



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE
MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**NICAN MOPOHUA. ANÁLISIS COMPARATIVO DE DOS FUENTES DEL SIGLO XVII:
*HUEI TLAMAHUIÇOLTICA Y LA IMAGEN DE LA VIRGEN MARÍA MADRE DE DIOS
DE GUADALUPE***

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIADO EN HISTORIA

PRESENTA:

VÍCTOR GOYTIA VILLALOBOS

Director de tesis:

Dr. Tesiu Rosas Xelhuantzi



Ciudad Universitaria CDMX 2023



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	4
CAPÍTULO 1	17
LA SOCIEDAD RELIGIOSA NOVOHISPANA	17
1.1 Los herederos: Conquistadores, criollos y órdenes mendicantes	17
1.1.1 Los conquistadores	18
1.1.2 Los evangelizadores	19
1.1.3 El criollo	21
1.2 El clero: Seculares y regulares	23
1.2.1 Clero secular: La lucha por el control religioso	23
1.2.2 Jesuitas: Los padre lengua y la segunda evangelización	26
1.3 Fuentes tempranas sobre el Tepeyacac.....	29
1.3.1 El Tepeyacac: El monte sagrado	29
1.3.2 Las fuentes coloniales indígenas: Voces en el Tepeyacac.....	32
1.3.3 Las fuentes españolas: El Tepeyacac desde la visión cristiana	43
CONSIDERACIONES	50
CAPÍTULO 2	52
<i>IMAGEN DE LA VIRGEN MARÍA MADRE DE DIOS DE GUADALUPE DE MIGUEL SÁNCHEZ</i>	52
2.1 Descripción catalográfica del ejemplar conservado en la Biblioteca Nacional de México.....	52
2.2 Miguel Sánchez: El teólogo de la imagen del Tepeyacac	60
2.3 La imprenta: Paula de Benavides, la viuda de Calderón	62
2.4 La obra: Páginas iniciales.....	64
2.4.1 La imagen: En el texto de Miguel Sánchez	70
2.4.2 La revelación: El Apocalipsis 12 y las profecías prehispánicas	73
2.4.3 Elementos conformadores del relato	80
2.4.4 El culto: Los milagros, el santuario y todo cuanto sustenta el poder de la Virgen.....	84
CONSIDERACIONES	90
CAPÍTULO 3	93
<i>HUEI TLAMAHUIÇOLTICA OMONEXITI IN ILHUICAC TLATÓCA ÇIHUAPILLI SANTA MARÍA TOTLAÇONANTZIN GUADALUPE IN NICAN HUEI ALTEPETL NAHUAC MÉXICO ITOCAYÒCAN TEPEYACAC</i> 93	
3.1 Descripción catalográfica del ejemplar conservado en la John Carter Brown Library	93
3.2 Luis Lasso de la Vega: El vicario del Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe	96
3.3 La imprenta: Juan Ruiz, el astrónomo impresor.....	97

3.4 La obra: Descripción	99
3.4.1 Estructura.....	99
3.4.2 El arte de la lengua: La escritura de los sonidos propios del náhuatl	100
3.4.3 Primeras hojas	104
3.4.4 <i>Nican mopohua</i> : Elementos conformadores del relato.....	108
3.4.5 <i>Nican motecpana</i> : Sobre los milagros y la vida de Juan Diego	115
3.4.6 <i>Nican tlantica</i> : Concluyendo el sermón	122
CONSIDERACIONES.....	124
CAPÍTULO 4	129
4.1 Herramientas de análisis: Una tabla comparativa.....	129
CAPÍTULO 5	177
LOS COMPONENTES DEL METASISTEMA	177
5.1 Introducción: La ciudad de México.....	177
5.2 Primera aparición: Amanecer del primer día.....	178
5.3 Segunda aparición: El ocaso del primer día	185
5.4 Tercera aparición: El ocaso del segundo día	188
5.5 Cuarta aparición: El amanecer del cuarto día.....	190
5.6 Quinta aparición: Sol de Guadalupe.....	194
5.7 Balance comparativo	197
TABLA DE SIMILITUDES	198
<i>Imagen de la Virgen María madre de Dios de Guadalupe y Huei tlamahuiçoltica</i>	198
CONSIDERACIONES.....	205
CONSIDERACIONES FINALES.....	207
Fuentes	214

INTRODUCCIÓN

La narración sobre las apariciones de la virgen de Guadalupe en el Tepeyacac tiene un origen poco claro, algunas hipótesis apuntan que fue escrita de manera temprana,¹ incluso antes de 1548, año de la supuesta muerte de Juan Diego, por Antonio Valeriano en un texto al cual se le denominó, a partir del siglo xx, *Nican mopohua* (Aquí se cuenta), que responde a la frase inicial del manuscrito.

Estas aproximaciones establecieron que la narración no ha sufrido modificaciones por tratarse de un hecho real; no obstante, la presente tesis sostiene su origen en la tradición oral de los pueblos nahuas que habitaron el valle de México, la cual se fue transformando hasta quedar fijada en las obras aquí analizadas.

El llamado *Nican mopohua* forma parte del cuerpo del *Huei tlamahuiçoltica*, obra escrita por Luis Lasso de la Vega y publicada en 1649 en la ciudad de México en lengua náhuatl. En este punto la pregunta a formular es: ¿en qué momento se le consideró un texto aparte adjudicando la autoría a Antonio Valeriano?

En 1663 “el cabildo eclesiástico de México había dado inicio a una larga campaña para persuadir a la Santa Sede de reconocer el culto de Nuestra Señora de Guadalupe”.² Dicha campaña no prosperó, “pues la catedral no poseía en su archivo ningún registro

¹ Véase David A Brading, *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, trad. de Aura Levy y Aurelio Major, México, Taurus, 2002. Gisela von Wobeser, *Orígenes del culto a nuestra señora de Guadalupe 1521-1688*, México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2020. Miguel León-Portilla, *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el “Nican mopohua”*, México, El Colegio Nacional, Fondo de Cultura Económica, 2018. Edmundo O ‘Gorman, *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2001.

² David A Brading, *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, trad. de Aura Levy y Aurelio Major, México, Taurus, 2002, p. 129.

contemporáneo de la aparición”.³ De esta manera se inició el proceso para obtener declaraciones notariadas y juradas sobre los hechos del Tepeyacac.⁴

En las informaciones destacó aquella del presbítero Luis Becerra Tanco, quien afirmó que la historia fue guardada por los indígenas e incluso que éstos pintaron los sucesos y escribieron una narración en “mexicano”, misma que, según el religioso, fue utilizada por Luis Lasso de la Vega para redactar su manuscrito.⁵

De esta manera, el padre Becerra Tanco sostuvo la tradición pictográfica de los naturales como uno de los elementos que permitió la conservación del conocimiento antiguo, de la misma forma en que destacó igual fin en el aprendizaje de la escritura fonética por una parte de la nobleza indígena educada en el colegio de Santa Cruz Tlatelolco.

Posteriormente, y ante las declaraciones realizadas por el padre Francisco de Florencia en su obra *Estrella del Norte*, Carlos de Sigüenza y Góngora afirmó: “Digo y juro que esta relación hallé entre los pepes de D. Fernando de Alva, que tengo todos, y que es la misma que afirma el licenciado *Luis de Bezerra* en su libro haber visto en su poder. El original en Mexicano está de letra de *Don Antonio Valeriano* Indio, que es su verdadero Autor, y al fin añadidos algunos milagros de letra de *Don Fernando* también en Mexicano”.⁶ Con esto, Góngora contribuyó a la afirmación que abría la posibilidad de la existencia de un manuscrito del siglo XVI inspirado en los códices, lo cual reducía a Lasso de la Vega al papel de editor.

El documento presentado al padre Florencia por Sigüenza y Góngora había sido una traducción parafrástica de un documento cuya autoría adjudicó a Antonio Valeriano pero, al contener sucesos posteriores a la muerte del indígena, aclaró que presentaba añadidos por parte de Fernando de Alva. A la muerte de Góngora, toda su biblioteca pasó a formar parte del colegio jesuita de San Pedro y San Pablo, después, los papeles se fueron perdiendo o

³ David A Brading, *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición...*, p. 131.

⁴ Estas declaraciones son conocidas como: *informaciones de 1666*.

⁵ Véase Luis Becerra Tanco, *Felicidad de México en la admirable aparición de la Virgen Maria Nra. Sra. De Guadalupe, y origen de su milagrosa imagen*, México, Felipe Zúñiga y Ontiveros, calle de la Palma, 1780, p. 47-48.

⁶ Carlos de Sigüenza y Góngora; *Piedad heroica de Don Fernando Cortez del Valle*, 4ª ed., México, Antigua Imprenta de Murguía, 1928, p. 60.

diseminando sin que nadie haya visto nunca la relación de Antonio Valeriano o las traducciones de Ixtlilxochitl.

En el siglo XVIII Lorenzo Boturini afirmó haber encontrado, en los papeles que pertenecieran a Carlos Sigüenza y Góngora, la historia de las apariciones del Tepeyacac asegurando que ésta se encontraba firmada por Valeriano; de la misma manera dijo haber visto también las traducciones en las cuales reconoció la letra de Ixtlilxochitl. Como sabemos, los papeles le fueron incautados a Lorenzo Boturini en 1743, cuando se le abrió proceso por órdenes del virrey, el conde de Fuenclara. Después, el arzobispo Francisco Antonio de Lorenzana pidió al bachiller Carlos de Tapia y Zenteno, junto a Joseph Julián Ramírez, que se tradujera la historia de las apariciones en el Tepeyacac, trabajo que fue realizado permitiéndose algunas libertades.

La suerte de estos papeles no fue muy clara al comenzar el siglo XIX; sin embargo, en 1880 la Biblioteca Pública de Nueva York adquirió los documentos de José Fernando Ramírez entre los cuales se encontraron tres copias del *Huei tlamahuiçoltica*, específicamente la parte que refiere a las apariciones.

Una de las copias fue considerada como anterior a la obra de Lasso de la Vega, y es en ésta en la cual basaron su trabajo Edmundo O’Gorman y Miguel León-Portilla al apreciarla como transcripción del original escrito por Valeriano, ante la afirmación del padre Burrus de hallarse en un papel del siglo XVI; no obstante, el contenido resulta ser exacto al *Huei tlamahuiçoltica*, “por lo que no difiere en vocabulario, lenguaje, construcción de las frases, expresiones idiomáticas, ni estilo”.⁷ También podemos advertir el crismón al inicio, en la misma posición que el libro de Lasso así como la omisión de la tercera aparición, lo cual permite advertir que se trata de una copia posterior del *Huei tlamahuiçoltica*.

Por otro lado, la forma de escritura es diferente en cuanto a la manera de indicar el *saltillo*, pues en la copia se hace con una *h* mientras en el *Huei tlamahuiçoltica* ocurre con

⁷ Rodrigo Martínez Baracs, “La aparición del Nican mopohua”, en Pilar Máynez, Salvador Reyes Equiguas y Frida Villavicencio Zarza (coords.), *Contactos lingüísticos y culturales en la época novohispana. Perspectivas multiculturales*, México, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Nacional Autónoma de México (Instituto de Investigaciones Bibliográficas), 2014, p. 380.

un acento grave (`). En el capítulo 3 de este trabajo se realizará una descripción con mayor detalle.

Durante años, el estilo del *Huei tlamahuiçoltica* fue señalado como simplista por parte del clero negándose a la aceptación del mismo pero, con el movimiento revolucionario de 1910, la cultura popular presionó por su adopción llegando incluso, en 1939, a pedir por la beatificación de Juan Diego a través del arzobispo de Huejutla, José de Jesús Manríquez y Zárate. Dicho arzobispo demandó el olvido en el cual se encontraba la figura del indígena, de quien consideraba debía ser apreciado como un predestinado.

La parte del *Huei tlamahuiçoltica* que narra las apariciones en el Tepeyacac comenzó a ser denominada como *Nican mopohua* por ser éstas las palabras iniciales del texto, además, varios estudiosos retomaron la teoría de haber sido escrita por Antonio Valeriano y así, “el *Nican mopohua* comenzó a emplearse como una suerte de evangelio mexicano”.⁸

El trabajo académico sobre este escrito comenzó con la carta de Joaquín García Icazbalceta al arzobispo Pelagio Antonio Labastida y Dávalos y en la cual sostuvo que no había registro escrito alguno sobre las apariciones anterior de la publicación de la obra de Miguel Sánchez, *Imagen de la Virgen María madre de Dios de Guadalupe*, en 1648, obra publicada seis meses antes que el *Huei tlamahuiçoltica*.

En dicha carta, Icazbalceta puso en duda la teoría de un escrito anterior:

Es que sin más fundamentos que la elegancia del lenguaje y otros igualmente leves, se ha asentado que el Lic. Laso no es autor de ella sino que el verdadero es mucho más antiguo ‘y *probabilísimamente* es la misma historia o paráfrasis de D. Antonio Valeriano’. Si se acepta esa superlativa probabilidad, el documento se reduce a otro y no es uno más. Pero sería bien extraño que después de haber dicho Laso en 2 de Julio [de 1648] que no había sabido hasta entonces palabra de tal historia, ya en 9 de Enero de 1649 tuviera presentada y aprobada la relación.⁹

⁸ David A Brading, *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición...*, p. 510.

⁹ Joaquín García Icazbalceta, *Carta acerca del origen de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe de México*, Mexico, Editorial “Verdad”, 1896, p. 40.

En 1926 Primo Feliciano Velázquez publicó una edición facsimilar del *Huei tlamahuiçoltica* traducido y en él, el autor confirió a Valeriano la autoría de la narración de las apariciones y a Ixtlilxochitl aquella sobre los milagros.

En 1954 Ángel María Garibay criticó la traducción de Velázquez por considerarla más literaria que literal. En su obra, *Historia de la literatura náhuatl*,¹⁰ Garibay señaló los elementos conformadores del relato como propios de las formas indígenas y resolvió la autoría como concerniente a los ayudantes de Sahagún, entre los que figuró Antonio Valeriano.

Miguel León-Portilla (*Tonantzin Guadalupe*)¹¹ siguió el mismo derrotero que su maestro en cuanto a los componentes mesoamericanos existentes en el manuscrito, pero con relación a la autoría se inclinó por un trabajo exclusivo de Valeriano.

Edmundo O’Gorman (*Destierro de sombras*)¹² descartó las observaciones de Garibay a la vez que realizó un trabajo pormenorizado sobre las *Informaciones de 1556*,¹³ con lo cual buscó establecer ese momento como el inicio del culto. O’Gorman sostuvo la autoría de Valeriano sin presentar argumento alguno, e incluso descalificó a Miguel Sánchez y a Lasso de la Vega al considerarlos como “unos criollos alucinados [que] descubrieron el texto de la obra de Valeriano y se persuadieron de que era testimonio auténtico”.¹⁴ Su obra sostuvo que la tradición oral nació a partir del escrito de Antonio Valeriano: “y sigue en el caso la de caciques y ancianos a quienes habría llegado la noticia de lo esencial de la narración de Valeriano, recibida y acogida por ellos y sus oyentes como la revelación de sucesos realmente acaecidos”.¹⁵ Sin embargo, no alcanzó a explicar cómo fue que

¹⁰ Ángel María Garibay, *Historia de la literatura náhuatl*, México, Porrúa, 1987, 2 v.

¹¹ Miguel León-Portilla, *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el “Nican mopohua”*, México, El Colegio Nacional, Fondo de Cultura Económica, 2018.

¹² Edmundo O’Gorman, *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2001.

¹³ Éstas fueron ordenadas por el arzobispo Alonzo de Montúfar con relación al sermón que realizó el franciscano fray Francisco de Bustamante en observación a las declaraciones realizadas en el Tepeyacac sobre la imagen de la virgen de Guadalupe.

¹⁴ Edmundo O’Gorman, *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2001, p. 55.

¹⁵ Edmundo O’Gorman, *Destierro de sombras...*, p. 60.

diferentes pueblos, de diferentes regiones, variantes dialectales y aun lenguas, conformaron una tradición a partir de una noticia, sin contar cuál fue el medio por el cual se divulgó ésta.

Por otro lado, Francisco de la Maza aseveró en *El guadalupanismo mexicano*¹⁶ la autoría de Lasso de la Vega, a la vez que esgrimió el argumento sobre el guadalupanismo como una expresión mexicana única, la cual consiguió enlazar la religión con el patriotismo.

Jacques Lafaye (*Quetzalcóatl y Guadalupe*)¹⁷ consideró a Miguel Sánchez como el creador de la historia, la cual fue retomada por Lasso de la Vega; no obstante, no consiguió explicar el porqué de una narración en náhuatl y menos aún por qué a sólo medio año de haber sido publicada en español.

Richard Nebel en *Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe*¹⁸ dijo no hallar prueba alguna para afirmar la autoría de Valeriano en el escrito.

Xavier Noguez condensó el mayor número de fuentes sobre el tema desde el siglo XVI en su obra *The apparition and the early cult of the Virgin of Guadalupe in Tepeyac, Mexico City*,¹⁹ con ello consiguió demostrar que la mayor parte de ellas se reducen a copias elaboradas durante los siglos XVIII y XIX, a documentos perdidos y a supuestas colecciones privadas.

David Brading (*La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*)²⁰ propuso que la historia sobre las apariciones era inexistente antes de 1648, cuando se publicó el libro de Miguel Sánchez a quien juzgó el autor de la misma.

¹⁶ Francisco de la Maza, *El guadalupanismo mexicano*, México, Fondo de Cultura Económica, Secretaría de Educación Pública, 1984.

¹⁷ Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe: la formación de la conciencia nacional de México*, prefacio de Octavio Paz, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

¹⁸ Richard Nebel, *Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México*, trad. del Pbro. Dr. Carlos Warnholtz Bustillos con la colaboración de la señora Irma Ochoa de Nebel, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, (Sección de obras de Historia).

¹⁹ Xavier Noguez, *The apparition and the early cult of the Virgin of Guadalupe in Tepeyac, Mexico City. A study of native and Spanish sources written in the sixteenth and seventeenth centuries*, A dissertation for the degree of Doctor of Philosophy, United States, Tulane University, 1985.

²⁰ David A. Brading, *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, trad. de Aura Levy y Aurelio Major, México, Taurus, 2002.

Sobre las apariciones, Stafford Poole (*Our lady of Guadalupe*)²¹ manifestó una pertenencia más criolla que indígena, por lo tanto, contempló a Lasso de la Vega como el autor de la misma.

El trabajo de Lisa Sousa, Stafford Poole y James Lockhart (*The story of Guadalupe. Luis Lasso de la Vega's Huei tlamahuiçoltica of 1649*)²² aceptó a Lasso de la Vega como el autor; sin embargo, añadió la posibilidad de uno o varios ayudantes indígenas así como la mente de un europeo en la construcción de la historia.

En cuanto a la semejanza estructural de ambos manuscritos, el ordenamiento de la historia fue conocido por Miguel Sánchez cuando buscó información sobre la señora del Tepeyacac y pronto la añadió a su obra (*Imagen de la Virgen María madre de Dios de Guadalupe*), la cual consistió en una disertación teológica que estableció al criollo como una raza proverbial. Lasso de la Vega, vicario de la ermita del Tepeyacac, fue quien mostró al bachiller las informaciones sobre la tradición de las apariciones y los milagros, por ello Miguel Sánchez le permitió leer el manuscrito antes de su impresión.

Por nuestra parte, en el presente trabajo sostenemos que la historia de las apariciones del Tepeyacac refleja la conformación de un metasistema,²³ es decir, de una cosmovisión cuya constitución fue generada mediante la conciliación de los elementos mesoamericanos y cristianos, y cuyo origen se remonta a la tradición oral de los pueblos indígenas. La fijación de dicha historia ocurrió a través de la publicación de las obras de Lasso de la Vega y Miguel Sánchez, obras propuestas para este estudio por ser los primeros escritos editados sobre las apariciones y donde podemos encontrar los símbolos propios de ambos pensamientos; no obstante, en la *Imagen de la Virgen María madre de Dios de Guadalupe* subyacen de forma menos visible las formas indígenas al utilizar un ropaje cristiano más ceñido, lo cual nos lleva a pensar que la obra en náhuatl debió escribirse anteriormente a aquella en español, siendo ambas producto de las informaciones obtenidas en los diferentes pueblos, en distintos momentos.

²¹ Stafford Poole, *Our Lady of Guadalupe: the origins and sources of a Mexican national symbol, 1531-1797*, United States of America, University of Arizona Press, 1995.

²² Lisa Sousa, Stafford Poole, James Lockhart, *The story of Guadalupe. Luis Lasso de la Vega's Huei tlamahuiçoltica of 1649*, United States of America, Stanford University Press, University of California, 1998.

²³ Este concepto se esclarecerá más adelante.

De esta manera realizamos también el análisis de la historia de las apariciones en el Tepeyacac comparando la versión de Miguel Sánchez, contenida en la *Imagen de la Virgen María madre de Dios de Guadalupe*, con aquella que aparece en el *Huei tlamahuiçoltica* de Lasso de la Vega, esto por haber sido, como se dijo anteriormente, los primeros escritos publicados sobre la tradición en el Tepeyacac, con lo cual se busca explicar el origen portentoso del culto en aquel lugar como un metasistema. Dicho análisis se efectuó de manera deductiva puesto que se partió de una forma general hacia sus componentes individuales, es decir, el trabajo se dio a la tarea de identificar aquellas formas propias del cristianismo y aquellas de los pueblos mesoamericanos que subyacen en los textos de la narración penetrando en los niveles inferiores del sistema, concepto que será aclarado a continuación.

Entendemos por *sistema* un complejo articulado de principios que norman la conducta social, es decir, es un “conjunto sistematizado de representaciones, ideas y creencias que históricamente surgen en una sociedad dada”.²⁴ De esta manera se dirigen y validan las acciones de los miembros que conforman una sociedad.

Todo sistema se sustenta a partir de una estructura base denominada *núcleo duro*, el cual se caracteriza por ser “a) un complejo sistémico de elementos culturales articulados entre sí; b) sumamente resistentes al cambio; c) que actúan como estructurantes del acervo tradicional; d) que permiten que nuevos elementos se incorporen a dicho acervo con un sentido congruente en el contexto cultural, y e) que no forman una unidad discreta”.²⁵ Su resistencia permite el desarrollo de sistemas en niveles superiores, puesto que actúa como base fundamental sobre la cual se construyen el pensamiento de los pueblos en diferentes momentos históricos.

A su vez, un conjunto de sistemas sustentan las *cosmovisiones*, es decir, las diferentes formas que desarrolla cada pueblo con la finalidad de comprender el universo. A decir de López Austin la cosmovisión “es un producto cultural colectivo. Forma un macrosistema de

²⁴ Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas 1*, 3ª ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2004, p. 9.

²⁵ Alfredo López Austin, Leonardo López Luján, *Monte Sagrado-Templo Mayor. El cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009, p. 27.

comunicación en el que cada mensaje cumple requisitos mínimos de inteligibilidad, de coparticipación intelectual entre emisores y receptores y de establecimiento –casi siempre inconsciente– de reglas a través de cuyo cumplimiento las ideas pueden ser recibidas, aceptadas y asimiladas por el coparticipante”.²⁶ De esta manera, el núcleo duro que conformó el germen de la cosmovisión de los pueblos que habitaron la región que hoy denominamos mesoamérica, persistió a través de los años y de diferentes culturas, transformándose muy lentamente, manteniendo elementos totémicos, perdurando. Debemos subrayar entonces que las cosmovisiones carecen de una independencia absoluta y, por lo mismo, se integran en una coherencia común.

En este punto cabe señalar que una cosmovisión absorbida por otra puede transformarse en una *cosmovisión subordinada*, es decir, que los componentes supeditados pueden permear, de manera decisiva, en la cosmovisión del pueblo dominante. Así podrían explicarse las pervivencias de la cosmovisión mesoamericana tras el embate de la conquista armada y espiritual.

A lo anterior cabe apuntar que la incorporación de nuevos elementos al acervo tradicional, término mencionado por López Austin, puede ocurrir de forma violenta, a través de perturbaciones en el núcleo duro que si “exceden un cierto umbral [accionando] mecanismos del siguiente nivel [estos] obedecen a una dinámica propia que puede actuar como reguladora, contrarrestando la perturbación, o bien puede desencadenar procesos que reorganizan la estructura”.²⁷

Cuando diferentes cosmovisiones coexisten orbitando y abrevando de un mismo núcleo duro nos encontramos ante un *complejo ideológico*, el cual es definido por López Austin como un “conjunto articulado de las cosmovisiones de los diversos grupos que, en una época dada, integran una sociedad”.²⁸

El *metasistema* surge entonces ante la necesidad de conciliar las perturbaciones y contradicciones originadas por el enfrentamiento de dos complejos ideológicos como en el

²⁶ Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología...*, p. 21

²⁷ Rolando García, *Sistemas complejos. Conceptos, método y fundamento epistemológica de la investigación interdisciplinaria*, España, Editorial Gedisa, 2006, p. 63.

²⁸ Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología...*, p. 22.

caso de la conquista de Mexihco. El metasistema engloba y estabiliza entonces elementos de ambos complejos ideológicos en un sistema conexo consiguiendo así su pervivencia.

Nuestra hipótesis sostiene entonces que la historia de las apariciones en el Tepeyacac fue resultado de la constitución del metasistema que surgió como respuesta a las perturbaciones ocasionadas por el enfrentamiento de los complejos ideológicos, el mesoamericano y el español, durante el siglo XVI; después, el *Huei tlamahuiçoltica* y la *Imagen de la Virgen María madre de Dios de Guadalupe* fijaron la historia en el siglo XVII de la forma como hoy la conocemos y, siendo el náhuatl la lengua perteneciente al complejo dominante a la llegada de los españoles, dicha historia fue determinada primero en el idioma vernáculo de los pueblos nahuas que habitaban la meseta central, ésto nos permite afirmar que el *Huei tlamahuiçoltica* se escribió con anterioridad a la *Imagen de la Virgen María madre de Dios de Guadalupe*, y que Miguel Sánchez conoció la historia de las apariciones del Tepeyacac, tal como aparece en los escritos, por Luis Lasso de laVega.

El presente trabajo realizó un análisis de estas dos obras correspondientes al siglo XVII con la finalidad de observar y señalar las formas de articulación del metasistema, es decir, la manera en que se vincularon los componentes propios de la cosmovisión de los pueblos originarios con el cristiano-español y así, en el capítulo 1 se estableció el contexto histórico: el impacto que tuvieron los conquistadores en la vida religiosa indígena al fundar la guerra con base en la idolatría, el trabajo de evangelización por parte de las órdenes mendicantes una vez finalizada la contienda y el lugar que ocuparon los criollos, los hijos de soldados que reclamaban su herencia y su derecho como naturales de esta tierra. Esto para comprender una sociedad que se imponía pero que carecía aún de una raíz profunda.

Después se explicará el cambio en cuanto a la política de la Corona española con relación a la evangelización, lo cual desencadenó un enfrentamiento entre el arzobispo Alonso de Montúfar y el clero regular en la Nueva España que permitió a los indígenas una mayor libertad en cuanto a trasladar sus antiguas manifestaciones religiosas para con las cristianas. También se narra la llegada de la Compañía de Jesús y el impacto que tuvieron sus reformas en la segunda evangelización, las cuales se preocuparon por conocer el pensamiento de los pueblos originarios.

Se advertirá la importancia del Tepeyacac como Monte Sagrado y se expondrán las fuentes tempranas sobre la vida religiosa desarrollada en él, tanto las indígenas como las españolas, mostrando así la existencia de un culto y, al mismo tiempo, la ausencia de menciones sobre las apariciones y sus protagonistas.

En el capítulo 2 se analizó la obra de Miguel Sánchez, *Imagen de la Virgen María madre de Dios de Guadalupe*, estableciendo la biografía del autor y de la imprenta que le publicó para después revisar el escrito examinando la forma en que fue ordenado y los elementos que lo componen. Por último, podremos señalar a qué público fue dirigido y cuál fue su finalidad.

El capítulo 3 corresponde al análisis del *Huei tlamahuiçoltica* de Lasso de la Vega. De la misma manera se facilitará la biografía del autor y de la imprenta, después, describiremos la obra examinando la estructura de la misma: *Nican mopohua*, *Nican motecpana* y *Nican tlantica*.

El capítulo 4 presenta una tabla comparativa de la parte donde coinciden ambas obras: la historia de las apariciones en el Tepeyacac. Dicha tabla posee una cromática cuyo objetivo fue destacar las coincidencias, así como las diferencias entre éstas. De la misma manera muestra comentarios al pie con la finalidad de brindar ayuda para una mejor comprensión de los elementos presentados.

El *Huei tlamahuiçoltica* fue escrito en náhuatl y, por ello, se presenta una columna con la traducción al español tomada de la obra de Miguel León-Portilla²⁹ quien especificó haber realizado una nueva traducción “procurando identificar lo que del pensamiento náhuatl hay en el *Nican mopohua*” y agregó, “no por ello he despreciado las versiones que he citado [Luis Becerra Tanco; Primo Feliciano Velázquez; Ángel María Garibay y Mario Rojas] incluyendo las inéditas de Joseph Julián Ramírez y Carlos de Tapia y Zenteno, dispuestas por encargo del arzobispo de México Francisco Antonio de Lorenzana, entre 1766 y 1771”.³⁰

²⁹ Miguel León-Portilla, *Guadalupe Tonantzin*.

³⁰ Miguel León-Portilla, *Guadalupe Tonantzin*..., p. 76.

Miguel León-Portilla aclaró haber utilizado los manuscritos que se conservan en la Biblioteca Pública de Nueva York bajo los número 379 y 380 del catálogo *Monumentos guadalupanos*, en la División General de Manuscritos, sobre los cuales comentó: “he corregido la grafía de algunas palabras mal escritas”.³¹ Sin embargo, no especificó bajo qué criterio lo realizó. Dichos manuscritos no se encuentran completos, por lo cual “En la transcripción del resto del texto me he atendido al que publicó Luis Lasso de la Vega”.³² Y añadió: “he corregido algunos obvios errores en la grafía de varias palabras”.³³ No obstante, al revisar las fuentes que dijo haber consultado, notamos la introducción en algunos casos, u omisión en otros, de palabras, letras o conceptos.

Para cotejar el trabajo de traducción nos dimos a la tarea de revisar los manuscritos conservados en la Biblioteca Pública de Nueva York³⁴ y la copia del *Huei tlamahuiçoltica* (cuyos datos aparecen en el capítulo 3), con lo cual se pudo determinar que el mayor número de diferencias (en la versión de León-Portilla) ocurrieron con relación a la transcripción de los manuscritos de la Biblioteca Pública, los cuales consideró León-Portilla como copia de los supuestos originales compuestos por Valeriano. Con relación al *Huei tlamahuiçoltica* aparecieron diferencias en los acentos y formas de escribir las palabras, por lo cual se determinó que León-Portilla utilizó otra fuente, además de las mencionadas, puesto que en el manuscrito hay palabras imposibles de reconstruir por faltar el pedazo y que aparecen diferentes en el *Huei tlamahuiçoltica*. En cuanto a la traducción que realizó tomando como base la obra de Lasso, llegó a utilizar la *h* para marcar el saltillo, forma gramatical ausente en el texto.

Todos estos detalles fueron descritos a detalle en los pies de página del capítulo.

Por último, en el capítulo 5 se realizó el análisis retomando los datos que arrojó la cromática. Para ello se ejecutó un examen de cada una de las apariciones y los componentes que destacan en ellas.

³¹ Miguel León-Portilla, *Guadalupe Tonantzin*..., p. 84.

³² Miguel León-Portilla, *Guadalupe Tonantzin*..., p. 84.

³³ Miguel León-Portilla, *Guadalupe Tonantzin*..., p. 84.

³⁴ Consultado en: <https://digitalcollections.nypl.org/items/ed672de0-934d-0131-b36b-58d385a7b928>

El capítulo termina con un balance comparativo en el cual se presenta una tabla que permite observar las coincidencias y la forma como éstas fueron trabajadas por los autores.

La historia de las apariciones del Tepeyacac sobrepasó el contenido meramente religioso cristiano al comprometerse en la constitución de mexicanidad, resultando ser en su naturaleza la reactualización de la Madre de los pueblos, *altepetl*, que conforman nuestra identidad.

CAPÍTULO 1

LA SOCIEDAD RELIGIOSA NOVOHISPANA

1.1 Los herederos: Conquistadores, criollos y órdenes mendicantes

Con el desembarco de Hernán Cortés y sus soldados en la costa de Veracruz inició una de las transformaciones más radicales en la vida de los pueblos que habitaron el territorio que posteriormente se convertiría en la Nueva España. Dicha transformación llevó en su génesis un conflicto religioso resuelto sólo en la configuración de un metasisistema capaz de reconciliar los elementos cristianos con los indígenas puesto que, como anotamos anteriormente, los sistemas son “modalidades de pensamiento o reflexión que han buscado clarificar, primero, y normar, después, las distintas formas, grados y cualidades de las representaciones”.¹ Dicha configuración necesitó de actores principales para ejecutarla: el conquistador, quien asumió la guerra que habría de dominar el territorio, el religioso a través de las órdenes mendicantes encargadas de la evangelización de las poblaciones nativas y, un tercer actor producto de los anteriores y cuya manifestación permitió consolidar la sociedad que se desarrollaba, el criollo.

La presencia de los colonos peninsulares, cuyo trabajo como funcionarios públicos facultó la reconfiguración político-social del territorio, fue relevante; no obstante, carecieron de un alcance significativo con relación a la ordenación del metasisistema referido así como en las obras analizadas y por ello, en este capítulo, contextualizaremos la sociedad novohispana a través de las figuras del conquistador, el religioso y el criollo, quienes resultaron de suma importancia en las obras *La imagen de la Virgen María madre de Dios de Guadalupe* y *Huei tlamahuiçoltica*.

¹ Fernando Betancourt, *Historia y cognición. Una propuesta de epistemología desde la teoría de sistemas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2015, p. 35.

Primero definiremos al soldado, después explicaremos el enfrentamiento entre el clero secular y el regular cuyos conflictos político-religiosos permitieron el desarrollo de las piezas esenciales en cuanto a la tradición del Tepeyacac, esgrimiremos entonces la importancia del arribo de la Compañía de Jesús a la Nueva España con relación a la dicha tradición, hablaremos del criollo y su posicionamiento dentro de la sociedad novohispana y, por último, revisaremos las fuentes tanto indígenas como españolas, que hicieron mención del Tepeyacac, de su ermita y de los acontecimientos ocurridos en ese lugar.

1.1.1 Los conquistadores

El 13 de agosto de 1521 terminó la guerra por Mexihco-Tenochtitlan, una guerra sostenida por parte de Hernán Cortés² como una lucha contra la idolatría puesto que “Fue él, sin duda, y no los sacerdotes que le acompañaban, quien tomó la iniciativa de predicar contra los dioses indígenas, de derribar los ídolos y reemplazarlos con imágenes cristinas”.³ El conquistador se irguió entonces como la primera pieza en la conformación de una nueva sociedad, la novohispana.

Es importante señalar la conciencia religiosa de los soldados hispanos cuyo reino había vencido hacia poco tiempo el último reducto musulmán en Castilla, Granada, ya que durante la “reconquista” circularon leyendas sobre la ayuda divina proporcionada por el apóstol Santiago y la Virgen, los mismos nombres a los cuales se encomendaron durante la guerra en Mexihco los soldados castellanos.

Definimos al conquistador español del siglo XVI como “El que establece sobre otros pueblos la dominación del mundo español (posteriormente del europeo en general) es un militar, un guerrero. El ‘Conquistador’ es el primer hombre moderno activo, práctico, que

² Nació en Medellín, España; hijo de Martín Cortés Monroy y Catalina Pizarro Altamirano, ambos hidalgos; vino a las Indias en 1504 donde alcanzó cierta fortuna, se casó con Catalina Suárez y se estableció en Cuba. En 1519 se puso al frente de la expedición que habría de internarse en México consiguiendo la conquista del territorio más rico, hasta ese momento, descubierto en las nuevas tierras. Recibió el título de “Marqués del Valle de Oaxaca”, el cual heredó a su hijo Martín Cortés. Murió en 1547 en España. Véase *Diccionario Porrúa de historia, biografía y geografía de México. Sexta edición corregida y aumentada*, I vol., México, Editorial Porrúa, 1995, IV vol.

³ Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*, trad. de Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 2016, (láminas), p. 42.

impone su ‘individualidad’ violenta a otras personas, al Otro”.⁴ El conquistador resultó ser aquel que consiguió el dominio del territorio y sus habitantes mediante descubrimientos, negociaciones y, en ocasiones, mediante la fuerza. En lo que a la conquista de Mexihco respecta hacemos referencia a la guerra; no obstante, sabemos que las empresas de conquista se extendieron al sur, al occidente y al norte contando con diferentes actores como Pedro de Alvarado, Cristobal de Olid, Nuño de Guzmán, Francisco de Montejo y más.

Es importante agregar que el conquistador se consideró a sí mismo como una herramienta divina cuyas acciones se encontraron dirigidas a establecer el reino de Dios en el mundo, razón por la cual consideraron ser merecedores de recompensas al arriesgar su vida en esta empresa; sin embargo, pronto se descuidó el quehacer religioso hacia los indígenas pues, tal como lo relató Motolinia, los primeros frailes “hallaron la imagen de Jesucristo crucificado y de su bendita Madre puestas entre sus ídolos”.⁵ Motolinia explicó también que, “ocupados los españoles en edificar a México y en hacer casas y moradas para sí, contentábanse con que no hubiese delante de ellos sacrificios de homicidio público”.⁶ De esta manera, la labor del religioso comenzó a entretenerse con la del soldado y con la del funcionario, comenzando así la edificación de la sociedad novohispana.

1.1.2 Los evangelizadores

Una vez conquistado el espacio y las poblaciones que lo habitaban inició el control de la visión religiosa del mundo a través de la evangelización, la cual quedó a cargo de las órdenes mendicantes. Esta labor altamente compleja debido a la limitante de la lengua, en un principio, y la dificultad de establecer una concepción exacta de los conceptos abstractos de la religión católica en una sociedad que desconocía por completo el mundo europeo, requirió varias generaciones, además de cuatro órdenes en la Nueva España: franciscanos,

⁴ Enrique Dussel, *1492 El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Bolivia, Universidad Mayor de San Andrés, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Plural Editores, 1994, (colección: Académica no. 1), p. 40.

⁵ Fray Toribio de Benavente «Motolinia», *Historia de los indios de la Nueva España*, edición, estudio y notas de Mercedes Serna y Bernat Castany, Madrid, Real Academia Española, 2014, p. 31.

⁶ Fray Toribio de Benavente «Motolinia», *Historia de los indios de la Nueva España...*, p. 30.

dominicos, agustinos y jesuitas. La orden de los carmelitas sólo se establecieron en ciudades de españoles, su labor no incluyó la evangelización.⁷

Los franciscanos fueron los primeros en llegar a México en la presencia de Johann van den Auwera (Juan de Aora), Johann Dekkers (Juan de Tecto) y Pieter van der Moer (Pedro de Gante) En mayo de 1524 llegaron doce franciscanos más, quienes iniciaron la evangelización como empresa organizada.

La orden de los dominicos llegó el 2 de julio de 1526 y el 22 de mayo de 1533 los agustinos; por su parte, los jesuitas arribaron en 1572, lo cual permitió que se establecieran en algunas ciudades un tanto hispanizadas; no obstante, su actividad misionera fue considerable.

Uno de los primeros factores esenciales que advirtieron las órdenes tras su arribo fue la necesidad de conocer las lenguas de los naturales pues, como dice Robert Ricard: “No bien llegados al país, los misioneros de México supieron advertir muy bien que el conocimiento de las lenguas indígenas era una condición esencial para una evangelización seria y efectiva”.⁸ Las órdenes estudiaron las lenguas de las regiones en que se desarrollaron, por ejemplo, los dominicos se preocuparon por el mixteco, zapoteco y chontal; los agustinos por el náhuatl, otomí, p’répecha, huasteco, pirinda o matlatzinca, totonaco, mixteco, chichimeco, tlapaneco y ocuiteco; los franciscanos por el náhuatl, p’répecha y matlatzinca; “De ahí nacen dos categorías de obras bien definidas: *artes*, como llamaban entonces a las gramáticas y *vocabularios* como instrumentos de trabajo y estudio eran los que formaban la primera, y en la segunda habría que colocar las *doctrinas*, o catecismos, los *sermonarios*, los *confesionarios*,⁹ la traducción de secciones del Evangelio, de las Epístolas, de las vidas de los santos, etc., que venían a ser como manuales del trabajo

⁷ Antonio Rubial García, “Las órdenes mendicantes evangelizadoras de Nueva España y sus cambios estructurales durante los siglos virreinales”, en *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010. (Serie: Historia Novohispana, 83), p. 215.

⁸ Robert Ricard, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, 2ª ed., trad. de Ángel María Garibay K., México, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 94.

⁹ Las cursivas pertenecen al autor.

cotidiano”.¹⁰ Por su parte, los jesuitas aprendieron náhuatl, otomí, p’répecha, ópata y matlatzinca, por hablar sólo de los territorios centrales.

Aquellos frailes cuyo conocimiento de la lengua les permitía comunicarse y evangelizar fueron denominados como *padres lengua*.

1.1.3 El criollo

"Las comunidades no deben distinguirse por su falsedad o legitimidad, sino por el estilo con el que son imaginadas."¹¹

La derrota de la Armada Invencible de Felipe II ante Inglaterra en 1588 evidenció la pérdida de influencia por parte de la Corona española en el continente europeo y su ulterior decadencia hasta la firma del tratado de Madrid en 1764. Esto originó un descuido de los reinos americanos cuya población se vio obligada entonces a trazar su rumbo económico-social pero, ¿qué parte de esa población fue quien lo realizó? Durante la primera mitad del siglo XVII la línea poblacional se mostró descendente, los indígenas, negros y hasta los mismos peninsulares disminuyeron, la población natural perdió su ventaja numérica y los mestizos comenzaron a ascender, es decir, los hijos de españoles e indígenas nacidos en esta tierra, así como aquellos de negros y las diferentes mezclas raciales. Ocurrió igual con relación a lo económico, ya que la exportación de materias disminuyó con relación a la exportación de productos manufacturados y agropecuarios. Sobrevinó entonces el siguiente hecho:

Los españoles americanos debían aceptar que habían sido abandonados por la madre patria; que ésta había perdido todo interés esencial (económico) en su extensión trasatlántica y había dejado que el cordón que la unía con ella se debilitara hasta la insignificancia. El esquema civilizatorio europeo no podía completar su ciclo de reproducción en América, que incluía una fase esencial de retroalimentación mediante el contacto orgánico y permanente con la metrópoli. Vencedor sobre la civilización

¹⁰ Robert Ricard, *La conquista espiritual de México...*, p. 96.

¹¹ Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, 2ª edición, traducción de Eduardo L. Suárez, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 24, (Colección Popular 498).

americana, de la que no había dejado otra cosa que restos inconexos y agonizantes, el enclave americano de la civilización europea amenazaba con extinguirse, agobiado por una tarea que él no podía cumplir por sí solo.¹²

Agobiada por sus intereses en el continente europeo, la Corona española abandonó el proceso “civilizarorio” de la sociedad hispana, la cual, incapaz de completarse por sí misma por un lado e imposible de reconstruir el mundo indígena vencido por el otro, debió unir elementos de ambas partes con los cuales estableció una recreación que le permitió existir, es decir, tuvo que reinventarse ocupando formas europeas y americanas que conformaron el metasistema con el cual prevaleció.

En este contexto se crea una distinción con aquellas generaciones de españoles nacidos en las Indias Occidentales, los criollos, término definido de la siguiente manera:

The term “criollo”, which originated among the Portuguese, was first applied only to Africans born outside Africa. Gradually it was extended to other people, including Indians, who were born outside their traditional homeland [...] Before the end of the sixteenth century Spanish-born Spaniards began to call native-born Spaniards criollos, usually by way of insult. Bit by bit those insulted began to turn the term around and use it as a slogan [...] Blacks and Indians continued to be called criollo, and the term “criollo de” meant local in a given place, being used not only of people but of plants and animals.¹³

De esta manera podemos ahora establecer que el término “criollo” designó “al otro”, al no europeo, incluso cuando éste era descendiente de españoles o cualquiera otra nacionalidad del continente.

Esta población configuró así una consciencia de sí misma como hijos de la conquista, es decir, como descendientes de los soldados y migrantes españoles, a pesar de que, en cuanto a su calidad humana, los peninsulares dudaron:

¹² Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, 2ª edición, México, Ediciones Era, 2017, p. 53.

¹³ Lisa Sousa, Stafford Poole and James Lockhart, *The story of Guadalupe. Luis Laso de la Vega's Huei tlamahuiçoltica of 1649*, United States of America, Stanford University Press, University of California, 1998, p. 23.

Aunque los criollos eran los descendientes de los conquistadores y los peninsulares migrantes, estos dos grupos tuvieron enfrentamientos constantes. Los criollos no se identificaban con los peninsulares, pues estaban aculturizados a un medio totalmente distinto al que existía en España. Sin embargo, bajo el *término español*, los criollos buscaban diferenciarse de los otros grupos sociales presentes en la sociedad colonial, como negros, mestizos e indios, aunque ello tampoco les diera un grado de igualdad a los peninsulares teniendo el término criollo connotaciones peyorativas. Fue a lo largo del siglo XVII que los criollos buscaron un sentido de identidad patria, defendiéndose de las ideas degenerativas de las que se les acusaba.¹⁴

Los criollos novohispanos abrazaron el término como una forma de afirmarse ante los demás, como una manera de establecer su particularidad y, de la misma manera, como la forma de nombrar todo lo que les es propio.

El criollo buscó entonces legitimarse ante el peninsular estableciendo su lugar en la historia como heredero del conquistador, de aquellos soldados que habían luchado en esta tierra en nombre de Dios y del rey y así, de esta manera, el mundo novohispano consiguió “la creación de una subcodificación arcaica y fundamental para ese código general, la elección inaugural de un cosmos singularizado y excluyente”.¹⁵ Lo criollo conformó un universo, su universo, como un designio divino que fundamentó su identidad, su “momento originario” como lo definió Bolívar Echeverría, a través de un período histórico, y dicho periodo fue el instante de la conquista.

1.2 El clero: Seculares y regulares

1.2.1 Clero secular: La lucha por el control religioso

¹⁴ Pablo Abascal Sherwell Raull, *Tepozotlán. La institucionalización de un colegio jesuita en la frontera chichimeca de la Nueva España (1580-1618)*, Tesis presentada con vistas a la obtención del grado de doctor en Historia y Civilización, Florencia, European University Institute, 2015, p. 82.

¹⁵ Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco...*, p. 137.

En 1508 el papa Julio II concedió a los reyes de Castilla el *Regio Patronato* a través de la bula *Universalis Ecclesiae*, es decir, la adquisición, por parte de la Corona española, de todos los derechos y obligaciones sobre los asuntos eclesiásticos en el Nuevo Mundo y así inició la Iglesia española, la cual se encontró obligada a la evangelización de los naturales. Después, en la bula *Exponi nobis fecisti*, la cual se emitió el 6 de mayo de 1522, el Papa Adriano VI dio “a los frailes franciscanos y a los de las otras órdenes mendicantes su autoridad apostólica, en dondequiera que no hubiera obispos, o se hallaran a más de dos jornadas de distancia”.¹⁶ Este hecho permitió el empoderamiento de las órdenes puesto que la tierra americana recién se descubría y era claro que carecía de obispos. Años después, el rey Felipe II advirtió el conflicto con relación a la centralización cristiana, razón por la cual decidió que las órdenes monásticas se someterían al clero secular, lo cual resultó ser un proceso largo y difícil que el propio rey no vio consumarse.

La llamada primera evangelización comenzó con el arribo de los 12 franciscanos en 1524 quienes, influenciados por la obra de Erasmo de Rotterdam, pregonaron una religiosidad interior basada en Jesucristo, en la Biblia y en los padres fundadores de la Iglesia, con lo cual “se propusieron crear una nueva sociedad a partir de la conversión de los indios al catolicismo, pero conservando las estructuras sociales y económicas prehispánicas. Para ello trataron de mantener a los pueblos indígenas alejados de los colonos españoles, bajo la premisa de que sus costumbres eran perniciosas y decadentes, y su afán de lucro, desmedido”.¹⁷ Sin embargo, se puede también hablar del final de esta evangelización en 1551 con el primer Concilio provincial en Lima, y en 1568 con la junta Magna convocada por el rey español, lo cual dio paso a una segunda evangelización. En ésta, la Corona española buscó “recuperar las riendas sueltas de la administración eclesiástica, robustecer al clero secular, recobrar el poder cedido a las órdenes mendicantes y someterlas a la jurisdicción diocesana”.¹⁸ Es decir, la Corona quiso recuperar el control sobre su Iglesia restando el poder que las órdenes mendicantes habían conseguido durante la primera evangelización, y para tal empresa Felipe II nombró al dominico Alonso de

¹⁶ Robert Ricard, *La conquista espiritual de México...* p. 66.

¹⁷ Gisela von Wobeser, *Orígenes del culto a nuestra señora de Guadalupe 1521-1688*, México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2020, p. 31. (láminas).

¹⁸ Gisela von Wobeser, *Orígenes del culto a nuestra señora de Guadalupe...*, p. 61.

Montúfar¹⁹ como arzobispo de la Nueva España debido a que el prelado alentó: “la creencia en el purgatorio y en la veneración de las imágenes, y en el fortalecimiento de los ritos” además que:

Reprobaba las ideas de Erasmo, desde 1557 consideradas heréticas por parte de Roma, por haber influido sobre Martín Lutero e inspirado algunos de los preceptos de las religiones protestantes. Aspiraba a dotar a la Iglesia novohispana de la institucionalidad de la que carecía y someter a las órdenes mendicantes a la autoridad episcopal [...] Censuraba la idea de una iglesia misional que se asemejara a la primitiva de los tiempos apostólicos, porque implicaba desconocer al papa, a los prelados, a los Reyes Católicos y los cánones y leyes eclesiásticos.²⁰

Estos aspectos resultaron importantes en cuanto que eran contrarios a la postura de las órdenes ya estalecidas y debieron constituir un contrapeso para éstas.

Una vez instalado en su nueva sede, el arzobispo escribió al rey para señalar la acción evangelizadora por parte de las órdenes como un fracaso ya que, desde su perspectiva, el gran número de bautizos que se realizaron no habían conseguido convertir a los naturales en cristianos debido a la incomprensión de los preceptos. Además insistió en el número de frailes, el cual consideró demasiado reducido para dar la doctrina y el sacramento de forma adecuada en el extenso territorio bajo su jurisdicción; también referió en sus misivas sobre el trato a los indígenas, a los cuales:

Les exigen el sustento y la prestación de infinitos y pesadísimos servicios, y a este propósito califica de inhumana la carga que les imponen en la edificación, mantenimiento, adorno y ornamento de suntuosas iglesias y enormes conventos que levantan en lugares apartados donde no hacen falta y que con frecuencia derriban o abandonan para edificar otros aún más suntuosos. Gravísimos también los abusos en la manera que tienen en disponer a su antojo de los fondos de las cajas de comunidad y como si todo eso no fuera bastante, castigan sin conmiseración a los indios con azotes,

¹⁹ Nació en Loja en 1489; estudió en el convento de Santa Cruz Granada y después, en 1517, ingresó al Colegio Mayor de Santo Tomás, baluarte del tomismo. Fue recomendado para la arquidiócesis de México cuando contaba con 61 años, de la cual tomó posesión el 23 de junio de 1554. Murió en la ciudad de México el 7 de marzo de 1572, a los 83 años.

²⁰ Gisela von Wobeser, *Orígenes del culto a nuestra señora de...*, p. 65.

cepos y cárceles; les imponen penas infamantes y en general usurpan facultades de la exclusiva competencia de la justicia civil y criminal de su majestad.²¹

De esta manera se perfiló un panorama tendiente a obtener la aprobación, por parte de los Consejos, a las reformas propuestas por el rey.

En 1555 el arzobispo convocó entonces el Primer Concilio Provincial Mexicano, del cual estuvieron excluidos los mendicantes y cuya resolución a acatar fue el respeto a la jerarquía eclesiástica, así como la condena al protestantismo y al erasmismo. También se destacó la necesidad de fomentar el culto a la Virgen y a los santos en contraposición a la propuesta de retornar a los valores de la Iglesia primitiva.

Los mendicantes defendieron su labor ante el rey argumentando que los seculares no hablaban la lengua de los naturales, lo cual los ponía en desventaja con relación al adoctrinamiento. También se opusieron al pago de diezmo por parte de los indígenas debido a que éste les arruinaría y les haría odiar la religión.

Ante estos acontecimientos la Corona decidió esperar y no aplicar las resoluciones emitidas por el Concilio, así, la secularización en su totalidad fue un conflicto que permaneció vigente hasta el siglo XVIII, cuando se consiguió una mayor concreción del mismo. La excepción ocurrió en Puebla donde, de la mano del obispo Juan de Palafox, las órdenes fueron perdiendo espacio desde el siglo XVII; sin embargo, el clero regular ya había disminuido su fuerza justo en el momento en que una nueva orden, con una visión moderna de la religión, llegó a las tierras del Nuevo Mundo.

1.2.2 Jesuitas: Los padre lengua y la segunda evangelización

La Compañía de Jesús se fundó en 1540 como una respuesta a la crisis desencadenada por la Reforma luterana. Sus principales objetivos fueron el de “servir a la Iglesia y a la sociedad, adaptándose a las exigencias e inquietudes contemporáneas, poniéndose bajo las

²¹ Edmundo O’Gorman, *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001, p. 132.

órdenes de Dios y del Pontífice Romano”.²² Por otro lado, la Compañía de Jesús emergió de un mundo que se transformaba de manera veloz y profunda, “nació como respuesta a los cambios de su presente para hacer frente a las necesidades que exigía la sociedad del momento, empezando una vida religiosa innovadora dentro de la iglesia”.²³ Lo cual transformó la manera en que la Iglesia abordó las situaciones que presentó el desarrollo de la era moderna. Su llegada a la Nueva España fue parte de una mirada evangelizadora diferente puesto que no sólo buscaba imponer una visión religiosa, sino también incorporar aquellas pertenecientes a los naturales.

La Compañía de Jesús llegó a la Nueva España en 1572, cuando el trabajo evangélico llevaba ya muchos años en América; sin embargo, la enseñanza jesuita no fue, como ocurrió en las demás órdenes, homogénea, no fue una doctrina que se enseñó de una sola manera, era más una adecuación a las características propias de la región, una mirada de corte antropológico, un escuchar y ver a los demás. Esto ocurrió debido a la visión *Humanista*,²⁴ movimiento que retomó a los autores clásicos como una respuesta a los planteamientos que ocurrieron en ese momento en el cual comenzaba a gestarse la *Modernidad*,²⁵ pensamiento que rompió con los Escolásticos y, por lo mismo, con una visión del mundo que hoy en día concebimos como propia de la Edad Media.

El 20 de enero de 1585 inició el Tercer Concilio Provincial Mexicano, mismo que terminó el 17 de septiembre del mismo año. Uno de los puntos clave de éste fue establecer la necesidad y obligación de conocer las lenguas indígenas para una mejor evangelización de los naturales, de esta manera, los jesuitas extendieron sus colegios en Pátzcuaro, Oaxaca, Puebla, Veracruz y Tepetzotlan, donde tomaron las tradiciones orales de los pueblos de la región adecuándolas “para que fueran útiles a la doctrina y de esta forma pudieran

²² Pablo Abascal Sherwell Raul, *Tepetzotlán...*, p. 17.

²³ Pablo Abascal Sherwell Raul, *Tepetzotlán...*, p. 44.

²⁴ El Humanismo lo definimos tomando en cuenta la visión de Bolívar Echeverría: “un antropocentrismo exagerado, llevado hasta el umbral de una “antropolatría”. No solamente la tendencia de la vida humana a crear para sí un mundo (un cosmos) autónomo y dotado de una autosuficiencia relativa respecto de lo Otro (el caos), sino más bien su pretensión de supereditar la realidad misma de lo Otro (todo lo extra-humano, infra o sobre-humano) a la suya propia”. Bolívar, Echeverría, *La modernidad de lo barroco...*, p. 150.

²⁵ Bolívar Echeverría define la Modernidad como “el carácter peculiar de la forma histórica de totalización civilizatoria que comienza a prevalecer en la sociedad europea en el siglo XVI”. Bolívar, Echeverría, *La modernidad de lo barroco...*, p. 144. La Modernidad responde a un proceso de renovación donde se restaura lo viejo como nuevo.

utilizarlos”.²⁶ Tepotzotlan fue una frontera entre pueblos evangelizados y por evangelizar, por ello, la intención de abrir el colegio fue la de llevar su labor hacia el norte.

Después, ante el crecimiento poblacional de la sociedad mestiza, los hermanos establecieron en 1603 la *Instrucción de lo que se debe hazer en la Provincia de Mexico acerca de recibir criollos en la Compañía*, puesto que ésta se consideraba sospechosa por haber crecido al cuidado de nodrizas indígenas y, por lo mismo, de haber adquirido prácticas paganas. Del mismo modo, los criollos fueron más diestros en las lenguas vernáculas que los europeos, por ello, algunos padres se mostraron inclinados a aceptarlos ya que, “La lengua fue un elemento clave que definió la frontera en la que estaba situado Tepotzotlán. Fue la división lingüística uno de los factores singulares de este pueblo, convirtiéndose así al colegio jesuita en un importante centro de producción de gramáticas y estudio de lenguas”.²⁷ Uno de los padres lengua más destacados fue el italiano Antonio Carochi quien dominó el náhuatl y el otomí; también sobresalió el padre Antonio Rincón a quien se le ha señalado un posible origen indígena.

El objetivo de la Compañía era restablecer las relaciones sociales con base en la Iglesia Católica como una entidad política, identidad que había perdido cuando el interés social pasó del templo al mercado económico, de forma que la vida “había dejado de ser un espacio de indecisión, y por tanto de constitución, en el que estuviera en juego el otorgamiento de la gracia divina y junto con él el orden político de la vida social”.²⁸

Los hijos de Loyola no pretendieron simplemente la expansión de la Iglesia sino que buscaron refundar y reactualizar a la misma para transformarla en la institución a través de la cual los pueblos encontrarán una alianza con lo sobrenatural por medio del Dios católico. De esta manera, las acciones emprendidas en la Nueva España definieron las relaciones religiosas-sociales de México, así en las comunidades indígenas como entre la población criolla.

²⁶ Pablo Abascal Sherwell Raull, *Tepotzotlán...*, p. 49.

²⁷ Pablo Abascal Sherwell Raull, *Tepotzotlán...*, p. 302.

²⁸ Bolívar, Echeverría, *La modernidad de lo barroco...*, p. 112.

1.3 Fuentes tempranas sobre el Tepeyacac

1.3.1 El Tepeyacac: El monte sagrado

Las montañas y los montes constituyeron una sacralidad para la cosmovisión mesoamericana pues estos, los “montes no son cuerpos macizos, sino prominencias huecas que cubren un intricado espacio sagrado en que se regula cantidad de bienes que han de recibir los seres humanos”.²⁹ Los cerros que rodean la cuenca de México eran sagrados al formar parte de la:

Tierra, del agua y de la lluvia y, por lo tanto, a la fertilidad y la renovación de la vida. Se concebían como grandes receptáculos de agua subterránea ya que a partir de ellos se formaban los ríos y arroyos que corrían hacia los valles y nutrían los lagos, y sobre ellos se asentaban las nubes que traían las lluvias veraniegas, necesarias para el crecimiento del maíz, el sustento básico de la población. En ellos había centros ceremoniales dedicados al dios del agua Tláloc y a la diosa de la tierra, así como a otros dioses relacionados con ellos.³⁰

Fueron estos elementos femeninos y acuáticos quienes se encontraron relacionados con la vida desde antes de la llegada de las tribus nahuas al valle de México, fueron estos ‘promontorios considerados como el lugar donde residían las fuerzas que permitían el florecer y el renacer, así como la existencia de todas las cosas sobre la tierra, y fue estos los lugares donde se establecieron adoratorios consagrados a la madre tierra, incluso en el siglo XVIII aún se podía apreciar el relieve de dos divinidades femeninas esculpidas sobre los cerros que conforman, junto al Tepeyacac, la sierra de Guadalupe. Dicho relieve representa a Teotenantzin y configura una evidencia de la importancia de la fuerza femenina en aquel sitio.³¹

²⁹ Alfredo López Austin, Leonardo López Luján, *Monte Sagrado-Templo Mayor: el cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009, p. 17.

³⁰ Gisela von Wobeser, *Orígenes del culto a nuestra señora de Guadalupe 1521-1688...*, p. 18.

³¹ La única evidencia que poseemos sobre los relieves es el dibujo realizado por Guillermo Dupaix a finales del siglo XVIII. Hoy en día los vestigios, los cuales se consideran se encontraban en el cerro nombrado Ixillan Tonan (el vientre de nuestra madre) han sido destruidos en su totalidad. Véase Leonardo López Luján y

El Tepeyacac fue un monte sagrado cuya falda era bañada por las aguas salitrosas del lago de Texcoco, se encontraba consagrado a Tonantzin, “nuestra venerable madre”, y era pues parte de la custodia del lago. Fray Bernardino de Sahagún hizo referencia al mismo cuando explicó:

Cerca de los montes, ay tres, o qtro lugares, donde se folian hazer, muy folemnes sacrificios: y que venían a ellos de muy lextas tierras, el vno deftos es, aquí en mexico, donde esta vn montezillo, que llaman tepeacac y los españoles llaman tepeaquilla, y agora se llama, nra señora de guadalope. enfte lugar tenían vn templo dedicado, ala madre de los dioses, que la llamavan tonantzin que quiere decir, nra madre, allí hazian muchos sacrificios, a honrra defta diosa, y venian a ellos mas de veynte leguas de todas estas comarcas de mexico. y trayan muchas ofrendas, venian hombres y mujeres, y moços y moças, a estas fiestas, era grande concurso de gente enestos días, y todos dezian bamos a la fiesta de tonantzin, y agora que esta allí edificada la iglesia, de nra señora de guadalope, tambien la llaman tonantzin, tomada ocasion de los predicadores que a nra señora la madre de dios llaman tonantzin de donde ya nacido esta fundacion defta tonantzin no se sabe de cierto: pero esto sabemos cierto, que el vocablo significa de su primera imposicion a aquella tonantzin antigua y es cosa que se debria remediar, porque el propio nombre de la madre de dios sancta maria, no es Tonantzin, fino dios ynantzin,³² parece esta ynvencion satanica, para paliar la ydolatria de baxo equivocacion deste nombre tonantzin.³³

El fraile alcanzó a percibir las manifestaciones religiosas en el Tepeyacac como parte de las tradiciones antiguas, incluso el nombre comprende que Tonantzin refiere a una madre antigua y no a la forma cristiana. La sacralidad del promontorio permaneció inherente a la ermita erigida a la Virgen María en la primera mitad del siglo XVI.

Esta primera ermita construida en el Tepeyacac ocurrió de manera sumamente temprana, incluso se piensa que fueron los franciscanos quienes la fundaron pero se carece

Xavier Noguez, “El códice de teotenantzin y las imágenes prehispánicas de la Sierra de Guadalupe, México”, en *La quête du serpent à plumes*, v. 146, N. Ragot et al (éds.), Paris, EPHE, 2011, pp. 251-276.

³² La partícula y hace referencia al posesivo de la tercera persona del singular, en este caso, *su madre*, así, *Dios ynantzin* significa la venerable madre de él, de Dios. Por otro lado, *to* es el posesivo de la primera persona del plural, *nos*, con lo cual *Tonantzin* significa *nuestra venerable madre*.

³³ Fray Bernardino de Sahagún, *Códice florentino*, Libro XI, “Nota, f.234 f.”, (sitio web), Biblioteca Digital Mundial, <https://www.wdl.org/es/item/10096/view/3/827/>. (Consulta: 05 de septiembre del 2021).

de cualquier fuente capaz de confirmarlo. Su fundación, como bien dice Sahagún, se consagró a “la Madre de Dios” sin mayor especificación. El culto guadalupano nació, desde la postura de O’Gorman,³⁴ el 6 de septiembre de 1556 con la misa y sermón pronunciado por el arzobispo Alonso de Montúfar, aludiendo a la imagen cuya historia será fijada, casi un siglo después.

En 1561 se reemplazó la ermita con un nuevo edificio, el cual fue ordenado por el arzobispo Montúfar; en 1615 el recién elegido arzobispo, Juan Pérez de la Serna, ordenó la construcción de una tercera ermita cuya construcción se financió con la venta de una medalla grabada³⁵ (Fig. 1) por Samuel Stradanus; los misterios ubicados en la calzada se construyeron en 1670 y, en 1709, se fundó una cuarta iglesia cuyos trabajos iniciaron bajo el amparo del arzobispo Francisco Aguiar y Seijas.³⁶



Fig. 1

³⁴ Véase Edmundo O’Gorman, *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2001.

³⁵ El trabajo de Stradanus es la reproducción más antigua de la imagen del Tepeyacac de la que tenemos conocimiento. Véase Gisela von Wobeser, “La imagen de la virgen de Guadalupe y sus milagros, ca. 1615”, en *Devociones religiosas en México y Perú: siglos XVI-XVIII*, Gisela von Wobeser, María Fernanda Mora Reyes y Ramón Jiménez Gómez (coord.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2021. (Historia Novohispana 113).

³⁶ Nació en Betanzos, Galicia, estudió en el Colegio de Santiago Alfeo, Santiago, y en Cuenca, Salamanca. Llegó a México como obispo de Michoacán y en 1682 se le promovió como arzobispo de la Nueva España. En 1695 puso la primera piedra de la que habría de ser la nueva iglesia del Tepeyacac. Murió el 14 de agosto de 1698 en la ciudad de México. Véase Manuel Ares Faraldo, “Don Francisco de Aguiar y Seixas”, en *Anuario Brigantino*, n° 32, España, 2009, pp. 185-194.

1.3.2 Las fuentes coloniales indígenas: Voces en el Tepeyacac³⁷

Para comprender el desarrollo de la leyenda del Tepeyacac desde la oralidad hasta su escritura en *La imagen de la Virgen María madre de Dios de Guadalupe* y el *Huei tlamahuiçoltica*, debemos revisar las fuentes anteriores que nos permitirán rastrear aquellos elementos conformadores del relato. En algunos de ellos se aludió a las apariciones pero sin mencionar la historia ni los nombres de los involucrados.

TEPONAZCUICATL

El *Teponazcuicatl* fue traducido como “el canto del atabal”; sin embargo, *teponaztl* refiere a un instrumento mesoamericano percutido compuesto por un tronco ahuecado con dos lengüetas. En la recopilación de los cantares mexicanos aparece con el nombre de *Nican omepehua Tepoznazcuicatl*, (aquí empieza el canto del teponaztle).³⁸ Dicho canto fue relacionado con las apariciones en el Tepeyacac debido a las referencias que contiene sobre la divinidad y las flores:

Sólo en la pintura vive tu corazón,
en la estera donde están los libros tú cantas,
haces bailar a los señores.
Tú, obispo, nuestro padre,
allá hablas, en la orilla del agua.
Dios te creó,
te hizo nacer entre flores,

³⁷ La obra que ha constituido la base para la redacción de este sub-apartado ha sido la tesis doctoral de Xavier Noguez, *The apparition and the early cult of the Virgin of Guadalupe in Tepeyac, Mexico City. A study of native and Spanish sources written in the sixteenth and seventeenth centuries*, A dissertation for the degree of Doctor of Philosophy, United States, Tulane University, 1985. Dicha tesis ha sido, hasta este momento, la recopilación más completa sobre las fuentes acerca del culto del Tepeyacac. El trabajo de Xavier Noguez fue publicado posteriormente por el Fondo de Cultura Económica: Xavier Noguez, *Documentos guadalupanos: un estudio sobre las fuentes de información tempranas en torno a las mariofanías en el Tepeyac*, México, Fondo de Cultura Económica, Colegio Mexiquense, 1993. Durante la elaboración del presente trabajo no fue posible consultar esta publicación debido a la pandemia, puesto que las bibliotecas y librerías se encontraban cerradas y, por lo mismo, sólo se consiguió acceder a la tesis doctoral.

³⁸ Miguel León-Portilla (edición), *Cantares mexicanos. Volumen II. Del folio 1r al 42r*, Miguel León-Portilla, Librado Silva Galeana, Francisco Morales Baranda, Salvador Reyes Equiguas (paleografía, traducción y notas), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Filológicas, Fideicomiso Teixidor, 2011, en línea <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/cantares/cm02.html>. (Consultado el 06 de septiembre del 2021).

como un canto te pinto, Santa María,
tú, obispo, nuestro padre,
allá hablas, en la orilla del agua.³⁹

El canto fue atribuido a Francisco Plácido, gobernador de Azcapotzalco, e incluso se llegó a indicar como una composición para acompañar el momento en el cual la imagen fue llevada a la recién construida ermita en el Tepeyacac el 26 de diciembre de 1531 pero, a pesar de todos los detalles no existe rastro alguno para pensar que *Tepoznacuicatl* tiene relación con las apariciones del Tepeyacac, incluso el Dr. Ángel María Garibay considera el original como un canto a Centeotl.

*RELACIONES DE CHIMALPAHIN*⁴⁰

La sexta relación alude a las apariciones en el Tepeyacac pero las ubica en 1556, año en que Montúfar predica sobre la imagen y Bustamante lo hace contra ella. Chimalpahin ubica la fecha como 12-*Tecpatl*.

*ANALES DE JUAN BAUTISTA*⁴¹

El documento se compone por una serie de informaciones en forma de anales que relatan eventos acaecidos en su zona de gobierno. Comienza en 1519 pero después salta nueve años hasta 1528 (10-*tecpatl*), cuando llega fray Juan de Zumárraga.

Hasta 1564 la información es muy sintética, pero de ahí y hasta 1569 los detalles son abundantes, después vuelven a ser escasos y termina en 1582.

Con relación al Tepeyacac la información es poca, sólo cita la aparición en el año 1555, correspondiente al 11-*acatl*, lo cual señala que la tradición existía.

³⁹ Miguel León-Portilla (edición), *Cantares mexicanos...*, p. 357.

⁴⁰ Francisco de san Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin (1579-1660) nació en Amecameca, fue descendiente de la nobleza de Chalco y vivió en la ciudad de México al servicio de la iglesia de san Antonio Abad y mantuvo estrecha relación con los interesados en la historia antigua, por lo cual tuvo acceso a los documentos importantes. *Diccionario Porrúa de historia, biografía y geografía de México. Sexta edición corregida y aumentada*, I vol., México, Editorial Porrúa, 1995, IV vol.

⁴¹ Nació en México en 1555, fue franciscano y tuvo a su cargo el Colegio de Santa Cruz Tlatelolco. Fue un buen hablante de la lengua náhuatl y maestro de Torquemada en ese idioma. Murió en 1613. *Diccionario Porrúa de historia, biografía y geografía de México. Sexta edición corregida y aumentada*, I vol., México, Editorial Porrúa, 1995, IV vol.

ANALES DE TLATELOLCO

En esta fuente se explica que la imagen del Tepeyacac fue puesta durante un eclipse en el año de 1631, lo cual llama nuestra atención cuando observamos la misma información sobre el fenómeno astronómico en el *Códice Telleriano-Remensis* y en los *Anales de Tecamachalco* pero en el año de 1531. En realidad el eclipse ocurrió el 28 de marzo de 1531 a las 15:06 pero en 1631 no hubo ninguno así que, al parecer, el escribano unió los dos sucesos en un solo documento tomando referencias de diferentes fuentes y estableciéndolas en el año de 1631. Pudo suceder aquí un error entre el 5 y el 6 o, alguna confusión con relación a la ocasión en que la imagen fue llevada a la ciudad de México el 25 de septiembre de 1629 con el objeto de detener las inundaciones de la capital para después ser devuelta en 1634 al Tepeyacac; sin embargo, diferentes anales señalan diferentes fechas para el acontecimiento.

