

Polémica guadalupana

Mario Salvador Arroyo Martínez Fabre

Universidad Panamericana (México)

1. Introducción

Para los devotos de la Virgen de Guadalupe puede resultar sorprendente que existan dudas sobre la veracidad o no de las apariciones y de su milagrosa estampación. Sin embargo, prácticamente desde el inicio de la devoción ha existido una acerba polémica entre *aparicionistas* y *antiaparicionistas*. La polémica ha durado casi lo que la sagrada imagen, es decir, cinco siglos. Sin embargo, una serie de sucesos verificados durante el siglo XX pueden permitirnos ahora, ya entrado el siglo XXI, dar por zanjada la cuestión o, por lo menos, otorgar fundadamente el beneficio de la duda a la tesis *aparicionista*.

Quizá la baza *antiaparicionista* más formidable la constituya quien fuera el último abad de la Basílica de Guadalupe, monseñor Guillermo Schulemburg Prado, quien puso seriamente en duda la existencia de san Juan Diego, vidente de la mariofanía guadalupana.

Todo se originó con una entrevista a la revista *Ixtus* acaecida en 1995.¹ Vale la pena consignar extensos extractos del artículo, para conjurar el peligro de que se trate de una cita aislada de su contexto, por un lado y, por otro, para comprender mejor la mente del abad.

En el fondo, parece que el abad adolece del prejuicio ilustrado según el cual nada auténticamente sobrenatural puede suceder en la malla causal del mundo. En realidad, el universo físico es un sistema cerrado, y ningún acontecimiento auténticamente sobrenatural puede irrumpir en él, modificando el sistema o el rumbo de los acontecimientos. También padece de una cierta deformación propia del protestantismo liberal, según la cual la historia cede en importancia a la fe, siendo lo importante la fe y no la historia, esto es justo a la inversa de la posición católica, para quien la historia funciona como apoyo racional de la fe.

¹ Sicilia, Javier (1995). «El Milagro de Guadalupe. Entrevista con Guillermo Schulemburg», *Ixtus Espíritu y Cultura*, año 3, n. 15, pp. 28-35.

La fe está por encima de la historicidad o no historicidad del acontecimiento guadalupano... la fuerza del fenómeno guadalupano no puede convertirse en algo vacío si históricamente se prueban o no las apariciones... En nada se enturbia la calidad de nuestra fe con demostración o sin demostración de las apariciones.

Es decir, lo importante es nuestra fe en María, en el símbolo que representa, no necesitamos de la historia. Podría ser un hecho inventado. No importa, lo realmente importante es la fe que surge de esa narración, sea verdadera o no. El clímax de su «incredulidad» se manifiesta respecto a la figura de san Juan Diego, pues sus afirmaciones son tajantes. Cabe decir, en su descargo, que estas afirmaciones las pronunció cuando san Juan Diego estaba beatificado, pero todavía no canonizado:

¿Qué pasa entonces con Juan Diego, existió? Es un símbolo, no una realidad... No hay fe de bautismo de Juan Diego, ni hay constancia por escrito de quiénes fueron sus padres, ni en dónde vivió. Juan Diego es una tradición... Siempre hubo culto a la Virgen, pero no a Juan Diego... ¿pero ustedes han visto que se le prendieran velas a Juan Diego antes de esa beatificación?... Se reconoce el culto inmemorial, pero no es un culto sincero, es provocado. La beatificación no reconoce que existió, sino que hubo culto, no compromete la infalibilidad del Papa... En el caso de Juan Diego no hubo nunca culto. Los eclesiásticos no deben imponer un culto. El pueblo es el que hace la devoción y a la Iglesia Jerárquica le compete reconocerla o no. Esta es una devoción provocada... El hecho de una beatificación equivalente no compromete la autoridad pontificia. Si canonizara a Juan Diego entonces sería gravísimo, porque en ese momento los teólogos tendrían que estudiar si el Papa se puede o no equivocar en una canonización.

Sorprende la firmeza de su afirmación, pues concluye que si se canonizara a Juan Diego —cosa que sucedió pocos años después— habría que cuestionarse la infalibilidad papal en un proceso de canonización. No se le ocurre pensar, por ejemplo, que quizá él pueda estar equivocado y que san Juan Diego efectivamente sí existió. Por otra parte, y como de pasada, descalifica el proceso de beatificación que ya había culminado en ese momento, el cual se basaba en el «culto inmemorial» hacia san Juan Diego. Schulenburg piensa, sin embargo, que no existe tal devoción y que es artificial, fabricada o provocada por los eclesiásticos. Descalifica el entero proceso de beatificación y relativiza la importancia de una beatificación. En efecto, ¿qué quiere decir beatificar a alguien que no existió y al que no se le dio culto? Dicho mal y pronto: todo sería un montaje, una mentira. ¿Es eso compatible con una beatificación y lo que ella conlleva, por ejemplo, el culto público?

