

## El Milagroso de Buga: Una leyenda de resistencia. Lectura desde lo simbólico\*

Antonio José Echeverry P\*\*

### Resumen

El cristo milagroso de Buga es una de las más claras expresiones de la religiosidad popular en Colombia y de manera particular en el sur occidente del país. El presente trabajo intenta develar la más profunda significación de la mentalidad teológica existente en el siglo XVIII y que está representada en esta leyenda. Se trata de un análisis estructural del relato que se mantiene en la región en una tradición oral centenaria.

Para dar mayor relieve a la investigación propuesta se contrastaron las fuentes documentales existentes en el archivo notarial de la ciudad de Buga con la edición creada por los padres redentoristas como guía del peregrino.

**Palabras clave:** Historia de la Iglesia, Resistencias religiosas, identidad.

### Abstract

The Buga's miracle Christ is one of the clearest expressions of popular religiosity in Colombia and particularly in the south west of the country. The present paper tries to reveal the deeper significance of the theological thinking in the eighteenth century and that is represented in this legend. This is a structural analysis of the story is maintained in the region in a centenarian oral tradition.

To give more prominence to the proposed research on contrasting the existing documentary sources in the attorney archive from the city of Buga with editing created by the parents of the redemptorists as a guide pilgrims.

**Key Words:** Church history, religious resistance, identity.

### Presentación

Hasta el siglo X, la Iglesia no nombra los santos y las devociones, pues estos eran establecidos por circunscripción especial, *Vox populi*. Se entiende el santo como un mediador, un modelo, por tanto la Iglesia debe controlarlo y es a partir del siglo XII, cuando crea el derecho Romano y con él, el derecho procesal para nombrar un Santo o aceptar una devoción.

---

\* Artículo tipo 2: de reflexión. Según clasificación de COLCIENCIAS. Pertenece al proyecto de investigación: Dialéctica de las Utopías. Del no lugar al lugar perfecto en el imaginario franciscano en Nueva Granada. 1550-1630. Tesis doctoral en Historia de América, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla España.

\*\* Aspirante a Doctor en Historia de América, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla; Magíster en Historia Andina, Universidad del Valle; Especialista en investigación en contextos de docencia universitaria, CINDE-USB. Director del grupo de investigación "Franciscanismo y Problemas Contemporáneos", Categoría B en COLCIENCIAS. aechever@univalle.edu.co

La primera condición es que sea excepcional y debe por tanto hacer hechos excepcionales. La devoción reconocida es siempre pertinente a una cultura determinada y debe entonces analizarse siempre en contexto. Las devociones surgen oralmente y posteriormente se canonizan y ponen por escrito. Lo que implica que los relatos muestran la mentalidad no del momento del relato sino de la canonización. La Iglesia nunca reconoce un milagro, lo que reconoce es que no hay explicación posible y permite su veneración. La Iglesia no puede saber lo que hace Dios. Reconoce que la veneración es positiva y por tanto la permite.

En Colombia, las complejidades de la religiosidad apenas comienzan a estudiarse. En el caso particular de la devoción al Milagroso de Buga, no obstante su antigüedad; el conocimiento sociológico, antropológico o histórico es prácticamente inexistente. Tradicionalmente ha sido visto como una imposición del catolicismo proveniente de Europa sin tener presente que las principales tradiciones en el país y, particularmente la del Señor de los Milagros en el Valle del Cauca, son tradiciones religiosas que surgen en el seno de lo que podría llamarse subalternidad y, con regularidad, en oposición a la misma Iglesia católica institucional.

Las formulaciones sugieren que el culto promovido e institucionalizado por la Iglesia en el siglo XVII pudo originarse en una devoción de carácter subalterno y culturalmente mestiza.

### **Dos modelos de discursos acerca de milagros en la América del siglo XVI**

El padre Joseph de Acosta en el libro séptimo de su Historia Natural y Moral de las Indias (1590) dedica el cap. 27 a comentar "...algunos milagros que en las Indias ha obrado Dios en favor de la fe, sin méritos de los que los obran" (1985, p. 371). De su exposición se destacan:

1. La interpretación del milagro como una acción de Dios con una finalidad específica: apoyar el proyecto de evangelización de la Iglesia en Tierras americanas.
2. El milagro puede cumplirse con la mediación de agentes desprovistos de méritos especiales para su desempeño como tales.
3. El milagro es una acción benéfica para los indios y propicia su conversión voluntaria al cristianismo.
4. El milagro constituye una prueba de la superioridad del Dios cristiano sobre las divinidades indígenas.

