,
78. ma che sarebbe stato molto necessario, per poter essere creduto come inviato della Regina del Cielo in persona, un qualche preciso segno.
79. Dopo averlo ascoltato, Juan Diego replicò:
80. «Signor vescovo, precisa quale tipo di segno chiedi, affinché io possa riferirlo alla Regina del Cielo che mi ha mandato».
81. Il vescovo, però, visto che Juan Diego confermava tutto e in nulla vacillava o dubitava, lo congedò senza rispondergli.
82. Anzi, appena fu uscito, comandò subito ad alcuni suoi servi di fiducia che lo pedinassero e osservassero bene dove si dirigeva, chi vedeva e con chi parlava.
83. E così fu fatto. Juan Diego imboccò direttamente la strada che portava fuori dalla città.
84. Quelli che lo seguivano, all'altezza del burrone che si trova vicino al *Tepeyac*, sul ponte di legno, lo persero di vista. E benché cercassero in ogni direzione, non riuscirono a rintracciarlo.
85. Così tornarono indietro. Erano molto irritati, non solo perché il fatto li aveva imbarazzati, ma anche perché non avevano potuto raggiungere il loro scopo.
86. Si presentarono al signor vescovo e cercarono di convincerlo a non farsi ingannare da costui. Gli dissero che senz'altro questi raccontava bugie e che era un visionario o un sognatore.
87. Conclusero dicendo che, se fosse tornato un'altra volta, lo avrebbero preso e duramente castigato affinché non tornasse più a dire bugie e a burlarsi di loro.
88. Nel frattempo Juan Diego si incontrava con la Santissima Vergine e le comunicava la risposta ricevuta dal signor vescovo.

89. La Signora, dopo averlo ascoltato, gli disse:
90. *«Bene, figlio mio, torna qui domani mattina e porterai al vescovo il segno che ti ha chiesto.*
91. *In tal modo ti crederà! Non dubiterà più né sospetterà ancora di te.*
92. *E sappi, figlio mio, che io ricompenserò la preoccupazione, il lavoro e la fatica che per me stai sopportando.*
93. *Adesso va', perché domani ti aspetto qui».*
94. Ma il giorno seguente, lunedì, quando cioè Juan Diego avrebbe dovuto ricevere il segno da portare al vescovo per essere creduto, non tornò.
95. Infatti, non appena giunto a casa, aveva trovato un suo zio, di nome Juan Bernardino, gravemente ammalato.
96. Corse subito a chiamare un medico. Questi gli recò un po' di sollievo, ma ormai era troppo tardi in quanto era molto grave.
97. Durante la notte lo zio pregò Juan Diego che, appena fosse spuntata l'alba, si recasse a *Tlatilolco* a chiamare un sacerdote che lo confessasse e lo preparasse ad una buona morte.
98. Era infatti certo di essere in fin di vita e che non sarebbe più guarito.
99. Il martedì, mentre era ancora buio, Juan Diego uscì di corsa e si mise in cammino per *Tlatilolco* per chiamare un sacerdote.
100. Giunto proprio al viottolo che fiancheggia il *Tepeyac*, verso ponente, strada che percorreva di solito quando si recava in città, disse tra sé:
101. *«Se vado avanti per questa via probabilmente incontrerò di nuovo la Signora, la quale mi tratterà sicuramente perché io porti il segno al vescovo, come mi ha ordinato.*
102. *È necessario invece che per il momento ci lasci risolvere il nostro problema. Bisogna che per prima cosa io chiami in fretta un sacerdote poiché mio zio lo aspetta con ansia».*
103. Aggirò perciò la collina, la risalì e passò sul fianco opposto, sul lato orientale, in modo da raggiungere rapidamente *Tlatilolco* senza essere trattenuto dalla Regina del Cielo.
104. Pensava ingenuamente che facendo quel giro non avrebbe potuto scorgerlo Colei che invece vede perfettamente in ogni parte.
105. Infatti, come prese a scendere dal colle, la vide. Ella lo stava guardando.
106. Gli venne incontro sul fianco del colle, tagliandogli la strada e gli disse:
107. *«Che cosa è accaduto, mio povero figlio amatissimo? Dove sei diretto?».*

108. Egli si sentì smarrito o forse si vergognò, si spaventò e si fece timoroso.
109. Si prostrò alla sua presenza e la salutò dicendole:
110. «Mia amabilissima Signora, spero che ti vada tutto bene. Hai riposato bene?
111. Sto per darti un dispiacere. Ti faccio sapere, o mia Signora, che un povero tuo servitore, cioè mio zio, è molto malato.
112. Una grave infermità lo ha colpito e certamente presto morirà.
113. Io mi sto recando in gran fretta presso la tua casa a *Tlatilolco* per chiamare qualcuno degli amati da nostro Signore, uno dei nostri sacerdoti, perché venga al suo capezzale per confessarlo e prepararlo ad una buona morte.
114. E in verità siamo nati per questo, noi che viviamo aspettando il travaglio della nostra morte.
115. Ma appena compiuto questo incarico, tornerò subito qui un'altra volta per portare, o mia Signora, il tuo messaggio.
116. Ti prego di perdonarmi. Abbi con me ancora un po' di pazienza, perché così facendo non voglio ingannarti, mia povera Figlia amatissima. Domani senz'altro verrò qui in tutta fretta».
117. Dopo aver ascoltato le ragioni di Juan Diego, la pietosa perfetta Vergine gli rispose:
118. *«Ascolta, figlio mio, riponilo nel tuo cuore. Non temere e non affliggerti. Non si turbi il tuo cuore e non preoccuparti né di questa né di qualsiasi altra infermità.*
119. *Non sto forse qui io, che sono tua Madre? Non stai forse sotto la mia protezione? Non sono forse io la fonte della tua gioia? Non sei forse nel cavo del mio manto, nella croce delle mie braccia? Cosa vuoi di più?*
120. *Niente deve affliggerti e turbarti. Non angustiarti per l'infermità di tuo zio, perché per ora non morirà. Sappi anzi con certezza che è già perfettamente guarito».*
121. (Nello stesso istante, come si poté constatare in seguito, suo zio guarì).
122. Appena Juan Diego ebbe udite le amorevoli parole della Regina del Cielo, provò un grande sollievo e si sentì confortato.
123. La supplicò allora che lo mandasse immediatamente dal vescovo per portargli il segno che lo avrebbe indotto a credere al messaggio.
124. La celeste Signora lo invitò quindi a salire sulla sommità del colle, dove gli era apparsa precedentemente.

125. Gli disse: «*Sali, mio povero figlio amatissimo, sulla cima del colle, dove mi hai visto e dove ti ho affidato la missione.*
126. *Lì troverai una grande varietà di fiori. Tagliarli e raccogliarli, facendone dei mazzetti. Poi scendi e portali alla mia presenza.*».
127. Juan Diego salì subito sul colle,
128. e quando giunse in cima si stupì per la gran quantità di fiori di Castiglia appena sbocciati, graziosi e belli, che vi aveva trovato nonostante si fosse fuori stagione;
129. si era infatti nel periodo invernale.
130. I fiori diffondevano un odore soavissimo; sembravano gioielli preziosi imperlati di rugiada notturna.
131. Cominciò dunque a tagliarli, ne fece dei mazzetti e li avvolse nella sua *tilma*.
132. È certo che la sommità del colle non era il luogo adatto perché vi nascessero fiori; vi abbondano solo pietraie, cardi, spinì, cactus e *mezquites*,
133. e se per caso fosse stato possibile che vi nascesse qualche erba, non era certo quello il tempo. Si era infatti nel mese di dicembre, la stagione in cui il gelo la fa da padrone e distrugge ogni vegetazione.
134. Juan Diego scese quindi di corsa e portò alla celeste Signora i diversi fiori che aveva raccolto.
135. Quando li vide, lei li prese nelle sue mani venerabili;
136. poi li ripose tutti insieme nell'*ayate* di Juan Diego dicendogli:
137. «*Mio povero figlio amatissimo, questi diversi fiori costituiscono la prova, il segno, che tu devi portare al vescovo.*
138. *Da parte mia gli dirai che essi sono la prova che il mio messaggio è l'espressione della mia volontà, che egli deve eseguire.*
139. *Sono anche la prova che tu sei il mio messaggero e sei meritevole della massima fiducia.*
140. *Ti comando tuttavia con molto rigore di aprire il tuo ayate unicamente alla presenza del vescovo, solo a lui mostrerai ciò che porti.*
141. *Gli racconterai tutto puntualmente. Gli dirai che ti ho ordinato di salire sulla sommità del colle per tagliare fiori e gli riferirai tutto ciò che hai visto e ammirato.*
142. *In modo che tu possa vincere il vescovo e lui si decida ad edificare il tempio che gli ho chiesto, in conformità alla mia volontà.*».
143. Appena la celesta Signora ebbe finito di parlare, Juan Diego si mise in cammino sulla strada che porta a Città del Messico. Procedeva contento.