ANALES COLONIALES DE TLATELOLCO Y MÉXICO

Estos anales dataron las apariciones en 1531, pero también establecieron el mismo año como el momento en que arribaron “los doce”, refiriendo a los primeros evangelizadores, quienes habían llegado en 1524. Este hecho nos permite observar lo complejo que resultó establecer, para los naturales, los hechos con las fechas del calendario europeo, lo cual nos obliga a tomar esta información con reservas.

ANALES DE LA CATEDRAL

La autoría es de Faustino Galicia Chimalpopoca, quien los acompañó de dibujos de la luna, del sol, de las estrellas, de unos huesos cruzados⁴² y de dos indígenas mirando el cielo. En éste la descripción de la imagen viene acompañada de su altura, el número de estrellas en el manto así como el número de rayos que forman la mandorla. Los Anales se encuentran perdidos y, por lo tanto, se carece de medios para interpretar las relaciones entre los dibujos y las referencias a Juan Diego y a la imagen.

Los *Anales de Tlatelolco y México*, Los *Anales de Puebla y Tlaxcala 2*, así como los *Anales de Puebla y Tlaxcala 1, parte 1*, son considerados tardíos y copias de los *Anales de la Catedral*.

⁴² Posible alusión al *quincunce* u “Eje cósmico”.

Añalejo de Bartolache o Manuscrito de la Universidad

Éste se encuentra escrito en náhuatl y fue José Ignacio Bartolache quien lo encontró en la Biblioteca de la Real Universidad de México. Su contenido abarca desde 1454 hasta 1737, pero Bartolache sólo publicó lo referente a las apariciones con la traducción de Marcelo de Salazar, después el manuscrito se perdió.

Salazar describió también los dibujos que aparecían en el texto, un sol, la luna, una estrella, una mujer y un hombre arrodillados mirando hacia el cielo.

Códice Gómez Orozco

El nombre refiere al historiador Federico Gómez de Orozco, quien le descubriera. Otro nombre que se le da es el de *Anales de Cuetlaxcoapan* o, *Anales de Tlaxcala-Puebla*.

Existen irregularidades con relación a las fechas entre la cronología cristiana y la indígena, lo cual puede deberse a que los primeros no tenían un conocimiento profundo del calendario de los segundos; otra posibilidad puede ser el descuido del copista o del mismo amanuense.

Los elementos presentados en los códices de *Tlaxcala-Puebla* muestran siempre los mismos factores con relación a la aparición en el Tepeyacac: la llegada del segundo presidente de la Audiencia Sebastián Ramírez de Fuenleal; la designación de Zumárraga como obispo de la Nueva España y la fundación de la ciudad de Puebla de los Ángeles, todo esto entre 1531-1533.

Anales del padre Baltazar González

De éste Francisco de Florencia afirmó que el jesuita Baltazar González poseía el escrito original, la suposición se basa en el parecer del padre sobre el *Huei tlamahuiçoltica* el 9 de enero de 1649. Según Florencia, el manuscrito abarcaba los periodos que van desde el origen de los *culhuas* y *toltecas* hasta el año de 1642, cuando el marqués de Villena fue derrocado por Juan de Palafox, quien se convirtió en obispo y visitador de Puebla. Florencia asegura que el año que el escrito daba a las apariciones fue el de 1531. El problema es que no existe información alguna sobre esa fuente; sin embargo, hay estudiosos que proponen que dicho documento puede ser el enlace hacia otras fuentes.

Notas curiosas 1519-1738

Se encontraba en posesión de Federico Gómez Orozco y se considera como otra copia de los *Anales de Puebla y Tlaxcala*, o *Anales de la Catedral*.

Estos documentos, relativos a las apariciones en el Tepeyacac junto a la fundación de Puebla, son el común en cuanto a los *Anales de Puebla y Tlaxcala*, por lo que podemos considerar que éstos pudieron provenir de una misma fuente.

Testamentos indígenas

Existen varios documentos en forma de testamento considerados como fuentes en cuanto a las apariciones del Tepeyacac y cuyo valor histórico fue cuestionado por el historiador Joaquín García Icazbalceta por considerar imposible establecer si se trata de un solo documento, o de varios; sin embargo, éstos serán enlistados a continuación.

Testamento de Francisco Verdugo Quetzalmamalitzin (abril 2 de 1563)

Quetzalmamalitzin fue bisabuelo materno de Fernando de Alva Ixtlilxochitl y su testamento ha llegado completo hasta nosotros. En él se establece una donación de 4 pesos al santuario del Tepeyacac.

Quetzalmamalitzin es beneficiario del décimo cuarto milagro relatado en el *Huei tlamahuiçoltica*, el cual será mencionado con mayor detalle en el capítulo 3.

Testamento de San Buena Aventura Cuauhtitlan

El título del documento es totalmente arbitrario por no haberse encontrado algún rasgo característico que le diera nombre; la falta de datos permitió considerarlo como autoría de Juana Martín, Juana Morales, Gregoria Morales o Gregoria María.

El texto fue escrito el sábado 11 de marzo de 1559 por una mujer (al parecer la hija de Juan Martín o Juan García y María Martina) que donó alguna propiedad en Cuauhtitlan al santuario del Tepeyacac. Lo realmente importante es el final cuando hace una breve mención a Juan Diego:

Here [in the barrio of San José Millán in Cuauhtitlan] the mancebo Juan Diegotzin deigned to grow; later he deigned to go and get married there in Santa Cruz Tlacpac next to San Pedro: He married a maiden; her name [was] Malintzin who deigned to die right after; therefore Juan Diego was left alone. After [...] his departure... [from Cuauhtitlan], because of his revered intercession the miracle was performed, there in Tepeyac next to it [the hill]; there the Precious Lady Santa María appeared; there where we transferred her precious copy [of the image] of Guadalupe, which in good manner here it is our venerable possession, in our town of Cuauhtitlan.⁴³

En la actualidad, el testamento original se encuentra perdido.

Testamento de una mujer relacionada con Juan Diego

El documento recibió este nombre por parte de Lorenzo Boturini, quien lo tuvo en posesión y comentó de él que se encuentra escrito en náhuatl, que menciona la aparición en el Tepeyacac un sábado y que deja a la imagen un partido de tierras situadas en Cuauhtitlan; explica también ser la esposa de Juan Diego y llamarse María Lucía; sin embargo, hay quien considera que no es un manuscrito autónomo, sino una copia del testamento de *San Buenaventura Cuauhtitlan* debido a diversas inconsistencias

Testamento de Juan Diego

Este documento se conoce a partir de una descripción que hiciera Patricio Antonio López en 1745 durante un segundo inventario a los papeles confiscados a Boturini ordenado por el virrey Conde de Fuenclara, en la cual se lee: “y entre ellos una copia simple del testamento del dichoso Juan Diego con un mapa y en él una iglesia, y en su atrio un religioso franciscano y un indio como que le está exhortando”.⁴⁴

En la actualidad, el manuscrito se encuentra perdido, al igual que muchos de aquellos que componían la colección Boturini. En 1981 el padre Luis Medina Ascencio aseguró que existían dos copias, una se encontraba en el archivo histórico de Madrid, y la otra en la Biblioteca Nacional de la Ciudad de México. Dichas copias han sido buscadas por diferentes estudiosos sin éxito.

⁴³ Xavier Noguez, *The apparition and the early cult of the Virgin of Guadalupe in Tepeyac...*, p. 54.

⁴⁴ Citado en Xavier Noguez, *The apparition and the early cult of the Virgin of Guadalupe in Tepeyac...*, p. 57.

Códice Saville

Este documento, también conocido como *Códice de Tetlapulco; Tetlapalco; Códice protohistórico guadalupano* y *Anales de la Fundación Heye*, fue encontrado y comprado en Perú en 1924 por Marshall Saville, quien lo llevó a Estados Unidos y hoy se encuentra en el museo la América India. Dicho códice consiste en una pequeña franja de amate dividida en dos secciones, la primera muestra dibujos correspondientes a eventos propios de la ciudad de origen; la segunda muestra eventos sobre la historia de *los tenochcah* como la sucesión de *los Tlahtoque*, en especial la *de Itzcoatl* en 1432. Las secciones se encuentran divididas por círculos, los cuales corresponden a un año cada uno y éstos corren de manera vertical por el manuscrito, dando una continuidad cronológica a los eventos. Existen también glifos como *el xiuhmopilli*⁴⁵ que acompañan las fechas y hace posible una mayor precisión. La cronología comienza en 1415 (1-Acatl), pero el manuscrito se encuentra incompleto, cerrando en 1535.

En el manuscrito aparecen glosas en náhuatl, siendo las más destacadas las de 1428 y la de 1467. Se desconoce su origen y se piensa que éste pudo ser Texcoco o Tetlapulco. De este último lugar hay una referencia en la cual aparece la pintura de un soldado español peleando contra un guerrero indígena.

Al final del *Códice*, y desde la afirmación del padre Mariano Cuevas, aparece la imagen de la Virgen de Guadalupe en el año de 1531. Las glosas correspondientes a este año son ilegibles, pero las imágenes que aparecen muestran claramente “six monetary symbols and a Christian cross embedded in the ground and supported by three stones”.⁴⁶ La letra "N" del título INRI está al revés, lo cual implica que el manuscrito fue elaborado por indígenas, quienes aún se encontraban ajenos a los caracteres latinos.

Los elementos cristianos implican que dichos eventos ocurrieron en el lugar donde fue elaborado el documento; sin embargo, la parte correspondiente a los años 1528 y 1530 muestran al gobernante local ataviado con una *xiuhuitzollí* (diadema turquesa), y una *xiuhtilmahtli* (tilma turquesa) sentado en una *tepotzoicpalli* (asiento con respaldo) los cuales son símbolos de rango y poder político nahua.

⁴⁵ Amarre de años en la cosmogonía mesoamericana.

⁴⁶ Xavier Noguez, *The apparition and the early cult of the Virgin of Guadalupe in Tepeyac...*, p. 63.

Las imágenes finales presentan una campana, ocho monedas, un marco negro, una línea delgada y un santo con su halo sobre un pedestal, sosteniendo un objeto con su mano izquierda. (Fig. 2) “The painting, associated directly with eight monetary symbols, represents the Virgin Mary with both palms together near her chest and a halo encircling her head. A large European crown was also depicted in the upper section of the painting”.⁴⁷



Fig.2

La condición del papel presenta inconvenientes tales como los detalles de la imagen, cuyos colores no pueden ser descritos con precisión.

Por último, las imágenes representan, seguramente, eventos ocurridos en la ciudad donde el códice fue elaborado, aunque éstas carecen de glosas explicativas y, hasta el momento, no ha sido posible determinar algún otro punto de referencia. “In conclusion, the data available today about the origin and content of Códice Saville is fragmentary and requires re-evaluation. Mariano Cuevas' article does not offer conclusive and solid arguments to affirm that the codex comes from town whose name might be ‘San Marcos Tetlapolco.’ The same might be said about the interpretation of the Marian icon at the end of the strip”.⁴⁸

En el códice, el *tlacuilo* pintó la imagen de la Virgen María, pero no hay nada para indicar relación alguna con la del Tepeyac.

Códice Techialoyan K(710) o Santa María Calacohuayan

⁴⁷ Xavier Noguez, *The apparition and the early cult of the Virgin of Guadalupe in Tepeyac...*, p.64.

⁴⁸ Xavier Noguez, *The apparition and the early cult of the Virgin of Guadalupe in Tepeyac...*, p. 66.

También recibe el nombre de *Códice Sutro*, esto debido a su antiguo propietario, el norteamericano Adolph Sutro, quien lo donó a la librería pública de San Francisco.

El periódico, *La voz guadalupana*, fue la primera fuente en mencionar este códice en 1944. El artículo refería al descubrimiento que hizo del códice Robert H. Barlow, quien menciona el ícono que aparece al final del mismo, el cual es señalado como una Guadalupe. Fuera de Barlow y McAfee, nadie más ha trabajado con el códice, salvo algunas pequeñas referencias.

El manuscrito consta de tres secciones de agave pintado por los dos lados; tiene dibujos y glosas en náhuatl, donde describe el lugar llamado *Xochititlan*, perteneciente al municipio de *Calacohuayan*. En el folio 1v puede observarse un edificio con la descripción *Tlatzontecoyan* (el lugar donde se verifican los juicios), el cual funcionó como una especie de palacio municipal. Aquí, los nombres de cuatro *pipiltin* son expuestos, los cuales aparecen con sus *topiles*; además, el manuscrito menciona los pueblos de *Ayoteppec* y *Atepepan* como propiedad de *Calacohuayan*.

En la parte superior del folio 3v, aparecen los elementos que se han querido relacionar con las apariciones en *el Tepeyacac*: dos pequeñas glosas en náhuatl, la primera dice: “Aquí se guarda con reverencia a la reina del cielo”. La segunda dice: “Su nombre [es] Santa María de Calacohuaya, dentro del lugar de agua, el lugar del barranco, en la costa, el lugar del capulli”. El dibujo que le acompaña muestra la imagen de María flotando entre nubes con una mandorla alrededor de su cuerpo; sin embargo, esta clase de referencias son comunes entre los escritos nahuas donde se destaca la importancia de la relación entre la Virgen y el agua, además de la demarcación geográfica con relación a su imagen, “The mention of certain places might be an allusion to the principal barrios of the towns or the description of adjacent areas”.⁴⁹ Estos códices tienen como objetivo principal identificar la comunidad junto con las tierras de ésta, así como los derechos legales a través de la figura de un santo o una virgen.

La imagen de la virgen María es importante como representación para las comunidades indígenas al ser un sustituto de los dioses patronos de los *calpulli*⁵⁰ y los *altepetl*.⁵¹ De esta manera, la figura funcionaba como una especie de sello legal.

⁴⁹ Xavier Noguez, *The apparition and the early cult of the Virgin of Guadalupe in Tepeyac...*, p. 71.

⁵⁰ Éstos eran una célula social básica que, al unirse, conformaban el *altepetl*. Cabe señalar el hecho de que cada *calpulli* poseía un *Dios patrono*.

Este grupo de códices parece estar relacionado con los *altepeamatl*, y de manera particular con el *tlalamatl* (libro de propiedad).

Códice de Tlatelolco

Éste es un manuscrito de primera clase, donde destaca la complejidad en cuanto a descripción histórica se refiere. No existe otro código de tales características. También se le conoce como *Pictografía de Xochipillan*, debido a que parte de su contenido narra la rebelión *chichimeca* ocurrida en Xochipillan entre 1542 y 1543.

La cronología comienza con la guerra *chichimeca* y se extiende, con huecos notables, hasta la muerte del virrey, Luis de Velasco, acaecida en 1565. La información de este código ha sido trabajada por Robert H. Barlow, pese a lo cual muchos elementos permanecen desconocidos debido a la utilización del sistema de glifos fonéticos y la inconsistencia cronológica entre las medidas indígenas y las cristianas.

Los estudios, en cuanto a las apariciones se refiere, se han concentrado en una sección en particular, aquella que pertenece a la evangelización en Tlatelolco en el año 3-*Tecpatl* (1560). En esta parte se puede observar el glifo propio del Tepeyacac con una construcción; a la izquierda aparece un franciscano sentado en una banca sosteniendo un libro y llevando en una mano una piedra turquesa, la cual se puede relacionar con lo femenino. El glifo alude sin duda a la ermita del Tepeyacac y el franciscano debe ser considerado como aquellos que evangelizaron Tlatelolco. Al parecer puede haber una confusión entre Tepeyacac y Tepeaca en Puebla, ya que ésta última estuvo vinculada con Tlatelolco desde los tiempos prehispánicos.

Tira de Tepechpan

Ésta fue elaborada en la región *Acolhua*, perteneciente al dominio de Texcoco; en ella, el padre Cuevas cree observar señales que describen el momento en que la imagen del Tepeyacac es llevada a su santuario, suceso que tuvo lugar, según la versión oficial, el 26 de diciembre de 1531. El padre Cuevas afirma que los dibujos correspondientes a la parte inferior corresponden a la historia de Tenochtitlan de 1530 a 1531. En la escena aparecen

⁵¹ El *altepetl* contaba, como símbolo de soberanía, con un templo cuya función primordial era el ser casa del *Dios patrono*.

tres personajes con diferentes trajes, uno al parecer perteneciente a la alta jerarquía religiosa, el cual sostiene un bastón pastoral y se corona con una mitra; el segundo viste una camisa azul y un sombrero negro, lleva una jabalina en la mano derecha y su índice apunta hacia arriba; el tercero lleva una capa roja, un vestido azul, un sombrero negro, una cruz en una larga percha y el rostro ennegrecido al igual que otros personajes en la tira; sin embargo, las glosas explican quiénes son estos personajes: el primero es fray Juan de Zumárraga saliendo de Castilla después de haber sido consagrado como obispo (1530); El segundo es Hernán Cortés a su regreso como marqués del Valle de Oaxaca (1530); el tercero ocupa el espacio correspondiente a 1531 y su texto aparece muy dañado pero se puede leer que el personaje es Sebastián Ramírez de Fuenleal, obispo de Santo Domingo quien llegó a México el 23 de septiembre de 1531 para ocupar la presidencia de la segunda Audiencia.

Manuscrito testeriano de la Biblioteca de Madrid

También se le conoce como *Catecismo de la doctrina cristiana en jeroglíficos* o *Catecismo de fray Pedro de Gante*, ya que su firma aparece al final del libro; sin embargo, el escrito se encuentra compuesto por dos personas que trabajaron juntas. El primero comprende 34 folios y se encuentra completo, el segundo sólo presenta 8 folios y es donde se haya la firma de Pedro de Gante. En el catecismo no aparecen fechas, pero el segundo pudo haber sido elaborado después de 1572, año en que falleció el franciscano. Aquí no aparecen glosas para explicar el contenido o su origen, sólo un pequeño texto en la primera parte del libro.

Fray Fidel Chauvet creyó que este manuscrito fue elaborado en la Escuela de Artes y Oficios fundada por Pedro de Gante y que en éste se presenta a la virgen de Guadalupe en varios pasajes, retratada de forma ingenua y tosca, “Her apparel consists in a blue mantle and a pink robe or gown”.⁵² La imagen ocurre en el *Ave María*, *Credo* y *Yo pecador*. Bonnet Eymard apoya lo dicho por fray Chauvet alegando que la Virgen María es retratada de manera diferente en los manuscritos de Madrid, siendo que “the illustrations are unique

⁵² Xavier Noguez, *The apparition and the early cult of the Virgin of Guadalupe in Tepeyac...*, p. 83.

examples without any relationship with other Marian icons portrayed in the group of Testarian pictorials”.⁵³

Los rasgos propios de la virgen María son complicados de distinguir, razón por la cual muchas fuentes pueden presentar la dicha imagen, pero poder relacionarla con la del Tepeyacac resulta una tarea compleja.

1.3.3 Las fuentes españolas:⁵⁴ El Tepeyacac desde la visión cristiana

A continuación se enumeran aquellos documentos elaborados por personajes no indígenas, y cuyo contenido refiere de forma expresa o indirecta al Tepeyacac y a su ermita.

La controversia Montúfar-Bustamante

Éste resultó ser un documento de suma importancia en cuanto a considerar “the acceptance and inclusion of native beliefs into the new religion imposed by the conquistadores”.⁵⁵

Todo inició con un sermón pronunciado por el arzobispo Alonso de Montúfar en la ermita del Tepeyacac el 6 de septiembre de 1556, cuyo contenido los franciscanos percibieron como una aprobación para el culto que se realizaba en aquel lugar y el cual crecía entre los colonos españoles. Los hijos de san Francisco protestaron entonces por considerar dicha aprobación como un error puesto que, como anteriormente se comentó, las manifestaciones religiosas en el Tepeyacac mantenían, desde su punto de vista, formas paganas. Dos días después, el franciscano fray Francisco de Bustamante pronunció un sermón, en San José de los Naturales, frente a las altas autoridades civiles y eclesiásticas en el cual denunció las políticas religiosas del arzobispo por fomentar un culto carente de fundamento. Montúfar ordenó entonces una investigación en la cual se interrogó a varios testigos del sermón del franciscano; sin embargo, ésta nunca se terminó y Bustamante fue re-electo provincial en 1560.

⁵³ Xavier Noguez, *The apparition and the early cult of the Virgin of Guadalupe in Tepeyac...*, p. 83.

⁵⁴ Las informaciones sobre estas fuentes provienen también de la tesis del Dr. Xavier Noguez, Véase Xavier Noguez, *The apparition and the early cult of the Virgin of Guadalupe in Tepeyac...*

⁵⁵ Xavier Noguez, *The apparition and the early cult of the Virgin of Guadalupe in Tepeyac...*, p. 86-87.

La investigación⁵⁶ quedó archivada por siglos, hasta que en 1888 fue publicada dando a conocer su contenido, “The valuable content of the inquiry reflects the early conflicts and friction between the secular clergy and the Franciscans”.⁵⁷

Entre las declaraciones más importantes de los testigos podemos señalar que, para Bustamante, la Virgen es sólo la madre de Jesucristo y por lo tanto no se le debe adorar; que a los naturales había que enseñarles a reverenciar a Dios; que era un error enseñarle a los indígenas que la imagen tenía poder para realizar milagros; que el cuadro fue pintado por un “indio” de nombre Marcos y, en conclusión, que las declaraciones del arzobispo saboteaban el trabajo de evangelización.

La mención de “el indio Marcos” como el pintor de la imagen del Tepeyacac permitió a algunos autores señalar a Marcos Cipac Aquino como el posible autor.⁵⁸

Historia verdadera de la conquista de la Nueva España

Esta obra fue escrita alrededor de 1568, en Guatemala, y en ella se menciona la orden que dio Hernán Cortés a Gonzalo de Sandoval para abandonar Iztapalapa y avanzar a Tepeaquilla (Tepeyacac). La segunda mención ocurre al hablar de la ciudad de México. También se añade la existencia del santuario a la Señora de Guadalupe, la cual es muy milagrosa.

La obra es una fuente que confirma la importancia de la devoción a mediados del siglo XVI, además de utilizar Tepeaquilla para referir al Tepeyacac, diferenciándolo así de Tepeaca, Puebla.

Fray Bernardino de Sahagún

Ya hemos referido la mención que realiza el fraile con relación al Tepeyacac y a Tonantzin; sin embargo, existe otra mención en un trabajo que se le atribuye al franciscano, *Kalendario mexicano, latino y castellano*, el cual forma parte de los *Cantares Mexicanos* y en los cuales existen diversas descripciones de rituales y festivales consagrados a la

⁵⁶ Dicha investigación fue analizada de manera profunda por Edmundo O’Gorman en su obra: *Destierro de sombras*.

⁵⁷ Xavier Noguez, *The apparition and the early cult of the Virgin of Guadalupe in Tepeyac...*, p. 88.

⁵⁸ Indígena náhuatl formado en la Escuela de Artes y Oficios con fray Pedro de Gante. Pintó los murales de Tecpan de Tlatelolco con la genealogía de los señores indígenas y el primer retablo en la gran capilla abierta de san José de los naturales. *Diccionario Porrúa de historia, biografía y geografía de México. Sexta edición corregida y aumentada*, 1 vol., México, Editorial Porrúa, 1995, IV vol.

agricultura. La información vertida por Sahagún carece, a diferencia de la generalidad del *Códice Florentino*, de material en náhuatl, lo que indica que los evangelizadores “On many occasions they did not have at their disposal information enabling them to detect subtle changes the Indians made in order to keep their ancient beliefs embedded in the new faith”.⁵⁹ Es decir, carecieron de las especificaciones en la lengua que les permitiera advertir las sutilezas con las cuales los indígenas mantenían viva su cosmovisión a través de las formas cristianas.

Testamentos españoles

Existen testamentos cuyo contenido mencionó el santuario del Tepeyacac; a continuación se presentan los datos de algunos de ellos.

Bartolomé López: Data del 15 de noviembre de 1537 y fue elaborado por el escribano Juan Torre. Bartolomé fue uno de los conquistadores originales que llegaron con Cortés. Después de la guerra vivió en Colima hasta su muerte. En su testamento mandó pedir cien misas a “Nuestra Señora de Guadalupe” por su alma, las cuales se cobraron de sus bienes; de igual manera pidió cien misas más pero esta vez en “la casa de Nuestra Señora de Guadalupe”, razón que ha movido a pensar que se trata de dos lugares diferentes, el de Extremadura y el de México. Aquí lo importante es el hecho de haber pedido al Tepeyacac seis años después de los supuestos hechos milagrosos desde una región tan lejana.

Sebastián Tomelín o Lomelín: Nació en la villa de Guadalcanal en Andalucía y murió en Puebla, en su testamento dejó diez pesos de oro común para el santuario de la Virgen de Guadalupe en la ciudad de México en 1572.

Elvira Ramírez: En su testamento otorgó limosnas para “Nuestra Señora de Guadalupe” en la ciudad de México, dinero que debía utilizarse para “misas rezadas” a la memoria de Ramírez. El documento tiene fecha del 30 de abril de 1577, y fue escrito en Colima.

Fray Diego de Santa María, cartas al rey de España

Monje jerónimo procedente del convento de Guadalupe en Extremadura viajó a México en 1572 con el objetivo de inspeccionar las limosnas recolectadas en el Tepeyacac. De acuerdo

⁵⁹ Xavier Noguez, *The apparition and the early cult of the Virgin of Guadalupe in Tepeyac...*, p. 95.

con las prácticas establecidas las limosnas debieron ser entregadas al santuario de Extremadura, el cual se encontraba a cargo de la orden de los jerónimos en aquel tiempo. Los sucesos fueron relatados al rey en dos cartas, la primera el 12 de diciembre de 1574, la segunda el 24 de marzo de 1575. La primera carta menciona lo que pudo recopilar sobre el origen de la ermita del Tepeyacac: aseguró entonces que el nombre fue establecido en 1562 después de la visita de un falso representante del santuario en Extremadura, quien cobró una tarifa para permitir utilizar el título de Guadalupe, siendo conocida desde entonces como “María Santísima de Guadalupe”.⁶⁰ Refirió a la ermita como pobre y poco adornada y llegó a proponer que, de permanecer el culto, se construyese un templo mejor en Chapultepec; por último, refirió que las limosnas fueran repartidas entre los mayordomos y otras personas. En la segunda carta estableció una fecha diferente para referir el momento en que se nombró la ermita, en esa ocasión habló de 1560 y señaló que el culto guadalupano de Extremadura fue descalificado, lo cual establece que los mayordomos defraudaron al santuario español. Todo esto nos permite considerar que la historia de las apariciones aún no formaba parte del dominio público, razón por la cual el convento de Extremadura demandó que se le entregaran las limosnas; además, el jerónimo pidió que el control de la ermita del Tepeyacac fuese cedido a la orden de los jerónimos.

Virrey Martín Enríquez de Almanza, carta al rey de España

El 23 de septiembre de 1575, el virrey escribió al rey Felipe II para responder su carta del 15 de mayo en la cual había preguntado por los orígenes del santuario. Enríquez explicó que en el año de 1556 hubo una ermita con la imagen que ahora se encuentra en la iglesia y que el milagro de haber curado a un ganadero hizo que creciera la devoción. En cuanto al nombre, aseguró que éste ocurrió por su parecido a la de Extremadura. Habló también de la fundación de una cofradía.

La relación de Miles Philips

⁶⁰ El jerónimo señala que el nombre de Guadalupe lo ocupó entre 1560 y 1562, lo cual queda descartado con el testamento de Bartolomé López y el conflicto entre Bustamante y Montúfar, además de la relación del virrey, Martín Enríquez, quien también sostiene el año de 1556. Por otro lado, el milagro del ganadero no aparece en aquellos enumerados en el *Nican motecpana*, ni con Miguel Sánchez, ni en el grabado de Stradanus; dicho milagro se parece más al de España en el cual un pastor, Gil Pastor o Gil Cordero, da la pista a los clérigos para encontrar la imagen de la Virgen, escondida mucho tiempo atrás.

Éste es el único ejemplo conocido que hizo referencia a la Guadalupe del siglo XVI escrito por una persona no español. Miles Philips fue miembro de la expedición de John Hawkins, la cual vino a vender esclavos africanos a Sudamérica en 1567. Forzadas por la presencia de un huracán, las naves inglesas se dirigieron al Golfo de México donde fueron atacadas por las fuerzas españolas y obligadas a dispersarse. Hawkins abandonó 100 hombres en las costas de Tampico, lugar en el cual fueron hechos prisioneros y llevados a la ciudad de México. Durante la peregrinación, el pirata describió el centro evangelizador franciscano en Cuauhtitlan, después, cuando llegaron a la iglesia del Tepeyacac, “where there was built by the Spaniards a very faire church, called Our Ladyes church, in which there is an image of Our Lady of silver and gilt, being as high ans as large as a tall woman, in which chorch and before this image, there are as many lamps of silver as there be dayes in the yeere, which upon high dayes are all lighted”.⁶¹ Philips escribió sobre los alrededores habitados por indígenas, y en cuanto a la descripción sobre el oro y la plata, sólo podemos encontrar semejanza en los Anales de Juan Bautista, cuyo escrito data dos años antes del paso de los prisioneros ingleses. La reseña es interesante por ser ésta una perspectiva ajena a la religión católica, así su relación se ocupó de otros asuntos como las aguas del "Pocito", las lámparas de oro y plata y la ciudad donde solamente habitan naturales. No hay mención de la pintura ni de su origen milagroso.

La relación de fray Alonso Ponce

Él fue guardia del convento de Nuestra Señora de Castañar en Castilla cuando en 1548 se le nombró comisario de la Nueva España, a la cual llegó el 12 de septiembre del mismo año. El fraile se dedicó a viajar por diferentes lugares visitando los monasterios franciscanos al tiempo en que su secretario tomaba notas detalladas acerca de los incidentes del viaje. En 1585, al pasar por el Tepeyacac, describió una aldea cercana como propia de los naturales, también explicó que en ese lugar existió, en los tiempos antiguos, un culto a “Ixpuchtli.” Este nombre responde a uno de los aspectos de Tonantzin, lo cual nos permite observar la conservación de su título tantos años después, así como la permanencia del culto.

Juan Suárez de Peralta

⁶¹ Citado en Xavier Noguez, *The apparition and the early cult of the Virgin of Guadalupe in Tepeyac...*, p. 104-105.

Su nombre se relaciona con Hernán Cortés por haber pertenecido a la rama descendiente de Catalina Juárez, primera esposa del conquistador. Nació en México en 1536 donde vivió hasta 1579, año en el cual se mudó a España, de manera más exacta a Trujillo, en Extremadura. En su libro, *Tratado del descubrimiento de las Yndias y su conquista*, refiriéndose al retorno del virrey Enríquez después de derrotar a Hawkins dice: “A cada pueblo que llegava le hazían muchos receuimientos, como se suele hazer a todos los birreyes que a la tierra bienen, y así llegó a Nuestra Señora de Huadalupe, ques una imagen deuotísima, questá de México como dos lehuechuelas, la qual a hecho munchos milagros –aparecióse entre unos riscos y a esta debuçión acude toda la tierra–”.⁶² La descripción se asemeja al *Nican mopohua* en cuanto a definir el suceso entre unos riscos, pero no ocurrió otra mención en la obra, no se habló de la iglesia o de Juan Diego, y Suárez de Peralta no volvió a referir la aparición.

Fray Juan de Torquemada

Su obra, *Monarquía indiana*, menciona en cuatro ocasiones al Tepeyacac, refiriendo el lugar como, “ahora es Nuestra Señora de Guadalupe”. De la misma manera testimonió que los primeros virreyes debían detenerse en la ermita antes de ingresar en la ciudad de México a manera de purificación, lo cual demuestra la importancia que poseía el lugar.

Juan de Alloza

Publicó en Madrid, en 1654, una de las fuentes menos citadas de la literatura guadalupana por contravenir lo relatado en el *Nican mopohua*.

Juan de Alloza fue un jesuita peruano nacido en Lima en 1598 y cuya muerte acaeció en 1666. Durante su vida recopiló diversas fuentes relacionadas a las manifestaciones de la virgen María en América y, entre ellas, una con relación a las apariciones a un indígena. El padre José Antonio Pichardo sostuvo que Alloza no conocía a Miguel Sánchez, mas en 1649 éste escribió su obra, *Cielo estrellado*, en Lima, para lo cual consultó a jesuitas que habían estado en México. En su narración sobre lo ocurrido hay algunas diferencias como

⁶² Juan Suárez de Peralta, *Tratado del descubrimiento de las Yndias y su conquista (transcripción del manuscrito de 1589)*, edición, estudio preliminar y notas de Giorgio Perissinotto, Madrid, Alianza Editorial, 1990, p. 248.

que el indígena provenía de un pueblo cercano a la ciudad de México; que la aparición ocurrió en el campo, lo cual omite al Tepeyacac; que la Virgen es quien toma las flores cuando brotan; que el obispo es quien ordena que ponga las flores sobre una mesa, creándose así la imagen en la madera y no en la fibra de la ropa. Alloza no utiliza los nombres de los juanes ni la localización del pueblo, así también el lugar de las apariciones resulta vago. Existe la relación con la imagen pintada por Baltasar de Echave Orio⁶³ la cual, según la tradición, fue grabada en una tabla propiedad de Zumárraga.

Jacinto de la Serna

Perteneciente al clero secular ocupó diversos cargos de cierta importancia dentro de las instituciones religiosas de la Nueva España. Escribió un *Manual Práctico* con base en sus experiencias con los diferentes pueblos de los cuales fue *beneficiado*. Dicho manual tuvo por objeto el poder detectar y erradicar las prácticas paganas. La información sobre el Tepeyacac aparece en la segunda sección, aquella correspondiente a los festivales y en el capítulo VII declara que “En el cerro de Guadalupe, donde hoy es célebre santuario de la Virgen Santísima de Guadalupe, tenían estos un ídolo de una diosa llamada Ilamatecuhtli o Cuzcamiauh, o por otro nombre, y el más ordinario que era Tonan a quien celebraban fiesta el mes llamado Títitl, diez y siete de un calendario y diez y seis de otro; y cuando van a la fiesta de la Virgen Santísima, dicen que van a la fiesta de Totlazonantzín y la intención es dirigida a los maliciosos a su diosa”.⁶⁴ Estas denuncias son similares a aquellas que sostuvieron Sahagún y Torquemada, lo que nos permite pensar que de la Serna tuvo acceso a la obra sahumantina y quizá pudo hablar con alguno de los ayudantes del fraile.

Existen más fuentes pertenecientes al siglo XVII,⁶⁵ pero éstas ocurren de forma posterior a la *Imagen de la Virgen María madre de Dios de Guadalupe* y al *Huei*

⁶³ Nacido en Oiquina, Zumaya, en 1548, es considerado como el padre de la escuela mexicana de pintura. Murió en la ciudad de México en 1640. Elena Legorburu Faus, *Baltasar de Echave Orio*, Real Academia de la Historia (en línea), <https://dbe.rah.es/biografias/27458/baltasar-de-echave-orio> (Consulta: 12 de septiembre del 2021).

⁶⁴ Citado en Xavier Noguez, *The apparition and the early cult of the Virgin of Guadalupe in Tepeyac...*, p. 118.

⁶⁵ Existe el testimonio de Ana de Cristo, monja clarisa que en 1620 estuvo en el Tepeyacac y escuchó la historia sobre la aparición de la Virgen a un indígena, además pidió ver el manto y se lo probó. En dicho testimonio se hallan los elementos fundamentales de la historia que será fijada por Miguel Sánchez y Lasso de la Vega; no obstante, los nombres de los actores aún no son mencionados, así como la impresión de la imagen

tlamahuiçoltica, cuyo análisis se realiza en esta tesis y, por lo tanto, dichas fuentes escapan a la temporalidad de esta investigación.

CONSIDERACIONES

La importancia de las fuentes, tanto indígenas como españolas, radica en poder afirmar la existencia de manifestaciones religiosas marianas en el Tepeyacac en un periodo temprano, lo cual, a pesar de las distintas fechas señaladas y la poca certeza sobre la construcción de la primera ermita, así como del porqué del nombre de Guadalupe, nos permite observar el desarrollo de un culto que advierte en sí la articulación de dos cosmovisiones, ya que estas dos sociedades mantienen un principio de creación “que no era posible nivelarlo al punto de desestabilizar las conexiones lógicas de los valores atribuidos a las cosas y a los entes”.⁶⁶

La localización temprana sobre los sucesos del Tepeyacac proviene de diferentes regiones, “we find that the sources came from Mexico-Tlatelolco, the Valleys of Puebla and Tlaxcala, Chalco-Amecameca, Mexico-Tenochtitlan, the Acolhuacan, the Tepanec region, and Cuauhtitlan”.⁶⁷ Es preciso advertir las modificaciones de las diferentes fuentes como variantes propias de la oralidad y no errores de los escribas, puesto que dichas variantes presentan aspectos significantes. También es necesario advertir la ausencia de Juan Diego así como la relación de Juan de Zumárraga y la milagrosa impresión en la ropa del indígena. Dicha relación comenzó a establecerse en las fuentes a partir de la publicación de la obra de Miguel Sánchez y de Luis Lasso de la Vega, antes, sólo podemos encontrar referencias vagas como aquellas anunciadas por Allonza y Suárez de Peralta.

El mundo religioso indígena no desapareció, se transformó, “the Guadalupe sources available today [...] offer extraordinary evidence of the complex efforts the Indians made to unify their own thoughts (cosmovision) and the European Marian stories”.⁶⁸ Las manifestaciones en torno al Tepeyacac sucedieron a partir de las tradiciones indígenas, las

de manera milagrosa. Véase Gisela von Wobeser, “La imagen de la virgen de Guadalupe y sus milagros, ca. 1615”..., p. 23.

⁶⁶ Fernando Betancour Martínez, *Historia y cognición...*, p. 48.

⁶⁷ Xavier Noguez, *The apparition and the early cult of the Virgin of Guadalupe in Tepeyac...*, p. 199.

⁶⁸ Xavier Noguez, *The apparition and the early cult of the Virgin of Guadalupe in Tepeyac...*, p. 203-204.

cuales se fueron transfigurando a través de la oralidad hasta ser fijadas de “forma oficial” en la *Imagen de la Virgen María madre de Dios de Guadalupe* y el *Huei talmahuiçoltica*.

CAPÍTULO 2

IMAGEN DE LA VIRGEN MARÍA MADRE DE DIOS DE GUADALUPE DE MIGUEL SÁNCHEZ

Para llevar a cabo el análisis comparativo fue preciso revisar cada una de las obras, en este capítulo se realizó aquella perteneciente al presbítero Miguel Sánchez por haber sido la primera en publicarse y, para ello, se utilizaron las imágenes digitalizadas del ejemplar conservado en la Biblioteca y Hemeroteca Nacionales de México, catálogo Nautilo.

El estudio llevó por objeto reconocer la estructura de la obra a través de sus componentes como son estampas, licencias, capítulos, etc., a fin de establecer el orden del discurso expuesto, es decir, presentación, desarrollo, núcleo y conclusión.

También se elaboró otro estudio con relación a las características de la publicación por ser ésta de suma importancia en cuanto a establecer el punto sincrónico de su aparición, lo cual nos permitió, en otro capítulo, asentar la importancia de su edición.

Se contextualizó la fuente al revisar la biografía del autor así como la imprenta encargada de la publicación y las posibles razones que determinaron su elección; se examinó la disertación desarrollada por Miguel Sánchez en sus diferentes partes para poder presentar una breve consideración sobre la misma.

2.1 Descripción catalográfica del ejemplar conservado en la Biblioteca Nacional de México

El ejemplar utilizado para este estudio fue aquel conservado en la Biblioteca Nacional de México cuya clasificación es: RSM 1648 M4SAN, y cuyo título aparece como: *La imagen de la Virgen María madre de Dios de Gvadalupe, milagrosamente aparecida en la ciudad de México: celebrada en su historia, con la profesia del capitulo doze del Apocalipsis/ a devoción de Miguel Sánchez, presbítero*. Los datos de la impresión son: “Con licencia y privilegio, en la imprenta de la viuda de Bernardo Calderos. Vendefse en fu tienda en la calle de San aguftin”. El lugar de la impresión fue la ciudad de México en el año de 1648.

El ejemplar posee un encuadernado de piel sobre cartón de 20 cm., el cual, al ser abierto en la hoja I, presenta un frontispicio con la imagen de la virgen de Guadalupe en su adoratorio del Tepeyacac. A la vuelta, en la hoja II, se observa una nota escrita a mano: “querida y fina, mi corason...”

La hoja III es la portada: *IMAGEN DE LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE, MILAGROSAMENTE APARECIDA EN LA CIVDAD DE MEXICO. CELEBRADA En su Historia, con la Profecia del capitulo doze del Apocalipfis. A devocion del Bachiller Miguel Sanchez Presbitero. DEDICADA AL SEÑOR DOCTOR DON PEDRO DE BARRIENTOS Lomelin, del Consejo de su Magestad, Tesorero de la Santa Yglesia Metropolitana de Mexico, Governador, Prouisor, y Vicario de todos los Conventos de Religiosas de esta Ciudad, Consultor del Santo Officio de la Inquificion, Comiffario Apostolico de la Santa Cruzada en todos los Reynos, y Prouincias de este Nueva España, etc*”. En la parte inferior hay una imagen, la cual será detallada al interior de este análisis y, bajo de ella, aparecen los datos de impresión ya descritos.

La hoja IV presenta “APROBACION DEL DOCTOR D. IVAN DE POBLETE, CHANTRE DE LA S. YGLESIA METROPOLITANA DE MEXICO”. En ella alabó el trabajo de Sánchez al encontrarlo justo en cuanto a la ley evangélica y a la historia. Su exordio comienza con una letra capitular “M” sobre el dibujo de una bestia emplumada, con alas, y poseedora de un rostro humano, quizás un ángel.

La hoja VIII corresponde a la “APROBACION DEL PADRE M. FR. PEDRO DE ROZAS LECTOR DE PRIMA DE THEOLOGIA EN EL CONVENTO DE N. P. S. AGVSTIN DE MEXICO”, quien agradeció el que se escribiera el milagro de la virgen de Guadalupe. La letra capitular presenta motivos florales.

La hoja X es una dedicatoria “AL SEÑOR DOCTOR DON PEDRO DE BARRIENTOS LOMELIN, DEL CONSEJO DE SV MAGESTAD, TESORERO DE LA SANTA YGLESIA METROPOLITANA DE MEXICO, GOVERNADOR, PROVISOR, Y VICARIO GENERAL DE SV ARÇOBISPADO, VICARIO DE TODOS LOS CONVENTOS DE RELIGIOSAS DESTA CIVDAD, CONSVLTOR DEL SANTO OFFICIO DE LA INQVISICION, COMISSARIO APOSTOLICO DE LA SANTA CRVZADA EN TODOS LOS REYNOS, Y PROVINCIAS DE ESTA NVEVA ESPAÑA, &C”. En ésta, Sánchez explicó el tesoro que resulta ser el milagro de la virgen María en estas tierras, cuya imagen es venerada en la ermita del

Tepeyacac. La letra capitular muestra un hombre armado con una lanza y portando una armadura.

La hoja XII refiere al “FVNDAMENTO DE LA HISTORIA”, en la cual declaró cuáles fueron los motivos y de dónde obtuvo las fuentes que le ayudaron a escribir este libro, enumerando a san Agustín y el Apocalipsis 12, papeles de los “antiguos”; crónicas de conquistadores y la tradición oral de los pueblos. La letra capitular presenta adornos pero ninguna figura en concreto.

En el folio 1 r. comienza el “ORIGINAL PROPHETICO DE LA SANTA IMAGEN, PIADOSAMENTE PREVISTO DEL EVANGELISTA SAN IVAN, EN EL Capitulo doze fu Apocalipfis”. La letra capitular presenta un centauro armado con una lanza. Aquí señaló a san Agustín, a través de los *Cathecumenos*, como aquel que indicó el pasaje del Apocalipsis donde se halla la *mulier amicta sole*;¹ tomó entonces el capítulo 12 del Apocalipsis y describió cada versículo. Después explicó que la imagen vista por Juan evangelista fue el anuncio de aquella que se halla en el Tepeyacac y sobre la cual se encuentra fundada la Iglesia de México. Comparó entonces la isla de Patmos con la ciudad de México, erigida sobre las aguas, y aseguró que la pintura expuesta en la ermita del cerro, es de origen celestial.

El folio 4 r. dice “De Guadalupe de Mexico. MISTERIOSO DIBVJO DE LA SANTA IMAGEN, EN LA VALEROSA CONNQVISTA DE SV CIVDAD DE MEXICO”. Sánchez exaltó el poder supremo de Dios como creador de todas las cosas para preguntar entonces si acaso su poder no pudo haber pintado la estampa del Tepeyacac; considera entonces a la Virgen María como la copia más acabada por Dios de su propia imagen para así, de esta manera, poder establecer la conquista como un fin providencial.

Al final del folio 5 v. aparece *SIGNUM MAGNVM APPARVUIT IN COELO* en el cual habla acerca de los globos ardientes y los cometas de fuego que se vieron en el cielo de México diez años antes de la llegada de Cortés con sus tropas. Tal acontecimiento fue considerado como una señal del cielo anunciando la pronta destrucción del reino idólatrico de los mexicanos.

En medio del folio 6 r. comienza *MVLIER AMICTA SOLE*. Este apartado explica que el sol detrás de la mujer representa a Cristo, quien a su vez le confió dicho resplandor al rey de

¹ “Mujer vestida de sol”.

las Españas al encomendarle esparcir su palabra sobre estas tierras. Su interpretación tomó como base el capítulo 10 del Apocalipsis el cual compara la imagen de un ángel con un libro con la del monarca español sosteniendo la ley evangélica. Consideró entonces a los nacidos en esta tierra posteriormente a la conquista como hijos del sol Felipe, señor de tierras, aguas y astros.

En medio del folio 7 v. se lee *LVNA SUB PEDIBVS EIVS*. Este apartado comprende la luna que yace a los pies de la imagen como el símbolo de México, esto al establecer una relación entre las aguas y el astro citando a Anastasio Sinaita y sosteniendo el significado de México como “manantial de aguas”, de ahí el paralelismo.

El folio 8 r. muestra la leyenda *ET IN CAPITE EIVS CORONA STELLARVM DVODECIM*. Aludió pues a la corona de doce estrellas que confería dignidad y honor a la pintura de la virgen del Tepeyacac. La corona presenta estrellas en sus puntas, las cuales aluden, desde la perspectiva de Sánchez, a los conquistadores basándose en el presagio de aquella ave poseedora de un espejo en la frente en cuyo reflejo Motecuhzoma contempló estrellas, las cuales se transformaron para ofrecer a su vista caballeros preparados para la guerra. La corona es el reino, las estrellas los hijos obedientes de Dios.

A la mitad del folio 9 r. dice *CLAMABAT PARTVRIENS, ET CRVCIABATVR VT PARIAT*. Aquí se estableció una relación entre los dolores de parto de la *mulier amicta sole* y la consideración de Eusebio Galicano en cuanto al nacimiento de la Iglesia, cuyos apóstoles sufrieron trabajos y angustias. Sánchez afirmó que Galicano habló por México cuando subraya el costo de la conquista en cuanto a sangre y sufrimiento.

En la mitad del folio 9 v. se lee *FACTVM EST PRALIVM MAGNVM in Coelo, Michael, et Angeli praliabantur cum Dracone, et Draco pugnabat, et Angelicius*. Sánchez denotó al dragón, cuya presencia amenaza a la *mulier amicta sole*, como el “demonio de la idolatría” en cuyas siete cabezas se hallan representadas las tribus nahuas salidas de Chicomoztoc; también llama a México “imperial monarquía de las siete coronas”. La relación se sustentó en el hecho de ser los dragones propios del agua y, de esta manera, al ser vencido por Cristo se manifestó la profecía sobre la conquista de México. Por otra parte, los ángeles vencedores reflejan a los soldados de Dios, los cuales a su vez se ven reflejados en los cristianos dirigidos por Hernán Cortés.

Al final del folio 11 v. aparece el subtítulo “MVLIER FVGIT IN SOLITVDINEM, vbi habebat locum paratuma Deo”. En éste, Sánchez advirtió que para salvar a la *mulier amicta sole* del dragón se necesitó no sólo la intervención de los ángeles, sino también las plumas con las cuales se confeccionaron las alas que ayudaron a la mujer a volar lejos de la bestia. Todo esto fue calificado como misterio.

A la mitad del folio 12 r. se puede leer “DATE SVNT MVLIERI ALAE DVAE Aquile magne, vt volaret in Defertum in locum fuum”. En este apartado se especificó que fue Dios quien le proporcionó a la *mulier* dos alas de águila para que volase al desierto donde pudo encontrar la seguridad; recordó entonces el escudo de México² en el cual aparece un águila como símbolo de las alas otorgadas y un nopal, símbolo del desierto donde se resguardó la mujer. También comparó las alas abiertas del ave con la forma de la cruz basado en lo dicho por el padre jesuita Diego de Baeza.

En el folio 15 r. aparece el subtítulo “ET MISIT SERPENS EX ORE SVO pofit Mulierem aquā tanquam flumen, vt eam faceret trahi à flumine”. El apartado explicó cómo las aguas que rodean a México son provocadas por la furia del dragón para evitar así que la *mulier* pudiese tocar la tierra.

En el folio 16 v. dice “IRATVS EST DRACO IN MVLIEREM, et abijt facere praelium cum reliquis de femine eius”. Sánchez advirtió aquí que el dragón declaró la guerra contra la descendencia de la *mulier*, es decir, contra todos los cristianos de la ciudad de México y, por ello, Dios envió su propia imagen en su “Santa Imagen de nuestro Mexicano *Guadalupe*”. Para la paz de sus hijos.

En el folio 18 r. comienza el “MILAGROSO DESCVBRIMIENTO DE LA SANTA IMAGEN, CON LOS PRODIGIOS DE SV APARICION”. Primero anuncia a María como un milagro por haber nacido del vientre de Ana, una mujer estéril; después comienza el relato en el cual Juan Diego escucha el canto de aves seguido de una voz que le llama desde lo alto del

² Los nopales formaron parte del escudo del arzobispo Alonso de Montúfar, el águila y la serpiente nunca abandonaron los estandartes ni los frescos y pinturas de los grupos indígenas y, en 1578, ambos símbolos se reunificaron para constituir lo que el padre Padro de Morales llamó las “armas de la ciudad”. Esto fue posible debido a que los jesuitas “hicieron suyos los símbolos antiguos [...] Con ello, mostraban que querían apropiarse deliberadamente del pasado mítico indígena, usufructuado y reivindicado hasta entonces por las primeras órdenes mendicantes, en especial por los franciscanos [...] A presentarlos en un nuevo complejo simbólico, dentro de un marco de acendrado carácter religioso, fueron los primeros en conferirles una nueva legitimidad y, en consecuencia, en autorizar su reaparición y utilización ulterior”. Solange Alberro, *El águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla. México, siglos XVI-XVII*, México, El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 92.

cerro, el indígena descubre entonces a una mujer, la cual se presenta como la madre de Dios y le pide visitar al obispo para pedirle la construcción de su casa divina en ese lugar. Juan Diego visita al prelado Juan de Zumárraga mientras Sánchez habla sobre Juan evangelista en la isla de Patmos y las visiones que le presenta un ángel, establece así que los cantos pertenecían a un ángel quien llamó a Juan Diego y le mostró, al igual que al evangelista, la imagen de María.

En el folio 21 v. sucede la “Segunda Aparicion”. En ésta el mensajero vuelve para contarle a la virgen María que el obispo no cree en su palabra y reflexionando en lo humilde de su condición aconseja a la señora enviar una persona de mayor crédito. La Virgen le pide volver al día siguiente con el prelado para comunicarle nuevamente su deseo a lo que el mensajero asiente y promete hacerlo. Sánchez considera un misterio el haber elegido para dicha empresa “a vn humilde, pobre, è ignorante”; sin embargo, Juan asiste el domingo a la doctrina en Tlatelolco para después visitar al obispo y pedirle, de nueva cuenta, la construcción del templo. Se compara aquí al indígena con María Magdalena por ser ambos elegidos de la gracia divina para dar su mensaje, mas, debido a su condición, y a su pasado, son poseedores de dudoso crédito.

En este folio 24 r. ocurre la “Tercera Aparicion.” Ésta acontece al atardecer, cuando el mensajero asiste al monte para referir que, en esta ocasión, el obispo le pidió una señal como prueba de sus palabras, a lo que María accede pidiéndole asistir el siguiente día para entregársela. Se narra también cómo Zumárraga ordena seguir a Juan Diego y como los espías le pierden cuando éste cruza el río, razón por la cual, al volver, le acusan de haber soñado o inventado la historia.

En el folio 26 r. se relata la “Quarta Aparicion.” Al día siguiente Juan Diego no se presenta como se le había solicitado por encontrarse su tío, Juan Bernardino, enfermo de *cocoliztli*, así que el martes el indígena baja a Tlatelolco para buscar un religioso que le administre los sacramentos. Al pasar por el cerro la Virgen le sale al paso y le pide que no se preocupe por su tío, puesto que ya está sano, y que lleve su señal al obispo. Juan Diego sube al cerro y encuentra variadas flores, las cuales coloca en su ayate para después dirigirse a la presencia del obispo.

En el folio 29 r. comienza el relato de la “Vltima Aparicion.” Juan Diego lleva las flores al obispo y al entregárselas aparece la imagen de la Virgen pintada en el ayate

completándose así la profecía de Juan evangelista. Sobre la quinta y última aparición el testigo es Juan Bernardino, tío de Juan Diego, quien fue sanado por la Virgen, misma que le pidió pregonar su nombre como Guadalupe.

El folio 37 v. se titula “PINCEL CVIDADOSO DE LA SANTA IMAGEN, QVE CON AMOROSOS ELOGIOS RETOCA SV PINTVRA”. Con letra cursiva reveló los elementos que componen la pintura. Primero aseguró que el lienzo de la pintura es de maguey al tiempo en que explicó las características y atributos de esta planta; después mencionó el *ayatl* como nombre dado a la prenda y proporcionó las medidas de la misma. Describió entonces la pintura, el tamaño de la imagen, su rostro, la posición de sus manos, la ropa que le viste, el manto estrellado, la corona, la media luna a sus pies, el sol a su espalda y el ángel en la parte inferior.

En el folio 40 r. aparece el título “SIGNUM.” Aquí explicó que la pintura es la señal de Dios para los habitantes de esta tierra.

En el folio 43 r. se lee “MAGNUM.” Se estableció la imagen como el supremo milagro de Dios hasta ese momento.

El folio 48 r. presenta “APPARVIT IN COELO.” Se muestra el ayate como una capa propia de México, la cual se convirtió en el reflejo del firmamento cuyas estrellas son flores.

El folio 55 r. presenta “MVLIER.” Señaló los elementos celestes que acompañan la imagen: el sol que la viste, la luna que la calza y las estrellas que la coronan; todo lo conduce hacia el Génesis, la creación, y se maravilló de una mujer que toma para sí todas las luces del cielo, por ello aseguró que ésta no puede ser sino la imagen misma de Dios. Sánchez mencionó entonces a “la conquistadora”, la figura de la Virgen que acompañó a los soldados de Cortés. Juntas, la imagen del Tepeyacac, “la conquistadora” y la mujer del Apocalipsis, conforman la imagen y voluntad de Dios.

El folio 57 r. “AMICTA SOLE”, refirió a la vestidura de sol como el trono del mundo, el cual también relacionó con el trono de España como monarquía católica.

El folio 60 r. “LVNA SVB PEDIBVS EIVS” explicó la luna bajo los pies de la Virgen como el dominio de las aguas, por parte de ésta, para evitar la inundación de la ciudad de México. En este capítulo se contó sobre la intervención de la virgen de Guadalupe para remediar la inundación de la ciudad en 1629, así como el favor de la virgen de los Remedios para propiciar la lluvia.

El folio 63 r. “ET IN CAPITE EIVS CORONA STELLARVM DVODECIM” consideró las doce estrellas de la corona como un número perfecto; sin embargo, las que aparecen sobre el manto fueron relacionadas con ángeles.

El folio 66 r. “MVLIER FVGIT IN SOLITV DINEM” interpretó el desierto, al cual voló la *mulier* con la intención de fundar un nuevo Paraíso, como el nuevo mundo, el cual ha florecido en México.

El folio 69 v. “MICHAEL, ET ANGELI EIVS PRAELIABANTVR CVM DRACONE” reveló la presencia de los ángeles, los mismos que derribaron al dragón del cielo, en aquella figura que se muestra a los pies de María sosteniéndola. Declaró también a dicho ángel como la presencia del arcángel Miguel por ser éste el custodio del nuevo Paraíso, el cual ha sido representado en las flores nacidas en el Tepeyacac.

En el folio 71 v. “DATE SVNT MVLERI ALAE DVAE AQVILAE MAGNAE” señaló la cruz dentro del broche que lleva al cuello la imagen como la unidad del árbol de la cruz en el Paraíso de Adán y Eva, y el águila de México, la cual al volar replica la imagen.

En el folio 73 v. “SOLEMNE COLOCACION DE LA SANTA IMAGEN EN SV HERMITA DE GVADALVPE” contó la necesidad de llevar la imagen a la ermita del Tepeyacac por parte del obispo fray Juan de Zumárraga el 27 de diciembre de 1531. El acto se desarrolló con solemnidad de clarines y trompetas; chirimías; danzas, mitotes y tocotines; salvas y canoas. Juan Diego pidió licencia y abandonó su pueblo para residir en el Tepeyacac y servir en la ermita, en la cual descansa la imagen.

El folio 75 v. trata sobre la “DESCRIPCION DEL SANTVARIO DE GVADALVPE.” En él ubicó la ermita a los pies del monte, del cual reconoció que fue adoratorio de “*Theothenantzi*”, además, describió la imposibilidad de cultivar flores en ese sitio. Al oriente situó “el pocito”, lugar donde se estableció que la señora esperó a Juan Diego aquel martes, y aseguró que dichas aguas son milagrosas. Contó también sobre la construcción de la segunda ermita por orden del arzobispo Juan de la Serna, la cual se terminó de construir en noviembre de 1622 con techumbre de madera y molduras engastadas de oro, además de sesenta lámparas de plata suspendidas del techo. La puerta principal miraba hacia la ciudad de México a través de un río que les separa; poseía dos torres y contaba con un cementerio en la parte oriental. El altar ocupaba la parte norte con un retablo de tres cuerpos donde

reverberaba el oro y al centro se encontraba la imagen en un tabernáculo de plata consagrado por el virrey García Sarmiento.

El folio 82 r. presenta los “MILAGROS DE LA SANTA IMAGEN DE GVADALVPE”, los cuales son seis. Con esta presentación concluyó su obra.

La hoja CCV dice: “CON LICENCIA, En Mexico por la Viuda de Bernardo Calderon, en la calle de San Agustín, Año de 1648.

En la hoja CCVI aparece la carta de “EL DOCTOR FRANCISCO DE SILES, RACIONERO DE LA S. IGLESIA METROPOLITANA DE MEXICO, Y CATHEDRATICO DE PRIMA DE THEOLOGIA DE SOSTITVCION EN ESTA REAL VNIVERSIDAD. AL AVTOR”. Comienza con una letra capitular “D” en cuyo centro se mira el rostro de una persona. En el escrito llama a la Guadalupe “soberana Criolla”; alabó el trabajo de Sánchez llamándole amigo y le reconoció como el más fiel de los devotos de la imagen y como su historiador. La fecha se lee: “Mexico, 29 de Junio de 1848. Años.” El año debe ser 1648, aquí debió ser un error de imprenta.

La hoja CCX muestra la carta de “EL LICENCIADO LVIS LAZO DE LA VEGA, VICARIO DE LA S. HERMITA DE GVADALVPE. AL AUTOR”. En ésta el vicario confesó sentirse honrado por ser él el guardián de la imagen, concibiéndose así como un Adán en el Paraíso por haber honrado éste a Eva sólo cuando pudo observarla frente a sí sin reparar en haberla tenido dentro todo el tiempo por haber sido ella su costilla, de la misma manera la mayor veneración a la pintura ha ocurrido después de conocer la historia.

En la hoja CCXIV, “EL BACHILLER FRANCISCO DE BARCENAS PRESBITERO, AL AVTOR” reconoció y alabó la labor de Sánchez como el historiador de la imagen y como cantor a las glorias de México.

La hoja CCXIX, y última, presenta erratas y el dibujo de un rectángulo cuyo contorno se compone por triángulos y en el centro se observa una flor; el resto del espacio lo llenan adornos de ramas y hojas estilizadas.

2.2 Miguel Sánchez: El teólogo de la imagen del Tepeyac

Miguel Sánchez nació en 1606 en la ciudad de Puebla, la cual fue fundada en 1531³ con la intención de ser una ciudad de blancos, es decir, una ciudad de españoles construida sobre un territorio en el cual no se había cimentado pueblo alguno con anterioridad y, por lo mismo, debería encontrarse sin población indígena. Hacia 1570 Puebla se distinguió como una de las más importantes ciudades de la Nueva España, después de México, y el sueño de ser una ciudad española se había desvanecido. Los españoles que habitaron la ciudad llegaron después de la guerra de conquista, razón por la cual no pudieron acceder al sistema de encomiendas,⁴ derecho exclusivo de los conquistadores y sus descendientes, así que se dedicaron al comercio, la ganadería y otras actividades.

De origen criollo, Miguel Sánchez creció en el seno de una familia próspera; sin embargo, para concluir sus estudios debió trasladarse a la ciudad de México, lugar donde se hallaba la Real y Pontificia Universidad, la cual era la única institución autorizada para otorgar grados; ahí, Sánchez se graduó como bachiller en teología.

Miguel Sánchez fungió como vicario en el santuario de los Remedios, fue capellán de las monjas de San Jerónimo y del Real Hospital de Indios, concursó en diferentes ocasiones por la cátedra de teología en la Real y Pontificia Universidad de México sin éxito y en 1640 escribió el *Sermón de San Felipe de Jesús*,⁵ en cuya dedicatoria habló de la esperanza por escribir sobre “la segunda Eva en nuestro santuario de Guadalupe”.⁶ Este deseo se cristalizó años después, en 1648, al publicar: *Imagen de la Virgen María madre de Dios de*

³ Puebla debió ser fundada en 1531 pero el hecho ocurrió el 16 de abril de 1532, y el 24 de febrero de 1561 obtuvo el título de “Muy noble y leal ciudad de Puebla de los Ángeles”. Véase Pablo Abascal Sherwell Raull, *Tepotzotlán. La institucionalización de un colegio jesuita en la frontera chichimeca de la Nueva España (1580-1618)*, Tesis presentada con vistas a la obtención del grado de doctor en Historia y Civilización, Florencia, European University Institute, 2015.

⁴ La encomienda fue la asignación de un territorio específico que la corona española otorgó a los conquistadores, y a sus descendientes. En éste existían poblaciones indígenas, por lo cual, la finalidad del encomendero era la de recolectar el tributo, y su obligación, la de fomentar la evangelización. La mayoría de estas encomiendas expiraron en el mismo siglo XVI. Véase a David Tavárez Bermúdez, *Las guerras invisibles. Devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de Michoacán, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, Universidad Autónoma Metropolitana, 2012.

⁵ Felipe de la Casas y Martín fue un criollo nacido en la ciudad de México en 1572. Fue hijo de un comerciante cuya ruta eran las Filipinas, lugar al que viajó y donde dijo sentir el llamado religioso que lo llevó a Nagasaki, Japón, donde murió crucificado en 1597 convirtiéndose así en el primer mártir criollo, el cual, a la postre, fue santificado. Véase Enriqueta Vila Vilar, “San Felipe de Jesús, el primer santo criollo”, en *De la historia económica a la historia social y cultural. Homenaje a Gisela von Wobeser*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 16 de agosto de 2016, http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicaciondigital/libros/homenaje/von_wobeser.html (consultado: 07 de febrero de 2021).

⁶ Miguel Sánchez, *Sermón de San Felipe de Jesús*, México, Imprenta de Iuan Ruiz, 1640, f. 3.

Guadalupe, milagrosamente aparecida en la ciudad de México,⁷ en la cual escribió sobre esta “segunda Eva”.

El libro, editado en la ciudad de México en la imprenta de la viuda de Calderón, expuso la visión del Apocalipsis 12 como una profecía sobre las tierras que conformaron la Nueva España sosteniendo que la imagen de María fue creada por voluntad divina antes de su nacimiento y que ésta se encontraba destinada a ser la patrona de las nuevas tierras al otro lado del mar, así como del nuevo pueblo de Dios: los criollos.

En 1662, Sánchez ingresó a la Venerable Unión, una archicofradía de sacerdotes seculares, la cual se institucionalizó como el primer oratorio de San Felipe Neri. El 22 de marzo de 1674 falleció en el santuario de Guadalupe, según afirmación del cronista Antonio Robles, el cual aseguró que tanto la imagen del Tepeyacac, como el libro de Sánchez, existieron en toda iglesia de la Nueva España, en el reino del Perú y en Europa. También habló sobre la elaboración, por parte de Sánchez, de un libro de novenas para la virgen de Guadalupe. En su *Diario de sucesos notables* (1665-1703), Robles afirmó que el presbítero fue sepultado en la capilla mayor del santuario de Nuestra Señora de Guadalupe.⁸

2.3 La imprenta: Paula de Benavides, la viuda de Calderón

La obra de Miguel Sánchez vio la luz en la imprenta de la viuda de Calderón,⁹ la cual perteneció a Paula de Benavides, hija criolla de padres toledanos nacida en la ciudad de México en 1609. Cuando el 25 de febrero de 1629 se casó con Bernardo de Calderón, originario de Alcalá de Henares, España, éste contaba con una tienda de libros en la calle de San Agustín (hoy República de Uruguay), por lo cual, la labor de impresión comenzó después del matrimonio. A la muerte de su marido, en 1640, Paula no volvió a contraer nupcias ni se retiró a un convento, antes bien, se convirtió en editora y se puso al frente del negocio familiar, el cual fue uno de los más prósperos, en cuanto a imprentas se refiere,

⁷ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE, Milagrosamente Aparecida en la Ciudad de Mexico. CELEBRADA En su Historia con la Profecía del capítulo doze del Apocalipfis. A devoción del Bachiller Miguel Sanchez Presbitero*, México, imprenta de la Viuda de Bernardo Calderos, 1648. La foliación comienza en la página 17, por lo cual citaré como *hoja* de la primera página y hasta la 16, después comenzaré llevar el folio refiriendo *r* (*recto*) y *v* (*verso*).

⁸ Véase Antonio de Robles, *Diario de sucesos notables (1665-1703)*, ed. y pról. de Antonio Castro Leal, México, Porrúa, 1946, vol.1.

⁹ Aunque en el escrito refiere como “la viuda de Calderos”.

durante los siglos XVII y XVIII. Fue bajo su dirección que la imprenta tuvo un estimado de 298 títulos, entre los que destaron autores como: sor Juana Inés de la Cruz, fray Alonso de Molina, Juan de Palafox y Mendoza. Carlos de Sigüenza y Góngora y Bernal Díaz del Castillo, entre otros.

La imprenta de los Calderón mantuvo buenas relaciones con la Santa Inquisición, institución que buscó ejercer un control absoluto sobre las publicaciones con el fin de evitar la herejía; cinco de los seis hijos de Paula recibieron órdenes sagradas, llegando a ocupar dos de ellos, Antonio y Diego Calderón Benavides, el cargo de comisarios del Santo Oficio, lo cual abono para obtener la licencia que les permitió realizar la impresión de cartillas.¹⁰ Antonio Calderón Benavides, además, fue fundador de la Congregación de San Felipe Neri, hermandad de la cual formó parte Miguel Sánchez.¹¹

El libro *Imagen de la Virgen María madre de Dios de Guadalupe* fue puesto a la venta en la tienda de la viuda de Calderón, hecho señalado en sí mismo con la leyenda: “Vendese en su tienda en la calle de San Agustín”.¹²

¿Podría existir una razón por la cual Miguel Sánchez publicó con Paula Benavides? La respuesta es, sí. El *Sermón de San Felipe de Jesús* había sido impreso en el taller de Juan Ruiz, quien fue competencia para la viuda de Calderón, ¿por qué entonces imprimir con ella? La propuesta del tema debió resultar interesante a Paula de Benavides quien, como se sabe, “escribía con cierta frecuencia variantes del tema guadalupano –novenas, por ejemplo–, y las vendía en su tienda”.¹³ Para Sánchez, el interés debió ser el público que

¹⁰ Las cartillas fueron el instrumento principal para la enseñanza de las primeras letras. Véase a Montiel Ontiveros, Ana Cecilia y Luz del Carmen Beltrán Cabrera, “Paula de Benavides: impresora del siglo XVII. El inicio de un linaje”, en *Contribuciones desde Coatepec*, n. 10, enero-junio, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2006, pp. 103-115.

¹¹ Sobre las imprentas en la Nueva España durante el siglo XVII y sobre Paula Benavides, véase: Véase: Ana Cecilia Montiel Ontiveros, y Luz del Carmen Beltrán Cabrera, “Paula de Benavides: impresora del siglo XVII. El inicio de un linaje”, en *Contribuciones desde Coatepec*, n. 10, enero-junio, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2006, pp. 103-115. Idalia García, “Atrás de la escena tipográfica: los impresores en la Nueva España”, en *Investigación Bibliotecológica*, México, volumen 29, número 66, mayo/agosto, 2015, pp. 105-137. Luisa Martínez Leal, “Los impresores librereros en la Nueva España del siglo XVII”, en *Tiempo Laberinto*, Universidad Autónoma Metropolitana, mayo, 2002, <http://www.uam.mx/difusion/revista/may2002/martinez.pdf> (consulta: 18 de enero del 2021). Sara Poot-Herrera, “El siglo de las viudas. Impresoras y mercaderes de libros en el siglo XVII novohispano”, en *Destiempos*, México, año 3, número 14, marzo-abril del 2008, pp. 300-316. Ariel Antonio Morán Reyes, “No hay término ni fin en hacer ni multiplicar los libros: Las casas de impresores y la diversificación de la cultura librería durante el siglo XVII en la capital novohispana”, en *Revista Complutense de Historia de América*, España, número 45, 2019, pp. 159-187.

¹² Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...* p. 2.

¹³ Sara Poot-Herrera, “El siglo de las viudas. Impresoras y mercaderes...”, p. 307.

compraba en la tienda de la viuda, españoles y criollos con buena posición económica. De esta manera, la tesis teológica se publicó formalizando una tradición que había venido sucediendo desde el siglo XVI.

2.4 La obra: Páginas iniciales

Sólo existe una edición de *La imagen de la Virgen María madre de Dios de Guadalupe*, hasta la fecha no se volvió a imprimir ningún ejemplar a pesar de la importancia de su contenido.

El libro se encuentra narrado en primera persona; posee una prosa fluida; está escrito en español con citas, tanto de la *Biblia* como de algunos Padres de la Iglesia, en latín; cada capítulo, cuyo título ocupa grandes letras capitales, ocurre en una foja aparte; cada subcapítulo se enmarca con fuentes cursivas de mayor tamaño que el resto del texto. Al principio presenta las licencias, posteriormente el autor expuso cómo sucedió la motivación para realizar el escrito ayudado por la obra de san Agustín, en seguida viene el cuerpo del libro, el cual estructuró en tres grandes bloques:

1° La imagen.

2° La historia.

3° El culto.

Por último, muestra las cartas de apoyo y agradecimiento de Francisco de Bárcenas, Luis Lasso de la Vega y el Dr. Francisco de Siles.

