

# *La ciencia y la Virgen de Guadalupe*

Cinna Lomnitz y Heriberta Castaños

*Este paraíso perdido –que efectivamente es la historia– hay que tratar de rescatarlo, hallarlo o recuperarlo de alguna forma.*

Cintio Vitier

*e*n torno del fenómeno guadalupano hay una extensa, virtualmente interminable y en gran parte improductiva controversia entre aparicionistas y antiaparicionistas. En medio de las tinieblas que rodean los hechos de 1531, ambos bandos desarrollan un diálogo de sordos alrededor de cosas triviales –y muchas veces están de acuerdo sin saberlo–. Todo lo que puede decirse es que la discusión “no llega a la médula del asunto” (Jean Meyer, 2002).

Los aparicionistas han insistido en la verdad estricta del relato fundacional guadalupano sobre las apariciones de 1531, texto que se conoce como el *Nican Mopohua* –un anónimo de mediados del siglo XVI publicado en idioma náhuatl por Lasso de la Vega en 1649–. Sus contrincantes aceptan la antigüedad histórica del culto de Guadalupe –se sabe que es anterior a 1556– pero niegan que las cosas hayan sucedido exactamente como las relata el *Nican Mopohua*. Ambos bandos se acusan mutuamente de distorsionar la verdad histórica y se olvidan del hecho de que el *Nican Mopohua* no es ni un texto sagrado ni un acta oficial.

El abad emérito de Guadalupe, monseñor Guillermo Schulenburg Prado, ha querido reducir el fenómeno guadalupano a “una hermosa tradición catequética mariológica llena de un profundo sentimiento humano y religioso”, con lo que ha provocado la cólera de los aparicionistas. Pero el abad se olvida de mencionar que una tradición catequética, por hermosa que sea, no basta

para transformarse como por arte de magia en “uno de los símbolos de unión más fuertes del pueblo mexicano” (Meyer, 2002). Parece que habría alguna prioridad en leer y entender el *Nican Mopohua*.

Este texto no es parte de ningún canon religioso consagrado. Tampoco es (ni pretende ser) un documento histórico. Se trata de una creación –“una joya de la literatura indígena” según su traductor más autorizado, Miguel León-Portilla (2000)–. Nunca el diálogo eterno entre lo divino y lo humano ha alcanzado alturas tan sublimes y tan entrañables. Estamos hablando de una obra de arte, acaso la más importante que se ha producido en nuestro país y ciertamente la máxima creación literaria en el idioma náhuatl.

Ahora bien, el arte posee una relación peculiar, extraña, y a veces ambigua, con la verdad. Su objetivo es descubrir e interpretar, no la “verdad” en sí y por sí, sino la *realidad*, esa cosa inasible y escurridiza que se esconde tras las apariencias. Por ejemplo, *Les demoiselles d'Avignon*, un cuadro de Picasso, tiene por temática a cinco sexoservidoras en un burdel. No pretende retratarlas –para eso está la fotografía–, tampoco niega necesariamente la verdad “histórica” de estos cinco personajes –es muy probable que hayan existido–. Pero desde el punto de vista artístico eso es irrelevante. Podemos dudar del valor artístico del cuadro (que, efectivamente, fue violentamente atacado), el término “cubismo” se utilizó inicialmente en forma despectiva, como un insulto. Pero sucede algo similar con cualquier texto literario: su relación con la verdad es al mismo tiempo más complicada y más profunda que la de una fotografía o de un acta judicial.

La teoría de la relatividad, con la que ese cuadro de Picasso ha sido comparado (Miller, 2001), es otro intento de ver la realidad más allá de las apariencias. La ciencia no proclama verdades inamovibles, pero eso no disminuye en nada los méritos de Einstein ni los de Picasso. Es posible argumentar que Enrico Fermi fue un científico más importante, más completo y más “correcto” que Einstein, ya que éste tuvo una relación más bien negativa con lo que hoy se acepta en física cuántica, pero desde un punto de vista estético (y las explicaciones científicas tienen una dimensión estética) la obra de Einstein es incomparablemente más hermosa. La ciencia es una explicación del mundo, y como tal es producto de su tiempo. “La ciencia, para ser válida, no tiene por qué ser verdadera” (Singham, 2002).

GUADALUPE Y LOS FRANCISCANOS

En cuanto a monseñor Schulenburg, su formación eclesiástica sin duda lo predisponía a un cierto grado de ingenuidad con respecto al alcance de las ciencias históricas y lo inducía a sobreestimar su relación con la verdad. Contrariamente a lo que supone el venerable abad de Guadalupe, ninguno de los historiadores que se han ocupado del problema guadalupano llegó al extremo de negar la existencia histórica de Juan Diego. No sería razonable afirmar la inexistencia de una persona por el solo hecho de carecerse de documentos oficiales que acrediten su paso por este valle de lágrimas. Así, descartar la existencia de Juan Diego sería como negar la de millones de indígenas mexicanos que tampoco dejaron huella alguna. Dice el historiador de Guadalupe, David Brading (2001, p. 367):

Parece que no hay un buen motivo para descartar la posibilidad de que hubiera existido un indio llamado Juan que vivió cerca del Tepeyac en algún momento del siglo XVI, y que tuviera fama de siervo devoto del santuario. Tal hombre bien pudo haber afirmado que habló con la Virgen. En este contexto, Florencia relata que una pequeña copia de la Virgen de Guadalupe que perteneció a Juan Diego fue obsequiada por su nieto a un conocido jesuita. Es posible que el vidente indígena hubiera sido un *demandante*, o sea un solicitante de limosnas para el santuario del Tepeyac, ya que tales personas solían traer consigo una copia de la imagen a la que se destinaba la limosna... Pero todas estas suposiciones son meras hipótesis, puesto que no sobrevive evidencia histórica alguna acerca de la existencia de este personaje.

Es la opinión de un historiador escéptico, hasta incrédulo, en cuanto a las apariciones de 1531 –pero que no llega a descartar la verdad histórica de Juan Diego–. Otro distinguido historiador, Jacques Lafaye, señala la importancia que reviste el lenguaje en las formas de devoción de Nueva España, y concluye que haría falta escribir una historia “intrahistórica” de México para entender el fenómeno guadalupano. Como un ejemplo de “la actividad creadora de la memoria colectiva” en nuestro país, Lafaye menciona acertadamente el corrido, “soplo épico y lírico de la nación mexicana”.

(Muchos corridos tienen una estructura de tipo A–B–A. Si comparamos el *Nican Mopohua* con dos conocidos corridos del siglo pasado, encontraremos una estructura similar. Se inician con una sección explicativa:

“Rosita Elvírez”: *Año de mil novecientos, presente lo tengo yo...*

“Valentín de la Sierra”: *Voy a cantar un corrido de un amigo de mi tierra...*

“Nican Mopohua”: *En el año 1531, entrados algunos días de diciembre, hubo un macehual...*

Y acaban con alguna reflexión sentimental, irónica o edificante en la voz del cantor:

“Rosita Elvírez”: *...con la sangre de Rosita le dieron otra pasada.*

“Valentín de la Sierra”: *...y aquí se acaba la historia de un hombre valiente que fue Valentín.*

“Nican Mopohua”: *...pues ningún hombre en la tierra había pintado su preciosa imagen.*

Las estrofas intermedias, más que un relato, constituyen una secuencia de diálogos, lo que es una característica de la épica mexicana. La acción no se refleja en la palabra, *es* la palabra.)