144. Camminava con il cuore pieno di gioia perché era sicuro che questa volta ogni cosa sarebbe andata bene e tutto sarebbe stato portato a termine perfettamente.
145. Faceva molta attenzione a ciò che portava nel cavo del suo mantello perché nulla andasse perduto;
146. e si deliziava della fragranza dei diversi preziosi fiori.
147. Quando raggiunse il palazzo del vescovo, gli andarono incontro il maggiordomo e gli altri servitori.
148. Li supplicò di introdurlo alla presenza del vescovo, ma nessuno se ne diede pensiero. Facevano finta di non capirlo o perché era ancora molto presto,
149. o perché ormai già lo conoscevano e lo ritenevano un importuno.
150. I compagni che in precedenza lo avevano pedinato, avevano infatti raccontato loro come lo avevano misteriosamente perso di vista.
151. Egli dovette attendere molto a lungo prima di avere una risposta.
152. Nonostante fosse già trascorso molto tempo, continuava a rimanere lì, con la testa bassa, senza far nulla aspettando di essere chiamato. I servi, essendosi accorti che portava qualcosa nella *tilma*, gli si avvicinarono per vedere di che si trattasse e soddisfare la loro curiosità.
153. Quando Juan Diego si rese conto che in nessun modo poteva nascondere loro ciò che portava e temendo che potessero spintonarlo e malmenarlo, mostrò loro, apprendo leggermente la *tilma*, che erano fiori.
154. I servi videro che si trattava di fiori preziosi, variegati, fioriti in una stagione insolita e li ammirarono molto soprattutto per la loro freschezza, per la loro bellezza e per il loro profumo.
155. Tentarono perciò di portargliene via qualcuno.
156. Per ben tre volte cercarono di prenderli, ma non ci riuscivano in nessun modo.
157. Infatti, ogni volta che provavano, i fiori si sottraevano apparendo come ricamati, o dipinti, o cuciti sulla *tilma*.
158. Allora corsero immediatamente dal vescovo e gli raccontarono ciò che avevano visto.
159. Gli dissero che l'indio, che già altre volte era venuto e che ora già da tanto tempo attendeva di essere ricevuto, desiderava vederlo.
160. Il vescovo, udito ciò, ritenne che quella fosse la prova per convincerlo a mettere in atto quanto quel piccolo uomo sollecitava
161. e subito dette ordine che fosse introdotto.
162. Entrato, Juan Diego si prostrò alla sua presenza, come già aveva fat-

to le altre volte.

163. Di nuovo raccontò quanto aveva visto, udito e ammirato.
164. Gli disse: «Mio Signore, ho eseguito quanto mi hai ordinato.
165. Sono andato a dire alla celeste Signora, alla mia Padrona, Santa Maria, l'amata Madre di Dio, che chiedevi una prova per potermi credere e dare il via alla costruzione della sua santa casa nel luogo da lei indicato.
166. E le ho detto anche, come tu mi hai incaricato, che ti avevo dato la mia parola di venirti a portare un qualche segno concreto della sua volontà.
167. Ella ha accolto benevolmente il tuo desiderio e la tua richiesta, purché sia rispettata e realizzata anche la sua amata volontà.
168. Ed oggi, di buon mattino, mi ha nuovamente inviato presso di te.
169. Poiché aveva promesso di fornirmi il segno che le avevo chiesto, subito mi ha accontentato.
170. Mi ha mandato sulla cima del colle, dove io l'avevo vista precedentemente, affinché vi raccogliessi diverse rose di Castiglia.
171. E io le ho tagliate e gliele ho portate.
172. Lei le ha prese con le sue sante mani
173. e le ha avvolte nuovamente nel mio *ayate*,
174. perché venissi a portatele e le consegnassi unicamente a te solo.
175. Ben sapendo che la sommità del colle non era un luogo adatto alla crescita dei fiori, in quanto c'è solo abbondanza di pietre, cardi, *huizaches*, cactus, *mezquites*, tuttavia non per questo ho dubitato.
176. Arrivato infatti sulla cima del colle, ho potuto ammirare un paesaggio paradisiaco.
177. C'era una gran quantità di diversi fiori pregiati, pieni di rugiada, luminosi. Io li ho tagliati.
178. Ella mi disse che li portassi da parte sua. Quella era la prova, il segno che le chiedevi per realizzare la sua volontà.
179. Così sarebbe apparsa chiara anche la verità del mio messaggio.
180. Ecco ora qui i fiori. Fammi il favore di accettarli».
181. Quindi aprì il suo *ayate*, in cui erano deposti i fiori raccolti
182. e non appena questi si sparsero per terra,
183. subito sul mantello si disegnò e si manifestò alla vista di tutti l'amata immagine della perfetta Vergine Santa Maria, Madre di Dio, nella forma e figura in cui la vediamo oggi,
184. così come è conservata nella sua amata casa, nel tempio eretto ai piedi del *Tepeyac* e che invochiamo con il titolo di Guadalupe.

185. Visto ciò, il vescovo e tutti coloro che erano presenti, caddero in ginocchio profondamente stupiti e ammirati.
186. Poi si alzarono per vederla meglio e il loro volto si riempì di tristezza e di afflizione. La guardavano non con curiosità, ma con cuore sincero.
187. Il vescovo con le lacrime agli occhi, rattristato, la pregò e le chiese perdono per non essere stato sollecito ad accogliere il suo messaggio e ad eseguire la sua volontà.
188. Rimanendo in piedi si accostò a Juan Diego, ne sfilò dal collo la *tilma*,
189. su cui era impressa l'immagine della celeste Signora,
190. e andò subito a collocarla nella sua cappella.
191. Juan Diego trascorse ancora una giornata nella casa del vescovo, trattenuto come ospite.
192. All'indomani il vescovo gli disse: «Andiamo a vedere il luogo in cui la celeste Signora desidera che le sia costruito un tempio».
193. Intanto si cominciò immediatamente a reperire gente che lo erigesse.
194. Juan Diego, dopo aver indicato il luogo in cui la Regina del Cielo voleva che le si innalzasse il tempio, chiese il permesso di potersene andare.
195. Voleva far ritorno alla sua casa per vedere lo zio Juan Bernardino, che era assai grave quando lo aveva lasciato per andare a chiamare un sacerdote a *Tlatilolco* perché lo confessasse e lo preparasse ad una buona morte. La celeste Signora già lo aveva però assicurato che lo zio era ormai guarito.
196. Ma non lo lasciarono andare a casa da solo. Alcuni vollero accompagnarlo.
197. Arrivati a casa trovarono lo zio perfettamente guarito e in buona salute.
198. Egli, da parte sua, si meravigliò molto al vedere il nipote accompagnato da tante persone
199. e gli chiese per quale motivo era oggetto di tanto onore.
200. Juan Diego allora gli raccontò che quando era uscito di casa per andargli a chiamare un sacerdote, gli era apparsa, presso il *Tepeyac*, la celeste Signora.
201. Ella lo aveva mandato a Città del Messico per incontrare il vescovo e invitarlo a costruirle un tempio sul *Tepeyac*.
202. Le aveva detto anche che non si affliggesse per la salute dello zio, perché già era guarito. E ciò lo aveva molto consolato.

203. Juan Bernardino confermò che la celeste Signora lo aveva guarito in quel preciso momento
204. e rivelò anzi che lui stesso l'aveva vista esattamente nella stessa forma in cui era apparsa a suo nipote.
205. Aggiunse che anche lui aveva ricevuto il compito di andare dal vescovo a Città del Messico
206. e che, appena avesse avuto l'opportunità di recarvisi, gli raccontasse tutto ciò che aveva visto
207. e la maniera miracolosa in cui era stato guarito.
208. Disse infine che la celeste Signora gli aveva fatto conoscere il titolo con cui la venerata immagine avrebbe dovuto essere invocata: «*La Perfetta Vergine Santa Madre di Guadalupe*».
209. Condussero allora Juan Bernardino alla presenza del vescovo perché lo mettesse al corrente di tutto ciò che gli era successo e portasse la sua testimonianza.
210. Entrambi, zio e nipote, rimasero ospiti per vari giorni nella casa del vescovo
211. fino a quando non fu eretto il tempio alla Regina del Cielo sul *Tepeyac*, nel luogo stesso in cui era stata vista da Juan Diego.
212. Il vescovo, nel frattempo, trasportò nella cattedrale l'amata immagine della celeste Signora.
213. La tolse allora dalla sua cappella privata, in cui si trovava, per dar modo a tutto il popolo di poterla ammirare e venerare.
214. Assolutamente tutti in città si commossero allorché si recarono ad ammirare e pregare la preziosa immagine.
215. Ne riconoscevano la provenienza soprannaturale.
216. Le presentavano le loro suppliche.
217. Erano stupiti per il modo miracoloso con cui essa era comparsa sul mantello di Juan Diego:
218. infatti la preziosa immagine non è stata dipinta da nessun uomo sulla terra.