A pesar de la fluidez de su prosa, la composición fue el resultado de una formulación teológica, lo cual la convierte en una compleja exposición de los hechos, además de las múltiples referencias en latín no sólo de la *Biblia*, sino de pasajes de obras como la *Ciudad de Dios* de san Agustín. También ocurren referencias a la historia indígena conformando así un universo complejo cuya comprensión requiere de una preparación en diversos temas por lo cual, deducimos que Sánchez debió abreviar no sólo de obras europeas sino también de escritos como *Crónica de la orden de N. P. S. Agustín en las provincias de la Nueva España*, así como *Historia del principio y origen, progresos, venidas a México y milagros*

de la santa imagen de Nuestra Señora de los Remedios, extramuros de México;¹⁴ además de códices indígenas y de la tradición oral.

El trabajo se fundamentó en el razonamiento tipológico, el cual “consiste en interpretar acontecimientos del Antiguo Testamento como profecías del Nuevo”.¹⁵ En la obra los sucesos contemporáneos fueron presentados como predicciones bíblicas.

La primera hoja presenta una estampa (fig. 1), basada en el oratorio de la ermita del Tepeyacac construido en 1622, la cual muestra la imagen flotando sobre una mesa a cuyos lados se advierte una vela encendida; atrás se suceden dos lámparas colgantes por lado¹⁶ (fig 3) y en la parte superior se pueden observar tres cabezas, una mano derecha y dos piernas, también derechas (fig 2). Cada uno de estos elementos muestra la humanidad en la imagen divina, su rostro, sus manos juntas, la pierna que se adivina bajo el manto y la sandalia que nos permite comprender la presencia de un pie; por otro lado, como ya habíamos señalado en el primer capítulo, la llamada segunda evangelización, en la cual destacó el trabajo de los jesuitas, “surgió en el contexto del *Humanismo* [que buscó] reafirmar los valores humanos”.¹⁷ Desde esta perspectiva, las acciones humanas tienen peso con relación a la obra divina y por ello aparecen las partes del cuerpo explicando la manera en que esto ocurre: la cabeza representa la razón, aquello que nos hace humanos y nos permite el conocimiento de Dios, ésta se encuentra en número de tres debido a la alegoría del rey a nuestra derecha, la cual se asemeja a la escultura de un emperador romano, la de los conquistadores a nuestra izquierda cerca de las nubes y la de los gentiles en el extremo izquierdo. Son tres grupos que conforman el reino español y, al mismo tiempo, el reino católico sobre la Tierra. La mano se halla del lado del rey, así que es él quien puede impartir justicia y misericordia ya que es ésta, la derecha, la que bendice. Cada extremo presenta una pierna, la cual es “instrumento de la marcha, es símbolo de acercamiento entre

¹⁴ La primera fue escrita por fray Juan de Grijalva en 1624 y la segunda por el fraile mercedario fray Luis de Cisneros en 1621. En ambas obras se relató la historia de la virgen de los Remedios, la cual se apareció a un indígena otomí. Esta historia también aparece en los milagros relatados en la obra de Sánchez y en la Lasso de la Vega.

¹⁵ Gisela von Wobeser, *Orígenes del culto a nuestra señora de Guadalupe 1521-1688...*, p. 168.

¹⁶ Éstas se pueden apreciar en el grabado que Samuel Stradanus realizó en 1622 por encargo del arzobispo De la Serna, en el cual figuran, además de la imagen de la Virgen, ocho milagros, y uno de ellos sucede precisamente con una de éstas lámparas. Algunos de estos milagros, como se verá, son narrados en la obra de Sánchez, así como en el *Nican motecpana del Huei tamahuiçoltica*.

¹⁷ Pablo Abascal Sherwell Raull, *Tepotzotlán...*, p. 44.

los hombres”.¹⁸ A la vez, nos muestra el vínculo social existente entre los conquistadores y los gentiles, por una parte, y el rey con la divinidad por la otra; el pie en cada una de ellas representa la fuerza del alma, así como la espacialidad donde ocurre el movimiento. Las lámparas funcionan entonces como básculas que enseñan la armonía existente y, en el centro, la imagen de la Virgen ocupa la posición de equilibrio entre todos los elementos.¹⁹ La composición es un microcosmos desde el pensamiento jesuita en cuanto a dejar en la humanidad el acto último de creación ya que, como explica Bolívar Echeverría:

La teología de los jesuitas rompe con la paz de esa secuencia establecida por la doctrina medieval, de acuerdo a la cual Dios (la sustancia luminosa, buena) ha vencido sobre el Diablo (la sustancia oscura, mala), que se habría introducido en su Creación a través del pecado humano, y lo mantiene alejado de ella gracias al sacrificio de Cristo. Despierta la virulencia del conflicto que ella esconde: el Diablo estaría aún en proceso de ser vencido, no habría dejado de estar activo, seguiría siendo sujeto –podría invertir el sentido de la Creación–; por ello, el ser humano puede todavía decidir entre él y Dios, y sólo al decidir por este último valida en verdad el sacrificio de Cristo.²⁰

Para los jesuitas la obra de Dios aún no se encuentra acabada, la lucha entre fuerzas opositoras continúa abierta y es la humanidad quien debe decidir por la luz para vencer, de una vez por todas, a las tinieblas. Así, el trabajo de evangelización se concibió como parte del proceso.

También habría que hacer hincapié en el hecho de dichas manifestaciones como una pequeña modificación de las costumbres prehispánicas, así, el ofrecimiento de corazones y cabezas, cuya relación con los sacrificios es manifiesta, ya no ofendía al catolicismo.

¹⁸ Gutierre Tibón, *El ombligo como centro cósmico. Una contribución a la historia de las religiones*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 27.

¹⁹ Sobre la simbología jesuita véase Pablo Abascal Sherwell Raull, *Tepotzotlán. La institucionalización de un colegio jesuita*. También Jean Chevalier (dir.) y Alain Gheerbrant (colaboración), *Diccionario de los símbolos*, trad. de Manuel Silvar y Arturo Rodríguez, Barcelona, Editorial Herder, 1986.

²⁰ Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, 2ª ed., México, Ediciones Era, 2017, p. 114.



Fig.3



Fig. 2



Fig. 3

En la siguiente hoja aparece el título de la obra seguido por la imagen (fig. 4) de una figura frontal coronada y con las manos posadas en el pecho en actitud de oración; tras ésta se observan dos águilas que aluden al escudo de la Corona española, cuyo rey en ese año fue Felipe III. La figura está posada sobre un nopal como clara alusión al escudo de México; bajo éste se encuentra una luna y en cada extremo un ángel. Se advierte entonces que la

figura es el rey de las Españas, reconociéndole como soberano de España y de la Nueva España, pero también como heredero divino de estas tierras por ser su representación una alegoría de la imagen del Tepeyacac. Bajo el grabado aparecen los datos de la imprenta.



Fig. 4

La representación del rey con estos atributos tiene un fin definido, el cual iremos desarrollando conforme avancemos en la obra.

En la tercera hoja aparece un crismón²¹ (fig. 5) y la aprobación para la publicación del Dr. Juan de Poblete,²² quien dijo sentirse honrado por permitírsele ser “de los primeros que goze la relacion de vna Historia tan prodigiosa, que toda es vn milagro abreviado de la poderosa mano de Dios, para calificacion de lo que fu poder obrò en la conquista deste nuevo mundo”.²³ Aquí se aludió a la conquista como un hecho providencial, elemento que Sánchez desarrolló dentro del texto. Continuando la carta, el Dr. también se congratuló por “ver executoriado mi deſſeo, y aun el comun de todos los deste Reyno: atribuyendo a desenydo no aver ſacado á publica luz apariçõ de vna imagen, que á todas luzes es de las mas prodigiosas, que en Historias han referido”.²⁴ Al parecer, el chantre deploró que la historia no haya sido escrita anteriormente, pero al mismo tiempo manifestó una alegría porque ésta ocurrió al fin, ya que la consideró **la más prodigiosa**. Es interesante cuando el religioso aseguró que la historia fue “autètica con testimonios verídicos, y tradicionales

²¹ La *invocatio* es parte del protocolo inicial al principio del texto y su finalidad es la de solicitar protección divina. El *crismón* de los documentos novohispanos es la transformación del antiguo *invocatio* que se componía por una χ (ji) y una ρ (rho) como símbolos del nombre de Cristo en griego ($\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron$), y su finalidad es la invocación de Dios; ya en los documentos novohispanos se encuentra como una cruz. Véase Susana Cabezas Fontanilla, “De la *Invocatio* en los documentos altomedievales (718-910)”, Universidad Complutense de Madrid, 2013, <https://www.ucm.es/data/cont/docs/446-2013-08-22-5%20susana.pdf>, (Consulta: 13 de febrero).

²² Juan Millán de Poblete nació en 1627 en la ciudad de México, fue chantre y deán de la Catedral Metropolitana y rector de la Universidad de México, así como arzobispo de Manila.

²³ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...* h. 3.

²⁴ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...* h. 3.

del hecho”.²⁵ Esto con relación a las fuentes utilizadas por Miguel Sánchez, de las cuales hablaremos en su momento. La aprobación tiene fecha del 15 de junio de 1648 en la Ciudad de México.



Fig. 5

En la hoja 7 se observa un crismón y la aprobación por parte del padre M. Fr. Pedro de Rozas, comisionado para tal efecto por el Dr. Pedro de Barrientos Lomelin. Aquí queda muy claro que la imagen es ya considerada un milagro, “La Imagen de la Virgen Santísima de Guadalupe, entre los milagros de Dios es el portento”.²⁶ Explicó que “El Licenciado Miguel Sanchez: que le alcançò fu rara devocion el entender el milagro; y aprovechandole, nos lo declara aprovechándonos”.²⁷ Expresó también que la historia era ya conocida, pero Miguel Sánchez consiguió a definirla y, por lo tanto, “Dele gracias toda esta Nueva España, que despues de ciento y diez y seis años tomó la pluma; para que lo que solamente sabiamos por tradicion, fin distincion; lo entendamos circunstanciado, y definido con autoridad, y fundamento”.²⁸ La aprobación tiene fecha del 19 de enero de 1648.

En la hoja 9 Miguel Sánchez escribió una dedicatoria como agradecimiento al señor doctor don Pedro de Barrientos Lomelin.²⁹ En ella explicó la parábola de un tesoro en el campo, el cual permaneció escondido hasta que un nuevo dueño, que compró aquel terreno, lo descubrió; la parábola fue una alusión a las nuevas tierras, las cuales Dios otorgó a María quien sólo pudo ser descubierta por los españoles puesto que ellos tenían conocimiento del “Dios verdadero”, y así, de esta manera, comparó la aparición de la imagen del Tepeyacac, donde “ofreciendose por su Mano, Voluntad y Eleccion, en Possejsion, y Patronazgo, pidiendo en el campo la Hermita, en que oy afsiste, donde todos la Buscán, Hallan, y Gozan como Tesoro del Cielo”.³⁰ Al referir la ubicación de la ermita en el campo, señaló el hecho de encontrarse fuera y alejada de la ciudad de México; por otra parte, Sánchez explicó que “conociéndome tan pobre de ingenio, letras, y capacidad, mereceré disculpa en haver acudido al Tesoro de la Yglesia, para sacar de lo Antiquo en la Imagen del Apocalipsis,

²⁵ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE*... h. 4.

²⁶ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE*... h. 8.

²⁷ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE*... h. 8.

²⁸ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE*... h. 8.

²⁹ Pedro de Barrientos Lomelin nació en la ciudad de México en 1600, fue rector de la Universidad, Tesorero y Consultor de la Santa Inquisición, Provisor y Vicario General. *Diccionario Porrúa de historia, biografía y geografía de México. Sexta edición corregida y aumentada*, I vol., México, Editorial Porrúa, 1995, IV vol.

³⁰ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE*... h. 11.

reuelada à Iuan el Santo Euangelifta, y lo Nueuo en la Imagen de nueftra Guadalupe, aparecida a Iuan el Indio mas dichofo”.³¹

Tras la dedicatoria, Miguel Sánchez explicó qué fue lo que le motivó a escribir este libro y comenzó por encomendarse a Dios, hecho señalado con el crismón. Para comenzar, habló de su devoción por la virgen del Tepeyacac y de cómo estableció el vínculo de ésta con la imagen del Apocalipsis 12 “y deffeaua con mi pluma, á vn mijsmo tiempo carear aqueftas dos Imagenes, para que la piedad Chriftiana contemplafe en la Imagen del cielo el original por Profecia, y en la Imagen de la tierra el trafumpto por milagro”.³² Sánchez no dudó en llamarle criolla a la imagen del Tepeyacac, a la cual también confirió alas de águila “para que bolafe eíta Muger prodigio y fagrada Criolla”.³³ Para elaborar su historia Sánchez explicó:

Buſquè Papeles, y Eſcritos tocantes a la Santa Imagen y fu milagro, no los hallè, aunque recorri los archibos donde podían guardarſe, fupe que por accidentes del tiempo, y ocaſiones ſe auian perdido los q uuo. Apelé a la providencia de la curioſidad de los Antiguos, en que hallè vnos, baſtantes á la verdad, y no contento los examine en todas ſus circunſtancias, ya confrontando las Coronicas de la conquista, ya informandome de las mas antiguas perſonas, y fidedignas de la Ciudad, ya buſcando los dueños q dezian ſer originarios deſtos papeles.³⁴

De esta manera Sánchez reveló la metodología aplicada en la elaboración de su obra; sin embargo, es importante hacer notar que la información de los antiguos refiere a la tradición, la cual se encontraba viva en las danzas, en los cantos, en los códices y en la palabra, que es igual a lo enunciado por aquellos que escribieron la licencia y el parecer en la obra “el derecho comun, grave y venerado, de la Tradicion, en aqueſte milagro, Antigua, Vniforme, y General”.³⁵

2.4.1 La imagen: En el texto de Miguel Sánchez

³¹ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...* h. 11.

³² Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...* h. 13.

³³ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...* h. 13.

³⁴ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...* h. 14.

³⁵ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...* h. 14.

El elemento primordial en la obra de Sánchez fue la imagen, la pintura³⁶ expuesta en la ermita del Tepeyacac de la cual “San Augustin, ¡intendiendome affectuofamente cuydadofo, devotamente folicito, y tiernamente deffeoso por faber de donde fe avia copiado la milagrofa Imagen de la Virgen MARIA Madre de Dios del *Guadalupe Mexicano*, me dio noticias evidentes de fu divino Original”.³⁷ Se afirmó entonces como celestial la composición pictórica, como un cromatismo angelical sobre una manta de naturaleza terrenal: el ayate propio de esta tierra.

Es importante remarcar el título, el cual alude a la imagen antes que a las apariciones o a los milagros u otro dato; para Sánchez la imagen fue el elemento generador y la prueba de la tesis sostenida, incluso es lo primero que se nos presenta, una estampa de la imagen por ser ésta el conector entre el Apocalipsis, el nacimiento de la Nueva España y los criollos. La imagen es el motivador para escribir el libro por ser ésta el hecho milagroso comprobable.

Para Miguel Sánchez la imagen del Tepeyacac ostenta los elementos que constituyeron la conquista de México como voluntad divina, puesto que ésta presenta una mandorla de rayos, los cuales son interpretados como el sol, el que a su vez alude a Dios; la corona sobre su cabeza representa al rey de España, cabeza de la Iglesia en el Nuevo Mundo a través del Regio Patronato;³⁸ la luna oscura, relacionada con las aguas y lo femenino, como el símbolo de México; las estrellas de su manto y de la corona son los soldados que pelearon junto a Cortés y, el factor determinante, la mujer es la virgen María, imagen de Dios y protectora de estas tierras.

Para poder sostener lo antes mencionado Sánchez utilizó la *mulier amicta sole*,³⁹ la cual fue descrita por el evangelista Juan en su visión del Apocalipsis,⁴⁰ estableciendo así el desarrollo diacrónico desde la Biblia hasta la constitución del virreinato de la Nueva

³⁶ A diferencia de Lasso de la Vega, para quien lo más importante radica en la historia.

³⁷ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE*... f. 1 r.

³⁸ El *Regio Patronato* inició en 1508 cuando el Papa Julio II concedió la autoridad absoluta a los reyes de Castilla sobre los asuntos eclesiásticos en las nuevas tierras bajo la bula *Universalis Ecclesiae*, creándose así una iglesia española obligada, al mismo tiempo, a la cristianización de los naturales de los nuevos territorios, “Los monarcas tenían el control del traslado de los religiosos a las indias, tenían el derecho a elegir diócesis, los obispos debían jurar fidelidad a la Corona española, y debían enviar al Consejo de Indias los informes de sus respectivas diócesis”. Pablo Abascal Sherwell Raull, *Tepotzotlán. La institucionalización de un colegio jesuita en la frontera chichimeca de la Nueva España (1580-1618)*, Tesis presentada con vistas a la obtención del grado de doctor en Historia y Civilización, Florencia, European University Institute, 2015, p. 73.

³⁹ Mujer vestida de sol.

⁴⁰ Apocalipsis 12.

España, católica bajo el amparo de la virgen María y gobernada por el rey español por voluntad divina, estableciendo como punto sincrónico su presente, es decir, el siglo XVII.

Comienza pues en forma la relación del bachiller Sánchez y en ella confesó que su tesis halló eco en san Agustín,⁴¹ a quien alabó por haber sido aquel que de la imagen “me dio noticias evidentes de su divino Original, me señaló el sagrado paraje donde estava, y me descubrió el Apostolico dueño que la poseía”.⁴² Sánchez refirió entonces el versículo 12 del Apocalipsis, el cual dice: “Y apareció en el cielo un gran signo: una Mujer revestida del sol, con la luna debajo de sus pies y una corona de doce estrellas en su cabeza”.⁴³ Con base en san Agustín, Sánchez identificó a la mujer como la virgen María.

Después de san Agustín se aludió de forma directa a san Juan, del cual recreó una imagen escribiendo sus revelaciones en la isla de Patmos. Posteriormente, el bachiller volvió sobre la imagen del Tepeyacac, de la cual “Dixe que si en su imagē estava significada la Yglesia, tambien por mano de Maria Virgen, se avia ganado, y conquistado aqueste nuevo mundo, y en su cabeça Mexico fundado la Yglesia”.⁴⁴ Afirmó entonces que la conquista de Mexihco-Tenochtitlan fue providencial, cuya intención dio a conocer durante el desarrollo. Aquí es importante detenernos un poco para analizar cuando dice “Que la Imagen de *Guadalupe* se le avia aparecido, y descubierta à vn Prelado como el, confagrado, y honrado con su nombre, Al Illustrissimo Obispo Don Iuan de Zumarraga, en cuya cabeça se profetizarō las estrellas, y Obispos sufraganeos, que oy goza la Mitra Metropolitana de Mexico. Que esta Ciudad era muy parecida a la Isla de Patmos, pues à mano la avian compuesto los Naturales de ella con tierras sobre aguas, quedando siempre cercada de mares, ò lagunas”.⁴⁵ Miguel Sánchez continuó haciendo hincapié en la imagen como el principio fundamental de la conexión entre las Sagradas Escrituras, la Iglesia católica y la conquista de la Nueva España; para él, su presente sucedió como un fin determinado por Dios, el cual quedó manifiesto a través de la imagen de la virgen María estampada en el ayate. En la composición de Sánchez el obispo fue a quien se le descubrió

⁴¹ En el momento en que Miguel Sánchez escribe su obra, el texto *Ad cathecumenos* era atribuido a san Agustín; sin embargo, en la actualidad dicho escrito se encuentra en el libro tercero de los sermones del obispo Quodvultdeus, amigo del santo. Véase Guillermo Hurtado Pérez, “La idea de la historia en imagen de la Virgen María de Miguel Sánchez”, en *Estudios de Historia Novohispana*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, no. 59, julio-diciembre de 2018, pp. 71-82.

⁴² Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...* f. 1 v.

⁴³ Ap 12, 1.

⁴⁴ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...* f. 3 r.

⁴⁵ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...* f. 3 r.

la imagen, no le tomó mucha importancia al indígena, quien había hablado con la mujer en cuatro ocasiones, quien miró florecer el Tepeyacac y en cuyas ropas se sucedió la impresión; para Sánchez, la importancia radicó en fray Juan de Zumárraga, quien recibió la bendición del cielo, la cual ya estaba profetizada por el evangelista Juan y con la cual la mitra de México fue reconocida y legitimada por Dios. Sánchez se describió entonces como un profeta bíblico, quien escribió desde su isla de Patmos, la cual resultó ser la ciudad de México en medio de las aguas.

La finalidad de la obra implicó demostrar que la imagen era de origen divino y no hecha por pintor humano.

2.4.2 La revelación: El Apocalipsis 12 y las profecías prehispánicas

Retomando el Génesis, Sánchez explicó a la humanidad nacida de la tierra y animada por el sople divino, el cual le dio la semejanza con Dios por cuanto san Agustín halla “¡solo à Dios por verdadero original de MARIA, y à MARIA ¡ola por digna Imagen copiada de Dios”.⁴⁶ De esta manera, observó en María la imagen más perfecta del Creador, la cual se dibujó en la tierra mexicana “conquistada á tan gloriosos fines, ganada para que apareciese Imagen tan de Dios”.⁴⁷ Lo que se sostuvo fue la necesidad, por parte de Dios, de la existencia de la Nueva España para otorgar su imagen más acabada como una nueva Arca de la Alianza a la humanidad.

A manera de redondear la historia Sánchez utilizó las fuentes donde se mencionan los presasios, o *tetzahuitl*,⁴⁸ de la conquista. Uno de ellos fue el *Códice* Borbónico, en el cual el *tlacuilo* ubicó el anuncio de la llegada de los españoles en la última veintena del calendario anual, *Izcalli*, después del cual habría de comenzar el nuevo ciclo de 52 años, lo cual estableció el cierre de un ciclo y el inicio del siguiente. El otro fue el *Códice florentino*, en el cual fray Bernardino de Sahagún relató lo siguiente:

⁴⁶ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...* f. 5 r.

⁴⁷ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...* f. 5 r.

⁴⁸ En el *Vocabulario en lengua castellana y mexicana* de fray Alonso de Molina, el término *tetzahuitl* se presenta como algo escandaloso, espantoso; un augurio o un agüero emitido por alguna divinidad y cuya emisión sucede por la divinidad misma, por animales utilizados como mensajeros o por dioses nahualizados o transformados en fantasmas. Véase Alfredo López Austin, “¿Qué es un augurio? Una fuente básica para entender el concepto”, en *Tetzáhuitl. Los presagios de la conquista de México*, Guilhem Olivier y Patricia Ledesma Bouchan (coord.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2019.

Diez años ante que viniefē los españoles desta tierra: parecio en el cielo, vna cofa maravillosa y espantosa: y es que parecio vna llama de fuego muy grande y muy resplandeciente: parecia que estava tendida en el mismo cielo, era ancha de la parte de abaxo, y de la parte de arriba aguda, como quando el fuego arde parecia que la punta della llegaba hasta el medio del cielo, levantauase por la parte del oriente, luego despues de la media noche, y salia con tanto resplandor que parecia de dia: llegaua hasta la mañana entonce se perdía de vista, quando salia el sol estava la llama en el lugar que esta el sol a medio día esto duró por espacio de vn año cada noche: començo en las doze cañas, y quando parecia a la media noche toda la gente gritaua y se espantaua todos sospechauan que era señal de algū grā mal.⁴⁹

En su obra, Sánchez retomó este suceso y describió como habían en “el cielo ardientes Globos y abraçados Cometas, que á luzes claras del dia, de tres en tres, desde el Oriente bolavan al Occidente, rofiando con céntellas los ayres, que cada vna, fino era Rayo q matava, era Relampago que confundia à los Mexicanos moradores, conociendo en esto cercana la destruciō de aquella Monarchia, permitiendolo Dios como en segundo Egipto de barbara gentilidad”.⁵⁰ Pronto se disculpó por el uso de crónicas gentiles y retomó el punto al cual deseaba llegar.

La tesis de Sánchez aseguró que la visión de Juan evangelista no fue la isla de Patmos, en la cual se encontraba desterrado, sino Mexihco-Tenochtitlan, la ciudad en medio de la laguna, razón por la cual hubo esta confusión y así, los sucesos relatados en el Apocalipsis 12 constituyeron una profecía sobre estas tierras. También tomó el Apocalipsis 10, en el cual aparece un ángel cubierto de insignias, siendo una de ellas un sol como rostro y un libro abierto en la mano. La interpretación sugirió a Cristo simbolizado en el sol y el libro como el evangelio, lo cual se explica cuando dice: “vn Efrangero (El titulo dize el agradecimiento, y la verdad) llamado Vbichieto, lo entiende afsi. *Quam aperte nobis manifestatur Regem Hispaniarū quendam esse futurum* [Cuán claramente se nos manifiesta

⁴⁹ Fray Bernardino de Sahagún, *Códice florentino*, Libro XII, “Capítulo primero de las señales y pronosticos que aparecieron antes que los Españoles veniesen a esta tierra ni vuisse noticia dellos”, (sitio web), Biblioteca Digital Mundial, <https://www.wdl.org/es/item/10096/view/3/827/>, (Consulta: 18 de febrero 2021).

⁵⁰ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...* f. 6 r.

que el futuro será el rey de España]”.⁵¹ Apuntó así al monarca español como el sol elegido por Dios para iluminar estas tierras con el evangelio y con la ley divina, razón por la cual los reyes naturales del Nuevo Mundo debían servir a la Corona española. De esta manera, los “hijos del Sol” fue una forma de referir a los vasallos del rey, a los soldados españoles que vinieron a conquistar estas tierras para la gloria de Dios; pero va más allá aun cuando afirmó, “estando aquesta tierra Mexico, á la luz y calor del Sol Catholico de España, ha de tener gran número de hijos, que glosiosfamēnte se llamen hijos del Sol Philippo”.⁵² Asentó entonces como necesaria la condición cristiana de estas tierras para el nacimiento de los “hijos del sol Philippo”,⁵³ es decir, de los criollos.

El sol quedó representado en los rayos que rodean la imagen del Tepeyacac y la corona sobre su cabeza,⁵⁴ pero también la luna que yace a sus pies encierra un simbolismo en el cual “es sin duda la planta de Mexico, por lo natural fundada sobre las aguas, en que predomina la Luna”.⁵⁵ Por otro lado, consideró las palabras de Anastasio Sinaíta, que establecen la Luna como dominadora del agua y la humedad, como verdad astrológica⁵⁶ pero, al mismo tiempo, no dejó de señalar la importancia de las tradiciones mesoamericanas en cuanto al astro, y menos aun al referirla como esencia de las tierras de Moctecuhzoma. Al hablar de España realizó el vínculo con el sol; al hacerlo de la luna, la cual adquirió el título de reina, lo hace con Mexihco. La luna, Mexihco, obediente del sol, es una corte imperial que sólo debe obediencia al monarca español por mandato divino.

Después mencionó las estrellas, “En la cabeça Corona de doze Estrellas. Así lo explico. Esta corona es del Sol que la viste, y esta muger Mexico vive amparada, honrada, y favorecida debaxo de esta Corona”.⁵⁷ España es el sol, la representación de Dios, México es la luna, la representación femenina del mismo Dios, las estrellas representan a los

⁵¹ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...* f. 6 v.

⁵² Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...* f. 7 r.

⁵³ Cuando Miguel Sánchez escribe el rey de España es Felipe IV, hijo de Felipe III, quien a su vez fue hijo de Felipe II, por esto establece un linaje de Felipes del cual el criollo se constituye como su heredero.

⁵⁴ La cual fue eliminada en 1895. Véase Jorge Adame Goddard, “Significado de la coronación de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe en 1895”, en *Estudios sobre política y religión*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2008, pp. 273-288.

⁵⁵ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...* f. 7v.

⁵⁶ Es considerado como uno de los últimos “Padres de la Iglesia”. Fue abad del monasterio del Monte Sinaí y murió poco después del año 700. Véase: Abell Della Costa, *San Anastasio del Monte Sinaí* (sitio web), El Testigo Fiel, 20 de julio del 2003, https://www.eltestigofiel.org/index.php?idu=sn_1322, (Consulta: 10 de marzo de 2021).

⁵⁷ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...* f. 8 r.

conquistadores, a los soldados que pelearon junto a Cortés para tomar Mexihco-Tenochtitlan y aquí retomó las leyendas sobre los acontecimientos que señalaron la caída del reino de Motecuhzoma:

Peſeando en la laguna de Mexico vnos Indios, hallarō en ella vn Paxaro prodigioso tanto, q la novedad les obligò á traerlo á fu Emperador Mothecçuma; entre otras coſas miſterioſas tenia el Paxaro en la cabeça vn eſpejo, en quien puſo los ojos con toda atenſion admirado Mothecçuma, y vio en èl repreſentadas hermoſas eſtrellas en gran numero, y penſando eran algunas que el cielo repetia en lo diafano del Eſpejo, aunque era de dia, levanto los ojos à lo alto, y deſpejando todo el cielo le hallo ſin Eſtrellas, reiterò la viſta, y atencion al Eſpejo del Paxaro, que reproduciendo las Eſtrellas primeras, le puſo en mas cuidado para que con el bolvieſſe á medir, y tantear muy de eſpacio el eſpacio del cielo, como lo hizo, donde no hallò Eſtrellas que buſcava, antes en ſu lugar Cavalleros armados, diſpueſtos à batalla, à guerra, y à conquista.”⁵⁸

Miguel Sánchez mencionó al cronista mayor del rey, Juan Herrera y Tordesillas, como su fuente, es decir, la *Historia general de los castellanos en las islas y tierra firme del Mar Océano* publicada en 4 volúmenes entre 1601 y 1615; sin embargo, dicha historia forma parte del *Códice florentino*, por lo cual podemos suponer que el cronista tuvo acceso a la obra sahaduntina que se encontraba en el Escorial:

La ſeptima ſeñal o pronoflico es que los cazadores de las aues del agua, cazaron vna aue parda, del tamaño de vna grulla: y luego la fueron a moſtrar a Motecuçoma que eſtaua en vna ſala que llaman Hillancalmecac,⁵⁹ era despues de medio dia, tenia eſta aue, en medio de la cabeça, vn eſpejo redondo, donde ſe parecia el cielo: y las eſtrellas y eſpecialmente los maſtelejos,⁶⁰ que andā cerca de las cabrillas: como vio eſto

⁵⁸ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE*... f. 8 r-8 v.

⁵⁹ El *Tlillancalmecac* se encontraba dedicado a Cihuacoatl cuya presencia se encuentra ligada de muchas maneras a los *tetzahuitl* que anuncian la caída de Mexihco: es ella quien llora y se lamenta por sus hijos durante la noche, su imagen aparece en el *Códice Borbónico* cuando se anuncia la llegada de los españoles y es en su casa donde Motecuhzoma mira el espejo en la cabeza del ave.

⁶⁰ Sahagún utilizó *Mastalejo* como referencia a la constelación de Tauro, la cual resultaba de importancia para la cosmovisión española. Para los nahuas *mamalhuaztli* era la que ocupaba esa importancia y refiere a Orión, que se puede observar cerca de la primera y cuyos astros bien serían identificados con el final o el inicio de un ciclo y, de la misma manera, con el Fuego Nuevo, “el *mamalhuaztli* o *masteljos*, las estrellas que vio Moctezuma en el espejo que estaba en la cabeza de la grulla, y a las que los nahuas daban el nombre de los dos palos con los que se daba de nuevo luz al mundo durante la ceremonia del fuego nuevo cada 52 años, marcaban con claridad el fin de una era”, véase Berenice Alcántara, “Signos del final de los tiempos. Los

Motecuçoma espantose. Y la jegüda vez que miro en el espejo que tenia el aue de ay a vn poco vio muchedumbre de gente iunta q venían todos armados encima de cauillos.⁶¹

En el espejo negro que lleva el ave sobre la cabeza podemos observar que es Tezcatlipoca quien anuncia a Motecuhzoma el final de Mexihco, es él quien predice la caída de Tenochtitlan.

En el *Testimonio de Muñoz Camargo*⁶² también se hizo esta alusión a dicha profecía, la cual resulta muy semejante a la forma en que fue relatada en el *Códice florentino*, por lo cual Miguel León-Portilla y Ángel María Garibay consideran que Muñoz Camargo también debió tener acceso a las informaciones de Sahagún.⁶³

Motecuhzoma fue el único *Tlahtoani* que se mencionó en el libro, quizá por no haber puesto resistencia a los conquistadores como lo hicieron Cuitlahuac y Cuauhtemoc; no obstante, y como señala Berenice Alcántara, en estos augurios parece existir un interés por dibujar el tiempo de Motecuhzoma como una catástrofe que culminó con su muerte y la destrucción de Mexihco, a cuya suerte se encontró ligada la suerte de los mexica. También es notorio que no se mencione a esta tierra como Nueva España sino como México, lo cual establece una tierra de identidad única y no una recreación.

Hasta aquí podemos establecer la existencia de una conjugación entre la tradición europeo-española y la mesoamericana, cuya finalidad es la de legitimar a los nuevos hijos de esta tierra, a los criollos, de los cuales afirma:

Lucidos de los conquiftadores primitivos, y Descendientes Hijos fuyos, que todo cabe en titulo de Estrellas, granxeando con el jingulares aciertos, no jolo de valerosos, jino de firmes, porque el privilegio de las Estrellas, y blafon excelente entre todos los Afros, es la permanencia fixa, y confiftencia permanente. A cuya caufa aunque las coronas se adornen con mil preciosas piedras, aqueftas ò se empañan, quiebran, fueltan,

ocho preagios de la Conquista del Códice Florentino”, en *Tetzáhuil. Los presagios de la conquista de México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2019.

⁶¹ Fray Bernardino de Sahagún, *Códice florentino*, Libro XII...f. 2v-3r.

⁶² Muñoz Camargo, “Historia de Tlaxcala”, en *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*, 29ª ed., introducción, selección y notas de Miguel León-Portilla, versión de textos nahuas de Ángel María Garibay K. y Miguel León Portilla, ilustraciones de los códices Alberto Beltrán, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2013, pp. 312, (ilustraciones).

⁶³ Muñoz Camargo, “Historia de Tlaxcala”... p.9.

ò faltan hafta caerfe; no ajsi las Estrellas, con que siendo los Hijos desta tierra, viven, y han de vivir en la corona de su Rey fixas, acompañandole, permanentes obedeciéndole.⁶⁴

Los hijos de los conquistadores, hijos de españoles, hijos “de esta tierra”, refiere a los criollos, quienes se consideran herederos legítimos, sólo obedientes a Dios y al rey Felipe.

Por otra parte, no deja de llamar la atención la semejanza existente entre la imagen de las piedras preciosas que adornan la corona, las cuales se empañarán, se quebrarán y hasta se caerán, con aquel poema atribuido a Nezahualcoyotl, “aunque sea de jade se quiebra, aunque sea de oro se rompe, aunque sea pluma de quetzal se desgarrar”.⁶⁵ El símil con las estrellas establece la eternidad de la condición, puesto que éstas no son como las piedras preciosas o el oro, las cuales mudan de forma; así la condición del criollo, con respecto a la corona española y a Dios, deberá permanecer inalterada.

Retomando el Apocalipsis, Sánchez hace un paralelo entre los dolores de parto de la mujer al dar a luz y el nacimiento de la Iglesia cristiana. Con relación a esta última dice que “padecía los dolores del Parto en sus Apóstoles, que aqueftos sufriendo dolores, angustias, y trabajos, llegavan por este Parto á morir”.⁶⁶ Se asienta así el porqué de la sangre: Cristo derramó su sangre para salvar a la humanidad, los apóstoles lo hicieron llevando la palabra de Dios y, de la misma forma, los conquistadores sacrificaron sus vidas con el fin de salvar las almas de los naturales, así como a esta tierra, de las garras del demonio, con lo cual da fundamento a la Iglesia.

Después, asombrado, Sánchez utiliza a Eusebio Galicano⁶⁷ y afirma: “Parece que este Autor habló por Mexico, y su Conquista donde para fundar la Yglesia, que oy goza tranquilidad de Partos en tantos hijos fieles, fue en sus principios con dolores, aprietos,

⁶⁴ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...* f. 8 v.

⁶⁵ Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, 3ª ed., prólogo de Ángel María Garibay K., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1979, p. 139.

⁶⁶ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...* f. 9 v.

⁶⁷ La única información acerca de él refiere a Eusebio de Cesárea, quien nació en Palestina en el año 265. Fue obispo en su ciudad natal y escribió varias obras de corte teológico, de las cuales destaca *Historia Eclesiástica*, conformada por 10 volúmenes, fruto de 25 años de investigación por lo cual es considerado padre de la historia de la Iglesia. Véase: Francisco José Prieto Fernández, “Historia Eclesiástica. Livro I, Livro II, Livro III (em Espanhol), Livro VII (em Português). Eusébio de Cesaréia”, en *Auriensia*, Instituto Tecnológico “Divino Maestro” de la Diócesis de Ourense, no. 21, 2018, https://sumateologica.files.wordpress.com/2010/02/eusebio_de_cesareia_historia_ecclesiastica.pdf, (Consulta: 01 de abril del 2021).

fangre, y vidas, que ofrecieron gustosos los Christianos Conquistadores, y ministros, y que adquiriendo el merito de padecer”.⁶⁸

En el versículo del Apocalipsis que da sustento a la obra, la mujer se encuentra amenazada por un dragón, el cual espera devorar al niño que pronto nacerá. Para Sánchez, dicho dragón representa la idolatría. Así, los soldados conquistadores de México son vistos como los ángeles que pelearon contra el demonio; Hernán Cortés y sus huestes, cuyo objetivo, desde la perspectiva de Sánchez, fue eliminar la idolatría de estas tierras, fueron proféticos, El objeto principal de “ganar” estas tierras, desde la perspectiva de Sánchez, fue la de entregarlas a Dios “porque en ella se avia de aparecer MARIA Virgen en su Santa Imagen de *Guadalupe*”.⁶⁹

En la visión de Juan evangelista Dios concedió alas a la mujer para escapar del dragón, Sánchez lo retomó para referir que éstas eran de águila, relacionándola con el “Blafon y Escudo de Armas, fue vna Aguila Real sobre un Tunal”.⁷⁰ Se utilizó nuevamente la tradición indígena, pero no terminó ahí, Sánchez abundó un poco más al explicar que “cotejando Aguila, y Tunal, entendí se avian buscado a propósito por ser Planta de fangre Real, y la Aguila Reyna estar allí emparentando por fangre, que quisas la que le facan las puntas embeve en los Nopales, y destilada en ellos ha enoblecido a muchos”.⁷¹ Para esta afirmación cita al padre jesuita Diego de Baeza,⁷² quien observa en las alas del ave los brazos de la cruz, lo cual había sido un pronóstico de la conquista puesto que la primera ciudad que fundó Cortés fue la Villa Rica de la Vera Cruz.

Hasta aquí Sánchez realizó una lectura de la imagen afirmando y sosteniendo un origen sobrenatural pero, ¿cómo llegó dicha pintura a nosotros? Comenzó entonces el relato de un indígena de nombre Juan Diego, el cual fungió como mensajero entre la Virgen y el obispo de México para pedir por la construcción de una ermita, su casa, en el Tepeyacac.

⁶⁸ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...* f. 9 v.

⁶⁹ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...* f. 11 v.

⁷⁰ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...* f. 12 r.

⁷¹ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...* f. 12 v.

⁷² Fue un teólogo español nacido en 1582 y perteneciente a la Compañía de Jesús. Fue un gran orador y escritor de diversas obras. Murió en Salamanca en 1647. Véase: “Diego de Baeza”, en *Diccionario Enciclopédico Hispano-Americano*, φη Filosofía en español, [Diego de Baeza en el Diccionario Enciclopédico Hispano-Americano \(filosofia.org\)](http://www.filosofia.org), (Consulta: 01 de abril del 2021).

2.4.3 Elementos conformadores del relato

Miguel Sánchez abonó mucho para presentar todos los elementos conformadores de la imagen del Tepeyacac, los cuales revelaron de forma encriptada la voluntad divina con relación a las nuevas tierras; no obstante, la historia de cómo llegó dicha imagen a nosotros configuró, en cuanto al consumo de la sociedad novohispana y posterior, la identificación de los diferentes grupos que conformaron México.

En la historia, el motor desencadenante se especificó bajo el concepto “voluntad”, el cual resultó ser la fuerza divina capaz de conseguir que las cosas sucedieran, “dezile, que tengo particular voluntad de que me labre, y edifique vn Templo en este Sitio”.⁷³

En la foja 18 inicia el relato de Juan Diego quien, camino a Tlatelolco, escucha el canto de variadas aves sobre la cumbre del Tepeyacac seguido por la voz de una mujer que le llama, la cual utiliza el título de “hijo”, Sánchez relacionó entonces el nombre de Juan con aquel apóstol al cual Cristo pidió llamar madre a María. En el escrito se omitió el lugar de origen del natural, lo cual nos permite suponer su pertenencia a alguno de los pueblos cercanos al Tepeyacac.

La voluntad divina pide al indígena ser su mensajero y llevar su deseo al obispo: la construcción de una casita divina sobre el Tepeyacac. Obediente, Juan Diego se dirige a la ciudad de México para comunicar el mensaje de la Virgen al prelado y aquí, la presentación de fray Juan de Zumárraga muestra un alto respeto cuando le refiere como:

Ilustrísimo, y Reverendíssimo Señor, primer Obispo de aqueſta Santa Yglesia Metropolitana de Mexico, Prelado de glorioſas memorias, pues tantas ay de ſus virtudes, vida, y ſantidad en diverſas Coronicas, mas para cifrarlas todas, y epilogarlas en breve, digo que fue Religioſo de nueſtro Padre San Franciſco, cuya Saraſica Familia es Madre primitiva de aqueſta converſion Evangelica Maeftra de aqueſta Chriſtiandad, Caritativa deſtribuidora de bienes eſpirituales, Infatigable Propagadora del culto Divino en los mas retirados deſcubrimientos de eſta tierra, llegó al fin el mensajero Iuan con la embaxada de MARIA Virgen, al conſagrado Principe de la Yglesia, Don Iuan de Zumárraga.⁷⁴

⁷³ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...* f. 20 r.

⁷⁴ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...* f. 20 r.-20 v.

No hay que perder de vista lo abonado para con la orden franciscana a quienes reconoció como los primeros evangelizadores llamándoles “madre primitiva”, aludiendo así a su origen en el siglo XIII.

Sánchez dio privacidad a la plática que sostuvo Juan Diego con el obispo, no nos permitió escuchar las palabras del dignatario, razón por la cual no sabemos si había más personas o cómo ocurrieron los hechos. La descalificación de las palabras del natural, por parte del obispo, la conocemos por boca del propio Juan Diego cuando relata lo acontecido a la “Señora” al volver al Tepeyacac, parte enmarcada como la Segunda Aparición. Al día siguiente, a ruego de la Virgen, el indígena torna con el mensaje ante Zumárraga y, de nueva cuenta, Sánchez nos aparta para evitar escuchar. Durante el tiempo en el cual Juan Diego habló con el religioso Sánchez entabla una comparación entre el natural y María Magdalena en cuanto a carecer de credibilidad por ser recientemente convertidos: “Al punto que Chrifto refucita, la primera perſona (Deſpues de MARIA Virgen Sagrada Madre ſuya) à quien ſe aparece, es Maria Magdalena, de quien avia auyentado ſiete Demonios, à quien avia convertido de pecadora publica en penitente arrepentida. Eſta alegre, y diligente à la miſma madrugada llevó las nuevas à los Apoſtoles, los quales no la creyeron”.⁷⁵

La hora en la cual Juan Diego encuentra a la señora es por la mañana cuando baja a la ciudad, o en la tarde, cuando vuelve de ella. Aquí persiste el recorrido de un sol, el indígena viaja en la oscuridad antes de llegar al Tepeyacac, y vuelve en la oscuridad, su paso con luz ocurre en la ciudad. Esto establece una visión cíclica del relato, la cual se apega más a las formas de cosmovisión prehispánica que a las cristianas.

La tercera aparición sucede por la tarde del domingo, después de una segunda entrevista con el obispo quien, en esta ocasión, envía criados para que “eſpiaſſen, y atendieſſen”⁷⁶ à la perſona con quien tenia converſacion y platica, para que la experiencia de muchos ojos, fueſſe el abono de vna lengua”.⁷⁷ Para comunicarse con la Virgen Juan Diego debe trascender el mundo material y así, al acercarse al Tepeyacac, desaparece ante los ojos de los espías, “A toda diligencia, y recato ſiguieron el camino, llevando ſiempre à la viſta à nueſtro Iuan, llegaron à la Puente de Guadalupe, paſaxe de ſu Rio, ya cercanos al Monte, y

⁷⁵ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...* f. 23 r.

⁷⁶ Fray Juan de Zumárraga actuó como inquisidor, aquí podemos apreciar una sospecha de idolatría por parte del obispo y cómo, al ordenar que le espíen, busca reunir pruebas. Zumárraga no pone en duda la palabra de Juan Diego sólo por ser un natural, lo hace por considerar la conducta de éste como posible idólatra.

⁷⁷ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...* f. 25 r.

allí fin pensar se les perdió a los ojos, y desapareció a la vista, y aunque procuraron descubrirle en todo aquel difrito de quien llevaban referidas noticias, ningunas les valieron”.⁷⁸ Resulta éste un hecho valioso por relacionarse con la leyenda de la virgen de Guadalupe de Extremadura en cuanto al río,⁷⁹ convirtiendo el agua en un elemento fundamental para dividir los mundos, el terrenal y el divino, siendo éste último al que trasciende el indígena para entrar en comunicación con la Virgen. La actitud de los sirvientes, al volver, es desprestigiar a Juan Diego refiriendo que quizá soñó,⁸⁰ lo cual se relaciona con las prácticas antiguas, con el consumo de sustancias,⁸¹ “enemigos de Juan, defacreditandolo con el Obispo, y resfriandole la voluntad, refiriendole lo sucedido, juzgando por engaño, ficcion, o fueño lo que el Indio pedia”.⁸²

La cuarta aparición, en la cual la Virgen debía entregar a Juan Diego la señal esperada por el obispo se retrasa debido al *huey cocoliztli*,⁸³ el cual había contagiado a Juan Bernardino, tío del indígena, “aviendo llegado á su Pueblo halló enfermo à vn Tio suyo, ocupose en buscarle quiē le aplicase medicinas, que no aprovecharon, porque agravada la enfermedad, y declarada ser Cocoliztli, entre Indios en su natural, y complexión enfermedad mortal, aguda, y contagioffa”.⁸⁴ Existe aquí una referencia velada al *cocoliztli* (así en náhuatl) como un demonio, el cual, además de continuar ensañándose con los naturales,

⁷⁸ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...* f. 25 r.

⁷⁹ En la leyenda extremeña, la Virgen se aparece al pastor Gil en las márgenes del río Guadalupe, donde fue escondida su imagen cuando comenzó la invasión árabe. Véase Adriana Narváez Lora, *La Virgen de Guadalupe: construcción barroca del criollismo novohispano en la obra de Miguel Sánchez*, Tesis para obtener el grado de maestría, México, Universidad Iberoamericana, 2009.

⁸⁰ “Porque determinar en cualquier momento y con precisión si una creencia otorgada a los sueños, los augurios o los brujos era admisible o no en el marco de una tradición religiosa que también les concedía una importancia innegable, llevaba forzosamente a formular interrogantes cuando no a proponer dudas perturbadoras”. Solange Alberro, *Del gachupín al criollo. O de cómo los españoles de México dejaron de serlo*, México, El Colegio de México, 1992, p. 110.

⁸¹ Véase Alfredo López Austin, “I. El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coord.), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 47-65. Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*, trad. de Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 2016, (láminas).

⁸² Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...* f. 25 r.

⁸³ Epidemia de viruela, sarampión o tifo, la cual ocurrió entre los años 1529 y 1570, y atacó de manera específica a la población natural causando más de 20 millones de muertes. Véase Rafael Álvarez Cordero, “Del huey cocoliztli a la farmacocinética y farmacodinamia”, *Revista de la Facultad de Medicina de la UNAM*, Universidad Nacional Autónoma de México, vol. 56, no. 3, mayo-junio 2013, <http://www.scielo.org.mx/pdf/facmed/v56n3/v56n3a11.pdf>, (Consulta: 25 de febrero 2021). Estudios más recientes han establecido la bacteria de la salmonela como el *cocoliztli* del siglo XVI: <https://www.nature.com/articles/s41559-017-0446-6>.

⁸⁴ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...* f. 26 r.

interrumpió el proceso para la construcción de la ermita en el Tepeyacac retrasando así la evangelización.

Cuando Juan Diego parte a Tlatelolco “à llamar Religiofo que adminiftrafe los Sacramentos al enfermo”,⁸⁵ intenta eludir a la Virgen cruzando el Tepeyacac por el Oriente. Esta alusión al Oriente-Poniente puede encontrarse en la cosmogonía mesoamericana, la cual atribuye el Oriente a lo masculino y el Poniente a lo femenino.⁸⁶ Hasta este momento los encuentros habían sucedido por la falda oeste del cerro, en esta ocasión él intenta evitar encontrarse con ella cruzando por el este; sin embargo, la representación de la Virgen como una unidad, una totalidad, se demuestra cuando ésta ya le espera en el lado oriental, “Los de MARIA Santifsima (los ojos), que á todas parten miran, baxandofe del Monte à donde lo efperrava, le falio al camino, y encuentro”.⁸⁷ Otro elemento propio de lo indígena es la referencia al corazón para indicar que habla desde su alma, “añadiendo el defcubrir fu coraçon”.⁸⁸ Ahora, desde el Oriente, ocurre el prodigio: señalando un invierno en el cual las flores se muestran incapaces de florecer, la cúspide del Tepeyacac se convierte en un vergel donde halla “las Rojas con fu hermojfura, Tributando las Açucenas Leche, los Claveles Sangre, las Violetas Zelo, los Jazmines Ambar, el Romero efperranças, el Lirio Amor, y la Retama Captiverio”.⁸⁹ Sánchez hace hincapié en que las flores del huerto son aquellas cultivadas por la mano humana, mientras las flores del campo son propias de la naturaleza, es decir, de las fuerzas divinas porque ocurre “que en cada Flor estava Chrifto”.⁹⁰ Ahora podemos comprender el porqué del Tepeyacac como un lugar sagrado, sensible al contacto entre lo mundano y lo divino. El listado de flores conforman una imagen de la Virgen muy clara: la rosa, como símbolo de renacimiento místico; la azucena, pureza y virginidad; el clavel rojo, admiración; las violetas, la salud y protección; el jazmín ámbar, la gracia; el romero, el buen viaje al más allá, el lirio, considerado la flor de la Virgen, representa la pureza del corazón; y la retama, de la cual se dice que pudo haber generado la flor de lis

⁸⁵ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...* f. 26 r.

⁸⁶ Véase Graulich, Michael, “Reflexiones sobre dos obras maestras del arte azteca: la piedra del Calendario y el Teocalli de la guerra sagrada”, en Noguez, Javier y Alfredo López Austin (coordinadores), *De hombres y Dioses*, México, El Colegio de México-El Colegio Mexiquense A.C., 1997, pp. 155-207. Gutierre Tibón, *El ombligo como centro cósmico. Una contribución a la historia de las religiones*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013.

⁸⁷ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...* f. 26 r.

⁸⁸ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...* f. 26 v.

⁸⁹ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...* f. 27 r.

⁹⁰ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...* f. 29 r.

heráldica, está ligada a la renovación primaveral.⁹¹ Resulta importante mencionar que ninguna de las flores mencionada anteriormente pertenece al universo mesoamericano, lo cual nos permite advertir que la materialización de la imagen no presenta, en apariencia, un mestizaje. Este punto será desarrollado en el quinto capítulo.

Juan Diego llega a la casa del obispo, cuya entrada se encontraba en la calle de Donceles,⁹² con las flores en la tilma para presentarlas como la señal que pidió. Los ayudantes⁹³ del prelado le hacen esperar y al notar la carga del indígena intentan tomar algunas para sí; sin embargo, ninguno de los criados pudo tomar una sola puesto que pertenecen al Paraíso. Después, aludiendo a los bordados y pinturas indígenas, dice “pareciendoles q en la candida Manta estavan Pintadas, Gravadas, ó Texidas”.⁹⁴ Al hacerlo pasar y encontrarse frente al obispo, Juan Diego cuenta lo sucedido en el monte y deja caer las flores de su capa, sucede entonces el milagro cuando aparece la estampa de la Virgen pintada en la tela, “Descubierta la Imagen, Arrodillandose todos, se quedaron En extasis admirados”.⁹⁵ Al día siguiente, por órdenes de Zumárraga, varias personas siguen al indígena al Tepeyacac para saber dónde debía construirse la ermita, después le siguieron a su casa donde se enteraron que su tío, Juan Bernardino, fue aliviado por la Virgen, misma que le pidió “que quando viesse al obispo le refiriejse todo lo que avia visto, y experimentado en el Milagro de su salud, y le pidieje en su nombre la intitulajse con titulo de MARIA Virgen de *Guadalupe*, en la Imagen que le offrecia”.⁹⁶

2.4.4 El culto: Los milagros, el santuario y todo cuanto sustenta el poder de la Virgen

Continuando, Miguel Sánchez hizo una descripción de la pintura comenzando por el material en el que se halla, el cual fue reconocido como “vn tejido tan natural de aquesta tierra, que en ella solamente se goza la materia que la cõpone. Es vna Planta llamada

⁹¹ Véase J. Chevalier y A. Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, trad. de Manuel Silvar y Arturo Rodríguez, Barcelona, Editorial Herder, 1986, ilustraciones.

⁹² Véase la referencia que hace el Xavier Noguez sobre la *Estrella del norte* del padre Francisco Florencia en Noguez, Xavier, *The apparition and the early cult of the Virgin of Guadalupe in Tepeyac, Mexico City. A study of native and Spanish sources written in the sixteenth and seventeenth centuries*, A dissertation for the degree of Doctor of Philosophy, United States, Tulane University, 1985.

⁹³ No hay referencia que nos permita establecer si éstos eran indígenas o españoles.

⁹⁴ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...* f. 29 v.

⁹⁵ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...* f. 30 v.

⁹⁶ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...* f. 34 v.

Maguey, tan vtil, prouechofa, rara, y vnica, que parece abreuìò Dios en ella todo el Mundo para comodidad del hombre”.⁹⁷ Estableció la medida de la manta en dos varas de longitud por una de latitud;⁹⁸ después dio inicio a la explicación de la pintura, la cual muestra una mujer de cabello negro cuyo peinado se parte en el centro; cejas delgadas; rostro trigueño; las manos unidas en el pecho; posee un cingulo morado; calzado pardo; viste una túnica rosada labrada con flores, entre los cuales reconoce jazmines; en el cuello tiene un broche donde se puede apreciar una cruz; lleva una túnica interior blanca y se cubre con un manto de color azul sembrado de estrellas; su cabeza se encuentra inclinada hacia el lado derecho; tiene una corona y se encuentra de pie sobre una media luna; “Està la Imagen toda como Nicho, ò Tabernaculo, en medio de vn Sol, que forma por lo lexos, resplandores de color amarillo, y naranjado, por lo cerca, como naciendo de las espaldas de la Imagen lucidijsimos rayos tirados, y razgados de oro à mucha dilatacion, vnos , mayores que otros en los razgos que fon ondeados”.⁹⁹ Toda la composición lleva como base un ángel con las alas desplegadas.

Para reforzar su tesis, Sánchez utilizó diferentes pasajes bíblicos como aquel donde la vara de Aaron floreció como reconocimiento por parte de Dios y así:

Entre las Varas se lleva la dignidad la Vara que florece, luego entre las Imágenes de MARIA, á de gozar la dignidad suprema de milagro, la que se hallare milagrosamente florida. Con esto bien pudiera fiar la conseqüencia á qualquiera que supiera sacarla, porque avia de decir, que siendo la Imagen milagrosa de MARIA, en nuestro Mexicano *Guadalupe*, la vnica, singular, sola, y rara, que en toda la cristiandad se á pintado de flores, aparecido en ellas, y conservandose como vara florida, à de gozar entre todas las Imágenes milagrosas de MARIA Virgen, la dignidad suprema de milagro, y la primacia de milagrosa. *Magnum*.¹⁰⁰

Sánchez trabajó el conocimiento desde una visión donde “El mundo se enrollaba sobre sí mismo: la tierra repetía el cielo, los rostros se reflejaban en las estrellas y la hierba ocultaba en sus tallos los secretos que servían al hombre. La pintura imitaba al espacio. Y la representación –ya fuera fiesta o saber– se daba como repetición: teatro de la vida o espejo

⁹⁷ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...* f. 38 v.

⁹⁸ Las medidas se equivaldrían a 160cm x 83cm aproximadamente.

⁹⁹ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...* f. 39 v.

¹⁰⁰ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...* f. 45 r.

del mundo, he ahí el título de cualquier lenguaje, su manera de anunciarse y de formular su derecho a hablar”.¹⁰¹ En su disertación, el presbítero estableció la tierra como un reflejo del cielo, “aquella Manta teniendola pintada era capa de Dios, que se viste del cielo luziendolo por la parte superior, donde si las Estrellas se juzgan como flores, aqui las flores se convierten Estrellas”.¹⁰² El juego entre las estrellas y las flores cobra sentido cuando recordamos que dichos astros fueron interpretados como los soldados que conquistaron la ciudad de México, y cuya representación fue heredada a sus descendientes, los criollos, los cuales representan las flores, materia de donde emergió la imagen sagrada. El objetivo comenzó a quedar expuesto cuando se hizo referencia a lo criollo, puesto que la manta “es Criolla desta tierra, en la planta de su Maguey”.¹⁰³ De esta manera, se consiguió recalcar la importancia de los americanos al asegurar que la virgen María “me dà licencia à que adelante mas las esperanças por los nacidos en aquesta tierra”.¹⁰⁴ Incluso aseguró que la Virgen “está ofreciendo su capa como vn cielo para cubrirnos, para que podamos dezir, y gloriarnos en aquesta tierra [...] Que fois la vestidura de nuestra desnudes aparecida en ese Cielo”.¹⁰⁵ La imagen resulta entonces, “vna amorosa exhortacion à los nacidos en mi Patria, y criollos de aqueste nuevo Mundo”.¹⁰⁶ Al decir que su imagen cubre “nuestra desnudeces”, refiere al hecho de la imagen como el manto que nos cobija, que cubre nuestra orfandad.

En la sección *mulier*, Sánchez acudió a otra historia en la cual la Virgen vino con los soldados españoles como una pequeña talla, la cual fue ocultada en un maguey durante la huida conocida como la Noche Triste:

Hafta que quixisteis descubri-la á otro humilde Indio, que fue depositario de tal Reliquia muchos años: y como aviays sido la Conquistadora, y esperando milagros en favor de los Españoles, visiblemente con esta vuestra Imagen, si en la escultura pequeña, en los prodigios grande. Quedò aquesta tierra por vuestra, á el amparo, proteccion, y cuidado de vuestra misericordia, ofreciendo en la Manta pintada tal Imagen, que diga fois la

¹⁰¹ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, 2ª ed., trad. de Elsa Cecilia Frost, México, Siglo XXI, 2010, p. 32.

¹⁰² Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...* f. 49 v.

¹⁰³ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...* f. 50 r.

¹⁰⁴ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...* f. 50 r.

¹⁰⁵ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...* f. 50 v.

¹⁰⁶ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...* f. 50 v.

Muger aparecida en el cielo, á dõnde en nombre de aquefta vuestra tierra abogasteis con Dios, *Mulier*.¹⁰⁷

Si ponemos cuidado en la historia podemos notar la falta de voluntad en la escultura, la cual fue incapaz de descubrirse por sí misma al ser sólo una réplica humana, es la virgen del Tepeyacac quien decide mostrarla, de igual manera, a un natural.

En su exposición, Sánchez pretendió establecer a México como la patria de la Virgen, siendo los criollos, por consiguiente, sus hijos, “Apareciendofe MARIA en Mexico entre las flores, es señalada por fu tierra, no folo como poffefsion, fino como fu patria; dandole en cada oja de fus Flores, y rofas efcrito el titulo, y fundacion amorofa, cõ licēcia para que los ciudadanos de Mexico puedan entender, publicar, inferir, alegar, pretender, intima, y fingular hermandad de parentefco con MARIA en aquefta fu Imagen, pues renace milagrofa en la Ciudad donde ellos nacen; y la patria aunque es madre comun; es amantiſſima madre”.¹⁰⁸ De esta manera, ante España, instauró el lugar sagrado del criollo, lo cual anuló su supuesta inferioridad al conecerle un origen prodigioso.

Al fundar el Paraíso en estas tierras, se retomó el árbol del Génesis, el cual significa “la Cruz de Chrifto, cuya fombra avia de fer amparo, abrigo, y refugio de miferables pecadores”.¹⁰⁹ En la imagen del Tepeyacac se advierte dicho árbol en la cruz que lleva al cuello “animãdo à los fieles, que alli tienen fombra donde ampararfe, y que eftando el Arbol de la Cruz en fu poder, avia de alargar fus troncos, dilatar fus ramas, y defplegar fus ojas con mayores mifericordias, mediante fu intercefion”.¹¹⁰ De la misma manera aludió a las alas otorgadas a la mujer en el Apocalipsis como propias de águila, cuya “eleccion de Aguila confronta con el blafon primitivo de Mexico”.¹¹¹ Aquí continuó entretejiendo lo bíblico con lo indígena.

Resulta relevante también la colocación de la imagen en la ermita del Tepeyacac, puesto que ahí confluyeron diversas manifestaciones religiosas que comenzaron a ser propias del mundo novohispano, “compufio el gufto las danças; la variedad los zaraos; la

¹⁰⁷ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...* f. 57 r.

¹⁰⁸ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...* f. 69 r.

¹⁰⁹ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...* f. 71 v-72 r.

¹¹⁰ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...* f. 72 r.

¹¹¹ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...* f. 72 r.

Nacion Jus mitotes; las comarcas sus tocotines”.¹¹² Después se hizo una descripción de la ermita, de la cual aseguró fue bendecida por fray Juan de Zumárraga; se tocó el tema de Juan Diego en cuanto a su decisión de servir en la casa de la señora, donde murió en el año de 1548; se habla del pocito con aguas milagrosas al Oriente del cerro y se realizó una descripción detallada de la segunda ermita fundada por el arzobispo Juan de la Serna en 1622, ya que ésta se encontraba en pie cuando Miguel Sánchez escribió su obra.

Más adelante se detallaron algunos de los milagros adjudicados a la imagen del Tepeyacac, siendo el primero la resurrección de un indígena herido por una flecha durante la procesión en la cual se llevó la imagen del centro de la ciudad de México al Tepeyacac; el segundo ocurrió en 1544, cuando la imagen combatió la epidemia de *cocoliztli*; el tercero fue aquel donde un indígena otomí, también de nombre Juan, encontró a la virgen de los Remedios, después el hombre enfermó y viajó al Tepeyacac donde la Guadalupe lo curó y le pidió que construyera un santuario para la talla que guardaba en su casa, en este milagro quedó de manifiesto la preponderancia de la Guadalupe sobre la de los Remedios, la criolla sobre la española; el cuarto milagro salvó a Antonio Carvajal de morir cuando su caballo se desbocó; el quinto sucedió dentro de la ermita cuando una lámpara cayó sobre un hombre sin provocarle daño alguno; el sexto ocurrió al vicario Juan Velázquez de Acuña, quien fue testigo de cómo las lámparas se encendieron de manera milagrosa después de haber sido apagadas por un fuerte viento; el séptimo, y último, refirió a la inundación de la ciudad de México, razón por la cual el arzobispo Francisco Manzo y Zúñiga pidió que se trajera la imagen del Tepeyacac consiguiendo que, al siguiente día, las aguas comenzaran a descender. Este último milagro es el único que no aparece en los enumerados por Lasso de la Vega, quizá porque, al igual que la omisión de la luna en la descripción de la imagen, busco evitar relaciones directas con elementos cercanos a la cosmovisión antigua, ya que la obra en náhuatl estaba dirigida a los naturales.

Es importante resaltar que muchos de los favorecidos fueron personajes públicos como Antonio Carbajal, quien fue funcionario, encomendero y hacendado ganadero; Juan Pavón fue sacristán y Juan Vázquez vicario, ambos de la ermita de Guadalupe; Pedro Valderrama fue fraile franciscano pero, además, los exvotos de plata debieron provenir de personajes

¹¹² Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...* f. 74 r.

encumbrados; también debemos señalar el hecho de mencionar lugares específicos como la ciudad de México, Pachuca y Tulancingo.¹¹³

El libro cierra con un sermón que enaltece a la virgen María al explicar el porqué de sus obras como representación de Cristo, señalando la pureza de la Virgen a través de las azucenas como consuelo de las penalidades de los americanos, “Esta es la Historia vuestra escrita de mi pluma tan tosca; dictada de mi lengua tan torpe; dispuesta de mi entendimiento tan corto”.¹¹⁴ Explicó entonces el porqué de su escrito cuando asentó:

En la pintura obra la admiración; en las letras el entendimiento; aquella se queda en las alabanzas; aquefte pasa á los mysterios. De tal manera; que si la pintura tiene consigo letras que la declaren, granxea con ellas, fuera de los elogios admirables que le á consagrado la vista; alguna estimacion; porque las letras movieron á leerse, y fueron lenguas predicadoras de ocultas excelēcias en aquella pintura. [...] Vuestra milagrosa Imagen de *Guadalupe* causa en todos los que atentos la miran, veneración, admiración, suspensión, alabándola, y celebrándola: quise que aqueftas letras, y renglones aunque tan malformados, acompañandola, y sirviendola con titulo de su Historia, declaren el milagro de su Aparicion; los beneficios de su liberalidad; los misterios de sus pinceles en la pintura; lo escogido del sitio de su Santuario muevan á leerse; y leidos aviven fervoriçando los coraçones de los Fieles á mayores affectos.¹¹⁵

Al final se añadieron los textos de tres cartas dirigidas a Miguel Sánchez. Escribió el Dr. Francisco de Siles, racionero de la iglesia metropolitana y catedrático de teología, para otorgar el permiso de la publicación de la historia, sobre todo por el uso de pasajes bíblicos “á costa de que algunos me censuren la novedad”.¹¹⁶ Después realizó una descripción del texto, al cual calificó como criollo, “con ansias, palabras, y conceptos á reconvenido en esta Historia á la Virgen MARIA en su Imagen Criolla de Guadalupe, para que interceda siempre por su patria, dandonos esperanças de que el Rey del cielo, y el de la tierra, en el huerto de sus flores milagrosas con que se apareció, han de concedernos gracias, y alivios”.¹¹⁷ Reconoció que se lograron los objetivos propuestos, describió la historia de las

¹¹³ Véase Gisela von Wobeser, “La imagen de la virgen de Guadalupe y sus milagros, ca. 1615”..., p. 23.

¹¹⁴ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...* f. 93 r.

¹¹⁵ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...* f. 93 v.

¹¹⁶ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...* f. 97 r.

¹¹⁷ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...* f. 98 r.

apariciones como propias de María, la figura femenina de la cristiandad y fechó el escrito el 29 de junio de 1848 (aunque debe ser 1648, seguramente este fue un error de imprenta).

Escribió Luis Lasso de la Vega quien, como vicario de la ermita de Guadalupe, confesó que el haber leído la obra despertó el deseo “de ser muy fuyo, y la gloria de tenerla por mia con titulo de su Ministro Sacerdote”.¹¹⁸ Comparó su estado con el de Adán, quien deseaba a Eva sin comprender que siempre había sido parte de él. La fecha es 2 de julio de 1648. El análisis de esta carta resulta sumamente interesante, pero éste lo dejaremos para el quinto capítulo.

Escribió el presbítero y bachiller Francisco de Bárcenas recordando la historia de Jonás y la ballena y asumiendo como buena la edición de la obra. Fechó el 16 de julio de 1648.

CONSIDERACIONES

La obra de Miguel Sánchez legitimó el culto religioso del Tepeyacac no sólo ante la Iglesia Católica sino también como el más importante para el mundo moderno al proponer que la manifestación misma de Dios yace en el ayate venerado en su ermita. Con esto, la obra pretendió insertar el mundo novohispano en la historia universal más como una causalidad que como una casualidad.

La *Imagen de la Virgen María madre de Dios de Guadalupe* fue el resultado de la asociación de fuentes indígenas junto a la *Biblia* y algunos textos de los padres fundadores de la Iglesia cristiana en una interpretación moderna que refuncionalizó la pintura del Tepeyacac. Destacó el uso de fuentes indígenas como herramientas que sustentaron el análisis dentro de la obra con relación al Apocalipsis 12, así como también favoreció la interpretación de la imagen y sus símbolos.

En la re-creación de lo europeo dentro del mundo novohispano, los dominados existieron por medio de la negación, lo cual les obligó a re-construirse de forma indirecta, en este caso a través de la historia del Tepeyacac pues, como dice Michel Certeau: “los relatos de milagros [...] ofrecen la *posibilidad* de un lugar inexpugnable, pues se trata de un

¹¹⁸ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...* f. 99 r.

no lugar, de una utopía. Crean un espacio diferente, que coexiste con el de una experiencia sin ilusión. Expresan una verdad (lo milagroso), irreductible a las creencias particulares que le sirven de metáforas o símbolos”.¹¹⁹ De esta manera, la cosmovisión indígena perduró en las diferentes historias sobre el Tepeyacac, las cuales fueron la materia prima para Miguel Sánchez en cuanto a la elaboración de su texto desde una perspectiva compartida con los trabajos jesuitas, los cuales señalaron la creación divina como un continuo. Prosiguiendo sobre esta tesis, Bolívar Echeverría expone que “Si la Creación estuviera terminada, y por tanto el sentido y el valor de toda acción individual se encontrarán determinados de una vez por todas; si hubiera predestinación, sólo habría Dios en tanto que Obra de Dios y no en tanto que Dios en acto, y la Iglesia resultaría superflua”.¹²⁰ Así se explicó el descubrimiento del Nuevo Mundo 1500 años después del inicio del cristianismo, así como la sociedad criolla, la cual –de acuerdo con el pacto establecido en la imagen del Tepeyacac– debió ser el nuevo pueblo elegido de Dios, y estas tierras el terreno dispuesto por la Virgen para ellos, sus hijos.

Por otro lado, Sánchez invirtió el papel de España al colocarla como la herramienta para llevar a cabo la profecía y no como el pueblo de Dios llamado a evangelizar el Nuevo Mundo. El factor activo de la conquista se transformó en una acción necesaria para vencer la idolatría y liberar estas tierras, las cuales estaban destinadas a convertirse en la Tierra Santa lejos de judíos, moros, calvinistas y protestantes. Miguel Sánchez suscribió a México entonces no sólo dentro de la historia humana sino dentro del tiempo divino, lo cual abrió la puerta para retomar teorías milenaristas que señalaron el pronto advenimiento de Dios.

La *Imagen de la Virgen María madre de Dios de Guadalupe* consiguió establecer el lienzo del Tepeyacac como el símbolo cristiano moderno, para lo cual debió convertirla en un códice, incluso al señalar que el estampado ocurrió sobre una tela elaborada de fibra de maguey.¹²¹ Dicha interpretación evidencia el metasistema que envolvió la visión indígena y la cristiana fundiéndolas como una sola buscando abrir un nuevo capítulo dentro del cristianismo con una perspectiva escatológica.

¹¹⁹ Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano. I. Antes de hacer*, Nueva edición establecida y presentada por Luce Giard, traducción de Alejandro Pescador, México, Universidad Iberoamericana. Departamento de Historia-Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 2000, 2 v, p. 21-22.

¹²⁰ Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco...*, p. 114.

¹²¹ El Dr. Leonocio Garza-Valdés, microbiólogo, sostiene en su obra, “Tepeyac, cinco siglos de engaño”, que el material de la tela donde fue pintada la imagen del Tepeyacac es de cáñamo. Véase Leonocio Garza-Valdés, *Tepeyac: cinco siglos de engaño*, México, Plaza & Janes, 2002.