El texto en náhuatl del *Nican Mopohua* ha provocado extrañeza y repudio en muchos españoles y criollos. Fray Francisco de Florencia (1688) se queja del tono igualado de Juan Diego al dirigirse a la Virgen y rechaza las palabras excesivamente afectuosas de la Virgen, que considera “indignas de su majestad”. No fue el único. Un incidente revelador del sentimiento antiguadalupano en los inicios de la Colonia fue el entredicho de 1556 entre el segundo arzobispo de México, fray Alonso de Montúfar, y fray Francisco de Bustamante.

Un añejo manuscrito guardado en los archivos del arzobispado causó revuelo cuando fue descubierto en 1888. Se trata del texto de un acta levantada ante el notario apostólico el 9 de septiembre de 1556 al padre Bustamante, provincial de la orden franciscana, por el sermón que había pronunciado el día anterior –fiesta de la Natividad de María– en el convento de San Francisco. El acta contenía tres denuncias anónimas y declaraciones juradas de nueve testigos convocados por la autoridad eclesiástica. La diligencia constituía una precaución por parte del arzobispo Montúfar, al dejar constancia escrita del inesperado ataque personal de Bustamante. El caso se cerró y nunca llegó a ventilarse ante una corte eclesiástica.

Al atreverse a regañar públicamente al arzobispo por haberse declarado guadalupano, el padre Bustamante se exponía a una sanción. En efecto, refiriéndose a un sermón pronunciado por el arzobispo en la Catedral apenas dos días antes, el franciscano había declarado en presencia del virrey y de la Real Audiencia que la veneración de la imagen guadalupana constituía una idolatría, y que daba un pésimo ejemplo a los indios recién convertidos al cristianismo. Bustamante era el predicador de moda en Nueva España. Obviamente se cuidó mucho de condenar todas las formas de veneración de la Virgen; solamente se ensañó con el culto de Guadalupe, alegando que carecía de sustento y de credibilidad la adoración de una imagen que era (según él) obra reciente de un indio llamado Marcos. Este Marcos, apodado “de Aquino”, era miembro de un grupo de artistas indígenas alumnos de fray Pedro de Gante, un lego de origen flamenco que tenía su taller en San Juan de Letrán. Se sabe, además, que la gran imagen guadalupana se inserta conceptual y estilísticamente en la escuela flamenca, que contaba entonces con artistas de la talla de Hans Memling y Gerard David.

Pintada o retocada por Marcos de Aquino, o bien obra de Dios Padre o de San Lucas apóstol como quiere la tradición, la gran imagen de la Virgen se encuentra en la ermita desde antes de esa fecha, con la sola interrupción de la inundación de 1629, cuando fue traída a la Catedral de México. Hoy está colocada encima del altar mayor de la Basílica de Guadalupe en el Tepeyac.

Ahora bien, el padre Bustamante no se contentó con denunciar el culto de Guadalupe sino que fustigó, sin nombrarla, a la persona que habría originado las historias sobre los milagros de la imagen guadalupana, diciendo que merecía trescientos azotes y que quien propagaba tales rumores, otros cien. Ni entonces ni ahora se estilaba amenazar con azotes a un arzobispo.

En el curso de la averiguación, algunos testigos, en su mayoría franciscanos, se excusaron de opinar en contra de Bustamante por considerar que se trataba de un asunto “para abogados”; pero otros, en especial los hermanos Salazar, confirmaron que el provincial efectivamente había hablado con excesiva violencia, causando un escándalo público. El sermón del arzobispo que había sido el origen de la controversia versó sobre *Beati oculi* (Dichosos los ojos que han visto lo que habéis visto). En ese sermón, el arzobispo se había atrevido a equi-

parar el culto de Guadalupe con los cultos marianos establecidos en Sevilla, Peña de Francia, Montserrat y Loreto. Sin embargo, se había abstenido de citar las curas milagrosas de la Guadalupana, limitándose a observar que el culto en sí ya constituía un milagro, por la gran devoción que había despertado entre indios y españoles.

Como quiera que fuera, el incidente de 1556 no tuvo repercusiones inmediatas. El acta se conserva como una prueba de la importante difusión que había alcanzado el culto guadalupano apenas veinticinco años después de su origen. En cuanto al rechazo de los franciscanos, podría constituir una explicación verosímil sobre el silencio de algunos notables, como el obispo Zumárraga o fray Bernardino de Sahagún acerca de las apariciones de la Virgen de Guadalupe.

¿Por qué se oponían? Mucho se ha escrito acerca de supuestas razones doctrinarias: pero la verdadera razón era, como siempre, el dinero. La orden de San Francisco, por ser la primera en América, se había quedado con el monopolio de las *doctrinas* o parroquias de indios conversos, y este recurso se había convertido en una fuente inagotable de riqueza y de poder terrenal para la orden. El provincial franciscano era más poderoso que el virrey. Con el viraje político que representaba el Concilio de Trento (1545-1563), de pronto los seguidores de Erasmo, que incluían a varios franciscanos prominentes, se vieron en aprietos y algunos se hicieron sospechosos de herejía protestante. El mismo arzobispo Zumárraga fue objeto de una censura eclesiástica póstuma y su catecismo de 1547 fue retirado de la circulación por Montúfar en 1559, por contener pasajes como el siguiente:

Ya no quiere el redemptor del mundo que se hagan milagros, porque no es menester; pues esta nueva y sancta fe tan fundada es por tantos millares de milagros como tenemos en el testamento viejo y nuevo. Lo que pide y quiere es: vidas milagrosas, Xprianos humildes, pacientes y caritativos; porque la vida perfecta de vn christiano vn continuado milagro es en la tierra.

Erasmo no lo hubiera dicho mejor. Pero Montúfar no se contentó con censurar la memoria de su predecesor franciscano. El nuevo arzobispo había llegado de Madrid con instrucciones precisas (aunque secretas) de acabar con la influencia excesiva de los frailes mendicantes. Apenas llegado a México, con-

vocó al Primer Concilio Provincial, que prohibió a los franciscanos edificar templos sin permiso de la autoridad episcopal. Resulta que en 1526 los franciscanos y los dominicos habían propuesto que los obispos de Nueva España fueran elegidos por los frailes, y se ciñeran a sus votos de pobreza, obediencia y castidad. Ahora la jerarquía eclesiástica se vengaba de ellos, reemplazándolos con curas dependientes de los obispos y cobrándoles el diezmo a los indios, acabando así con la principal fuente de poder de la orden franciscana, que eran las parroquias de indios conversos.