Llega incluso a afirmar que muy probablemente la narración de la Guadalupe mexicana sea una copia o adaptación de la Guadalupe extremeña, lo que implica concluir, indirectamente, que no sería otra cosa la supuesta

aparición de la Virgen que una hábil estrategia evangelizadora de los frailes españoles. Los indígenas, finalmente, no habrían hecho otra cosa que morder la carnada y el resultado es la asombrosa devoción que ahora vemos, lo que no sería extraño, sino simplemente, una forma de la que se sirvió la Providencia de Dios para consolidar la fe de un pueblo.

Por otra parte, no hay que suponer, ni mucho menos, falta de ciencia en el último abad de Guadalupe. Tampoco falta de devoción. Simplemente se trataría de una cierta deformación en su formación filosófica, teológica e histórica. Lo muestra, por ejemplo, su conocimiento de la cultura náhuatl, destinataria inmediata del mensaje de las apariciones.

[...] la *Tonanzin*, que es el diminutivo de *Tonan*, que significa «nuestra madre», «la madre», a la que los indios prestaban adoración idolátrica. Por un precioso sincretismo religioso fue sustituida, superada, por la verdadera devoción a la verdadera madre de Dios: la *Diosinantzin* y ya no la *Tonanzin*.

El sincretismo habría resultado, para Schulenburg, providencial. El punto de encuentro entre pensadores agnósticos, escépticos y creyentes —con la línea de pensamiento del abad— es que el «Acontecimiento Guadalupeño» no sería otra cosa que un proverbial y exitoso sincretismo, que permitió la evangelización, por un lado, y por otro la configuración de la identidad mexicana. Pero, se parte de la base de que aquí no hay nada sobrenatural. El prejuicio ilustrado permanece intacto.

En realidad, Schulenburg, con su entrevista, no hizo sino reactivar la antigua polémica entre *aparicionistas* y *antiaparicionistas*, si acaso ofreciendo una nueva sorprendente página de la misma, pues ningún abad anterior se había pronunciado en ese sentido. Sería, quizá, el ejemplo más clamoroso de la postura *antiaparicionista*, pues de alguna forma, representaba la autoridad eclesiástica competente sobre Guadalupe: la máxima autoridad eclesiástica sobre la Virgen de Guadalupe no creía en la veracidad del «Acontecimiento Guadalupeño».

2. Aproximación histórica

No hay que pensar, erróneamente, que los fautores de la tesis *antiaparicionista* sean furibundos anticlericales. Todo lo contrario; ha habido de todo, pero una parte consistente de aquellos que dudan sobre la autenticidad de las apariciones son piadosos hombres de iglesia. Guillermo Schulemburg sería el epígono de este grupo, pero ya desde el siglo XVI nos encontramos con importantes eclesiásticos, como fray Francisco de Bustamante OFM, provincial de los franciscanos en la Nueva España, o fray Bernardino de Sahagún OFM, quien fuera quizá el mejor conocedor de las culturas prehispánicas de su tiempo.

Y, todo hay que decirlo, tenían sus motivos. Los franciscanos del siglo XVI pensaban que la devoción a la Virgen de Guadalupe era un ejemplo de sincretismo religioso. Por eso se opusieron corporativamente a las apariciones.

Fray Bernardino de Sahagún afirma, refiriéndose a la devoción hacia la Virgen de Guadalupe:

Parece esta invención satánica para paliar la idolatría debajo de la equivocación de este nombre *Tonantzin*, y vienen a visitar a esta *Tonantzin* de muy lejos... la cual devoción es sospechosa, porque en todas partes hay muchas iglesias de Nuestra Señora, y no van a ellas, y vienen de lejanas tierras a esta *Tonantzin* como antiguamente. (González, Chávez, Guerrero, 1999, p. 186)

Tonantzin significa «madrecita», y es el nombre de una diosa madre de Huitzilopochtli, una de las principales deidades mexicas, a la que precisamente se le tributaba culto en el mismo lugar que a la Virgen de Guadalupe, en el cerro del Tepeyac. Para fray Bernardino de Sahagún se trataría de una excesiva coincidencia. Para él, la Virgen de Guadalupe no sería sino una forma ecléctica que los indígenas idearon para preservar sus cultos idolátricos.

Reservas semejantes tendría fray Francisco de Bustamante, quien consideraba el culto de Guadalupe proclive al sincretismo. Llegó a afirmar, en un famoso sermón de 1556, que el creador de esta devoción había sido el segundo arzobispo de México, Alonso de Montufar, quien habría encargado pintar la imagen al indio Marcos (¿Aquino?).

Ahora bien, más allá de las reservas franciscanas a lo largo del siglo XVI sobre las apariciones, por considerarlas un burdo caso de sincretismo, están los extraños «silencios guadalupanos». ¿A qué se refieren? A las escasísimas referencias a las apariciones en los primeros años, posteriores a las mismas. De 1531 a 1548 prácticamente no hay nada que documente las apariciones, a excepción de un testamento y un pagaré. La primera referencia a la primitiva capilla es el testamento de Bartolomé López, fechado el 15 de noviembre de 1537 en Colima: «Mando que diga en la Casa de Nuestra Señora de Guadalupe por mi alma cien Misas, que se paguen de mis bienes» (González, Chávez, Guerrero, 1999, p. 246). La segunda es igual de escueta, se trata de los pagarés de María Gómez 1539: «Que pago a la Casa de Nuestra Señora de Guadalupe e a su procurador en su nombre 101 pesos de oro de minas».