Appendice II

**ALCUNI RILIEVI SU LETTURE
DELLE APPARIZIONI GUADALUPANE
CONDOTTE DALLA TEOLOGIA DELLA LIBERAZIONE**

In Maria di Guadalupe gli operatori ecclesiali possono trovare un esempio di come si evangelizzano i poveri, per cui alcuni esponenti della teologia latinoamericana hanno interpretato l'evento del *Tepeyac* come un modello dell'intervento salvifico di Dio verso un popolo che soffre a causa dell'ingiustizia socio-politica, vivendo in una condizione di grande povertà.

La *teologia della liberazione* come riflessione e orientamento per la prassi pastorale, ha letto il messaggio guadalupano, interpretandolo come l'annuncio di salvezza e di liberazione per il popolo nell'attuale condizione di cattività. Essa ha visto nell'evangelizzazione guadalupana un evento di liberazione, che consiste nel restituire dignità al povero e nel cambiare la situazione dei poveri attraverso una loro liberazione totale e integrale.¹

Conviene tuttavia tenere conto che all'interno della *teologia della liberazione* esistono diverse linee interpretative. Secondo la teologia del *conflitto*,² Maria di Guadalupe apparve ad un povero indigeno emarginato e soggiogato, della periferia della città. Maria lo avrebbe scelto perché, con la sua povertà e marginalità, andasse ad evangelizzare il centro, il gruppo dominante spagnolo, simboleggiato dal Vescovo *Zumárraga*. Il

¹ Cf SILLER Clodomiro, *El Método de la Evangelización en el Nican Mopohua*, in *Estudios Indígenas*, Vol. VIII, México 1981, 275-309, citato da PERFETTI, *Guadalupe* 192.

² La *teologia del conflitto* è una di quelle correnti interpretative che la Congregazione per la Dottrina della Fede ritiene inaccettabili, perché si serve, «senza sufficiente precauzione critica, di strumenti di pensiero che è difficile, per non dire impossibile, purificare da un'ispirazione ideologica incompatibile con la fede cristiana e con le esigenze etiche che ne derivano» (*LN, Introduzione*, in *EV/9*, 866).

messaggio che Maria avrebbe inviato al Vescovo sarebbe consistito nella richiesta di non costruire un centro ricco e potente, ma di rivolgere lo sguardo alla periferia della città, dove si trova il popolo in condizioni miserevoli. Sempre secondo tale chiave di lettura, il Vescovo non avrebbe voluto credergli subito, perché i potenti e le autorità civili stanno sempre contro il popolo e dalla parte dei ricchi.³ Secondo questa interpretazione, l'intervento di Maria di Guadalupe viene considerato come il potenziamento dei deboli contro la violenza dei potenti e il suo messaggio come «la voce delle masse che invitano l'élite dei potenti ad abbandonare la loro egemonia politica, sociale e religiosa e le loro false sicurezze per lavorare con loro [...] per trasformare la società e darle un volto più umano a vantaggio di tutti».⁴

A ben guardare questa interpretazione offusca la dimensione cristiana ed educativa delle apparizioni perché non considera la dimensione integrale della liberazione annunciata da Maria ed è marcatamente selettiva nei confronti delle persone a cui vuole recare vantaggio, per cui non rispetterebbe l'identità evangelica del messaggio cristiano, destinato alla salvezza di tutti gli uomini senza distinzione di persone.

Un'altra linea della stessa teologia, quella che privilegia la *comunione culturale* afferma invece che la presenza di Maria come il suo messaggio sono liberatori, ma secondo una liberazione offerta per costruire qualcosa di nuovo, non per distruggere alcunché dell'esistente. In questa linea interpretativa, nella sua corrente moderata, si sostiene che Maria di Guadalupe si oppone alla lotta tra spagnoli e indigeni, facendosi presente per tutti e promettendo di ascoltare la voce di tutti. Invece di opporsi alla gerarchia, ne sottolineerebbe il ruolo precipuo in ordine all'evangelizzazione.⁵

Nelle apparizioni del *Tepeyac* questa interpretazione vedrebbe la realizzazione del Vangelo di Luca, nella sua pericope di 1,52-53.⁶ In questa

³ Cf LOZANO BARRAGÁN, *La figura de María* 327. Quest'autore è anche Vescovo ausiliare dell'Archidiocesi del Messico.

⁴ ELIZONDO, *Nostra Signora* 46 [216]-47 [217].

⁵ Cf *ivi* 333-334.

⁶ Anche nella lettura del Magnificat vi sono le due linee interpretative. La teologia del conflitto legge la realtà nell'ottica del binomio oppressori e oppressi e vede Maria come una proletaria rivoluzionaria. La teologia della comunione culturale, invece, interpreta il Magnificat come un'esigenza di giustizia e di liberazione, ma fuori dal conflitto ideologico. Vede la povertà di Maria come il sentimento di nullità di fronte a Dio. Riconosce che Maria parla di liberazione nel Magnificat, ma non fa allusione né

corrente il teologo Boff vede in Maria la donna coraggiosa e forte, profondamente impegnata nella liberazione messianica dei poveri e cioè dalle ingiustizie storico-sociali. Maria emergerebbe così come la prima cristiana, ma anche come la prima rivoluzionaria a vantaggio dell'instaurazione di un ordine nuovo.⁷

Il cantico del *Magnificat* nelle varie interpretazioni della *teologia della liberazione*, diventerebbe la loro *magna charta*, perché «in esso viene espressa la gioia per la liberazione operata dal Signore, che salva gli oppressi e umilia gli oppressori e i potenti e che è sempre dalla parte degli umili e degli *anawin*».⁸

Il Magistero ecclesiale dell'America Latina, da parte sua, richiamando l'insegnamento di Giovanni Paolo II, ha proposto il *Magnificat* come paradigma «per coloro che non accettano passivamente le avverse circostanze della vita personale e sociale, né sono vittime della 'alienazione', come si dice oggi, ma proclamano con lei che Dio è 'vendicatore degli umili' e, se ne è il caso, 'rovescia i potenti dal trono'».⁹ Così Maria viene presentata come il modello perfetto del discepolo del Signore, artefice della città terrena e temporale, ma pellegrino diligente verso la città celeste ed eterna, promotore della giustizia che libera l'oppresso e della carità che soccorre il bisognoso.¹⁰

È vero che il *Magnificat* non è un grido di rivolta sociale, ma non è nemmeno una preghiera disincarnata, bensì un cantico di liberazione che sgorga dalla fede di Maria, un inno di ringraziamento di quanto Dio ha fatto in Lei e pertanto memoria degli interventi di Dio nella storia.¹¹

Le parole del *Magnificat* sono anche un'eco anticipato delle beatitudi-

alla violenza, né al conflitto, perché Maria è Madre sia degli oppressi che degli oppressori. Il suo cantico, dunque, non andrebbe visto come un inno rivoluzionario che proclama la lotta di classe, bensì come un appello per la promozione della giustizia nel mondo (cf LOZANO BARRAGÁN, *La figura de María* 322, 327, 332).

⁷ Cf AMATO, *Mariologia in contesto* 445-446.

⁸ Cf AMATO, *Mariologia in contesto* 445. Fare una lettura del *Magnificat* dal punto di vista della lotta di classe, nella quale i poveri sono i proletari e i ricchi gli oppressori e nella quale Maria si colloca da parte di coloro, la cui dignità deve essere recuperata e la cui giustizia deve essere realizzata, dà l'impressione di produrre una lettura *marxista* del testo evangelico, ovvero una lettura riduttiva e, di conseguenza, falsa, senza contare che non si può costruire una mariologia a partire da due versetti della Scrittura, per evidenti che siano.

⁹ DP n. 297, in EAL 920; cf MC n. 37, in EV/5, 68; GIOVANNI PAOLO II, *Omelia nel Santuario di Zapopan* 295.

¹⁰ Cf MC n. 37, in EV/5, 68; CEM, *La presencia* n. 54 § 4, in DCEM/2, 168.

¹¹ Cf RM n. 35-37, in EV/10, 1367-1374.

ni del Regno: “Beati i poveri in spirito” (Mt 5,3). In esse l’annuncio del Regno si apre a tutti, siano ricchi o poveri; la condizione necessaria per entrarvi è quella seguita da Maria, riconoscere la propria nullità e il bisogno di Dio.

In questa prospettiva è accettabile il fatto che *Juan Diego* sia stato un principe indigeno e non un povero *macehual*. In questo caso il motivo di scelta da parte della Vergine non sarebbe la sua condizione sociale, bensì la sua umiltà che lo fa gradito allo sguardo di Dio. Se *Juan Diego* fosse stato un principe non cambierebbe nulla al messaggio guadalupano, però creerebbe difficoltà a coloro che, con un’interpretazione unilaterale, leggono il fatto guadalupano nell’ottica della teologia della liberazione come teologia del conflitto.