La leyenda del Cristo milagroso de Buga tiene algunos puntos de semejanza con los casos tratados por Acosta, pero también guarda ciertas diferencias. La más notable, quizá, consiste en lo que podría llamarse la "indianización" del relato, particularmente en lo que hace referencia a la selección del mediador.

No será un español de vida común y sin mayores méritos. Será una indígena bautizada, piadosa, humilde... incluso conciente de que su inferioridad social la hace una vocera poco creíble de la voluntad divina. En este punto, la leyenda del Señor de los Milagros se acerca a la de la Señora del Cielo o mejor conocida como la Virgen de Guadalupe<sup>1</sup>.

En la leyenda bugueña, inicialmente el personaje clave es una anciana indígena, bautizada y profundamente devota de Cristo. Ella, cuando no le cabe duda que el pequeño crucifijo encontrado en el río y la cajita donde lo guardaba habían crecido misteriosamente, perturbada en su infinita humildad dice:

Oh Señor, por qué te pones en manos de una pobre india como yo... tal vez he pecado por codiciarte tanto... por qué a mí, pobre e ignorante? (El Señor de los Milagros, 1990, p. 16)<sup>2</sup>.

Y Juan Diego, el mediador indio de la leyenda guadalupana, en su segundo encuentro con la Virgen le comenta:

Comprendí perfectamente en la manera como me respondió (el alto prelado visitado por mandato de la Virgen), que piensa que es quizás invención, que tu quieras que aquí te hagan un templo y que acaso no es de orden tuya. Por lo cual te ruego encarecidamente, Señora y niña mía, que a alguien de tus principales conocido, respetado y estimado, le encargues que lleve tu mensaje para que le crean porque yo soy un hombrecillo, soy un cordel, soy una escalerilla de tablas, soy cola, soy hoja, soy gente menuda (Valeriano y Lazo, sf, p. 6).

Y según la leyenda, la Virgen Santísima de Guadalupe le respondió así:

Oye, hijo mío el más pequeño, ten entendido que son muchos mis servidores y mensajeros, a quienes puedo encargar que lleven mi mensaje y hagan mi voluntad, pero es de todo punto preciso que tu mismo solicites y ayudes y que con tu mediación se cumpla mi voluntad (Valeriano y Lazo, sf, p. 6).

Y bien, debe preguntarse, por qué "es de todo punto preciso" que con la mediación indígena se cumpla la voluntad divina? En el caso bugueño, ¿tendrá algo que ver el que la leyenda surja en un poblado español cuya consolidación fue -inicialmente- muy difícil, debido, entre otras cosas, a la intensidad de la resistencia desplegada por los indios Bugas, Sonsos y Pijaos de la región? O quizá esté relacionado con la presencia de dominicos y su política de colonización pacífica. A partir de la leyenda se analiza:

- El papel diferencial que en la misma cumple la anciana india y los funcionarios eclesiásticos de Popayán.
- Cómo una devoción inicialmente subalterna y más o menos ilegítima, se purifica, se legitima y se integra al culto católico hegemónico.

<sup>1</sup> Surge en 1531, cinco años antes de la fundación del Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco, México.

<sup>2</sup> Se referencia con autorización de F. de J. Morales, Rector de la Basílica de Buga.

Interesa "dialogar" con la leyenda de forma tal que pueda explicitarse, ¿por qué es un dispositivo que, además de contar el origen de una devoción ahora oficial, la ayuda a "construir"? Para ello se realizarán dos tipos de lectura: una, centrada en el análisis del hacer de la india y de los funcionarios religiosos. El punto de encuentro entre estos dos agentes será el crucifijo, sus transformaciones, los sentidos que se producen cuando se coloca en una perspectiva no teológica. Otra, centrada precisamente en el análisis de la interpretación teológica, en la significación que la lectura desde este lugar construye. El contrapunto entre estos dos modos de ver la leyenda puede aportar a la comprensión de:

- La función social que la leyenda de una devoción oficial puede cumplir. Parecería que son armas, y de las mejores, en la lucha ideológica por el dominio del campo de lo sagrado.
- El funcionamiento de un dispositivo mediante el cual la memoria de ciertas realidades vividas durante la colonia y conquista eran y son trabajadas (resignificadas) por la Iglesia, con el fin de servir a los objetivos del adoctrinamiento en la fe cristiana.