De hecho, los franciscanos no cobraban el diezmo, ya que les sobraba el acceso a lo poco que tenían los indios. Muchos frailes vivían como caciques, amancebados con indias solteras y casadas, como se desprende de las actas de la Inquisición que se ocupaban de tales asuntos. Los religiosos se defendieron como pudieron y lograron aplazar una decisión sobre el diezmo, alegando que los indios no tenían con qué pagarlo. Pero los obispos insistieron, y Bustamante acusó de irregularidades al arzobispo ante el virrey y ante la Real Audiencia.

Finalmente la orden intentó un último recurso en Madrid y Bustamante fue enviado a España para ejercer sus dotes oratorias ante las autoridades. Pero los franciscanos perdieron el proceso. Bustamante murió poco después, solo y amargado. Nunca regresó a México y eventualmente los franciscanos fueron suplantados por los jesuitas.

En conclusión, la Virgen de Guadalupe se convirtió en bandera de lucha en el conflicto de poder entre monjes y obispos. Es fácil imaginar el enojo que hizo el padre Bustamante cuando el arzobispo intentó apropiarse de la popularidad del culto guadalupano para sus fines políticos. Es en este contexto histórico que hay que situar el origen de la obra fundacional del culto guadalupano, el *Nican Mopohua*.

#### EL PUENTE DE PALO

Carlos de Sigüenza (1645-1700) fue el científico mexicano más destacado del periodo colonial. Contemporáneo de Newton, conocía bien su obra y había publicado un estudio original sobre el cometa Halley. Fue un hombre ilustrado y de integridad incuestionada.

En 1689 Sigüenza publicó un panfleto en el que declaraba bajo juramento poseer una relación “en mexicano” del texto del *Nican Mopohua* que había publicado en 1649 el padre Luis Lasso, abad de Guadalupe. Dicho manuscrito era “de letra de don Antonio Valeriano, indio, quien es su verdadero autor”, y habría pertenecido al historiador Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. Algunas imprecisiones de Sigüenza (quien evidentemente no era historiador) y las variaciones que existían de una versión a otra, permitieron a los estudiosos críticos dudar de que se tratara de un mismo texto. El manuscrito original de Valeriano (fallecido en 1605) nunca fue encontrado; pero existe una copia incompleta y tardía en la Biblioteca Pública de Nueva York, que sirvió de base a Miguel León-Portilla para su nueva traducción.

Entonces ¿nunca existió un texto indígena del siglo XVI sobre las apariciones del Tepeyac? Más bien hay evidencias que nunca fueron debidamente valoradas, y que parecen sugerir que, al contrario, el *Nican Mopohua* podría ser bastante anterior al texto publicado por el padre Lasso. El texto refleja el punto de vista de un indígena que vivió durante la época del predominio franciscano en la labor de conversión. Ahí se describe al arzobispo como *San Francisco teopixqui*, “sacerdote de San Francisco”; y se pone en boca de Juan Diego el ensalzar a los frailes franciscanos como *in itlazohuan Totecuiyo*, “los amados de Nuestro Señor”. Cuando va a Tlatelolco a oír misa, el domingo en la madrugada, dice que Juan Diego “vino derecho a Tlatelolco”, y que “vino a saber las cosas divinas y a ser contado en la lista”; por lo tanto, el autor del *Nican Mopohua* debía encontrarse en Tlatelolco para que Juan Diego “viniera” en dirección a él. Finalmente, la costumbre de pasar lista a los indios recién convertidos ya no era práctica común en Tlatelolco en el siglo XVII.

Otra evidencia que apoya la antigüedad del *Nican Mopohua* es la mención de un “puente de palo” (*quauhpanitlan*), “allá donde se abre la barranca junto al Tepeyac”, lugar que Juan Diego tenía que atravesar en ambas direcciones cada vez que visitaba al arzobispo. Este puente primitivo cruzaba el río Tlalnepantla (posteriormente llamado “Guadalupe”) frente a la actual Basílica. Fue reemplazado por un puente de mampostería durante el siglo XVI y parece poco probable que un autor tardío como era Lasso se acordara de un detalle tan in-



significante cien años más tarde. Vale la pena esclarecer un poco más el punto, ya que podría representar una evidencia crítica para fechar el texto.

A la caída de Tula se sucedieron en el Valle de México varias invasiones sucesivas de tribus chichimecas. En 1224, según la cuenta azteca, llegó un grupo numeroso al mando de Xólotl; sus descendientes se establecieron eventualmente en Texcoco. Los mapas del *Códice Xólotl* (figura 1) señalan que los chichimecas llegaron del norte y cruzaron un puente que consistía en una canoa atravesada sobre el río San Cristóbal, que desaguaba en la laguna de Xaltocan.

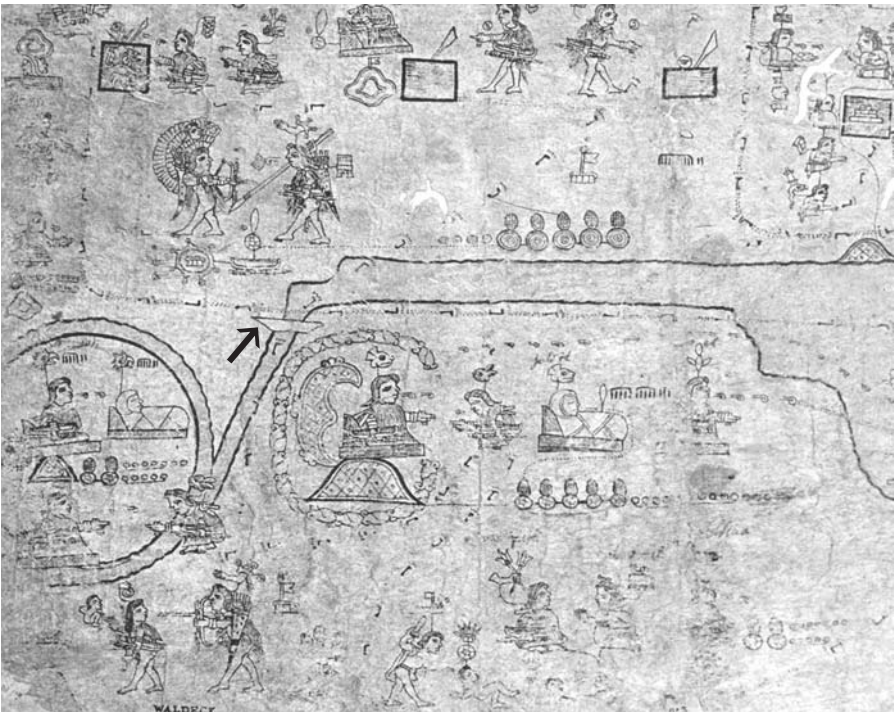


Figura 1. Detalle del *Códice Xólotl* (lámina 3) que describe el Valle de México durante la guerra entre Xólotl, líder de la invasión chichimeca, y el jefe otomí Yacanex (siglo XII). Nótese el “puente de palo” (flecha) en forma de canoa atravesada sobre el río San Cristóbal. El gran objeto circular es la laguna de Xaltocan. Las huellas de los otomíes atraviesan el puente desde el noreste (rincón superior izquierdo). Arriba, el combate entre Ocotoch (emplumado) y Quinatzin (con lanza). Abajo, Xólotl, sentado sobre el glifo de Tenayuca, imparte instrucciones a Tochintecuhtli (Señor Conejo). Xólotl muere (derecha) en un año 13 Pedernal.