BIBLIOGRAFIA

Fonti

- GUERRERO ROSADO José Luis, *El Nican Mopohua. Un intento de exégesis*, vol. I, México, Universidad Pontificia de México 1999.
- PERFETTI Claudio, *Guadalupe. La tilma della Morenita* = Il Fascino dell'Ignoto 5, Cinisello Balsamo (Milano), Paoline 1987.
- VALERIANO Antonio, *Nican Mopohua, Traducción del Náhuatl al Castellano por el Pbro. Mario Rojas Sánchez de la Diócesis de Huejutla, México, D.F., Imprenta Ideal 1978.*

Documenti

Magistero Ecclesiale Universale

- CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzione sulla Sacra Liturgia: Sacrosanctum Concilium* (SC) n. 1-130 (4 dicembre 1963), in *Enchiridion Vaticanum* (EV)/1, Bologna, Dehoniane ¹¹1979, 1-244.
- , *Costituzione dogmatica sulla Divina Rivelazione: Dei Verbum* (DV) n. 1-26 (18 novembre 1965), in EV/1, 872-911.
- , *Costituzione dogmatica sulla Chiesa: Lumen Gentium* (LG) n. 1-69 (21 novembre 1964), in EV/1, 284-445.
- , *Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo: Gaudium et Spes* (GS) n. 1-93 (7 dicembre 1965), in EV/1, 1319-1644.
- , *Decreto sull'ufficio pastorale dei vescovi nella Chiesa: Christus Dominus* (CD) n. 1-44 (28 ottobre 1965), in EV/1, 573-701.
- , *Decreto sull'apostolato dei laici: Apostolicam Actuositatem* (AA) n. 1-33 (18 novembre 1965), in EV/1, 912-1041.
- , *Decreto sull'Ecumenismo: Unitatis Redintegratio* (UR) n. 1-24 (21 novembre 1964), in EV/1, 494-572.
- , *Decreto sull'attività missionaria della Chiesa: Ad Gentes* (AG) n. 1-42 (7 dicembre 1965), in EV/1, 1087-1242.
- PAOLO VI, *Discorso a chiusura del terzo periodo del Concilio* (21 novembre

- 1964), in EV/1, 277*-325*.
- , *Esortazione apostolica per il retto ordinamento e sviluppo del culto della Beata Vergine Maria: Marialis Cultus* (MC) n. 1-58 (2 febbraio 1974), in EV/5 (1979) 13-97.
 - , *Esortazione apostolica sull'evangelizzazione nel mondo contemporaneo: Evangelii Nuntiandi* (EN) n. 1-82 (8 dicembre 1975), in EV/5, 1588-1716.
- GIOVANNI PAOLO II, *Lettera enciclica sulla Beata Vergine Maria nella vita della Chiesa in cammino: Redemptoris Mater* (RM) n. 1-52 (25 marzo 1987), in EV/10 (1989) 1272-1421.
- , *Lettera enciclica circa la permanente validità del mandato missionario: Redemptoris Missio* (RMi) n. 1-92 (7 dicembre 1990), in EV/12 (1992) 547-732.
 - , *Lettera enciclica circa i rapporti tra fede e ragione: Fides et Ratio* n. 1-108 (14 settembre 1998), in EV/17 (2000) 1175-1399.
 - , *Esortazione apostolica sulla catechesi nel nostro tempo: Catechesi Tradendae* (CT) n. 1-73 (16 ottobre 1979), in EV/6 (1980) 1764-1939.
 - , *Esortazione apostolica post-sinodale sulla vocazione e missione dei laici nella Chiesa e nel mondo: Christifideles laici* (ChrL) n. 1-64 (30 dicembre 1988), in EV/11 (1991) 1606-1900.
 - , *Lettera apostolica circa la preparazione del giubileo dell'anno 2000: Tertio Millennio Adveniente* (TMA) n. 1-59 (10 novembre 1994), in EV/14 (1997) 1714-1820.
 - , *Lettera apostolica al termine del grande giubileo dell'anno duemila: Novo Millennio Ineunte* (NMI) n. 1- 59 (6 gennaio 2001), Città del Vaticano, Libr. Editr. Vaticana 2000.
- CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Alcuni aspetti della teologia della liberazione: Libertatis Nuntius* (LN) Introduzione I-XI, Conclusione (6 agosto 1984), in EV/9 (1987) 866-987.
- , *Libertà cristiana e liberazione: Libertatis Conscientia* (LC) n. 1-99 (22 marzo 1986), in EV/10, 196-344.
 - , *La presentazione del Documento: Il messaggio di Fatima* (26 giugno 2000), in L'Oss. Rom. 26-27 giugno 2000, 9.
 - , *Dichiarazione circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa: Dominus Iesus* (DJ) n. 1-23 (6 agosto 2000), Città del Vaticano, Libr. Editr. Vaticana 2000.
- CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Decreto concerniente a la celebración de la Fiesta de la Bienaventurada Virgen María de Guadalupe en todo el Continente americano, el día 12 de diciembre de cada año* (25 de marzo de 1999), Prot. 803/99/L, in *Notitiae Congregatio de cultu divino et disciplina sacramentorum* 35 (1999) 5-6, n° 394-395, 275-276.
- , *Decreto concerniente a la celebración de la Fiesta de la Bienaventurada Virgen María de Guadalupe en todo el Continente americano, el día 12 de diciembre de cada año, Anexo I* [Testi della liturgia eucaristica]; *Anexo II* [Testi della festa per la liturgia delle Ore]; *Anexo III* [Testi per i primi vespri della festa], in *Notitiae Congregatio de cultu divino et disciplina sacramentorum*

- 35 (1999) 5-6, n° 394-395, rispettivamente p. 277-279; 280-293; 294-296.
- SACRA CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Direttorio Catechistico Generale (DCG)* n. 1-134 (11 aprile 1971), in *EV/4* (1978) 97-173.
- CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Direttorio Generale per la Catechesi (DGC)* n. 1-291 (15 agosto 1997), in *EV/16* (1999) 741-1127.
- Codice di Diritto Canonico (CDC)* (25 gennaio 1983), Roma, Unione Editori Cattolici Italiani 1983.
- Catechismo della Chiesa Cattolica (CCC)* n. 1-2865, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1992.
- SINODO DEI VESCOVI, *Messaggio al popolo di Dio sulla catechesi del nostro tempo: Cum iam ad exitum (MPD)* n. 1-18 (28 ottobre 1977), in *EV/6*, 375-414.
- UFFICIO DELLE CELEBRAZIONI LITURGICHE DEL SOMMO PONTEFICE (a cura di), *Celebrazione Eucaristica, prima domenica di quaresima «giornata del perdono»* (Basilica Vaticana, 12 marzo 2000), Città del Vaticano, Tipografia Vaticana 2000.

Magistero Pontificio

- BENEDETTO XV, *Epistolae I, Expostulationem ab Episcopis Mexicanis editam in legem illic latam de re publica novanda adprobat B.P. et nuntiat se die festo B.M.V. Guadalupensis litaturum pro mexicano populo* (15 giugno 1917), in *Acta Apostolicae Sedis (A.A.S.)* 9 (1917) 8, 376-377.
- PIO XI, *Littera enciclyca: De asperrima rei catholicae condicione in Foederatis Mexici Civitatibus* (18 novembre 1926), in *A.A.S.* 18 (1926) 12, 465-477.
- , *Discorso ai pellegrini messicani convenuti a Roma pel santo Giubileo e per prendere parte alla solenne cappella papale svoltasi nella Basilica Vaticana in onore di Nostra Signora di Guadalupe il 12 dicembre 1933*, in BERTETTO Domenico (a cura di), *Discorsi di Pio XI*, vol. II, Torino, Società Editrice Internazionale 1960, 1027-1030.
- , *Lettera enciclica sulla situazione della Chiesa cattolica nel Reich germanico: Mit brennender Sorge* (14 marzo 1937), in *A.A.S.* 29 (1937) 5, 145-167; 168-188.
- , *Epistula enciclyca: De rei catholicae in Mexico condicione* (28 marzo 1937), in *A.A.S.* 29 (1937) 5, 189-199 e in spagnolo p. 200-211.
- PIO XII, *Radiomessaggio al Messico nel 50° dell'Incoronazione della Vergine SS.ma di Guadalupe (Radiomessaggio nel 50° dell'Incoronazione)* (13 ottobre 1945), in *Discorsi e Radiomessaggi di sua Santità Pio XII*, vol. VII, Milano, Società Editrice «Vita e Pensiero» 1946, 219-224.
- GIOVANNI XXIII, *Radiomessaggio al Secondo Congresso Mariano Interamericano* (12 ottobre 1961), in *Discorsi, messaggi, colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII*, vol. III, Città del Vaticano, Tipografia Poliglotta Vaticana 1962, 459-462.
- PAOLO VI, *La Rosa D'Oro al Santuario di Nostra Signora di Guadalupe* (31 maggio 1966), in *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. IV, Città del Vaticano, Ti-