### **La lectura desde una perspectiva no teológica**

A partir del texto definitivo, escrito por el franciscano Fray Francisco Grueso y publicado en Popayán en 1819 y reducida a sus secuencias fundamentales, la leyenda del origen de la devoción al Cristo milagroso de Buga puede enunciarse así:

1. Una anónima anciana indígena, ya bautizada, habitante solitaria de una choza situada en una de las orillas del río Guadalajara, (piedras para la época), desea ardientemente tener un crucifijo semejante a los que venían de Quito<sup>3</sup> y, por su alto precio, sólo lo tenían las Iglesias y las familias españolas ricas.
2. Del producto de su trabajo como lavandera al servicio de dichas familias ahorra los setenta reales que cuesta el crucifijo quiteño.
3. El día que completa la suma requerida se da cuenta que un antiguo vecino es llevado preso por una deuda de setenta reales que no ha podido cancelar a un usurero español.
4. Decide pagar la deuda con el dinero ahorrado para la compra del crucifijo.
5. Días después, lavando en el río, llega a sus manos un pequeño crucifijo.

---

<sup>3</sup> Recuérdese que en Quito el franciscano Fray Pedro Pintor había creado una escuela de arte en el convento de San Francisco, de gran extensión -5 hectáreas- y era necesario crear pinturas y esculturas para el convento y la Iglesia, por tanto, se enseñó a la población indígena las distintas técnicas artísticas; con la característica que las imágenes representadas por los indígenas no eran exactamente el modelo español que proponían los frailes; sus pinturas y esculturas tenían, como era de esperarse, rasgos totalmente indígenas.

6. Guarda el crucifijo en una cajita de madera, la cual coloca en un pequeño altar que ha improvisado en el interior de la choza.
7. Una noche, acostada, oye unos golpecitos provenientes del lugar donde está guardado el crucifijo. Al revisarlo nota que ha crecido en forma apreciable.
8. Pasados algunos días, al levantarse, descubre que el crucifijo ha aumentado su tamaño de forma tal, que ahora sus dimensiones corresponden a las de un niño de ocho a diez años.
9. La india comunica a las autoridades del villorio lo sucedido.
10. Las autoridades no pueden explicar el origen del crucifijo.
11. Hecho público el suceso, gente de Buga y sus alrededores convierten la choza en el lugar de devoción al Cristo reputado como "milagroso".
12. A comienzos del siglo XVII el Obispo de Popayán ordena examinar la imagen e investigar si en su culto hay superstición.
13. Los funcionarios eclesiásticos deciden que el crucifijo debe ser arrojado al fuego.
14. La imagen no arde, empieza a "sudar" copiosamente y a medida que lo hace, sus rasgos otrora toscos, comienzan a perfilarse y hacerse más brillante.
15. Todos los presentes están seguros que ha ocurrido un milagro.
16. Los funcionarios de la Iglesia discuten la interpretación teológica de lo sucedido. Una vez definido lo que corresponde, amparan y promueven la nueva devoción.
17. La anciana india muere. Se discute acerca del lugar donde se construirá la Ermita del Señor de los Milagros. Finalmente se realiza en el lugar donde inicialmente apareció la imagen milagrosa. Una fuerte crecida del río ya había despejado el lugar. El hecho había sido interpretado como señal divina.
18. La fama del Milagroso de Buga crece cada vez más.

Las secuencias uno a once cuentan lo que podría considerarse la emergencia de una devoción subalterna, centrada en un crucifijo de origen dudoso y cuyos practicantes posiblemente se encontraban entre los sectores pobres o indígenas de Buga y los alrededores. La india constituye la figura clave de esta primera parte.

Las secuencias restantes narran el proceso de purificación, estructuración e institucionalización de una devoción inicialmente considerada como ilegítima. Su transformación (y aprobación) por la Iglesia. En esta segunda etapa, la figura clave será la "intelectualidad clerical" que examina, discute, fija el sentido y carácter social del culto al Señor de los Milagros,

La articulación entre lo indígena, lo cristiano y lo subalterno puede empezar a rastrearse a partir de la india en tanto personaje mediador. Su construcción se ha hecho desde:

El género: Mujer  
 La edad: Anciana  
 La etnia: Indígena

*La ubicación en la estructura social:* Según su modo de subsistencia, es una especie de "trabajadora independiente" que ofrece sus servicios en el "mercado doméstico" y recibe pago monetario por el desempeño de sus labores.