El mismo puente aparece con el nombre de “Puente de Xaltocan” en el mapa de Enrico Martínez intitulado “Descripción de la Comarca de México i Obra del Desagüe de la Laguna”, donde también aparece el puente de Guadalupe (figura 3). Para entonces (1607) ya todos los puentes principales de acceso a la ciudad eran de sólida mampostería.

El Valle de México es una cuenca cerrada endorreica, vale decir, todos los cursos de agua desembocan en un gran lago sin salida natural. Esto no siempre fue así: hace medio millón de años hubo ríos que atravesaban la cuenca y que desaguaban en el río Atoyac, hacia el valle de Morelos. Cuando la actividad volcánica en el Ajusco se extendió hacia el oriente formó una barrera montañosa que cortó el desagüe del lago.

Existían dos promontorios o “narices del monte” (*tepeyac*, en náhuatl), que regulaban en cierto modo el acceso humano al lago. Desde el norte, la Sierra de Guadalupe se extendía en dirección al Zócalo y terminaba en el cerrito del Tepeyac (*Tepeyacac*); el promontorio continúa bajo la superficie en dirección al centro de la ciudad de México. La calzada de Guadalupe se sitúa sobre esta barrera subterránea; era un dique con un puente para franquear el paso a las aguas que bajaban de las lomas de Tlalnepantla y Azcapotzalco. En un mapa de 1555 (figura 2) ya aparece como un puente de cal y canto.

En el sur hay un promontorio similar pero más elevado y más alejado del centro de la ciudad, llamado Sierra de Santa Catarina; se extiende desde la salida a Puebla hasta el Cerro de la Estrella. Para llegar a México se podía bordear cualquiera de los dos promontorios, ya que ambos estaban unidos con la isla de Tenochtitlan mediante calzadas de tierra.

Durante la Colonia era común utilizar dos caminos diferentes a Veracruz: el del norte que pasaba por Calpulalpan y Orizaba, y el del sur, que lo hacía por Río Frío, Puebla y Xalapa. Este último era más corto pero más alto y más peligroso. La calzada de Guadalupe, con apenas unos tres kilómetros de largo, no se inundaba tan fácilmente como la de Iztapalapa o de San Antón (figura 4). De este modo, la ermita de Guadalupe se transformó en un lugar donde se recibía o se despedía a los viajeros que iban y venían de las minas de Pachuca, de San Luis Potosí o de Veracruz; esto se había vuelto costumbre ya en el siglo



Figura 2. La Ciudad de México en 1555 (detalle del plano de Alonso de Santa Cruz). Hacia el oriente (abajo) se ven los dos albarradones, incluyendo el recién construido de San Lázaro, cuyo extremo norte está sobre la calzada de Guadalupe. El puente de Guadalupe (flecha) ya no es el “puente de palo” que usaba Juan Diego (según el *Nican Mopohua*), sino parece un arco de cal y canto. El color claro del agua entre los dos albarradones significa que se trata de agua dulce.



Figura 3. Plano de Enrico Martínez, 1607 (detalle). El oriente está arriba. El puente de Guadalupe (flecha) ya es una construcción sólida de mampostería. Hay cinco calzadas a México, además de la importante calzada de San Cristóbal (Chiconautla), sobre el camino alternativo a Veracruz.

XVI, había que cruzar el puente sobre el barranco que traía las aguas formadas por la unión de los ríos Tlalnepantla y de los Remedios (o de Azcapotzalco).

El pirata inglés Miles Philips, capturado en 1568 y traído a la ciudad de México desde Veracruz, describe a su llegada:

una iglesia muy hermosa llamada Iglesia de Nuestra Señora, donde hay una imagen de Nuestra Señora de plata dorada tan alta y tan grande como una mujer alta, en cuya iglesia y ante cuya imagen hay tantas lámparas de plata como días hay en el año, todas las cuales se encienden en los días de fiesta. Cuando los españoles pasan frente a esta iglesia, aunque estén a caballo, se apean y entran a la iglesia, y se

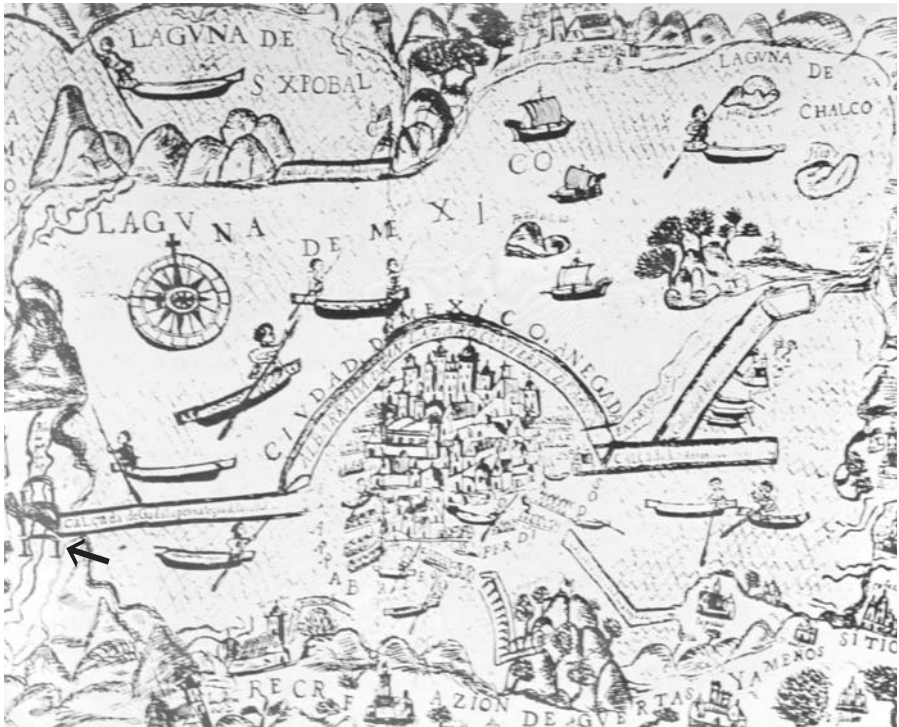


Figura 4. Dibujo indígena (posiblemente de 1604) que representa los efectos de una gran inundación. La construcción del puente de Guadalupe (flecha) es robusta, de arco sobre cuatro pilares. Nótese la ermita de Guadalupe construida por Montúfar. La calzada de Guadalupe no está anegada como lo estuvo en la gran inundación de 1629, pero el albarredón y las demás calzadas sí se inundaron.

arrodillan ante la imagen y ruegan a Nuestra Señora que los proteja de todo mal; de manera que nadie a caballo ni a pie pasará de largo sin antes entrar a la iglesia y rezar como se ha dicho, ya que en caso de no hacerlo, piensan y creen que jamás podrán prosperar: y esta imagen se llama en la lengua española, Nuestra Señora de Guadalupe. En este sitio hay unos baños fríos que surgen y manan como si el agua estuviera hirviendo: dichas aguas son de un sabor un tanto salobres pero son muy buenas para quien sufre de alguna herida o llaga, y que se lava con ella, pues dicen que ha curado a muchos; y cada año en el día de Nuestra Señora se va el pueblo allá a ofrendar y rezar en esa iglesia ante la imagen, y se dice que Nuestra Señora de Guadalupe hace muchos milagros. Alrededor de esta iglesia no hay villa alguna habitada de los españoles, pero unos indios allí viven en casas hechas a la manera de su propio país.