Pero no hay documentos en el arzobispado de México que avalen tal suceso (las actas que consignan el evento milagroso). No se conserva, entre las cartas de Fray Juan de Zumárraga, testigo directo del milagro, ninguna que haga referencia a la mariofanía guadalupana. Si a eso sumamos la ausencia total de referencias sobre san Juan Diego (no hay partida de bautizo o de defunción, no se sabe dónde está enterrado). Todo ello nos induce a

pensar que los silencios son inexplicables. Por este motivo, muchos historiadores —incluidos fervientes católicos— se han decantado por la postura *antiaparicionista*.

Como veremos más adelante, estos extraños «silencios» tienen varias explicaciones plausibles, pero, en cualquier caso, sirven de sólido fundamento para todos aquellos que dudan de la autenticidad de las apariciones.

De entre los autores *antiaparicionistas* recientes destaca Gisela von Wobeser, quien fuera directora del *Instituto de Investigaciones Históricas* de la UNAM y de la *Academia Mexicana de Historia*, y que dedicó una valiosa monografía al estudio guadalupano: *Orígenes del culto a nuestra señora de Guadalupe 1521-1688* (2020). La tesis que sostiene es compleja: la imagen original habría sido mandada a pintar, probablemente, por fray Pedro de Gante (uno de los tres primeros frailes franciscanos que llegaron a México en 1523) al indio Marcos Aquino. En su realización se sirvió de un modelo europeo. De entre los 80 grabados de ámbito flamenco y alemán que analizó como posibles fuentes, elige «la estampa xilográfica *La virgen en la gloria* de Berlín». «*La virgen en la gloria*, de Berlín es considerada una de las obras más perfectas de la gráfica flamenca, procede de la región de Brabante (Holanda) y data aproximadamente de 1420» (Wobeser, 2020, p. 56).

La imagen sería incluso anterior a 1531, no siendo una advocación especial, sino simplemente «María Madre de Dios». Sería el segundo arzobispo de México, Alonso de Montufar O. P., quien promovería especialmente su devoción, y no sería sino hasta finales del siglo XVI y comienzos del XVII, cuando comenzaría a circular la historia de la «milagrosa estampación de la imagen»; es decir, que en vez de haber sido pintada por el indio Marcos, habría sido una de las poquísimas imágenes «*acheiropoietas*», es decir, no pitada por mano humana, como el Santo Sudario de Turín.

La tesis de von Wobeser descansa en varios supuestos, no documentados: que la imagen fue mandada pintar por fray Pedro de Gante, probablemente al indio Marcos Aquino, sirviéndose, también probablemente, de un modelo flamenco precedente. Por otra parte, su teoría de que la historia de la milagrosa estampación es tardía —finales del XVI, inicios del XVII—, no es consistente con la existencia de una versión del *Nican mopohua*, relato indígena de las apariciones realizado por Antonio Valeriano, de la que conservamos una copia de mediados del siglo XVI.

El *Nican mopohua* es una fuente histórica indígena de primera magnitud. El fragmento más antiguo que poseemos está en la *Biblioteca Pública de Nueva York*, fue descubierto por el padre Ernst J. Burrus S. J. y data de mediados del siglo XVI (Burrus, 1981, pp. 3-4 y 25). Es decir, como muy tarde es de 1556, veinticinco años después de las apariciones, pudiendo ser bastante anterior (1540). Si bien no se trata del trabajo de un cronista, sí busca transmitir la relación de los hechos, desde una perspectiva indígena de fe. En cualquier caso,

su existencia dismantela la suposición de que la historia de la milagrosa estampación de la sagrada imagen sería tardía.

Una serie de historiadores *aparicionistas* ha propuesto una posible solución al enigma del «silencio guadalupano». La explicación de tan extraño silencio sería doble. Por un lado, estaría la oposición sistemática de los franciscanos a la autenticidad de las apariciones, por considerarlas un sincretismo indígena para mantener vigente su idolatría. Esto explicaría la falta de referencias al acontecimiento por parte de fray Juan de Zumárraga, franciscano como fray Francisco de Bustamante o Bernardino de Sahagún. Es decir, los franciscanos, institucionalmente, tendrían línea al respecto, y no sería sino hasta el siglo XVII cuando reconocerían el carácter sobrenatural de las apariciones, atribuyéndose incluso el mérito de la difusión de la devoción. La segunda causa del «silencio» sería más bien accidental: se habría perdido la documentación habida originalmente en el archivo de la arquidiócesis, por dos motivos: el frecuente robo de papel que se verificaba en los primeros años del virreinato. El papel se importaba de España, y cuando naufragaba el galeón que lo traía, o caía en manos de piratas, escaseaba el papel en la Nueva España, lo que propiciaba los robos. En segundo lugar, las inundaciones, especialmente la que sufrió la Ciudad de México por 5 años, de 1629 a 1634.