- pografia Poliglotta Vaticana 1967, 272-275.
- , *Pellegrinaggio al Santuario mariano di N.S. di Bonaria in Cagliari*, 3. *Incontro d'un intero popolo con la Madre di Dio* (24 aprile 1970), in *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. VIII, Città del Vaticano, Tip. Poliglotta Vaticana 1971, 355-362.
 - , *Radiomessaggio al Messico per il LXXV dell'incoronazione di Nostra Signora di Guadalupe* (12 ottobre 1970), in *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. VIII, Città del Vaticano, Tipografia Poliglotta Vaticana 1971, 1026-1028.
 - , *Messaggio alla nazione messicana per la dedicazione del nuovo Santuario di Nostra Signora di Guadalupe* (12 ottobre 1976), in *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. XIV, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1977, 824-826.
- GIOVANNI PAOLO II, *Esortazione apostolica post-sinodale sull'incontro con Gesù Cristo vivo, via per la conversione, la comunione e la solidarietà in America: Ecclesia in America (EAm)* n. 1-76 (22 gennaio 1999), Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1999.
- , *Lettera apostolica ai Religiosi e alle Religiose dell'America Latina in occasione del V centenario dell'evangelizzazione del Nuovo Mondo. "Los caminos del Evangelio"* (GIOVANNI PAOLO II, *Los caminos*) n. 1-31 (29 giugno 1990), in *EV*/12, 319-378.
 - , *Discorso per l'inaugurazione della III Conferenza Generale dell'Episcopato Latinoamericano a Puebla* n. I-IV, 3 (28 gennaio 1979), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. II/1, 188-230.
 - , *Discorso all'UNESCO* n. 1-23 (Parigi, 2 giugno 1980), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. III/1 (1980) 1636-1655.
 - , *Discorso all'Assemblea del CELAM I-III* (9 marzo 1983), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. VI/1 [1983] 690-699.
 - , *Discorso alla plenaria della Pontificia Commissione per l'America Latina* (GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla plenaria della PCAL*) n. 1-5 (14 giugno 1991), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XIV/1 (1993), 1667-1672.
 - , *Discorso ai partecipanti al Seminario Internazionale organizzato dalla Pontificia Commissione per l'America Latina* (GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla PCAL*) n. 1-8 (14 maggio 1992), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XV/1 (1994) 1441-1447.
 - , *Discorso all'apertura dei lavori della IV Conferenza Generale dell'Episcopato Latinoamericano* n. 1-31 (12 ottobre 1992), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XV/2 (1994) 312-340.
 - , *Discorso durante la cerimonia di benvenuto all'Aeroporto Internazionale di Città del Messico* n. 1-4 (22 gennaio 1999), in *L'Oss. Rom.* 24 gennaio 1999, 5.
 - , *Discorso al "Regina Caeli" guidato al termine della Concelebrazione Eucaristica della Canonizzazione di ventisette santi messicani* n. 1-3 (21 maggio 2000), in *L'Oss. Rom.* 22-23 maggio 2000, 10.
 - , *Discorso all'udienza dei pellegrini messicani convenuti a Roma per la canonizzazione* n. 1-7 (22 maggio 2000), in *L'Oss. Rom.* 22-23 maggio 2000, 10.
 - , *Omelia nella Basilica di Nostra Signora di Guadalupe* (Omelia del 27 gen-

- naio 1979) n. 1-4 (27 gennaio 1979), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. II/1, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1979, 159-172.
- , *Omelia nel Santuario de Nostra Signora di Zapopan (Omelia nel Santuario di Zapopan)* n. 1-5 (30 gennaio 1979), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. II/1, 287-296.
 - , *Omelia alla Messa per il 450° Anniversario delle apparizioni di Nostra Signora di Guadalupe* n. 1-7 (12 dicembre 1981), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. IV/2 (1982) 924-931.
 - , *Omelia al Santuario Mariano di Suyapa* n. 1-6 (8 marzo 1983), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. VI/1 (1983) 648-654.
 - , *Omelia durante la Messa per l'evangelizzazione dei popoli* n. 1-8 (11 ottobre 1984), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. VII/2 (1984) 876-884.
 - , *Omelia per l'apertura del "Novenario di anni" promosso dal CELAM* n. 1-I-IV (12 ottobre 1984), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. VII/2, 885-897.
 - , *Omelia nella Basilica di Nostra Signora di Guadalupe in occasione della Beatificazione di tre martiri, di un presbitero e il riconoscimento del culto di Juan Diego (Omelia della Beatificazione)* n. 1-9 (6 maggio 1990), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XIII/1 (1992) 1124-1133.
 - , *Omelia nella Solennità della Madre di Dio e XXXII Giornata mondiale della Pace* n. 1-4, in *L'Oss. Rom.* 2-3 gennaio 1999, 6.
 - , *Omelia nella Basilica di Nostra Signora di Guadalupe durante la Santa Messa per la conclusione dell'Assemblea Speciale per l'America del Sinodo dei Vescovi* n. 1-9 (23 gennaio 1999), in *L'Oss. Rom.* 25-26 gennaio 1999, 6-7.
 - , *Pregghiera all'Immacolata in Piazza di Spagna* n. 1-5, in *L'Oss. Rom.* 9-10 dicembre 1999, 7.
 - , *Messaggio ai giovani e alle giovani del mondo per la XV Giornata Mondiale della Gioventù* (15 agosto 2000) n. 1-5 (29 giugno 1999), Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1999.

Magistero Ecclesiale Particolare

- II CONFERENZA GENERALE DELL'EPISCOPATO LATINOAMERICANO, *Presenza della Chiesa nell'attuale trasformazione dell'America: Medellín (DM)* (26 agosto-7 settembre 1968), in *Enchiridion America Latina (EAL)*, Bologna, Editrice Missionaria Italiana 1995, n. 138-577.
 - III CONFERENZA GENERALE DELL'EPISCOPATO LATINOAMERICANO, *L'evangelizzazione nel presente e nel futuro dell'America Latina: Puebla (DP)* n. 1-1310 (27 gennaio-13 febbraio di 1979), in *EAL* 578-1958.
 - IV CONFERENZA GENERALE DELL'EPISCOPATO LATINOAMERICANO, *Nuova evangelizzazione. Promozione umana. Cultura cristiana. Gesù Cristo ieri, oggi e sempre: Santo Domingo (SD)* n. 1-303 (12-28 ottobre 1992), in *EAL* 1959-2328.
- DEPARTAMENTO DE CATEQUESIS DEL CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO, *La ca-*

tequesis en América Latina. Orientaciones comunes a la luz del Directorio General para la Catequesis = Documentos CELAM 153, Santafé de Bogotá, CELAM 1999.

CONFERENCIA DEL EPISCOPADO MEXICANO (CEM), *Mensaje del Episcopado Mexicano con motivo de la concesión de la Rosa de Oro a la Basílica de Nuestra Señora de Guadalupe* n. 1-7 (20 de marzo de 1966), in *Documentos colectivos del Episcopado Mexicano (DCEM)/1*, México, CEM ³1991, 62-71.

–, *Mensaje sobre la construcción de la Nueva Basílica de Nuestra Señora de Guadalupe* n. 1-7 (25 de noviembre de 1975), in *DCEM/1*, 1354-1365.

–, *Exhortación Pastoral del Episcopado Mexicano. La presencia de Santa María de Guadalupe y el compromiso evangelizador de nuestra fe* n. 1-103 (12 de octubre de 1978), in *DCEM/2* (1994) 115-220.

–, *Mensaje de la XXVII Asamblea Plenaria de la Conferencia del Episcopado Mexicano. La Maternidad de María y la Maternidad humana* n. 1-15 (1 de mayo de 1981), in *DCEM/2*, 395-410.

–, *Mensaje con ocasión del 175 aniversario de la independencia nacional (Mensaje de 175 aniversario)*, (12 de septiembre de 1985), in *DCEM/2* n. 775-788.

–, *Exhortación pastoral en ocasión del año misionero, año del indígena y año centenario de la encíclica “rerum Novarum”* (25 de enero de 1991), in *DCEM/3* p. 99-102.

–, *Declaración del Consejo Permanente. Declaración sobre la ofensa pública y notoria de las imágenes de Cristo, de la Virgen de Guadalupe y de la Bandera Nacional* (11 de marzo de 1988), in *DCEM/3* (1997) p. 27-28.

–, *Mensaje del Episcopado Mexicano al iniciarse la etapa final del novenario de años para la celebración del V centenario de la evangelización (Mensaje del 12 diciembre 1988)* n. 1-17 (12 de diciembre de 1988), in *DCEM/3* p. 49-54.

–, *Mensaje con ocasión del V centenario de la evangelización de América* n. 1-13 (8 de noviembre de 1992), in *DCEM/3*, p. 194-197.

–, *Comunicado sobre el Año Jubilar Guadalupano del 12 de octubre de 1994 al 12 de octubre de 1995* (12 de octubre de 1994), in *DCEM/3* p. 292-296.

–, *Jesucristo vida y esperanza de México. Proyecto Pastoral de la CEM 1996-2000* n. 1-155 (7 de abril de 1996), in *DCEM3* p. 411-438.

COMISIÓN EPISCOPAL DE EVANGELIZACIÓN Y CATEQUESIS (CEECE), *Directorio Nacional para la Evangelización y catequesis*, México, Conferencia Episcopal 1971, 2a ed. 1972.