Como se ve, la ermita de Guadalupe era una estación de paso obligado para los viajeros. La estatua de plata que llamó la atención de Miles Philips fue donación de un rico minero, Alonso de Villaseca; dos siglos más tarde fue fundida para hacer candelabros. El número de lámparas que menciona Philips parece exagerado; por otra parte, la Tilma, que era el verdadero objeto del culto, se encontraba detrás de unas cortinas y Philips nunca la vio.

En esa época la ermita de Guadalupe era un santuario que otorgaba su protección a vivos y muertos. Un cierto español, al fallecer muy endeudado, logró evitar en forma póstuma el embargo de sus bienes, gracias a que su viuda sequestró el cuerpo y lo llevó a enterrar en Guadalupe.

En la misma época se producían graves inundaciones que afectaban a la Ciudad de México, debido a un cambio climático que se conoce como *Little Ice Age* (Pequeño Periodo Glacial), y que fue de alcance global. El Támesis se congelaba en invierno, y la corte de la reina Isabel solía organizar grandes fiestas y espectáculos sobre el hielo. Había en el lago de Texcoco un albardón llamado “de los Indios”, construido en tiempos de Nezahualcóyotl, que protegía a la ciudad desde el oriente y separaba las aguas salobres del lago de Texcoco de las dulces de la laguna de México. Este dique tenía brechas y ya no servía, por lo que se construyó en 1555 otro albardón interior llamado “de San Lázaro” (figura 2). La laguna de México propiamente dicha se hallaba entre los

albarradones, entre el actual Palacio Legislativo y la Merced. En las grandes inundaciones (como la de 1604), ambos diques se cubrían de agua y las calzadas se anegaban, como puede verse en un mapa indígena de fecha incierta –probablemente entre 1604 y 1607– que muestra a la calzada de Guadalupe como la única que se mantenía sobre el nivel de las aguas (figura 4). En el mismo dibujo se ve que el puente de Guadalupe era un arco de cal y canto al estilo español.

La peor inundación fue la de 1629 a 1635, cuando la ciudad quedó totalmente inundada y las autoridades (incluyendo el arzobispo y el virrey) decidieron pedir auxilio a la Virgen de Guadalupe. Fue el 25 de septiembre de 1629, y el padre Francisco de Florencia (1688) recuerda la ocasión de esta manera:

Salieron de la ciudad en una flota de canoas y góndolas bien aderezadas y esquisadas de remos los dos Príncipes, oidores, capitulares y otra innumerable comitiva de mexicanos, prevenidos de hachas y velas, y navegando al santuario (porque no podía ya caminar por tierra), la sacaron de su altar después de casi ciento ochos años [*sic*], pocos días más o menos, que había sido llevada a él, y embarcándola en la faluca del arzobispo, acompañada de los principales personajes que en ella cupieron, bogaron hacia México, con aparato grande de luces en las embarcaciones, de música, de clarines y chirimías, cantando el coro de la Catedral himnos y salmos con más consonancia que alegría, porque a todos llevaba el común trabajo contritos, aunque confiados en la compañía de la Santa Imagen de quien esperaban el remedio.

“Esquisado” significaba algo así como “provisto”. Una “faluca” era una barca de remos con una carroza a popa, para uso de personajes distinguidos. La cuenta del padre Florencia no sale, ya que coloca las apariciones en 1521; pero otros cronistas se hicieron cargo de su error. A la Virgen de Guadalupe se atribuyó la salvación de la ciudad, y a partir de ese momento su culto se oficializó en México. La calzada de Guadalupe fue reconstruida, pero tuvieron que pasar otros veinte años hasta que Lasso publicó el *Nican Mopohua*.

Si se piensa en tantas peripecias que tuvieron que soportar los habitantes del Valle de México en ese siglo tormentoso, no parece plausible que una referencia tan incidental como la del “puente de palo” hubiera sido insertada *ex*

*profeso* por Lasso en el *Nican Mopohua*, nada más para inducir a error a futuras generaciones de historiadores. En cambio, resulta verosímil que el “puente de palo” aún existiera al momento de redactarse el texto original, lo cual apoya la inferencia de Miguel León-Portilla acerca de una fecha de mediados del siglo XVI para este documento.

#### LA IDENTIDAD DEL AUTOR DEL *NICAN MOPOHUA*

León-Portilla acepta la autoría probable de Antonio Valeriano y asegura que el manuscrito del *Nican Mopohua* que él utilizó y que hoy se encuentra en la Biblioteca Pública de Nueva York es “muy anterior a la referida edición de Luis Lasso de la Vega”. Pero ¿quién fue Antonio Valeriano?

El colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, el más antiguo centro de enseñanza de los españoles en el Nuevo Mundo, fue fundado por los franciscanos el 6 de enero de 1536. Uno de sus primeros alumnos fue un muchacho de diez o doce años llamado Antonio Valeriano, un indito de Azcapotzalco que, a diferencia de muchos de sus condiscípulos, no pertenecía a la nobleza indígena. Había sido seleccionado por los frailes –notablemente, por fray Bernardino de Sahagún– por su viveza natural. Valeriano se transformó en el principal ayudante de Sahagún y en su mejor colaborador. Tuvo fama de docto humanista: dominaba el español y el latín, y sobre todo, cultivaba la lengua y la literatura náhuatl. Rescató numerosas obras de la tradición oral, tales como los deslumbrantes *Cantares*. Uno de ellos, el magnífico *Cuicapeuhcáyotl*, contiene pasajes que parecen citados del *Nican Mopohua* (o al revés):

*Por los montes, a la tierra de nuestro sustento,  
A la tierra de las flores fui llevado  
Donde el rocío brilla con los rayos del sol.  
Ahí vi muchas variedades de preciosas flores  
Deliciosas, fragantes, vestidas de rocío,  
Resplandecientes con los colores del arco iris.  
Ahí me dicen: corta,  
Corta las flores,*



*Las que tú quieras.*

*Alégrate, cantor:*

*Irás a entregarlas a nuestros amigos, a los señores,*

*Que darán contento al Señor de la Tierra.*

Valeriano casó con doña Isabel Alvarado, hermana del historiador indígena Hernando Alvarado Tezozómoc y nieta del tlatoani Axayácatl. Su vida pública fue muy destacada. Se desempeñó durante ocho años como gobernador indio de Azcapotzalco y posteriormente fue designado gobernador de México-Tenochtitlan, cargo que ocupó por 35 años hasta su muerte. Dice fray Juan de Torquemada que Antonio fue su maestro de náhuatl y que tradujo al náhuatl un libro de Catón, probablemente *De agricultura*. Después de 1558 colaboró directamente con Sahagún en su obra magna, *Historia general de las cosas de Nueva España*. Cabe recordar también que Valeriano fue uno de los principales maestros del colegio de Santa Cruz, donde otro de los profesores distinguidos fue Francisco de Bustamante.