*Las relaciones sociales:* Con la Iglesia, las familias españolas ricas y un vecino a quien salva de ir a la cárcel.

*La relación con los valores morales cristianos:* Intensa. Es bautizada, es piadosa, es caritativa, vive de un trabajo humilde y honesto. Conciente de su inferioridad social. Sumisa.

*Los vínculos familiares:* Su inexistencia es significativa. Solitaria, sin ningún nexo que en el pasado o en el presente la emparente con alguien.

*La relación con valores sociales distintos de los cristianos, españoles, dominantes:* Prácticamente inexistente.

*El deseo:* Sublimado en la pasión religiosa. Deseo de poseer un crucifijo para rezarle todos los días.

En resumen, el personaje se construye atendiendo a los siguientes ejes de oposiciones:

1. Lo sexual
2. Lo étnico
3. Lo generacional
4. Lo económico
5. Lo social (poder)
6. Lo laboral
7. Lo moral
8. Lo religioso

Como toda clasificación social, las anteriores implican jerarquías y diferencias que en este caso equivalen a desigualdades. Ser marcado como mujer,

indígena, anciana, pobre, etc., es pertenecer al mundo de lo subalterno colonial. Aunque sea buena y cristiana.

El personaje se presenta como un modelo a imitar. La india resulta "ejemplar" porque corresponde a una visión desde una ideología dominante que acepta lo subalterno cuando este rige su hacer por una moralidad acorde con el sistema de valores hegemónicos. Que sea una india anciana y no una joven o una niña, aporta algunas ventajas adicionales. ¿Acaso no hace aparecer la interiorización de la nueva fe, allí donde habría más memoria de otras creencias? (y potencialmente, mayor capacidad de resistencia). La imposición religiosa se va borrando como tal, se va volviendo aceptación voluntaria, nuevo orden de origen extraño pero en cierto sentido "natural", como el pequeño crucifijo que un día cualquiera llega traído por el río, en forma tal que recuerda viejas simbologías de nacimiento. El simbolismo de una especie de "maternidad tardía" rigiendo la relación india-Cristo, se complementa con la referencia a la pequeñez del crucifijo, su ubicación en una cajita de madera (¿una especie de cuna?, ¿un útero simbólico?) y sobre todo, su crecimiento más o menos continuo, como de organismo vivo, que crece, evoluciona, se transfigura. Quizás, "preñada de cristianismo", ¿la vieja matriz indígena volvería a ser fuente de vida fecunda?

Este afán de la indígena por tener su santo para rezarle todos los días sólo lo podemos entender desde la perspectiva de la Imagen como medio receptor. Es personaje que acompaña, del devoto que siempre está esperando, es el que nunca deja de escuchar y atender las necesidades de su amiga.

El santo es un ser cercano al hombre y la mujer, comparte su mísera condición; su representación es la de otro ser humano, por lo tanto es más asequible. Ahí está la razón profunda del apego del devoto por su santo.

En la sociedad la palabra del pobre nunca es escuchada, siempre es marginado (a), regañado (a), silenciado (a) o condenado (a). Todo en la sociedad está creado para no escucharlo; es solo con el santo que él puede "rezar", que no es más que expresar sus sentimientos, sus necesidades, sus agradecimientos:

Para la lavandera tener un santo-Cristo, era construir en su chocita, su propio espacio, invulnerable, en el cual podía hacer otras cosas distintas a la de lavar ropa, hacer aquellas cosas que en la sociedad, de seguro, le estaban vedadas.