–, *Guía pastoral para la catequesis de México. Un rostro nuevo para la catequesis*. México D.F. ²1992.

CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Il rinnovamento della catechesi* n. 1-200 (2 febbraio 1970) = *Catechismo per la Vita Cristiana* 1, Roma, Edizioni Pastorali Italiane 1970.

Studi

- [ANÓNIMO], *Álbum de la coronación de la Santísima Virgen de Guadalupe*, México, Edición "El tiempo" 1895.
- AA.VV., *Álbum conmemorativo del 450 aniversario de las apariciones de Nuestra Señora de Guadalupe*, México, Ediciones Buena Nueva 1981.
- AIELLO Angelo Giovanni, *Dogmi*, in DE FIORES Stefano - MEO Salvatore (a cura di), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Cinisello Balsamo (Milano), Edizioni Paoline 1985, 484-497.
- ALBERICH Emilio, *La catechesi della Chiesa* = Studi e Ricerche di Catechetica 18, Leumann (Torino), Elle Di Ci 1992.
- ALCALÁ ALVARADO Alfonso, *El acontecimiento guadalupano en la evangelización americana*, in PONTIFICIA COMMISSIO PRO AMERICA LATINA, *Actas del Simposio Internacional. Historia de la Evangelización de América*, (Ciudad del Vaticano 11-14 de mayo de 1992), Ciudad del Vaticano, Editrice Vaticana 1992, 727-742.
- ALLIENDE Joaquín, *La cuestión Mariana en América Latina*, in *Medellín* 4 (1978) 15-16, 423-433.
- AMATO Angelo, *Mariologia in contesto. Un esempio di teologia inculturata: "Il volto meticcio di Maria di Guadalupe" (Puebla n.446)*, in *Marianum* 42 (1980) 3-4, n° 125, 421-469.
- , *Inculturazione e Mariologia*, in *Theotokos* 2 (1994) 1, 163-195.
- , *Maria nella catechesi ieri e oggi. Un sintetico sguardo storico*, in *Salesianum* 62 (2000) 1, 91-114.
- , *Maria nella catechesi ieri e oggi. Un sintetico sguardo storico (seguito)*, in *Salesianum* 62 (2000) 2, 299-329.
- BENÍTEZ J.J., *El misterio de Guadalupe* = Documento 102, Barcelona (España), Ed. Planeta ¹1982.
- BERRYMAN Jerome W., *Silence is stranger than it used to be: teaching silence and the future of Humankind*, in *Religious Education* 94 (1999) 3, 257-272.
- BISSOLI Cesare, *Pedagogia di Dio*, in GEVAERT Joseph (a cura di), *Dizionario di Catechetica*, Leumann (Torino), Elle Di Ci 1987, 493-494.
- BOLLIN Antonio - GASPARINI Francesco, *La catechesi nella vita della Chiesa. Note di storia* = Catechisti, oggi domani. 1 Metodologia didattica 4, Roma, Paoline 1990.
- BORGES Pedro, *Historia de la Iglesia en hispanoamérica y Filipinas*, vol. I, Madrid, BAC 1992.
- CANOVA Pietro, *Guadalupe dalla parte degli ultimi*, in *NOTICEIAL Centro Ecclesiale Italiano América Latina* 21 (1984) 43-44.
- CARBIA Rómulo, *Historia de la Leyenda Negra Hispano-Americana*, Madrid, Publicaciones del Consejo de la Hispanidad 1944.
- CARO MENDOZA Roberto, *María en la reflexión de la Iglesia Latinoamericana* = Nuestra Señora de América. Colección Mariológica del V Centenario 11, Bogotá (Colombia), Consejo Episcopal Latinoamericano 1986, 7-75.
- CARREÑO Alberto María, *Don Fray Juan, teólogo y editor, humanista e inquisi-*

- dor, México 1950.
- CARRILLO ALDAY Salvador, *El mensaje teológico de Guadalupe*, México, Instituto de Sagrada Escritura ²1981.
- CHAUVET Fidel, *Fray Juan de Zumárraga O.F.M.*, México, Imprenta Beatriz de Silva 1948.
- COMBY Jean, *Duemila anni di evangelizzazione. Storia dell'espansione cristiana* (Deux mille ans d'évangélisation, Paris, Begedis 1992) = Religione, Torino, S.E.I. 1994.
- CONGAR Yves-Marie, *Jalons pour une théologie du laïc* = Unam Sanctam 23, Paris, Du Cerf 1954.
- CUEVAS Mariano, *Álbum histórico guadalupano del IV centenario*, México, D.F., Escuela Tipográfica Salesiana 1930.
- DE FIORES Stefano, *Maria Madre di Gesù* = Corso di Teologia Sistemática 6, Bologna, Dehoniane 1992.
- , *Maria nella teologia contemporanea* = «Mater Ecclesiae» Serie Studi 2, Roma, Centro di Cultura Mariana «Mater Ecclesiae» 1978.
- , *Immacolata*, in ID. - MEO (a cura di), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, 680-706.
- , *Vergine*, in ID. - MEO (a cura di), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, 1418-1469.
- DENZINGER Heinrich, *Enchiridion symbolorum (DZ)* (a cura di Peter Hünermann), edizione bilingue, Bologna, Dehoniane 1996.
- DHANIS Ed., *Sguardo su Fatima e bilancio di una discussione*, in *La Civiltà Cattolica* 104 (1953) II, 392-406.
- ELIZONDO Virgil, *Nostra Signora di Guadalupe simbolo di una cultura: "la forza dei deboli"*, in *Concilium* 13 (1977) 2, 35 [205]-48 [218].
- ERDOZAIN Luis, *L'évolution de la catéchèse. Panoramique de six Semaines Internationales de Catéchèse*, in *Lumen Vitae* 24 (1969) 4, 575-599.
- , *La catequesis hoy. De Nimega y Eichstätt a Medellín*, in *Sinite* 11 (1970) n° 32, 267-296.
- ESCOBEDO MANSILLA Ronald, *Los laicos en la primera evangelización de América*, in PONTIFICIA COMMISSIO PRO AMERICA LATINA, *Actas del Simposio Internacional* 111-122.
- ETCHEGARAY CRUZ Adolfo, *Storia della catechesi* (Historia de la catequesis, Santiago Chile, Ed. Paulinas 1962) = Andate e annunciate. Studi e ricerche, Roma, Paoline 1983.
- FARRELL Gerardo, *María en la evangelización de la cultura Latinoamericana*, in *Medellín* 8 (1982) 32, 534-539.
- FAZIO FERNÁNDEZ Mariano, *Interpretaciones de la evangelización: del providencialismo a la utopía*, in PONTIFICIA COMMISSIO PRO AMERICA LATINA, *Actas del Simposio Internacional* 609-621.
- FERNÁNDEZ Manuel, *El gran documento guadalupano, 450 años después...*, México, Ed. La Familia 2000, 1981.
- FERNÁNDEZ Domiciano, *María y la identidad de América Latina*, in *Ephemerides Mariologicae* 42 (1992) 3-4, 343-362.

- FOSSION André, *La catéchèse dans le champ de la communication. Ses enjeux pour l'inculturation de la foi*, Paris, Du Cerf 1990.
- , *L'initiation au symbolisme en catéchèse*, in ID., *Dieu toujours recommencé. Essai sur la catéchèse contemporaine* = Théologies pratiques 6, Bruxelles, Lumen Vitae 1997, 95-115.
- GARCÍA ICAZBALCETA Joaquín, *Don Fray Juan de Zumárraga primer obispo y arzobispo de México*, México, Ed. Antigua Librería de Andrade y Morales 1881.
- GARCÍA GONZÁLEZ Javier, *Religiosidad e identidad cultural de los pueblos de América Latina ayer y hoy*, in CENTRO DE ESTUDIOS SUPERIORES LEGIONARIOS DE CRISTO, *Actas del Simposio Internacional. La evangelización del Nuevo Mundo* (Roma 6-8 de abril de 1992), Roma, S.E.R. 1992, 145-165.
- GARIBAY KINTANA Ángel María, *Historia de la literatura Náhuatl*, México, Porrúa 1971.
- GERBI Antonello, *La disputa del Nuovo Mondo. Storia di una polemica (1750-1900)* = Gli Adelphi 164, nuova edizione a cura di Sandro Gerbi, Milano, Edizioni Adelphi 2000.
- GIURIATI Paolo - MASFERRER KAN Elio (a cura di), *Pellegrini a Guadalupe "Non temere: io sono tua madre"* = Centro ricerche socio religiose, Vigodarzere (PD), Progetto Editoriale 1999.
- GONZÁLEZ DORADO Antonio, *De la María conquistadora a la María liberadora. (Primera parte)*, in *Medellín* 12 (1986) 45, 3-63.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ Fidel, *Los santos latinoamericanos, fruto eminente de la evangelización*, in PONTIFICIA COMMISSIO PRO AMERICA LATINA, *Actas del Simposio Internacional* 675-725.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ Fidel - CHÁVEZ SÁNCHEZ Eduardo - GUERRERO ROSADO José Luis, *El Encuentro de la Virgen de Guadalupe y Juan Diego*, México, Ed. Porrúa 1999.
- GROPPO Giuseppe, *Educazione cristiana e catechesi* = Quaderni di Pedagogia Catechistica A3, Torino (Leumann), Elle Di Ci 1972.
- GUERRA Giulio Dante, *La Madonna di Guadalupe. Un caso di inculturazione miracolosa*, in [http://www.clerus.org/clerus/dati/1999-05/10-2/MADONNA GUADALUPE.rtf.html](http://www.clerus.org/clerus/dati/1999-05/10-2/MADONNA_GUADALUPE.rtf.html).
- GUERRERO ROSADO José Luis, *Flor y canto del nacimiento de México*, México D.F., Cimiento ⁵1992.
- GUGLIELMONI Luigi, *Catechesi sulla visitazione*, in *Theotokos* 5 (1997) 1, 137-175.
- GUTIÉRREZ CASILLAS José, *Historia de la Iglesia en México*, México, Porrúa ²1984.
- HENKEL Willi, *Concilios y sínodos hispanoamericanos*, in PONTIFICIA COMMISSIO PRO AMERICA LATINA, *Actas del Simposio Internacional* 661-674.
- HERRERA ACEVES José de Jesús, *La Virgen Santa María en el documento de Puebla* = Nuestra Señora de América. Colección Mariológica del V Centenario 12-13, Bogotá (Colombia), Consejo Episcopal Latinoamericano 1986, 61-72.
- ISTITUTO GEOGRAFICO DE AGOSTINI (a cura di), *Calendario Atlante de Agostini*