En cuanto al carácter de Antonio Valeriano, se sabe que fue un cristiano devoto y sincero; un auténtico hombre del Renacimiento, un intelectual universal. Jamás dejó de ser leal a su pueblo, al que defendió en muchas ocasiones. Así, el 4 de febrero de 1561 dirigió un escrito petitorio al rey Felipe II a nombre de Azcapotzalco, solicitando la protección de la Corona y la concesión de un escudo. En apoyo de lo solicitado, menciona que Azcapotzalco había contribuido en calidad de servicios públicos forzados con mano de obra *ad templum quod vulgo Guadalupe dicitur* (“para el templo comúnmente llamado de Guadalupe”). Se trataba de la misma iglesia que mandó construir el arzobispo Montúfar en 1555 y que excitó la envidia de los franciscanos y la admiración de Miles Philips. La carta está en el Archivo de Indias; fue redactada por Valeriano en latín, como correspondía a una comunicación entre gobernantes de naciones diferentes.

Antonio Valeriano gozó de gran estima durante su larga vida y recibió muchas demostraciones de reconocimiento. Su carta a Felipe II, un modelo de talento y discreción, logró el resultado esperado. Valeriano había hecho que la firmaran, además de él, trece notables de Azcapotzalco, todos indígenas. El aval de los frailes franciscanos no fue requerido en esta gestión.

John Bierhorst (1985) afirma que el texto fundacional guadalupano fue “claramente el invento de una mente europea”, pese a estar escrito en el mejor náhuatl culto; pero la carta de Antonio Valeriano al rey de España, redactada en el mejor latín de la época, ciertamente sugiere que un indígena de esa cultura y estatura intelectual era capaz de escribir el *Nican Mopohua*.

#### TRADICIÓN Y REVELACIÓN

Finalmente, ¿qué podemos decir sobre el texto mismo y cuál fue el motivo que indujo a Antonio Valeriano a escribirlo? El *Nican Mopohua* nada nos dice al respecto. Juan Diego, según este texto, “dicen que tenía su casa en Cuauhtitlán, que en lo que se refiere a los asuntos de Dios [*teoyotl*] aún pertenecía a Tlatelolco”. En realidad, Cuauhtitlán nunca dependió directamente de Tlatelolco, si bien los dominios de Tlatelolco llegaban cerca. Así, los encomenderos de Toltitlán y San Pablo de las Salinas dependían de Tlatelolco. Entonces, Juan Diego ¿vivía cerca de Cuauhtitlán? No parece probable. Era larguísima la caminata a Tlatelolco a través de los cerros, y había iglesias mucho más cercanas.

Pero en Tlatelolco existían frailes tan importantes y tan activos como Andrés de Olmos, Arnaldo de Basaccio y el mismo Sahagún; además, Tlatelolco era esencial para el relato. Hacia el final del texto, las gentes del séquito del arzobispo “no nada más lo dejaron que se fuera sino que lo acompañaron hasta su casa”, implicando que Juan Diego no vivía muy lejos del Tepeyac. Nótese también que el autor utiliza la forma del “dicen que” cuando se refiere al domicilio de Juan Diego. Finalmente, la construcción admite la posibilidad de que Juan Diego hubiera sido originario de Cuauhtitlán pero que vivía en otro lugar.

Pasando a la descripción del canto nocturno de las aves y del resplandor que rodeaba a la primera aparición de la Virgen, cabe notar que estos efectos se asemejan a los que suelen observarse en el Valle de México durante ciertos sismos nocturnos, como el temblor de Orizaba de 1973. Juan Diego estaba mirando al oriente “hacia donde sale el sol”. Los efectos luminosos de los sismos y las reacciones de aves y animales no tienen causa conocida, pero se han observado en muchos lugares. Un ejemplo reciente fue el sismo de Kobe (Japón), que causó más de tres mil víctimas en 1995.

En cuanto a los diálogos entre Juan Diego y la Virgen, cabe recordar que el náhuatl tiene dos formas diferentes del verbo “hablar” (*huili/lahtolli*), como es también el caso en inglés (*say/speak*). El “*tlatoani*” es el *speaker*, el vocero. Juan Diego se inclinó para escuchar la “palabrita” (*in itlahtoltzin*) de la Virgen; en cambio, la Virgen “le dice” (*quimolhuili*). El diminutivo *-tzin* se usa para expresar respeto, como es el caso del sufijo *-san* en japonés.

Por supuesto que estas observaciones someras no agotan las diversas y sutiles modalidades de expresión que utilizan tanto la Virgen como Juan Diego al dirigirse mutuamente la palabra, y que tanto disgustaron al padre Florencia. Basta decir que el vocabulario del *Nican Mopohua* no es tan extravagante como podrían sugerir las traducciones. Así, *xocoyotzin* significa simplemente el hijo más pequeño de una familia –no hay término equivalente en español–. Es el consentido, por eso es una expresión de cariño y familiaridad. Lo usa primero la Virgen: “escucha, mi *xocoyote*: ¿adónde vas?”. Y él le respondió: “Mi señora, mi noble dama, mi jovencita ...”. Sólo en la segunda entrevista se atreve Juan Diego a emplear este término con la Virgen, para atenuar la noticia de su fracaso:

Ante ella se inclinó, se prosternó, le dijo [*quimolhuili*]: Mi señora, jefa, noble dama, mi *xocoyohué*, ya fui allá a donde me enviaste...

Aquí el contexto es importante. Unas pocas líneas más adelante tendremos a Juan Diego presentándole su renuncia a la Virgen, describiéndose a sí mismo como un pobre infeliz, un cargador, un don Nadie, a quien no correspondía entrar a los lugares “adonde tu me envías, mi jovencita, mi *xocoyohué*, jefa, noble dama”. Habla un humilde trabajador de 57 años, dirigiéndose con mucho respeto (pero no sin ironía) a una joven señorita de la nobleza.