"Orgánicamente" integrado a la vida de la india, el crucifijo ocupa un espacio en su ser y en su vivienda; es objeto de cuidados, de amorosas devociones. Como cualquier ser vivo en un ambiente que le es propicio, comienza a desarrollarse, a cambiar. De esta primera transformación, solo la anciana indígena es testigo. Todo ocurre en la intimidad de su choza, en la soledad de la noche. Solo cuando su crecimiento se hace comparable al de un niño de ocho o diez años, ella lo hace público. Las autoridades, quizá parte de la comunidad, acuden a la choza, examinan la imagen, encuentran inexplicable su presencia allí. El

milagro se impone como única respuesta. Comienza a organizarse algo que las versiones oficiales de la leyenda recogen sin mayores detalles: una especie de culto espontáneo; su sede es la choza del bosque. ¿Quiénes fueron los primeros devotos?, ¿gentes de toda clase y condición?, ¿indios bautizados?, ¿gente pobre? ¿acaso se daría allí un culto entre cristiano, plebeyo e indio?, ¿fue inicialmente tolerado?, ¿quizá considerado inofensivo? A medida que la fama de sus milagros se extendía, ciertas suspicacias, inquietudes, cuestionamientos o acusaciones de superstición comenzarían a propalarse. La versión oficial poco detalla los milagros y las controversias iniciales. Pero pone en boca de funcionarios de la Diócesis de Popayán, a la que Buga pertenecía, frases relativas a "la deformidad de los rasgos de la imagen del Milagroso, a que algunos la han tildado de mera escultura de aguacatillo o plebeya superstición... tiene hechura deforme y maltratada que no provoca ninguna devoción..." (El señor de los milagros, 1990, p. 18).

El que la indígena pudiese tener un Cristo de tales proporciones solo podía ser atribuido a un milagro. Desde los sectores dominantes nunca se podrá entender la preferencia de Dios por la indígena, era en últimas, un profundo cuestionamiento a la apropiación que hicieron "los curas y los notables" del cristianismo; desde la experiencia de fe de la lavandera se empezaba a crear una devoción por fuera de la Iglesia institución, al margen de las autoridades jerárquicas, era de hecho, una relectura del catolicismo impuesto por la alianza de la espada y la cruz.

Recuérdese las palabras de Huaman Poma de Ayala:

que para ello me hice pobre, metiéndome en los demás pobres, que así convenía para este efecto, de como se sabe que al pobre menosprecian los ricos y los soberbios para ellos, pareciéndoles que donde está el pobre no está ahí Dios y la justicia. Pues ha de saberse claramente con la fe, que donde está el pobre, está el mismo Jesucristo; donde está Dios está la justicia (1986, p. 903).

### **Al final: Un culto oficial**

La segunda parte del relato se inicia en la secuencia 12 y tiene como personajes claves a los funcionarios eclesiásticos de Popayán, que serán, de ahora en adelante, los responsables del culto, después de la muerte de la anciana india. Su desaparición es signo de una etapa que termina, un ciclo que se cierra. En adelante será recordada como personaje de leyenda, sin un nombre que la particularice, sólo será: "la india lavandera".

A comienzos del Siglo XVI, es cuando Monseñor Juan de la Roca, IV Obispo de Popayán (1601-1605), limeño y juez de la Inquisición decide intervenir. Estamos a comienzos del siglo XVII. La descalificación inicial se apoya de manera enfática en razones estético-religiosas, sus formas no corresponden a lo acostumbrado. Con un Obispo perteneciente a la Inquisición, participante en campañas de extirpación de idolatrías, no tiene porque extrañar que pensara que el culto de Buga podía ser o encubrir una superstición indígena. Al fin y al

cabo se realizaba en la choza de una anciana india, en las afueras del poblado, con una imagen de origen incierto y catadura sospechosa (¿aindiada quizás?) Algo de ello será lo que se escamotea y se medio trasluce en la elíptica declaración consignada en la Guía del Peregrino, publicación actual de la Basílica:

A finales del siglo XVI la devoción al Santo Cristo era conocida en toda la región. Era un culto popular y desestructurado (El señor de los milagros, 1990, p. 19).

Los funcionarios eclesiásticos enviados desde Popayán, prejuiciados, examinan el crucifijo y deciden que hay que destruirlo mediante fuego. Pero lo que iba a ser una eliminación, se convierte en una "prueba" de identidad. El crucifijo no arde, suda copiosamente y se transfigura. Sus rasgos se perfilan. Ya no parece deforme.

El simbolismo es obvio y prefigura todo lo que vendrá después: el fuego hace antes con la imagen lo que la teología hará después con la devoción. El fuego oficial ha "revelado" el ser oculto. Ha separado al Cristo de todo aquello que lo hacía parecer extraño y tosco a los ojos del clero; de todo aquello que lo hacía tan cercano al mundo de la otra religiosidad, la de la choza en el bosque, la considerada "plebeya superstición" por los funcionarios Inquisitoriales de Popayán.