- 1989, Novara, Istituto Geografico de Agostini 1989.
- , *Calendario Atlante de Agostini* 1999, Novara, Istituto Geografico de Agostini 1999.
- LABRADOR Y RUIZ Antonio, *La Virgen Purísima Nuestra Señora de Guadalupe y la nación mexicana*, Einsiedeln (Suiza), Benziger & Co. 1892.
- LÄPPLE Alfred, *Breve storia della catechesi* (Kleine Geschichte der Katechese, München, Kösel-Verlag 1981) = Strumenti 34, Brescia, Queriniana 1985.
- LA ROSA Giuseppe, *La formazione cristiana nel medioevo* = Studi e ricerche di catechetica 24, Leumann (Torino), Elle Di Ci 1998.
- LA SSO DE LA VEGA Luis, *El gran acontecimiento... Historia de la aparición de Nuestra Señora de Guadalupe*, in *El Eco Guadalupano*, Número Conmemorativo 4 (1975) 20, 21-22.
- LEE LÓPEZ Alberto, *Las culturas indígenas de América Latina*, in PONTIFICIA COMMISSIO PRO AMERICA LATINA, *Actas del Simposio Internacional*, 515-524.
- LEÓN PORTILLA Miguel, *La Filosofía Náhuatl estudiada en sus Fuentes*, México, UNAM Instituto de Investigaciones Históricas 41974.
- LOPETEGUI León - ZUBILLAGA Félix, *Historia de la Iglesia en América española desde el descubrimiento hasta los comienzos del siglo XIX. México, América Central, Antillas*, Madrid, BAC 1965.
- LOZANO BARRAGÁN Javier, *Elementos para una teología de la liberación desde Puebla*, in *Medellín* 5 (1979) 19, 357-387.
- , *La figura de María en la teología de la liberación*, in *Ephemerides Mariologicae* 42 (1992) 3-4, 317-341.
- , *María en la historia de la salvación en América Latina* = Nuestra Señora de América. Colección Mariológica del V Centenario 9-10, Bogotá (Colombia), Consejo Episcopal Latinoamericano 1986.
- , *Teologías subyacentes en los aportes a Puebla*, in *Medellín* 4 (1978) 15-16, 368-381.
- MANELLO Maria Piera, *Educare al celebrare cristiano in contesto catechistico alle soglie del duemila*, in DOSIO Maria - MENEGHETTI Antonella (a cura di), *Celebriamo il Signore. Per un'educazione al celebrare cristiano in un tempo di pluralismo rituale* = Il Prisma 15, Roma, LAS 1995, 143-189.
- , *Catechetica fondamentale*, Roma, Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium" 1999-2000 [appunti ad uso degli studenti].
- , *Maria nella formazione del catechista. Orientamenti per l'animatore*, Leumann (Torino), Elle Di Ci 2000.
- MARCHI Maria, *La maestra, formatrice di religiose educatrici*, in ROSANNA Enrica - DEL CORE Giuseppina (a cura di), *La vita religiosa alle soglie del Duemila. Verso quali modelli formativi?* = Orizzonti 10, Roma, LAS 1997, 387-400.
- MARISCAL Felipe, *Una nueva basílica para la Virgen de Guadalupe*, in *Marianum* 38 (1976) 118 (fasc. 4), 512-516.
- MARTINA Giacomo, *Storia della Chiesa da Lutero ai nostri giorni: L'età della Riforma*, vol. I, Brescia, Morcelliana 1993.
- , *Storia della Chiesa da Lutero ai nostri giorni: L'età dell'assolutismo*, vol. II, Brescia, Morcelliana 1994.

- , *Storia della Chiesa da Lutero ai nostri giorni: L'età contemporanea*, vol IV, Brescia, Morcelliana 1995.
- MARTÍNEZ Luis María, *El Idilio del Tepeyac*, Méjico D.F., Editorial La Cruz ³1961.
- , *El Poema el Tepeyac*, Méjico D.F., Editorial La Cruz ³1961.
- MARTINI Carlo Maria, *Alzati e va a Ninive*, Milano, Centro Ambrosiano 1991.
- MASCIARELLI Michele Giulio, *Nato da donna, nato sotto la legge. Appunti di catechesi*, in *Theotokos* 1 (1993) 2, 171-198.
- MEDINA ESTEVEZ Jorge, *Juan Diego y la Santísima Virgen María de Guadalupe*, Santiago de Chile, Ed. Patris 1992.
- MENDEZ Marcelo Enrique, *Maria nella prima evangelizzazione. Tucumán e Rio de la Plata (Latino-America 1520-1620)* = *Collectio Assisiensis* 22, Assisi (Pg), Edizioni Porziuncola 1995.
- METZLER Josef (a cura di), *America Pontificia. Documenti Pontifici nell'Archivio Segreto Vaticano riguardanti l'evangelizzazione dell'America: 1592-1644*, vol. III = *Collectanea Archivi Vaticani* 38, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1995.
- , *Iniziative missionarie e pastorali dei Sommi Pontefici nel primo secolo di evangelizzazione dell'America*, in CENTRO DE ESTUDIOS SUPERIORES LEGIONARIOS DE CRISTO, *Actas del Simposio Internacional. La evangelización* 69-83.
- MEYER Jean, *La christiade. L'Église, l'État et le Peuple dans la Révolution Mexicaine (1926-1929)*, Parigi, Payot 1975.
- MILLÁN DEHESA Javier, *La piedra del Sol*, México, INAH 1975.
- MORIN Alfred, *La catequesis ayer*, in *Medellín* 18 (1992) 72, 663-698.
- NEBEL Richard, *Santa María Tonantzín Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México* [Santa María Tonantzín Virgen de Guadalupe - Religiöse Kontinuität und Transformation in Mexiko, *Neue Zeitschrift für Missionwissenschaft* 1992], México D.F, Fondo de Cultura Económica 1995.
- NOGUEZ Xavier, *Documentos guadalupanos. Un estudio sobre las fuentes de información tempranas en torno a las marionetas en el Tepeyac*, México, Fondo de Cultura Económica 1993.
- NOVA Luis Antonio, *La conquista de América. Marco histórico e implicaciones éticas*, in *Medellín* 17 (1991) 67, 396-414.
- OROZCO José Luis, *Non fecit taliter omni nationi*, in *México desconocido: La Virgen de Guadalupe*, edición especial del 450 Aniversario, México 1981, 8-9.
- PEDICO Maria Marcellina, *Catechesi*, in DE FIORES - MEO (a cura di), *Nuovo Dizionario di Mariologia* 316-331.
- PEREA FRANCISCO, *El mundo de Juan Diego*, México, Editorial Diana 1988.
- RESINES LLORENTE Luis (a cura di), DE PAREJA FRANCISCO, *Doctrina cristiana muy útil y necesaria. México 1578* = *Acta Salmanticensia. Estudio general* 2, Salamanca (España), Ediciones de la Universidad de Salamanca 1990.
- , *Catecismos Americanos del siglo XVI*, vol. I-II, Salamanca, Junta de Castilla y León 1992.