CAPÍTULO 3

HUEI TLAMAHUIÇOLTICA OMONEXITI IN ILHUICAC TLATÓCA ÇIHUAPILLI SANTA MARÍA TOTLAÇONANTZIN GUADALUPE IN NICAN HUEI ALTEPETL NAHUAC MÉXICO ITOCAYÒCAN TEPEYACAC

En 1649, al año siguiente de la publicación de *La imagen de la Virgen María madre de Dios de Guadalupe* de Miguel Sánchez, se imprimió el *Huei tlamahuiçoltica* escrito por el vicario de la ermita del Tepeyacac, Luis Lasso de la Vega, cuya edición corrió a cargo de la imprenta de Juan Ruiz. En la obra se relatan las apariciones ocurridas sobre el cerro del Tepeyacac a Juan Diego pero en lengua náhuatl, así como los milagros realizados por la señora celeste, la descripción de la pintura y la vida de Juan Diego.

Para revisar el *Huei tlamahuiçoltica* se utilizó la copia digital existente en la Classic Jonh Brown University Library Catalog, la cual puede cotejarse en el enlace: <https://archive.org/details/hueitlamahuiolti00lass/page/n7/mode/2up>

De la misma manera se comenzará con una biografía tanto de la obra como del autor para contextualizar.

3.1 Descripción catalográfica del ejemplar conservado en la John Carter Brown Library

El ejemplar responde a la clasificación BA649 .L347h, cuyo autor refiere a Luis Lasso de la Vega y cuyo título es: *Huei tlamahuiçoltica omenexiti in ilhuicac tlatóca Çihuapilli Santa Maria Totlaçònantzin Guadalupe in nican huei altepehanuac Mexico itocayocan tepeyacac*. La impresión se llevó a cabo en la Ciudad de México, en la imprenta de Iuan Ruyz, en el año de 1649. Se compone de 17 fojas *recto* (r) y 17 de *verso* (v); contiene ilustraciones y mide 21 cm de altura.

Al abrir el libro, en la contraportada, se encuentra el sello de la John Carter Brown Library. En la hoja IV aparece el título, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMENEXITI IN ILHVICA*

*TLATÓCA ÇIHUAPILLI SANTA MARIA TOTLAÇÒNANTZIN GVADALVPE IN NICAN HUEI ALTEPENAHUAC MEXICO ITOCAYOCAN TEPEYACAC,*¹ seguido por el grabado de la imagen; bajo éste aparecen los datos de la imprenta: “Impreſſo con licencia en MEXICO: en la Imprenta de Iuan Ruyz. Año de 1649.”

En la hoja VI se presenta el “PARECER DEL PADRE BALTHASAR GONÇALEZ de la Compañia de IESVS.” Abre con una letra capitular *P* adornada con motivos vegetales y explica que dicho parecer obedece al mandato del Dr. Pedro de Barrientos Lomelin quien pidió la revisión de la obra antes de ser entregada a la imprenta. El padre González aprobó el manuscrito especificando que lo encontró apegado a la tradición y anales relativos al hecho, además de mirarle útil para exaltar la devoción. Fechó el 9 de enero de 1649.

En la hoja VII se inscribe la licencia del Dr. Pedro de Barrientos Lomelin, a través del notario público Francisco de Bermeo, aprobando la impresión de la obra. Fechó el 11 de enero de 1649.

En la hoja VIII se lee “*ILHVICAC TLATÓCA ÇIHVAPILLÉ, ÇEMIHAC ICHPOCHTZINTLÉ in ti Tlaçòmahuiz Nantzín in Dios*”.² Éste es el prefacio escrito por Lasso de la Vega, el cual es una oración a la Çihuapilli donde explicó haber escrito la historia de las apariciones en náhuatl al constatar que dicha lengua es del agrado de la señora al haberla utilizado para comunicarse con Juan Diego. También señaló la importancia de utilizar dicha lengua para llevar el mensaje a los naturales antes de que el tiempo borre todo recuerdo. Por último, imploró porque la historia se escribiera en muchos idiomas más, cuya la finalidad era su difusión en todo el mundo. Firmó como bachiller, Luis Lasso de la Vega.

La hoja X presenta una estampa del momento en que Juan Diego deja caer las flores ante el obispo y la imagen de la Çihuapilli se dibuja en la tilma. La importancia de la estampa es ser la primera que ilustró el suceso.

¹ “By a great miracle appeared the heavenly Queen, saint Mary, our precious mother of Guadalupe, here near the great altepetl of Mexico, at a place called Tepeyacac”, trad. de Lisa Sousa, Stafford Poole, C. M. James Lockhart.

² “O Heavenly Queen, ever virgin, you who are the precious revered Mother of God”, trad. de Lisa Sousa, Stafford Poole, C. M. James Lockhart.

En la foja 1 r. comienza la historia “*NICAN MOPOHVA, MOTECPANA INQVENIN YAN CVICAN HUEI TLAMAHUIÇOLTICA MONEXITI IN ÇENQVISCA ICHPOCHTLI SANTA MARIA DIOS YNANTZIN TOÇIHVAPILLATOCATZIN, IN ONCAN TEPEYACAC MOTENEHVA GUADALUPE*”.³ Nos refiere que la narración responde a la ordenación de los acontecimientos que dieron lugar a la tradición guadalupana en el cerro del Tepeyacac, la cual comenzó diez años después de conquistada Mexihco-Tenochtitlan, la Çihuapilli se presentó entonces ante un indígena de nombre Juan Diego a quien envió donde el obispo, Juan de Zumárraga, para pedirle la construcción de “su casita divina” en el cerro. El obispo dudó de la palabra del maçehualtzintli y le solicitó una señal por parte de la Çihuapilli, la cual llegó en forma de flores que, al caer sobre el piso, dejaron su imagen estampada sobre la tilma. Al día siguiente Juan Bernardino, tío de Juan Diego, refirió haber presenciado la aparición de Çihuapilli, la cual le curó y le pidió que se le nombrase Guadalupe.

La foja 9 r. presenta el “*NICAN MOTECPANA IN IXQVICH TLAMAHVIÇOLLI YEQVIMO CHIHVILIA IN ILHVICAC ÇIHVAPILLI TOTLAÇONANTZIN GVADALVPE*.”⁴ En él se cuentan catorce milagros realizados por la Çihuapilli; también se relata la muerte de Juan Bernardino en el año de 1544 y la vida de Juan Diego después de las apariciones hasta su muerte en 1548.

En la foja 15 v. el “*NICAN tlantica inittoloca*”⁵ se da por concluida la historia explicando la importancia de la ermita en el Tepeyacac como la casa donde la Çihuapilli acoge y consuela a los habitantes de estas tierras. En el capítulo se volvió a hacer énfasis sobre el origen divino de la imagen y se reafirmó su necesaria ayuda para paliar la idolatría. Termina con un LAVS DEO (Alabado sea Dios).

Aparece una hoja después de la foja 17 r. con la leyenda “*TLATLATLAVHTILIZTLI, IC MOTLATLAVH tützinoz in ilhuicac tlatòca Çihuapilli to Tlaçonantzin Guadalupe*.”⁶ La cual es una oración que concluye con un amén, IESVS y un crismón.

³ “Aquí se relata, se pone en orden, cómo, hace poco, de manera portentosa, se mostró la perfecta doncella,, Santa María, madrecita de Dios, nuestra noble señora, allá en Tepeyácac, que se dice Guadalupe”, trad. de Miguel León Portilla.

⁴ “Here is an ordered account of all the miracles that the heavenly lady, our precious mother of Guadalupe has performed”, trad. de Lisa Sousa, Stafford Poole, C. M. James Lockhart.

⁵ “Aquí termina la historia”, trad. de Víctor Goytia.

⁶ “Oración dedicada a la reina celeste, nuestra reverenciada madre de Guadalupe” trad. de Víctor Goytia.

La siguiente hoja presenta el título: “SERMON DE NUESTRA GRAN REYNA, PODEROSISSIMA PATRONA, MADRE, Y SEÑORA NUESTRA, MARIA SANTISSIMA DE GUADALUPE”. Ésta es una hoja de guarda cuyo autor fue Ignacio Paredes, lo cual nos permite aseverar que la encuadernación ocurrió de manera posterior por pertenecer el autor al siglo XVIII; sin embargo, al empastar, se tuvo el cuidado de guardar la hoja en un escrito de tema similar.

3.2 Luis Lasso de la Vega: El vicario del Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe

Luis Lasso de la Vega fue un criollo nacido en la Ciudad de México en 1605; obtuvo el grado de bachiller en la Real y Pontificia Universidad; se matriculó en un curso de derecho canónico en 1623 y en 1647 fue nombrado vicario y capellán de la ermita del Tepeyacac, es decir, desempeñaba funciones de sacerdocio al servicio de una iglesia no parroquial. Una vez al frente de la ermita, Lasso debió conocer a Miguel Sánchez cuando éste buscaba información sobre la señora del Tepeyacac.

En su obra Miguel Sánchez relató sobre el tiempo que destinó a la contemplación de la imagen en la ermita, “en las continuas asistencias de su santuario”.⁷ Ahí debió pasar varias tardes comentando y ordenando con el vicario, Luis Lasso de la Vega, la historia oral sobre las apariciones, a las cuales el vicario debió contribuir con muchos relatos alrededor de los milagros, tanto de españoles como de indígenas y criollos. Por otra parte, no debemos perder de vista la carta de Lasso de la Vega impresa en el libro de Sánchez, ya que en ésta le agradeció el haber escrito “su Historia; formada, compuesta, y compartida, en lo prodigioso del milagro; en el suceso de su aparición; y en los misterios que su pintura significa”.⁸ La carta fue imprimida junto al libro en 1648, razón para saber que Lasso leyó la obra antes de que ésta entrara a los talleres, pero no lo hizo para otorgar una licencia, lo hizo para dar su opinión personal a Miguel Sánchez pero, ¿cómo podría Lasso de la Vega tener copia de esos papeles sin que el autor se los hubiera proporcionado? Esto sólo pudo ocurrir bajo una relación de confianza; también debe señalarse el hecho de que publicó al siguiente año, en 1649, el *Huei tlamahuiçoltica*, el cual enunció la historia de la impresión

⁷ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...*, h. 13.

⁸ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...*, f. 100 r.

milagrosa de la imagen divina en la tilma de Juan Diego ante fray Juan de Zumárraga, pero en náhuatl. No se puede creer que ésta se hubiese confeccionado en un año, razón para pensar que dicha historia era conocida de antemano.

A lo arriba mencionado podemos agregar que Lasso conocía la historia cuando afirmó en la carta haber admirado la imagen del Tepeyacac “entre las milagrosas flores q la pintaron, y en sus fragancias”.⁹ Sin embargo, admitió que después de leer el trabajo de Sánchez consideró “fer el Adan que a despertado para que la vea en estampa”.¹⁰ La admiración de la imagen fue un común entre ambos, así como el suceso que culminó con el estampado en la tilma pero, el poder leer y comprender todos los elementos constituyentes en dicha imagen fue la contribución de Miguel Sánchez, la cual agradeció Lasso de la Vega.

Luis Lasso de la Vega falleció en la Ciudad de México en 1660.

3.3 La imprenta: Juan Ruiz, el astrónomo impresor¹¹

Enrico Martínez (Heinrich Martin), intérprete del Santo Oficio de las lenguas alemana y flamenca, heredó a su hijo, Juan Ruiz, una imprenta obtenida cuando su dueño original, Cornelio Adriano César, fue sometido a un proceso inquisitorial por luteranismo. Juan Ruiz había manifestado ser hijo legítimo del astrónomo Luis de Vargas y Juana Leonor, pero en su acta testamentaria dijo ser hijo de Enrico Martínez.¹²

⁹ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...*, f. 99 v.

¹⁰ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...*, f. 99 v

¹¹ La información sobre el impresor Juan Ruiz fue obtenida de: Ana Cecilia Montiel Ontiveros y Luz del Carmen Beltrán Cabrera, "Paula de Benavides: impresora del siglo XVII. El inicio de un linaje", en *Contribuciones desde Coatepec*, n. 10, enero-junio, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2006, pp. 103-115. Ernesto Priani Saisó y Héctor Rafael Aparicio Sedano, “De las prensas a los astros. Pensamiento y obra del astrónomo e impresor Juan Ruiz”, Noé Héctor Esquivel Estrada (compilador), en *Estudios del pensamiento novohispano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, número 14, 2013

http://web.uaemex.mx/iesu/PNovohispano/Encuentros/2012%20XXV%20EPN/1%20Fuentes%20Bibliograficas/Ernesto%20Priani_Hector%20Aparicio.pdf, (Consulta: 09 de marzo de 2021). Ariel Antonio Morán Reyes, “No hay término ni fin en hacer ni multiplicar los libros”: Las casas de impresores y la diversificación de la cultura libresca durante el siglo XVII en la capital novohispana”, en *Revista Complutense de Historia de América*, España, número 45, 2019, pp. 159-187.

¹² Al parecer el hecho de que Enrico Martínez fuera encarcelado, puesto que sus obras de ingeniería no evitaron la inundación de la ciudad de México de 1629, peso en Juan Ruíz al grado de ocultar su filiación.

Juan Ruiz nació en 1613, en la Ciudad de México, y su imprenta se encontraba en la plaza de Santo Domingo, cerca de la calle del Relox, hoy República de Argentina. En su momento el taller contó con dos prensas y una herencia flamenca en cuanto a impresión, por lo cual utilizó el gusto tipográfico de Amberes, destacándose así Samuel van der Straet, mejor conocido como Stradanus (fig. 1).¹³

El trabajo de Juan Ruiz mantuvo una competencia constante con la viuda de Calderón quien obtuvo el monopolio de las Cartillas y consiguió, a través de un juicio, que la imprenta de Ruiz dejara de imprimirlas “en lengua mexicana con sus abecedarios”.

A la par de su oficio como impresor Ruiz también se dedicó a la astronomía, e incluso a la astrología, y publicó en 1653, en su propia imprenta, el *Discurso hecho sobre la significación de dos impresiones meteorológicas*.

En su imprenta trabajó obras en lengua timuquana, mazahua y náhuatl. En 1640 publicó el *Sermón a San Felipe de Jesús* de Miguel Sánchez y, en 1645, el *Arte de la lengua* de Horacio Carochi.

Juan Ruiz falleció en junio de 1675, y sus restos fueron sepultados en la iglesia del Carmen; su imprenta fue heredada a su nieta Feliciano Ruiz, quien sólo vivió dos años más.



fig. 1

¹³ El grabador, de origen flamenco, llegó a la Nueva España en 1603 con la flota del virrey Montescclaro con la misión de grabar en metal las monedas de la Casa de Moneda, en la Ciudad de México y Zacatecas. Véase Sandra Delgado, “Samuel Stradanus, primer grabador de Nueva España. La experta Clara Bargellini analiza los grabados en planchas de cobre del siglo XVII”, en *Gaceta UNAM*, Universidad Nacional Autónoma de México, octubre 12 del 2020, <https://www.gaceta.unam.mx/samuel-stradanus-primer-grabador-de-nueva-espana/>, (Consulta: 9 de marzo de 2021).

3.4 La obra:¹⁴ Descripción

La obra de Lasso de la Vega se centró en mayor medida en el suceso de las apariciones y en la estampa de la imagen en la tilma; puso énfasis en los diálogos, tanto los ocurridos entre Juan Diego y la señora como aquellos entre el indígena y Zumárraga; discurre en el lenguaje; no acudió a citas bíblicas; elaboró las formas literarias y apeló a elementos propios de lo indígena. ¿Para qué público escribió este autor? Lo cierto son las pocas posibilidades de un lector individual sentado en su biblioteca, la realidad de ese siglo nos sugiere el conocimiento social a través de una lectura colectiva.

El libro sucede en forma de sermón: primero relató un hecho asombroso, el cual culminó con la estampa de la *ilhuicac Çihuapilli* (Señora Celeste) en la tilma de un indígena; después se enumeraron los milagros realizados por la imagen no sólo en su ermita, también en la fuente al Oriente del Tepeyacac e incluso en la ciudad de México; por último, se estableció la importancia de su protección y el deber para con ella por parte de sus hijos, los mexicanos.

3.4.1 Estructura

En su estructura, la obra comienza con la presentación: el título, la imprenta y el año; cuenta también con el parecer “Por mandado del Señor Doctor Don Pedro de Barrientos Lomelin Comisario del Tribunal de la Santa Cruzada, Tesorero desta Santa Cathedral de Mexico, Prouisor, y Vicario General de su Arçobispado”.¹⁵ Dicho parecer estuvo a cargo del padre jesuita Baltazar González¹⁶ quien aseguró haber “visto la milagrosa aparicion de

¹⁴ Por carecer de paginación en la primera parte, tomaré cada página como una hoja hasta que aparezca la foliación.

¹⁵ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI ILHVICAC TLATÓCA ÇIHVAPILLI SANTA MARIA TOTLAÇONANTZIN GVADALUPE IN NICAN HVEI ALTEPENAHVAC MEXICO ITOCAÛCAN TEPEYACAC*, México, Imprenta de Juan Ruiz, 1649, h. 7.

¹⁶ Criollo nacido en Apizaco, Puebla, en 1604, escribió los Pareceres del *Arte de la lengua* y del *Huei tlamahuiçoltica*. Edmundo O’Gorman lo postula como el autor de *Inin Huei tlamahuiçoltzin (Relaciones primitivas)*. El padre estudió en los colegios jesuitas de San Pedro y San Pablo y en Tepotzotlan y murió en 1679. Rodrigo Martínez Baracs, "La aparición del Nican mopohua". O ‘GORMAN, EDMUNDO, *Destierro de sombras*.

la Imagen de la Virgen Santíssima Madre de Dios, y Señora Nuestra”.¹⁷ La licencia se encontró a cargo del Dr. D. Pedro de Barrientos¹⁸ quien decidió otorgarla, “Auiendo visto el parecer del Padre Balthazar Gonçalez de la Compañia de IESVS”.¹⁹ Ambos, parecer y licencia, fueron escritas en español. Después sigue el prefacio de Luis Lasso de la Vega en náhuatl y, de manera subsecuente el *Nican mopohua*, el *Nican motecpana* y *Nican tlantica*.

El libro se compone de tres secciones:

La primera comienza con las palabras *Nican mopohua*²⁰ y en ella se relatan las apariciones a Juan Diego en el Tepeyacac así como el estampado milagroso en la tilma ante el obispo fray Juan de Zumárraga, quien ordenó construir la ermita en el monte para alojar dicha imagen. Termina con una descripción de los componentes de la imagen.

La segunda inicia con las palabras *Nican motecpana*²¹ y en ella se narran 14 milagros realizados por la señora del Tepeyacac a indígenas y españoles. También se cuenta sobre la vida de Juan Diego quien pidió permiso al obispo para vivir en la ermita sirviendo hasta su muerte acaecida en 1548.

La última comienza con la frase *Nican tlantica*²² y así concluye el libro alabando a la imagen del Tepeyacac, como también sus milagros y su gracia para con los habitantes de esta tierra.

3.4.2 El arte de la lengua: La escritura de los sonidos propios del náhuatl

La forma de escribir la lengua náhuatl fue un intento por capturarla con caracteres latinos, lo cual, ante la complejidad de obtener las sutilezas de la entonación, hizo uso de acentos

¹⁷ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, h. 7.

¹⁸ Nació en la ciudad de México en 1600, estudió en la Universidad de Salamanca y volvió para desempeñar diversos cargos en la Catedral Metropolitana. Fue obispo de Durango en 1656 y rector de la Real y pontificia Universidad. Escribió la obra *Apología de los privilegios concedidos por la Silla Apostólica a los regulares de Indias*. Murió en Durango en 1658. Miguel Héctor Fernández-Carreón, *Pedro de Barrientos Lomelín* (sitio web), Real Academia de la Historia, <http://dbe.rah.es/biografias/34452/pedro-de-barrientos-lomelin>, (Consulta: 02 de abril de 2021).

¹⁹ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, f. 6 v.

²⁰ “Aquí se cuenta”, trad. de Víctor Goytia.

²¹ “Aquí se ordena”, trad. de Víctor Goytia.

²² “Aquí termina”, trad. de Víctor Goytia.

como el agudo, el grave y el circunflejo, además de marcar el saltillo²³ de diferentes maneras. Durante el siglo XVI se escribió sin estas astucias, fueron en su mayor parte los jesuitas quienes introdujeron marcas específicas para capturar las características sonoras y así, por ejemplo, se puede observar la letra “h” para marcar el saltillo en las copias que hicieron del *Exercicio quotidiano* de Sahagún y de los *Cantares mexicanos* recopilados por Antonio Valeriano.

En su *Arte mexicana*, el jesuita Antonio del Rincón²⁴ utilizó los acentos grave, agudo y moderado (circunflejo) para señalar la existencia de sílabas largas, breves e “iguales”; de forma posterior, en 1645, Juan Ruiz imprimió el *Arte de la lengua mexicana* del entonces rector del colegio de San Pedro y San Pablo, Horacio Carochi,²⁵ en la cual estableció el uso de los acentos como “vna coſa ſingular, que es el ir accentuadas todas las palabras Mexicanas, para que pueda el que la aprendiere, aprender juntamente la pronunciacion, que ſi eſta no ſe ſabe, hablarà qualquiera la lengua Mexicana, por mucho que aya trabajado en ella, poco mejor que vn negro boçal la Eſpañola”.²⁶ Dichos acentos los explica de la siguiente manera:

El acento (´) es nota, y ſeñal de ſyllaba breue como *tétl*, piedra: *tlétl*, fuego. La (¨) es acento de ſyllaba larga, como *ātl*, agua: *Teōtl*, Dios. La (˘) es ſeñal de la pronunciacion q ſuelen llamar ſaltillo, por que la vocal ſobre que cae eſte acento ſe pronuncia como con ſalto, ò ſingulto, ò reparo y ſuſpenſion: ver. gr. *Tàtli*, padre: *pàtli*, medicina: *mōtòtli*, hardilla. Del acento (^) vfaremos ſolamente en las vltimas vocales

²³ Oclusión glotal.

²⁴ Fraile jesuita nacido en México en 1556 de origen poco claro. Estudió en Tepotzotlan y escribió la primera gramática en náhuatl jesuita, *Arte mexicana*, además de proponer la primera traducción convincente de México, “en medio de la luna”. Se sostiene que su origen era indígena, hijo de los reyes de Texcoco, pero “...en los catálogos trienales del ARSI y el libro de Juan Sánchez Baquero, aparece que era de Puebla de los Ángeles, lo que podría pensarse que fue hecho para esconder su origen indígena”. Abascal Sherwell Raull, Pablo, *Tepotzotlán. La institucionalización de un colegio jesuita en la frontera chichimeca de la Nueva España (1580-1618)*, Tesis presentada con vistas a la obtención del grado de doctor en Historia y Civilización, Florencia, European University Institute, 2015, p. 233. Murió en 1601.

²⁵ De origen florentino, ingresó a la Compañía de Jesús en 1601, en 1604 viajó a Sevilla y llegó a la Nueva España un año después, en 1605 y a Tepotzotlan en 1609. El fraile tenía conocimiento de diferentes lenguas como el náhuatl, el otomí y el mazahua y escribió *Arte de la lengua mexicana*. Abascal Sherwell Raull, Pablo, *Tepotzotlán...*

²⁶ Horacio Carochi, *Arte de la lengua mexicana. Con la declaración de los adverbios della*, México, Imprenta de Juan Ruiz, 1645, p. 16.

de todos los plurales de verbos, y nombres, q acabaren en vocal, quando no se pronunciare inmediatamente otra diction.²⁷

El padre Carochi señaló que para evitar la pronunciación de la “v” consonante, la cual no hacen los varones indígenas llevándola más hacia una vocal “u”, se debe utilizar una “h”, de este modo *veuetl* debe escribirse *hvehuetl*. También explicó el sonido de la “z” como una caudata “j” menos silbante y más blanda. En cuanto a la “ñ” y “ll” dijo, “Tambien carece esta lengua de la ñ, Castellana, y de las dos ll, Castellanas; y quando en Mexicano se hallaren se han de pronunciar como en Latin *villa*, *vellus*. Verbigracia, *milli*, fementera, *tlālli*, tierra”.²⁸ Cuando una “n” sea seguida por la “ç” o la “x”, estas últimas deben pronunciarse como si fuesen dos, y la “n” no deberá ser pronunciada. Por último, “Ay en estas lenguas las cinco vocales, *a*, *e*, *i*, *o*, *u*, pero vñan del *o* algunas vezes tan cerrada, y obscura, que tira algo à la pronunciacion de la *u* vocal: pero no dexa de ser *o*, y afsi no tengo por acertado escreuir Teūtl, fino Teōtl, Dios: ni *ichpūchtli*, doncella”.²⁹

En el *Huei tlamahuiçoltica* aparecieron algunas de las especificaciones del padre Carochi, como las *h* para volver la *v* y la *u* vocales, así como la *z* en lugar de la caudata pero, también ocurrieron otras pertenecientes a una tradición anterior, como las del padre Antonio del Rincón; el estilo no es homogéneo, algunas palabras pueden encontrarse escritas de una manera y en otra parte del texto cambiar (*ihuan*, *yhuan*). Observamos aquí que las determinaciones de escritura aún no son claras, por ello presentan diferentes formas y nos permiten señalar que el trabajo no lo escribió una sola persona (Lasso de la Vega), sino que debió hacer uso de ayudantes.

En el prefacio del *Huei tlamahuiçoltica* encontramos la palabra *çemihcac* (siempre), la cual fue escrita con una *h* para marcar el saltillo y en seguida encontramos la palabra *àmo* (no) utilizando el acento grave como lo dicta Carochi. El acento grave fue la marca diacrítica más utilizada en el *Huei tlamahuiçoltica*, el cual se ocupa en vocales largas o cortas aunque, a pesar de las indicaciones de Carochi, no vayan acompañadas por la

²⁷ Horacio Carochi, *Arte de la lengua mexicana...*, p. 18.

²⁸ Horacio Carochi, *Arte de la lengua mexicana...*, p. 17.

²⁹ Horacio Carochi, *Arte de la lengua mexicana...*, p. 17-18.

oclusión glotal como por ejemplo *Ìneltica*³⁰ (testimonio); también se utiliza al final de algunos verbos o conjugaciones con terminación en *-ì* u *-ò*, como *onimitznahuati*³¹ (te lo ordeno) o *otimahuicò*³² (lo miraste); también en pocos casos de plurales en tiempo presente como *coni*³³ (beben) y en plurales pretéritos como *onquizquè*³⁴ (salieron). En cuanto a su utilización como saltillo es curioso el caso de la raíz *tlatoca*, el cual utiliza saltillo después de la *a* y de la *o*, pero al escribirlo sólo marca uno u otro *toçihuapillatòcatzin*³⁵ o *toçihuapillàtocatzin*,³⁶ y ocurre en la misma foja pero en diferente milagro. El circunflejo es la segunda marca diacrítica más utilizada en el texto, se utilizó en la *a* seguida por el saltillo, *tehuellâmachi*³⁷ (agradable), en la *o* no ocurre dicha asociación, parece ser más relacionada con la duración larga de la vocal y con la conjugación en pretérito; con *i* es complicado establecer la referencia, ya que sucede de diferentes formas; sin embargo, “The two agree in rendering syllable-final [k^w] as *-uc* [*Teteuctin*,³⁸ ‘señores,’], *iya* as *ia* [*pohuia*,³⁹ ‘pertenecía’], and *n* before an [s] sound as *z*, recognizing the assimilation in speech, above all the particle *in* is involved [*izçihuapilli*,⁴⁰ ‘noble señora,’]”.⁴¹

Encontramos en el escrito que las mayúsculas sólo se utilizan para los nombres propios, como Iuan Diego, y para los títulos como Notecuiyoe, el cual refiere a uno de los epígrafes que se le da a la señora del Tepeyacac. También cabe notar la falta del primer signo de interrogación, sólo aparece el último para cerrar la pregunta. Notamos también una utilización peculiar en las sibilantes, de las cuales hace uso de la “*c*”, la “*z*”, la “*x*” y la “*ç*”; las pocas “*s*” fueron utilizadas en palabras latinas como “*Sancta*”, y del mismo modo encontramos la caudata en préstamos lingüísticos como “*obiçpo*”, “In other aspects of

³⁰ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, f. 6 v.

³¹ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, f. 6 r.

³² Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, f. 6 r.

³³ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, f. 12 v.

³⁴ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, f. 11 r.

³⁵ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, f. 10 r.

³⁶ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, f. 10 r.

³⁷ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, f. 1 v.

³⁸ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, f. 8 r.

³⁹ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, f. 1 r.

⁴⁰ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, f. 4 v.

⁴¹ Lisa Sousa, Stafford Poole and James Lockhart, *The story of Guadalupe. Luis Lasso de la Vega's Huei tlamahuicoltica of 1649*, United States of America, Stanford University Press, University of California, 1998, p. 30-31.

orthography, the text falls within the ordinary range for ecclesiastical writings of the time and is particularly close to the traditional best embodied in Carochi's *Arte*".⁴²

En resumen, notamos la existencia de diferentes criterios con relación a la forma de escribir el náhuatl en el *Huei tlamahuiçoltica*, criterios que, como se mencionó anteriormente, responden a lo temprano de su trabajo ortográfico y gramatical sobre la lengua náhuatl pero, ¿por qué la necesidad de escribir con todas estas marcas? La respuesta es clara, porque debía leerse en voz alta y con una buena pronunciación, esto último refuerza la teoría de ser un texto dirigido a los pueblos y las personas hablantes de náhuatl como indígenas y mestizos, así como aquellos lectores que hayan estudiado las *artes*, es decir, los padres lengua como los jesuitas.

3.4.3 Primeras hojas

El *Huei tlamahuiçoltica* presenta el título en lengua náhuatl en una página donde se halla la estampa de la imagen (fig. 2) con su mandorla de rayos y rodeada por nubes, coronada con un manto estrellado, las manos juntas en posición de oración y parada sobre una luna a cuyos pies aparece un ángel sosteniendo la túnica y la capa; esta imagen es la representación de la pintura que se haya en el Tepeyacac. Al pie de la estampa aparece la leyenda "Impresso con licencia en MEXICO: en la imprenta de Iuan Ruyz. Año de 1649".⁴³

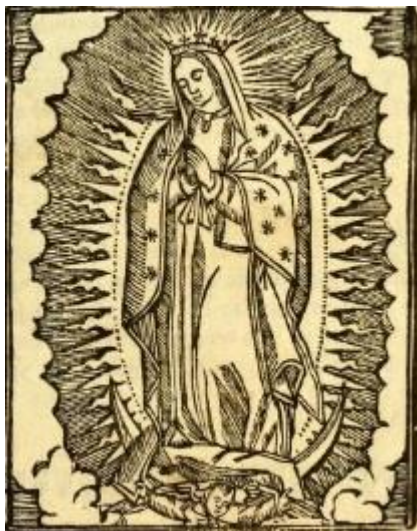


fig. 2

⁴² Lisa Sousa, Stafford Poole and James Lockhart, *The story of Guadalupe...*, p. 30.

⁴³ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA...*, h. 5.

En secuencia le sigue el parecer del padre jesuita Balthasar Gonçalez, el cual comienza con una letra capital. En su escrito el padre refirió conocer la obra y hallarla “ajustada à lo que por tradicion, y anales se sabe del hecho”.⁴⁴ El padre pidió que se permitiera la impresión, y fechó el 9 de enero de 1649. En su aprobación realizó una breve reseña del contenido, “la milagrofa aparicion de la Imagen de la Virgen Santiſſima Madre de Dios, y Señora Nuestra (q se venera en ſu Hermita, y Santuario de Guadalupe)”.⁴⁵ Después, el religioso explicó la relevancia de la obra, “por que ſerà muy vtil, y prouechofa para aviuar la deuocion en los tibios, y engendrarla de nueuo en los que ignorantes viuen del misteriofo origen defte celeſtial retrato de la Reyna del cielo, y porque no hallo cofa que ſe oponga à la verdad, misterios de nueſtra Santa Fee”.⁴⁶

En el borde derecho aparece una escritura a mano en la cual ocurre un crismón y dice: “† este libro es a mí de ~~un~~-bostor [?] D. Ma. H[?] vicario del Santo Oficio”. Después aparece una rúbrica. Este elemento sólo se enumera pero es ajeno al contenido.

La siguiente hoja corresponde a una licencia emitida el 11 de enero de 1649 en la ciudad de México, donde se explica que el doctor D. Pedro de Barrientos, tesorero de la catedral y vicario general del arzobispado, autorizó “que puedan imprimir el tratado de la Hiftoria, y origen de la Santa Imagen de Nuestra Señora de Guadalupe, en lengua Mexicana”.⁴⁷ Esta licencia fue generada por el notario público Francisco de Bermeo, quien suscribe.

Comienza el escrito de Lasso de la Vega titulado “Ilhvicac Tlatòca çihvapille, çemihcac ichpochtzintlé in ti Tlaçòmahuiz Nantzín in Dios”.⁴⁸ Aquí Lasso de la Vega escribió en náhuatl y en primera persona a la Virgen haciendo hincapié en lo indigno de su condición, pero resaltando a la vez una férrea voluntad de servirle con todo su corazón al escribir la historia de su imagen en la lengua natural de estas tierras, “*Auh inic çenca noconelehua, noçenyollo ica nicnemilia, in motequipanolocatzin, in momahuiztililocatzin, ca tepitzin ic noconnexia in onocntlilan, onoconicuilo nahuatlàtolcopa in*

⁴⁴ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, h. 7.

⁴⁵ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, h. 7.

⁴⁶ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, h. 7.

⁴⁷ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, h. 8.

⁴⁸ “Reina celestial, siempre virgen, tú eres la reverenciada madre de Dios”, trad. de Víctor Goytia.

motlamahuiçoltzin: macamo quen xicmochihuili in mixtzin, in moyecyollòtzin, ça yè xicmopaccaçelili in icnomaçehuallàtollì".⁴⁹

A través del náhuatl, Lasso de la Vega buscó recrear la veracidad de los sucesos porque esta fue la lengua en la cual dialogaron la señora celeste y Juan Diego, e incluso, en la cual habló ante Zumárraga, "*Auh inic tiuhcatzintli nimitznottilia in càmo ticmotlàyelittilia in nepapan tlaca intlàtol, in ye tiquinmonotzaltìtìzino, auh ca çenca ic otiquinmoyollapanili inic omitzmiximachilique, omitzmotepantla tòcatìtìzìnòque izçennohuian tlaltipac; Ca ye yèhuatl in onechyoleuh, in onechyolchicauh inic nahuatlàtolcopa onoconìcuilo in çenca huei motlamahuiçoltzin inic otimoteittitìtìzino, ihuan inic oticmotemaquilìtia in mixiptlatzin in nicã motlaçòchantzìncò Tepeyacac*".⁵⁰ También estableció la necesidad de escribir los milagros de Dios en diversas lenguas como otro de los motivantes para escribir en el idioma indígena, "*ca in huei, in mahuiçauhqui, in huècapaniuhqui itlamahuiçoltzin to Tecuiyo Dios, nepapan tlàtolteca in mizcuiloz inic quittazque, inic quimahuiçozq in ixquichtin nepapan tlaltipac tlaca*".⁵¹ Estas explicaciones dejaron el latín y el español de lado como lenguas dominantes pero, ¿podría entonces existir alguna razón de mayor peso para escribir en la lengua mexicana?

Lasso de la Vega nació y vivió en la ciudad de México durante el siglo XVII, de esta manera, su relación con indígenas cuya lengua materna era el náhuatl fue constante, desde la nodriza que cantaba y relataba leyendas, la servidumbre, las cocineras, las personas en el mercado y en fin, toda una sociedad cuyos integrantes mantenían el idioma de sus padres y abuelos le hicieron bilingüe, un aspecto normativo de los criollos que habitaban las antiguas ciudades indígenas como México o Texcoco donde el náhuatl mantenía un status sobre las otras lenguas naturales, además de convertirse en un aspecto distintivo de sus habitantes,

⁴⁹ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, h. 9. "Since I greatly desire, with all my heart, to ponder your service and the honor given you, I make know in a small way what I have traced and written about yours miracles in the Nahuatl language. Do not let your spirits be troubled, but gladly receive these humble commoner's words", trad. de Lisa Sousa, Stafford Poole, C. M. James Lockhart.

⁵⁰ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, h. 9. "And since that is the way you are, I see that you do not spurn the languages of different peoples when you summon them, and thereby you have greatly opened up their hearts so that they have recognized you and made you their intercessor everywhere on earth. That is what moved and encouraged me to write in the Nahuatl language the very great miracle by which you have appeared to people and have given them your image which is here in your precious home in Tepeyacac", trad. de Lisa Sousa, Stafford Poole, C. M. James Lockhart.

⁵¹ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, h. 9. "that the great, marvelous, exalted miracles of our Lord God are to be written in a variety of languages so that all different peoples on earth", trad. de Lisa Sousa, Stafford Poole, C. M. James Lockhart.

los cuales comenzaban a manifestarse como americanos: “En el siglo XVI los peninsulares y sus hijos eran españoles *en* América, pero los criollos del siglo XVII se pensaron a sí mismos como españoles *de* América”.⁵² Frente a las lenguas indígenas el náhuatl conservó su prestigio, lo cual le confirió una importancia manifiesta sólo detrás del español, de esta forma el criollo se conformó como bilingüe, asignándose así un rasgo superior al peninsular al ser la suya una cualidad única: dominar las lenguas de ambos reinos.

Una vez que Lasso de la Vega dio por concluido su prefacio, aparece una estampa (fig. 3) mostrando a fray Juan de Zumárraga hincado frente a Juan Diego, quien muestra la imagen de *Çihuapilli* en la tilma; junto a ellos se aprecian siete personas, todas hombres, como testigos del hecho. También se aprecian las flores sobre el piso, a cuyo lado hay una vara y un sombrero. En la parte inferior se puede leer “Aparición De la imagen de nuestra S^a D guadalupe de Mexico”. Ésta es la primera representación visual sobre el acontecimiento, por primera vez se ha trazado una imagen del indígena, la cual resulta tener un aspecto bíblico, incluso es el único barbado. En el grabado no aparece ningún elemento prehispánico, por el contrario, es un estudio de orientación completamente europea con relación a la arquitectura y los objetos que integran el cuadro.

⁵² Guillermo Hurtado Pérez, “La idea de la historia en la Imagen de la Virgen María de Miguel Sánchez”, en *Estudios de Historia Novohispana* 59, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, julio-diciembre de 2018, p 72, <https://novohispana.historicas.unam.mx/index.php/ehh/article/view/63244/61641>, (Consultado: 20 de mayo de 2021).



fig. 3

3.4.4 *Nican mopohua*: Elementos conformadores del relato

Comienza el folio de las hojas justo cuando aparece un crismón y un título: “NICAN MOPOHVA MOTECPANA INQVENIN YANCVICAN HVEITLAMAHVICOLTICA MONEXITI IN ÇENQVIZCA ICHPOCHTLI SANCTA MARIA DIOS YNANTZIN TOÇIHVAPILLATOCATZIN, IN ONCAN TEPEYACAC MOTENEHVA GVADALVPE”,⁵³ después se da una breve descripción sobre el tema de este capítulo, aparece una letra capital y comienza en forma el relato.

El título indica que aquí, en este libro, se ordena una historia ya conocida, ya divulgada, pero cuya existencia ha ocurrido en desorden, de ahí la necesidad de regularizarla. La historia discurre en dos momentos: el primero es la aparición ante Juan Diego, “*çe maçehualtzintli itoca Iuan Diego*”.⁵⁴ La segunda ocurre cuando la imagen se pinta en la tilma ante los ojos de Zumárraga, “*çatepan monexiti initlaçò Ixiptlatzin ynixpan*

⁵³ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVICOLTICA OMONEXITI...*, f. 1 r. “Aquí se relata, se pone en orden, cómo, hace poco, de manera portentosa, se mostró la perfecta doncella, Santa María, madrecita de Dios, nuestra noble señora, allá en Tepeyácac que se dice Guadalupe”, trad. de Miguel León-Portilla.

⁵⁴ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVICOLTICA OMONEXITI...*, f. 1 r. “un hombrecillo, de nombre Juan Diego”, trad. de Miguel León-Portilla.

yancuican Obispo D. Fray Iuan de Sumarraga".⁵⁵ Por último, señala que se relatarán los milagros realizados, "*inixquich tlamahuiçolli ye quimochihuilia*".⁵⁶ Esto refiere al contenido del *Nican motecpana*.

Aparece entonces la letra capital y se da inicio a la historia, la cual ocurre diez años después de la caída de Mexihco-Tenochtitlan.

Se sitúa la temporalidad, es diciembre de 1531, "*In huel ìquac inipan Xihuitl mil y quinientos, y treinta y vno, quiniuh iquezquilhuic in metztli Diziembre mochiuh*".⁵⁷ Se presenta al personaje principal como un indígena pobre de Cuauhtitlan, "*oncatca çe maçehualtzintli, icnotlàpaltzintli itoca catca Iuan Diego, iuh mìtoa ompa chane catca in Quauhtitlan*".⁵⁸ Se enfatiza el día y el hecho de aún no haber amanecido, "*auh Sabado catca huelo c yohuatzinco, qui hual tepotztocaya in Teoyotl, yuan ininetitlaniz*".⁵⁹ La palabra *netititlaniz* puede estar refiriendo a "mensaje, envío".⁶⁰ Por otra parte, *yohuatzinco* hace referencia al momento en que el sol está por resurgir del Mictlan, es entonces cuando Juan Diego se acerca al Tepeyacac en busca de lo divino y es justo ahí donde escucha el canto de variadas aves, "*concac inicpac tepetzintli cuicoa, yuhquin nepapan tlaçototomecuica*".⁶¹ El cantar de las aves aventaja al pájaro cascabel, *coyoltotl*, y al *tzinitzcan*. El indígena se detiene asombrado y "dialoga con su corazón", se pregunta si acaso se encuentra en el lugar del cual hablaron los ancestros, "*canin yenica, canin*

⁵⁵ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, f. 1 r. "apareció su imagen preciosa ante el recién electo obispo don fray Juan de Zumárraga", trad. de Miguel León-Portilla.

⁵⁶ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, f. 1 r. "también se relatan todas las maravillas que ha hecho", trad. de Miguel León-Portilla.

⁵⁷ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, f. 1 r. "Entonces, en el año 1531, pasados algunos días del mes de diciembre, sucedió", trad. de Miguel León-Portilla.

⁵⁸ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, f. 1 r-1 v. "Había un hombrecillo, un pobrecillo, su nombre era Juan Diego. Se dice que tenía su casa en Cuauhtitlán", trad. de Miguel León-Portilla.

⁵⁹ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, f. 1 v. "Y era s' bado, todavía muy de mañana, venía en seguimiento de las cosas divinas y de lo que estaba mandado", trad. de Miguel León-Portilla.

⁶⁰ Rémi Siméon, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, trad. de Josefina Oliva de Coll, Siglo XXI Editores, México, 2014, p. 337.

⁶¹ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, f. 1 v. "Allí escuchó: cantaban sobre el cerrito, era como el canto de variadas aves preciosas", trad. de Miguel León-Portilla.

yeninotta, cuix yeoncan in inquitotehuaque huehuetque tachtohuan, tocòcolhuan inxochitlalpan intonacatlalpan? Cuix yconcan in inihuicatlalpan?”.⁶²

Una vez que cesó el canto, Juan Diego escuchó que le llamaban desde lo alto del cerro, “*in yè equicaqui hualnotzalo inicpac tepetzintli, quilhuia Iuantzin Iuan Diegotzin*”.⁶³ El indígena ascendió al Tepeyacac para encontrar “una noble señora”, *çe Çihuapillè*, quien resplandecía como un sol, “*iuhquin Tonatiuh icmotonameyotia*”.⁶⁴ Escucha entonces la voluntad de la señora, “*iniyotzin, ini tlàtotzin*”.⁶⁵

Ella le habla a Juan Diego con cariño, utilizando el reverencial, *-tzin*, “*tlaxiccaqui no xocoyouh Iuantzin campa intimohuica?*”.⁶⁶ Él, por su parte, también le habla de forma cariñosa y utiliza tres títulos: señora mía, *Notecuiyoe*; noble señora, *Çihuapillè*; mi muchachita, *Nochpochtzinè*, lo cual nos muestra la fusión de deidades, hecho constitutivo dentro de la cosmovisión prehispánica.

Ella se presenta ante Juan Diego como la siempre doncella, *çemicac ichpochtli* Santa María; como la madre del Dios verdadero, *inninantzin inhuelnelli* Teotl Dios el cual, retomando el principio de fisión-fusión, resulta ser el dador de la vida, *in ipalnemohuani*; el inventor de la gente, *in teyocoyani*; el dueño del cerca y de junto; *in Tloque Nahuaque*; el dueño de los cielos, *in Ilhuicahua*; el dueño de la superficie terrestre, *in Tlalticpaque*; y le pide ir con el obispo para hacerle saber su deseo, que se le construya su casa divina, *noteocaltzin*, ahí en el Tepeyacac. Juan Diego se convierte en mensajero de la voluntad divina y se encamina para ver al religioso.

Al llegar solicita audiencia con el obispo y, una vez ante el prelado, explica el motivo de su visita; fray Juan de Zumárraga le escucha pero duda, “*iuhquin àmo çenca*

⁶² Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, f. 1 v. “¿Dónde estoy? ¿Dónde me veo? ¿Tal vez allá, donde dejaron dicho los ancianos, nuestros antepasados, nuestros abuelos, en la Tierra florida, en la Tierra de nuestro sustento, tal vez allá en la Tierra celeste”, trad. de Miguel León-Portilla.

⁶³ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, f. 1 v. “Ya entonces oyó, era llamado de arriba del cerrito. Le decían: Juanito, Juan Dieguito”, trad. de Miguel León-Portilla.

⁶⁴ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, f. 1 v. “como el sol resplandecía”, trad. de Miguel León-Portilla.

⁶⁵ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, f. 2 r. “su reverenciado aliento, su reverenciada palabra”, trad. de Miguel León-Portilla.

⁶⁶ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, f. 2 r. “Escucha, hijo mío, el más pequeño, Juanito, ¿a dónde vas?”, trad. de Miguel León-Portilla.

monelchiuhtzino".⁶⁷ Le pide entonces volver otro día para escucharle con más atención; Juan Diego sabe que sus palabras han sido puestas en duda y así se lo hace saber a la *ilhuicac Çihuapilli*, quien le pide volver al día siguiente e insistir, "*yece huel iuhmonequi innic hueltèhuatl ic tinemiz, ipan ti tlàtoz, huelmomatica neltiz mochihuaz, innoçializ, innotlanequiliz; auh huelnimitz tlatlauhtia no xocoyouh, yuan nimitztlaquauh nahuatia cahuel ocçepa tiaz in moztla tiqittatiuh in Obispo auh no pampa xic nèmachtli, huel yuh xic caquiti innoçializ, innotlanequiliz, inic quineltiz inquichihuaz notèdcal niqùtlanilia*".⁶⁸

Al día siguiente, "*Domingo huel oc yohuatzinco*," Juan Diego vuelve a la Ciudad de México y busca al obispo, quien le recibe, le escucha y le requiere una señal para poder creer en su palabra, "*cahuel oc itlàinezca monequi inic huel neltocoz inquenin huel yèhuatzin quimotitlanilia inilhuicac çihuapilli*".⁶⁹ El *macehual* parte con el encargo al tiempo que el religioso envía "gente de su casa" para que le espíen, "*Auh in yehuitz niman ic quimonahuatili quezqui inichan tlaca, inhuel intechmotlacanequi, quihual tepotztocazque, huelquipipiazque campa in yauh, ihuan a quin con itta, con notzá*".⁷⁰ Sin embargo, Juan Diego desaparece ante sus ojos al cruzar el puente sobre el río, "*auh inquihual tepotztocaya oncan atlauhtli quiça inahuac tepeyacac quauhphantitlan quipoloco, manelocnohuian tlatemòque aoccan quittaque*".⁷¹

⁶⁷ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, f. 2 v. "como que no le pareció muy verdadero", trad. de Miguel León-Portilla.

⁶⁸ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, f. 3 v. "Pero es muy necesario que tú vayas, abogues por esto, gracias a ti realice, se cumpla mi querer, mi voluntad. Y mucho te pido, hijo mío, el más pequeño, y mucho te mando que, una vez más, vayas mañana, vayas a ver al obispo. Y de mi parte haz que sepa, haz que oiga bien lo que es mi querer, lo que es mi voluntad, para que cumpla, edifique mi casa divina, la que yo le pido", trad. de Miguel León-Portilla.

⁶⁹ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, f. 4 r. "Todavía se necesitaba alguna señal para que bien pudiera ser creído cómo a él lo enviaba como mensajero la noble señora celeste", trad. de Miguel León-Portilla.

⁷⁰ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, f. 4 r. "Y cuando ya se va, en seguida manda el obispo a algunas de las gentes de su casa, en las que bien confía, que lo vayan a seguir, que vean bien hacia dónde va, y a quién mira, con quién habla", trad. de Miguel León-Portilla.

⁷¹ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, f. 4 r. "Pero los que iban tras él, allá donde se abre la barranca, junto al Tepeyacac, en el puente de tablas, vieron a perderlo. Aunque por todas partes lo buscaron, en ninguna parte lo vieron", trad. de Miguel León-Portilla.

El lunes, el indígena no volvió a la ciudad de México debido a que debió permanecer al lado de su tío, quien se encontraba enfermo, “*yeica iniquac açito inichan çe itla catca itoca Iuan Bernardino oitech motlati in cocoliztli, huel tlanauhtoc*”.⁷²

El martes Juan Diego bajó a la ciudad pero con la intención de encontrar un sacerdote que prepare a su tío para bien morir. Una vez que llegó al Tepeyacac decidió cruzar por el Oriente para evitar encontrar a la *Çihuapillè*, pero ésta ya le esperaba. Después de escuchar al indígena que le relata lo sucedido, ella le pide no preocuparse porque su tío ya se encuentra bien, inmediatamente le ordena ascender a la cumbre del cerro y cortar las flores que encuentre ahí, “*xitlèco noxocoyouh inicpac in tepetzintli, auh in canin otinech ittac, ihuan onimitznànahuati oncan tiquittaz onoc nepapan xochitl, xictètequi, xic nechico, xicçentlali, niman xic hualtemohui, nican nixpan xic hualhuica*”.⁷³ Al subir, el indígena encuentra variadas flores, las cuales corta y acomoda en el hueco de la tilma. Aquí también se hace énfasis en el hecho de ser diciembre, mes invernal cuyo hielo no permite el florecer, “*can el huel iquac inmotlàpaltilia izcetl [...] iniquac inipan metztli Diziembre ca moch qui quà, qui pòpolohua izçetl*”.⁷⁴ Una vez que hubo descendido *Çihuapillè* tomó las flores con sus manos, después las devolvió a la tilma y le pidió llevarlas ante el obispo.

Juan Diego, obediente, se encamina hacia la casa del obispo donde, una vez adentro, debe esperar por largo tiempo para que le reciba, momento en el cual las personas que ahí se encuentran, de las cuales no se aclara cuál es su papel, intentan, en tres oportunidades, tomar alguna flor de la tilma sin conseguirlo, así que se retoma la idea de ser un textil o una pintura, “*aocmo huel xochitl inquitaya çan iuhquî mâ tlàcuilolli, noche tlàmachtli, nocetlàzontli initechquitaya Tilmàtli*”.⁷⁵ Tras este suceso, llaman al obispo quien siente en

⁷² Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, f. 4 v. “Porque, cuando fue a acercarse a su casa, a un tío suyo, de nombre Juan Bernardino, se le puso la enfermedad, ya estaba al cabo”, trad. de Miguel León-Portilla.

⁷³ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, f. 5 v. “Sube, tú el más pequeño de mis hijos, a la cumbre del cerrito y allí donde tú me viste y donde te di mi mandato, allí verás extendidas flores variadas. Cortalas, júntalas, ponlas todas juntas, baja en seguida, tráelas aquí delante de mí”, trad. de Miguel León-Portilla.

⁷⁴ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, f. 5 v. “Porque era entonces cuando arreciaba el hielo [...] entonces en el mes de diciembre todo lo come, lo hecha a perder el hielo”, trad. de Miguel León-Portilla.

⁷⁵ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, f. 6 v. “ya no veían las flores, sólo como pintura o un bordado, o algo que estuviera cosido, así lo veían en ela tilma”, trad. de Miguel León-Portilla.

su corazón la emoción de llegada su señal, “*niman ipan ya iniyollotzin ca yèhuatl ini neltica inic iyollotzin màçiz*”.⁷⁶

En el momento en que se hallan juntos el indígena y el religioso, el primero pronuncia un discurso de gran belleza en el cual le explica lo sucedido desde la última visita; narra haber llevado la petición de una señal a la señora en lo que debería ser la tercera aparición, la cual no aparece en la obra; le habla del momento en el cual, aún oscuro, sube al Tepeyacac para tomar las flores, creyendo estar en el Xochitlalpan, para traérselas y poder así mostrar la veracidad de sus palabras, “*auh yè in in axcan oc yohuatzinco onechmonahuatili inic occeppa nimitznottiliquih; [...] innàçito inicpac tepetzintli innitlachix ca ye xochitlalpan, oncan canquiztoc inix quichnepapá tlaço xochitl in Caxtillancayotl àhuach tonameyòtoc*”.⁷⁷ Por último, establece que ha cumplido, extiende entonces su tilma para entregar las flores⁷⁸ y es ese el momento en que puede observarse la imagen impresa, *tlaçò ixiptlatzin*, de *ichpochtli Santa MARIA*, la misma que se encuentra en su casa del Tepeyacac, “*inyuhcatzintli axcan moyetztica in oncan axcan mopixtzinotica initlaçòchantzinco ini Teòcaltzinco Tepeyacac motocayotia Guadalupe*”.⁷⁹

Al día siguiente Zumárraga pide a Juan Diego mostrar el lugar donde se habría de levantar la casa de *Çihuapillè* tras lo cual, el indígena declara su deseo de volver donde su tío para saber de él, los mensajeros del prelado deciden acompañarlo y descubren la curación milagrosa de Juan Bernardino, así como su historia en la cual *Çihuapillè* le pidió decir al obispo que le diera el nombre de Guadalupe, “*auh ma huel yuh quimo tocayotiliz*,

⁷⁶ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, f. 6 v. “tuvo ya en su corazón que ésa era su señal, con la que quería acercarse a su corazón”, trad. de Miguel León-Portilla.

⁷⁷ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, f. 6 v.-7 r. “Y hoy, todavía de nohecita, me ordenó que, una vez más, viniera a verte [...] Fui a acercarme a la cumbre del cerrito, vi que era la Tierra florida, allí habían brotado variadas flores, como las rosas de Castilla, resplandecientes de rocío” trad. de Miguel León Portilla.

⁷⁸ Las flores son mencionadas con el nombre genérico de *Caxtillan Xochitl*, y de la misma manera como se comentó en el capítulo 2, el nombre nos permite establecer que éstas no pertenecen al universo mesoamericano.

⁷⁹ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, f. 7 r. “tal como hoy se halla, allí ahora se guarda, en su preciosa casita, en su templecito, en Tepeyácac, donde se dice Guadalupe”, trad. de Miguel León-Portilla.

mahuel yuh motocayotitzinoz izçenquizca ichpochtzintli Santa MARIA de Guadalupe ini tlaçò ixiptlatzin".⁸⁰

Cuando el obispo mostró la imagen las personas la reconocieron como algo divino, "*initlaçò ixiptlatzin, huallateomatia*".⁸¹ De esta manera, todos los *altepetl*⁸² la reconocieron como su patrona.

Sin un título, subtítulo, o un cambio de página, Lasso de la Vega comenzó la descripción de la imagen refiriendo, primeramente, el material con el cual se confeccionó el ayate,⁸³ y la posición social de quien lo viste, "*Ayatzintli achi tilactic catca, ihuan tlayec iquitilli yè ica iniquac in, in maçehualtzintin mochtin ayatl inin tlaquen inin neololtzincatca, Çanyèhuantin in Pipiltin in Teteuctin, yuan in yaotiàcahuan in yamanqui in ichca tilmàtli ic mochìchihuaya, ic mololoaya in ayatl cayemomati ichtli ic mochihua, initech quiça in metl*".⁸⁴ Describió la imagen como una mujer de rostro grave, noble y un poco moreno, "*initlaçòxayacatzin çenquizca mahuiztic, tecpiltic achi yayactic, ini tlaçòtlactzin inic monexitia mocno matcatzintli*".⁸⁵ Habló de las manos sobre el pecho, el cinto morado y el calzado color gris; de la ropa de color rosa con bordado de flores en botón; de la imagen de cruz que lleva al cuello;⁸⁶ y, en cuanto al vestido blanco bajo la ropa, observa lo ajustado a sus muñecas así como el deshilado en el extremo, "*Auh ocno tlàtecpa hual neci ocno çe itlaquentzin yamanqui iztac huel imàquechtlantzinco hual*

⁸⁰ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, f. 7 v-8 r. "y que así la llamara, así se nombrara, la del todo doncella Santa María de Guadalupe, su preciosa imagen", trad. de Miguel León-Portilla.

⁸¹ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, f. 8 r. "de su preciosa imagen. Venían a conocerla como algo divino", trad. de Miguel León-Portilla.

⁸² La definición que nos proporcionan Sousa, Poole y Lockhart es la siguiente: "the local ethnic state which was the master entity of Nahua sociopolitical and even cultural life [...] The Nahua altepetl had borders and lands and hence a geographical dimension, but it was above all a certain kind of organization of people". Lisa Sousa, Stafford Poole and James Lockhart, *The story of Guadalupe. Luis Lasso de la Vega's Huei tlamahuiçoltica of 1649*, United States of America, Stanford University Press, University of California, 1998, p. 36.

⁸³ Es importante señalar que en el grueso de la obra se ocupó el término *tilma*, pero ahora emplea *ayate*, la cual fue la forma utilizada por Miguel Sánchez.

⁸⁴ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, f. 8 r. "the maguey cloak was the clothing and covering of all the humble commoners. Only those who were nobles, lords, and prominent warriors adorned and wrapped themselves in cloaks of soft cotton. This type of cloak, as is well know, is of fiber that comes from the maguey", trad. de Lisa Sousa, Stafford Poole, C. M. James Lockhart.

⁸⁵ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, f. 8 r-8 v. "Her precios face, which is perfectly wondrous, is courtly and somewhat dark", trad. de Lisa Sousa, Stafford Poole, C. M. James Lockhart.

⁸⁶ Para referir a la cruz se utiliza el préstamo lingüístico del español, "Cruz".

àaçitica, tenchayahuac".⁸⁷ Explicó el velo de color azul decorado por 46 estrellas y con el borde dorado, el cual le cubre la cabeza sin ocultar el rostro y cae hasta sus pies; también señaló la corona que ciñe su cabeza, la cual se encuentra inclinada hacia la derecha; "*Auh initzontecontzin yc iyecan pantzinco inic mo tololtitìcac; auh icpantzinco mani*"⁸⁸ *teocuitla corona*⁸⁹ *quaquahuitztic ipan ini tlapachiuhtcatzin*".⁹⁰ Habló del sol, cuyos rayos la rodean en número de cien, así también refirió la nube que enmarca la mandorla. Mencionó el ángel a sus pies cuyas alas poseen plumas de diversos colores⁹¹ pero no mencionó la luna, la cual podía haber sido relacionada con las fuerzas femeninas dentro de la cosmovisión prehispánica.

3.4.5 *Nican motecpana*: Sobre los milagros y la vida de Juan Diego

Sin saltar de foja, pero utilizando una fuente de mayor tamaño para resaltar el título, sin llegar a ser como la del *Nican mopohua*, comienza el relato de los milagros realizados por la *ilhuicac Çihuapilli*. Aquí no hay diálogos, sólo una la narración sencilla y concreta expuesta desde un narrador omnisciente.

Al principio el episodio de los milagros es muy descriptivo pero, conforma avanza, éste se va convirtiendo en una relación corta y menos detallada. Los milagros ocurren a indígenas y españoles, pero son en mayor número aquellos sucedidos a hispanos. Después continúa con la vida de Juan Diego, el cual muda su residencia al Tepeyacac para servir a *ilhuicac Çihuapilli*.

El primero de los prodigios sucedió durante la supuesta procesión de 1531, en la cual llevan la imagen a la recién construida ermita en el Tepeyacac. Durante la procesión, una flecha hiere accidentalmente a un indígena en el cuello provocándole la muerte pero, tras

⁸⁷ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, f. 8 v. "And also there appears on the inside another garment of hers, soft and White; it reaches all the way to her wrists; the edge is unraveled", trad. de Lisa Sousa, Stafford Poole, C. M. James Lockhart.

⁸⁸ En este caso el acento grave en la "i" no refiere al saltillo sino a la prolongación del sonido.

⁸⁹ Utiliza el préstamo lingüístico del español.

⁹⁰ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, f. 8 v. "Her head is bent to her right, and on her head, on top of her veil is agolden crown, [its peaks] narrower at the top, wider at the bottom", trad. de Lisa Sousa, Stafford Poole, C. M. James Lockhart.

⁹¹ Referencia a los *amantecah*

invocar a *ilhuicac Çihuapilli*, ésta le resucita y le cura la herida, “*Auh in oyuh quihualcopinilique in mitl, àmo çaniyo inquimozcalili, inquimoyolitili, no ihuan nimā pàtic in oncan ic nalquiz in mitl, ça ixquich mo cauhtiquiz ini nezca, inic calac, ihuan inic quiz mitl: auh niman moquetztehuac, còtlatocti inic quimo pàpaquiltiaya in ilhuicac Çihuapilli; auh huelmochitlacatl çenca tlamahuiçò; ihuan quimo yectenehuilique izçenquizca ichpochtli ilhuicac Çihuapilli Santa MARIA de Guadalupe*”.⁹²

El segundo ocurrió en el año 1544, cuando el *cocoliztli* cernió sobre la ciudad, *huèhuey Altepctl*, y causó estragos entre la población nativa. Los frailes de San Francisco realizaron entonces una procesión al Tepeyacac, junto con niños, mujeres y hombres, pidiendo piedad. Al día siguiente la epidemia comenzó a aplacarse, “*Auh quimo nequilti in ipalnemohuani Dios in ica itepan tlàtoltzin, ini tlatlatlauhtiliztzin in icnohuàcatzintli, initlaçò mahuiznantzin niman çeuhta in cocoliztli, ini moztlayoc, aocmo miac tlacatl in omotocac; yequene ça canaome, yei tlacatl inic çehuito cocoliztli*”.⁹³

El tercero fue la aparición, en Totoltepec, de la pequeña escultura de la virgen de los Remedios al indígena Juan, quien la tuvo muchos años antes de contagiarse de *cocoliztli*, tras lo cual pidió que se le llevase al Tepeyacac donde *ilhuicac Çihuapilli* se le presentó, lo curó y le pidió la construcción de un templo para la imagen que guardaba en su casa, así se construyó la ermita de los Remedios, “*nimanyè inixiptlatzin in moteneuhtzinnca Remedios quimottititzino in Dō Iuan in oncan Totoltepec, inquimottilitzino inicpac Tepetzintli metitlā moyetzinòcatca, in axcan oncan icac iTeocaltzin*”.⁹⁴

El cuarto asentó el suceso en el cual un joven, pariente del noble español don Antonio Carbajal, al perder el control de su caballo se encomendó a *ilhuicac Çihuapilli*, quien

⁹² Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, f. 9 v. “And after they pulled the arrow out of him, she not only revived him and gave him life, but he was also immediately healed where the arrow had passed though; all that remained were marks where the arrow entered and came out. Right away he stood up and left; the heavenly Lady sent him on his way, making him joyful. Absolutely everyone marveled greatly and praised the consummate Virgin, the heavenly Lady, Saint Mary of Guadalupe”, trad. de Lisa Sousa, Stafford Poole, C. M. James Lockhart.

⁹³ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, f. 10 r. “And God the giver of life willed that through the intercession and prayers of the compassionate personage, his precious, revered mother, the epidemic would begin to subside. The next day, not many people were being buried any longer, and finally perhaps two or three people as the epidemic came to an end”, trad. de Lisa Sousa, Stafford Poole, C. M. James Lockhart.

⁹⁴ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, f. 10 r. “and she revealed the image that is called Remedios to don Juan at Totoltepec. She revealed herself to him [don Juan] on top of a hill, among maguey plants, where her temple stands today”, trad. de Lisa Sousa, Stafford Poole, C. M. James Lockhart.

detuvo al animal evitando su muerte, “*auh ca çan nimā ìquac onic nottili inqunin huel yèhuatzin iniuh monexititica inipan itlaçò ixiptlayotzin in to Çihuapillatocatzin Guadalupe in onechmopalehuili, in onechmomaquixtili, oquimotzitz quilili ini freno in Caballo, inic nimā omoquetz, oquimotlaca machiti, iuhqui inixpantzinco omopachò, omotl anquacolo inyuhui quenin oipā anmaxitico*”.⁹⁵

El quinto ocurrió en la ermita del Tepeyacac, en la cual una lámpara cayó sobre un español que se encontraba arrodillado ante el altar; cuando la gente se acercó contemplaron al hombre, quien no había sufrido herida alguna, así como la lámpara, la cual no tuvo daño y ni siquiera derramó el aceite contenido, “*Auh àmo çan iyo in àquen mochiuh, in àcan mococò yece in lampara*⁹⁶ *niman àcan pachiuuh, noçe tepiton itlacauh ihuan in tehuilolt àmo tlapan, auh in azeite*⁹⁷ *oncan ocatca àmo onoquiuh ihuan àmo oçeuh inic tlatlaticatca, huel çēca quimahuicòq mochi tlatatl inixquich tlamahuiçolli çā çemi quimochichuili in iluicac Çihuapilli*”.⁹⁸

El vicario de la ermita, Juan Vázquez de Acuña, fue testigo del sexto cuando las velas se apagaron en plena misa y, al esperar que alguien pudiera encender el fuego, dos llamas salidas de la ilhuicac Çihuapilli vinieron a inflamar los pabilos, “*auh in Teopixqui mochialititcatca inic tlatlaz candelas,*⁹⁹ *quittac initech itonameyotzin ilhuicac Çihuapilli hualquiz ome yuhqui in tlemiahuatl noçe iuhqui in tlapetlanillotl qui tlàtlatico in candelas necoc campa*”.¹⁰⁰

El séptimo refirió una pequeña fuente en el lado oriente del Tepeyacac, en el lugar donde *ilhuicac Çihuapilli* esperó a Juan Diego la ocasión en que éste fue a buscar un sacerdote

⁹⁵ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, f. 11 v. “Just at that very momento I saw her, just as she herself appears in the precious image of our Queen of Guadalupe. She helped and rescued me; she grabbed the horse’s reins, so that it stopped immediately and obeyed her. Like one bowing before her, it knelt down as it was when you found it”, trad. de Lisa Sousa, Stafford Poole, C. M. James Lockhart.

⁹⁶ Préstamo lingüístico.

⁹⁷ Préstamo lingüístico.

⁹⁸ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, f. 12 r. “But not only was he not harmed and suffered no injury of any sort, but the lamp was not crushed anywhere at all, not was it damaged in the slightest. The glass did not break, the oil that was in it did not spill, and the flame that was burning did not go out. Everyone was very greatly astonished at all the miracles that the heavenly Lady worked at a single time”, trad. de Lisa Sousa, Stafford Poole, C. M. James Lockhart.

⁹⁹ Préstamo lingüístico.

¹⁰⁰ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, f. 12 r. “and the priest was waiting for the candles to be burning. He saw two things like tassels of flame or lightning come out of the rays of the heavenly Lady and come to light the candles on both sides”, trad. de Lisa Sousa, Stafford Poole, C. M. James Lockhart.

para su tío; ahí, brota la dicha fuente cuyas aguas son milagrosas para quien las bebe, “*quimopàchi huia inix quich cocoliztli nepapan, in aquique izçen yollòcacopa conì, noçe ic màaltia*”.¹⁰¹

El octavo contó sobre una española cuyo vientre se encontraba demasiado hinchado, por lo que le causaba dolor y sufrimiento. Convencida de morir pronto, pidió ser llevada a la ermita del Tepeyacac donde rezó, bebió del agua de la fuente y se quedó dormida. Durante su siesta, un indígena que barría el templo observó una serpiente negra salir por debajo del cuerpo de la mujer, el cual sanó completamente después de que mataron al animal, “*auh ceme in maçehualtzitzintin in oncan nètollèque tlàtlachpantinemi Teopan, in yeoquittac itzintlā hual quiça huel temàmauhtì cohuatl, çenmatl omo mauhtì niman quitzàtzili in Caxtillan çihuatl cocoxcatzintli, niman ic icatehuac, meuhtehuac, huel çenca miàhui momahutì, tzatzàtzic inic tenotza, nimā oncan cōmictiq in cohuatl; auh nimā ìquac pàtic, opachiuh inìte*”.¹⁰²

En el noveno, un español con un fuerte dolor de cabeza para el cual no encontraba remedio, llegó al Tepeyacac para rogar por su salud ofreciendo como “milagrillo” una cabeza de plata y sanó al momento, “*Auh in o àçito xpantzinco, huel izceyollòcacopa quimo tlatlauhtilì inic maquimopalehuilì,*¹⁰³ *ma quimopàtili, auh omo nètolti, ca intla oquimopàtili xpantzinco qui huenchihuaz ce tzontecomatl iztac teocuitlatl, auh çan niman ìquac ino àçito opàtic*”.¹⁰⁴

¹⁰¹ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, f. 12 v. “It is effective with all different kinds of illnesses for those who in good faith drink it or bathe in it”, trad. de Lisa Sousa, Stafford Poole, C. M. James Lockhart.

¹⁰² Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, f. 12 v-13 r. “and one of the humble commoners who had taken a vow there to sweep at the church saw a very frightening snake come out from under her, a fathom and one span in length, and very thick. He was very frightened and immediately cried out to the Spanish woman who was sick. At that she awoke and got up. She was very much startled and frightened and repeatedly cried out to summon someone. Then they killed the snake there; at that very moment she got well and her stomach went down”, trad. de Lisa Sousa, Stafford Poole, C. M. James Lockhart.

¹⁰³ En este caso el acento grave marca la prolongación del sonido, no el saltillo.

¹⁰⁴ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, f. 13 r. “When he arrived in her presence, he prayed to her with all his heart to help him and cure him. He vowed that when she had cured him, he would make an offering to her of a head of silver. Just at the very moment he got there, he was cured”, trad. de Lisa Sousa, Stafford Poole, C. M. James Lockhart.

El décimo ocurrió a una española de nombre Catalina, quien estaba hidrópica¹⁰⁵ y cuya curación ocurrió al beber el agua de la fuente en el lado oriente del Tepeyacac, “*huel ixquich itlàpal quichiuh inic àçito inoncanca îameyaltzin; auh huelmochica iniyollo inic coníc inn atl oncan meya, nimā ic oncan opàtic*”.¹⁰⁶

El undécimo lo vivió fray Pedro de Valderrama, franciscano, quien tenía el dedo de un pie gangrenado; sin embargo, su cura sucedió en el Tepeyacac donde rogó por su sanación, “*ic ìçihca qui huicatihuetzque in ompa itlaçò chantzinco in ilhuicac Çihuapilli Guadalupe auhin oyuh ixpantzinco àçito niman icquitòton intzotzomàtli, ic quimiliuhticatca ixopil, quimottitili in ilhuicac Çihuapilli: ihuan huelmoch ica iniyollo quimotlatlauhtili inic maquimopàtili; auh ca çanniman ìquac o pàtic, auh in yepactica ça icxipan omocuep in ompa Pachòcan*”.¹⁰⁷

El duodécimo ocurrió en la persona de un noble español, don Luis de Castilla, quien tenía un pie hinchado que se le pudría. El noble, persuadido por fray Pedro de Valderrama quien le contó la historia de su sanación, envió a la ermita del Tepeyacac un pie de plata del tamaño del suyo, cuando el mensajero volvió don Luis estaba curado, “*niman ic tlanahuati quichihuazque in teocuitlapitzq çe iztac teocuitla icxitl inixquich huey in icxi; niman ic quihual motitlanilili; inic oncan iteopanchantzinco quipilozque huel icen yollòcacopa imactzinco hualmocauh inic quimopàtiliz*”.¹⁰⁸

El décimo tercero sucedió en la persona del sacristán Juan Pavón, quien tenía un hijo con una hinchazón en el cuello que le impedía comer. El religioso lo llevó al Tepeyacac, le untó aceite de una lámpara y el niño sano, “*Quihuicac ixpantzinco, auh ic conmamatelò in*

¹⁰⁵ La palabra hidrópica se relaciona con la hidropesía, sobre todo la del vientre. “Hidrópico, ca” (sitio web), en *Diccionario de la lengua española*, Real Academia Española, <https://dle.rae.es/hidr%C3%B3pico>, (Consulta: 05 de abril de 2021). La palabra en náhuatl es *itexihua*, la cual fue utilizada por Molina para señalar la “hidropesía”.