De hecho, en las *Informaciones Jurídicas de 1666*, solemne proceso canónico realizado para sentar el carácter sobrenatural de las apariciones y para pedir a Roma la celebración de la fiesta el 12 de diciembre, varios testigos afirmaron que en su momento hubo documentación sobre el «Acontecimiento Guadalupano», que ellos la vieron, pero después se perdió.²

¿Son suficientes estas explicaciones para resolver el enigma del silencio guadalupano? ¿Bastan la oposición institucional de los franciscanos al acontecimiento, el robo de papel, las inundaciones y los testimonios de las *Informaciones Jurídicas de 1666* para explicarlo?

3. Aproximación antropológico-cultural

Durante el siglo XX se han verificado descubrimientos en las investigaciones sobre la sagrada imagen de Guadalupe, que permiten despejar problema de los silencios históricos. Una de ellas consiste en la profundización del conocimiento sobre la cultura indígena de aquella época. Los estudios sobre la cultura náhuatl, así como la mentalidad mexicana de aquel entonces.

Estos estudios, de carácter antropológico-cultural, permiten despejar las incógnitas del «Acontecimiento Guadalupano». Particularmente relevante fue la línea de investigación que llevó a considerar el ayate del indio Juan

² Cfr. González, Chávez, Guerrero (1999), pp. 443-444.

Diego como un código. Los aztecas no tenían alfabeto, usaban códigos para comunicarse, el lenguaje era ideográfico a través de símbolos. «Fue una norteamericana, Helen Behrens, quien por primera vez “descubrió” en 1945 lo que millones de indios reconocieron al instante en 1531: que la imagen estampada por las flores en la tilma de Juan Diego era un mensaje pictográfico, verdadero “enjambre de símbolos” como las representaciones usuales de sus códigos» (Behrens, citada en González, Chávez, Guerrero, 1999, pp. 166-167).

A partir de ese momento comenzó el trabajo de descifrar el «Código Guadalupano». En este sentido fueron particularmente importantes los trabajos de José Luis Guerrero y Eduardo Chávez, que poco a poco han sacado a la luz todo el rico contenido ideográfico del código. Por citar solo algunos ejemplos de lo que los indígenas vieron en su momento:

La imagen es a un tiempo cristocéntrica y toma en cuenta la mentalidad indígena en un ejercicio de perfecta inculturación. La Virgen de Guadalupe tiene, en efecto, una única florecita a la altura del vientre, que para los indígenas era el *Nahui Ollin*. ¿Qué significado tenía? Dejemos que sea el P. Mario Rojas quien nos lo explique:

En el vientre lleva una florecita de cuatro pétalos, la única que hay en todo el dibujo del vestido, porque las demás son de ocho. Esa florecita es la estilización del *nahui ollin*, es decir, de lo que hay en el centro de la *Piedra del Sol* [Calendario Azteca], que aparece en los monumentos y en los códigos y que es el fundamento de la cultura náhuatl... esta florecita significaba, para ellos, dentro de su mundo, el principio, el fin, el centro de la Tierra, los cuatro rumbos de universo, el centro por el cual nos unimos con Dios y con el inframundo, las cuatro épocas por las que pasó la humanidad; en suma, esa florecita es la síntesis de toda esa cultura.

Al estar ubicada en el vientre de la Virgen, el indígena podía identificar que ella era la Madre del Niño Sol, del Niño Principio y Fin, etc.; la Morada de Dios, el Ombligo de la Historia, la plenitud, la Madre de *Ometéotl*, que para los indígenas era el único y el último principio de la vida y de la existencia de las cosas y que tenía el doble aspecto de ser padre y madre (los indios, pese a lo que la deformación de la historia nos muestra, eran monistas. *Huitzilopochtli*, *Tláloc*, *Quetzalcóatl*, eran solo distintos aspectos de *Ometéotl*) (1995, p. 12).

Otros elementos de la sagrada Imagen, que la hacen hablar silenciosamente son, entre otros, el pelo suelto de la Virgen, el cual denota que era una doncella, una virgen —las mujeres casadas llevaban el cabello recogido—. Por otra parte, el listón negro arriba del vientre testimonia que estaba embarazada. La leve protuberancia de su rodilla levantada debajo del manto carmesí, muestra que estaba danzando. Para los indígenas la danza era la forma por excelencia de la oración, la oración total.

Por su parte, la túnica está llena de arabescos dorados que no siguen los pliegues, los cuales son «flores-cerro», las cuales «muestran en lectura glífica que se apareció en el cerro del Tepeyac». La misma Imagen señala dónde se produjo milagrosamente. La etimología de la palabra Tepeyac es la siguiente *Tepetl* significa *cerro*, *yacatl* significa *nariz*. *Cerro nariz*. Las flores en la túnica de la Virgen son un glifo toponímico que representan un cerro, es decir, indican el lugar de la aparición (Rocha, 2018, p. 41).