- , *Las Raíces Cristianas de América* = Colección V Centenario 42, Santafé de Bogotá, Colombia, CELAM 1993.
- , *Líneas teológicas de los catecismos empleados en América*, in *Medellín* 18 (1992) 72, 699-711.
- , *La catequesis en España. Historia y textos*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos 1997.
- ROBERTSON Ian, *Sociologia* [Sociology, Worth Publishers 1977], Bologna, Zanichelli 1993.
- RODERO Florián, *La presencia de María en la primera evangelización*, in CENTRO DE ESTUDIOS SUPERIORES LEGIONARIOS DE CRISTO, *Actas del Simposio Internacional. La evangelización* 327-334.
- RODRIGUEZ MEDINA José J., *Pedagogia de la fe. Situación y contenidos de la catequética hoy* = Nueva Alianza 37, Madrid-Salamanca, Bruño - Sígueme 1972.
- SADA LAMBRETÓN Ana María, *Las informaciones Jurídicas de 1666 y el beato Juan Diego*, México, Ed. Hijas de María Inmaculada de Guadalupe 1991.
- SALINAS Carlos, *Juan Diego en los ojos de la Santísima Virgen de Guadalupe*, México, Ed. Tradición 1974.
- SALVATIERRA Angel, *La historia como lugar teológico inspirador de la catequesis*, in *Medellín* 17 (1991) 68, 455-489.
- SARANYANA Josep-Ignasi, *A los quinientos años del bautismo de América*, in PONTIFICIA COMMISSIO PRO AMERICA LATINA, *Actas del Simposio Internacional* 783-793.
- SARTOR Danilo, *Visitazione*, in DE FIORES - MEO (a cura di), *Nuovo Dizionario di Mariologia* 1476-1481.
- SCANNONE Juan Carlos, *Diverses interprétations latino-américaines du document de Puebla*, in *Lumen Vitae* 35 (1980) 3, 211-227.
- SEBASTIANI Lilia, *La visita di Maria a Elisabetta. Una rilettura in chiave di solidarietà*, in *Theotokos* 5 (1997) 1, 83-111.
- SEGRETARIATO ATTIVITÀ ECUMENICHE [SAE] - GRUPPO MISTO PER LO STUDIO DI UNA CATECHESI ECUMENICA, *Quel desiderio di unità. Precursori e percorsi ecumenici* = La tunica inconsueta 10, Padova, Messaggero di Sant'Antonio 2000.
- SERRA Aristide, *Una monografia su Apocalisse 12*, in *Marianum* 38 (1976) 115, 19-28.
- , *Maria secondo il Vangelo*, Brescia, Queriniana 1987.
- , *Echi di Apocalisse 12 nel «Transitus Mariae»?* , in *Theotokos* 8 (2000) 1, 245-260.
- SORAVITO Lucio, *La pedagogia di Dio, fonte e modello della pedagogia catechistica*, in STENICO Tommaso (a cura di), *Evangelizzazione, Catechesi, Catechisti. Una nuova tappa per la Chiesa del terzo millennio*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1999, 375-397.
- , *Imparare a comunicare la fede*, in *Via Verità e Vita* 49 (2000) 180, 38-44.
- SPERMAN Giovanni, *Aspectos de los femenino en la cultura y en la religión azteca* = Dissertationes ad Lauream in Pontificia Facultate Theologica "Marianum"

- 50, Roma, Edizioni "Marianum" 1989.
- TORNIELLI Andrea, *La Madonna di Guadalupe contestata dal suo ex-abate*, in *Il Giornale* 2 dicembre 1999, 14.
- TOSCHI Paolo, *Cristoforo*, in *Enciclopedia Cattolica*, Firenze, Sansoni 1950 vol IV, coll. 923-926.
- TRAPÉ Agostino, *S. Agostino e la catechesi: teoria e prassi*, in FELICI Sergio (a cura di), *Valori attuali della catechesi patristica* = Biblioteca di Scienze Religiose 25, Roma, Las 1979.
- VAILLANT George, *La civilización azteca*, México, Fondo de Cultura Económica 1955.
- VAN ACKER Geertrui, *El humanismo cristiano en México: los tres flamencos*, in PONTIFICIA COMMISSIO PRO AMERICA LATINA, *Actas del Simposio Internacional* 795-819.
- VARGAS UGARTE Rubén, *Historia del culto de María en Iberoamérica y de sus imágenes y santuarios más celebrados*, Buenos Aires, Ed. Huarpes ²1947.
- VÁZQUEZ JANEIRO Isaac, *María en la primitiva evangelización mejicana*, in AA. VV., *María y la evangelización*, Semana de Estudios Marianos = Estudios Marianos 46, Salamanca, Sociedad Mariológica Española 1981, 179-203.
- VIGINI Giuliano(a cura di), *Il catechismo di Sant'Agostino. Introduzione, traduzione e note* = Pinnacoli 17, Cinisello Balsamo, San Paolo 1998.
- VIOLA Roberto, *Inculturación y métodos catequísticos*, in *Medellín* 16 (1990) 61, 97-104.
- , *Armonía. Comentario a los numerales 111-114 del DGC*, in *Medellín* 24 (1998) 96, 619-629.
- , *Pasando el umbral*, in *Medellín* 26 (2000) 104, 443-450.
- WACKENHEIM Charles, *Breve storia della catechesi. Tradizione e novità* (La catéchèse, Paris, Presses Universitaire de France 1983) = *Educatori e catechisti* 34, Bologna, Dehoniane 1985.

INDICE

<i>Sommario</i>	5
<i>Sigle</i>	7
<i>Introduzione</i>	9
 Parte I: Presupposti magisteriali e storici	17
1. <i>La posizione del magistero ecclesiale sul fatto guadalupano</i>	19
1.1. Dalle apparizioni al Concilio Ecumenico Vaticano II (1531-1965)	19
1.1.1. L'istituzione della festa e i riconoscimenti dei Sommi Pontefici alla Vergine di Guadalupe	21
1.1.2. La promozione della devozione guadalupana da parte dei Vescovi messicani.....	31
1.2. Dal Concilio Ecumenico Vaticano II ai nostri giorni	35
1.2.1. Maria di Guadalupe nella storia della salvezza dell'America Latina.....	37
1.2.2. Maria di Guadalupe prima evangelizzatrice dell'America Latina.....	42
1.2.3. Maria di Guadalupe nella configurazione dell'identità dell'America Latina	47
2. <i>Aspetti della situazione storico-culturale e religiosa al tempo delle apparizioni guadalupane</i>	58
2.1. La religiosità azteca.....	63
2.1.1. Le peculiarità di alcuni miti degli Aztechi	66
2.1.2. Le principali divinità degli Aztechi	68
2.2. L'incontro delle due culture.....	74
2.3. L'evangelizzazione in Messico al tempo della conquista spagnola.....	87
2.3.1. Profilo della catechesi al tempo delle apparizioni.....	91
2.3.2. Maria nella prima evangelizzazione messicana	100

Parte II: Potenziale catechetico delle apparizioni guadalupane	109
1. <i>La comunicazione salvifica nelle apparizioni guadalupane</i>	118
1.1. L'iniziativa della comunicazione da parte della Vergine.....	120
1.2. L'attuazione del dialogo interpersonale tra Maria e l'indio ..	125
1.3. L'intervento educativo di Maria di Guadalupe	130
1.4. La comunicazione inculturata di Maria di Guadalupe	139
1.4.1. La valorizzazione di alcune categorie della cultura azteca	141
1.4.2. Le concezioni religiose autoctone da purificare e completare.....	149
1.4.3. La promozione del dialogo tra Vangelo e cultura.....	152
2. <i>I contenuti salvifici delle apparizioni guadalupane.....</i>	157
2.1. Il cristocentrismo.....	160
2.2. Il Dio della Rivelazione.....	165
2.3. L'identità di Maria	169
2.3.1. Le qualificazioni mariane proposte nel Nican Mopohua	171
2.3.2. Il titolo Maria di Guadalupe proposto nel Nican Mo- pohua	178
2.4. La dimensione ecclesiale	183
2.4.1. L'attivazione di relazioni positive nell'intervento di Maria di Guadalupe	183
2.4.2. La richiesta mariana della costruzione di un tempio...	191
2.4.3. La santità di Juan Diego come segno di fecondità del messaggio guadalupano	197
 Puntualizzazioni conclusive	 201
1. <i>La valorizzazione delle apparizioni come rivelazioni private.....</i>	201
2. <i>L'attenzione ai protagonisti della storia della salvezza</i>	202
3. <i>La trasmissione dei contenuti fondamentali del messaggio cri- stiano.....</i>	204
4. <i>Il rispetto del principio fondamentale della catechesi.....</i>	205
5. <i>L'adozione di una metodologia catechistica adeguata.....</i>	206
6. <i>Le apparizioni guadalupane oggetto specifico di catechesi e culturalmente richiesto dall'insegnamento della religione in Messico.....</i>	207
7. <i>Il fatto guadalupano come campo aperto per la ricerca e lo stu- dio catechetico</i>	208

Appendice I: <i>Il Nican Mopohua</i>	209
Appendice II: <i>Alcuni rilievi su letture delle apparizioni guadalupane condotte dalla teologia della liberazione</i>	223
<i>Bibliografia</i>	227