¹⁰⁶ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, f. 13 v. “She used every ounce of her strength to get to where her spring is. With all her heart she drank the wáter where it gushed forth”, trad. Lisa Sousa, Stafford Poole, C. M. James Lockhart.

¹⁰⁷ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, f. 13 v. “Thereupon they hurriedly took him to the precious home of the heavenly Lady of Guadalupe. When he arrived in her presence, he undid the cloth in which his toe was wrapped. He showed it to the heavenly Lady, and with all his heart he prayed to her to heal him. Just at that very moment he was healed, and rejoicing he returned on foot to Pachuca”, trad. Lisa Sousa, Stafford Poole, C. M. James Lockhart.

¹⁰⁸ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, f. 13 v. “Thereupon he directed the goldsmiths to make a solver foot, the same size as his own. Thereupon he sent it to be hung in her churchly home, in her presence. With all his heart he left himself in her hands so that she might cure him”, trad. Lisa Sousa, Stafford Poole, C. M. James Lockhart.

azeite ilamparatzin ic tlatla; auh çan nimā iquac pàtic quimocnelili in ilhuicac Çihuapilli".¹⁰⁹

El décimo cuarto, y último, fue el de don Francisco Quetzalmamalitzin, cacique de Teotihuacan, "*intlàtohuani catca Dō Francifco Quetzlalmamalitzin Teotihuàcan iniquac xixin in altepetl in huel cactimoman*".¹¹⁰ Ocurrió cuando Quetzalmamalitzin y su gente se opusieron a los designios del virrey, don Luis de Velasco, quien deseaba retirar a los franciscanos de la región para concederla a los agustinos. El cacique fue perseguido y debió esconderse en Azcapotzalco, después fue al Tepeyacac donde pidió la intervención de la ilhuicac Çihuapilli para que se le concediera el perdón, el cual ocurrió en 1558 cuando todos pudieron volver, incluso los franciscanos. En el testamento de Quetzalmamalitzin, fechado en 1563, pidió el favor del Tepeyacac, "*no ihuan inye imiquiztempan in Dō Francifco huel içenmactzinco mocauh in iluicac Çihuapilli Totlaçonantzin Guadalupe inic ipan motlàtoltiz in iyolia, in ianima, auh mohuennchiuhta inixpantzinco, in iuh neztica inipā itestamento*"¹¹¹ *in huel tlayacatitica itlàtol, itlatecpan, mochiuh ic omilhuitl mani Março inipan xihuitl mil y quinientos y fefenta y tres*".¹¹²

Sin subtítulo alguno u alguna otra marca se continuó el relato, y en éste se contó cómo Juan Diego fue a vivir al Tepeyacac para servir en la ermita donde barría, se confesaba, ayunaba y se entregaba a las oraciones, "*oncan çeçemilhuitl tleteomatia, quimo tlàtlachpanililiaya in iluicac Çihuapilli, ixpantzinco mo pechtecaya, quimo tlaocol nonochiliaya, ihuan àmo huècauhtica in moyolcuitiaya, tlaçeliaya, moçahuaya, tlamàçehuaya, mohuitequia, tepozmatlatl tequàqua ic mocuitlalpiaya, xomolli, caltechtli*

¹⁰⁹ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, f. 13 v-14 r. "He took it before her and anointed it with the oil that burns in her lamp. At that very moment it was healed, favored by the heavenly Lady", trad. Lisa Sousa, Stafford Poole, C. M. James Lockhart.

¹¹⁰ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, f. 14 r. "One of these was ruler don Francisco Quetzalmamalitzin of Teotihuacan", trad. Lisa Sousa, Stafford Poole, C. M. James Lockhart.

¹¹¹ Préstamo lingüístico.

¹¹² Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, f. 14 r-v. "And also when he was at the point of death, don Francisco placed himself entirely in the hands of the heavenly Lady, our precious mother of Guadalupe, so that she might look after his soul. He made an offering to her, as appears in his will at the very beginning of the statement he ordered, which was done on the second day of March in the year 1563", trad. Lisa Sousa, Stafford Poole, C. M. James Lockhart. Como autoridad religiosa, Luis Lasso de la Vega podía acceder a los archivos, los cuales se encontraban bajo el resguardo de Iglesia novohispana, de ahí el conseguir revisar el testamento de Francisco Quetzalmamalitzin. En cuanto a la fecha, poder escribir ese año en lengua náhuatl resulta demasiado complejo por no ser la forma como contaban el tiempo, por ello es común encontrar dicha referencia en castellano.

*quitocaya inic huel iyoca izcā içel quimomocaz in tlatlatlauhtiliztli inic quimo nonochilitiez in iluicac Çihuapilli”.*¹¹³

El escrito señala al indígena como viudo desde 1529, año en el cual murió su esposa María Lucía, la cual, al igual que él, era virgen, “*Icno oquichtli*¹¹⁴ *catca, oc yuh òxihuitl quimottititznoz izçenquizca Ichpochtzintli in omomiquilì ini çihuahuàtzin catca itoca Maria Lucia; auh inehuan chipahuaca nenque, mopixque mochpoch miquilì ini çihuauh, no yèhuatl telpochnen, aic quiximà çihuatl”.*¹¹⁵

Juan Bernardino intentó imitar el comportamiento de su sobrino pero éste le pidió continuar en Cuauhtitlan para cuidar las casas y tierras;¹¹⁶ después, Bernardino murió durante la peste el 15 de mayo de 1544 y su cuerpo fue enterrado en el Tepeyacac. Cuando llegó su hora, ilhuicac Çihuapilli le consoló y le prometió llevarlo a su palacio celestial:

*Auh inipan xihuitl mil y quinientos y quarenta y quatro años momanaco in huey cocoliztli, auh itech motlali in Iuan Bernardino; auh inye huellanauhtoc quinto cochittili in ilhuicac, Çihuapilli quimolhuili inic ye inman inye oncan ic miquiz, mamoyollali, macamo quen mochihua ini yollo ca quimo manahuiliz ini miquiztempan, quimo huiquiliz in ompa itlàtoca chantzinco ilhuicac; canel çemicac itechtzinco omopouh, omotzatzli, huel ipan caxtol ihuitl Mayo inipan xihuitl omo teneuh in momiquili, auh oncan hualhuicoc in Tepeiacc¹¹⁷ inic oncan tococ inìtic iteðcaltzin inilhuicac Çihuapilli, auh cay uh itencopatzinco mochiuh in Obiſpo, auh ca quiipiaya nauhpohualli ihuan chiquaçen xihuitl inìquac momiquilì.*¹¹⁸

¹¹³ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, f. 14 v. “There he used to devote himself daily to spiritual things; he would sweep for the heavenly Lady, prostrate himself before her, and sorrowfully invoke her. He would frequently go to confession and communion, fast, do penance, punish himself, and gird himself with a sharp metal net. He would search out a remote corner so that very much apart, all by himself, he could give himself to prayer and converse with the heavenly Lady”, trad. Lisa Sousa, Stafford Poole, C. M. James Lockhart.

¹¹⁴ De acuerdo con Alosa de Molina, esta palabra debe traducirse como viudo.

¹¹⁵ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, f. 14 v. “He was a widower; two years before the consummate Virgin appeared to him, his wife, whose name was María Lucía, died. They lived together in purity; they kept themselves chaste. His wife died virgin. He too lived as a virgin; he never knew a woman”, trad. Lisa Sousa, Stafford Poole, C. M. James Lockhart.

¹¹⁶ Llama la atención las posesiones que tuvieron siendo de condición humilde.

¹¹⁷ Llama la atención la forma de escribir *Tepeyacac* con la “i”, ya que el sonido incluso se modifica.

¹¹⁸ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, f. 15 r. “In the year 1544 a great epidemic broke out. It came upon Juan Bernardino, and when he lay gravely ill, he saw the heavenly Lady in a dream. She told him that it was time for him to die, that he should be consoled, that his heart should not be troubled, that she would come to defend him when he was at the point of death, and that she would take him to her royal home in heaven, since he had always dedicated himself to her and invoked her. It was exactly on the fifteenth

Cuatro años después, en 1548, murieron Juan Diego y fray Juan de Zumárraga, en ese momento, el indígena contaba 74 años y fue enterrado en la ermita del Tepeyacac.

El capítulo termina con una pequeña oración, la cual esgrime el deseo de poder servir a ilhuicac Çihuapilli de la misma manera que lo hizo el indígena, “*ma yuhquimonequiltitzino inic notehuā tictitlayecoltizque, tictlalcahuizque, inixquich tlalticpacayotl intetlapololti inic no huel tictomàcehuizque in ilhuicac çemìcac necuiltonolli. Maiuhmochihua*”.¹¹⁹

3.4.6 *Nican tlantica*: Concluyendo el sermón

Aumentando un poco la fuente, sin cambio de página y sin centrar como título o subtítulo, aparece el *Nican tlantica*, en la foja 15 v, como la última parte del libro. Comienza haciendo un resumen del contenido de la obra: la relación sobre la aparición de la imagen en la tilma y los diferentes milagros obrados por ésta, “*Nican tlantica inittoloca, ini pohualoca in huei tlamahuiçolli, inic omonexiti iniixiptlatzin inilhuicac Tlatòca Çihuapilli, Totlaçòmahuiz nantzin Guadalupe: ihuan inquezqui tlamantli in omìcuilo, itlamahuiçoltzin, in oquihualmochihuiltia, ic quimonextili ini tepalehuiliztzin intechcacopa ini techpatzinco omotzàtzilique, oquimotemachìtzinòque*”.¹²⁰

Aquí deploró el que la historia haya sido olvidada, culpó a los “viejos” por no escribirla en su momento y calificó a las personas como ingratas por haber obtenido los favores y después guardar silencio, “*auh caçenca miec in mocauh, inoquipolò in cahuitl, in aoc mà aca quilnamiqui inic àmo oquimo cuitlahuìq in huehuetq Inma quimìcuilhuiani niman inìquac mochiuh. Auh ca yeppa yuhque intlalticpac tlaca, izçan huel ìquac Tlatòca Çihuapilli, intla oquimo màçehuìque, auh in moztla, in huiptla caye intlalcahualizpan*

day of May in the aforesaid year that he died. He was taken to Tepeyacac to be buried inside the temple of the heavenly Lady; it was done in this way by order of the bishop. He was eighty-six years old when he died”, trad. Lisa Sousa, Stafford Poole, C. M. James Lockhart.

¹¹⁹ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, f. 15 v. “May it be her wish that we too may serve her and abandon all the worldly things that lead us astray, so that we too may attain the eternal riches of heaven. Amen”, trad. Lisa Sousa, Stafford Poole, C. M. James Lockhart.

¹²⁰ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, f. 15 v. “Here ends the story and account of the great miracle by which the image of the heavenly Queen, our precious revered mother of Guadalupe, appeared, and of some of her miracles that were written down, wìch she came to do, by which she manifested her aid toward those who called upon her and put their trust in her”, trad. Lisa Sousa, Stafford Poole, C. M. James Lockhart.

contlaztìhui inic aocmo in pan hual àçi, izçatepan hualhui, qui hualmomàçehuia inìtlanextzìn, inìtonatiuhtzìn Totecuiyo".¹²¹

Mencionó que la llegada de la imagen de Santa María ocurrió con el arribo de los soldados españoles, relató cómo fue escondida en Totoltepec y cómo la encontró un natural a quien la señora le pidió edificarle su casa; señaló también la imagen en Cozamalloapan y en Temazcaitzinco, pero sostuvo como única imagen milagrosa la del Tepeyacac, lugar donde ella eligió mostrarse y vivir, "*Ilhuice yèhuatzìn ini techpatzìnco tontlatòtìhui in nican Tepeyacac quimixquechili ini yeyantzìn, ihuan quimotemaquili inixiptlatzìn huei tlamahuiçoltica, in àmo aca tlalticpac tlacatl tlàcuilòcatzìntli, oquimochihuili, oquimotlapalaquìli, ca huel yèhuatzìn in omocopintzìno inic oquimotlaçonequilti oncan mehuiltìtìez*".¹²²

El texto manifestó el amor por los naturales como uno de los principales objetivos de la *Çihuapilli* para establecerse en el Tepeyacac; explicó también la idolatría como característica de los pobladores originales, los cuales abrieron los ojos como un amanecer al contemplar la imagen milagrosa, "*ihuan inic oquittaque oquimahuiçòque inixiptlatzìn, cenquizcamahuizticatzìntli inic motlacanexitìtica*".¹²³

En esta foja, la 17, se puede leer "*totecuiyo çpo*"; sin embargo, en el siglo XVII no era común utilizar la palabra Cristo sin el Jesu-, por lo cual resulta extraño encontrarla aquí. Más adelante podemos apreciar "*Tecuiyo IESV Chrifto*", lo cual resulta más común.¹²⁴ Lo que podemos concluir aquí fue la utilización de ayudantes, esto por cuanto la diferencia en algunas maneras de escribir palabras.

¹²¹ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, f. 15 v. "But a great deal has been left out, which time has erased and no one at all remembers any more, because the ancients did not take care to write it down when it happened. The people of the world have obtained them do they wonder at and give thanks for the favors of the heavenly Queen, but soon they cast them into oblivion, so that those who come afterward in attaining the light of the sun of our Lord arrive too late for them", trad. Lisa Sousa, Stafford Poole, C. M. James Lockhart.

¹²² Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, f. 16 v. "Especially she about whom we are speaking set up her residence here in Tepeyacac and by a great miracle gave people her image, which no earthly human artist made or colored. It was she herself who made her own copy, because she lovingly saw fit to make her residence there", trad. Lisa Sousa, Stafford Poole, C. M. James Lockhart.

¹²³ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, f. 17 r. "and that they saw and wondered at her image, an absolute marvell in the way it takes on a human aspect", trad. Lisa Sousa, Stafford Poole, C. M. James Lockhart.

¹²⁴ Véase Lisa Sousa, Stafford Poole and James Lockhart, *The story of Guadalupe...*

Al hablar sobre cómo los naturales desecharon sus antiguas creencias, específicamente mencionó, y lo hace entre paréntesis, “como los viejos dejaron pintado” la forma en la cual desecharon las antiguas imágenes, refiriendo dichas pinturas a códices, “*Auh (iniuh quìcuilòtehuaque in huehuetque) niman çequintin in Pilpiltin, çan noyuhque inin tlahuicalhuan maçehualtzitzintin izçen yollocacopa quintlazque quin tepeuhque, quiyahuac quin quixtìque inixiptlahuan tlacatecolor*”.¹²⁵

Insistió en la idolatría de estas tierras e hizo una cita en latín, “*Gaude Maria Virgo cunctas herefes fola interemifti in vniuerfo mundo*”.¹²⁶

Termina con un *Lavs Deo*.

En la siguiente foja aparece una oración a *ilhucac tlatòca Çihuapilli to Tlaçonantzin Guadalupe*.

Por último, nos topamos con una hoja de guarda cuyo contenido se lee: “Sermón de nuestra gran reyna, poderosissima Patrona, Madre, y Señora nuefta, Maria Santissima de Guadalupe. En que breve, y claramente fe refiere la hiftoria de fu admirable, y milagrofa Aparición; para que efta llegue à noticia de todos los Indios, por la mijma Señora efpecialmente favorecidos”.¹²⁷ Después se lee la justificación en náhuatl y, por último, una cita del Apocalipsis 2 y 3, seguido por un escrito en náhuatl, el cual parece incompleto. Dicha hoja pertenece al padre jesuita Ignacio Paredes y a una encuadernación posterior.

CONSIDERACIONES

Es importante señalar que un texto puede establecer una nueva serie de relaciones sociales, como fue el caso del *Huei tlamahuiçoltica*, a partir no sólo de su contenido sino también de sus características en cuanto a la divulgación del mismo. La obra de Lasso de la Vega debió haber sido leída en voz alta, lo cual permitió la identificación de los pueblos cuya lengua

¹²⁵ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, f. 17 r. Then (as the ancients left written) some nobles, and likewise their followers the humble commoners, with all their hearts cast away, hurled down, and threw out the images of the demon”, trad. Lisa Sousa, Stafford Poole, C. M. James Lockhart.

¹²⁶ “Regocíjate, Virgen María, que tú sola has destruido todas las idolatrías y falsas creencias”, trad. Víctor Goytia.

¹²⁷ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI...*, f. 19 r.

madre es el náhuatl; además, la teatralidad de su discurso, así como el tener un público numeroso, permitieron una acogida comunitaria que nutrió sus prácticas, las cuales mantuvieron viva la historia ya que como explica Roger Chartier: “La lectura no es sólo una operación abstracta de intelección: es la puesta en marcha del cuerpo, la inscripción en un espacio, la relación consigo mismo y los demás”.¹²⁸ Esta actividad, cuyo núcleo residió en la memoria colectiva de los pueblos, desarrolló la historia convirtiéndola en un componente de su cosmovisión, lo cual le permitió mantenerse viva a través de la oralidad, el canto y la danza.

La vida que surgió en el *Huei tlamahuiçoltica* provino sobre todo del *Nican mopohua*, ya que éste configuró la idea de una madre celestial, amorosa, cariñosa, entregada a su pueblo y dispuesta a consolar las penas de todo aquel que se acerque a su casa; además del vínculo con el agua, el cerro, las aves y las flores. La presencia de la señora Celeste dotó de sentido el nacimiento de un México integrado por criollos e indígenas otorgándole un lugar trascendental con una visión apologética. Este hecho fue fundamental para considerar el *Nican mopohua* como la versión canónica del relato y que, a la larga, fue aceptada por la Iglesia Católica.

Podemos estimar la importancia de este libro cuya lengua pudo ser leída por clérigos y por la nobleza indígena, y cuya lectura en voz alta fue entendida por cualquier hablante de náhuatl a diferencia de lo que ocurría con el latín, cuyo entendimiento se encontraba reservado exclusivamente para el alto clero quienes, al enunciarlo durante las misas, eran los únicos en comprenderlo.¹²⁹ Este fenómeno de escribir en lengua indígena es resultado del trabajo de frailes como Bernardino de Sahagún y, en mayor medida, de los jesuitas, quienes recopilaron y conservaron la información en las lenguas originales para una mayor comprensión de las mismas, así como el esfuerzo por conseguir su adecuada pronunciación a través de la lectura por medio de diferentes símbolos.

¹²⁸ Roger Chartier, *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, trad. de Claudia Ferrari, Barcelona, Editorial Gedisa, Barcelona, p. 110.

¹²⁹ “El neolatín [...] ocupó un lugar tan prominente en la alta cultura de la Colonia como lo tuvo en Europa, pues era la lengua universal de la ciencia y de la alta cultura. No sólo se usaba en los ritos religiosos, en la enseñanza y en la expresión literaria y científica erudita del mundo occidental, sino como vehículo de comunicación supranacional por ser un instrumento de poder político, de dominio espiritual y receptáculo de la cultura producida por más de dos milenios.” Claudia Parodi, “6. Tensión lingüística en la colonia: diglosia y bilingüismo”, en *Historia Sociolingüística de México*, v.1, México, Colegio de México, 2010, p. 314-315.

Retomando la obra sabemos que el relato provino de una tradición oral, se transformó y permaneció vivo en la memoria de los pueblos a través de una sensibilidad que sobrepasa al libro, “lo escrito está instalado en el corazón mismo de la cultura de los analfabetos, presente en los rituales, los espacios públicos, los lugares de trabajo. Gracias a la palabra que lo descifra, gracias a la imagen que lo repite, se vuelve accesible incluso para aquellos incapaces de leer o que sólo pueden obtener por sí mismos una comprensión rudimentaria”.¹³⁰ Las manifestaciones religiosas realizadas en el Tepeyacac por los naturales antecedieron a cualquier escrito, las danzas, los cantos y las pinturas fueron quienes generaron la tradición, el texto de Miguel Sánchez y el de Lasso de la Vega sólo lo fijaron en el papel, pero no la crearon.

El *Huei tlamahuiçoltica* recogió las voces de la tradición oral de los pueblos que conformaron el *altepetl* de Mexihco en su lengua vernácula, el náhuatl, para introducirlas en las intrincadas relaciones sociales que conformaron el mundo novohispano; así mismo, concilió las bases religiosas que permitieron el desarrollo de un cristianismo propio cuya raíz se sustentó en la cosmovisión mesoamericana, y cuya constitución se vió perfilada con la labor de los miembros de la Compañía, dicho cristianismo se desarrolló como el culto guadalupano, el cual persiste hoy en día. Por otro lado, la obra de Lasso sustentó al pueblo mexicano como sumamente religioso, lo cual le capacitó para acometer la obra de evangelización por sí mismo, tanto en español como en lenguas indígenas y el personaje de Juan Diego es un claro ejemplo, un natural deseoso por servir a la Señora Celeste y cuya fe fue mayor que la del propio obispo decidiendo, al final, entregar su vida al servicio de la ermita del Tepeyacac de la misma manera que lo haría un religioso; cabe añadir que Juan Bernardino deseó emular a su sobrino pero fue éste quien le persuadió de ello. De acuerdo con lo anterior podemos afirmar que en el *Nican motecpana* Lasso de la Vega estableció una postura de aprobación con relación al debate sobre la existencia de un clero indígena al sostener la ejemplaridad de la vida de Juan Diego; de igual modo, el texto colocó a la Señora del Tepeyacac, propia de estas tierras, sobre la virgen de los Remedios, la conquistadora que vino junto con las tropas de Cortés, la cual, al igual que ellos, sufrió la derrota de la Noche triste.

¹³⁰ Roger Chartier, *El mundo como representación...*, p. 117.

De suma importancia resultaron las fuentes para la elaboración de la obra y, puesto que Lasso de la Vega no las mencionó explícitamente, debemos observar con atención para determinarlas, por ejemplo, las peculiaridades en cuanto a la escritura pueden precisar una recopilación de la información por diferentes ayudantes en diferentes lugares, esto con base en los dialectos de la propia lengua; también establecimos que el vicario fue testigo de las diversas manifestaciones en la ermita, así como de los relatos sobre los diferentes milagros, por lo cual resultó mucho más enriquecedor la enumeración de éstos en el *Huei talamahuiçoltica* que en la *Imagen de la Virgen María madre de Dios de Guadalupe*, así como en el grabado de Stradanus.

La obra de Luis Lasso de la Vega responde a las necesidades sociales de su época, es decir, a la búsqueda y al establecimiento de una identidad definitoria dentro del mundo moderno ya que, como afirma Bolívar Echeverría:

Parece ser que, furtivamente –como surgen las alternativas discontinuas de las que está hecho el progreso histórico–, desde los años treinta del siglo XVII, y al amparo de las inoperantes prohibiciones imperiales, se fue formando en la España americana el esbozo de un orbe económico, de una vida económica de coherencia autónoma [...] Se trata de un orbe económico "informal", fácilmente detectable en general en los documentos oficiales, pero sumamente difícil de atrapar en el detalle clandestino; un orbe económico cuya presencia sólo puede entenderse como resultado de la realización de este “proyecto histórico” espontáneo de construcción civilizatoria al que se suele denominar “criollo”, aplicándole el nombre de la clase social que ha protagonizado tal realización, pero que parece definirse sobre todo por el hecho de ser un proyecto de creación de “otra Europa, fuera de Europa”: de re-constitución –y no sólo de continuación o prolongación– de la civilización europea en América, sobre la base del mestizaje de las formas propias de ésta con los esbozos de forma de las civilizaciones “naturales”, indígena y africana, que alcanzaron a salvarse de la destrucción.¹³¹

Bolívar Echeverría estableció que la creación del mundo novohispano sucedió como un impulso por construir una España con elementos de ambas tierras, la americana y la europea; obedeció a la necesidad de establecer una nueva humanidad surgida del indígena y del conquistador a través de un destino providencial cuyo objeto era el

¹³¹ Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, 2ª edición, México, Ediciones Era, 2017, p. 49-50.

ocupar un lugar privilegiado en la historia universal y así, el *Huei tlamahuiçoltica* formó parte de ese universo criollo al cual confirió legitimidad al ser reconocido por los indígenas y por las fuerzas celestes.

CAPÍTULO 4

4.1 Herramientas de análisis: Una tabla comparativa

En el presente capítulo se utilizó una tabla comparativa entre la obra de Miguel Sánchez y la de Lasso de la Vega con el objeto de presentar los apartados concernientes a las apariciones en el Tepeyacac, las cuales son el tema que conforma al *Nican mopohua*. Dicha tabla consta de cuatro columnas: la primera permitirá establecer un orden en cuanto a las secciones, las cuales se organizaron como introducción, primera aparición, segunda aparición, tercera aparición, cuarta aparición y quinta aparición; a su vez, esta columna se subdividió como una lista numerada (1.1, 2.1, 2.2, etc.) para una mejor organización y señalización en cuanto al análisis. La segunda columna presenta la transcripción de la obra de Luis Lasso de la Vega, *Huei tlamahuiçoltica*; la tercera reproduce la traducción de dicha obra y, por último, la cuarta columna presenta la transcripción del impreso de Miguel Sánchez, *Imagen de la Virgen María madre de Dios de Guadalupe*.

Como ya se explicó en el capítulo 2, la obra de Miguel Sánchez es una disertación teológica cuyo desarrollo comprendió varios temas, por ello, sólo se utilizará aquella información concerniente a las apariciones en el Tepeyacac.

El ejemplar de la obra de Miguel Sánchez utilizado para el análisis fue la copia digitalizada en la Biblioteca Nacional de México en el catálogo Nautilo cuya clasificación es: RSM 1648 M4SAN; sin embargo, dicho ejemplar carece de los folios 18 v y 19 r, razón por la cual se utilizó, sólo para revisar dichos folios, la copia digital que presenta la *Biblioteca Virtual del Patrimonio Bibliográfico*.¹ De la misma manera se utilizó también para completar el último párrafo de los folios 22 v, 24 r, 24 v, 26 r, 26 v y 27 r debido a que

¹ Miguel Sánchez, *IMAGEN DE LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE, MILAGROSAMENTE APARECIDA EN LA CIUDAD DE MEXICO. CELEBRADA En su Historia, con la Profecia del capitulo doze del Apocalipsis*, México, Imprenta la Viuda de Calderón, 1648, <https://bvpb.mcu.es/es/consulta/registro.do?id=397517>, (Consulta: 20 de diciembre de 2021).

éstos fueron cortados y, por lo mismo, resulta imposible su lectura. Para señalar las partes pertenecientes a este archivo en la transcripción, se recurrió a la letra cursiva.

Los folios donde se halla la historia comienzan en el 18 r; no obstante, en las tablas se comienza a transcribir desde el folio 18 v, donde aparece el título “Primera aparición”, y se continúa así hasta el folio 35 r.

Para la transcripción así como el análisis de la obra de Luis Lasso de la Vega, se utilizó la copia digital de la Classic John Carter Brown University Library Catalog, la cual se puede consultar en el enlace: <https://archive.org/details/hueitlamahuiolti00lass/page/n7/mode/2up>, bajo la clasificación: [BA649 .L347h](#).

El contenido presentado en la columna pertenece a la sección conocida como *Nican mopohua*, la cual narra las apariciones en el Tepeyacac y ha sido considerada como la narración original con la cual compuso su obra Miguel Sánchez. Dicha sección comienza en el folio 1 r y termina en el folio 8 r.

La importancia de la comparación fue el poder establecer aquellos elementos que nos permitan señalar de qué manera ocurrió la conformación de la historia, tomando en cuenta que la estructura de ambas obras es muy similar y, por lo tanto, es necesario destacar las diferencias, las coincidencias, las omisiones y aquellos pasajes que resultan vitales entre ambas. Asimismo, se hizo uso de una cromática para señalar, en color azul, las similitudes entre los manuscritos y, en color amarillo, las disimilitudes de los mismos. Es importante observar que en el principio de la narración los elementos constituyentes son diferentes, por lo cual el color amarillo ocurre de manera predominante pero, conforme la historia avanza, el color azul comienza a tener mayor amplitud siendo su máximo en el punto 6.1 donde ocurre la transustanciación de las flores a la imagen. En el punto siguiente, el 6.2, el color amarillo vuelve a ser amplio reduciéndose, por lo tanto, el azul. Afirmamos entonces que por parte de los autores existe un trabajo de adaptación sobre las manifestaciones religiosas del Tepeyacac de la primera mitad del siglo XVII, lo cual se destaca en la cromática amarilla, al tiempo que permanecen componentes básicos, destacables en color azul.

La cromática azul muestra que aquellos elementos coincidentes: un indígena humilde, Juan Diego, que se convierte en el mensajero de la “señora celeste” para pedir al obispo, Juan de Zumárraga, la construcción de un templo en el Tepeyacac donde pueda velar por sus hijos; la resistencia del obispo quien ante la insistencia del natural pide una señal como prueba, la cual serán las flores que pintarán la imagen en la manta. Ambas obras enumeran cuatro apariciones, tres a Juan Diego y una a su tío Juan Bernardino y sólo el texto de Sánchez nos otorga una aparición más, la cual ocurre entre Juan Diego y la señora Celeste.

Por otro lado, la cromática amarilla nos muestra aquellos elementos no coincidentes que reflejan sus intenciones en cuanto a establecer la tradición de manera escrita. Miguel Sánchez articula la historia desde un reino cristiano, utiliza formas de expresión alejadas de los indígenas, formula opiniones y no duda en entretener su narración con nociones bíblicas. Por su parte, Lasso de la Vega utiliza aspectos indígenas en el lenguaje y en las formas de expresión, mezcla los valores cristianos con aquellos propios de la cosmovisión mesoamericana y permite a Juan Diego expresarse.

Algunos aspectos a destacar son aquellas partes omitidas en una u otra obra, como los diálogos entre Juan Diego y Juan de Zumárraga en la *Imagen de la Virgen María*, y la tercera aparición en el *Huei tlamahuiçoltica*. En estos lugares se ha preferido no utilizar la cromática, puesto que sería del todo amarilla.

Por último cabe añadir que los comentarios necesarios con relación a la comprensión de aquellos elementos útiles a la lectura, así como las observaciones pertinentes en cuanto al uso de signos diacríticos en la escritura del náhuatl, se realizaron a pie de página.

	<i>HUEI TLAMAHUIÇOLTICA</i> (Lasso 1649: f 1r-f 8r)	TRADUCCIÓN AL ESPAÑOL DE MIGUEL LEÓN-PORTILLA	<i>IMAGEN DE LA VIRGEN MARÍA</i> <i>MADRE DE DIOS DE</i> <i>GUADALUPE</i>
1.1 INTRODUCCIÓN	[f. 1r] NICAN MOPOHVA, MOTECPANA	Aquí se relata, se pone en orden,	<i>MEXICO, la ciudad populofa, Corte</i>
I	INQVENIN YANVCICAN	cómo, hace poco, de manera	<i>Imperial de aqueste Nuevo mundo,</i>
II	HVEITLAMHUIÇOLTICA MONEXITI	portentosa, se mostró la perfecta	<i>en los tiempos de su barbara</i>
III	INÇENQVIZCA ICHPOCHTLI SANTA	doncella, Santa María, madrecita	<i>Gentilidad, y diabolica Idolatria,</i>
IV	MARIA DIOS YNANTZIN	de Dios, nuestra noble señora, allá	<i>Ciudad oy verdaderamente</i>
V	TOÇIHVAPILLATOCATZIN, IN ONCAN	en el Tepeyácac, que se dice	<i>venturofa, por hallarfe tan en la</i>
VI	TEPEYACAC MOTENEHVA GVADALVPE.	Guadalupe. Primero se mostró a un	<i>Fee de Chrifto¹ confirmada, y en</i>
VII	Acattopa ² quimottititzino çe	hombrecillo, de nombre Juan	<i>la corona de España favorecida,</i>
VIII	maçehualzintli ³ itoca Iuan Diego;	Diego. Luego apareció la imagen	<i>gloriandose en el fidelissimo</i>
IX	Auh çatepan monexiti initlaçò	preciosa ante el recién electo	<i>basallaxe á tan católica</i>
X	Ixiptlatzin y nixpan yancuican	obispo don fray Juan de	<i>Monarchia, cuyos perpetuos</i>
XI	Obiçpo D. Fray Iuan de	Zumárraga, y [también se relatan]	<i>intereses se fundan en dilatar la</i>
XII	Sumarraga. Ihuan inixquich	todas las maravillas que ha hecho.	<i>Yglesia: recibìo la luz el Evangelio</i>

¹ En el siglo XVII no era usual escribir “Cristo”, lo común era “Jesucristo”.

² En las copias de la BL (Brown Library), que Miguel León-Portilla (MLP) dijo haber consultado, dice: *Acachtopa*.

³ Desde el punto de vista de James Lockhart, “macehualli significaba originalmente ‘ser humano’ [...] Hacia 1600 ‘macehualli’ era, aún más que antes, la palabra principal que se aplicaba a la mayoría de la población indígena. Los términos que competían con ella y los modificadores habían desaparecido”. James Lockhart, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*, trad. de Roberto Reyes Mazzoni, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 168.

XIII	tlamahuiçolli ye quimochihuilia. ⁴		por mano de MARIA Virgen Madre
XIV			de Dios, asistente conquistadora ⁵
1.2	Ye iuh màtlac xihuitl in	Y a diez años de que fue	Aviendose conquistado y
I	openhualoc in atl in tepetl ⁶	conquistada el agua, el monte, la	dadose de paz esta Ciudad de
II	Mèxico, ⁷ ynyeomoman in mitl, in	ciudad de México, ya reposó la	Mexico, à los trece de Agosto, del
III	chimalli, in ye nohuian	flecha, el escudo, por todas partes	Año de mil y quinientos y veinte y
IV	ontlamatcamani in ahuàcan, in	estaban en paz en los varios	vno. ⁸
V	tepehuàcan; ⁹ in macaçan yeopeuh,	pueblos. ¹⁰ No ya sólo brotó, ya	
VI	yexotla, ye cueponi	verdea, abre su corola la creencia,	
VII	intlaneltoquiliztli, iniximachicatzin	el conocimiento del Dador de la	
VIII	inipalnemohuani nelli ¹¹ Teotl DIOS.	vida, verdadero Dios. ¹²	

⁴ En este inicio se aclara que la obra es el resultado del ordenamiento de la historia sobre las apariciones del Tepeyacac, la aparición a Juan Diego, el estampado ante Zumárraga y los milagros realizados desde entonces, estableciendo así el relato oficial sobre un hecho desarrollado, con sus respectivas diferencias regionales, en la tradición de los pueblos. El Rodrigo Martínez Baracs sostiene que las primeras palabras (“Nican mopohua motecpana...”) fueron agregadas al manuscrito original para su edición en el *Huei tlamahuiçoltica*. Véase Rodrigo Martínez Baracs, “La aparición del Nican mopohua”, en Pilar Máynez, Salvador Reyes Equiguas y Frida Villavicencio Zarza (coords.), *Contactos lingüísticos y culturales en la época novohispana. Perspectivas multiculturales*, México, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 2014.

⁵ Se presenta una imagen de la ciudad de México a mediados del siglo XVII, un reino español y católico cuyo pasado “bárbaro e idolátrico” ha sido superado.

⁶ La palabra *altepetl* refiere a “the local ethnic state which was the master entity of Nahua sociopolitical and even cultural life [...] The Nahua altepetl had borders and lands and hence a geographical dimension, but it was above all a certain kind of organization of people”. Lisa Sousa, Stafford Poole, James Lockhart, *The story of Guadalupe...*, p. 36.

⁷ Es interesante observar el acento grave en la *e*, puesto que en el resto del texto no hara uso de éste ni de ningún otro acento en México.

⁸ Se informa la fecha exacta de la caída de Mexihco-Tenochtitlan, lo cual sugiere el uso, por parte de Miguel Sánchez, de cronistas españoles.

⁹ Se alude aquí a los dueños del agua y los montes: “Dueño, poseedor del agua [...] aquel que posee el agua y la montaña. Los antiguos mexicanos establecían sus ciudades en las alturas y cerca de las fuentes”. Estos dueños del agua y de los montes son los pueblos que habitaron alrededor de los límites de México. Rémi Siméon, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, trad. de Josefina Oliva de Coll, Siglo XXI Editores, México, 2014, p. 44.

¹⁰ En ambas obras se establece que México se encontraba en paz cuando sucedieron los hechos, pero en el *Huei tlamahuiçoltica* se utiliza la conquista como punto histórico para instalarse a diez años del acontecimiento, lo cual le otorga una posición de testigo.

¹¹ *Nelli Teotl* se ha traducido como “verdadero Dios”, pero, como dice el mismo León-Portilla, “para comprender realmente el significado de esta frase, es necesario que recordemos la connotación de la palabra *nellyi*: verdadera, cimentado, firme. Se dice por tanto que quien allá en el decimosegundo cielo vive es el dios bien cimentado, el fundado en sí mismo: *nellyi*”. Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* (primera edición en formato epub), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2017, p. 452, (Serie Cultura Náhuatl: Monografías, 10).

<p>2.1 PRIMERA APARICIÓN</p> <p>I</p> <p>II</p> <p>III</p> <p>IV</p> <p>V</p> <p>VI</p> <p>VII</p> <p>VIII</p> <p>IX</p> <p>X</p> <p>XI</p> <p>XII</p> <p>XIII</p> <p>XIV</p> <p>XV</p> <p>XVI</p> <p>XVII</p> <p>XVIII</p>	<p>In huel ìquac inipan Xihuitl mil y quinientos, y treinta y vno,¹³ quiniuh iquezquilhuioc in metztli¹⁴</p>	<p>Entonces, en el año 1531, pasados algunos días del mes de diciembre, sucedió.</p>	<p><i>Por los principios de Diciembre, del Año de mil quinientos y treinta y vno, fucedió en el paraxe que oy llaman Guadalupe, y en su principio, y lengua Tepeiacac, sitio à los ojos de Mexico vna legua distante cuya frente al Norte, es vn Monte, ó Serro, tofco, pedregoso, é inculto, con alguna eminencia bastante para poder atalayar à todos sus contornos, que si por la parte del Medio dia tiene à la Ciudad insigne, y por la del Occidente diversas Poblaciones, goza por parte del Oriente vn espaciofo, y dilatado llano, cuyos confines, ó terminos son Lagunas Indianas, todo comun pasaxe à diversas Provincias.¹⁵</i></p>
---	--	--	--

¹² El equilibrio de la naturaleza es un agente necesario en el relato náhuatl.

¹³ Escribir ese número en náhuatl resulta demasiado complejo, por ello se hizo uso del español.

¹⁴ La forma nahua de contar los meses era a través de los ciclos lunares, *metztli*.

¹⁵ La descripción geográfica del Tepeyacac y sus alrededores responde al objetivo por parte de Miguel Sánchez de alcanzar un interés fuera de la Nueva España, de manera segura en España, por ello encontraremos en su obra detalles innecesarios para el mundo novohispano.

2.2	Oncatca çe maçehualtzintli, ¹⁶	Había un hombrecillo, un	Aquí vn Sabado ¹⁷ (Dia avia de fer
I	[f. 1v] icnotlàpaltzintli itoca catca	pobrecillo, su nombre era Juan	confagrado á MARIA ¹⁸) pafava vn
II	Iuan	Diego. Se dice que tenía su casa en	Indio, ²⁰ fi recien convertido,
III	Diego, iuh mïtoa ompa chane ¹⁹	Cauauhtitlán. Y en cuanto a las	venturofamente advertido, pues
IV	catca in Quauhtitlan, auh inica	cosas	oyendo musicas dulces, acordes
V	Teoyotl oc mochompa pohuia in	divinas, aún todo pertenecía a	confonancias, entonaciones
VI	Tlatilolco ²¹ , auh Sabado catca	Tlatelolco. ²² Y era sábado, todavía	vniformes, realçados contrapuntos,
VII	huelo c yohuatzinco, qui hual	muy de mañana, venía en	y sonoroços acentos, ²⁴ reparando
	tepotztocaya in Teoyotl, yhuan ²³	seguimiento de las cosas divinas y	

¹⁶ La forma común de llamar a las personas locales era *nican tlatatl*, en el siglo XVII *macehualli* fue mayormente utilizado para referir a las personas ordinarias. Véase Lisa Sousa, Stafford Poole, James Lockhart, *The story of Guadalupe. Luis Laso de la Vega's Huei tlamahuiçoltica of 1649*, United States of America, Stanford University Press, University of California, 1998.

¹⁷ En ambas obras se establece el día sábado pero sólo el *Huei tlamahuiçoltica* refiere que aún no amanecía.

¹⁸ “Toda fiesta religiosa, todo acto litúrgico, consistía en la reactualización periódica de ese tiempo sagrado en el que a través del ritual se intentaba la reconexión con la potencia al comienzo de todas las creaciones, el aprovechamiento del Sol, el nacimiento del Maíz, la formación de la Tierra. A través del ritual, el hombre religioso hacía posible que el tiempo sagrado tuviera una estructura *circular, reversible y recuperable*, era una especie de «eterno presente mítico» que se reintegraba periódicamente mediante el artificio, si se quiere así, de la fiesta. El evento ritual, al retrotraer la potencia divina primordial incluso reiterando escénicamente la lucha primordial entre las fuerzas del caos y las del cosmos, purifica y renueva el desgaste y la separación sufridas por el mundo de la vida y le otorga nuevos bríos, lo reabre, por así decirlo, a un próximo lapso de plenitud vital, iniciando un ciclo inédito”. Blanca Solares, *Madre terrible. La diosa en la religión del México antiguo*, España, Anthropos Editorial, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Instituto de Investigaciones Filológicas, Programa Universitario de Estudios de Género, 2007, p. 95. (Colección: autores, textos y temas Hermeneusis, 24).

¹⁹ Esta palabra nos permite conocer que Juan Diego no sólo tenía su casa en Cauauhtitlan, sino que era originario de ese lugar, puesto que *-chan* es “la palabra más inclusiva de todas, que combinaba y por tanto unificaba nociones muy cercanas tanto a “vivienda doméstica” como a “familia”. Sin embargo, por lo común *-chan* se limita a indicar el lugar de residencia o afiliación de una persona; la palabra parece haber tenido un origen principalmente locativo”. James Lockhart, *Los nahuas después de la conquista...*, p. 90-91.

²⁰ La palabra “indio” sólo se utilizaba en el contexto español-criollo, en los escritos indígenas no existe tal acuñación. Lisa Sousa, Stafford Poole, James Lockhart, *The story of Guadalupe...*

²¹ En la versión de Miguel León-Portilla aparece como Tlatilulco, la cual es la misma forma que aparece en la obra de Miguel Sánchez.

²² Se establecen los puntos geográficos entre los cuales orbita Juan Diego estableciendo así al Tepeyacac como un punto intermedio, de esta manera tiene sentido su paso por el lugar.

²³ La palabra se encuentra escrita como *yuan* cuando la mayor parte del texto aparece como *ihuan*.

²⁴ Se alude aquí a la música europea en su sentido académico.

VIII	ininetitlaniz; auh in açico	de lo que estaba mandado. Y vino a	que no eran de Ruiñeños, ²⁵
IX	ininahuac tepetzintli initocayòcan	acercarse al cerrito, donde se llama	Calandrias, ²⁶ ò Filomenas, ²⁷ ni fus
X	Tepeyacac yetlatlalchipahua,	Tepeyácac, ya relucía el alba en la	Paxaros conocidos, ²⁸ parleros
XI	concac inicpac tepetzintli cuicoa,	tierra. Allí escuchó: cantaban sobre	Gorriones, ²⁹ Silgueros ³⁰ apacibles,
XII	yuhquin nepapan	el cerrito, era como el canto de	ò celebrados Cençonthlis, ³¹ je
XIII	tlaçototomecuica, cacahuani	variadas aves preciosas. ³² Al	detuvo suspenfo, y se atajò elevado.
XIV	inintozqui, iuh quin ³³	interrumpir sus voces, como que el	
XV	quinànanquilia Tepetl, huelçenca	cerro les respondía. ³⁴ Muy suaves,	
XVI	teyolquimà, tehuellàmachti inin	placenteros, sus cantos aventajaban	
XVII	cuic, quiçenpanahuia in	a los del pájaro cascabel, del	

²⁵ Ave cuya migración sucede entre Europa y África del norte.

²⁶ Ave mediterránea.

²⁷ Ruiseñor común.

²⁸ Señala las aves propias de la región.

²⁹ Ave migratoria de Europa y África del norte.

³⁰ El jilguero es originario de Europa.

³¹ Ave originaria de América.

³² Es importante recordar que el canto, la música, es parte esencial de las tradiciones; el canto divino del cerro y las aves ocurre como una forma antigua de tradición: *tlā nītlāhuīhuīltequi, in nīcan acxoyatzīnītzcanquāuh̄tla, manocē nītlāhuīhuīltequi in tlahuecholxochiquāuh̄tla [...] y nīcaqui in ixochīcuīcatzīn iuhquin tepetl quīnnāhnanquīlīa [...] in centzontlatoltoço quīnnānānquīlīa in coyoltotōtl, ayacachīcahuacatīmānī in nepapan tlaçocūcanītōtome oncan quīyēctēnehua in Tlaltīcpaque huel tētozcatēmīque (Atraviese yo aquí el bosque de abetos donde están los pájaros tzīnītzcan, o tal vez atraviese el bosque florido donde habita el rojo quéchol [...] ya escucho su canto florido. Es como si les respondiera la montaña [...] el centzontle, ave de cuatrocientas voces; le contesta el coyoltōtōtl. Hay música de sonajas, variados, preciosos, pájaros cantores. Allí alaban al Dueño de la tierra, bien resuenan sus voces.) Miguel León-Portilla (edición), *Cantares mexicanos. Volumen II. Tomo 1. Del folio 1r al 42r*, Librado Silva Galeana, Francisco Morales Baranda, Salvador Reyes Equiguas, Miguel León-Portilla (paleografía, traducción y notas), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Filológicas/Fideicomiso Teixidor, 2011, p. 12-15, <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/cantares/cm02.html> (consulta: 12 de enero de 2022). En letra roja se resaltan las aves que serán mencionadas, El *coyoltōtōtl* y la *tzīnītzcan* en el *Huei tlamahūīçoltīca* y el centzontle en la *Imagen de la Virgen María*.*

³³ Esta palabra aparece en el texto escrita de dos formas: *iuh quin* y *yuhquin*.

³⁴ Se muestra una naturaleza en comunión.

XVII	coyoltotl, ³⁵ intzinitzcan, ³⁶ ihuan	tzinitzcan y otras aves preciosas
XVIII	ynocçequin tlaçòtotome ic cuica:	que cantan. ³⁷ Se detuvo Juan Diego,
XIX	quimotztimoquetz in Iuan Diego	se dijo: ¿Es acaso merecimiento
XX	quimòlhui ³⁸ cuix nolhuil ³⁹ , cuix	mío lo que escucho? ¿Tal vez estoy
XXI	nomàçehual inyeniccaqui? àço	sólo soñando? ⁴⁰ ¿Acaso sólo me
XXII	çannictemiqui? àço	levanto del sueño? ¿Dónde estoy?
XXIII	canniccochitlehua, canin	¿Dónde me veo? ¿Tal vez allá,
XXIV	yennicà,canin yeninotta, cuix	donde dejaron dicho los ancianos,
XXV	yeoncan in inquitotehuaque	nuestros antepasados, nuestros
XXVI	huehuetque tachtahuan,	abuelos, ⁴¹ en la Tierra florida, en la

³⁵ Dice Sahagún sobre ella: “Ay otra aue que se llama coioltvtl, son como los tvrds ya dichos, salvo que tienen las gargantas coloradas, y los pechos, y también las alas y las plumas de apar de la cola algunos de ellos tienen el pecho amarillo, y los codillos de las alas blancos, y cantan muy bien por esto se llama coioltvtlm que quiere decir aue que canta como cascabel, crían entre las espadañas”. Fray Bernardino de Sahagún, *Códice florentino*, Libro XI, “Capítulo II-7 de los tordos, grajas y urracas y pañomas”, f. 54 r., (sitio web), Biblioteca Digital Mundial, <https://www.wdl.org/es/item/10096/view/3/827/>, (Consulta: 07 de octubre del 2021).

³⁶ Sobre esta ave dice Sahagún: “Ay vna ave en esta tierra que se llama tzinitzcan, o teutzinitzcan: esta ave tiene las plumas negras, y vive en el agua: las plumas preciosas que tiene, críanlas en el pecho y en los sobacos debaxo de las alas, que tiene mitad prietas y la mitad verdes resplandecientes”. Fray Bernardino de Sahagún, *Códice florentino*, Libro XI, “Capítulo II de las aves de pluma rica”, f. 20 v., (sitio web), Biblioteca Digital Mundial, <https://www.wdl.org/es/item/10096/view/3/827/>, (Consulta: 07 de octubre del 2021). El Salvador Reyes Equiguas refiere que “La única propuesta de identificación la hace Álvarez del Toro, basado en las descripciones de Francisco Hernández: *Trogon collaris*. Si bien es cierto que no sabemos si la identificación es precisa, sí podemos aceptar que debe tratarse de un trogon [...] Entre los trogones mexicanos existe uno denominado quetzal mexicano (*Eutilotus neoxenusi*), con plumas verdes, negras, azules y rojas y que habita en la Sierra Madre Occidental.” Salvador Reyes Equiguas, “Identificación de las aves mencionadas en los cantares”, en *Cantares mexicanos. Volumen I: Estudios*, Miguel León-Portilla (edición, paleografía, traducción y notas), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Instituto de Investigaciones Filológicas, Instituto de Investigaciones Históricas, Fideicomiso Teixidor, 2011, p. 301.

³⁷ El canto de las aves, anuncio del amanecer, es significado de vida.

³⁸ En este caso la *o* no se alarga ni es seguida por el saltillo, por lo tanto no queda claro el porqué del acento grave. Véase Sousa, Lisa, Stafford Poole and James Lockhart, *The story of Guadalupe...*, p. 63.

³⁹ “*Cuix nolhuil*”, no aparece en la versión de MLP, pero aparece tanto en el *Huei tlamahuiçoltica* (HT) como en las copias de la BL.

⁴⁰ Recordando que aún está oscuro podemos suponer que el sueño de referencia es el nocturno, el cual “como la vida en el inframundo suponen la inversión del orden habitual de las cosas y que ambas, noche y muerte, son condiciones que anteceden al amanecer”. Roberto Martínez González, *El nahualismo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011, p. 155.

XXVII	tocòcolhuan inxochitlalpan	Tierra de nuestro sustento, tal vez	
XXVIII	intonacatlalpan? ⁴² cuix yeoncan in	allá en la Tierra celeste? ⁴³ Hacia	
XXIX	inilhuicatlalpan? ompa on	allá estaba mirando, hacia lo alto	
XXX	itzticaya innicpac tepetzintli	del cerrito, hacia donde sale el sol,	
XXXI	intonatiuh iquîçayanpa in ompa	hacia allá, de donde venía el	
XXXII	hualquiztia inilhuica tlaçocuicatl.	precioso canto celeste. ⁴⁴	
2.3	auh ⁴⁵ inoyuh çeuhtiquiz in cuicatl	Cesó el canto, ⁴⁶ dejó de escucharse.	Y aviendo hecho pausa el coro
I	in omocactimoman in yè equicaqui	Ya entonces oyó, era llamado de	concertado, ó capilla del cielo, que
II	hualnotzalo inicpac tepetzintli,	arriba del cerrito. La decían:	compufta de los Angeles la avian
III	quilhuia Iuantzin Iuan Diegotzin;	Juanito, Juan Dieguito. Luego ya se	facado al campo, haciendo facifto
IV	niman çayeòmotlapaloa inic ompa	atrevió, así irá a allá, donde era	de aquel fagrado Monte: ⁴⁷ De
			donde

⁴¹ El conocimiento a través de los antiguos es una práctica visible en los *huehuetlahtolli*, “Quiero te decir hijo, lo que te con viene mucho notar, y poner por obra, porque es cosa digna de ser eflimada, y guardada, como oro en paño, y como piedras preciosas en cofre: porque lo dexaron como tal los viejos, los canos, y ancianos nueftros antepasados, que bivieron en este reyno, y Jeñorio, conversaron entre la gente deste pueblo, y tuuierõ dignidades, y principados”. Véase Bernardino de Sahagún, *Códice florentino. Libro VI, de la rethorica y philosophia moral. Capítulo XX* (formato PDF), f. 86 v, https://tile.loc.gov/storage-services/service/gdc/gdcwdl/wd/1_/10/09/6_/00/2/wdl_10096_002/wdl_10096_002.pdf.

⁴² Estos son lugares que se conciben “Tepeitic Tonacatlalpa. (Al interior de las montañas)”. Véase Miguel León-Portilla (edición), *Cantares mexicanos...*, p. 17.

⁴³ En el soliloquio se retoman diversos elementos propios de la cosmovisión mesoamericana como el *Xochitlalpan* y el *Tonacatlalpan*, además de referir a aquello que dejaron dicho los ancianos, alusión de los *huehuetlahtolli*.

⁴⁴ En este apartado se relaciona el Oriente, el lugar por el cual sale el sol, con el canto celeste y el Tepeyacac, así como las tierras sagradas Xochitlalpan, Tonacatlalpan e Ilhuicatlalpan; del mismo modo por el cual se establece dicha relación con los antiguos, los abuelos, a través de un sueño, estado en el cual puede el “espíritu” atravesar los umbrales. Toda esta visión forma parte de la cosmovisión mesoamericana. Véase Alfredo López Austin, “I. El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coord.), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 47-65. Gutierre Tibón, *El ombligo como centro cósmico. Una contribución a la historia de las religiones*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013. Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, (primera edición en formato epub), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2017 (Serie Cultura Náhuatl: Monografía, 10). Miguel Pastrana Flores, *Entre los hombres y los dioses. Acercamiento al sacerdocio de calpulli entre los antiguos nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2008. Noguez, Xavier y Alfredo López Austin (coordinadores), *De hombres y Dioses*, 2ª ed., México, El Colegio Mexiquense, Gobierno del Estado de México, El Colegio de Michoacán, 2013.

⁴⁵ No aparece en el texto de MLP aunque sí lo hace en los otros dos escritos.

⁴⁶ Para el *Huei tlamahuiçoltica* es un canto que cesa, para *Imagen de la Virgen María* es un coro angelical.

⁴⁷ Otorga el título de “Monte Sagrado”, el cual “En la concepción tradicional estos montes no son cuerpos macizos, sino prominencias huecas que cubren un intricado espacio sagrado en que se regula la cantidad de bienes que han de recibir los seres humanos. Este espacio es imaginado como un vasto dominio, un reino, un templo, en algunos casos un refugio dentro del cual los antiguos dioses siguen trabajando ocultamente a partir de la llegada de los evangelizadores”. Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *Monte*

V	yaz incanin notzalo, ⁴⁸ àquen	llamado. Nada inquietó su corazón,	oyó vna voz que por su propio
VI	mochihua yniyollo, manoçelîta ic	ni con esto se alteró, sino que	Nombre lo llamaba: era su Nombre
VII	maçahuia, yeçe huel Paqui	mucho se alegró, se regocijó. Fue a	Iuan, y el sobrenombre Diego.
VIII	mo ⁴⁹ huellamachtia, qui tlècahuîta	subir al cerrito, allá va a ver donde	Pronosticaron sin duda aquestos
IX	intepetzintli, ompa itzta incâpa	lo llamaban. Y cuando llegó a la	Nombres, que avian de ser hijos
X	hualnotzaloc, auh inye àçitiuh	cumbre del cerrito, contempló a una	queridos, y legitimos de vna
XI	inicpac tepetzintli, inye oquimottili	noble señora que allí estaba de pie.	misma Madre, que se avia de
XII	çe çihuapilli oncan	Ella lo llamó para que fuera a su	llamar MARIA. (aqueste Nombre
XIII	moquetzinòticac, quihualmonochili	lado. Y cuando llegó a su presencia,	tuvo la Madre de los Apóstoles
XIV	inic onyaz ininahuactzinco; auh in	mucho le maravilló como	hermanos, Iuan y Diego.) Oyó Iuan
XV	oyuh àcito inixpantzinco, cenca	sobrepasaba toda admirable	Diego la voz, y sintió los ecos en
XVI	quimomahuïçalhui inquenin	perfección. Su vestido como el sol	el alma, ⁵⁰ que por lo ojos comenzó
XVII	huellaçenpanahuia inicçenquizca	resplandecía, así brillaba. Y las	á
XVIII	mahuizticatzintli initlaquentzin	pedras y rocas sobre las que estaba	rodear las rayzes del Monte,
XIX	ihuhquin Tonatiuh icmotonamayotia	flechaban su resplandor como de	afechar sus retiros, y tantear su
XX	inicpepetlaca; auh intetl, intexcalli	jades preciosos, cual joyeles	altura en la mayor que tiene por la
XXI	inic itechmoquetza, inic quimina	relucían. Como resplandores de	parte que mira así al Poniente: ⁵¹
XXII	initlanexyotzin yuhqui intlaçò	arco iris reverberaba la tierra. Y los	Descubrió à vna Señora, que le
XXIII	chalchihutl, maquiztli; inic neçi	mezquites, los nopales y las demás	mandó subieffe: así lo hizo.
XXIV	yuhquin ayauh	variadas yerbitas que allí se dan, se	Estando en su presencia, Admirado
XXV	coçamalocuecuyoca [f. 2r] intlalli;	veían como plumajes de quetzal,	sin atemorizarse, Suspenso sin
XXVI	auh	como turquesas aparecía su follaje,	confundirse, Atento sin asustarse,
XXVII	inmizquitl, ynnòpalli, ihuan	y su tronco, sus espinas, sus	contempla vna hermosura que lo
XXVIII	occequinepapanxiuhtotontin oncan	espinitas, relucían como el oro. ⁵²	enamora sin peligro, vna luz que lo
XXIX	mochìchihuani yuhquin		alumbra sin deslumbrarlo, vn
	quetzalitztli, yuhqui inteoxiuhuitl		agrado que lo cutiva sin lifonja. ⁵³

Sagrado-Templo Mayor. El cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Antropología e Historia, 2009, p. 17.

⁴⁸ En las copias de la BL continúa: *inicpac tepetzintli*, no así en el *HT*.

⁴⁹ MLP no lo escribe a pesar de aparecer en el *HT* y en las copias de la BL.

⁵⁰ Aparece el *alma* como concepto cristiano.

⁵¹ Aquí Juan Diego examina con la mirada el Tepeyacac buscando quién le llama, en la obra de Lasso sube a la cima consciente de ser ese el lugar de donde proviene la voz, aquella que le respondía a las aves. También podemos determinar que el Tepeyacac mira hacia al Poniente, de forma que la mirada de Juan Diego se dirige al Oriente, lugar por donde sale el sol.

⁵² La descripción sucede a partir de una divinización de la naturaleza.

⁵³ La descripción ocurre a partir de las emociones: temor, admiración, suspenso, confusión, etc.

XXX XXXI XXXII XXXIII	iniatlapallo icneci; ⁵⁴ auh ini quauhyo, ini huitzyo, ini ahuayo yuhqui inncoztic teocuitlatl ic pepetlaca.		
2.4	Ixpátzinco mopechtecac, quicac	Delante de ella se inclinó, ⁵⁵ escuchó	Oye vn lenguaje dulce en el
I	iniyotzin, initlâtoltzin ⁵⁶ inhuelçena	su reverenciado aliento, su	pronunciarse, facil para entenderse,
II	tehuellamachtli, inhueltecpiltic	reverenciada palabra, en extremo	amorofo para no olvidarfe, que
III	yuhqui inquimoçoçonahuilia,	afable, muy noble, como que lo	todo aquefio fe depofita en MARIA
IV	quimotlatlaçotilia, quimolhuili,	atraía, le mostraba amor. ⁵⁷ Le dijo	atraía, le mostraba amor. Le dijo
V	tlixaccaqui no xocoyouh Iuantzin	ella: Escucha, hijo mío, el más	Hijo Iuan donde vas? (O amable
VI	campa intimohuica? auh inyèhuatl	pequeño, Juanito, ¿a dónde vas? ⁵⁸	título!
VII	quimonanquilili Notecuiyoe,	Y	grangeado quifas por el Nombre de
VIII	Çihuapillè Nochpochtzinè ⁵⁹ ca	él le respondió: Señora mía, noble	Iuan en el derecho del otro Iuan, à
IX	onaçiz mochantzinco Mexico	señora, mi muchachita, me acercaré	quien entrega Chrifto cõ efa
X	Tlatilolco, nocon tepotztoca	allá, a tu reverenciada casa en	filiacion à MARIA, pues tambien
XI	inteoyotl, intechmomaquilia,	México Tlatelolco, ⁶⁰ voy a seguir	efte Iuan ha de cuydar de MARIA,
XII	intechmomachtilia inixiptlahuan in	las	que ha de dignarfe de pedirle
XIII	tlatatl in Totecuiyo, ⁶²	cosas divinas, las que nos entregan, nos enseñan los que son imagen del	abrigos de fu capa) ⁶¹ El
		Señor, el Señor Nuestro, nuestros	agradecido, y obligado con lo tierno de la

⁵⁴ La sílaba *ic* no aparece en la transcripción de MLP.

⁵⁵ Se muestra el respeto hacia la señora por medio de la reverencia.

⁵⁶ De esta manera referirá constantemente a la voluntad divina. En cuanto al concepto *in iyotzin*, éste responde a un aliento otorgado por las fuerzas divinas como materia anímica y, por esta razón, se establece su relación con la vitalidad, el lenguaje y la motivación. Véase Roberto Martínez González, *El nahualismo*, México, Unniversidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011.

⁵⁷ En ambas obras se especifica el cariño por parte de la señora al hablar a Juan Diego.

⁵⁸ Aquí se manifiesta una familiaridad y un cariño similar al que encontramos en los *huehuetlahtolli*, “*Nopiltze, notelpuchtze, xolotze, xoloatze* (Hijo mío muy amado, y muy querido)”. Véase Bernardino de Sahagún, *Códice florentino...*, f. 86 r.

⁵⁹ Los tres títulos funcionan como una figura rítmica, la cual pudo haber formado parte de un canto indígena utilizado durante los *areitos* en el Tepeyacac.

⁶⁰ Llama la atención la utilización del término México-Tlatelolco por este una referencia al *altepetl*.

⁶¹ Los comentarios entre paréntesis por parte de Miguel Sánchez apuntan claramente que la historia relatada no le es propia, sino que la tomó de alguna fuente respetándola en lo general.

XIV	intoteopixcahuan.	sacerdotes. ⁶³	palabra, le respondiò. Señora, yo boy à la Doctrina, y obediencia de los Padres religiosos que nos enseñan en el Pueblo de Tlatilulco. ⁶⁴
XV			
XVI			
XVII			
XVIII			Profiguíó la platica MARIA Santifsima, descubriendose, y declarandose con el.
XIX			
XX			
2.5	Niman yeic quimononochilia,	En seguida así le habla ella, le muestra su preciosa voluntad, le dice: Sábelo, que esté así tu corazón, hijo mío, el más pequeño, en verdad soy yo la en todo doncella, Santa María, su madrecita de él, Dios verdadero, Dador de la vida, Inventor de la gente, Dueño del cerca y del junto, Dueño de los cielos, Dueño de la superficie terrestre. Mucho quiero yo, mucho	Sabe hijo, que yo foi MARIA virgen Madre de Dios verdadero, ⁶⁵ quiero que se me funde aquí vna casa, y Hermita, Templo en q mostrarme piadofa Madre contigo, con los tuyos, con mis devotos, con los que me buscaren para el remedio de sus necejsidades. ⁶⁹ Para que tenga efeto aquesta pretenjion de misericordia, as de ir al Palacio del Obispo de Mexico, y en nombre mio dezirle,
I	Quimixpatilia		
II	initlaçòtlanequiliztzin,		
III	quimolhuilia, Maxicmati,		
IV	mahuelyuhye ⁶⁶ in moyollo no		
V	xocoyouh canèhuatl inniçēquizca		
VI	çemicac ichpochtli Santa Maria ⁶⁷		
VII	inninantzin inhuelnelli Teotl Dios ⁶⁸		
VIII	inipalnemohuani, intecoyoyani, in		
IX	Tloque Nahuaque, in Ilhuicahua in		
X	Tlalticpaque, ⁷⁰ huelnicnequi, cenca		

⁶² En las copias de la BL aparece la palabra *Dios* después de *Totecuiyo*. Dicha palabra no ocurre en el *HT* ni en la transcripción de MLP.

⁶³ La respuesta de Juan Diego no sólo indica a dónde se dirige sino que, además, explica el propósito de su viaje.

⁶⁴ La respuesta sucede aquí más corta y concreta. También cabe señalar la referencia a Tlatelolco como “el pueblo” mucho más ajustado al concepto virreinal.

⁶⁵ La presentación coincide con la imagen cristiana.

⁶⁶ La sílaba no es utilizada en las copias de la BL ni en la transcripción de MLP.

⁶⁷ Nos dice Motolinía: “hasta entonces solamente nombraban María o Santa María, y diciendo este nombre pensaban que nombraban a Dios, y a todas las imágenes que veían llamaban Santa María”. Fray Toribio Benavente “Motolinía”, *Historia de los indios de la Nueva España*, edición, estudio y notas de Mercedes Serna y Bernat Castany, Madrid, Real Academia Española, 2014, p. 33.

⁶⁸ La denominación *Teotl* puede ser “no sólo [para] entes con cualidades sobrehumanas claramente individualizados, sino que también señalaba a seres que fueron humanos pero que dejaron de serlo al morir, esto es, que llegaron a tal calidad al perder la parte material del ser”. Miguel Pastrana Flores, *Historias de la conquista. Aspectos de la historiografía de tradición náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2009, p. 72. De esta manera, *Teotl Dios* podría ajustarse a Cristo aunque, primero como humano y después como divinidad.

⁶⁹ El consuelo es prometido para los indígenas cuando dice “contigo, con los tuyos”. También extiende su piedad para los devotos.

⁷⁰ Miguel León-Portilla establece que “Los nombres de *Ometéotl* [...] son los siguientes, que comenzaremos por enumerar: *Yohualli-ehécatl* (que Sahagún traduce como “invisible e impalpable”); *in Tloque in Nahuaque* (“El dueño del cerca y del junto”); *Ipalnemohuani* (“Aquel por quien se vive”); *Totecuio in ilhuicahua in tlatipacque in mictlane* (“Nuestro Señor, dueño del cielo, de la tierra y de la región de los muertos”), y, por fin, *Moyocoyani*, “el que a sí mismo se inventa”. Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* (primera edición en formato epub), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2017, p. 478, (Serie Cultura Náhuatl: Monografías, 10).

XI	nîquelehuia ⁷¹ inic Nican	así lo deseo que aquí me levanten	que tengo particular voluntad ⁷² de
XII	nechquechilizque noteocaltzin ⁷³	mi casita divina, donde mostraré,	que me labre, y edifique vn
XIII	inoncan nic nextiz, nicpantlaçaz,	haré patente, entregaré a las gentes	Templo en este Sitio, refiriéndole
XIV	nictemacaz in ixquich	todo mi amor, mi mirada	lo q atento as escuchado, y lo que
XV	notetlaçotlaliz, noteicnoyttaliz,	compasiva, mi ayuda, mi	devoto as perfevido, ve seguro de
XVI	innotepalehuiliz,	protección. Porque, en verdad, yo	que te pagarè agradecida con
XVII	innotemmanahuiliz canel nèhuatl	soy vuestra madrecita compasiva,	beneficios el trabajo, y con
XVIII	in na inoicnohuàcanantzin	tuya y de todos los hombres que	mercedes la folicitud.
XIX	intèhuatl ihuan in ixquichtin inic	vivís juntos en esta tierra y también	
XX	nican Tlalpan ançepantlaca, ihuan	de todas las demás gentes, las que	
XXI	in ocçequin nepapantlaca	me amen, los que me llamen, me	
XXII	notetlaçotlacahuan in	busquen, confien en mí. ⁷⁴ Allí en	
XXIII	notechmotzatzilia, inech tèmoa ⁷⁵	verdad oiré su llanto, su pesar, así	
XXIV	innotech motemachilia, ca oncan	yo enderezaré, remediaré todas sus	
XXV	niquincaquiliz inin choquiz, ⁷⁶	varias necesidades, sus miserias,	
XXVI	inintlaocol inic nicyectiliz, nic	sus pesares. ⁷⁷ Y para que sea	
		realidad	
XXVII	pàtiz inixquich nepapan in	lo que pienso, lo que es mi mirada	
XXVIII	netoliniliz, intonehuiz, ⁷⁸ in	compasiva, ve allá al palacio del	
XXIX	chichinaquiliz. Auh inic huelneltiz	obispo de México. Y le dirás cómo	
XXX	in inic nemilia in innoteicno yttaliz	te envío para que le muestres cómo	
XXXI	ma xiauh in ompa ini tecpāchan in	mucho deseo que aquí se me haga	
XXXII	Mexico Obiçpo, ⁷⁹ auhtiquilhuiz	una casa, se me levante mi casa	

⁷¹ En la copia de la BL la palabra aparece como: *nicelehuia*, pero MLP la corrigió como aparece en el HT.

⁷² La palabra *voluntad* no resulta común en la narración de Sánchez, a diferencia del *Huei tlamahuiçoltica*.

⁷³ La palabra se forma de las raíces *no*, posesivo en primera persona; *-teo*, referente a lo divino; *cal(li)*, casa; y *-tzin*, el cual funciona como reverencial. El uso de *calli* en lugar de *-chan*, como la residencia de Juan Diego, refiere a la construcción de una estructura física propia, ya que “En las fuentes disponibles, que son sobre todo testamentos y documentos de tierras, la palabra que se utiliza abrumadoramente con más frecuencia en relación con los asuntos de la vivienda doméstica es *calli*”. James Lockhart, *Los nahuas después de la conquista...*, p. 91.

⁷⁴ Su promesa de consuelo se extiende de forma universal, primero para los habitantes de estas tierras, después para “todas las demás gentes”, aquellas que le llamen, que le busquen.

⁷⁵ En las copias de la BL aparece como: *nechtemohua*, pero MLP lo escribe como en el HT.

⁷⁶ Tanto en las copias de la BL como en la transcripción de MLP aparece como: *choquiliz*. En este caso, el verbo utilizado, *choca*, se encuentra relacionado al proceso psicológico de gritar, llorar, a diferencia del verbo *ixayotl* que es más socorrido para “lagrimear”.

⁷⁷ La madre se asocia al alimento, a la fertilidad y a la protección, “La Madre divina representa al poder simbólico y supremo que rige el universo, da vida, proporciona alimento material y espiritual y en la muerte acoge a sus hijos en el calor de su vientre cósmico”. Blanca Solares, *Madre terrible...*, p. 111.

⁷⁸ La palabra se encuentra tachada en las copias de la BL.

⁷⁹ Aquí se presenta la palabra obispo, más adelante se complementará con el título de *Tlātohuani*.