Estos diálogos son la esencia del arte dramático del autor, ya que logran caracterizar a la perfección a los personajes. No son esquemas ni viñetas piadosas sacadas de algún almanaque. El retrato de Juan Diego es el de un hombre golpeado por la vida, pero agudo y tenaz; convéngase que es magistral. Podría ser un autorretrato de Antonio Valeriano, o de lo que nuestro autor hubiera podido ser de no mediar la intervención de los frailes. Comprendemos por qué la Virgen lo elige como su mensajero. Y la Virgen sabe muy bien cómo hablarle y cómo motivarlo.

Hay un incidente delicioso y muy significativo que precede a la última aparición. Juan Diego lleva prisa, porque va a buscar a un fraile para que confiese a su tío, y no quiere que la Virgen lo detenga:

Dijo él: si sigo derecho por el camino, que no me vaya a ver la noble dama y detenerme como antes para que le lleve la señal al arzobispo, como ella me lo ordenó. Que primero se acabe nuestra aflicción... Y dio la vuelta al cerro, subió por en medio y atravesó hacia la dirección donde sale el sol para llegar rápido a México sin que lo detuviera la noble dama del Cielo, pensando que al tomar el desvío ella no lo podría ver (ella que todo lo ve). Vio cómo venía bajando desde arriba del cerro: de lo alto lo había estado observando, de ahí donde lo veía antes. Vino bajando a su encuentro al pie del cerro para atajarlo. Le dijo [*quimolhuili*]: Y eso, mi *xocoyote*: ¿adónde vas, adónde corres? Y él –quizá un poco confundido, ¿acaso apenado, o asustado, espantado?– se postró ante ella, la saludó, le dijo: Mi jovencita, mi *xocoyohué*, noble dama, que estés bien: ¿cómo amaneciste? ¿Sientes bien tu precioso cuerpecito, señora mía, hijita mía?

La economía en la caracterización dramática es admirable. Es el encuentro de lo humano con lo divino. Habría que compararlo con la revelación de Krishna en el *Bhagavad Gita*, cuando Arjuna se queda mudo y estupefacto, “con el pelo erizado, la cabeza gacha, las manos entrelazadas a manera de saludo”. Esa revelación era en verdad espeluznante: Krishna se transfiguró en miles de cabezas, ojos y dientes que devoraban ejércitos enteros. Guadalupe, en cambio, se revela aquí como un ser de dulzura infinita. Escuchemos su mexicanísimo reproche a Juan Diego:

¿No que estoy yo aquí, yo, tu mamacita [*nimonantzin*]?

¿No que estás cobijado bajo mi sombra?

¿No que soy la causa de tu alegría?

¿No que estás acurrucado en mi rebozo [como un bebé]?

¿A poco te hace falta algo más?

La “damita” de noble estampa, la “jovencita”, se ha transfigurado en Madre de todos los mexicanos. Hasta su regaño es tierno y maternal. No podría imaginarse un contraste mayor entre las dos epifanías, la de India y la de Mé-

xico –dos culturas diferentes frente a un mismo misterio–. Sin embargo, en ambos casos el resultado es el mismo: el hombre se inclina y se torna un instrumento obediente de la voluntad divina.

La revelación y su efecto transformador en el hombre es el verdadero tema de estas dos obras maestras, pues ya es tiempo de reconocer al *Nican Mopohua* como lo que es, una obra maestra de la literatura universal. Es una lástima que los expertos prefieran discutir en torno de detalles tan poco esenciales como si el término *Caxtillan tlaxoxóchitl* significa “rosa de Castilla” o “flor preciosa de Castilla”, cuando no hay palabra en náhuatl para *rosa*, ya que se trata de una flor que no es nativa de México. ¿Qué más da, y qué provecho puede sacarse de tales disquisiciones?

Pensamos que la existencia del *Nican Mopohua* es, como la de los *Cantares*, producto de la labor de rescate de una tradición indígena por parte de Antonio Valeriano y sus colegas del colegio de Santa Cruz. El arzobispo Montúfar tuvo el gran mérito de proclamar por vez primera un reconocimiento de la tradición guadalupana, hecho que a su vez pudo haber inducido al joven Valeriano a plasmarla en el papel. Pero Valeriano hizo más: su retrato magistral de Juan Diego forjó un puente sobre el abismo entre las dos culturas. Juan Diego, y no Zumárraga, es el mensajero de la Reina del Cielo.

Hubo comunidades indígenas que no supieron valerse de un puente sobrenatural hacia la cultura dominante y fueron exterminadas, como en Argentina, en Chile y en los Estados Unidos. En esas naciones no surgió un Antonio Valeriano. ¿Se dio cuenta Valeriano de la amenaza de genocidio que se cernía sobre su pueblo? ¿Intuyó acaso que la única forma de conjurar esta amenaza era tratar de colmar la brecha terrible con el auxilio de la religión?

#### UNA REFLEXIÓN FINAL

Es un hecho que la ciencia y la religión no se entienden. Pese a la dudosa religiosidad de un Einstein o al Principio Antrópico de un Wheeler, la mayoría de los científicos comparte la opinión de Steven Weinberg (2001) en el sentido de que la religión y los “prejuicios de la filosofía” (que parecen apuntar en dirección a Derrida) representan “el principal adversario de la ciencia moderna”.

Un rechazo similar existe desde el otro lado de la barrera. Dice Rajneesh (1976), para no hablar siempre del cristianismo:

La vida no es un problema, es un misterio. Para la ciencia, la vida es un problema, pero para la religión es un misterio. Un problema puede resolverse –un misterio no puede resolverse, puede vivirse, pero no resolverse–. La ciencia tiene respuestas, la religión no... Por eso la ciencia jamás toca la vida. En realidad, todo lo que toca muere.

Es el punto de vista del tantrismo, pero podría serlo de casi cualquier religión revelada. Sin embargo, la Virgen de Guadalupe es un ejemplo de cómo la religión puede ayudar a resolver un problema muy real: el de la supervivencia de lo que se ha dado en llamar el *México profundo*, y que en realidad no es otra cosa que el México indígena.

Hablemos un poco de la imagen de Guadalupe, que según los críticos (empezando con Bustamante) es la esencia del guadalupanismo. Se ha dicho: 1) que representa a la diosa indígena Tonantzin, 2) que es una copia de la Virgen de Guadalupe de España. Pero no existe una diosa indígena llamada *Tonantzin*. En el Tepeyac no se ha encontrado ningún adoratorio indígena, cuando el Valle de México está repleto de ellos. La fuente para la supuesta adoración de Tonantzin en el Tepeyac es un párrafo de Sahagún (1576):

En este lugar tenían un templo dedicado a la madre de los dioses, que la llamaban Tonantzin, que quiere decir Nuestra Madre. Allí hacían muchos sacrificios a honra de esta diosa [...] Y agora que está allí edificada la iglesia de Nuestra Señora de Guadalupe, también la llaman Tonantzin, tomada ocasión de los predicadores que a Nuestra Señora, la Madre de Dios, llaman Tonantzin [...] y es cosa que se debería remediar porque el propio nombre de la Madre de Dios, Santa María, no es Tonantzin sino Dios Inantzin.