Además, la Virgen se encuentra de pie en medio de la luna, lo que tiene una relación directa con la etimología de la palabra «México», que es Mext (tli) «luna», Xic (tli) «ombligo» y Co, que significa «en». «En el ombligo de la luna» significa que la Virgen se apareció en México.

Una mención particular merece el ángel con las alas pintadas con los colores patrios mexicanos. El ángel que está a los pies de la Virgen toma con sus manos el manto y la túnica, que representan respectivamente los cielos (el azul del manto tachonado de estrellas) y la tierra (con sus señales glíficas que simbolizan el cerro del Tepeyac). Propiamente hablando no es un ángel, pues los indígenas no tenían ángeles en su cosmovisión: «Por los atributos que pueden vérselo a ese ángel, podían identificar toda su antigua religión... permitiendo así lo que para ellos era esencial: no un corte, sino la plenitud. Con esto se convierten al instante» (Chávez Sánchez, 2001, p. 65).

El «ángel» no es un bebé, como los querubines europeos. Es un indio, joven o maduro incluso, de rostro serio. Es un mensajero digno de confianza. Algunos lo identifican con san Juan Diego *Cuauhtlatatzin* «el que habla como águila» que, al agarrar la túnica y el manto, simboliza cómo une el cielo con la tierra: «sugiriendo así el ser *pontífice* entre lo terreno y lo ultraterreno» (Rocha, 2018, p. 51). Difícilmente se podría describir mejor la misión de un santo. Sus alas no se corresponden con la estética europea y tienen tres colores, propios del pájaro *tzinitzcan* (*Trogon mexicanus*) de Mesoamérica: azul verdoso, blanco amarillento y rojo. «Observado con la mente india, podría asociarse a Quetzalcóatl, serpiente emplumada, con su posición de atlante tolteca... El *Señor de la Estrella de la Mañana* o *Tlahuizcalpantecutli*. Las plumas son cortas, como de águila, “el Águila que asciende”, otro de los nombres de *Huitzilopochtli*. Como un caballero águila que escolta a la Madre de *Ometéotl*... El “ángel” también evoca a *Tepochtli*, “El Mancebo” una de las denominaciones de *Tezcatlipoca*», otro de los principales protagonistas del «panteón» azteca. «El ángel les mostraba unificados y en paz a todos los dioses que habían protagonizado el enfrentamiento divino... veían a los principales actores del conflicto cósmico pacífica y reverentemente juntos» (González, Chávez, Guerrero, 1999, p. 174).

Como se puede observar, el «Códice Guadalupano» permitía entresacar las «semillas del Verbo» en expresión de san Justino, que estaban escondidas en la cultura mexicana, y que apuntaban a la plenitud del evangelio. Esto

es muy importante, porque a diferencia de la praxis seguida por los evangelizadores franciscanos, que consistía en hacer «tamquam tábula rasa» de la cultura anterior, por considerarla fruto de los demonios —consideración comprensible al sufrir los franciscanos el escándalo de los sacrificios humanos—, Guadalupe, en cambio, evangeliza apoyándose en los elementos de la cultura anterior y llevándolos a su plenitud. De ahí el cambio radical en el ritmo de la evangelización entre antes de 1531 y de 1532 en adelante. En un primer momento los indígenas eran presa de una profunda depresión, al ver derrumbarse su cultura y todo lo que ellos creían. A partir de 1532 recobran la esperanza al descubrir en la aceptación del evangelio, no una ruptura, sino una continuidad con su cultura. Por eso «Robert Ricard, autoridad máxima en “La Conquista Espiritual” constata escuetamente que “... es cosa cierta que la media de los bautismos fue mucho más elevada de 1532 a 1536, que de 1524 a 1532”» (Guerrero, 1996, p. 11).

De hecho, una prueba indirecta de que «algo ocurrió» a finales de 1531, la constituye el cambio de ritmo en la evangelización. Buena cuenta da de ello Fray Toribio de Benavente, más conocido como Motolinía, quien se lamenta: «Anduvieron los mexicanos cinco años muy fríos» (Motolinía citado en González, Chávez, Guerrero, 1999, p. 239). Si tomamos en cuenta que llegó en 1524, ese sería el panorama en 1529, justo antes del «Acontecimiento Guadalupeño». Al mismo tiempo la población indígena experimentaba una profunda depresión, al ver perdida irremediablemente toda su cosmovisión, todo su mundo. Pues bien, pocos años después, el mismo fray Toribio de Benavente, Motolinía, da razón del cambio en el ritmo de la evangelización:

El padre Fr. Toribio Motolinía, uno de los doce, fue el más curioso y cuidadoso que hubo de los antiguos en saber y poner por memoria algunas cosas... para que no se perdiesen por la injuria de los tiempos... Muchas veces este padre hizo cuenta de los indios que él y sus compañeros podrían haber bautizado, y más en particular la hizo el año de mil y quinientos y treinta y seis, y halló que se habrían para entonces bautizado cerca de cinco millones de ánimas por mano de los frailes menores, que de los otros no trata. Después hizo la cuenta en el año de cuarenta, y halló que para entonces serían los bautizados más de seis millones, que son sesenta veces cien mil... a la conversión y bautismo de esta Nueva España, tanto por tanto comparando los tiempos, pienso que ninguno le ha llegado desde el principio de la primitiva Iglesia hasta este tiempo que nosotros estamos. Por todo sea alabado y bendito el nombre de Nuestro Señor. (Mendieta, 1945, tomo II, p. 124)

4. Aproximación científica

También durante el siglo XX se han realizado estudios de carácter científico sobre la sagrada imagen de Guadalupe. En ellos, por diferentes vías, se

reconoce el carácter inexplicable de la misma. Me circunscribo aquí a dos: el estudio por rayos infrarrojos y el análisis de los ojos de la imagen.

Durante el lejano 1929, en plena efervescencia de la persecución religiosa en México, el fotógrafo oficial de la Antigua Basílica de Guadalupe, Alfonso Marcué González descubrió al ampliar los negativos del rostro, una figura humana, de un hombre barbado, reflejado en el ojo derecho de la Virgen.

Bastantes años más tarde, el 25 de mayo de 1951, el dibujante José Carlos Salinas Chávez confirmó el descubrimiento de Marcué y lo describió con más precisión. Analizó con lupa una fotografía tamaño natural de la tilma, y vio reflejada en las pupilas de ambos ojos de la Virgen la imagen de san Juan Diego. Hay que tomar en cuenta el hecho de que los ojos de la Virgen miden aproximadamente 7 u 8 milímetros.

El doctor Javier Torroella Bueno analizó los ojos de la Imagen el 27 de marzo de 1956 y obtuvo los siguientes resultados asombrosos: Confirmó que se observaban reflejos humanos en los ojos de la Imagen y que estos reflejos se corresponden perfectamente en ambos ojos: «Aparecen en el lugar contra lateral del otro ojo, es decir si una imagen se está reflejando en la región temporal del ojo derecho, se reflejará en la región nasal del ojo izquierdo. Las imágenes en cuestión están perfectamente colocadas de acuerdo con esto, la distorsión de las figuras también concuerda con la curvatura de la córnea» (Aste, 2011, p. 13). Además, certificó la presencia del triple reflejo o efecto de Purkinje-Sanson: en el ojo humano se forman tres imágenes del objeto que se está viendo; este efecto es característico de todo ojo humano normal vivo. El oftalmólogo afirmó que las imágenes resultantes se ubican exactamente dónde deben estar, y también la distorsión de las imágenes concuerda perfectamente con la curvatura de la córnea (Aste, 2011, p. 14). Lo anterior justifica sobradamente el carácter sobrenatural de la Imagen, pues ni en el momento de las apariciones, ni en el del descubrimiento de las figuras humanas en sus ojos, podría la técnica humana plasmar con tal precisión las imágenes en ellos observadas. Es decir, parecieran literalmente, unos ojos vivos, y ese efecto no se podía conseguir con la técnica de los años 50 del siglo XX, mucho menos en la primera mitad del siglo XVI.

Pero quien más ha estudiado los sagrados Ojos de la Imagen es sin duda el doctor José Aste Tönsmann, ingeniero en computación y profesor de la Universidad de Cornell, que en 1979 comenzó la digitalización de los ojos de la Virgen. Fue el primero en usar escáner y computadora, quien «descubrió varias figuras que forman dos escenas, las cuales se encuentran en los dos ojos, que pueden empalmarse plenamente» (Aste, 2011, p. 29).

Aste digitalizó trece imágenes en el ojo derecho, doce en el izquierdo, formando dos grupos. Un grupo lo formarían los testigos directos del milagro: Un indio que observa con atención. Un anciano, presumiblemente fray Juan de Zumárraga, pues goza de parecido con la pintura de Miguel Cabrera

en el siglo XVIII. El traductor de Zumárraga, el sacerdote secular Juan González. San Juan Diego con sombrero de cucurucho y con la tilma. Una mujer de raza negra; se sabe que Zumárraga se trajo consigo a una esclava negra. Un hombre barbado. El otro grupo sería un núcleo familiar en el centro de la córnea: «Este grupo, descubierto solo a finales del s. XX podría significar un mensaje para esta época. Marido, Mujer, bebé, dos niños y abuelos» (Aste, 2011, pp. 93-94, 106-107).

El ingeniero José Luis Martínez Negrete, ateo, jefe de Aste en la IBM, hizo el mismo experimento de escanear y digitalizar los ojos de la Virgen, y comprobó que Aste Tönsmann tenía razón. Lo expresó en una entrevista el 10 de octubre de 2006: «La digitalizamos en la computadora, la convertimos en números, como hacíamos con las imágenes de satélite, que es lo que procesábamos en IBM, imágenes del satélite *Landsat*. Aparecen un hombre parado y un hombre arrodillado clarísimamente bien en ambos ojos» (Aste, 2011, pp. 32-33).