XXXIII	inquenin nèhua ⁸⁰ nimitztitlani inic	divina en el llano. ⁸¹ Bien le	
XXXIV	ticypantiz ⁸² inquenin huel çenca	contarás	
XXXV	niclehuia ⁸³ inic ma ⁸⁴ nican	todo cuanto viste, lo que te ha	
	nechçalti,	admirado, y lo que oíste. Y que así	
XXXVI	nechquechili inipan in [f 2 v]	esté tu corazón, porque bien lo	
	tlalmantli		
XXXVII	no teocal; ⁸⁵ huel moch ⁸⁶	agradeceré, lo compensaré, en	
	ticpohuiliz ⁸⁷		
XXXVIII	inixquich in otiquittac,	verdad así te daré en abundancia, te	
XXXIX	oticmahuiçò, ihuan intlein oticcac;	enalteceré. Y mucho allí merecerás,	
XL	auh ma yuhye inmoyollo cahuel	así yo te recompensaré por tu	
XLI	nictlaçòcamatiz, auh	fatiga, tu trabajo, con que irás a	
		cumplir	
XLII	caniquixtlahuaz, ca icnimitz	a lo que yo te envío. Ya	
XLIII	cuiltonoz, nimitztlamachtiz, yhuā	escuchaste, hijo mío el más	
XLIV	miec oncan ticmàçehuah ic	pequeño, mi aliento, mi palabra. Ve	
XLV	nicquepcay otiz ynmochiahuiliz	ya, hazlo con todo tu esfuerzo.	
XLVI	inmotlatequipanoliz ⁸⁸ inic		
XLVII	ticnemilitiuh intlein ic ⁸⁹		
XLVIII	nimitztitlani: òcayeoticcac		
XLIX	noxocoyouh ynnyò innotlàtol ma		
L	ximohuicatiuh ma ixquich mo		
LI	tlàpal xocmochihuili.		

⁸⁰ En la captura de MLP aparece como *nehhuatl*.

⁸¹ Al mencionar el llano podemos retomar *Cielo estrellado* del jesuita Juan de Alloza, publicada en 1654 en Madrid, quien establece las apariciones en el campo y cuya información provino de miembros de la Compañía que habían estado en México. Véase Xavier Noguez, *The apparition and the early cult of the Virgin of Guadalupe in Tepeyac, Mexico City. A study of native and Spanish sources written in the sixteenth and seventeenth centuries*, A dissertation for the degree of Doctor of Philosophy, United States, Tulane University, 1985.

⁸² En la transcripción de MLP aparece escrito como *tiquixpantiz* mientras que en las copias de la BL dice *ticypantiz*.

⁸³ MLP lo escribe como *niquelehuia*.

⁸⁴ Así aparece también en las copias de la BL, pero MLP omite la sílaba *ma*.

⁸⁵ En las copias de la BL la palabra se encuentra tachada, debajo se puede leer *noteohcal*.

⁸⁶ MLP apunta *mochi*, pero en las copias de la BL aparece también como *moch*.

⁸⁷ MLP omite la sílaba *-hui*.

⁸⁸ Las copias de la BL y MLP omiten la sílaba *-tla*.

⁸⁹ Las copias de la BL y MLP omiten esta sílaba.

2.6	Auh niman ic ixpantzinco onmo ⁹⁰	Luego él ante ella se postró, le dijo:	Humilde Iuan la venera, y adora,
I	pechtecac quimolhuili no tecuiyoè,	Señora mía, noble señora, en	obediente se apresta y aprefura,
II	Çihuapillè caye ni yauh innic	verdad ya voy, cumpliré tu	que siempre la verdadera
III	neltiliz, inmiyòtzin, inmotlàoltzín,	reverenciado aliento, tu	obediencia, ni replica curiosa, ni fe
IV	ma ocnimitznotlalcahuili	reverenciada palabra. ⁹¹ Así pues	detiene negligente. ⁹² Camina a la
V	innimocno maçehual.	ahora te dejo, yo tu pobre servidor.	Ciudad, busca el Palacio Episcopal,
VI	Niman ic hualtemoc inic	Luego vino a bajar para ir a cumplir	en que halla al Illuftrísimo, y
VII	quineltitiuh ini netitlaniz	su encargo, vino a encontrar la	Reverendísimo Señor, primer
VIII	connamquico incuepòtli	calzada que va derecho a México. ⁹³	Obispo de aquesta Santa Yglesia
IX	huallamelahua Mexico, Ino àcico	Cuando llegó al interior de la	Metropolitana de Mexico, Prelado
X	itic ⁹⁴ altepetl, niman ic tlamelauh	ciudad, luego se fue derecho al	de gloriosas memorias, pues tantas
	ini		
XI	Tecpan ⁹⁵ chantzinco Obispo ⁹⁶	palacio del obispo, el cual hacía	ay de sus virtudes, vida, y fantidad
XII	inhuelyancaican hualmohuicac	poco había llegado, el gobernante	en diversas Coronicas, mas para
XIII	Teopixca tlàtohuani ⁹⁷ itocatzin	de los sacerdotes, su nombre era	cifrarlas todas, y epilogarlas en
XIV	catca, D. Fray Iuan de Sumarraga	don fray Juan de Zumárraga,	breve, digo que fue Religioso de
XV	S. Francisco Teopixqui.	sacerdote de San Francisco.	nuestro Padre San Francisco, cuya
XVI			Seráfica Familia es Madre
XVII			primitiva de aquesta Christiandad,
XVIII			Charitativa destibuidora de bienes
XIX			espirituales, Infatigable
XX			Propagadora del culto Divino en

⁹⁰ La sílaba *on* se omite en las copias de la BL.

⁹¹ Puesto la continua repetición de este concepto, podemos considerar que también pudo pertenecer a un canto indígena entonado en el Tepeyacac durante los *mitotes*.

⁹² Miguel Sánchez describe aquí a un mensajero común, evidenciando su consideración sobre la actitud negligente de los indígenas como emisarios.

⁹³ Se menciona la calzada norte que conectaba a Tlatelolco con el Tepeyacac, cuya construcción se realizó antes de la llegada de los españoles “Aprovechando la extensión de la sierra de Guadalupe en el lago de Tetzoco hacia la isla de México, desde Tepeyácac se trazó una calzada de poco más de tres kilómetros a Tlatelolco, en la parte norte de la isla de México, siguiendo la actual calzada de los Misterios. Además de la vía de comunicación, la calzada de Tepeyácac, periódicamente remozada y ensanchada, cumplía funciones de dique, para controlar el nivel de las aguas, prevenir inundaciones y evitar que las aguas dulces que escurrían de los cerros a la laguna de México se mezclaran con las aguas saladas de los lagos de Tetzoco y Xaltocan”. Rodrigo Martínez Baracs, *Tepeyácac en el códice Tlatelolco*, México Instituto de Investigaciones Históricas, <https://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn34/683.pdf>, (Consulta: 13 de enero del 2022). De aquí proviene el que se le haya otorgado un dominio sobre las aguas.

⁹⁴ En las copias de la BL la palabra aparece como *yhtee*.

⁹⁵ La palabra *Tecpan*, traducida como palacio alude a la posesión de un *teuctli* (señor) el cual tiene una categoría social alta y, en este caso, Zumárraga adquiere la más alta al ser señalado como *Tlàtohuani*.

⁹⁶ MLP antepone *in*, pero las copias de la BL tienen una *S* y un símbolo que se puede leer como “señoría”.

⁹⁷ Para designar obispo en náhuatl se utilizó la forma *Teopixca tlàtohuani*, el gobernante de los sacerdotes.

XXI			los mas retirados de descubrimientos
XXII			de esta tierra, llegó al fin el
XXIII			menfajero Iuan con la embaxada de
XXIV			MARIA Virgen, al conflagrado
XXV			Principe de la Yglesia, Don Iuan de
XXVI			Zumarraga. ⁹⁸
2.7	Auh in o àcìto nìman ic moyèyeco ⁹⁹	Y fue a acercarse, luego trata de	
I	inìc quimottìliz, quîntlatlauhtia	verlo, suplica a los que le sirven, a	
II	inìtetlayecoltìcahuan,	sus criados, que vayan a decirle. Ya	
III	inìtlannencahuan inìc conìttotìhue,	un poco se hizo larga la espera.	
IV	ye achi huècauhtìca inconnotzaco,	Vienen a llamarlo, ya lo dispuso el	
V	in ye omotlanahuatìli in Tlàtohuani	que gobierna, obispo, así entrará. Y	
VI	Obìspo inìc calaquìz. Auh	ya entró, en seguida ante él se pone	
VII	inoncalac nìman ixpantzinco	de rodillas, se inclina. Luego ya le	
VIII	motlaquaquetz ¹⁰⁰ , mopectecac,	hace manifiesto, le comunica su	
IX	nìman ye ic quimìxpantìlia	reverenciado aliento, su	
X	quimopohuìlìlia ynìyotzin	reverenciada palabra de la noble	
XI	ynìtlàoltzin ilhuìcac Çìhuapìlli, inì	señora del cielo, lo que es su	
XII	netìtlàniz: no ihuan quimolhuìlia	mensaje. También le refiere todo lo	
XIII	inìxquìch oquìmahuìçò, in	que le había maravillado, lo que	
XIV	oquìttac, in oquìcac. Auh in	vio, lo que escuchó. Pero el obispo	
XV	oquìcac inmochì itlatol, ¹⁰¹	cuando oyó todo su relato, su	
	inìtìtlàniz		
XVI	ìuhquin àmo çenca	mensaje, como que no le pareció	
XVII	monelchiuhtzìno,	muy verdadero. Le respondió el	
	quìmonanquìlìli, ¹⁰²		
XVIII	quìmohuìli nopìltzè ¹⁰³ ma ocçepa	obispo, le dijo: Hijo mío, otra vez	

⁹⁸ La presentación de fray Juan de Zumárraga se encuentra llena de títulos y logros, así como la orden a la cual pertenece, los franciscanos, a quienes considera los evangelizadores de todas las regiones de la Nueva España.

⁹⁹ En las copias de la BL se lee: *moyeyecohua*.

¹⁰⁰ Las copias de la BL cambian el final *-tz* por una *h*. MLP lo escribe tal como se encuentra en el *HT*.

¹⁰¹ Tanto en las copias de la BL como en la transcripción de MLP la palabra presenta un saltillo, *ytlahtol*, el cual no está marcado de ninguna forma en el *HT*.

¹⁰² Las copias de la BL y la transcripción de MLP omiten la última sílaba *-li*.

¹⁰³ Tanto en las copias de la BL como en la transcripción de MLP la palabra aparece como: *Nopiltziné*.

XIX	tihuallaz, oc ihuian nimitzcaquiz,	vendrás, más despacio te escucharé,	
XX	hueloc itzinnècan niquttaz, nic	así desde el comienzo veré, pensaré	
XXI	nemiliz intlein ic otihualla	qué te ha traído, lo que es tu	
XXII	inmotlanequiliz, inmotlaelehuiliz.	voluntad, lo que es tu deseo. ¹⁰⁴	
3.1			
SEGUNDA APARICIÓN			
I	Hualquiztlaocoxtihuitz, inic àmo	Salió, se fue triste, ¹⁰⁵ porque no en	El propio día boluió con la
II	niman oneltic ininetitlaniz. Niman	seguida se cumplió lo que era su	Respuesta, y subiendo al señalado
III	hualmoquep izça ya ìquac ipan	mensaje. Después fue a regresar,	Sitio de aquel Monte, el Menfagero
IV	çemilhuitl, niman oncā	cuando ya se había completado el	fidedigno, Iuan Diego, hallando à
V	huallamelauh inicpac tepetzintli, ¹⁰⁶	día, ¹⁰⁷ allá se fue derecho a los alto	MARIA Virgen, que lo esperava
VI	auh ipantzinc ¹⁰⁸ àçito in ilhuicac	del cerrito. Y llegó delante de ella,	piadosa, Humillandose á fu
VII	Çihuapilli izçan ye oncan incanin	la noble señora celeste, allí donde	prefencia con todas reverencias le
VIII	acattopa ¹⁰⁹ quimottili,	lo estaba aguardando. Y cuando así	dixo. Obedecí ¹¹⁰ Señora, y Madre
IX	quimochialtica; ¹¹¹ auh in	la vio, ante ella se inclinó, se	mia tu mandato, no jin trabaxo
X	oiuhquimottili xpanzinc ¹¹²	humilló hasta el suelo, ¹¹³ le dijo: Mi	entrè à vijitar al Obispo, à cuyos
XI	mopechtecac motlalchitlaz		pies me arrodillè: ¹¹⁴ el
XII	quimolhuili, notecuiyoè, tlatatlè,	señora, señora, noble señora, hija	Piadosamente
XIII	Çihuapillè, no xocoyohuè,	mía la más pequeña, mi	me recibió, Amorosamente ¹¹⁵ me
	Nochpochtzinè ¹¹⁶ caonihuia in	muchachita, ya fui allá, a donde me	bendixo, Atentamēte me escuchò, y
			Tibiamente respondiò diziendome.

¹⁰⁴ Este diálogo entre Juan Diego y Juan de Zumárraga ocurre sólo en el *Huei tlamahuiçoltica*. El tema es la postura del obispo quien desecha las palabras del *macehualli* creyéndolas propias de su imaginación, lo cual se puede establecer cuando el prelado consigna el deseo de levantar un templo en el Tepeyacac como propia del indígena y no de un ser divino: “*inmotlanequiliz, inmotlaelehuiliz.*” (tu voluntad, tu deseo).

¹⁰⁵ La emoción de tristeza sólo ocurre en el *Huei tlamahuiçoltica*.

¹⁰⁶ La referencia al cerro ocurre siempre con el reverencial.

¹⁰⁷ Esta segunda aparición sucederá por la tarde, cuando el día ha terminado y el sol comienza a ocultarse. De esta manera queda establecida la importancia de los ciclos en la historia.

¹⁰⁸ En su versión, MLP copió la palabra como: *xpanzinc*.

¹⁰⁹ De la misma manera que sucedió al principio, las copias de la BL muestran la palabra como: *acachteopa*, pero MLP transcribe de la forma como aparece en el *HT*.

¹¹⁰ Llama la atención el uso del acento circunflejo.

¹¹¹ MLP transcribe como: *quimochialitica*, la cual es la forma como aparece en las copias de la BL.

¹¹² Con referencia a la nota 80, aquí la palabra aparece con la *x*, como en la versión de MLP.

¹¹³ En este caso la humillación responde al no haber conseguido que el obispo aceptara construir el templo y, como se verá en seguida, a pedirle que le releve como su mensajero.

¹¹⁴ Aquí la humillación sí responde a la investidura del obispo.

¹¹⁵ Abona así a la imagen de padre de los naturales que se le quiere otorgar a Zumárraga.

¹¹⁶ La introducción de *-chpoch* en la lengua náhuatl parece ser tardía y “deberse a modificaciones posteriores aunque antes de la conquista, de un sistema que en su forma pura no habría contenido literalmente ninguna distinción de sexo entre los parientes más jóvenes”. James Lockhart, *Los nahuas después de la conquista...*, p. 111-112.

XIV	ompa otinechmotitlanili, ca onic	enviaste como mensajero, en	Hijo otro día quando aya lugar
XV	neltilito in miìyotzin in motlàoltzin	verdad fui a que se cumpliera tu	puedes venir, ya oyrè mas despacio
XVI	maçhui in ohuihuitica in onnicalac	reverenciado aliento, tu	para tu pretenfion, y fabrè de raiz
XVII	inompa iyeyan ¹¹⁷ teopixca	reverenciada palabra. Aun cuando	aquefsta tu embaxada. Iuzquè por
XVIII	Tlàtohuani, ca oniquittac, ca	con mucha dificultad, entré, allá	el semblante, y las palabras, estava
XIX	òixpan nictlali inmiìyotzin, in	donde es su lugar de estar, del que	perfuadido á que la peticion del
XXI	motlàoltzin in yuh otinech	manda a los sacerdotes, en verdad	Templo, que tu pides edifique en
XXII	monànahuatili, onechpacca celi	lo vi, en verdad ante él expuse tu	tu Nombre en aquefte lugar, nacia
XXIII	auh ôquiyec cac; yece inic onech	reverenciado aliento, tu	de mi propia imaginacion, ¹¹⁸ y no
XXIV	nanquili, yuhquin àmo iyollo	reverenciada palabra, como tú me	de
XXV	ômàcic, àmo monelchihua,	lo mandaste. Me recibió él con	tu mandato, á cuya caufa te fuplico
XXVI	onechilhui occeppa tihuallaz, ¹¹⁹ oc	agrado, y con atención escuchó	encargues femejante negocio á otra
XXVII	ihuiyan nimitzcaquiz, hueloc	pero así me respondió como que	perfona á quien se de mas
XXVIII	itzinècan niqittaz intlein ic ¹²¹	su corazón no lo reconoció, ¹²² no	credito. ¹²⁰
XXIX	otihualla motlayelehuiliz,	lo	
XXX	motlanequiliz. Huelitech	tuvo por verdad. Me dijo: Otra vez	
XXXI	oniquittac ¹²³	vendrás, así despacio te escucharé,	
XXXII	inyuh onech nanquili camomati	así podré ver desde el comienzo por	
XXXIII	inmoteocaltzin ticmonequiltia	qué has venido, lo que es tu deseo,	
XXXIV	mitzmo chihuililizq nican àço çan	lo que es tu voluntad. De eso pude	
XXXV	nèhuatl nic yòyocoya, acaçomo	ver, del modo como me respondió,	
XXXVI	motencopatzinco; caçenca	que en verdad piensa él que tu	
XXXVII	nimitzno ¹²⁴ tlatlauhtilia notecuiyoè,	reverenciada casa divina, que	
XXXVIII	Çihuapillè Nochpochtzinè ¹²⁵	quieres que aquí te hagan, tal vez	

¹¹⁷ Tanto en las copias de la BL como en la transcripción de MLP aparece como *iyeyan in teopixcatlahtohuani*.

¹¹⁸ Aquí se declaró de forma abierta que las palabras de Juan Diego son obra de su imaginación.

¹¹⁹ En las copias de la BL aparece como *tilas*.

¹²⁰ Esto con relación a su condición de *macehualli*; sin embargo, no se especificó que clase de persona tendría más crédito.

¹²¹ Éste aparece en el *HT* y en las copias de la BL, pero no así en la transcripción de MLP.

¹²² Hace referencia a la intuición.

¹²³ En las copias de la BL se lee: *oquita*.

¹²⁴ En las copias de la BL esta sílaba ocurre como *-ma*.

¹²⁵ En las copias de la BL aparece como: *ychpochtle*.

XXXVIII	manoçoàca çeme intlaçoðpipiltin ¹²⁶	yo sólo la he inventado, tal vez no
XXXIV	iniximacho, inixtilò, ¹²⁷ in mahuiztilò ¹²⁸	viene de tus reverenciados labios.
XL	itechxicmocahuili innquitquiz, yn	Por esto, mucho te ruego, señora
XLI	quihuicaz in miìyotzin, yn	mía, noble señora, mi muchachita,
XLII	motlàtoltzin, inic neltocoz, canel	que alguno de los preciosos nobles,
XLIII	nicnotlapaltzintli, cani mecapalli,	los conocidos, reverenciados,
XLIV	cani cacaxtli, cani cuitlapîlli, canatlapalli, ¹²⁹	honrados, ¹³⁰ así le encargues que
XLV	ca nitco nicà ¹³¹ nimamaloni, càmo no	lleve, que conduzca tu
XLVI	nènemian, càmo nonequetzayan in	reverenciado aliento, tu
XLVII	ompa tinech mihualia	reverenciada palabra, para que así
XLVIII	Nochpochtzinè, Noxocoyohuè	sea creída. En verdad yo soy un
XLIX	Tlacatlè, Çihuapillè, ma xinech	infeliz jornalero, sólo soy la cuerda
L	motlapopolhuili nic tequipachoz in	de los cargadores, en verdad soy
LI	mixtzin, in moyollotzin, ipa niyaz, ¹³²	angarilla, sólo soy cola, soy ala,
LII	ipan nihuetziz inmoçoomatzin, ¹³³	soy llevado a cuestas, soy una
LIII	inmoqualantzin ¹³⁴ Tlacatlè	carga, en verdad no es lugar donde
LIV	Notecuiyoè.	yo ando, no es lugar donde yo me
LV		detengo, allá a donde tú me
LVI		envías, ¹³⁵
LVII		mi muchachita, mi hija la más
LVIII		pequeña, señora, noble señora. Por
LIX		favor perdóname, daré pena con
		esto a tu rostro, a tu corazón, iré,

¹²⁶ Aquí indica que quien debería relevarle es un noble indígena.

¹²⁷ Las copias de la BL dicen: *ixtillilo*.

¹²⁸ La BL muestra *mahuiztillilo*.

¹²⁹ Las copias de la BL utilizan *nauhtlapalli*.

¹³⁰ De esto se determina que los nobles ya le conocían y adoraban por lo cual, tomando en cuenta que la historia se sitúa en 1531, no es precisamente la forma cristiana a la que refiere.

¹³¹ La sílaba *ni* no aparece ni en las copias de la BL ni en la transcripción de MLP.

¹³² La transcripción de MLP ha eliminado la *y*.

¹³³ La *l* desaparece en la transcripción de MLP: *moçoomatzin*.

¹³⁴ En su transcripción, MLP cambia la *a* por una *o*, *mocualontzin*.

¹³⁵ Se expone socialmente la condición de un *macehualli*.

LX		caeré en tu enojo, en tu cólera,	
LXI		señora, señora mía.	
3.2	Quimonanquilili iz çenquizca	Así le respondió la perfecta,	No faltarán muchas, le respondió la
I	mahuiz ichpochzintli tlaxiccaqui	admirable doncella: Escucha, tú el	Santísima Virgen, mas conviene,
II	no xocoyouh mahueliuhye	más pequeño de mis hijos, que así	que tu lo folicites, y tenga por tu
III	innoyollo càmo tlaçotin	lo comprenda tu corazón, no son	mano logros en mi deſſeo, te pido,
IV	Innotetlayecolticahuan	gente de rango mis servidores, mis	encargo, y ruego, que mañana
V	innotitlanhuan, inhuel intech nic	mensajeros, ¹³⁶ a quienes yo podré	buelvas con el mismo cuydado al
VI	cahuaz inquitqizq in niïyo,	encargar que lleven mi aliento, mi	obispo, y de mi parte otra vez le
VII	innotlàtol, inquineltilizque in	palabra, los que podrán hacer se	requieras, y le adviertas ¹³⁷ mi
VIII	notlanequiliz; [f 3v] yece huel	cumpla mi voluntad. Pero es muy	voluntad para que se fabrique la
IX	iuhmonequi inic hueltèhuatl ic	necesario que tú vayas, abogues por	caſa que le pido, repitiéndole con
X	tinemiz, ipan ti tlàtoz,	esto, gracias a ti se realice, se	eficacia que yo MARIA Virgen,
XI	huelmomatica neltiz mochihuaz,	cumpla mi querer, mi voluntad. Y	Madre de Dios, ſoy la que allà te
XII	innoçializ, innotlanequiliz; auh	mucho te pido, hijo mío, el más	embio.
XIII	huelnimitz tlatlauhtia ¹³⁸	pequeño, y mucho te mando que,	
	noxocoyouh,		
XIV	yuan nimitztlaquauh nahuatia	una vez más, vayas mañana, ¹³⁹	
		vayas	
XV	cahuel ocçepa tiaz ¹⁴⁰ in moztla	a ver al obispo. Y de mi parte haz	
XVI	tiquittatiuh in Obiſpo auh nopampa	que sepa, haz que oiga bien ¹⁴¹ lo	
		que	
XVII	xic nèmachti, huel yuh xic caquti	es mi querer, lo que es mi voluntad,	
XVIII	innoçializ, innotlanequiliz, inic	para que cumpla, edifique mi casa	
XIX	quineltiliz inquichihuaz notèdcal ¹⁴²	divina, la que yo le pido. Y, una vez	

¹³⁶ Esta es una frase de suma importancia al exponer que no existen clases ni categorías para la divinidad. Con esto apuntala sobre los indígenas su naturaleza humana sin estar debajo de la europea puesto que “la idea de la inferioridad americana frente a Europa ya existía desde el siglo XVI. Al mismo tiempo, estaba la discriminación de los peninsulares a los criollos dentro de las órdenes mendicantes, quienes los veían como seres inferiores”. Véase Pablo Abascal Sherwell Raull, *Tepozotlán. La institucionalización de un colegio jesuita en la frontera chichimeca de la Nueva España (1580-1618)*, Tesis presentada con vistas a la obtención del grado de doctor en Historia y Civilización, Florencia, European University Institute, 2015.p. 228. Aquí cabría el debate también sobre el clero indígena, el cual era apoyado por algunos de los miembros de la Compañía quienes señalaban que “el problema de la cristianización de los indios se encontraba dentro de la propia familia”. Véase Pablo Abascal Sherwell Raull, *Tepozotlán...*, p. 277

¹³⁷ Requerir y advertir son conceptos con mayor peso en el lenguaje del español.

¹³⁸ En su transcripción, MLP ha invertido la *h*: *tlatlahutia*.

¹³⁹ Continúa estableciendo los ciclos con relación a la salida y puesta de sol.

¹⁴⁰ De nueva cuenta las copias de la BL incluyen una *y*: *tíyaz*.

¹⁴¹ El conocimiento a través de la oralidad.

XX	niquitlanilia, yhuanhuelocceppa	más, bien dile cómo yo, la siempre	
XXI	xiquilhuil inquenin huelnèhuatl ni	doncella Santa María, yo, madrecita	
XXII	çemicac ichpochtli Sancta Maria	de Teotl Dios, a ti como mensajero	
XXIII	in ninantzin Teotl Dios in ompa	te envío ¹⁴³	
XXIV	nimitztitlani.		
3.3	Auh in Iuan Diego	Y Juan Diego le respondió, le dijo:	Señora mia, le dixo Iuan, con todo
I	quimonanquilili, ¹⁴⁴ quimolhuili	señora mía, noble señora,	gufto, cuydado, y puntualidad
II	notecuiyoè, Çihuapillè,	muchachita mía, no disguste yo a tu	obedecerè el orden que me as
III	Nochpochtzinè macamo nic	rostro, a tu corazón. ¹⁴⁵ En verdad,	dado, ¹⁴⁶ porque no entiendas que
IV	tequipacho in mixtzin, in	de	reuso el trabajo, el camino, ó
V	Moyollotzin	corazón iré, marcharé para que se	canfancio, no fe ñi han de querer
VI	cahuelnoçenyollocacopa ¹⁴⁷ nonyaz	cumpla tu reverenciado aliento, tu	oyrme, y cuándo me oigan, ñi han
VII	noconneltitliuh inmiyotzin	reverenciada palabra. En verdad no	de determinarfe à creerme, ¹⁴⁸ yo te
VIII	inmotlâtoltzin caniman àmo	lo abandonaré ni tengo por penoso	veré mañana quando fe ponga el
IX	nicnocacahualtia, manoçe nic	el camino. Iré ya, iré a cumplir tu	Sol, ¹⁴⁹ entonces bolverè con la
X	tecococamati in òtli canon yaz	voluntad, sólo que tal vez no seré	segunda refolucion del Obifpo, ¹⁵⁰
XI	canoconchihuatiuh ¹⁵¹ in	oído y, si fuere escuchado, quizá no	yo
		seré creído. Pero en verdad,	me boy, quédate en buenas
			horas. ¹⁵²

¹⁴² Tanto en la transcripción de MLP como en las copias de la BL la frase aparece de la siguiente manera: *inic quichihuaz in noteocal*. Incluye así *ic* e *in*.

¹⁴³ Ocurre aquí una especie de posesión por parte de la señora hacia Juan Diego, ya que “Muchas otras clases de dioses tomaban posesión de los cuerpos humanos en forma transitoria o permanente. Algunos eran agentes patógenos; otros residían en las sustancias embriagantes; otros inspiraban al artista, inflamaban las pasiones o causaban la locura; otros se apoderaban del cuerpo para hacer del poseído un hombre-dios”. Véase Alfredo López Austin, *Las razones del mito. La cosmovisión mesoamericana*, México, Ediciones Era, 2015, p. 106.

¹⁴⁴ MLP omitió la última sílaba *-li*, a pesar de aparecer en el *HT* y en las copias de la BL.

¹⁴⁵ La intención de Juan Diego es no causarle una pena.

¹⁴⁶ Juan Diego cumple con la orden que se le encomienda.

¹⁴⁷ En su transcripción MLP cambia la *a* por una *o*.

¹⁴⁸ La duda ocurre en ambas obras, primero el no saber si será escuchado y, de ser así, ignora si sus palabras serán creídas. La oralidad de los indígenas es puesta en duda todo el tiempo.

¹⁴⁹ Un ciclo ya establecido, por la mañana buscará al obispo y por la tarde se encontrará con la señora, es el ciclo solar mesoamericano, el amanecer masculino y el atardecer femenino. Este es el único momento en que la obra de Miguel Sánchez señala un momento determinado del día.

¹⁵⁰ Aquí se establece la que será la tercera aparición.

¹⁵¹ La sílaba es omitida en la transcripción de MLP.

¹⁵² Una despedida de corte español.

XII	motlanequiliztzin, çan huelye in	mañana, ya de tarde, ya puesto el	
XIII	àçocàmo niyeccacòz; intlanoce	sol, ¹⁵³ vendré a devolvete tu	
XIV	yeonicacoc àçaçomo ¹⁵⁴ nineltocoz,	reverenciado aliento, tu	
	ca		
XV	tel moztla ye teotlac inye	reverenciada palabra, lo que me	
	oncalaqui ¹⁵⁵		
XVI	Tonatiuh, nic cuepaquiuh	responderá el que gobierna a los	
XVII	inmiùytzin inmotlàtoltzin intlein	sacerdotes. Ya te dejo, hija mía la	
	ic		
XVIII	nech nanquiliz ¹⁵⁶ in	más pequeña, mi muchachita,	
XIX	Teopixcatlatohuani, ¹⁵⁷ caye	señora, noble señora, que así pues	
XX	nimitznotlalcahuilia no xocoyohuè,	descanses. ¹⁵⁸ Y luego él se fue a	
XXI	ma oc ximoçehuìtzino, [Auh] ¹⁵⁹	reposar a su casa.	
	niman ic ya		
XXII	inichan moçehuito.		
3.4	Auh inimoztlayoc Domingo huel	Y ya al día siguiente, domingo,	Ajsi lo hizo, y el Domingo
	oc		
I	youatzinco ¹⁶⁰ tlàtlayohuatoc ¹⁶¹	todavía un poco de noche, estaba	figuiente dia, madrugó a la
II	ompahualquiz inichan	oscuro, de allá salió, de su casa,	Doctrina, y miſſa en la Ygleſia de
III	huallamelauh in Tlatilolco,	vino derecho a Tlatelolco, vino a	Santiago Tlatilulco, deſpues à la
IV	quimattihuitz in Teoyotl, ihuan inic	aprender las cosas divinas y a ser	ora de las diez del dia, ¹⁶² ſe fue al
V	tèpohualoz: nimanyè inicquittaz	contado en la lista. Luego ya verá al	Palacio del Señor Obiſpo, donde
VI	Teopixca tlàtohuani; auh ¹⁶³ àço	que gobierna a los sacerdotes. Y tal	con todas inſtancias, porſias, y
VII	yeipan ¹⁶⁴ màtlactli hora	vez ya a las diez había terminado,	diligencias pudo llegar otra vez á

¹⁵³ Se establece la que será la tercera aparición, misma que no aparece en el *Huei tlamahuiçoltica*.

¹⁵⁴ El acento grave indicaría un saltillo, pero en la transcripción de MLP el saltillo aparece después: *acaçòmo*.

¹⁵⁵ En las copias de la BL se eliminó la última sílaba, *-qui*, la cual sí aparece en la transcripción de MLP.

¹⁵⁶ La sílaba *-liz* no aparece en las copias de la BL.

¹⁵⁷ Anteriormente había marcado el saltillo de esta palabra con el acento grave (´), en esta ocasión aparece marcado con la *h*.

¹⁵⁸ Ocurre una despedida de menor formalidad.

¹⁵⁹ La palabra sólo aparece en la transcripción de MLP.

¹⁶⁰ Continúa la indicación de la oscuridad, del inicio del viaje en la penumbra.

¹⁶¹ En la transcripción de MLP aparece como: *tlatloyahuatoc*.

¹⁶² En ambas obras se mencionan las 10 de la mañana como el momento en el cual Juan Diego se dirigió al palacio del obispo.

¹⁶³ La palabra no aparece en las copias de la BL.

¹⁶⁴ En la transcripción de MLP se cambia la *a* por la *e*: *ya ipan*.

VIII	inôneçenahualoc inic omocac	así ya había oído misa, y fue	sus pies, regandolos desde luego con tiernas lagrimas, para que fueren los testigos de su verdad, e intercesoras de sus affectos.
IX	Miffa, ihuan otephualoc ic hual	contado en la lista, y toda la gente	
X	xin inichquich maçhualli; auh in	se había ido. Pero él, Juan Diego,	
XI	yèhuatl ¹⁶⁵ Iuan Diego niman ic yà ini	luego va al palacio, su casa, del que	
XII	tecpanchantzinco in Tlàtohuani	gobierna, obispo. Y cuando llegó,	
XIII	Obispo, auh in ô àcito	puso todo su empeño en verlo, y	
XIV	ixquichitlàpal quichiuh ¹⁶⁶ inic	con mucha dificultad otra vez lo	
XV	quimottili, auh huel ohuítica ¹⁶⁷ in ocçepa quimottili, icxiltantzinco	vio. Junto a sus pies se arrodilló.	
XVI	motlanquaquetz, choca, tlaocoya	Llora, se aflige, así le manifiesta el	
XVII	inic quimononochilia, inic	reverenciado aliento, la	
XVIII	Quimix [f 4r] pantililia ¹⁶⁸ iniyotzin,	reverenciada palabra, de la noble	
XIX	initlàtoltzin in ilhuicac Çihuapilli, ¹⁶⁹	señora celeste. Acaso no será creído	
XXI	inic àço çanen neltocoz ini	el mensaje, la voluntad de la que es	
XXII	netitlaniz ini tlanequiliztzin	en todo doncella, que le hagan su	
XXIII	çenquizca ichpochtli, inic	casa divina donde ella lo había	
XXIV	quimochihuililizque, inic quimo	dicho, donde ella lo quería. Mas el	
XXV	quchililizque ¹⁷⁰ initeðcaltzin incanin	que gobierna, obispo, muchas cosas	
XXVI	omotlatenehuili incanin	así le preguntó e inquirió, para de	
XXVII	quimonequiltia. Auh in Tlatohuani	este modo enterarse dónde la vio,	
XXVIII	Obspo huel miac tlamantli inic	cómo era. ¹⁷¹ Todo se lo refirió al que	
XXIX	quitlàtlani, quitlatemoli, inic huel	gobierna, obispo. Pero, aunque todo	
XXX	iyollomàciz, campa ¹⁷² inquimottili,	se lo hizo manifiesto, cómo era y	
XXXI	quenamècatzintli huel	todo lo que vio, lo que admiró, que	

¹⁶⁵ En su transcripción, MLP utilizó una doble *h*, *yehhuatl*, pero en ninguna de las otras dos versiones aparece así.

¹⁶⁶ En su transcripción, MLP añade una *o*: *oquichiuh*.

¹⁶⁷ La copia de la BL añade una sílaba *-ti*, quedando la palabra como *ohuititica*, hecho que no transcribe MLP.

¹⁶⁸ Aquí las copias de la BL y la transcripción de MLP omiten una sílaba *-li*: *quimixpantilia*.

¹⁶⁹ Primera ocasión en que le da ese título, *ilhuicac Çihuapilli*.

¹⁷⁰ Esta frase se encuentra omitida en transcripción de MLP.

¹⁷¹ Se presenta un proceso inquisitorial para determinar si existe idolatría en la actuación de Juan Diego, el cual cobrará mayor importancia en el *Huei tlamahuiçoltica*.

¹⁷² En las copias de la BL sólo aparece como *-can*.

XXXII	mochquimopohuilili ¹⁷³ in Tlàtohuani	en verdad así parece la que es ella
XXXIII	Obis̄po. Auh maçihui inhuel	la en todo doncella, la admirable,
XXXIV	mochquimo melahuilili in	reverenciada madre, del que nos
XXXV	yuhcatzintli, ihuan inixquich	liberó, Señor Nuestro Jesucristo, ¹⁷⁴
		sin
XXXVI	oquittac, oquimahuiçò incahuelyuh	embargo no luego se cumplió su
XXXVII	neci ca yèhuatzin ¹⁷⁵ izçenquizca	deseo. Dijo el obispo que no sólo
XXXVIII	Ichpochtzintli ini tlaçòmahuiz	por la palabra, la petición de él,
XXXIX	nanzin in to Temaquixticatzin to ¹⁷⁶	Juan Diego, se hará, se cumplirá lo
		que pidió. Todavía se necesitaba
XL	Tecuiyo Iefu Chrifto; yece àmo	alguna señal para que bien pudiera
XLI	niman ic monelchiuh ¹⁷⁷ quitto ca àmo	ser creído cómo a él lo enviaba
XLII	çan ica itlàtol, itlaniliz mochihuaz	como mensajero la noble señora
XLIII	monertiliz intlein quitlani, cahuel	celeste. Y así que lo escuchó Juan
XLIV	oc itlànezca monequi innic huel	Diego, luego le dijo al obispo:
XLV	neltocoz inquenin huel yèhuatzin ¹⁷⁸	Señor, tú que gobiernas, mira cuál
XLVI	quimotitlanilia inilhuicac	será la señal que pides, que en
XLVII	Çihualpilli. Auh in ô yuh quicac in	verdad iré luego, iré a pedírsela a la
XLVIII	Iuan Diego quimolhuili in Obis̄po	noble señora celeste, la que a mí me
XLIX	tlacatlè, tlatohuaniè maxicmottili	envió. ¹⁸¹
L	catlèhuatl ¹⁷⁹ yez ¹⁸⁰ ininezca	
LI	[in] ¹⁸² ticmìtlanililia, ¹⁸³ caniman niyaz nic	

¹⁷³ En la transcripción de MLP se omite una sílaba *-mo*, quedando como: *quipohuilili*.

¹⁷⁴ Esta es una referencia directa al cristianismo, puesto que anteriormente utilizaba el término “madre del verdadero Dios.”

¹⁷⁵ En su transcripción, MLP utiliza una doble *h*: *yehhuatzin*.

¹⁷⁶ Las copias de la BL omitieron esta partícula.

¹⁷⁷ En las copias de la BL no aparecen estas tres últimas letras, *-iuh*.

¹⁷⁸ De nueva cuenta el uso de la doble *h*.

¹⁷⁹ El artículo *-tl* aparece tanto en el *HT* como en las copias de la BL, no así en la transcripción de MLP.

¹⁸⁰ No aparece en las copias de la BL.

¹⁸¹ Juan Diego es un intermediario, es decir, un “especialista religioso que representa a una colectividad históricamente definida y que actúa en el ámbito de lo sagrado propiciándolo para intervenir en favor de los intereses colectivos e individuales de los profanos y no en el suyo propio”. Miguel Pastrana Flores, *Entre los hombres y los dioses...*, p. 18.

¹⁸² Se encuentra añadida en las copias de la BL, no así en la transcripción de MLP.

¹⁸³ Las copias de la BL, y la transcripción de MLP, omiten una sílaba *-li*: *ticmitlanilia*.

LII	nìtlanilitiuh ¹⁸⁴ in ilhuica		
LIII	cihuapilli		
4.1	onech hualmotitlanili.		
LA TERCERA APARICIÓN			
I			
II			
III			
IV			
V			
VI			
VII			
VIII			
IX			
X			
XI			
XII			
XIII			
XIV			
XV			
XVI			
XVII			
XVIII			
XIX			
XX			
XXI			
XXII			
XXIII			
XXIV			

A la ora señalada, al ponerse el Sol llegó al Monte de *Guadalupe*,¹⁸⁵ nuevo Tabor¹⁸⁶ con asistencias de MARIA Virgen, que aguardaba; nuevo Tabor para el Iuan que subió a dar segunda resolución del despacho estando allí en la presencia de MARIA Virgen, guardándole los debidos respectos, que ya crecían por instantes, porque las veneraciones son hijas del conocimiento. Repetí, le dixo,¹⁸⁷

Señora mía mi viaje, tu Embaxada, y visita al obispo en su Palacio, Le propuse segunda vez tu mandato, Retifiqué que tu me embiavas, Le aseguré que le pedías la Casa, y Templo en este lugar, y como aviendote dado la respuesta de su primer despacho, gustabas que bolviésses: Todo aquesto con Instancias, Lagrimas, y Suspiros, temiéndome que los Ministros ayrados, ò me açotásen por importuno, ò me despidiéssen

¹⁸⁴ En las copias de la BL y en la transcripción de MLP la palabra aparece como: *niquitlanilitiuh*.

¹⁸⁵ Las cursivas pertenecen a la obra original.

¹⁸⁶ Monte de Galilea donde se cree que ocurrió la transfiguración de Cristo.

¹⁸⁷ Aquí se dan los pormenores de la entrevista entre Juan Diego y Juan de Zumárraga narrada en el *Huei tlamahuiçoltica*, pero resulta extraño que este último no relatara la tercera aparición.

XXV			viendome porfiado. El obispo
XXVI			Sebero, y al parecer en algo
XXVII			defabrido: ¹⁸⁸ Que si solamente mis
XXVIII			palabras, informes, y persona avian
XXIX			de moverle a negocio tan grave:
XXX			examinome curioso en todo lo que
XXXI			<i>avia visto en tu persona, y lo que</i>
XXXII			<i>avia entendido de tu proceder,</i> ¹⁸⁹
			yo
XXXIII			como pude Te pintè con noticias
XXXIV			humildes, Te declarè con razones
XXXV			de mi corta capacidad, ¹⁹⁰ y pienso
XXXVI			que valieron, pues entre dudoso, y
XXXVII			persuadido se resolvió a que para
XXXVIII			creerme, y saber que tu eras MARIA
XXXIX			Madre de Dios verdadero, que me
XL			embiavas, y le mandavas te
XLI			apofentasse en vn Templo en Sitio
XLII			tan desierto, ¹⁹¹ que te pidieffe
			alguna
XLIII			Señal, Prenda, o Señal que
XLIV			certificasse tu voluntad, y lo
XLV			convenciera en mi demanda. Yo
XLVI			con toda seguridad remitì a su
XLVII			eleccion pidieffe la Señal que
XLVIII			quería, (ya sin duda obravan en el
XLIX			entendimiento de Iuan la luzes de
L			MARIA, porque tal determinarfe en

¹⁸⁸ La actitud del obispo, contraria al primer encuentro, se asume como el inicio del proceso inquisitorial.

¹⁸⁹ Comienza aquí el examen de la persona de Juan Diego y el interrogatorio.

¹⁹⁰ Ésta es la opinión de Miguel Sánchez sobre los naturales. Su postura ocurre, como ya se había observado, con apego a los franciscanos y, como parte de “la sociedad hispánica de la época moderna [que] marcó desde el principio diferencia entre los grupos sociales que la componían, creando divisiones entre quién era español y quién no lo era, entre los grupos que formaban parte de la ortodoxia cristiana, o lo infieles o herejes como parte de la heterodoxia, y enemigos de la sociedad cristiana”. Los indígenas, por supuesto, formaban parte de los infieles, lo cual marca su evangelización como un proyecto perenne, lo cual dejaba fuera de discusión la posibilidad de conformar un clero indígena. Véase Pablo Abascal Sherwell Raull, *Tepotztlán. La institucionalización de un colegio jesuita en la frontera chichimeca de la Nueva España (1580-1618)*..., p. 278.

¹⁹¹ Por diferentes fuentes podemos afirmar que en los alrededores del Tepeyacac había asentamientos indígenas, por ejemplo: Miles Philips en 1567 y fray Alonso Ponce en 1585. Véase Noguez, Xavier, *The apparition and the early cult of the Virgin of Guadalupe in Tepeyac, Mexico City*..., 1985.

LI			la promeſſa, arguye fundamentos de la confiança) ¹⁹² èl la dexó a mi cuidado, con eſte vengo á dar la reſpueſta, y á que tu determines lo que guſtas en ſemejante empeño, por cuenta tuya corre darme Señal, y por la mia llevarla para ſervirte. ¹⁹³
LII			
LIII			
LIV			
LV			
LVI			
LVII			
4.2			
I			Con amable ſemblante, y agradecidas caricias la Reyna Puríſſima del cielo MARIA, le reſpondió: Mañana hijo Iuan me verás, ¹⁹⁴ yo te darè la Señal tan baſtante, que te deſempeñes en tu promeſſa, te recivan con aplauſo, y te deſpachen con admiracion; ¹⁹⁵ y advierte, que ſemejante cuidado, cançanſio, y camino, no ſe han de perder en tu comodidad, ni olvidarſe en mi gratitud, aquí te eſpero, no me olvides. ¹⁹⁶
II			
III			
IV			
V			
VI			
VII			
VIII			
IX			
X			
XI			
XII			
4.3			
I	Auh in ôquittac in Obiſpo cahuelmonelchihua caniman àtle	Y como el obispo que él tenía ello por verdad, porque en nada dudaba, vacilaba, luego lo hizo irse. Y	Partioſe Iuan á ſu Pueblo, ſin ſaber, ni aver reparado el cuidado que el Illuſtriſſimo Señor Don Iuan de
II	ic meleltia, motzotzona niman ic		

¹⁹² Nuevamente realizó un comentario entre paréntesis, en esta ocasión para reforzar la postura de un indígena poco apto que recibe ayuda celestial para poder enfrentar al obispo.

¹⁹³ Se estableció el papel de cada uno: ella deberá proporcionar la señal divina y él, será el vehículo para su transmisión.

¹⁹⁴ No se dispuso el horario de la cita, ya sea por la mañana o por la tarde como lo acostumbra el *Huei tlamahuiçoltica*.

¹⁹⁵ Éste resulta ser un presagio, el cual “es un fenómeno inusitado que se toma como una señal que anuncia un hecho del futuro”. Miguel Pastrana flores, *Historias de la conquista. Aspectos de la historiografía de tradición náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2009, p. 21. Los presagios eran compartidos tanto por la cultura española como por la nahua, en la cual responde al nombre de *tetzahutil*, y se aplica a las manifestaciones de fuerzas divinas ante los hombres.

¹⁹⁶ La posibilidad de ser portador de una señal divina sucede debido a que lo sagrado se representa en el intermediario “en aspectos como el ostentar el nombre de alguna divinidad, el cuidar de su imagen sacralizada o comunicarse con ella, ya sea en sueños, a través del uso de psicotrópicos, escuchar voces, interpretar signos, tener revelaciones o incluso hablar directamente con ella”. Miguel Pastrana Flores, *Entre los hombres y los dioses...*, p. 20.

III	quihua. Auh in yehuitz niman ic	cuando ya se va, en seguida manda	Zumarraga avia ya engendrado con
IV	quimonahuatili quezqui inichan	el obispo a algunas de las gentes de	femejantes Embaxadas, con las
V	tlaca, inhuel intechmotlacanequi,	su casa, en las que bien confía, que	eficacias del Menfagero, y con la
VI	quihual tepotztocazque,	lo vayan a seguir, que vean bien	seguridad que prometió las Señas
VII	huelquipìpiazque campa in yauh,	hacia dónde va, y a quién mira, con	que pedia, a cuya caufa embiò de
VIII	ihuan aquin conitta, connotza. Tel	quién habla. ¹⁹⁷ Así se hizo. Y Juan	su casa vnos criados, que figuieffen
IX	ihuh mochiuh auh in Iuan Diego	Diego en seguida se fue derecho,	á Iuan al paraxe que el avia
X	niman ic huallamelauh, quitocac in	siguió la calzada. Pero los que iban	señalado, espiaffen y atendieffen á
XI	cuepòtli, auh inquihual	tras él, allá donde se abre la	la persona con quien tenia
XII	tepotztocaya oncan atlauhtli quiça	barranca, junto al Tepeyácac, en el	conversacion y platica, para que la
XIII	inahuac tepeyacac quauhpanitlan	punte de tablas, ¹⁹⁸ vinieron a	experiencia de muchos ojos, fueffe
XIV	quipoloco, manelocnohuian	perderlo. Aunque por todas lo	el abono de vna lengua. A toda
XV	tlatemòque aoccan quittaque,	buscaron, en ninguna parte lo	diligencia, y recato figuieron el
XVI	çanyuh hualmo quepquè, àmo	vieron. Así vinieron a regresarse,	camino, llebando siempre à la vista
XVII	çaniyo inic omoxixiuhtlatito, ¹⁹⁹ no	no sólo porque con esto mucho se	á nuestro Iuan, llegaron à la Puente
XVIII	ihuan ic oquimelelti,	cansaron, sino también porque él	de Guadalupe, paxaxe de su Rio, ya
XIX	oquinqualancacuiti: yuhqui	los disgustó, les causo enojo. Así	cercanos al Monte, ²⁰⁰ y alli fin
			penjar

¹⁹⁷ Continúa el proceso inquisitorial a través del espionaje.

¹⁹⁸ Los datos proporcionados son para un público novohispano, quienes no debieron tener problema en ubicar estos elementos.

¹⁹⁹ En las copias de la BL aparece una *h* al final: *omociuhtlatitoh*.

²⁰⁰ La desaparición de Juan Diego debió ocurrir cuando cruzó el umbral que le permitió entrar en contacto con la señora. Dicho umbral ocurre a través del agua la cual, por otra parte y dentro de la cosmovisión mesoamericana, pertenece al ámbito de lo femenino en contraposición con lo masculino, estableciéndose así la actividad de la creación: “La concepción dual explica el dinamismo universal como una perpetua contienda entre dos fuerzas: la femenina –representada por el agua– es vencida por la más poderosa masculina –representada por la hoguera–; pero el esfuerzo del triunfo debilita, lo que permite a la fuerza femenina recuperar su posición preeminente. El resultado es un ciclo que se manifiesta en el curso de la noche y del día, de las lluvias y las secas, de la muerte y de la vida, en fin, de todos los movimientos regulares del cosmos”. Alfredo López Austin, *Las razones del mito...*, p. 29. Miguel Sánchez estableció la relación de la Virgen con el agua al explicar la imagen de la luna a sus pies como su predominio “en las aguas, en las lluvias, y en las inundaciones, à cuya caufa; defender de la Luna, fera defender de las aguas, para que la tierra no se inunde.” Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE, Milagrosamente Aparecida en la Ciudad de Mexico. CELEBRADA En su Historia con la Profecia del capitulo doze del Apocalipsis. A devocion del Bachiller Miguel Sanchez Presbitero*, México, imprenta de la Viuda de Bernardo Calderos, 1648, f. 60 r. De la misma manera explica su intervención durante la inundación de la ciudad de México donde “se conoció el amparo, è intercesion de la Virgen: porque fin penjar baxaron las poco à poco las aguas, dexando feca la Ciudad; cofa que ni la dilacion de los años, ni la execucion de los arbitrios avia podido”. Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...*, f. 88 r. Igual función cumplía Chalchiuhtlicue, a quien “Ahuizotl la invocó para controlar el agua que inundaba la ciudad cuando construyó el acueducto”. Beatriz Barba Ahuatzin, “Chalchiuhtlicue, diosa del agua”, en Beatriz Barba Ahuatzin, Alicia Blanco Padilla (coord.), *Iconografía mexicana VII. Atributos de las deidades femeninas. Homenaje a la maestra Noemí Castillo Tejero*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2007, p. 76. (Colección Científica; 511. Serie Antropología). Las navegaciones fueron, durante el virreinato, encomendadas a la Guadalupe, de la misma manera como a Chalchiuhtlicue se le pedía “también por los que corrían peligro en la navegación, los que tenían comercio sobre las aguas, los constructores de canoas y los que sufrían por mucha lluvia o falta de ella en sus campos de cultivo”. Beatriz Barba Ahuatzin, “Chalchiuhtlicue, diosa del agua”, en Beatriz Barba Ahuatzin, Alicia Blanco Padilla (coord.), *Iconografía mexicana VII...*, p. 76. También podemos señalar en los milagros relatados en *Imagen de la Virgen María madre de Dios de Guadalupe* y el *Huei tlamahuizōtlitica* el agua milagrosa que brotó en el Tepeyacac.

XX	nonotzato in Tlàtohuani Obis̄po,	fueron a decírsele al que gobierna,	se les perdió a los ojos, y
XXI	quitlahuellalilique inic àmo	obispo. Le fueron a exponer que no	defapareciò a la vista, y aun que
XXII	quineltocaz, quilhuiq inic [f 4v] çan	le creyera, le dijeron que sólo	procuraron descubrirle en todo
XXIII	conmoztlacahuilia, çan quipìpìqui	contaba mentiras, sólo inventaba	aquel difrito de quien llevaban
XXIV	in tleinquihualmolhuilia, ànoçe	eso que venía a decirle, o que sólo	referidas noticias, ningunas les
XXV	çan oquî temic, çan oquî	soñó, ²⁰¹ sólo saco del sueño, eso	valieron, con que bolvieron, no
XXVI	cochitleuh intlein quimolhuilia,	que	solamente enfadados, fino
XXVII	intlein quimìtlanililia; auh huel	le decía, eso que le pedía. Y así	enemigos de Iuan,
XXVIII	yuh quîmolhuique intla occeppa	dijeron que, si una vez más venía,	defacreditandolo con el Obis̄po, y
XXIX	huallaz, mocuepaz, oncan	regresaba, luego lo atraparían y	resfriandole la voluntad,
XXX	quitzitzquizque, ihuan chicahuac	con fuerza lo apresarían, para que	refiriendole lo sucedido, juzgado
XXXI	quitlatzacuiltizque inic aocmo	no otra vez mintiera, inquietara a la	por engaño, ficcion, ò sueño ²⁰³ lo
XXXII	çeppa iztlacatiz, tèquamanaz.	gente. ²⁰²	que
XXXIII			el Indio pedia, proponiendo quifas
XXXIV			fi reysterara la buelta, y porfiara en
			su Embaxada ajpera reprehension.
5.1			
CUARTA APARICIÓN			
I	Inimoztlayoc Lunes iniquac qui	El día siguiente, lunes, cuando	Pasó el siguiente dia en que Iuan
II	huicazquia in Iuan Diego in itla	tenía que llevar Juan Diego alguna	avia de bolver para llevar las
III	inezca inic neltocoz, aocmo	señal para ser creído, no vino a	Señas, y no pudo, porque aviendo
	ohualmocuep: yeica iniquac [in] ²⁰⁴	regresar. Porque, cuando fue a	llegado á su Pueblo halló enfermo
	àçito		

²⁰¹ En ambas obras se hace referencia al sueño. En la sociedad nahua la importancia del sueño radicaba en ser una herramienta de conocimiento puesto que “a través de la experiencia onírica o alucinatoria (se) establece un lazo entre la imagen y el objeto representado muy diferente del que une los retratos y las esculturas cristianas con sus modelos”. Carmen Bernand, Serge Gruzinski, *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, trad. de Diana Sánchez F., México, Fondo de Cultura Económica, 2018, p. 92. De esta manera, el sueño era un estado en el cual lo ordinario entraba en comunión con lo sagrado gestándose así “tiempos específicos de sacralidad [donde] se revitaliza el mundo en sus fundamentos originales, se reciben los dones de los seres sobrehumanos y se les alimenta, se organiza la actividad del hombre, del profano, es decir, se le orienta”. Miguel Pastrana Flores, *Entre los hombres y los dioses. Acercamiento al sacerdocio de calpulli entre los antiguos nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2008, p. 14. Es por ello que los religiosos consideraban el sueño en las manifestaciones nahuas como una actividad idolátrica de la cual Juan Diego es calificado como culpable.

²⁰² En ambas obras se habla de aprehenderle bajo el cargo, no abiertamente de idolatría sino, de inquietar a la gente.

²⁰³ En su *Confessionario*, Alonso de Molina pedía a los frailes que, durante la confesión, preguntasen a los indígenas “*Cuix ticneltoca yn temictli? (¿Acaso crees en los sueños?)*” Véase Berenice Alcántara, “Signos del final de los tiempos. Los ocho presagios de la Conquista del Códice Florentino”, en *Tetzáhuitl. Los presagios de la conquista de México*, Guilhem Olivier y Patricia Ledesma Bouchan (coord.), México Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2019.

IV	inichan çe ìtla catca itoca Iuan	acercarse a su casa, a un tío suyo,	à vn Tio fuyo, ocupose en bofcarle
V	Bernardino oitech motlali in	de nombre Juan Bernardino, se le	quiẽ le aplicaſe medicinas, que no
VI	cocoliztli, huel tlanauhtoc, oc	puso la enfermedad, ya estaba al	aprovecharon, ²⁰⁵ porque agravada
VII	quitici nochilito, oc ipan tlàto, ye	cabo. Aún fue a llamar al	la
VIII	ce aocmo inman yehuelotlanauh:	médico, ²⁰⁶	enfermedad, y declarada ſer
IX	auh in yeyohuac quitlatlauhti ini	todavía se ocupó de él, pero ya no	Cocoliftli, entre Indios en ſu
X	Tla in oc yuhuatzinco, oc	era tiempo, pues ya estaba al cabo.	natural, y complexion enfermedad
XI	tlàtlayohuatoc hual quiçaz,	Y cuando ya era de noche, le rogó	mortal, aguda, y contagioſſa. ²⁰⁷ El
XII	quimonochiliquiuh in oncan	su tío que todavía de madrugada,	dia tercero reſpecto del que avia
XIII	Tlatilolco ²⁰⁸ çemein teopixque inic	aún a oscuras, saliera, fuera a	estado con MARIA Virgen, ſalió de
XIV	mohuicaz, quimoyolcuilitiuh,	llamar allá en Tlatelolco, a alguno	ſu Pueblo muy de mañana, para el
XV	ihuan	de los sacerdotes, para que viniera	de Santiago Tlatilulco, à llamar
XVI	quimoçencahuilitiuh, ye ìca	a confesarlo y a dejarlo	Religioſo que adminiſtraſe los
XVII	cahueluyhca ini yollo caye inman,	preparado. ²⁰⁹	Sacramentos al enfermo, ²¹⁰ y
XVIII	caye oncan inic miquiz ca aoc	Porque eso ya estaba en su	llegando al paraxe, y viſta del
XIX	[mo] ²¹¹ mehuaz aocmo pàtiz. Auh	corazón, que en verdad ya era	Monte de <i>Guadalupe</i> , aviendo
XX	in	tiempo, que ya entonces moriría,	ſido ſiempre ſu ordinario camino
XXI	Martes huelo c tlàtlayohuatoc in	porque ya no se levantaría, ya no	por la falda que deſcubre al
XXII	ompahualquiz ichan in Iuan Diego	sanaría. Y el martes, cuando	Poniente, torció por la que eſtà
	innquimonochiliz teopixqui in	todavía estaba muy oscuro, ²¹²	deſcubierta al Oriente, ²¹⁴
	ompa Tlatilolco, ²¹³ auh in ye	entonces ſalió de su casa Juan	

²⁰⁴ Éste ocurre como añadido en la transcripción de MLP.

²⁰⁵ Aquí la referencia es clara con relación a la medicina europea.

²⁰⁶ Aquí se hace referencia a un médico sin especificar la cultura a la cual pertenece, es decir, europea o mesoamericana.

²⁰⁷ Nuevamente Sánchez explicó un elemento común para los habitantes de la Nueva España.

²⁰⁸ En la transcripción de MLP aparece como *Tlatilulco*, pero en las copias de la BL se encuentra escrito de la misma manera que en el *HT*.

²⁰⁹ Es Juan Bernardino quien pide a Juan Diego salir con rumbo a Tlatelolco de noche, antes del amanecer.

²¹⁰ En esta versión simplemente se narra que Juan Diego va en busca de un religioso a Tlatelolco.

²¹¹ Esta sílaba es un añadido en las copias de la BL, no así en el *HT* ni en la transcripción de MLP.

²¹² En el texto se ha hecho referencia constante a la oscuridad mas, en este momento, están dadas las condiciones para el nacimiento de un fuego nuevo, de un sexto sol: “Se apagaban todos los fuegos, y en la oscuridad, a la medianoche, los sacerdotes vestidos con la indumentaria de los dioses caminaban hacia el monte –*teonehnemi*– donde iban a sacar el fuego nuevo, el fuego joven sobre el pecho de una víctima que se inmolaba subsecuentemente”. Patrick Johannson K., *Cuitláhuac. Señor de Iztapalapa y Tlahtoani de México-Tenochtitlán*, México Alcaldía Iztapalapa, 2020, p. 53

²¹³ Tanto el *HT* como las copias de la BL escriben “Tlatilolco”, pero la transcripción de MLP insiste en “Tlatilulco”.

XXIII	àçitihuitz incahuac tepetzintli	Diego, llamará al sacerdote allá en	pretendiendo aprefurar el viaje por
XXIV	tepeyacac ²¹⁵ inicitlan quiztica òtli	Tlatelolco. Y vino a acercarse al	fer negocio que pedia brevedad, y
XXV	Tonatiuh icalaquianpa inoncan	cerrito, al pie del Tepeyácac, donde	no detenerse en platicar con
XXVI	yeppa ²¹⁶ quiçani, quito intlaçan nic	sale el camino hacia donde se pone	MARIA Virgen, pareciendole que
XXVII	melahua òtli manen nech hual	el sol, por allá donde antes había	con aquel rodeo, se ocultaría á sus
XXVIII	mottilitiiz çihualpilli ca yeppa nech	salido. Dijo: Si sigo derecho el	ojos. Los de MARIA Santisísima,
XXIX	motzixalhuiz inic nic huiquiliz	camino, no sea que venga a verme	que á todas partes miran,
XXX	[in] ²¹⁷ tlanezcayotl inteopixca	la noble señora, porque me	baxandose del Monte à donde lo
	tlàtohuani		
XXXI	inyuh onech monànhuatili; ²¹⁸	detendrá como antes, para que	esperava, le falió al camino, y
XXXII	maoctechcahua in	lleve la señal al sacerdote que	encuentro. Iuan, ò conrfitado ó
XXXIII	tonetequipachol, maoc nicno	gobierna, según me lo ordenó. Que	avergonçado, ó temeroso, ²¹⁹
XXXIV	nochilitihuetzi in teopixqui	antes nos deje nuestra aflicción,	arrodillado la faluda, dándole
XXXV	motolinia innotlàtzin àmo	que así llame yo al sacerdote al que	buenos días. Y retornandofelos la
XXXVI	çaquimochialitoc. Niman in	el pobre de mi tío nada más está	piadofa Madre amorosamente le
XXXVII	contlacolhui intepetl itzallan	aguardando. ²²⁰ Luego rodeó al	escucha la disculpa, que fue todo
		cerro,	
XXXVIII	ontlècoc yenepa centlapal	por medio subió y de allí, por una	lo referido, añadiendo el descubrir
XXXIX	Tonatiuh yquiçayanpa quiçato inic	parte, vino a pasar hacia donde sale	su coraçon, informando era
XL	ìçihuhca àctitiuh ²²¹ Mexico inic àmo	el sol. ²²² Así, de prisa, iba acercarse	siempre su intençion bolver otro
		a	
XLI	quimotzicalhuiz in ilhuicac	México, así no lo detendría la	dia à obedecerla, acompañarla, y
XLII	Çihualpîlli inmomati ca inompa	noble señora celeste. Piensa él que	servirla. MARIA Virgen satisfecha
	ic ²²³		

²¹⁴ La importancia del Oriente y el Poniente en la cosmovisión mesoamericana consiste en que el sol se divide en *sol de día* (este-cenit-oeste) y *sol de noche* (oeste.nadir-este); “Sin embargo, como ha quedado claro con los mitos, las principales líneas divisorias corren no *horizontal*, sino *verticalmente* [...] Los momentos claves eran la media noche, cuando el Sol nació de nuevo, del mismo modo como había nacido la primera vez, a la media noche”. Michel Graulich, “Reflexiones sobre dos obras maestras del arte azteca: la piedra del calendario y el teocalli de la guerra sagrada”. En Xavier Noguez y Alfredo López Austin, *De hombres y dioses...*, p. 150. El sol llegaba hasta el medio día y volvía al este, lo que vemos viajar hacia la tarde es su reflejo en un espejo oscuro.

²¹⁵ Dejando de lado la introducción, esta es la primera vez que se le da el nombre de Tepeyacac al cerro.

²¹⁶ En las copias de la BL resulta imposible reconstruir la sílaba puesto que falta el pedazo; sin embargo, en la transcripción de MLP aparece completa la palabra.

²¹⁷ Se añade en las copias de la BL, no así en la transcripción de MLP.

²¹⁸ La palabra aparece escrita de la misma forma en las copias de la BL, pero en la transcripción de MLP se omite una sílaba –na: *monahuatili*

²¹⁹ En la *Imagen de la Virgen María* ocurre esta vergüenza por parte de Juan Diego debido a no haber acudido a la cita del lunes.

²²⁰ Los soliloquios de Juan Diego ocurren sólo en el *Huei tlamahuiçoltica*.

²²¹ Las letras *uhca àc* no aparecen en las copias de la BL debido a que falta el pedazo.

²²² El Oriente, el lugar por el cual sale el sol, es aquel relacionado con la vida.

²²³ Tanto en las copias de la BL como en la transcripción de MLP aparece *in* en lugar de *ic*.

XLIII	otlacolo ca àhuelquimottiliz,	allí donde dio vuelta, no podrá	en la verdad fenzilla del informe,
XLIV	inhuelnohuiampa motztolica	verlo la que bien a todas partes ve.	le reconviene piadosamente en sus
XLV	Quittac quenin hualmotemohui	Contempló él cómo vino a	favores: Que porque avia de
XLVI	icpac intepetzintli	descender ella de la cumbre del	rezelar peligro, temer
XLVII	ompahualmotztilitoc [f 5r] in ompa	cerrito. Desde allí lo había estado	enfermedades, ni afligirse en
XLVIII	yeppa conmottiliani,	mirando, desde allí donde antes lo	trabajos, teniendola á ella por su
XLIX	conmonamiquilico ininacaztlan	vio. Vino a encontrarse con él a un	Madre, por su salud, y amparo,
L	tlepetl conmoyacatzacuililico, ²²⁴	costado del cerro, vino a atajarlo,	con que no avia menester otra
LI	quimohuili. Auh noxocoyouh,	le dijo: Hijo mío el más pequeño,	cosa, Que descuydara de todo,
LII	campa in tiyauh? campa intitztiuh?	¿a dónde vas, a dónde te	Que no le embaraçara la
LIII	Auh in yèhuatl cuix achi ic	encaminas? Pero él, ¿acaso un	enfermedad de su Tio, el qual no
LIV	mellelmà? ²²⁵ cuix noçe pinahuac?	poco se perturbó? ¿O acaso tuvo	avia de peligrar de muerte, y le
LV	cuix noçe in miçahui, ²²⁶	vergüenza? ¿O tal vez se asustó, se	afegurava estava ya desde aquel
	momauhti?		
LVI	Ixpantzinco* mopechtecac,	espantó? ²²⁷ Ante ella se postró, la	punto enteramente bueno. ²²⁸ Fue
LVII	quimotlàpalhui, quimolhuili,	saludó, le dijo: Muchachita mía,	cierto segun despues se supo, y
LVIII	nochpochtzinè, noxocoyohuè,	hija mía la más pequeña, noble	concordaron los tiempos. Iuan
LIX	Çihuapillè maximopaquiltitè quen	señora, que estés contenta, ¿cómo	Diego, confolado, guftoso, y
LXI	otimixtonalti? cuix	te amaneció? ¿Sientes bien tu	fatisfecho, se pufo en sus manos
LXII	ticmohuelmachitia in	precioso cuerpecito, señora mía,	para que lo embiara como le
LXIII	motlaçònacayotzin no Tecuiyoè,	reverenciada hija mía? Daré	pareciera. Bien se puede alabar la
LXIV	nopiltzintzinè; nictequipachoz in	aflicción a tu rostro, a tu corazón.	Fee de aquefte tan moderno
LXV	mixtzin in moyollòtzin, ma	Sabe, muchachita mía, que está ya	Christiano, pues al decir la Virgen
LXVI	xicmomachilititzino	al cabo un servidor tuyo, mi tío.	MARIA, tenia salud su Tio, ni lo
	nochpochtzinè,		
LXVII	ca huellanauhtoc çe	Grave enfermedad se le ha puesto,	duda, ni lo replica, y fabemos que
LXVIII	momaçhualtzin no Tlahuei	porque en verdad por ella pronto	en alguna ocañion celebrò Chrifto
LXIX	cocoliztli initech omotlati ca yeppa	morirá. ²²⁹ Y así pues, me iré con	en semejante suceffo la Fee de vn
		prisa	

²²⁴ En la transcripción de MLP la palabra aparece de la siguiente manera: *conmotzacuililico*.

²²⁵ Las letras *ic mel* faltan en las copias de la BL debido a la falta del pedazo en el documento.

²²⁶ Las letras *çe in mi* faltan en el documento por carecer éste de ese pedazo. En la palabra *miçahui* puede reconocerse la ç, pero MLP reconstruye dicha palabra del modo siguiente: *mizzahui*.

*Aquí terminan las copias de la BL. Miguel León-Portilla dice continuar la traducción con base en el *Huei tlamahuiçoltica*.

²²⁷ Juan Diego no siente vergüenza por sus acciones, a diferencia de la *Imagen de la Virgen María* en la cual se apena y constriñe.

²²⁸ Aquí ocurre un resumen de las palabras de la Virgen a Juan Diego.

²²⁹ Primero ocurre un saludo afectuoso y familiar, después advierte que lleva malas noticias y, por último, informa sobre la enfermedad de Juan Bernardino.

LXX	ic momiquiliz, auh oc nonìciuhtiuh	a tu reverenciada casa de México,	confiado prudente. Ya era
LXXI	in mochantzinc Mexico	llamaré a uno de los amados del	neceffario, y la ocaſion forçoſa,
LXXII	noconnochiliz ²³⁰ çeme initlaçòhuan	Señor Nuestro, a uno de nuestros	que la Virgen Santiffima MARIA,
LXXIII	to Tecuiyo into Teopixcahuā, ²³¹	sacerdotes, que vaya a confesarlo y	defempeñafe la promeſa de Iuan,
LXXIV	comoyolcuitilitiuh, ihuā conmo	a dejarlo preparado, porque en	y la palabra fuya, dando baſtantes
LXXV	çencahuilitiuh, canel yè inic	verdad para esto nacimos, hemos	Señas, que llebaſe al Principe
LXXVI	otitlacatque, intic chiaco	venido a esperar el trabajo de	Illuſtriſſimo Don Iuan de
LXXVII	inntomiquiztequiuh. Auh intla	nuestra muerte. ²³² Pero ſi voy a	Zumarraga. Iuan deſſeſſo de ſervir
LXXVIII	onocon neltilito, caniman nican	hacer	á ſu Dueño, y Bienhechora
LXXIX	occepa nihualnocuepaz, ²³³ inic	esto, luego otra vez volveré acá.	Virgen, le preguntò, y pidió la
LXXX	nonyaz noconitquiz, in miyotzin	Así iré, llevaré tu reverenciado	Señal que avia de llebar. MARIA
LXXXI	in	aliento, tu reverenciada palabra,	Virgen ſin dilacion alguna,
LXXXII	motlàtoltzin Tlacatlè,	señora mía, muchachita mía.	ſeñalandole el Serro, y Monte á
LXXXIII	Nochpochtzinè, maxinech	Perdóname, todavía tenme	donde le avia llamado, y
LXXXIV	motlapopolhuilli, maoc ixquich ica	paciencia, porque no me burlo de	comunicado aquel negocio en ſus
LXXXV	xinechmopaccaiyohuilti càmo ic	ti, hija mía, la más pequeña, hijita	principios le dixo, Sube à eſſe
LXXXVI	nimitznoquelhuia, noxocoyohuè, ²³⁴	mía, mañana mismo vendré de	Monte à el lugar miſmo donde me
LXXXVII	nopiltzintzinè, ca niman moztla	prisa. Así que oyó la palabra de	as viſto, halando, y entendido, y
LXXXVIII	niquiztihurtziquiuh. Auh in	Juan Diego le reſpondió la	de allí corta recoge, y guarda
LXXXIX	oyuhquimocaquti itlàtol in Iuan	compasiva, del todo doncella:	todas las Roſas, y Flores ²³⁵ que
XC	Diego quimonanquilili in	Escucha, que así eſté en tu	deſcibrieres, y hallares, baxa con
XCI	icnohuàçaçenquizca ichpochtzintli:	corazón, hijo mío, el más pequeño,	ellas à mi preſencia. Iuan ſin
XCII	Maxiccaquì ma huel yuh ye in	nada es lo que te hace temer, lo que	replicar el tiempo, era Diziembre,
XCIII	moyolllo noxocoyouh macatletlein	te aflije. Que no ſe perturbe tu	elado Hibierno, deſtruicion de las
	mitzmauhti, mitztequipacho	roſto, tu corazón, no temas eſta	

²³⁰ En su transcripción, MLP marcó esta última letra como *c*: *nocomonochilic*.