Ya que no hay evidencia arqueológica acerca de un culto prehispánico en el Tepeyac, cabe revisar la motivación de tan extraña afirmación. *Tonantzin* quiere decir “nuestra madrecita” (*To*=nuestra, *nana*=madre, *tzin*=sufijo honorífico). El historiador americano Stafford Poole (antiaparicionista) concuerda con la opinión de su colega Louise Burkhart, quien no logró encontrar evidencia de

un supuesto culto indígena en el Tepeyac (Poole, 1995). *Tonantzin*, dice, no era un nombre de diosa sino una forma respetuosa y común de dirigirse a la Virgen María: el mismo Sahagún la había empleado en sus sermones. Ninguno de los colaboradores indígenas de Sahagún habla de algún culto pagano en el Tepeyac. Tampoco lo menciona Bustamante. Es más, el término *Tonantzin* no aparece en ningún documento indígena conocido, ni siquiera en el *Nican Mopohua*. Finalmente, como señala Louise Burkhart, “los indios no solían perpetuar los recuerdos de las diosas precolombinas; más bien proyectaban los elementos de su devoción cristiana sobre su pasado pre-cristiano y reconceptualizaban sus antiguas creencias en términos de María [...] No hay evidencia de que el Tepeyac hubiera tenido algún significado especial para los indios del siglo XVI”.

Pero ya vimos que hubo inquina entre la Virgen de Guadalupe y los franciscanos. El argumento de que le decían *Tonantzin*, y que a la Virgen María no se le debía llamar de esa forma, ya figura en las actas de la averiguación de 1556. Ese argumento es claramente falaz: la Virgen María tiene gran cantidad de apelativos en la liturgia. En las Letanías se le llama *Stella Matutina*. Eso no implica idolatría, aunque el planeta Venus representaba a Quetzalcóatl para los aztecas. En verdad es difícil entender cómo Sahagún pudo haber insertado un párrafo tan pernicioso y tan carente de sustento en su magna obra.

En cuanto a que la imagen guadalupana remedaba o era copia de la Virgen de Guadalupe de Extremadura, esa idea tampoco parece tener mayores méritos. El nombre de Guadalupe no representa ninguna pista: es un nombre geográfico local, *Barranca de los Lobos* (Wadi al-Lubb). Muchos extremeños formaban parte de la expedición de los conquistadores, incluyendo a su jefe, Hernán Cortés, y bien sabían que la imagen que se veneraba en el real santuario jerónimo de Guadalupe, actual patrimonio de la humanidad, en la provincia de Cáceres en Extremadura, no se parecía en nada a la del Tepeyac. La española no es una pintura sino una escultura arcaica de madera, que representa a la Virgen con el Niño (figura 5). Mide unos 45 centímetros de alto y su rostro es de color negro. Cuando la visitamos en el año 2000 traía un cetro de oro en la mano derecha y su vestido triangular estaba ricamente bordado a la usanza española. Al parecer, hay otra escultura de la Virgen en el coro del mismo monasterio que



Figura 5. Fotografía actual de la Virgen de Guadalupe de España. Es una pequeña talla gótica en madera negra, con el Niño en el brazo izquierdo. No existe mayor semejanza con la Virgen de Guadalupe del Tepeyac.



dicen que se parece algo a la del Tepeyac, pero no la vimos. Tampoco representa a la Inmaculada.

En conclusión, es poco probable que exista alguna relación de causa-efecto entre el fenómeno guadalupano y la Virgen de Guadalupe de España, la teología azteca, la orden franciscana e incluso la política virreinal o la Contrarreforma. Hay docenas de imágenes milagrosas de la Virgen María en México y América Latina (una lista parcial puede encontrarse en el libro de Nebel, 1995), y ninguna ha tenido repercusiones comparables a la de la Virgen de Guadalupe. La ciencia tampoco nos dice nada definitivo sobre este enigma. Es un hecho que muchos historiadores de Guadalupe han pertenecido al “historicismo positivista” (Meyer, 2002), escuela que tiende a poner mucha fe en los documentos, cuando México, hasta hace muy poco, era un país en un 90% analfabeto. En la práctica, este positivismo tiende a excluir el testimonio indígena.

En su gran ensayo *Entre orfandad y legitimidad* (1973), escrito como prefacio a la obra de Jacques Lafaye (1977), Octavio Paz comienza por rendir un tributo a la imaginación, “la facultad que descubre las relaciones entre las cosas”. Y prosigue, acerca del fenómeno guadalupano:

Fue una verdadera aparición, en el sentido numinoso de la palabra: una constelación de signos... Madre de dioses y de hombres, de astros y hormigas, del maíz y del maguey, Tonantzin/Guadalupe fue la respuesta de la imaginación a la situación de orfandad en que dejó a los indios la conquista.

Quizá sea hora de recordar a Antonio Valeriano y de reconocer que su obra maestra ha sido el factor decisivo que rescató a la Virgen de Guadalupe de la oscuridad, de ser una de tantas apariciones marianas, y la elevó al estrellato que significa el amor y la fe de todo un pueblo. ❧

#### BIBLIOGRAFÍA

Brading, David A., *Mexican Phoenix. Our Lady of Guadalupe*, Cambridge University Press, 2001.

Florencia, Francisco de, *La estrella del norte de México*, México, 1688.

- Lafaye, Jacques, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, Fondo de Cultura Económica, México, 1977.
- Lasso de la Vega, Luys, *Hveí Tlamahwiçoltica Omonexiti...*, Juan Ruyz, México, 1649.
- León-Portilla, Miguel, *Tonantzin Guadalupe*, Fondo de Cultura Económica/El Colegio Nacional, México, 2000.
- Meyer, Jean, *Guadalupe: "Ventana abierta al cielo"*, en *Hoja por hoja*, Suplemento del diario *Reforma*, México, 62, 6 de julio, pág. 13-14, 2002.
- Miller, Arthur I, *Einstein, Picasso: Space, time, and the beauty that causes havoc*, Basic Books, Nueva York, 2001.
- Nebel, Richard, *Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.
- Paz, Octavio, "Entre orfandad y legitimidad", prefacio a J. Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe op. cit.*
- Poole, Stafford, C.M., *Our Lady of Guadalupe*, University of Arizona Press, Tucson, 1995.
- Rajneesh, Bhagwan Shri, *The Book of the Secrets*, vol. v, Rajneesh Foundation, Poona, India, 1976.
- Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, [1576], Ángel Ma. Garibay (ed.), Porrúa, México, 1956.
- Sigüenza y Góngora, Carlos, *Piedad Heroyca de don Fernando Cortés, 1689*, Jaime Delgado, Madrid, 1960.
- Singham, Mano, "Philosophy is essential to the Intelligent Design", debate, en: *Physics Today*, 55, núm. 6, pp. 48-51, 2002.
- Weinberg, Steven, *Facing up: Science and its cultural adversaries*, Harvard University Press, Cambridge, 2001.
- Zumárraga, Juan de, *Regla Christiana, Breve*, México, 1547.