Dejamos para el final las investigaciones que sobre la sagrada Imagen los científicos Philip Serna Callahan y Jody Brant Smith realizaron en 1979 y cuyos resultados fueron publicados en 1981. En los años 80 del pasado siglo fueron muy comentadas, argumentando que científicos de la NASA habían corroborado el carácter sobrenatural de la Imagen o, por lo menos, la imposibilidad que tiene la ciencia en su estado actual para explicarla (es inexacto decir, sin embargo, que eran de la NASA. La NASA como tal nunca realizó una investigación sobre la Imagen. Otra cosa es que alguno de ellos haya colaborado con la Agencia Espacial en otro momento de su vida). ¿Cuál es el problema? Que las conclusiones a las que llegaron, si bien corroboran el carácter sobrenatural de la Imagen, no van en la línea del *mainstream* del «*guadalupanismo* mexicano contemporáneo» —permítasenos la expresión—; a saber, que la Imagen está plagada de símbolos, como suscribimos detalladamente en el párrafo anterior, al explicar lo que los indígenas veían en el ayate de san Juan Diego.

Callahan y Smith, realizaron un estudio sobre la sagrada Imagen sirviéndose de fotografía infrarroja.

La fotografía infrarroja es una técnica que se emplea en los estudios críticos de pinturas antiguas. Es de gran valor para obtener información sobre derivaciones históricas, métodos de interpretación y validez de documentos y pinturas... Dado que los pigmentos transmiten o reflejan las largas ondas infrarrojas de diferente manera a como lo hacen con la luz ordinaria, esta técnica es muy útil para detectar la presencia de pintura sobreañadida u otras alteraciones. (1981, pp. 40-41)

Ellos, después de analizar una serie de fotografías con infrarrojos realizadas a la Imagen, sostienen a un tiempo el carácter sobrenatural de la

misma, con el hecho de que recibió múltiples añadidos. Incluso lanzan la hipótesis de que esos añadidos probablemente fueron realizados entre 1629 y 1634, cuando la Imagen estuvo en la Catedral de México, a instigación del P. Miguel Sánchez (Callahan, Smith, 1981, pp. 92-95).

Pero, en concreto, ¿cuáles serían sus conclusiones? «La figura original que comprende la túnica rosa, el manto azul, las manos y el rostro... es inexplicable» (Callahan, Smith, Cervantes, 1981, p. 84). Sirvan, por ejemplo, sus precisas observaciones sobre el rostro de la Virgen: «Todo el rostro está hecho con pigmentos desconocidos, mezclados de tal manera que aprovechan las cualidades de la difracción de la luz causada por la tela sin apresto, para impartir el matiz oliva al cutis. Además, la técnica se sirve de las imperfecciones del tejido de la tilma para dar una gran profundidad a la pintura. La cara es de tal belleza y de ejecución tan singular, que resulta inexplicable para el estado actual de la ciencia» (Callahan, Smith, Cervantes, 1981, p. 75). Por todo lo anterior «... Callahan concluye que la figura original de Nuestra Señora de Guadalupe, formada milagrosamente en el ayate de Juan Diego, estuvo constituida solo por la cabeza y las manos, la túnica, el manto y el pie derecho» (Callahan, Smith, Cervantes, 1981, p. 75).

A lo largo de su investigación Callahan y Smith nos ofrecen algunos datos interesantes sobre el estudio científico de la sagrada Imagen que, sobre decirlo, confirman su convicción acerca del carácter sobrenatural de la misma:

El doctor Richard Kuhn, director de la sección de química del *Kaiser Wilhelm Institut* de Heidelberg, Alemania, y Premio Nobel de Química en 1938, analizó en 1936, a petición del doctor Ernesto Sodi Pallares, dos fibras del ayate, una de color rojo y otra de color amarillo. El resultado fue que «en las dos fibras analizadas, una roja y otra amarilla, no existían colorantes vegetales, ni colorantes animales, ni colorantes minerales» ... Ignoro de que parte de la tilma proceden esas fibras... ya Becerra Tanco advierte... que la orla del ayate «se ha ido cercenando para reliquias».³

La investigación de Callahan y Smith nos proporciona valiosos elementos que corroboran el carácter sobrenatural de la sagrada Imagen. Nos dejan también abundantes preguntas; nuevamente los entresijos históricos se confabulan para cuestionar la validez de algunos resultados científicos. Se abre el camino a diversas hipótesis; pero todo ello no va en detrimento del carácter sobrenatural del «Acontecimiento Guadalupano», si acaso lo confirma. El «misterio» suele ser una nota característica de la acción divina en la historia, que nos obliga a cultivar la actitud moral de la humildad: no

³ Callahan, Smith, Cervantes (1981), p. 88. Becerra Tanco, Luis, *Felicidad de México*, Vda. de Bernardo Calderón, México, 1675. Es una de las fuentes clásicas del *guadalupanismo* mexicano del siglo XVII.

tenemos todos los elementos en la mano, no tenemos el control total de lo sucedido, debemos abrirnos a la posibilidad de que, sabiendo muchas cosas, ignoremos algunas.