²³¹ En el *HT*, como se puede apreciar, ocurre una abreviación, la cual MLP, en su transcripción, cambia por un acento circunflejo sin mayor explicación, ya que la palabra se mantiene igual, es decir, con la abreviación: *toteopixcahuâ*. Cabe señalar que los acentos circunflejos que sí aparecen en el *HT* son ignorados en la transcripción, o bien son cambiados por acentos graves.

²³² El pensamiento contiene formas de la cosmovisión mesoamericana: “Como si fuera lugar de las flores, así se siente la tierra. Por breve tiempo hemos venido a pedir en préstamo las flores de primavera. Gozadlas. Yo me entristezco”. Véase Miguel León-Portilla (editor), “Canto florido”, en *Cantares mexicanos...*, p. 947.

²³³ En la transcripción la palabra se encuentra escrita con ligeras variaciones: *nihuelmocuepaz*.

²³⁴ Esta *e* con acento grave aparece en la transcripción como una *a* con acento circunflejo: *â*. El León-Portilla no explica en su obra el porqué del acento circunflejo ni cómo le adapta.

²³⁵ Es interesante haber destacado las rosas de entre las flores.

XCIV	macamo quen mochihua in mix in	enfermedad, que aflige, que	Plantas, ²³⁶ Sin argüir con la
XCV	moyollo, macamo xiquimacaci in	agobia. ¿Acaso no estoy aquí, yo	Naturaleza del Monte, ó Serro,
XCVI	cocoliztli, manõçe oc itlà	que soy tu madrecita? ¿Acaso no	que todo es Pedernales, y pedaçoç
	cocoliztli,		
XCVII	cococ teòpouliqui, cuix àmo nican	estás bajo mi sombra, y en	de Peñas, Sin alegar la experiencia
XCVIII	nicànimo Nantzin? cuix àmo	resguardo? ¿Acaso no soy la razón	de que las veces que avia subido á
XCIX	noçehuallotitlan, nècauhyotitlan in	de tu alegría? ¿No estás en mi	fu llamado, no avia visto Rofas ni
C	ticà? cuix àmo nèhuatl in	regazo, en donde yo te protejo?	Flores, con toda priña, y
CI	nimopaccayeliz? cuix àmo	¿Acaso todavía te hace falta algo?	confianza subió, y trepó al
CII	nocuixanco, nomamalhuazco	Que ya no te aflija cosa alguna,	feñalado puefio, donde al instante
CIII	inticà? cuix oc itlà in motech	que no te inquiete, que no te	fe le ofrecieron á los ojos diverfas
CIV	monequi? Macamo oc itlà	acongoje la enfermedad de tu tío.	Flores, Brotadas á Milagro,
CV	mitztequipacho, mitz àmana,	En verdad no morirá ahora por ella.	Nacidas à Prodigio, ²³⁷
			Defcapulladas
CVI	macamo mitztequipacho inicocoliz	Esté en tu corazón que él ya	à Portêto combidando fe las Rofas
		sanó. ²³⁸	
CVII	mo[f 5v] Tlàtzin càmo ic miqiz in	Y luego entonces se curó su tío,	con fu hermoçura, Tributando las
	axcan		
CVIII	itechca; ma huel yuh ye in moyollo	como así luego se supo. ²³⁹ Y Juan	Açuzenas Leche, los Claveles
CVIX	ca yeopàtic: (Auh c animan huel	Diego, al escuchar el reverenciado	Sangre, las Violetas Zelo, los
CX	ìquac pàtic iniTlàtzin in iuh	aliento, la reverenciada palabra de	Iazmines Ambar, el Romero
CXI	çatepan machiztic.) ²⁴⁰ Auh in Iuan	la noble señora celeste, mucho se	eferanças, el Lirio Amor, y la
CXII	Diego in oyuhquicac iniñyotzin	tranquilizó en su corazón, su	Retama Captiverio: ²⁴¹ Emulando fe
CXIII	in itlàtoltzin in ilhuicac Çihuapilli,	corazón se calmó. Y le rogó	anciofas, y al parecer hablando fe á
CXIV	huel cenca ic omoyallali, huel ic	entonces que lo enviara como	las manos, no folamête para que
CXV	pachiuh in iyollo. Auh	mensajero, para que viera al que	las cortafe, fino que las prefirieffe,
CXVI	quimotlatlauhtili inic maçayè	gobierna, obispo, y le llevara la	y con ocultos impulsos adivinando
CXVII	quimotitlanili inic quittatiuh in	señal, su testimonio, para que él le	la gloria para que fe cortavan.
CXVIII	Tlàtohuani Obiçpo in quitquiliz itlà	crea. Y la noble señora celeste	Cortolas todas, y recogiendo

²³⁶ En el hemisferio norte el mes de diciembre es frío y las flores no crecen; sin embargo, el calificativo de “helado” remite más al invierno del continente europeo, el cual se halla más lejos del ecuador y, por lo mismo, presenta niveles más bajos de temperatura.

²³⁷ Se utiliza el concepto de “milagro.”

²³⁸ Aquí se desarrolla el discurso de la señora.

²³⁹ En ambas obras se subraya el mismo hecho: “como después se supo”.

²⁴⁰ El *HT* presenta esta afirmación entre paréntesis debido a ser el narrador quien introduce la información rompiendo con el orden de la narración pero, en la transcripción dichos paréntesis fueron omitidos.

²⁴¹ Ocurre un listado extenso de flores, del cual se mostraron los significados en el capítulo 2.

CXIX CXX	inezca, ini neltica, inic quineltocaz. Auh in ilhuicac Çihuapilli niman ic	luego le ordenó que subiera a la cumbre del cerrito, ²⁴² allí donde él la	aquella Primavera del cielo, y ateforando aquel Berjel del
CXXI CXXII CXXIII CXXIV CXXV CXXVI CXXVII CXXVIII CXXIX CXXX CXXXI CXXXII CXXXIII CXXXIV CXXXV CXXXVI CXXXVII CXXXVIII CXXXIX CXL CXLI CXLII CXLIII CXLIV CXLV CXLVI	quimonahuatili, inic ontlècoz in icpac tepetzintli, inoncan canin yeppa conmottiliaya; quimolhuili xitlèco noxocoyouh innicpac in tepetzintli, auh in canin otinech ittac, ihuan onimitznànahuati oncan tiquittaz onoc nepapan xochitl, xictètequi, xic nechico, xicçentlali, niman xic hualtemohui, nican nixpan xic hualhuica. Auh in Iuan Diego niman ic quitlècahui in tepetzintli, auh in oàcito icpac, çenca quimahuicò inixquich onoc, xotlatoc, cuepontoc in nepapan Caxtillantlacòxochitl, ²⁴⁶ in ayamo imochiuhyan; can el huel ìquac inmotlàpaltilia izcetl: huel çenca àhuixtoc, iuhqui in tlaçò epyllòtli inic yohual àhuachyòtoc; niman icpeuh in quitètequi, huel moch quinechico, quicuixanten. Auh in oncan icpac tepetzintli ca niman àtle xochitl inimochiuhyan, catexcalla, netzolla, huihuitztla, nôpalla, mizquitla; auh intla xiuhtotontin mochichihuani	había visto antes. Le dijo: Sube, tú el más pequeño de mis hijos, a la cumbre del cerrito y allí donde tú me viste y donde te di mi mandato, allí verás extendidas flores variadas. Córtalas, júntalas, ponlas todas juntas, baja en seguida, traélas aquí delante de mí. Y luego Juan Diego subió al cerrito y cuando llegó a su cumbre, mucho se maravilló de cuántas flores allí se extendían, tenían abiertas sus corolas, variadas flores preciosas, como las de Castilla, no siendo aún su tiempo de darse. Porque era entonces cuando arreciaba el hielo. Las flores eran muy olorosas, eran como perlas preciosas, henchidas de rocío de la noche. En seguida comenzó a cortarlas, todas las vino a juntar en el hueco de su tilma. ²⁴⁷ Pero allá en la cumbre del cerrito no se daban ningunas flores, porque es pedregoso, hay abrojos, plantas con espinas, nopaleras, abundancia de mezquites. Y si	Parayfo, en fu tofca, pobre, y humilde Manta, ²⁴³ limpia ñi con la blancura en fu color nativo, bolviendo las dos puntas y estremos de lo baxo al pecho con las dos manos y braços, enlaçandolos del propio ñudo pendiente de fu cuello, (Que es el comun estilo, y traxe de los Indios) ²⁴⁴ baxó de aquel Sagrado Monte, ²⁴⁵ á la prefencia de MARIA Virgen, à cuyos ojos y obediencia pufo Rosas, y Flores cortadas por fu mandato. La Santifsima Madre, coxiendolas en fus manos para que segunda vez Renacieffen Milagros, Recobrafen Fragranfias, se virificaffen en Olores, y Refrefcaffen en rozios, se restituye, y entriega diciendole: Que aquellas Rosas, y Flores son la Señal que ha de llebar al Obifpo, à quien de fu parte diga, que con ellas conocerà la voluntad de quien pide, y la fidelidad del que las lleba; advirtiendole à Iuan,

²⁴² “El fuego nuevo debía sacarse en la cima de un monte”. Patrick Johansson K., *Cuitláhuac...*, p. 54.

²⁴³ El nombre de manta contrasta con el de *ayate* que utilizará en el resto de su obra cuando explique la importancia del maguey como materia prima. Con ello se puede señalar que la historia de las apariciones y el resto de su obra las realizó en momentos diferentes.

²⁴⁴ Nuevamente utiliza los paréntesis para indicar un elemento común en la Nueva España, con lo cual nos demuestra que esperaba lectores peninsulares.

²⁴⁵ Una vez ocurrido el milagro otorga al monte el calificativo de “sagrado”.

²⁴⁶ Refiere a las rosas de Alejandría, las cuales eran conocidas por muchos españoles como rosas de Castilla. James Lockhart, *Los nahuas después de la conquista...*, p. 132. Aunque literalmente se traduciría como “flores de Castilla”.

²⁴⁷ Aquí se refiere a la tilma, la cual era elaborada con algodón.

CXLVII	iniquac inipan metztli Dziembre	algunas hierbas pequeñas allá se	que folamente en la prefencia del
CXLVIII	ca moch qui quà, qui pòpolohua	dan, entonces en el mes de	Obispo avia de soltar la Manta, y
CXLIX	izçetl. Auh ca niman ic hualtemoc,	diciembre todo lo come, lo echa a	descubrir lo que llebava: Que
CL	quihualmotquilili inilhuicac	perder el hielo. ²⁴⁸ Y luego vino a	refiriese como le avia mandado
CLI	Çihuapilli in nepapan xochitl	bajar, vino a traerle a la noble	subir aquel Monte à cortar las
	oquitètequito ²⁴⁹ , auh in oyuh		
	quimottili imaticatzinco		
	conmocuii; niman ye ocçepa		
	icuxanco quihualmotemili,		
	quimolhuili, noxocoyouh inin		
	nepapan xochitl		
CLII	yèhuatl intlanetiliz, in nezcaoytl	señora celeste las variadas flores	Flores, y todas las circunstancias
CLIII	intic huiquiliz in Obispo, nopampa	que había ido a cortar. Y cuando	que avia experimentado, para que
CLIV	tiquilhuiz ma ic quitta in	ella las vio, con sus reverenciadas	todas ellas obliguen al Prelado à
CLV	notlanequiliz, ihuā ic quineltiz in	manos las cogió. Luego las puso de	poner en efecto la fabrica del
CLVI	notlanequiliz, in noçaliz. Auh in	nuevo en el hueco de la tilma de	Templo q le pide. Despidiose Iuan,
CLVII	tèhuatl, intinotitlan [f 6r] ca huel	Juan Diego, y le dijo: Hijo mío, el	ya por instantes mas aficionado,
	motech		
CLVIII	netlacaneconi; auh huel	más pequeño, estas variadas flores	Jeguro, y confiado caminó a
CLIX	nimitztlaquauh nahuatia çan huel	son la prueba, la señal que llevarás	Mexico, al Palacio de su Señoria
CLX	icel ixpan Obispo tic çohuaz in	al obispo. De parte mía le dirás que	Illuftrifsima, llebando siempre con
CLXI	motilmà, ihuan tic nextiliz intlein	con esto vea lo que es mi voluntad	todo cuidado, y venerafion la
CLXII	tic huica: auh huel moch	y que con esto cumpla mi querer,	Manta, fin atreverse à
CLXIII	ticpohuiliz, tiquilhuiz inquenin	lo que es mi deseo. Y tú, tú eres mi	descubrir la, ni descuydarfe à
CLXIV	onimitznahuatì inic titlècoz inicpac	mensajero, en ti está la confianza.	soltarla: Afsi llegó.
CLXV	tepetzintli intic tètequitih Xochitl,	Y bien yo mucho te ordeno que	
CLXVI	ihuā inixquich otiquittac, otic	únicamente a solas, ante el obispo,	
CLXVII	mahuiçò, inic huel ticyollè huaz	extiendas tu tilma y le muestres lo	
CLXVIII	in Teopixca Tlàtohuani; inic	que llevas. Y todo le referirás, le	
CLXIX	niman ipan tlàtoz înic mochihuaz,	dirás cómo te ordené que subieras	
CLXX	moquetzaz in noTeðcal	a la cumbre del cerrito, fueras a	
CLXXI	oniquitlanili. Auh in	cortar las flores y todo lo que tú	
CLXXII	ocōmonànahuatili in ilhuicac	viste, lo que tú admiraste. Así tú	
CLXXIII	Çihuapilli quihualtocac in cuepòtli	convencerás en su corazón al que	

²⁴⁸ Esta sección ya había sido formulada unas líneas arriba con otras palabras, se puede decir entonces que la historia se armó con diferentes testimonios.

²⁴⁹ En la transcripción la palabra quedó simplificada: *oquitequito*.

CLXXIV CLXXV	Mexico huallamelahua, ye pactihuitz, ye yuh yetihuitz in iyollo	es gobernante de los sacerdotes, así luego él dispondrá que se haga, se	
CLXXVI CLXXVII CLXXVIII CLXXIX CLXXX CLXXXI CLXXXII CLXXXIII CLXXXIV CLXXXV CLXXXVI CLXXXVII	ca yecquiçaquiuh, qui yec itquiz, huel quimo cuiltahuìtihuitz intlein icuixanco yetihuitz inmanen itlàquimacauh, quimo tlamachtìtihuitz iniàhuiaca innepapan tlaçò xochitl.	levante mi casa divina, la que le he pedido. Y cuando ya le dio su orden la noble señora celeste, vino él siguiendo en derechura la calzada de México, ya está contento, ya está calmado su corazón, porque va a salir bien, bien llevará las flores. Va cuidando mucho lo que viene en el hueco de la tilma, no sea que algo se le caiga. Lo alegra el aroma de las variadas flores preciosas. ²⁵⁰	
6.1 QUINTA APARICIÓN ²⁵¹	In o àçico itecpan chan Obiçpo connamiquito inicalpixcauh, ihuan occequin itlan nencahuan intlàtoca	Quando llegó al palacio del obispo, lo fueron a encontrar el que cuida su casa y los otros servidores del sacerdote que gobierna. Él les pidió que le dijeran que quería él verlo, pero ninguno de ellos quiso. No querían escucharlo o quizás era aún de madrugada. ²⁵² O tal vez ya	Entrò Iuan Diego, con la Flores en el Palacio del Señor Illuftrijfimo Don Iuan de Zumarraga. Encontrò con fu Mayordomo, y algunos criados, à quienes suplicó avifaffen á fu Prelado, que pretendia verle. Ninguno cuidò de hazerlo; ya por fer de mañana, ²⁵³ ya porque lo
I II III IV V VI VII	Teopixqui, auh quintlatlauhti inic maquimilhuilican inquenin quimottiliznequì; yece ayac cemè quinec, àmo conmo caccanèque, àço yè inic huel oc yohuatzinco;	lo reconocían, sólo los molestaba, como que se les colgaba. Y ya les	conocian, y estavan fin duda mas defabridos de fus importunas
VIII IX	auh ànoce innic yequiximatì, çaquintequipachoa ²⁵⁴ inic imixtlan		

²⁵⁰ Las flores y su aroma son motivos característicos de la cosmovisión mesoamericana: “En verdad ya bajó al lugar de los atabales, ya vive el cantor, desata cual plumas de quetzal, dispersa los cantos del Dador de la vida (*ipalneamoani*). Le responde el pájaro cascabel (*coyoltototl*), anda gorjeando; ofrece flores, ofrenda nuestras flores”. Véase Miguel León Portilla (edición), “Xochicuicatl”, en *Cantares mexicanos...*, p. 115.

²⁵¹ Cabe destacar que las diferencias en la narración cada vez son menores. Al inicio pocos elementos coincidían pero, en este punto, podemos advertir un cambio de estilo en general donde los sucesos se presentan de la misma manera y en el mismo orden.

²⁵² De manera constante se advierte la oscuridad cuando Juan Diego realiza sus acciones.

²⁵³ En contraste, Miguel Sánchez no hace uso de la oscuridad, las acciones ocurren durante la mañana.

²⁵⁴ En la transcripción de MLP la palabra aparece de manera diferente: *çan quintepachoa*.

X	pilcatinemì, yuan	habían hablado sus compañeros,	peticiones con el informe de los
XI	yeoquinnotzque inimic nihuã	los que fieron a perderlo de vista	cōpañeros, que lo avian espiado. ²⁵⁵
XII	inqui polotò iniquac	cuando habían ido a seguirlo. ²⁵⁶ Por	Ejperò mucho tiempo, y viendo su
XIII	quitepotztocaque. Huel	largo tiempo estuvo él esperando la	paciencia, afsistencias, y esperas, y
XIV	huècauhtica inotlàtol chixticatca,	palabra. Y vieron que mucho	que demostrava traer alguna cosa
XV	auh inoquittaq yehuelhuècauhtica	tiempo allí estuvo de pie, estuvo	encubierta, y recogida en la
XVI	inoncan ìcac motololtitìcac,	con la cabeza baja, estuvo sin	Manta, llegaron curiosos á
XVII	tlatenmattìcac in àço notzaloz,	hacer nada, por si tal vez fuera	inquirirla, haciendo cata de lo que
XVIII	ihuan inihquinmà itlà quihual	llamado. Y como que venía	podía fer, y como entonces à Iuan
XIX	itqui qui cuixanotzaloz, ihuan	trayendo algo que estaba en el	ninguna refistencia podía valerle,
XX	inihquinmà itlà quihual itqui qui	hueco de su tilma, luego ya se le	temiendose quifas de que podrian,
XXI	cuixanotìcac; niman yeic itech in	acercaron, para ver qué es lo que	ó ja herirle con palabras, ò
XXII	àcique inic quittilizque tlein	traía y satisfacer así su corazón.	maltratarle con obras, ²⁵⁷ no pudo
XXIII	quihucatz inic in yollo pachihui.	Y vio Juan Diego que no podía	negar el que viejfen las Rosas.
XXIV	Auh inoquittac in Iuan Diego c	ocurtarles eso que llevaba, y que	Ellos no fin admiracion quando las
XXV	animan àhuelquintlatiliz intlein	por ello lo afligirían, le darían de	vieron, porque el tiempo de fuyo la
XXVI	quihucatz, ca ic quitolinizque,	empellones, o tal vez lo golpearían,	pedia, y atendiendo á lo Fresco,
XXVII	quitopehuazque noçe ic	un poco les mostró que eran	Florido, y Hermoso,
XXVIII	quimictizque tepiton quihualnexti,	flores. Y al ver que todas eran	codiciosamente cada vno quiso
XXIX	ca xochitl; auh in yuh quittaque,	variadas como las de Castilla, y	quitar alguna de las Flores, y
XXX	camoch Caxtillan nepapan xochitl,	como no era tiempo de que se	aviendo profiado tres vezes, ²⁵⁸ no
XXXI	ihuan incàmo imochiuh yan	dieran, mucho se admiraron de que	podieron, juzgando, y
XXXII	iniquac, huel cenca qui	estaban muy frescas, con sus	pareciéndoles q en la candida
XXXIII	mahuiçòque; ihuan inquenin huel	corolas abiertas, así olorosas,	Manta estavan Pintadas, Gravadas,
XXXIV	cenca çeltic inic cueponqui, inic	preciosas. Y tuvieron deseo de	ó Texidas, ²⁵⁹ con que fino la
XXXV	[f 6v] àhuiyac, inic mahuitic: auh	coger algunas pocas, sacarlas. Y	voluntad
XXXVI	quelèhuique inic quezquitel	tres vezes ²⁶⁰ fue que se atrevieron a	del despachar á nuestro Iuan, la
XXXVII	conanazq, quiquixtilizque;auh huel	tomarlas, aunque nada realmente	novedad admirable de lo visto, los
XXXVIII	expa mochiuhq, inic motlàpalòque	sucedió. Porque cuando trataban	aprefurò a q avifajfen á su dueño,
	concuizquia; niman àhuel		como estava esperando aquel Indio,

²⁵⁵ Se hace referencia al punto 4.2, en el cual los espías de Zumárraga le siguen y lo pierden de vista al cruzar el puente.

²⁵⁶ De la misma manera se refiere al punto 4.2.

²⁵⁷ En ambas obras Juan Diego teme ser agredido, lo que parece ser un trato común en la primera mitad del siglo XVII hacia los *macehualtin*.

²⁵⁸ Aparece el número tres como los intentos por tomar las flores.

²⁵⁹ Se alude aquí a los textiles indígenas.

²⁶⁰ De la misma manera intentaron tres veces tomar las flores de la tilma.

XXXIX	mochuihq, yèica inìquac qui quitzquizquia aocmo huel xochitl inquittaya çan iuhquîmà tlàcuilolli,	de hacerlo, ya no veían las flores, sólo como una pintura o bordado, o algo que estuviera cosido, ²⁶¹ así lo veían en la tilma. En seguida fueron a decirle al que gobierna, obispo, lo que habían contemplado, y cómo quería verlo el hombrecillo que otras veces había venido, y que ya llevaba	que otras veces avia venido à verle, refiriéndole lo que avian experimentado en vnas Rofas, que èl avia afirmado traerle, y ellos entendian eran folamente Aparentes, Ejsculpidas, y Dibujadas en el Lienço y Manta, que es la capa de la Nacion de los Indios. ²⁶³ El Señor Obispo, que avia
XL			
XLI	nocetlàmachtlì, nocetlàzontli		
XLII	initech quittaya Tilmàtli. Niman ic		
XLIII	quimolhuilito in Tlàtohuani		
XLIV	Obiçpo, intlein oquittaque, ihuan		
XLV	inquenin, quimottilizne qui in		
XLVII	maçehualtzintli ye izquipa		
XLVIII	huallalauh, ²⁶² ihuan in yehuel		
XLIX	huècauh in yeicoço ²⁶⁴ onca tlatlàtol	largo rato en espera de la palabra pues quería verlo. Y el que gobierna, obispo, así como escuchó	ya engendrado cuidados en tan puntual Embaxador por la jingularidad de lo que pedia, y avivado con lo que entonces le referian los fuyos, mandó que à toda priefa lo llamaçfen. Entró à fu presencia con la humildad acoftumbrada para femejante
L	chixtoc, inic quimottiliznequi. Auh	esto, tuvo ya en su corazón que éça era la señal, con la que quería acercarse a su corazón, para que se llevara a cabo el encargo en que andaba el hombrecillo. ²⁶⁵ Luego	pretençion, y debido refpecto à tan fuprema Dignidad Con Sofiego, Devocion, y Recato, ²⁶⁶ aviendole reproducido todo lo paçado en fus venidas, Embaxadas, y Bueltas, le dixo. Señor, y Padre En fee de lo que me mandafte, En conformidad de lo que me pedifte, y En defempeño de lo que e fiafte, le
LI	in Tlàtohuani Obiçpo in oyuh	ordenó que entrara, lo verá. Y entró, se inclinó ante él, como antes lo había hecho. Y una vez más le refirió todo lo que había visto, lo que había admirado y su mensaje. Le dijo: Señor mío, tú que gobiernas, en verdad ya hice, ya cumplí según tú me ordenafte. Así fui a decirle a la señora, ²⁶⁷ mi	
LII	quimocaquiti niman ipan ya		
LIII	iniyollotzin ca yèhuatl inic		
LIV	iyollotzin màçiz, inic quimo		
LV	neltiliz intlein ic nemì tlatatzintli:		
LVI	niman motlanahuatili inic niman		
LVII	calaquiz, quimottiliz; auh in ocalac		
LVIII	ixpantzinco mopechtecac iniuh		
LIX	yeppa quichihuani; auh oceppa		
LXI	quimotlapohuilili in ixquich		
LXII	oquittac, in oquimahuiçò, ihuan ini		
LXIII	netitlaniz: quimolhuili Notecuiyoè		
LXIV	Tlàtohuaniè caye onic chiuh, caye		
LXV	onic neltili in yuh otinech		
LXVI	monahuatili, ca huelyuh onic		

²⁶¹ De igual forma se hace referencia a los textiles indígenas.

²⁶² En la transcripción aparece como: *huallauh*.

²⁶³ Ocurre un postulado de emblema nacional cuando la “manta” tradicional de los indígenas se convierte en la tela donde la divinidad estampa su imagen, la trasfiguración tendrá lugar en un ropaje americano.

²⁶⁴ En su transcripción MLP escribe: *ye ic aço*.

²⁶⁵ Presenta la reacción de Zumárraga como una emoción intensa al relacionarla con el corazón puesto que ahí se hallaba el “alma” *teyolia*, en la cual residía la vitalidad y el intelecto. Véase Alfredo López Austin, *Las razones del mito...*, p. 105.

²⁶⁶ Miguel Sánchez constantemente apuntaló la importancia de la vestidura del obispo.

²⁶⁷ Lo expresado ocurrió en la tercera aparición, la cual no es relatada en el *Huei tlamahuicòltica*, pero se hace referencia de haber ocurrido.

LXVII	nolhuilito in tlacatl in noTecuiyo	señora, la noble señora celeste	dixe à mi Señora, MARIA Madre de
LXVIII	inilhuicac Çihuapilli Santa MARIA	Santa María, su preciosa madrecita	Dios, que le pedias vna Señal, para
LXIX	in Teotl Dios itlaçònantzin,	de Dios, que tú pedías una señal	que me creyefes, y le firviefes
LXX	inticmìtlania intlanezcayotl inic	para creerme, así le harías su casa	edificandole fu Casa, y fu Templo,
LXXI	hueltimech moneltoquitiz, inic	divina allá donde ella te pedía que	donde te pide: Que yo te avia
LXXII	ticmochihuiliz ini Teòcaltzin	la construyeras. Y le dije que yo te	prometido el traerla, pues la avias
LXXIII	inoncan mitz mìtlanililia,	había dado mi palabra de que te	dexado á mi voluntad. Con todo
LXXIV	ticmoquechiliz; auh cahuel yuh	traería alguna señal, un testimonio	amor recibió tu recaudo, y admitió
LXXV	onicolhuili, inonimitznomaquili	de su reverenciada voluntad, según	tu partido, conveniencia, y
	in		
LXXVI	notlàtol inic nimitz	en mi mano tú lo dejaste. Y ella	concierto, à cuya caufa oy
LXXVII	hualnohuiquililiz in itlà inezca ini	escuchó bien tu reverenciado	mandadome que bolviefes á tu cafa,
LXXVIII	neltica initlanequiliztzin inic	aliento, tu reverenciada palabra, y	y prefencia, le pedí la Señal
LXXIX	nomac oticmocahuili. Auh ca	recibió con alegría lo que tú pedías,	prometida. La Señora fin dificultad
LXXX	oquimo huelcaquiti in miyotzin, in	la señal suya, el testimonio para	me la ofreció en estas Rosas, ²⁶⁸
			que
LXXXI	motlàoltzin; auh oquimo	que se haga, se cumpla su	te traigo, las quales me entregò por
LXXXII	paccaçelili inticmìtlania, in itlà	voluntad. Y hoy todavía de	fu mano, y puso en esta Manta, ²⁶⁹
LXXXIV	inezca ineltica inic mochihuaz,	nohecita, ²⁷⁰ me ordenó que, una	aviendome enfeñado, y embiado à
		vez	
LXXXV	moneltiliz initlanequiliztzin: auh	más, viniera a verte. Y yo le pedí	que subiefse al Monte, ²⁷¹ al mismo
	yè		
LXXXVI	in in axcan oc yohuatzinco	su señal para ser creído, como me	lugar á donde siempre me avia
LXXXVII	onechmonahuatili inic occeppa	dijo que me la daría, y enseguida	esperado, afistido, y comunicado
LXXXVIII	nimitznottiliquih; auh onic	lo cumplió. Y me envió a la	este negocio, y que de allí cortase
LXXXIX	nitlanilili in itlà inezca inic	cumbre del cerrito, en donde antes	por mi mano aqueftas Rosas, ²⁷²
			como
XC	nineltocoz, inyuh onech molhuili	yo la vi, para que allí cortara flores	lo hize, fin detenerme la evidente
XCI	nech momaquiliz; auh caçan	como las de Castilla. ²⁷³ Y yo las	experiencia con que fabia, que
		fui a	

²⁶⁸ Aquí solamente hace referencia a las rosas.

²⁶⁹ Aquí ocurre una inversión de los sucesos al señalar primero que la Virgen puso las flores en su manta y, como se verá en el punto 270, después le envía a la cumbre del Tepeyac a cortarlas.

²⁷⁰ Se continúa la referencia a la noche, a la oscuridad.

²⁷¹ En este punto se le envía a cortar las flores a la cumbre del Tepeyac.

²⁷² Vuelve a enunciar solamente las rosas.

²⁷³ Aquí el orden ocurre de manera correcta al ser enviado primero a la cumbre del Tepeyac.

XCII	niman oquimoneltilili, [f 7r] auh onech	cortar, las llevé luego abajo. Y ella	aquel cerro nunca produce Flores,
XCIII	mihuali inicpac tepetzintli incanin	con sus reverenciadas manos las	fino Abrojos, Zarças, Espinas, o
XCIV	yeppa noconnottiliani inic ompa	cogió. Luego las puso en el hueco	Mezquites sylvestres. Todo se
XCV	nictètequituih innepapan Caxtillan	de mi tilma, ²⁷⁴ para que a ti te las	dispensò á mi subida, y se trocò en
XCVI	xochitl: auh in onictequitò, onic	trajera, te las viniera a entregar.	mis manos, por q de Monte eriaço,
XCVII	hualnohuiquilili in oncan	Aunque yo sabía que no es lugar	se trãformò en Berjel de variedad
XCVIII	tlatzintlan; auh ca imaticatzinco	donde se dan las flores la cumbre	de Flores. Dixiome que te las
XCIX	conmocuilì, occeppa no cuixanco	del cerrito, porque sólo es	offreciefe en su nombre, Ajsi lo
C	oconhualmontemili inic nimitz	pedregoso, hay abrojos, plantas	hago, y q en ellas tendrã bastante
CI	hualnotquililiz, inhueltehuatzin	espinosas, nopales silvestres,	Señas de sus continuados deffeos,
CII	nimitznomaquiliz maçihui incahuel	mezquites, ²⁷⁵ no por eso dudé, no	y de mis repetidas verdades.
CIII	nicmatia cãmò imochiuyã xochitl	por	Descubriò la limpia Manta para
CIV	inicpac tepetzintli, ca çan	eso titubeé. Fui a acercarme a la	presentarle el regalo del cielo al
CV	tetexcalla, netzolla, huitztlà	cumbre del cerrito, vi que era la	venturoso Obispo: Este ancioffo á
CVI	tendòpalla, mizquitlà àmo ic	Tierra florida, allí habían brotado	recibirle, vido en aquella Manta,
CVII	oninotzotzon, àmo ic nomeyolloac	variadas flores, como las rosas de	vna Santa Floresta, vna Primavera
CVIII	innàçito inicpac tepetzintli	Castilla, resplandecientes de rocío,	Milagrosa, vn berjel abreviado de
CIX	innitlachix ca ye xochitlaltalpan, ²⁷⁶	así luego las fui a cortar. Y me	Rojas, Açucenas, Claveles, Lirios,
CX	oncan cenquiztoc inixquichnepapa	dijó ella que de parte suya te las	Retamas, Iazmines, y Violetas, ²⁷⁷
CXI	tlaçò xochitl in Caxtillancayotl	diera, y así yo cumpliría para que	y
CXII	àhuach tonameyòtoc inic niman	tú vieras la señal que pides. De este	que todas cayendo de la Manta
CXIII	onic tètequito. Auh onechmolhuili	modo cumplirás lo que es su	dexaron Pintada en ella à MARIA
CXIV	inic ipampa nimitznomaquiliz; auh	reverenciada voluntad y así	Virgen Madre de Dios, En su Santa
CXV	ca ye yuh nicneltilia inic oncan	parezca es verdad mi palabra, ²⁷⁸ mi	Imagen q oy se conserva, Guarda, y
CXVI	ticmottiliz in itlà nezçayotl	mensaje. Aquí están, recíbelas. Y	Venera en su Santuario de
CXVII	inticmitlanilia inic ticmoneltiliz	extendió luego su blanca tilma en	Guadalupe de Mexico. Descubierta
		cuyo hueco estaban las flores. Y al	la Imagen, Arrodillandose todos, se

²⁷⁴ Después la señora las toma y las coloca, de nueva cuenta, en la tilma de Juan Diego.

²⁷⁵ A pesar de ya haber sido relatado el hecho, aquí se vuelve sobre el ascenso al Tepeyacac señalando que éste es estéril con relación a las flores. Ya no se hace mención del hielo ni del invierno sino de las condiciones naturales del cerro. La información que se retoma debe pertenecer a otro de los informes con los cuales se fue ordenando la historia.

²⁷⁶ Se hace referencia, como ocurrió en el punto 2.2, al *Xochitlaltalpan*, el cual es la “Tierra florida”, el *Tlalocan*, “lugar de Tlaloc”, y este se encontraba en el primer cielo junto a la luna, *mixtli*. De esta manera podemos considerar que Tlaloc resulta pues un avatar (fisión) de la Diosa Madre. Véase Blanca Solares, *Madre terrible*.

²⁷⁷ Se presenta un cuadro colorido por las flores. En Miguel Sánchez se refleja la influencia musulmana en la cultura española, puesto que las flores son de origen oriental, así como las aves del punto 2.2, las cuales son migratorias del norte de África, región musulmana.

²⁷⁸ Juan Diego se exculpa de ser considerado como idólatra.

CXVIII	initlanequiliztzin; ihuan inic neci	caer al suelo las variadas flores	quedaron En extafis admirados, En
CXIX	ca neltiliztli in notlàtol, in	como las de Castilla, allí en su	admirações fufpenfos, En
CXX	nonetitlaniz: ca izca ma ximocelili;	tilma quedó la feñal, apareció la	fufpenfiones elevados, En
CXXI	auh c animan ic quihualçouh in	preciosa imagen ²⁷⁹ de la en todo	elevaciones enterneçidos, ²⁸⁰ En
CXXII	iztac itilmà ic o qui cuixanotìcaca	doncella Santa María, ²⁸¹ su	ternuras arrobados, En arrobos
CXXIII	xochitl; auh in yuh hualtepeuh	madrecita de Dios, tal como hoy se	contemplativos, En
CXXIV	inixquich nepapan Caxtillan	halla, allí ahora se guarda, en su	contemplaciones endulçados, En
CXXV	xochitl, niman oncan momachioti,	preciosa casita, en su templecito,	dulçuras alegres, En alegrías
CXXVI	neztiquiz initlaçò ixiptlatzin ²⁸²	en Tepeyàcac, donde se dice	mudos [...] Quifo fer el obediente
CXXVII	izçenquizca ichpochtli Santa MARIA	Guadalupe. ²⁸³ Y cuando la contempló	Diçipulo de S. Pablo, y
CXXVIII	Teotl Dios Inantzin inyuhcatzintli	el que gobierna, obispo, y también	aggradecido de MARIA el exemplar
CXXIX	axcan moyetztica in oncan acan	todos los que allí estaban, se	Obiçpo, porque levantandofe con
CXXX	mopixtzinotica initlaçòchantzinco	arrodillaron, mucho la admiraron.	toda reverencia, refpecto, y
CXXXI	ini Teòcaltzinco Tepeyacac ²⁸⁴	Se levantaron para verla, se	devocion defató la Manta de los
CXXXII	motocayotia Guadalupe. Auh in	conmovieron, se afligió su	ombros de Iuan, y apoderandofe
CXXXIII	oyuh quimottili in Tlàtohuani	corazón, como que se elevó su	de la Santa Imagen, por la mas rica
CXXXIV	Obiçpo, ihuan in ixquichtin oncan	corazón, su pensamiento. Y el que	veftidura de fu ponticial, la llevò a
CXXXV	catca motlanquaquetzque çenca	gobierna, obispo, con lágrimas,	fu retiro y oratorio, adornándola
CXXXVI	quimahuiçòq, quimotztimo	con pesar, le fuplicó, le pidió lo	como pedia Señora de tal grandeza.
CXXXVII	quetzque, tlaocoxquè,	perdonara por no haber cumplido	
CXXXVIII	moyoltoneuhquè, yuhquin àço yà	luego su reverenciada voluntad, su	
CXXXIX	inin yollo inin tlanamiquiliz: auh	reverenciado aliento, su	
CXL	in tlàtohuani Obiçpo choquiztica,	reverenciada palabra. ²⁸⁵ Y el	

²⁷⁹ “La sacralidad radicaba en el proceso de su hechura [...] en el mundo indígena se valoraban los procedimientos de la fabricación”. Emilie Carreón Blaine, “Un giro alrededor del *ixiptla*”, en Linda Báez Rubí y Emilie Carreón Blaine (eds.), xxxiv, en *Coloquio Internacional de Historia del Arte. Los estatutos de la imagen, creación-manifestación-percepción*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Estéticas, 2014, p. 264.

²⁸⁰ Miguel Sánchez recurre nuevamente al juego de palabras como en el punto 2.3.

²⁸¹ “*Yehuan Dios mitzocox aya xochitla ya mitztlacatili yan cuiçatl mitzcuiloa Santa Maria in obispo ya çan ca totatzin aya oncan titlatoa atl itempan ay yo.* (Dios te creó, te hizo nacer entre flores, como un canto te pintó, Santa María, Tú obispo, nuestro padre, allá hablas en la orilla del agua)”. Miguel Léon-Portilla (edición), “Nican ompehua Teponazcuicatl”, en *Cantares Mexicanos...*, p. 357.

²⁸² Serge Gruzinski explica que “las elecciones lingüísticas de los religiosos tendieron la más inesperada de las trampas, pues contradecían el sentido de su gestión: al traducir en sus sermones y en las explicaciones que dispensaban ‘representar’ y ‘actor’ por términos nahuas sobre la raíz *ixiptla*, los franciscanos remitían a los indios al universo prehispánico y abrían las puertas a todas las comparaciones y a todas las confusiones”. Ya que *ixiptla* “era el receptáculo de un poder, la prescencia reconocible, epifánica, la actualización de una fuerza imbuida en un objeto, un ‘ser-ahí’ sin que el pensamiento indígena se apresurara a distinguir la esencia divina y el apoyo material”. Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*, trad. de Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 2016, p. 61.

²⁸³ Aparece el nombre de Guadalupe y además lo hace con relación al Tepeyacac.

²⁸⁴ Se vuelve a mencionar el Tepeyacac, pero esta vez con mayúscula.

<p>CXLI CXLII CXLIII CXLIV CXLV CXLVI CXLVII CXLVIII CXLIX CL CLI CLII</p>	<p>tlacoyaliztica quimo tlatlauhtili, quimìtlanilili ini tlapopolhuililoca, inic àmo niman oquinelti, ini tlanequiliztzin ini ìyotzin initlàtoltzin. Auh in omoquetz, quihualton ini quechtlan ic ilpiticatca ini tlaquen ini tilma Iuan Diego initech omonexiti [f 7v] inoncan omomachiotìtzino inilhuicac Çihualpilli. Auh niman ic quimo huiquili, ompa quimo tlalilito inineteochihuayan.</p>	<p>obispo, se levantó, desató del cuello, de donde estaba colgada, la vestidura, la tilma de Juan Diego, en la que se mostró, en donde se volvió reverenciada señal la noble señora celeste. Y luego la llevó allá, fue a colocarla en su oratorio.</p>	
<p>6.2²⁸⁶ I II III IV V VI VII VIII IX X XI XII</p>	<p>Au hoc onca oçemilhuiti in Iuan Diego inichantzinco Obispo oc quimotzicalhui, auh ini moztlayoc quilhui çaque inic tictèittiz incanin itlanequiliztzin ilhuicac Çihuapilli quimo quechililizque ini Teòcaltzin: niman ic tetlahuiloc inic mochihuaz moquetzaz. Auh in Iuan Diego in oyuh qui te ittìti in canin quimonahuatolì ilhuicac Çihuapilli moquetzaz iTeòcaltzin nimã ic tenahuati in oc onàciznequi inichan inic</p>	<p>Y allí todavía un día entero estuvo Juan Diego, en la casa del obispo, quien hizo se quedara allí. Y al día siguiente, le dijo: Anda, para que tú muestres dónde es la reverenciada voluntad de la noble señora celeste que se levante su templo. En seguida se dio orden de hacerla, levantarla. Pero Juan Diego cuando ya mostró dónde había ordenado la noble señora celeste que se levantara su templo, luego manifestó que quería</p>	<p>...constituyendose [Zumárraga] depositario de aquella Reliquia²⁸⁷ aparecida nuevamente. Dispuso que el día siguiente voluiese Iuan Diego en compañía de personas Ilustres al Sitio de <i>Guadalupe</i>, para que señalase en el, la parte en que pedía MARIA Virgen su Hermita: obedecieron todos y caminaron gustosos á tan devota diligencia. Bolvieron los diligētes Exploradores gustosos con las experiencias, no solamente del</p>

²⁸⁵ Este pasaje sólo ocurre en el *Huei tlamahuiçoltica*, el obispo llora y pide perdón a Juan Diego. También parece provenir de una información diferente puesto que después del punto la historia continúa semejante a la narración de Sánchez.

²⁸⁶ Al cerrar la historia la diferencia entre los estilos muestra, de nueva cuenta, una profunda diferencia en cuanto a los componentes que se buscan realzar y así, la obra de Miguel Sánchez exalta los valores cristianos por encima de las voces de Juan Diego y Juan Bernardino, quienes se diluyen en la narración.

²⁸⁷ Utiliza “reliquia” para referir a la pintura sobre la manta, su importancia radica en que “En los siglos XVI y XVII, la posesión de las reliquias fue fomentada dentro de las políticas de la Contrarreforma para revitalizar distintas zonas de la cristiandad, fomentando el peregrinaje y la importancia de estos objetos. Junto a las imágenes de san Miguel Arcángel y la Inmaculada Concepción, las reliquias fueron los estandartes contra la idolatría”. Lily Jiménez Osorio, “Reliquias, sacramentos y muertes santas: apuntes para la comprensión de un cuerpo umbral. Estudios de casos en la América Colonial, siglos XVII-XVIII”, en *Tábula Rasa*, núm. 23, julio-diciembre, 2015, pp. 313-328, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá, Colombia, p. 318.

XIII	conittatiuh ini Tlàtzin Iuan	acercarse a su casa, ir a ver a su	Sitio, fino de las circunstancias del
XIV	Bernardino inhuellanautoc iniquac	tío Bernardino, que se hallaba muy	juceſſo. Hizieron á ſu Illuſtriſſimo
XV	qui hual cauhtehuac çeme	mal cuando lo dejó, y había ido a	Principe. Que avian llegado al
XVI	quinotzazquia Teopixque in oncã	llamar a uno de los sacerdotes allá	Lugar que Iuan les ſeñaló, y en èl
XVII	Tlatilolco ²⁸⁸ inic quiyolcuitizquia,	en Tlatelolco, para que lo	moſtrado Chriſtianas veneraciones,
XVIII	quiçencahuazquia; inquimolhuili	confesara, lo fuera a disponer, de	como ſi cada vno tuviera à los
XIX	ilhuicac Çihuapilli in yeopàtic.	quien la noble ſeñora celeſte le	oydos las palabras de Dios dichas
XX	Auh àmo çan içel quicauhque yaz,	había dicho que ya eſtaba curado.	al Patriarca Moyſen, advirtiendole,
XXI	ca quihuicaque in ompa inichan;	Y no sólo lo dejaron que fuera,	y mãdandole ſe deſcalçe para piſar
XXII	auh ino yuh àçito quittaque	sino que lo acompañaron allá a su	el Sitio donde ſe avia aparecido ²⁸⁹
			en
XXIII	iniTlàtzin yehuel pactica niman	casa. Y cuando ya llegaron, vieron	la çarça, tambien Imagen de
XXIV	àtle quicocoa, auh inyèhuatl cenca	a su reverenciado tío que eſtaba	MARIA. <i>Solve calccamenum de</i>
XXV	quimahuiçò inquenin imach	muy bien, nada la afligía. Y él	<i>pedibus tuis: locus enim quo ſtas,</i>
XXVI	hualhuico, ihuan çenca	mucho ſe maravilló de que su	<i>terraſanta eſt.</i> Exod. 3. Que todos
XXVII	mahuiztililo, qui tlàtlan in	sobrino viniera acompañado con	arrodillados avian vnos pueſto las
	ximach ²⁹⁰		
XXVIII	tleica inyuhqui chihualo, inçenca	lo honraban. Y él le dijo que	bocas en Tierra tan bendita, para
XXIX	mahuiztililo: auh in yèhuatl quilhui	cuando fue allá a llamar a un	que por ellas ſalieſſen los
XXX	inquenin iquac ompa hualehuac	sacerdote, que lo confesara, lo	coraçones à imprimirſe, otros los
XXXI	inqui nochilizquia tepixqui in qui	dejara diſpueſto, allá en el	ojos para que en lagrimas ſe
XXXII	yolcuitiz, quiçencahuaz; inoncan	Tepeyácac ſe le apareció la noble	comunicaſſen las almas, y
XXXIII	tepeyacac ²⁹¹ quimottilitzino	ſeñora celeſte y lo envió a	penetraſſen ſus deſſeos
XXXIV	inilhuicac Çihuapilli; auh	México, a que fuera a ver al	profundidades de aquel Sagrado
XXXV	quimotitlani in ompa Mexico	gobernante obispo para que le	Sitio. Que le avian tanteado en
XXXVI	inquitatiuh intlàtohuani Obiſpo	edificara su casa en el Tepeyácac.	todo ſu contorno, y aſſentado
XXXVII	inic oncã qui ino caltiliz in	Y que ella le dijo que no ſe	Señales por Linderos. Que paſſaron
XXXVIII	tepeyacac. ²⁹² Auh quimolhuili	afligiera porque ya eſtaba él	todos con Iuan Diego à ſu Pueblo y
XXXIX	incamacamo motequipachò inca	curado, y con eſto mucho ſe	caſa, en q avia dexado
XL	yepactica; inic çenca moyollali:	tranquilizó su corazon. Su tío le	peeligroſamēte enfermo ſu Tio, à
XLI	quilhui iniTlàtzin cayenelli canimã	dijo que era verdad, que entonces	quien hallaron con entera ſalud.
XLII	iquac inquimopàtli, yhuã huel	ella lo curó y que la contempló de	Que ſe alegrarõ los dos parientes, y

²⁸⁸ En su transcripción, MLP insistió en escribir *Tlatilulco*.

²⁸⁹ Miguel Sánchez convirtió al Tepeyacac en un monte sagrado desde el punto de vista bíblico, ahora éste es un lugar santo.

²⁹⁰ Al utilizar *imach* para sobrino, podemos establecer que el parentesco es consanguíneo.

²⁹¹ Se vuelve a utilizar el nombre de Tepeyacac.

²⁹² Ahora Tepeyacac se ha vuelto la manera común de referirse al monte.

XLIII	quimottili izçan no huelle	la misma forma como se había	cõfirieron los juceffos dichosos.
XLIV	ihcatzintli iniuh quimottitizinoaya	aparecido a su sobrino. ²⁹³ Y le dijo	Que el Tio llamado Iuan
XLV	In iMach; ihuan quimotitlanili	cómo también a él lo envió a	Bernardino, se confesó agradecido,
XLVI	Mexico in quittaz Obiçpo. Auh ma	México para que viera al obispo. Y	y dixo, que MARIA Virgen Madre
XLVII	no iniquac yèhuatl ²⁹⁴ quittatiuh	también que, cuando fuera a verlo,	de Dios le avia dado
XLVIII	mahuelmoch ic quixpätiz	todo se lo manifestara, le dijera lo	Milagrosamente la salud que
XLIX	quinonotzaz in tlein o quittac,	que había contemplado y el modo	gozaba y recibidola de su mano,
L	ihuan inquenin tlamahuiçoltica	maravilloso como lo había	afsiñtiendole piadosa á su cabeçera
LI	oquimopàtili: auh ma huel yuh	curado y que así la llamara, así se	al mismo tiempo que su Sobrino
LII	quimo [f 8r] toçayotiliz, mahuel	nombrara, la del todo doncella	Iuan Diego avia salido á llamar
	yuh		
LIII	motocayotitzinoz izçenquizca	Santa María de Guadalupe, su	Religioçfo Miniçtro de los
LIV	ichpichtzintli ²⁹⁵ Santa MARIA de	preciosa imagen. Y en seguida	Sacramentos, ²⁹⁶ Advirtiendole le
			avia
LV	Guadalupe ²⁹⁷ in itlaçò	llevaron a Juan Bernardino delante	mandado la Señora Santisçima, que
	ixiptlatzin. ²⁹⁸		
LVI	Auh nimman ic quihualicaque in	del que gobierna obispo para que	quando viesse al Obiçpo le refiriesse
LVII	Iuan Bernardino inixpan	viniera a hablarle, delante de él	todo lo que avia visto, y
LVIII	Tlàtohuani Obiçpo inqui	diera testimonio. Y con su sobrino	experimentado en el Milagro de su
LIX	nonotzaco, inixpan tlaneltiico.	Juan Diego, los aposentó en su	salud, y le pidiesse en su nombre la
LX	Auh inehuan inehuan inimach Iuan	casa el obispo unos pocos días,	intitulasse con el titulo de MARIA

²⁹³ “The possessed form of *macehualli* was employed in a meaning very distinct from that of the absolute in the Nahuatl of the sixteenth and seventeenth centuries meaning “subject” or “vassal” regardless of rank or ethnicity. When this form of the words is used with Juan Diego and Juan Bernardino, referring to them in relation to the Virgin.” Lisa Sousa, Stafford Poole, James Lockhart, *The story of Guadalupe...*, p. 38.

²⁹⁴ La palabra fue omitida en la transcripción.

²⁹⁵ Este título es utilizado por primera vez en el relato.

²⁹⁶ Aquí se aprecia el respeto a la institución religiosa por parte de Miguel Sánchez quien recurrió a una correcta enunciación del título de la función, a diferencia de la forma común de nombrar simplemente como un sacerdote que le confesara.

²⁹⁷ Es importante señalar la forma de resolver el conflicto del nombre de Guadalupe al afirmar que fue ella misma quien lo pidió. Fue en el mismo siglo XVII cuando se propuso que *Guadalupe* era una traslación hispana de *Cuauhtlapcupeh* o *Tlecuauhtlapeapeuh*, cuyo significado se traduce como “La que surge de la región de la luz como el águila de fuego”. Véase Richard Nebel, *Santa María Tonantzín Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México*, trad. del pbro. Dr. Carlos Warnholtz Bustillos con la colaboración de la señora Irma Ochoa de Nebel, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, (Sección de obras de Historia).

²⁹⁸ Podemos afirmar que “el *ixiptla* es la encarnación del *teotl*. Es decir el *ixiptla*, que se traduce como imagen, representación, esencialmente es la encarnación del *teotl*, palabra que fue traducida por los españoles como dios o santo pero que significa un poder sagrado o la concentración de poder. En otros términos la relación entre la palabra *ixiptla* y la palabra *teotl*, es que el *ixiptla* es lo material del *teotl*, de lo sagrado, los conceptos están sujetos el uno al otro. El *ixiptla* conforma el *teotl* debido a que sus características conforman su identidad [...] la forma física, traje e indumentaria que conforma el *ixiptla* define a la deidad y la crean, y es la razón por la que al describir a las deidades en el *Códice Florentino*, por ejemplo se señalan su indumentaria y su atuendo; es debido a que éstos son los que contienen la energía y no son meramente atributos, son parte de ellas”. Emilie Carreón Blaine, “Un giro alrededor del *ixiptla*”..., p. 256.

LXI	Diego quin calloti inichan Obispo	mientras se levantó la reverenciada	Virgen de <i>Guadalupe</i> , en la
LXII	achi quezquihuitl in oc ixquich ica	casa de la noble señora allá en	Imagen que le ofrecía, dando el
LXIII	mo quetzinò iTèdcaltzin tlàtoca	Tepeyácac, donde se le mostró a	para crédito entero, fuera de la
LXIV	Çihuapilli in oncan Tepeyacac ²⁹⁹ in	Juan Diego. Y cuando el que	salud q mostrava, puntuales, viuas,
LXV	canin quimottitili in Iuan Diego.	gobierna obispo tuvo ya algún	y verdaderas Señas de la Santa
LXVI	Auh intlàtohuani Obispo quiquani	tiempo, allá en la iglesia mayor, ³⁰⁰	Imagen, y fu Pintura. Remitieronfe
LXVII	ompa in Iglefia Mayor ³⁰¹ initlaçò	a	al Informe que avia de hazer el
LXVIII	Ixiptlatzin inilhuicac tlaçò	la preciosa reverenciada imagen de	venerable Iuan Bernardino, á quien
LXIX	Çihuapilli, quihualmoquixtili in	la noble señora celeste, vino a	tambien trujeron à la prefencia de
LXX	ompa itecpanchan,	sacarla de su palacio, de su	fu Señoria Illufrisima, que con
LXXI	inineteochihuayan mo yetztitcatca;	oratorio donde estaba, para que	amor de Dios, y benevolencia de
LXXII	ini mochi tlatatl quittaz, qui	toda la gente viera, se maravillara	Pastor, hospedò algunos días en fu
LXXIII	mahuiçoz ini tlaçò Ixiptlatzin. Auh	de su preciosa imagen. Y todos a	Palacio á los dos Indios,
LXXIV	huel çenmochi izçemaltepetl olin,	una, toda la ciudad se conmovió,	finngulares bièhechores de aquefte
LXXV	inquihualmottiliaya, in	cuando fue a contemplar, fue a	nuevo Mundo, ³⁰² pues fueron
LXXVI	quimahuiçoaya initlaçò ixiptlatzin,	maravillarse, de su preciosa	dueños
LXXVII	huallateomatia,	imagen. Venían a conocerla como	de la Reliquia que gozamos en
LXXVIII	quimotlatlauhtilcaya; çenca	algo divino, le hacían súplicas. ³⁰³	nuestra Santa Imagen.
LXXIX	quimahuiçoaya in quenin	Mucho se admiraban cómo por	
LXXX	teotlamahuiçoltica inic omonexiti,	maravilla divina se había aparecido	
LXXXI	inic nimã mà aca tlaltipac tlatatl o	ya que ningún hombre de la tierra	
LXXXII	quimicuilhui ini tlaçò ixiptlayotain.	pintó su preciosa imagen. ³⁰⁴	

²⁹⁹ La mención del Tepeyacac se convierte ya en un obligado.

³⁰⁰ La referencia a la iglesia mayor, la hoy catedral metropolitana, significa la aceptación católica en la Nueva España de la imagen, la cual, según la historia, estuvo a su resguardo.

³⁰¹ La importancia de la iglesia mayor obligó a mantener el nombre en español.

³⁰² Miguel Sánchez aventura esta propuesta señalando a Juan Diego y Juan Bernardino como los primeros evangelizadores de la Virgen de Guadalupe.

³⁰³ De la misma forma como adoraban y reverenciaban a las divinidades anteriores a la llegada de los evangelizadores.

³⁰⁴ “Los dioses están en las imágenes porque lo semejante va hacia lo semejante. Se reconocen en ellas y las porciones de fuerzas divinas se vierten en sus recipientes invisibles, por lo que parecería que la imagen prehispánica no es una representación, como posiblemente tampoco es vehículo para comunicarse con el cosmos. Debido a que la imagen está extractada, alimentada y motivada por las fuerzas que la conforman, cabe pensar que cada elemento de la imagen y cada parte del proceso de su fabricación y puesta en marcha componen su significado”. Emilie Carreón Blaine, “Un giro alrededor del *ixiptla*” ..., p. 259.

Las similitudes estructurales entre el *Huei tlamahuiçoltica* y la *Imagen de la Virgen María madre de Dios de Guadalupe* nos presentan dos posibilidades: el que alguno de los autores tomara inspiración del otro o, que ambos tuvieran acceso a una misma fuente, o fuentes, de información, la cual relatara las apariciones. La segunda opción ha sido la más aceptada señalando el *Nican mopohua* como un posible texto elaborado un siglo antes pero, nuestra interrogación a las fuentes nos permite establecer una tercera opción, la cual mantiene mayor concordancia con el tratamiento de un metasisistema y se ira desarrollando con el análisis en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO 5

LOS COMPONENTES DEL METASISTEMA

Una vez hecha la comparación entre la *Imagen de la Virgen María madre de Dios de Guadalupe* y el *Huei tlamahuiçoltica*, pasaremos a su análisis con intención de señalar en qué consisten aquellas similitudes, así como sus diferencias. De la misma forma, se indicarán los aspectos destacados en uno u otro, como también las omisiones puesto que, “en cuanto a los hechos pormenorizados, era mínima la diferencia entre los relatos de Laso de la Vega y Sánchez; pero en el estilo y la estructura dramática, había una profunda diferencia”.¹

Para llevar a cabo dicho análisis lo hemos organizado de acuerdo con forma en que fue establecido en el capítulo 4, comenzando pues con la introducción y siguiendo con cada una de las apariciones hasta alcanzar la quinta.

Para evitar sobre cargar el texto *La imagen de la Virgen María madre de Dios de Guadalupe* de Miguel Sánchez se abreviará como *IVM*, de la misma manera el *Huei tlamahuiçoltica* será *HT*. De la misma manera, para referir las citas se hará con relación a la tabla, para ello se dará primero el número en que fue dividido el texto (ej. 2.2), para después señalar el número de las columnas en el mismo (ej. VI-IX).

5.1 Introducción: La ciudad de México

En la introducción, ambas obras establecen la posición histórica desde la cual se observa el relato, por lo cual es importante destacar la inexistencia de un punto en común entre éstas.

La *IMV* asumió la mirada de su autor, criollo, blanco y católico, quien mostró la ciudad de México a mediados del siglo XVII como un reino cristiano y vasallo de la Corona

¹ David A. Brading, *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, trad. de Aura Levy y Aurelio Major, México, Taurus, 2002, p. 139.

española, características que le convirtieron en un modelo de sociedad devota, estableciendo así una diferencia con el pasado idolátrico indígena.

Por su parte, el *HT* presenta un resumen de su contenido, tanto del *Nican mopohua* como del *Nican motecpana*, anuncia los nombres de Juan Diego y Juan de Zumárraga además de señalar el Tepeyacac con la fórmula empleada por Miguel Sánchez: “que se dice Guadalupe”. En este punto se explica la obra como respuesta a la necesidad de ordenar las diferentes informaciones existentes sobre las apariciones en el Tepeyacac, lo cual nos permite establecer la existencia de diversas fuentes, las cuales respondían a formas orales comunes de los pueblos, hecho que estimuló las diversas variaciones de región en región. La mirada histórica se asume desde una visión criolla consciente de la parte indígena que le constituyó, incluso cuando Lasso de la Vega utilizó la frase “que se dice Guadalupe”, sabemos que ésta no pertenece a la tradición sino a la acuñación criolla.

En el punto 1.2 la *IVM* establece el 13 de agosto de 1521 como una frontera entre el mundo idolátrico y el cristiano; el mundo que ha sido superado y aquel que surge de la voluntad divina; el tiempo bárbaro y el tiempo católico en el cual ocurre la paz. La historia se relata desde una perspectiva diacrónica en la cual se observan los cambios acaecidos.

El *HT* asienta que han transcurrido diez años desde la guerra, lo cual ha permitido el restablecimiento del equilibrio natural.² Aquí no ocurre una frontera, por el contrario, existe un continuo, una fusión entre aquello anterior a la guerra y lo que llegaría después. El relato ocurre desde lo sincrónico, es decir, se centra en un punto específico, cuatro días de diciembre de 1531, a diez años de la guerra.

5.2 Primera aparición: Amanecer del primer día

El *HT* señala, en el punto 2.1, el mes de diciembre del año 1531 como la fecha en que ocurrieron los acontecimientos narrados.

² 1.2,v-viii.

La *IVM* también refiere el mismo año y mes, ninguna de las dos obras especifica el día; sin embargo, la *IVM* añade que sucedió “en el paraxe que oy llaman Guadalupe, y en fu principio, y lengua Tepeiacac”. La referencia es clara hacia los indígenas quienes llamaron al lugar Tepeyacac, al bautizarle como Guadalupe se hizo una apropiación criolla estableciendo una distancia con los naturales, a los cuales consideraron “idólatras”.

Después la *IVM* describe los alrededores del monte, incluso la distancia que le separa de la ciudad de México,³ lo cual no debió ser extraño para los habitantes de la misma por lo cual comprendemos que Sánchez escribió no sólo para un público novohispano sino también para uno español, el cual desconocía las especificaciones de la región.

En el punto 2.2 el *HT* presenta a Juan Diego, un *macehualli* originario de Cuauhtitlan; la *IVM* sólo menciona que pasaba un “indio”, no nos dice su nombre ni su lugar de origen, lo cual implica disminuir su importancia. En cuanto al día de la semana ambas coinciden, sábado, pero el *HT* apunta que aún no amanecía, es decir, que estaba oscuro.

El *HT* también asienta que “en cuanto a las cosas divinas, aún todo pertenecía a Tlatelolco”. Después explica que Juan Diego venía en pos de las dichas cosas divinas, es decir, que se dirigía a Tlatelolco, lo cual no debemos perder de vista puesto que:

El éxito espectacular de la colonización española con las etnias indias se ha visto desviado por el uso que se hacía de ella: sumisos, incluso aquiescentes, a menudo estos indios utilizaban las leyes, las prácticas o las representaciones que les eran impuestas por la fuerza o por la seducción con fines diversos a los buscados por los conquistadores; hacía algo diferente con ellas; las subvertían desde dentro; no al rechazarlas o al transformarlas (eso también acontecía), sino mediante cien maneras de emplearlas al servicio de reglas, costumbres o convicciones ajenas a la colonización de la que no podían huir. Metaforizaban el orden dominante: lo hacían funcionar en otro registro. Permanecían diferentes, en el interior del sistema que asimilaban y que los asimilaba exteriormente. Lo desviaron sin abandonarlo.⁴

³ 2.1, v-XVIII.

⁴ Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano. I. Antes de hacer*, Nueva edición establecida y presentada por Luce Giard, trad. de Alejandro Pescador, México, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia-Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente, 2000, 2 v., p. 38.

El sustrato que permitió la asimilación de los principios religiosos cristianos, por parte de los naturales, fue su cosmovisión; muchas de las enseñanzas de los frailes tuvieron como raíz el núcleo duro prehispánico, lo cual nos permite pensar que en 1531 Juan Diego no se dirigía precisamente a la doctrina católica.

Concebir que Juan Diego fuera a misa a Tlatelolco, desde el punto de vista del *Huei tlamahuiçoltica*, no sería factible en cuanto que su lugar de origen fue uno de los primeros centros evangelizadores establecidos donde “comenzaron a bautizar niños y a doctrinar gente en Cuauhtitlán y Tepotzotlán, siendo estos pueblos los primeros en la evangelización de la Nueva España”.⁵ De esta manera no tendría sentido el largo peregrinaje hasta la ciudad de México, además, en ese caso, debería haber ido acompañado por más personas y no viajar solo. Al principio de la lectura⁶ se habla del equilibrio de la naturaleza y lo divino, Juan Diego avanza hacia Tlatelolco, a la casita divina de la señora⁷ y al escuchar el canto de los pajaros piensa en el Xochitlapan y en el Tonacatlapan,⁸ es decir, en la residencia de las divinidades acuáticas y de la tierra; el camino del indígena no es el templo cristiano, es la antigua casa de la reverenciada madre, la cual, ahora pide su templo en el Tepeyacac. Esto explicaría porque viaja desde Cuauhtitlan de noche.

La *IVM* no nos informa el lugar de procedencia de Juan Diego; sin embargo, al mencionar la existencia de poblaciones alrededor del Tepeyacac nos permite concluir que el indígena provenía de alguna de ellas.

Continuando, el *HT* señala el nombre del cerro como Tepeyacac y añade que comenzaba el amanecer anunciado por el canto de aves que mantenían un diálogo con la tierra, establece entonces una naturaleza divinizada. Por su parte, la *IVM* describe el canto lleno de elementos musicales europeos como son los acordes, la entonación y el contrapunto, además de enlistar varias aves migratorias entre Europa y África como las mejoras cantoras, pero advirtiendo que el sonido proveniente del Tepeyacac era superior, con lo cual le confiere un origen sobrenatural.

⁵ Pablo Abascal Sherwell Raull, *Tepotzotlán. La institucionalización de un colegio jesuita en la frontera chichimeca de la Nueva España (1580-1618)*, Tesis presentada con vistas a la obtención del grado de doctor en Historia y Civilización, Florencia, European University Institute, 2015, p. 140.

⁶ 1.2, v-viii

⁷ 2.4, ix-x.

⁸ 2.2, xix-xxviii.

El *HT* sólo menciona dos aves, el *coyoltototl* y el *tzinitzcan*, las cuales fueron mencionadas en muchos de los cantos de los pueblos nahuas,⁹ así como la reciprocidad de su canto con la tierra y, como ejemplo, podemos tomar el *Cuicapeuhcayotl*:¹⁰ “ya escucho su canto florido. Es como si el cerro les respondiera [...] a sí mismo se responde con cantos el centzontle, ave de cuatrocientas voces; le contesta el coyoltototl. Hay música de sonajas, variados, preciosos pájaros cantores allí alaban al Dueño de la Tierra [Tlaltipacque], bien resuenan sus voces”.¹¹

Si buscamos en los antiguos *cuicatl*: “Al interior de las montañas, a la Tierra de nuestro sustento [Tonacatlalpan], a la Tierra florida [Xochitlalpan], me introdujeron; allí donde el rocío resplandece con rayos de sol”.¹² Comprenderemos entonces cuando Juan Diego se pregunta si acaso se ha cruzado ya el umbral y se encuentra en la Tierra florida. La referencia a la cosmovisión mesoamericana es clara, los abuelos enseñaron que el cerro es el lugar donde habitan las fuerzas divinas y el indígena es consciente de entrar en contacto con ellas al escuchar el canto celeste [*ilhuicatlaçocuiatl*], de la misma forma como lo describen los *cuicatl*. Cabe señalar que dicho canto provenía del Oriente, lugar por donde sale el sol así que, en este punto, lo sagrado y lo profano confluyen en un mismo espacio creando un tiempo divino, es decir, “aquel en el cual se da con gran fuerza la unión entre el mundo de los hombres con el universo de lo divino”.¹³ Comprendemos también el hecho de que si el indígena mira hacia el Oriente es debido a su caminar por el lado Poniente del Tepeyacac, por el lado oscuro y femenino del mundo puesto que:

El cosmos mesoamericano estaba formado por dos clases de sustancia que cada ente poseía en distintas proporciones. Según el predominio de una de las clases, los seres quedan catalogados en primer término ya en el lado luminoso, seco, alto, masculino,

⁹ Véase Miguel León-Portilla (edición), *Cantares mexicanos. Volumen II. Tomo I. Del folio 1r al 42r*, Miguel León-Portilla, Librado Silva Galeana, Francisco Morales Baranda, Salvador Reyes Equiguas (paleografía, traducción y notas), formato PDF, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Filológicas/Fideicomiso Teixidor, 2011.

¹⁰ Miguel León-Portilla lo presentó en un anexo de su obra: Miguel León-Portilla, *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el “Nican mopohua”*, México, Fondo de Cultura Económica, El Colegio Nacional, 2018, pp. 162-171.

¹¹ Miguel León-Portilla, *Tonantzin Guadalupe...*, p. 165.

¹² Miguel León-Portilla, *Tonantzin Guadalupe...*, p. 165-167.

¹³ Miguel Pastrana Flores, *Entre los hombres y los dioses. Acercamiento al sacerdocio de capolli entre los antiguos nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2008, p. 14.

caliente, fuerte, ya en el de lo oscuro, húmedo, bajo, femenino, frío y débil. Esto generaba partes de oposición de los cuales pueden señalarse, en el orden masculino/femenino, los siguientes: cielo/inframundo, Sol/Luna, día/noche, este/oeste, 13/9, mayor/menor, águila/jaguar, fuego/agua, vida/muerte, irritación/dolor agudo, perfume/fetidez, gloria/sexualidad, consunción/inflamación, pobreza/riqueza, etcétera.¹⁴

El núcleo duro que regía la cosmovisión prehispánica tenía una concepción cíclica del tiempo, y esto era posible por el desdoblamiento de dos fuerzas en continua lucha, lo cual permitía el movimiento de la vida. Una de las fuerzas era masculina y la otra femenina, la primera estaba ligada a la luz, al sol, al cielo; la segunda se encontraba vinculada con la tierra, la luna, la oscuridad.

En el punto 2.3, en ambas obras, el canto se detiene para dar paso a la voz que llama al natural desde la cima y, de esta manera, la *IVM* otorga por vez primera el nombre del indígena, Juan Diego, seguido de una alusión bíblica. En el *HT* el llamado ocurre con cariño: *Iuantzin, Iuan Diegotzin*. Con relación a la terminación *tzintli* “dice fray Alonso de Molina, es el salvohonor; y por su ubicación significa igualmente “fundamento, base” [...] El valor básico de la partícula *tzin*, apócope de *tzintli*, es diminutivo [...] indica además el respeto, el afecto, la gracia, la gentileza y la compasión”.¹⁵

La *IVM* nos dice que el indígena buscó con la mirada quién le llamaba hasta hallar a la señora en la cima del cerro; el *HT*, por su parte, sólo indica que Juan Diego ascendió al Tepeyacac donde encontró a la noble señora.

La descripción ocurre de forma diferente entre los textos, la *IVM* explica las sensaciones que sintió Juan Diego al encontrarse frente a ella;¹⁶ el *HT* lo hace describiendo una naturaleza a su alrededor brillantada, divinizada, comparando las hojas de mezquites y nopales con piedras preciosas [*tlaçochalchihuitl*] y plumas de quetzal [*quetzaliztli*], así

¹⁴ Alfredo López Austin, *Las razones del mito. La visión mesoamericana*, México, Ediciones Era, 2015, p. 26-27.