No debe olvidarse que es un Cristo rebelde que se subleva a la perfección de las formas estéticas occidentales y responde superando las expectativas de dicha oficialidad "...empezó a sudar este señor y a ponerse a la perfección que hoy se ve..." (El señor de los milagros, 1990, p. 19). Sigue siendo una imagen indígena pero con formas esculturales muy bien logradas.

El símbolo de la cruz está impregnado de un espíritu penitencial, esta simboliza los sufrimientos a los que hay que someterse con un valor expiatorio y santificador por sí mismo. Recordemos a este respecto, aquellos versos de Lope de Vega:

Sin cruz no hay gloria alguna.  
Ni con cruz eterno llanto:  
Santidad y cruz es uno.  
No hay cruz que no tenga santo,  
ni santo sin cruz alguna.

Ahora que es "como los otros Cristos" puede (y debe) integrarse a la Cristiandad. Habrá graves discusiones entre la "intelectualidad clerical" pero finalmente, se encontrará el sentido que conviene a la luz del Evangelio. Se ordenará la construcción del templo, las formas de la devoción y hasta la escritura de la versión oficial de la leyenda. El segundo ciclo se ha terminado. El culto al Señor de los Milagros es ya un culto cristiano, oficial y legítimo.

## Una lectura simbólica

Se ha intentado hacer una lectura dando más atención al significado simbólico que al significado de las palabras. Es un acercarse al mundo, a las esperanzas del mundo indígena apenas conquistado y que han quedado en esta leyenda como un sello de la evangelización implementada en estas tierras.

El "Señor de los Milagros", como texto simbólico es una narración sincrónica, es decir, que se preocupa no solamente de las cosas, personas o hechos que allí menciona, sino que cada cosa, persona o hecho pasan más allá de su tiempo, nombre o lugar, para designar las cosas, personas y hechos de siempre, que antes, hoy y después llegan a estar en el mismo tipo de relaciones que presenta el texto.

Vida, otro, pobre, son valores y conceptos estrechamente ligados a la experiencia que la vieja lavandera tiene del Dios de Jesucristo, en el que cree con todas sus fuerzas. Fuerzas que por eso mismo pone al servicio de la liberación del indio; lo que se constituye en un verdadero desafío.

La religiosidad popular se ha desarrollado de la mano con este tipo de tradiciones, las cuales generalmente se han enfatizado en sus características "maravillosas", sobrenaturales. Se crea una tradición religiosa, donde lo sobrenatural, establezca un patrón de comportamiento para la cotidianidad de las gentes. La creación de los devotos está íntimamente ligada a instaurar un círculo amplio de personas que procuren identificarse con esta tradición, lo que hace que la cristiandad haya enfatizado en su lectura de la devoción, patrones que apunten a mantener el "*status quo*" de la sociedad vigente en ese momento (Granada, 1986).

Se insiste en la identificación del devoto y/o peregrino con las imágenes que presente la leyenda. La prueba del fuego por la que tuvo que pasar el Santo Cristo, hace necesariamente que la identificación de la comunidad con su crucifijo sea mayor, esta prueba que le significó dos días de sudor, este Cristo ahora es más cercano, supo del dolor y del sudor de una manera más directa. Se hizo más indio en el intento de las autoridades por extirparlo, desde ahora definitivamente es SU SEÑOR.

## Referencias Bibliográficas

Archivo Notaría Primera del circuito de Guadalajara de Buga

Acosta de, Joseph. (1985). *Historia Natural y Moral de las Indias*. México: Fondo de Cultura Económica.

Granada, Luis de. (1986). *Del Símbolo a la fe*. Madrid: BAC.

*El Señor de los Milagros*. (1990). Cali: Arango Publicaciones.

Poma de Ayala, Huaman. (1986). *Nueva Crónica y buen gobierno*". Tomo II. México: Editorial Siglo XXI.

Valeriano, Antonio y Lazo, Luis. (sf). *Nican Mopohua (Apariciones Guadalupanas)*. México: Ed. Obra Nacional de la buena prensa.

**Recibido: 25 de septiembre de 2007**

**Aprobado: 25 de febrero de 2008**