5. Conclusión

Parece ser que las vicisitudes sufridas por la sagrada Imagen nos obligan a confesar su carácter sobrenatural: realizada sobre un material burdo —*ichtli* fabricado a base de agave popotule— que no suele durar más de veinte años, estuvo 116 años a la intemperie, sufrió un accidente con ácido en 1785, el atentado que sufrió el 14 de noviembre de 1921, cuando Luciano Pérez Carpio, funcionario de la Secretaría Particular de la Presidencia de la República, colocó una bomba, escondida en un florero. La bomba estalló, doblando el crucifijo de bronce del altar, así como los candelabros, estrellándose los cristales, sin embargo, nada le ocurrió a la bendita Imagen. Además, los espectaculares descubrimientos sobre sus ojos, o los realizados con fotografías infrarrojas, ofrecen por sí solas una prueba sólida del carácter sobrenatural de la misma. Si a esto unimos el mensaje que transmite el «Código Guadalupano» a la mente de los indígenas del siglo XVI, y que no fue descubierto sino hasta el siglo XX, todo ello permite reconocer con solidez el carácter sobrenatural de las apariciones y paliar de alguna forma el vacío histórico que pesa sobre la Imagen o, más simplemente, tomar como verdaderas y auténticas las explicaciones históricas que se ofrecen para explicar el hueco documental: oposición de los franciscanos a las apariciones por considerar el peligro del sincretismo, robo de papel, inundación en la Ciudad de México por cinco años, etc.

Resulta curioso que, tanto en el ámbito etnográfico, como en el oftalmológico —los hallazgos del mensaje de la Imagen hacia los nahuas, como los descubrimientos en los ojos de la Virgen— las revelaciones se verificaron durante el siglo XX. Gracias a esos descubrimientos interdisciplinarios se pudo confirmar la legitimidad histórica de las apariciones. No resulta absurdo, sino plenamente racional, pensar que el «Acontecimiento Guadalupano» y la sagrada Imagen de Santa María de Guadalupe, constituyen un auténtico milagro. Que el milagro sea racional lo dejó magníficamente plasmado G.K. Chesterton en su obra maestra, *Ortodoxia*:

Mi creencia en los milagros no puede considerarse como una creencia mística: fúndase en la evidencia humana, como mi creencia en el descubrimiento de América. Se trata, efectivamente, de un simple hecho lógico que apenas requiere ser conocido o interpretado. Ha salido por ahí la extraordinaria idea de que los que niegan el milagro saben considerar fría y directamente los hechos, mientras que los que aceptan el milagro relacionan siempre los hechos con el dogma previamente aceptado. Y lo que pasa es lo contrario: los creyentes

aceptan el milagro (con o sin razón) porque a ello los obligan las evidencias. Los descreídos lo niegan (con o sin razón) porque a ello los obliga la doctrina que profesan. (1987, pp. 290-291)

Referencias bibliográficas

- Aste Tönsmann, José (2011). *El mensaje de sus ojos*, México: ISEG.
- Burrus J. Ernst (1999). *The Oldest Copy of the Nican Mopohua*, Washington D. C.: Center for Applied Research in the Apostolate.
- Callahan, Philip Serna; Smith, Jody Brandt (1981). *La tilma de Juan Diego, ¿técnica o milagro? Estudio analítico al infrarrojo de la Imagen de Nuestra Señora de Guadalupe*, México D. F.: Alhambra Mexicana (traducción y notas P. Faustino Cervantes Ibarrola).
- Chávez Sánchez, Eduardo (2001). *Juan Diego. El mensajero de Santa María de Guadalupe*, México D. F.: Imdosoc.
- Chesterton, Gilbert Keith. (1987). *Ortodoxia*, México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- González Fernández, Fidel; Chávez Sánchez, Eduardo; Guerrero Rosado, José Luis (1999). *El Encuentro de la Virgen de Guadalupe y Juan Diego*, México: Porrúa.
- Guerrero, José Luis (1996). *El Nican Mopohua. Un intento de exégesis*, México D. F.: Universidad Pontificia de México.
- Mendieta, Fray Jerónimo de (1945). *Historia Eclesiástica Indiana*, Libro Tercero, capítulo XXXVIII in fine, México D. F.: Editorial Chávez Hayhoe, tomo II.
- Rocha, Arturo (2018). *La llave de Guadalupe. Guadalupe itlatlapoloni*, México: Porrúa.
- Rojas Sánchez, Mario (1995). «La Virgen de Guadalupe, la culminación de una pedagogía», *Ixtus. Espíritu y Cultura*, año 3, n.º 15, pp. 12-15.
- Sicilia, Javier (1995). «El Milagro de Guadalupe. Entrevista con Guillermo Schulenburg», *Ixtus Espíritu y Cultura*, año 3, n.º 15, pp. 28-35.
- Wobeser, Gisela von (2020). *Orígenes del culto a nuestra señora de Guadalupe 1521-1688*, México: UNAM-FCE.