¹⁵ Rémi Siméon, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, trad. de Josefina Oliva de Coll, México, Siglo XXI Editores, 1977, p. 38.

¹⁶ 2.3, XXIII-XXIX.

como el resplandor del vestido con el sol.¹⁷ Observamos aquí una naturaleza que se transfigura.

En el punto 2.4 ocurre un diálogo en el cual ella pregunta hacia dónde se dirige y él señala Tlatelolco como su destino. Sólo habría que destacar en el *HT* el cariño en las palabras conformadoras de dicho diálogo.

En el *HT* Juan Diego menciona el *altepetl* Mexico-Tlatelolco cuya dualidad es importante recalcar en cuanto que “el nombre de *altepetl* (“agua-cerro”), designación del Monte Sagrado, también se daba al asentamiento humano y, como segunda proyección, al propio *tlahtoani*. Pero al ser el gobierno una proyección del orden cósmico, la cúpula del mando estaba ocupada tanto por el *tlahtoani* como por el *cihuacóatl*, quien llevaba el nombre (“Serpiente femenina”) de la diosa terrestre”.¹⁸ El destino del indígena es la “reverenciada casa de la señora” en Mexico-Tlatelolco.

En el punto 2.5 ella se presenta como María virgen en la *IVM* y como Santa María en el *HT*; no obstante, en ambas obras se pronuncia como la madre de Dios.

Este último título puede ser prontamente remitido al canon cristiano al pensar en la Virgen María, la madre de Jesucristo en el Nuevo Testamento, y es así como lo emplea la *IVM*; no obstante, en el *HT* la palabra náhuatl utilizada es *Teotl Dios*. Comencemos por establecer que fray Pedro de Gante fue el primero en utilizar, en 1527, la palabra *Teotl* como traducción de *Dios*; sin embargo, era “evidente que el término nahua *teotl* no traduce de manera satisfactoria el concepto cristiano de divinidad, puesto que engloba entidades, objetos y seres humanos por igual”.¹⁹ Los siguientes títulos englobados pertenecen a la concepción religiosa mesoamericana: Ipalnemohuani, Tecoyoyani, Tloque Nahuaque, Ilhuicahua y Tlalticpaque, los cuales refieren al Ometeotl quien al asumirse como el lado femenino, como madre, se asienta como Omecihuatl generando la dualidad que otorga equilibrio al universo. Cabe destacar que el Tepeyacac fue el santuario de Tonantzin, nuestra reverenciada madre, y que la noble señora se asume como tal tanto en la *IVM*²⁰

¹⁷ 2.3, XVI-XXIX.

¹⁸ Alfredo López Austin, *Las razones del mito...*, p. 133.

¹⁹ Carmen Bernand, Serge Gruzinski, *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, trad. de Diana Sánchez F., México, Fondo de Cultura Económica, 2018, p. 9.

²⁰ 2.5, III-VII.

como en el *HT*.²¹ Ya en el siglo XVI, como vimos en el capítulo 1, Sahagún criticó el nombre de Tonantzin señalando que debería ser Dios inantzin (la reverenciada madre de Dios). El fraile adivinaba en el culto del Tepeyacac la permanencia de la cosmovisión mesoamericana.

La noble señora pide que se le construya un templo ahí, en el Tepeyacac lo cual, por ser un Monte Sagrado, establecería su dualidad con México al trasladar su “*mochantzinco* (su reverenciada casa)” de Tlatelolco al Tepeyacac. La dualidad divina, la cual ocurre en parejas, se convierte en la fuerza generadora y así, el cosmos se divide entre el Padre y la Madre, es decir, la división dual y primera de lo supremo:

La concepción dual explica el dinamismo universal como una perpetua contienda entre dos fuerzas: la femenina –representada por el agua– es vencida por la más poderosa masculina –representada por la hoguera–; pero el esfuerzo del triunfo debilita, lo que permite a la fuerza femenina recuperar su posición preeminente. El resultado es un ciclo que se manifiesta en el curso de la noche y del día, de las lluvias y las secas, de la muerte y de la vida, en fin, de todos los movimientos regulares del cosmos.²²

Por último, la señora pide a Juan Diego que acuda al obispo para referirle su petición de un templo en el Tepeyacac, prometiéndole ser recompensando por su servicio.

El siguiente punto, el 2.6, se concentra en Juan Diego quien, a decir del *HT*, acepta el encargo de la señora y se dirige a la ciudad. En la *IVM* se muestra un mensajero obediente que asiente ante la petición y avanza hacia México. El *HT* menciona la calzada que conectaba a Mexihco con el Tepeyacac desde tiempos prehispánicos, cosa que omite la *IVM*.

La presentación del obispo, fray Juan de Zumárraga, es diferente en cada obra: mientras el *HT* sólo alude al poco tiempo de haber llegado éste a la Nueva España y ser *Teopixca tlàtohuani* (el que gobierna a los sacerdotes); la *IVM* le llena de títulos y logros,²³ además otorga a la orden franciscana no solo la primacía en cuanto a la evangelización de esta tierra sino, además, la de mayor antigüedad cristiana entre las órdenes religiosas,

²¹ 2.5, XVI-XXVI.

²² Alfredo López Austin, *Las razones del mito...*, p. 29.

²³ 2.6, IX-XXVI.

aludiendo así, de forma clara, a la Compañía de Jesús, de reciente fundación y cuyos trabajos de evangelización comenzaron aproximadamente 50 años después de los franciscanos en la Nueva España.

El punto 2.7 sólo ocurre en el *HT*. En él, Juan Diego consigue una entrevista con el prelado, el cual le recibe, le escucha y, dudando de sus palabras, le despide de forma cortés pidiéndole que acuda otro día a relatarle los hechos.

Llama la atención que la *IVM* haya decidido prescindir de esta escena con la cual le resta protagonismo a Juan Diego y evita mostrar a un religioso receloso ante las palabras de un natural de condición humilde. De esta manera, Miguel Sánchez continuó restando importancia a Juan Diego, esto debido a que el público a quien deseaba llegar no tenía especial interés en los indígenas.

5.3 Segunda aparición: El ocaso del primer día

El punto 3.1 expresa, en el *HT*, la emoción de tristeza por parte de Juan Diego al no haber conseguido el objetivo de su embajada.

Una de las diferencias pronunciadas entre las obras es el hecho de que el *HT* dote de diversas emociones a Juan Diego mientras la *IVM* evite hacerlo; la obra en náhuatl nos presenta, en ocasiones de forma clara y en otras un poco velado, a un indígena dudoso, triste, alegre, preocupado; a diferencia de la obra en español que sólo muestra un mensajero restando importancia al natural.

En la siguiente escena Juan Diego vuelve al Tepeyacac, el *HT* nos refiere que es la tarde mientras la *IVM* sólo informa que se trata del mismo día, sábado. Aquí cabe destacar el aspecto cíclico establecido de las apariciones, las cuales sucedieron aún de noche (a punto del amanecer), y por la tarde (cuando oscurece). Durante la primera de éstas Juan Diego avanza hacia la ciudad con la embajada de la señora, en la segunda vuelve para informar sobre los sucesos, en la primera ella habla y establece sus condiciones, en la segunda él informa.

Dicho aspecto cíclico resulta relevante debido a que “El ciclo es movimiento, y para los mesoamericanos el movimiento se producía cuando se ponían en contacto los opuestos complementarios”.²⁴ Para describir el movimiento el náhuatl utiliza el término *ollin*, el cual refiere a la dinamización del mundo e incluso se ocupa al conformar la palabra “corazón”, *yollotl* (*y-oll-otl*).

En ambas obras Juan Diego se humilla ante la presencia de la señora, pero la razón de tal acción tiene diferentes motivos. En la *IVM* lo hace como una muestra de respeto, como una acción de buen cristiano ante la sagrada presencia;²⁵ el *HT* lo describe como un sentimiento de vergüenza por su incapacidad de conseguir que se realizara el deseo de la señora.²⁶

Viene entonces el relato de lo sucedido, aquí la *IVM* aprovecha para contarnos lo acontecido en la entrevista entre Juan de Zumárraga y Juan Diego. El final de la intervención del indígena sorprende cuando pide ser relevado por alguien de mayor credibilidad, lo cual aseguraría el éxito de la misión.²⁷

La *IVM* pide que se le releve por una persona de mayor crédito; el *HT* “*in tlaçòpipiltin* [uno de tus nobles]”. La expresión alude a un noble indígena, lo cual nos ayuda a entender que la condición de *macehualli* carece de prestigio, idea reforzada un poco más adelante cuando Juan Diego describe su constitución.²⁸ Además, “Los *pipiltin* legitimaban sus poderes y concebían al mundo en el que vivían con apoyo en los conocimientos que se conservan celosamente.”²⁹

Por último, avergonzado por no conseguir que se cumpla el deseo de la señora se disculpa, puesto que le apena causarle un disgusto.³⁰

El punto 3.2 contiene la respuesta de la noble señora a Juan Diego. En la *IVM* la Virgen confirma el tener muchos mensajeros pero insiste en que debe ser él quien vaya ante

²⁴ Alfredo López Austin, *Las razones del mito...*, p. 63.

²⁵ 3.1, v-vii.

²⁶ 3.1, viii-x.

²⁷ 3.1, ix-xxvi.

²⁸ 3.1, xlviiii-lv.

²⁹ Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVII*, trad. de Jorge Ferreiro, México, Fondo de Cultura Económica, 2016, p. 17.

³⁰ 3.1, lvii-lxi.

el obispo y pida la construcción del templo utilizando, por única ocasión, la palabra voluntad,³¹ la cual resulta muy común en el *HT*.

Por otro lado, el *HT* rompe con el orden de clases sociales cuando la señora dice “no son gente de rango mis servidores, mis mensajeros.” Ocurre aquí la disolución de las relaciones sociales con base en un estatus, de esta forma se borra también la diferencia entre europeos y americanos, *macehualli* y *pipiltin*.

En ambas obras la señora reclama a Juan Diego como su mensajero, le pide volver con el obispo para insistir en su propósito reiterando el mensaje.

El siguiente punto, el 3.3, nos presenta la respuesta de Juan Diego quien acepta la empresa aclarando que ésta no le es pesada en forma alguna, pero pronto muestra inseguridad y duda sobre el ser recibido, escuchado y creído.³²

Aquí ocurre un pasaje en el *HT* que debemos subrayar: Juan Diego promete volver al día siguiente, por la tarde, con la respuesta del obispo;³³ sin embargo, como ya hemos señalado con anterioridad, este momento nunca llegó en la obra de Lasso de la Vega, sólo se presentó en la *IVM*.

El punto 3.4 ocurre en domingo. El *HT* describe el inicio del viaje a Tlatelolco en la oscuridad;³⁴ la *IVM* dice que madrugó.³⁵ En ambos escritos explica que acude a misa en la iglesia de Tlatelolco y que ésta termina a las diez, hora en la cual emprende el camino hacia el palacio del obispo, el *HT* añade el hecho de pasar lista al término de la ceremonia litúrgica.

Cuando Juan Diego llega al palacio y se encuentra frente al obispo se arrodilla y llora como prueba de su sinceridad,³⁶ después, sólo el *HT* habla sobre el interrogatorio que Zumárraga le realiza, iniciando así un proceso inquisitorial en su contra al sospechar alguna

³¹ 3.2, I-XII.

³² 3.3, VI-XI.

³³ 3.3, XI-XIII.

³⁴ 3.4, I-IV.

³⁵ 3.4, I-III.

³⁶ 3.4, XV-XIX.

práctica idolátrica de su parte.³⁷ Al final Zumárraga pide al indígena una prueba, una señal por parte de la señora y la cual deja a su criterio.

5.4 Tercera aparición: El ocaso del segundo día

En el punto 4.1 sólo aparece la historia relatada por la *IVM*, la cual establece que el encuentro entre la noble señora y Juan Diego ocurre por la tarde, cuando el sol se está ocultando. El indígena expone lo sucedido con el obispo así como el interrogatorio al que fue sometido, coincidiendo con el relato del *HT*, incluso cuando Zumárraga se niega a llevar a cabo la construcción del templo alegando que la palabra de un indígena no es suficiente para ordenar tal obra, por lo cual exige una señal que confirme la veracidad de lo dicho.

En el punto 4.2, el cual tampoco aparece en el *HT*, responde la noble señora con un asentimiento a la petición del prelado pidiendo a Juan Diego volver al otro día al Tepeyacac para obtener la señal que habrá de llevar ante el religioso, despidiéndose: “aquí te espero, no me olvides”.

La ausencia de la tercera aparición en el *HT* continúa siendo poco clara, algunos historiadores, convencidos de la existencia de un primer *Nican mopohua* escrito por Antonio Valeriano, sostuvieron que la omisión responde a un error, un descuido en la edición de 1649; no obstante, cuando Miguel León-Portilla sostuvo haber consultado un manuscrito considerado como copia del original, notamos que también falta la información sobre dicha aparición e incluso, al cotejar los papeles empleados por él, notamos la ausencia de cualquier información relativa a esta aparición.

Hemos observado que la *IVM* omitió de manera consciente las entrevistas entre Juan Diego y Juan de Zumárraga, pero después las retomó cuando el indígena informa sobre ellas a la señora, en esta ocasión ocurre al revés, ahora es el *HT* el que omite la plática en el Tepeyacac, pero después nos dará detalles sobre ella.

³⁷ 3.4, XXIV-XXIX.

Las razones que llevaron a Lasso de la Vega a decidir la omisión de esta aparición son inciertas hasta este momento, quizá las informaciones no contenían material con relación a ello, o quizá no parecía relevante, lo que sí sabemos es el interés sobre el espionaje ordenado por Zumárraga, el cual se muestra en el punto siguiente.

En el punto 4.3 se continúa el proceso inquisitorial, en ambas obras, cuando Zumárraga ordena seguir y espiar a Juan Diego, puesto que para el prelado es importante saber con quién habla y cuáles son sus acciones. Después, la *IVM* explica que en el puente cercano al Tepeyacac le perdieron de vista;³⁸ de la misma manera, el *HT* asegura también que le perdieron en el puente de tablas.³⁹ Ambas versiones coinciden en cuanto al paso por el agua, lo cual permite establecer este elemento como un umbral entre el mundo de lo humano y el de lo divino traspasado por Juan Diego, razón por la cual desapareció ante los ojos de sus espías. Aquí debemos establecer que lo profano responde a lo humano mientras lo sagrado pertenece al mundo divino; sin embargo, “Lo sagrado y lo profano son conceptos que sólo tienen sentido y se aplican como una dualidad contradictoria, interrelacionada y complementaria”,⁴⁰ es decir, que lo uno no alcanza a ser sin lo otro, ambos se complementan y se necesitan pero, al mismo tiempo, deben coexistir en diferentes espacios. Establezcamos entonces “por anecúmeno el tiempo-espacio propio de los dioses y los muertos, y ajeno a las criaturas [...] El ecúmeno, en oposición, es el mundo habitado por las criaturas”.⁴¹ Sucede entonces que “Para los antiguos nahuas, el Monte Sagrado se proyectaba coesencialmente del anecúmeno al ecúmeno, trasladando así su sacralidad al ámbito de las criaturas”.⁴² De esta manera se entiende el agua como el umbral por el cual debe cruzar Juan Diego para acceder al espacio sagrado a través del monte, el cual habita la señora.

Imposibilitados para cruzar el umbral, los espías sostienen que las palabras de Juan Diego provienen de alucinaciones, de sueños y, de esta manera, el indígena es colocado en una posición complicada en cuanto que a que los españoles consideraron los testimonios

³⁸ 4.3, XVII-XXII.

³⁹ 4.3, X-XVI.

⁴⁰ Miguel Pastrana Flores, *Entre los hombres y los dioses...*, p. 13.

⁴¹ Alfredo López Austin, Leonardo López Luján, *Monte Sagrado-Templo Mayor. El cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009, p. 43.

⁴² Alfredo López Austin, Leonardo López Luján, *Monte Sagrado-Templo Mayor...*, p. 45.

indígenas débiles debido “a la imaginación y al gusto de los indios por la improvisación fantástica”.⁴³ Los historiadores Carmen Bernand y Serge Gruzinski sostuvieron que “Esta obsesión occidental por la verdad, que sólo puede surgir de la conformidad y del dogma, dificulta la comprensión de las fábulas indígenas.”⁴⁴ Tales señalamientos posicionaban a Juan Diego como un posible idólatra, razón por la cual hablan de apresarlos si volvía.⁴⁵

5.5 Cuarta aparición: El amanecer del cuarto día

El punto 5.1 debería comenzar en lunes, día en el cual Juan Diego debió recibir, por parte de la “señora”, la señal que llevaría ante el obispo, pero el indígena no apareció; esto porque, al volver el domingo por la noche, halló a su tío gravemente enfermo, contagiado de *cocoliztli*. De esta manera, el día lunes se fusiona con el martes puesto que el viaje de Cuauhtitlan a Tlatelolco ocurre entre el anochecer del primero y el amanecer del segundo.

En cuanto al padecer de Juan Bernardino, el tío, la *IVM* no abunda más pero el *HT* expresa un sentimiento de pesar al comprender que no habrá sanación, por lo cual el hombre pide que se le llame a un sacerdote que le prepare⁴⁶ y así, Juan Diego emprende el camino a la ciudad.

Antes de continuar analicemos un poco lo sucedido. El indígena había llegado el domingo por la noche a su pueblo y fue entonces cuando se enteró de la enfermedad de su tío, de la misma manera parte hacia Tlatelolco durante la oscuridad del martes, antes del amanecer, el lunes es un espacio abierto en el cual se asoma a la muerte, al Mictlan, “el sueño nocturno como la vida en el inframundo suponen la inversión del orden habitual de las cosas y que ambas, noche y muerte, son condiciones que anteceden al amanecer”.⁴⁷ Aparece aquí una figura de sacrificio, acción necesaria para generar la dinámica que de paso a la vida, al renacer, al “reverdecer” originado en el *Xochitlalpan*.

⁴³ Carmen Bernand, Serge Gruzinski, *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, trad. de Diana Sánchez F., México, Fondo de Cultura Económica, 2018, p. 85.

⁴⁴ Carmen Bernand, Serge Gruzinski, *De la idolatría...*, p. 87.

⁴⁵ 4.3, XXVI-XXXI.

⁴⁶ 5.1, X-XV.

⁴⁷ Roberto Martínez González, *El nahualismo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011, p. 155.

En este punto cabe señalar que los encuentros entre la señora y Juan Diego ocurren en dos momentos: cuando el sol está agonizando y cuando aún éste no ha salido. Si analizamos este punto desde la cosmovisión mesoamericana, podemos determinar que el Quinto Sol murió con la caída de Mexihco-Tenochtitlan, es decir, el equilibrio fue alterado y el puente entre lo divino y lo mundano se rompió; sin embargo, diez años después se reestablecieron las condiciones para reactivar la comunicación entre las partes y así, la historia de las apariciones en el Tepeyacac es la historia del nacimiento del sexto sol y justo en este punto, cuando obtiene el sacrificio de Juan Bernardino, comienza su ascenso desde el inframundo. El concepto de nacimiento es importante en cuanto que “El embarazo y la gestación eran considerados como un combate que libraba la madre y el feto contra fuerzas nocturnas antagónicas que se oponían al advenimiento de la luz, al nacimiento del niño o la niña”,⁴⁸ en este caso, tanto la “señora” como Juan Diego ocurren en la oscuridad puesto que durante el día sólo se muestra un *macehualli* a quien se le resta crédito; sin embargo, ambos lucha por el nacimiento del nuevo Sol.

Para poder llevar la señal era preciso transportar un objeto sagrado del anecúmeno al ecúmeno, lo cual requería una purificación por parte de Juan Diego así como Xolotl cuando accede al Mictlan, “en toda acción de intermediación, primero entra en lo sagrado: se despoja al máximo de sus elementos profanos, abandona el espacio y el tiempo profanos para compenetrarse de lo sagrado; en seguida actúa: realiza el sacrificio, la ofrenda, efectúa la consagración, habla con el dios, es decir, ejecuta acciones que permiten obtener de lo sagrado una intervención benevolente en el sentido deseado”.⁴⁹ La ofrenda es una alianza con la Tierra, con la madre, a quien reconoce como el “centro del mundo” y para la cual buscará que la dicha ofrenda se convierta en una forma más visible, un templo que permita así mantener el orden cósmico.

El momento en que Juan Diego se desdobra en Juan Bernardino ocurre en la oscuridad, en la noche del domingo, después transcurrimos a la madrugada del martes, es decir, la luz del día lunes no ocurrió puesto que ese día, el día en que debería realizarse la voluntad

⁴⁸ Patrick Johansson K., *Cuitláhuac. Señor de Iztapalapa y Tlahtoani de México-Tenochtitlán*, México, Alcaldía Iztapalapa, 2020, p. 16.

⁴⁹ Miguel Pastrana Flores, *Entre los hombres y los dioses. Acercamiento al sacerdocio de capulli entre los antiguos nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2008, p. 20.

divina en forma de señal material, sucedió de forma diferente en el tiempo ordinario y en el divino. Juan Diego, en la persona de Juan Bernardino, transita el oscuro inframundo reconstituyéndose en la figura ya no de un mensajero sino de un intermediario, puesto que el contacto entre lo sagrado y lo profano debe ocurrir bajo circunstancias específicas donde la magia, la cual pretende controlar lo sagrado, y la subordinación o súplica, que busca la benevolencia para obtener favores, se establecen bajo un sistema de ritos dentro de un tiempo cíclico.

Continuando con su viaje, la *IVM* poco abunda en el pensamiento de Juan Diego a diferencia del *HT*, el cual se detiene en las cavilaciones del indígena. En ambas obras el actuar es el mismo, rodear el cerro por la parte oriental (masculina) y no por la poniente (femenina) como antes; sin embargo, la “señora” ha sobrepasado su condición y domina ahora el “Eje Cósmico”, cuya forma se representa con el *quincuce*, “El Eje Cósmico se desdobra y se reproduce en los extremos de lo existente. Su acción dibuja una cruz sobre la superficie terrestre, semejante a la corola de una gran flor de cuatro pétalos unidos en el ombligo del mundo; sobre el cielo es una aspa de bandas cruzadas; en el inframundo, un cráneo que rodean cuatro radios de huesos”.⁵⁰

Juan Diego, ante la mirada de la señora, toma diferentes actitudes en cada una de las obras. En la *IVM* se siente avergonzado y pide disculpas explicando el porqué de su proceder,⁵¹ con lo cual queda de manifiesto que Miguel Sánchez trabaja sobre el tiempo cotidiano; el *HT* da voz a la señora quien realiza la misma pregunta que formuló la primera vez que se vieron: “a dónde vas”, completando así el tiempo cíclico. La actitud de Juan Diego es natural, saluda y explica, sin sentir culpa alguna por no haberse presentado para recibir la señal.⁵² Aquí, el día lunes nunca ocurrió, las relaciones sobre la tradición del Tepeyacac, queda claro, suceden dentro del tiempo sagrado

El *HT* omitió la tercera aparición y, en este momento, Juan Diego no hace mayor énfasis en haber faltado a su cita del lunes como ocurre en la *IVM*. En este punto el color

⁵⁰ Alfredo López Austin, *Las razones del mito...*, p. 50.

⁵¹ 5.1, XXXII-LXII.

⁵² 5.1, LI-LXIX

amarillo de la cromática es muy dominante, Miguel Sánchez utiliza un estilo que se aparta de las formas tradicionales en que fue narrada la historia.

La respuesta de la señora en el *HT* es una bella disertación que deja claro su papel de madre⁵³ y cuyas formas son propias de los saberes mesoamericanos, muchos de ellos contenidos en el libro VI del *Códice florentino*. Además, todas las referencias están dirigidas a Juan Diego, el cual nos permite afirmar que él y Juan Bernardino son uno mismo.

La cromática azul vuelve a surgir cuando la “señora” le pide a Juan Diego subir al cerro para cortar todas las flores que encuentre, después, la *IVM* se colorea de amarillo al enumerar varias flores de procedencia asiática como las azucenas, los lirios y los jazmines;⁵⁴ el *HT*, por su parte, sólo dice “*Caxtillan xochitl*”.⁵⁵ El color azul vuelve a surgir cuando se explica la imposibilidad de encontrar flores en el Tepeyacac debido a ser una región llena de plantas desérticas como el nopal y el mezquite; también aluden al invierno e incluso al hielo como factores en contra; no obstante, el Tepeyacac es ahora “un vergel”⁵⁶ en palabras de la *IVM*, y un *Xochitlalpan* en el *HT*; el primero alude al Paraíso cristiano mientras el segundo al mesoamericano, sin embargo, ambos espacios ocurren en un esfera divina.

Durante la descripción, el color azul domina en lo general, lo cual permite observar que, en este punto, Miguel Sánchez se apegó a las informaciones sobre la tradición; sin embargo, los manchones amarillos son resultado de sus constantes intervenciones al texto cuya intención es darle un sentido cristiano.

El nombre utilizado para referir a la vestimenta del indígena es diferente en las obras y así la *IVM* le llama “*ayate*”, el cual se encontraba hecho de fibra de maguey, era áspero y evidenciaba la condición humilde de su portador. Por otro lado, el *HT* le llama “*tilma*”, la cual se elaboraba de algodón, un material de mayor riqueza. Pues bien, ayate o tilma, ese

⁵³ 5.1, LXXXIX-CI.

⁵⁴ 5.1, CVIII-CXII.

⁵⁵ 5.1, CXXXV.

⁵⁶ 5.1, CXIX-CXXI.

fue el receptáculo con el cual Juan Diego fue capaz de transportar los dones divinos del mundo sacro al cotidiano.

Por último, en el *HT*, Juan Diego avanza hacia la ciudad por la calzada, alegrándose al percibir el aroma de las flores, “las que embriagan y alegran con su fragancia.”⁵⁷

5.6 Quinta aparición: Sol de Guadalupe

El punto 6.1 es el que presenta el mayor número de similitudes entre ambas obras y, por lo tanto, la cromática azul domina de manera casi total. Aquí ocurre la transfiguración de las flores en la imagen de la “señora” como señal de la voluntad divina, narración que abrevia de la fuente oral tradicional y a la cual se apegan tanto la *IVM* como el *HT*.

Todo comienza con la llegada de Juan Diego a la casa del obispo, (en la *IVM* señala la mañana⁵⁸ mientras el *HT* sostiene aún la madrugada,⁵⁹ cuando aún no hay luz); los servidores del prelado ignoran al indígena pero pronto sienten curiosidad cuando descubren las flores que lleva en su tilma-ayate, las cuales por tres veces intentan tomar sin conseguirlo determinando que pueden encontrarse pintadas o tejidas.

Para la cosmogonía mesoamericana la imagen ocupó un lugar privilegiado, “La pintura mexicana pretendía, por otra parte, captar los principios organizadores de las cosas, se proponía expresar la estructura del universo”.⁶⁰ En cuanto a los tejidos estos se hallan relacionados con las diferentes fisiones de Omecihuatl: Toci, Tlazoteotl, Xochiquetzal, Ixcuina y otras muchas deidades femeninas vinculadas con el telar.⁶¹ Uno de estos diseños característicos es el denominado “piel de serpiente”, el cual puede observarse en edificaciones, pinturas y tejidos:

⁵⁷ Miguel León-Portilla (editor), *Cantares mexicanos...*, p. 21.

⁵⁸ 6.1, VI-VII.

⁵⁹ 6.1, VII.

⁶⁰ Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes...*, p. 60.

⁶¹ Véase Wendy Aguilar González, *Toci-Tlazoltéotl: La diosa del tejido entre los mexica*, Tesis que para optar por el grado de maestro en estudios mesoamericanos, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2016.

El motivo conocido como piel de reptil o piel de serpiente es uno de los diseños más ampliamente identificados y reconocidos en la iconografía prehispánica de Mesoamérica. Su presencia está casi siempre asociada a las divinidades que representan a la tierra como lugar físico donde viven los humanos. Por asociación, este diseño también aparece con mucha frecuencia en deidades representativas del agua, la vegetación y sus frutos, el inframundo y la noche, aspectos todos relacionados entre sí en diferentes contextos.⁶²

De esta manera se establece la sacralidad de los códices y de los bordados indígenas no sólo como representaciones del universo sino como su materialización en el mundo cotidiano, el *ixiptla*.

Incapaces de poder tocar las flores, pues éstas pertenecen al mundo divino, avisan a Zumárraga quien pronto recibe al indígena el cual le refiere nuevamente lo acontecido en el Tepeyacac, incluyendo el hecho de ser un lugar pedregoso e imposibilitado para albergar flores; después, Juan Diego deja entonces caer la floresta poniendo al descubierto la imagen impresa en la tilma-ayate.

Entre las pequeñas diferencias la *IVM* vuelve a mencionar la diversidad de flores que componen la ofrenda;⁶³ por su parte, el *HT* nos habla de las lágrimas del obispo cuando pide perdón a Juan Diego por dudar de su palabra.⁶⁴

La variedad de flores enlistadas por Miguel Sánchez, así como la forma genérica de *Caxtillan Xochitl* utilizada en el *Huei tlamahuiçoltica*, nos permite comprobar que la materialización de la imagen divina no ocurrió con materiales mesoamericanos, por lo cual no parece existir un mestizaje, incluso ésta pertenece a los cánones europeos de pintura mas, la base en la cual ocurre la estampa es un ayate-tilma cuya composición es de maguey, tan referido en la *Imagen de la Virgen María madre de Dios de Guadalupe*, una planta natural del Nuevo Mundo que sirve de sustrato para que pudiese plasmarse la forma divina, es decir, la conformación del metasistema sólo es posible en el momento en que los elementos de ambas culturas se unifican.

⁶² Eduardo Corona Sánchez, “Xilonen, Tlazoltéotl y Xochiquetzal. Iconografía de tres deidades de la formación social teotihuacana”, en Beatriz Barba Ahuatzin, Alicia Blanco Padilla (coordinadoras), *Iconografía mexicana VII. Atributos de las deidades femeninas. Homenaje a la maestra Noemí Castillo Tejero*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2007, p. 105.

⁶³ 6.1, CIX.CX.

⁶⁴ 6.1, CXXXV-CLX.

Por último, ambas obras nos dicen que Zumárraga toma posesión de la imagen al desatarla del cuello (*HT*) o los hombros (*IVM*) del indígena.

El concluyente punto, el 6.2, muestra una cromática dividida entre el azul y el amarillo siendo el último bastante extenso.

La *IVM* da voz a los acompañantes de Juan Diego, dispuestos por el obispo para conocer el lugar donde se construirá la ermita, quienes utilizan formas cristianas para narrar lo ocurrido;⁶⁵ el *HT* hace mayor énfasis en lo acontecido a Juan Bernardino.⁶⁶ Aquí ocurre la quinta aparición, la cual también se narra en la *IVM* pero de forma más breve y a través de los servidores del prelado.

Juan Bernardino vivió las formas mesoamericanas y agonizaba junto con ellas pero, con el nacimiento del sexto sol pudo fusionarse con la religiosidad de una madre criolla reconocida por los *atltepetl*⁶⁷ y, de esta manera, no desapareció en la oscuridad sino que formó parte en la construcción de un nuevo orden representado en la ermita ya que “La pirámide como Montaña sagrada tocaba el cielo de algún modo y señalaba el punto más alto del Mundo. A través de su edificación se expresaba el sentimiento, profundamente religioso de que ‘nuestro mundo’ es una tierra sagrada porque es el lugar más próximo al cielo”.⁶⁸

La señora celeste responde a la fusión de las diferentes diosas madres, aquellas que conformaron la imagen de la virgen María cuya veneración “separada del culto a Dios y a los santos, tuvo su origen en oriente”.⁶⁹ El núcleo duro de la madre divina descansa en la figura de *Isis*, diosa relacionada con la tierra y la fertilidad; madre del sol en la estampa del dios *Ra*; figura de espiritualidad serena y cuyos “rasgos que se le atribuyen son muy diversos como para ser todos suyos; son gracias tomadas de otras muchas deidades

⁶⁵ 6.2, XV-XXIV.

⁶⁶ 6.2, XLII-XLVI.

⁶⁷ 6.2, LXXII-LXXVI.

⁶⁸ Blanca Solares, *Madre terrible. La diosa en la religión del México antiguo*, España, Anthropos Editorial, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Instituto de Investigaciones Filológicas, Programa Universitario de Estudios de Género, 2007, p. 92.

⁶⁹ Richard Nebel, *Santa María Tonantzín Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México*, trad. de Pbro. Dr. Carlos Warnholtz Bustillos con la colaboración de la señora Irma Ochoa de Nebel, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 39.

menores”.⁷⁰ Ahora, la imagen del Tepeyacac adquiere también las manifestaciones terrestres femeninas propias de lo mesoamericano y así, las visiones de esta cosmovisión persisten bajo las vestiduras de lo cristiano puesto que, “En el amanecer del origen cósmico mueren los dioses pero es su muerte la que da cuenta de todo lo creado. Mueren pero no desaparecen, sino que mantienen su eterna presencia divisible en el cosmos, en los pisos celeste y en el inframundo”.⁷¹ La “señora” del Tepeyacac posee en sí misma las diversas manifestaciones de divinidades femeninas negadas por el cristianismo puesto que, las formas de la madre mesoamericana perviven en el Tepeyacac fusionadas en un sexto sol, el Sol de Guadalupe.

Los *altepetl* y las ciudades criollas se descubren en la imagen del Tepeyacac fundamentando su espíritu al “Reconocer en lo extraño lo propio y hacerlo familiar, es el movimiento fundamental del espíritu cuyo ser no es sino retorno a sí mismo desde el ser otro.”⁷² Entendemos entonces la formación cultural a través de aquellos elementos con los cuales uno se va conformando, armando, invocando y que se forman de necesidades exteriores como el lenguaje.

5.7 Balance comparativo

Al evaluar la cromática se estableció, a través del color azul, la existencia de una fuente en común que funcionó como columna vertebral para la elaboración de los textos; por otra parte, el color amarillo resalta aquellos detalles que enmarcaron la intención de los autores al escribir sus respectivas obras, así como las posibilidades del metasistema.

Los elementos comunes se observaron en los siguientes apartados: ubicación, tanto la geográfica (el Tepeyacac, Tlatelolco, la ciudad de México) como la cronológica (el mes de diciembre de 1531 y los días sábado, domingo y martes); el suceder de los acontecimientos los cuales acaecen en el mismo orden; los nombres de Juan Diego, Juan Bernardino y Juan de Zumárraga; el desdén del obispo hacia el indígena en la primera visita; el interrogatorio

⁷⁰ James George Frazer, *La rama dorada. Magia y religión*, trad. de Elizabeth y Tadeo I. Campuzano, trad. de textos de la nueva edición de Óscar Figueroa Castro, edición y notas de Roberto Frazer, 3ª ed., México, fondo de Cultura Económica, 2011, p. 297.

⁷¹ Blanca Solares, *Madre terrible...*, p. 310.

⁷² Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I*, trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, España, Ediciones Sígueme, 2003, p. 43.

así como el espionaje de la segunda visita; la desaparición del natural a los ojos de los espías cuando cruza el puente sobre el agua; la petición de Juan Diego para ser relevado durante la segunda aparición; el contagio de *cocoliztli* por parte del tío; la intención de ir a Tlatelolco a buscar un sacerdote que confiese a Juan Bernardino y el cambio de ruta del Poniente al Oriente; el señalar la imposibilidad de floración en el Tapeyacac; la impresión de la imagen al dejar caer las flores y la historia de sanación del tío.

TABLA DE SIMILITUDES

Imagen de la Virgen María madre de Dios de Guadalupe y Huei tlamahuiçoltica

SIMILITUDES ESTRUCTURALES	SIMILITUDES SIMBÓLICAS
Mes de diciembre de 1531	
La primera aparición ocurre en sábado y la última en martes	
El indígena escucha un canto sobre el cerro	Se mencionan aves como anuncio del amanecer
Escucha su nombre: Juan Diego	Una voz de mujer que le llama desde la cumbre
Primera aparición	
Dice dirigirse a Tlatelolco	Dice dirigirse a la casa de la señora en Tlatelolco
La señora se presenta como madre de Dios	La señora se autoproclama como madre de todos los habitantes de esta tierra
Pide que se le construya su casita divina en el Tapeyacac	
El obispo es fray Juan de Zumárraga	
Segunda aparición	
Ante la negativa del obispo de escucharle, Juan Diego pide ser relevado	Juan Diego como representación de la humildad material y espiritual, en la cual subyace la conformación del criollo
La señora le confirma como mensajero	
Juan Diego acepta continuar como enviado de la señora	Juan Diego teme no ser escuchado ni creído
El domingo el indígena se presenta a misa	Llora ante el obispo como prueba de su sinceridad
Ocurre el interrogatorio y el obispo pide una señal	

Zumárraga ordena espiar al natural	
Juan Diego desaparece ante los ojos de los espías	El suceso ocurre al cruzar el agua
El indígena no regresa al Tepeyacac al día siguiente	Juan Bernardino se encuentra enfermo de <i>cocoliztli</i>
Juan Diego avanza a la ciudad de madrugada para buscar un sacerdote que prepare a su tío para bien morir.	Para cruzar el Tepeyacac cambia la ruta de Poniente a Oriente
Cuarta aparición	Los ojos de la señora lo ven
	Juan Diego explica la enfermedad de su tío y ella le consuela asegurando que Juan Bernardino se encuentra bien
Pide a Juan Diego subir al cerro y cortar todas las flores que encuentre	Se habla de la imposibilidad de encontrar flores debido al frío de la estación y de las características desérticas del monte
	La cima del cerro se muestra como un lugar divino cubierto de variadas flores
Juan Diego toma las flores y las pone en su capa	La señora toma las flores con sus manos y las devuelve a la capa
El indígena pide audiencia con el obispo	Los ayudantes de Zumárraga intentan tomar 3 veces alguna flor sin conseguirlo, determinando que éstas se encuentran pintadas o tejidas
Juan Diego relata su ascenso al Tepeyacac, su visión del jardín y las flores que tomó	
Deja caer las flores y muestra entonces la pintura en la capa	
Zumárraga toma la imagen y la coloca en un tabernáculo	
Al día siguiente una comisión acompaña a Juan Diego para determinar dónde pidió la señora que se construya su casa	
Acompañan al indígena a su casa para averiguar sobre la salud de Juan Bernardino	
Quinta aparición	
Juan Bernardino está sano por conducto de la señora quien le pide dar a conocer el nombre que deben darle: Guadalupe	Juan Bernardino relata cómo fue curado por la señora
Juan Diego y Juan Bernardino permanecen con el obispo hasta que se construye la ermita y la imagen es llevada a ella	Tres Juanes (Diego, Bernardino y Zumárraga) en la misma casa

Los componentes propios del *Huei tlamahuiçoltica* fueron el mencionar Cuauhtitlan como el lugar de origen de Juan Diego; la mención del *coyotototl* y la *tzinitzcan*; el responsorial⁷³ entre las aves y el cerro; los soliloquios del natural; el invocar fuerzas propias de la cosmogonía mesoamericana: *Xochitlalpan*, *Tonacatlalpan*, *Ipalnemoani*, *Tloque Nahuaque*, etc.; mencionar la calzada que conectaba el Tepeyacac con la ciudad; resaltar los encuentros con la señora durante la oscuridad o el ocaso; considerar el sentir del indígena y permitirnos asistir a los diálogos entre él y Zumárraga; otorgar a las flores el nombre genérico de *Caxtillanxochitl*; permitir a Juan Bernardino relatar su historia y poner lágrimas de arrepentimiento en los ojos del obispo.

En cuanto a la *Imagen de la Virgen María madre de Dios de Guadalupe* se preocupó por la descripción geográfica alrededor del Tepeyacac; enunciar varias aves propias del continente europeo para comparar con aquellos cantos sobre la cima del monte; introducir elementos propios del cristianismo como ángeles, capilla, alma, etc.; evitar los diálogos entre Juan Diego y Juan de Zumárraga; mencionar la tercera aparición; referir diversas flores sobre la cima del Tepeyacac y relatar los sucesos de Juan Bernardino a través de los enviados del obispo.

Se observa entonces que las obras abrevaron de las mismas fuentes, e incluso que una de ellas se deriva de la otra. Para determinar esto analicemos los elementos con que contamos.

En el grabado de Samuel Stradanus (fig. 1), elaborado en 1622, aparecen ocho milagros, todos ellos ocurridos a españoles y criollos, entre los cuales no se mencionó a ningún Juan Diego ni la impresión milagrosa de las flores, con esto afirmamos entonces que la historia no había permeado aún más allá de los pueblos indígenas.

⁷³ Canto litúrgico que se realiza alternando el salmo entre el coro y un solista.



Fig. 1

Durante los siglos XVI y XVII “Aunque los devotos de la virgen pertenecían a todos los sectores sociales, la ermita estaba fuertemente vinculada a los indígenas. Había surgido para los indios y la imagen la había pintado uno de ellos.”⁷⁴ Del mismo modo, se afirmó que, “antes de la publicación en 1648 y 1649 de los libros de Sánchez y Lasso de la Vega, no hay más que alusiones vagas a las apariciones guadalupanas, que dan idea de la existencia de una tradición.”⁷⁵

Escritos como el *Inin hueitlamahuilzoltzin* y *Cielo estrellado*⁷⁶ permiten establecer que hubo un trabajo recopilatorio entre los pueblos por parte de los jesuitas, además, en “el parecer” del jesuita Baltazar González sobre el *Huei tlamahuicoltica* dice: “Hallo está

⁷⁴ Gisela von Wobeser, *Orígenes del culto a nuestra señora de Guadalupe 1521-1688*, México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2020, p. 90.

⁷⁵ Rodrigo Martínez Baracs, *La aparición del Nican mopohua* (formato PDF), México, Dirección de Estudios Históricos, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Sociedad Mexicana de Historiografía Lingüística, p. 373.

⁷⁶ En el capítulo I se da cuenta de las singularidades de estas dos obras.

ajustada à lo que por tradición, y anales se sabe del hecho.”⁷⁷ El padre indica entonces la existencia de una tradición que antecede a la obra de Miguel Sánchez y al propio *Huei tlamahuiçoltica*; y el mismo Dr. Iván de Poblete asegura, en la obra de Sánchez, que la historia se realizó con testimonios verídicos y apegados a la tradición.

Con base en lo anterior establecemos que el *Huei tlamahuiçoltica* antecede a la *Imagen de la Virgen María madre de Dios de Guadalupe* por haberse conservado la tradición en la lengua y formas nahuas, por ser de mayor probabilidad haber sido transvasado el contenido de valores mesoamericanos a españoles y no al revés, y por ser del conocimiento de padres jesuitas y de criollos, quienes mantuvieron relación con los grupos indígenas. Por lo anterior, determinamos que la obra de Sánchez abrevó de la de Lasso de la Vega, la cual fue resultado de un trabajo recopilatorio, incluso con relación a los milagros, los cuales se presentan en mayor número, “Lasso de la Vega’s Hueitlamahuiçoltica represents the culmination of the process of accommodation of the diverse oral traditions up until the time the account reached its final and –official– form [...] the Guadalupan sources available today [...] offer extraordinary evidence of the complex efforts the Indians made to unify their own thoughts (cosmovision) and the European Marian stories”;⁷⁸ la obra de Lasso constituye, sobre la de Sánchez, la fijación definitiva de la historia cuyo germen tuvo lugar en la tradición oral de los pueblos originarios del Valle de México al fusionar los elementos religiosos propios y cristianos.

El *Huei tlamahuiçoltica* es el resultado final del ordenamiento de una tradición que se fue desarrollando entre los diferentes pueblos con sus respectivas variantes, de las cuales aquellas pertenecientes a Cuauhtitlan tuvieron un peso importante al ser éste el lugar de origen de Juan Diego, como lo demuestran las *informaciones* de 1666⁷⁹ “The existence of

⁷⁷ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAHAHVIÇOLTICA OMONEXITI ILHVICAC TLATÓCA ÇIHVAPILLI SANTA MARIA TOTLAÇONANTZIN GVADALUPE IN NICAN HVEI ALTEPENAHVAC MEXICO ITOCAÒCAN TEPEYACAC*, México, Imprenta de Juan Ruiz, 1649, h. 7.

⁷⁸ Noguez, Xavier, *The apparition and the early cult of the Virgin of Guadalupe in Tepeyac, Mexico City. A study of native and Spanish sources written in the sixteenth and seventeenth centuries*, A dissertation for the degree of Doctor of Philosophy, United States, Tulane University, 1985, p. 201, 203-204.

⁷⁹ En 1663 el cabildo eclesiástico de México había comenzado una campaña cuyo fin era el reconocimiento del culto guadalupano por parte de la Santa Sede, la cual alegó que dicho reconocimiento resultaba imposible al no existir registro alguno de las apariciones en el archivo de la catedral, razón por la cual se llevó a cabo la búsqueda de declaraciones notariadas y juradas como sustento del hecho. Cabe señalar que dicha campaña tenía entre sus más fieles apoyos a los miembros de la Compañía de Jesús. Véase: David A. Brading, *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, trad. de Aura Levy y Aurelio Major, México, Taurus, 2002; Gisela von Wobeser, *Orígenes del culto a nuestra señora de Guadalupe 1521-1688*, México, Fondo de Cultura

oral traditions about the apparitions can be verified by the native testimonies taken in Cuauhtitlan during the inquiries of 1666. The Indians interviewed in Cuauhtitlan confirmed the information in the *Nican mopohua*.⁸⁰ Dichas informaciones, además de confirmar lo manifiesto en el *Huei tlamahuiçoltica*, ofrecieron un mayor número de detalles, lo cual permite reafirmar su génesis en la oralidad de los pueblos ya que no se hizo alusión a algún documento o fuente escrita, todo fue resultado de la tradición oral, incluso el mismo Miguel Sánchez refirió haber escrito sobre aquello que “escuchó”.

Ahora falta analizar la carta de Luis Lasso de la Vega publicada en la *Imagen de la Virgen María madre de Dios de Guadalupe* en 1648, en ésta agradeció al arzobispo D. Juan de Mañozca el haberle nombrado vicario de la ermita de Guadalupe. El prelado había tomado posesión en 1645 y pronto asumió “partido contra Juan de Palafox en el agitado conflicto que sacudía al virreinato y que oponía al obispo de Puebla contra los jesuitas.”⁸¹ El obispo Palafox había lanzado una política de secularización de las doctrinas de indios consiguiendo también, en 1644:

La apertura [...] del seminario tridentino, del colegio de San Juan y San Pablo, así como la creación, dos años más tarde, del colegio de primeras letras de San Pedro. Se sabe que, en 1646, en un gesto espectacular donó su biblioteca personal de aproximadamente 5 mil volúmenes a estas dos últimas instituciones. Este esfuerzo a favor de la formación del clero diocesano lo llevaba evidentemente a competir, o incluso a entrar en conflicto con los jesuitas, quienes hasta el momento habían estado principalmente a cargo de la formación de los futuros clérigos.⁸²

Las acciones del obispo Palafox buscaron fortalecer en todo momento la situación del clero secular en detrimento del regular, hecho que le granjeó la oposición de la sociedad criolla, más ligada a las órdenes mendicantes.

Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2020; Edmundo O’Gorman, *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, 2ª ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2001.

⁸⁰ Xavier Noguez, *The apparition and the early cult of the Virgin of Guadalupe in Tepeyac, Mexico City...*, p. 198-99.

⁸¹ Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes...*, p. 125.

⁸² Pierre Ragon, “Juan de Palafox y Mendoza en Nueva España (1640-1649): ¿prelado, buen ministro o actor autónomo”, trad. de Varenka Bello, en *Libros de la Corte*, otoño-invierno, no. 18, año II, España, 2019, (En línea: consulta 13 de octubre del 2021) en <https://doi.org/10.15366/ldc2019.11.18.010>, p 220.

En este aspecto los criollos se habían constituido como parte esencial de la actividad jesuita, pues había sido a ellos a quienes “se dedicó gran parte de la actividad educativa de la Compañía de Jesús, y con ellos la corporación religiosa logró establecer una profunda identificación, no solo en cuanto a intereses religiosos, sino también económicos y culturales”.⁸³ Establezcamos pues que Luis Lasso de la Vega era criollo, así también Miguel Sánchez y el padre Baltazar González junto con los miembros del cabildo de la Catedral de México: el tesorero Pedro de Barrientos; el chantre Juan de Poblete y el racionero Francisco de Siles quienes, con el apoyo del arzobispo Juan de Mañozca el cual “había pasado su infancia y su adolescencia en la ciudad de México, donde tuvo tiempo de familiarizarse con las tradiciones que circulaban sobre el santuario de Guadalupe”,⁸⁴ y así, hubieron conformado un grupo que tomó la ofensiva contra el obispo Palafox sosteniendo la categoría del criollo como igual al peninsular. Aquí destaca la postura de Miguel Sánchez al proponer que la conquista de México sucedió como parte de un plan divino para establecer una nueva tierra donde habría de nacer el criollo como raza elegida.

En su carta, Lasso de la Vega reconoció en *La Imagen de la Virgen María madre de Dios de Guadalupe* la importancia del trabajo de Miguel Sánchez en cuanto a formalizar por escrito una tradición oral, así como otorgarle, bajo sustento teológico, un fundamento católico; sin embargo, Lasso aceptó que él y sus antecesores habían sido Adanes dormidos, debido a poseer esta Eva sin la conciencia plena de su significado total, Lasso se llama a sí mismo “el Adan que a despertado para que la vea en estampa, y relacion de su Historia”⁸⁵ pues fue él quien poseyó el conocimiento absoluto de la señora del Tepeyacac “en lo prodigioso del milagro; en el suceso de su aparición; en los misterios que su pintura significa; y en breve mapa de su Santuario.”⁸⁶ En la carta, el vicario reconoció los aportes de la obra de Sánchez, pero pronto señaló que éstos eran el resultado de un trabajo anterior: “que había ya decifrado lo que antes callò tantos años.”⁸⁷ La palabra *decifrado* alude a la recopilación en náhuatl (quizás también otomí) de la historia y su posterior traducción así

⁸³ María de Lourdes Ibarra Herrerías, “El conflicto entre Juan de Palafox y la Compañía de Jesús”, en *Estudios 118*, vol. 14, otoño 2016, Departamento Académico de Estudios Generales, Instituto Tecnológico Autónomo de México (en línea: consultado el 23 de mayo del 2022), en <https://biblioteca.itam.mx/estudios/118/000270966.pdf>, p. 50

⁸⁴ Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes...*, p. 125

⁸⁵ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...*, h. 211.

⁸⁶ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...*, h. 212.

⁸⁷ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...*, h. 212.

como su ordenamiento. De esta manera, Lasso reclama su lugar al explicar “como pude escufar escrivir este papel en nombre mio, por interesado, de que en mi tiempo falga á luz Hiftoria tan deffeada. Y en nombre de aquefte Santuario á quiē a fervido de escriviente; que recibì dictados fus myfterios”.⁸⁸ El vicario conocía ya la historia, puesto que se dice escribiente de la misma así como interesado en su publicación, y por ello expone “que aunque ya era mia por el titulo de fu Vicario, agora gloriofamente poffedor publico mi ventura”.⁸⁹

CONSIDERACIONES

En el análisis realizado a las obras pudimos observar las coincidencias entre ambas, lo cual nos permitió establecer que éstas compartieron las mismas fuentes y los mismos informantes. ¿Qué obra antecede a la otra? Esto es posible determinarlo con base en los componentes no coincidentes.

La imagen de la Virgen María madre de Dios de Guadalupe muestra una reestructuración para un público hispano, una incorporación de componentes cristianos y bíblicos así como la descripción de puntos comunes a las personas de la Nueva España, además de constantes observaciones para completar el sentido teológico deseado. Debido a esto, determinamos que el *Huei tlamahuiçoltica* antecede a la obra de Sánchez a pesar de haberse publicado seis meses después pues no parece posible que Lasso de la Vega decidiera omitir los principios cristianos de la publicación en español para introducir elementos de la cosmovisión mesoamericana, y asimismo realizarlo en menos de seis meses.

Miguel Sánchez escribió su manuscrito con base en la *mulier amicta sole* y su comparación con la imagen del Tepeyacac, por ello buscaba información y fue así como habló con el vicario de la ermita, Luis Lasso de la Vega, ya que, en sus pesquisas, Sánchez había conocido la historia recopilada por los jesuitas y de la misma forma obtuvo la traducción, quizá del mismo Lasso, la cual retocó y añadió a su obra.

⁸⁸ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...*, h. 212.

⁸⁹ Miguel Sánchez, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE...*, h. 212.

El que Lasso de la Vega pudiese realizar la lectura antes de su publicación fue un gesto de agradecimiento por parte de Sánchez, pero el vicario no dejó pasar la oportunidad y escribió una carta que fue añadida al libro y en la cual llama a Sánchez “el mas venturoso criollo”; no obstante, seis meses después publicó el *Huei tlamahuiçoltica* en lengua náhuatl presentándose como una ordenación de las informaciones acerca de la historia de las apariciones en el Tepeyacac, de las cuales Sánchez se había beneficiado, además, de la Vega no hace referencia alguna a *La imagen de la Virgen María madre de Dios de Guadalupe* ni a su autor, esto sin contar con la sentencia del padre jesuita Baltazar González quien sentenció: “à lo que por tradición, y anales se sabe del hecho.”⁹⁰

La carta de Lasso publicada en el libro de Sánchez debió estar en un tono amigable puesto que, de otra manera, no aparecería en el texto y así, Lasso consiguió filtrar su palabra en el manuscrito, al cual habría de ignorar en el *Huei tlamahuiçoltica* al sostener que él, Lasso de la Vega, fue quien escribió la historia.

Como se expuso anteriormente, el análisis nos permitió ver, a través de aquellas formas coincidentes, que ambas obras abrevaron de las mismas fuentes, a su vez, también pudimos determinar, por medio de aquellas fórmulas diferentes, que el manuscrito de Sánchez se sirvió del trabajo realizado, al parecer, por los jesuitas. A esto, sólo cabe recalcar que a pesar de la similitud de los libros de Sánchez y Lasso, los fines de cada autor fueron distintos.

⁹⁰ Luis Lasso de la Vega, *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI ILHVICAC TLATÓCA ÇIHVAPILLI SANTA MARIA TOTLAÇONANTZIN GVADALUPE IN NICAN HVEI ALTEPENAHVAC MEXICO ITOCAÒCAN TEPEYACAC*, México, Imprenta de Juan Ruiz, 1649, h. 7.

CONSIDERACIONES FINALES

El objeto del presente trabajo es señalar diferentes posibilidades que permitan ampliar la perspectiva sobre las obras de Miguel Sánchez y Lasso de la Vega, las cuales, al encontrarse profundamente relacionadas con la tradición de las apariciones del Tepeyacac, pueden contribuir a generar un debate cuyos resultados aporten nuevos conocimientos sobre el tema.

La importancia de la *Imagen de la Virgen María madre de Dios de Guadalupe* y del *Huei tlamahuiçoltica* radica en que ambas fueron las primeras fuentes impresas con la información sobre las apariciones en el Tepeyacac; ambas señalaron el lugar, el año, el nombre de Juan Diego y el de fray Juan de Zumárraga, “The nature and popularity of the Guadalupe legend thus seem to have been strongly affected by two texts that Mexican-born Spanish ecclesiastics published in the late 1640’s”.¹ Las fuentes anteriores a la publicación de los textos aquí analizados (especificadas en el capítulo 1) nos permitieron advertir la existencia de una tradición religiosa en el sitio, pero ninguna procuró el tema de forma exclusiva por lo cual los libros aquí analizados son testimonio del inicio del ordenamiento de la tradición, cuya difusión formó parte del establecimiento de las bases para la identidad novohispana dentro del devenir histórico, la cual tomó “la creación de una subcodificación arcaica y fundamenta para ese código general, la elección inaugural de un cosmos singularizado y excluyente”,² buscando así fundar su identificación no sustituyendo aquello que fue destruido sino reconstruyéndolo.

La tradición en el Tepeyacac es clara muestra de la permanencia del núcleo duro de la cosmogonía mesoamericana en las actividades de los pueblos, es decir que:

La tradición está compuesta por elementos que van transformándose con el paso del tiempo; pero se caracteriza por producir una concatenación que es vertebrada por un

¹ Lisa Sousa, Stafford Poole, C.M. and James Lockhart, *The story of Guadalupe. Luis Lasso de la Vega's Huei tlamahuiçoltica of 1649*, Stanford University Press, University of California Los Angeles, Latin America Center Publications, USA, 1998, p. 1.

² Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, 2ª ed., México, Ediciones Era, 2017, p. 137.

conjunto de elementos fundamentales no sólo por su presencia, sino porque ordenan y dan sentido a otros elementos menos importantes del complejo. Las generaciones pertenecientes a una misma tradición no pueden compartir la totalidad de los atributos de una cultura, puesto que la tradición tiene carácter histórico y es, por tanto, mutable; pero comparten tantos atributos con sus generaciones antecedentes y subsecuentes que pueden identificarse como eslabones culturales de una secuencia histórica.³

La cosmovisión mesoamericana no había desaparecido, antes bien, se combinó con los símbolos cristianos y fue así como permeó en las manifestaciones que conformaron la tradición del Tepeyacac; incluso en las *Informaciones de 1666* Miguel Sánchez había afirmado que “el relato que había publicado se fundamentaba en la tradición oral, transmitida por personas mayores y de calidad”.⁴ Por otro lado, el licenciado Luis Becerra Tanco asentó: “Las noticias que hay en esta Ciudad acerca de la Aparición de la Virgen MARIA Señora nuestra, y del origen de su milagrosa Imagen, que se dice GUADALUPE, quedaron mas vivamente impresas en la memoria de los Naturales Mexicanos, por haver sido Indios à los que se apareció; y así la conservaron como suceso memorable en sus escritos y papeles, entre otras historias y tradiciones de sus mayores”.⁵ Esto en cuanto a explicar el porqué de una memoria sobre los sucesos del Tepeyacac entre los indígenas y no en los archivos eclesiásticos; más adelante el mismo Becerra Tanco declaró:

Afirmo y certifico haver oído cantar à los Indios ancianos en los mitotes y saraos, que solian hacer antes de la inundación de esta Ciudad de los Naturales, quando se celebraba la festividad de nuestra Señora en la plaza que cae en la parte Occidental, fuera del cementerio de dicho Templo, danzando en circulo muchos danzantes, y en el centro de él cantaban puestos en pie dos ancianos al son de un *Teponaztli* à su modo, el cantar en que referia en metro la milagrosa Aparicion de la Virgen Santísima, y su

³ Alfredo López Austin, “I. El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coordinadores), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 51.

⁴ David A. Brading, *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, trad. de Aura Levy y Aurelio Major, México, Taurus, 2002, p. 134.

⁵ Luis Becerra Tanco, *Felicidad de México en la admirable aparición de la Virgen María Nra. Sra. De Guadalupe, y origen de su milagrosa imagen*, México, Felipe de Zúñiga y Ontiveros, calle de la Palma, 1780, p. 40.

bendita Imagen, y en que se decía que se havia figurado en la manta ò tilma, que servia de capa al Indio Juan Diego.⁶

Becerra Tanco aseveró, de la misma manera como lo hicieron otros religiosos en las mismas informaciones, ser testigo de las manifestaciones religiosas propias de los indígenas con relación a la imagen del Tepeyacac; expresiones exhibidas con música y acompañadas por danzas y cantos que narraban la historia. Habrá que recordar también que la inundación a la cual hizo referencia ocurrió en 1629, casi veinte años antes de la publicación del manuscrito de Miguel Sánchez.

Continuando sobre la tradición, en las *Informaciones de 1666* se asentó que:

El resto de los testigos, que incluían individuos pertenecientes a las principales órdenes religiosas de la Nueva España, convinieron de modo unánime en que habían aprendido la tradición de Guadalupe durante la infancia y que habían visitado el santuario desde sus primeros años [...] Todos declararon haber escuchado de las apariciones por sus padres o por sus abuelos [...] El objetivo de estos testimonios era establecer la existencia de una tradición guadalupana transmitida de generación a generación, que floreció mucho antes de que Sánchez escribiese su libro. Pero ningún testigo mencionó alguna fuente escrita que diese fundamento a estos reclamos; su conocimiento se basaba exclusivamente en la tradición oral.⁷

Observamos entonces el hecho de que nadie hizo mención de un posible manuscrito de Antonio Valeriano, u otro autor, narrando la historia de las apariciones, lo cual nos permite afirmar que ésta se generó y desarrolló en la oralidad de los pueblos del Valle de México, invalidando la existencia de un *Nican mopohua*. La referencia a un escrito en lengua mexicana ocurrió de manera posterior entre criollos ilustrados quienes, en primer lugar, dispusieron la escritura –la forma europea de establecer la sabiduría por antonomasia– como el vehículo para la difusión; y en segundo lugar, buscaron generar un documento que sostuviera la veracidad del suceso con la finalidad de conseguir el reconocimiento de la Santa Sede.

⁶ Luis Becerra Tamco, *Felicidad de México...*, p. 48-49.

⁷ David A. Brading, *La Virgen de Guadalupe...*, p. 134.

Legitimar la historia del Tepeyacac daría exclusividad a la Virgen criolla y, por ello, se buscó incluso transferir la fiesta de Nuestra Señora de Guadalupe del 8 de septiembre al 12 de diciembre, día en que, según los cálculos del padre jesuita Mateo de la Cruz, sucedió el milagro.

Ahora bien, si la historia sobre las apariciones en el Tepeyacac se desarrolló como una tradición oral en los pueblos originarios a lo largo de un siglo, tiempo en que se fue conciliando el pensamiento religioso mesoamericano con el cristiano, debemos estar de acuerdo en que dicha historia debió haberse constituido en lenguas naturales y no en español, como los cantos rememorados por Becerra Tanco, por lo cual fueron los criollos y padres lengua quienes pudieron acceder a la información. Escritos como *Cielo estrellado* y el *Ynin yhuey tlamahuilçoltzin*⁸ confirman a los jesuitas como poseedores de la información, quienes la recopilaron en las diferentes variantes.

La pregunta sobre por qué no aparece la tercera aparición en el *Huei tlamahuiçoltica* no ha conseguido una respuesta aceptable pues decir que se debió a un error por parte de Lasso de la Vega, o del copista, es poco creíble, además, eso significaría aceptar que existía un escrito anterior, con lo cual volveríamos al bucle del *Nican mopohua* propio del siglo XVI, o de haber copiado la historia de *La imagen de la Virgen María*. La propuesta es admitir que no hay una tercera aparición, que la tradición no contempló ese suceso y que al copiarla Miguel Sánchez fue quien sintió la necesidad de incorporarla siendo ésta el aporte del presbítero poblano a la historia de las apariciones.

Miguel Sánchez dijo haberse acercado a la tradición oral para obtener información sobre la historia; sin embargo, no podemos afirmar que supiese hablar la lengua náhuatl, puesto que no hay ningún documento que así lo confirme. En su libro, Sánchez habla de las muchas visitas al santuario del Tepeyacac en las cuales, según nuestra propuesta, hubo de conocer y acercarse al vicario Luis Lasso de la Vega quien debió haber proporcionado la

⁸ El documento se encuentra en el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México cuya clasificación es *Ms. 1475*. Éste forma parte de un manuscrito conformado por 41 apartados, la mayor parte de ellos en lengua náhuatl y algunos más en otomí, todos recopilados por jesuitas a finales del siglo XVI en la región de Tepotzotlan; en específico, el *Ynin yhuey tlamahuiçoltzin* fue escrito por el padre Juan de Tovar aproximadamente en 1585. Véase: Tesiu Rosas Xelhuantzi, “La Relación Primitiva: análisis del manuscrito 1475 de la Biblioteca Nacional de México”, en *Korpus 21*, vol. 3, núm. 7, enero-abril, México, El Colegio Mexiquense, 2023, pp. 105-120.

información e incluso la traducción, razón por la cual Sánchez le confirió leer el manuscrito antes de que éste llegara a la imprenta.

Mediante una carta, Lasso de la Vega dejó constancia de su opinión con relación a la *Imagen de la Virgen María madre de Dios de Guadalupe*, y puesto que no sabemos si también lo hizo de manera personal, nos atrevemos a afirmar que la epístola tenía como finalidad un público más grande. Lasso agradece la disertación teológica que coloca a la imagen del Tepeyacac en una posición de universalidad, y con ello al criollo ya que “Sánchez logra integrar el símbolo pagano en un contexto cristiano místico y visionario y lo rehabilita definitivamente, como lo había sido el tunal de Tenochtitlán. En adelante, la nopalera original, el águila y la cruz son una misma cosa”.⁹ He aquí los dos complejos ideológicos enfrentados en un metasistema que los concilia puesto que, “El segundo acierto fundamental de Miguel Sánchez consiste en haber hecho de María de Guadalupe una verdadera *ixiptla*, o sea, no la *representación* de la Virgen, sino su materialización, lo que él llama su *trasunto*”.¹⁰ Así, el pensamiento criollo autorefiere¹¹ al metasistema confirmándolo como su realidad.

De esta manera, concluimos que el proceso de configuración de la tradición del Tepeyacac comenzó con su recopilación por parte de los padres jesuitas, como lo demuestra el *Ynin yhuey tlamahuilçoltzin* y la información proporcionada al padre Allonza para su obra *Cielo estrellado*; después continuó con el ordenamiento de estas informaciones, las cuales se encontraban en el Tepeyacac a cargo del vicario de la ermita Luis Lasso de la Vega, quien las proporcionó a Miguel Sánchez cuando acudió en busca de información para su obra, y concluyeron con la publicación de la *Imagen de la Virgen María madre de Dios de Guadalupe* y el *Huei tlamahuilçoltica* a mediados del siglo XVII. Asentamos también el hecho de que la información fue compartida entre Lasso y Sánchez puesto que resulta imposible que ambos tomaran por separado la tradición y estructuraran la narración de

⁹ Solange Alberro, *El águila y la Cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla. México, siglos XVI-XVIII*, México, Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 165-166.

¹⁰ Solange Alberro, *El águila y la Cruz...*, p. 165-166.

¹¹ Es la manera de procesar la información, la cual funciona como el estructurante que permite la autorreproducción del sistema, “Así entendida, la estructura reduce la arbitrariedad de lo que se continúa como operación, pero también asegura el enlace entre operaciones en una secuencia temporal (antes y después)”. Véase Fernando Betancourt Martínez, *Historia y cognición. Una propuesta de epistemología desde la teoría de sistemas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2015, p. 26.

manera similar; establecemos entonces que uno debió abreviar del otro y, puesto que la historia se había conservado en lengua indígena, sustentamos que debió ser Miguel Sánchez quien la adoptó del trabajo realizado por el vicario del Tepeyacac.

Tampoco podemos creer que Lasso de la Vega estructurara y escribiera el *Huei tlamahuiçoltica* en menos de seis meses, debemos estar seguros de que el vicario llevaba tiempo trabajando en él, por lo cual, una vez publicada *La imagen de la Virgen María madre de Dios de Guadalupe*, hubo que apurar la publicación de la historia en náhuatl.

Debemos establecer, entonces, que ninguno de los dos religiosos fue autor de la obra de manera íntegra puesto que, como ya hemos presentado, ésta proviene de la tradición oral en la cual persisten los elementos integrantes del núcleo duro mesoamericano resistiendo como cosmovisión subordinada.¹² He aquí el metasistema cuya propiedad “surge dondequiera haya símbolos del sistema que representan a patrones de desencadenamiento en alguna medida semejantes”.¹³ Esto puede apreciarse en el nombre *Juan*, el cual desencadena una analogía entre Juan evangelista, el original profético, y Juan Diego, su adaptación novohispana; así también entre Juan Bernardino como la figura del pensamiento mesoamericano antiguo que se encuentra enfermo y a punto de morir, Juan de Zumárraga como representante del pensamiento cristiano de la evangelización y de la Iglesia novohispana y Juan Diego, como la combinación de ambas figuras de las cuales consigue su aproximación.

La historia recopilada por los padres lengua se encontraba en idioma indígena como afirma Becerra Tanco cuando escuchó los cantos que relataban los sucesos del Tepeyacac; el escrito *Ynin yhuey tlamahuilçoltzin*¹⁴ fue elaborado en náhuatl; las diferentes

¹² “Las cosmovisiones subordinadas pueden llegar a tener un peso considerable dentro del complejo ideológico cuando los grupos sociales que las generan poseen recursos idóneos para la producción intelectual y para la difusión de su pensamiento”. Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas I*, 3ª ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2004, p. 25.

¹³ Douglas R. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach. Un eterno y grácil bucle*, trad. de Mario Arnaldo Usabiaga y Alejandro López Rousseau, Barcelona, Tusquets Editores, 2007, p. 431.

¹⁴ Edmundo O’Gorman apunta hacia el padre Baltazar González como autor; sin embargo, Tesiu Rosas Xelhuantzi ha publicado recientemente un trabajo en el cual aborda la obra y determina la posible autoría de Juan de Tovar. Tesiu Rosas Xelhuantzi, “La relación primitiva: análisis del manuscrito Ms. 1475 de la Biblioteca Nacional de México”, en *Korpus 21*, vol. III, núm. 7, enero-abril, México, Colegio Mexiquense, 2023, pp. 105-119.

manifestaciones en el atrio de la ermita del Tepeyacac, danza, canto, etc., eran indígenas, de esta manera, el ordenamiento de la historia de las apariciones en el Tepeyacac fue en náhuatl, concluimos entonces que el *Huei tlamahuiçoltica* es resultado de un trabajo anterior al de Miguel Sánchez puesto que no resulta congruente afirmar que Lasso de la Vega tomara la narración de éste e introdujera los elementos propios de la cosmovisión mesoamericana que hemos señalado en el análisis.

En la tradición del Tepeyacac hemos observado las transformaciones ocurridas en el núcleo duro mesoamericano al verse acosado por las contradicciones surgidas ante el complejo ideológico español, las cuales ocurrieron en pos de su sobrevivencia durante su conformación en la oralidad de los pueblos, después, el metasistema se completó cuando las formas cristianas novohispanas aceptaron y adoptaron esa propuesta. De la misma manera, el libro de Lasso de la Vega presentó la primera forma y el de Miguel Sánchez la segunda; el primero habla en náhuatl y el segundo lo hace en español. Por ejemplo, en la obra en náhuatl, durante los encuentros entre Juan Diego y la señora ella se autodenomina como Santa María, nombre utilizado comúnmente por los indígenas los siglos XVI y XVII, en ningún momento ocupa el nombre de Guadalupe, nombre asociado a los conquistadores de Extremadura, esto ocurre en la quinta aparición, la cual sucede con Juan Bernardino. Por el contrario, el escrito en español utiliza el título de virgen María, una asociación más bíblica y así, podemos analizar la historia de las apariciones en el Tepeyacac como un conjunto articulado de narraciones, es decir, como la ordenación de informaciones concernientes a la tradición.

Para teminar, debemos establecer que el objeto de ambas obras fue el de comprender su presente, el de alcanzar a vislumbrar el momento en el cual se encontraban inscritas y, para una sociedad tan profundamente religiosa como la novohispana, alcanzar a restituir la comunicación con lo divino, ya que ésta se había visto alterada tras la guerra de conquista y sólo consiguió renacer con el surgimiento de la Iglesia mexicana representada por fray Juan de Zumárraga como primer obispo, y bajo el amparo de la virgen de Guadalupe del Tepeyacac.

Fuentes

FUENTES BIBLIOGRÁFICAS NOVOHISPANAS

BECERRA TANCO, LUIS, *Felicidad de México en la admirable aparición de la Virgen María Nra. Sra. De Guadalupe, y origen de su milagrosa imagen*, México, Felipe de Zúñiga y Ontiveros, calle de la Palma, 1780.

BENAVENTE «MOTOLINIA», FRAY TORIBIO DE, *Historia de los indios de la Nueva España*, edición, estudio y notas de Mercedes Serna y Bernat Castany, Madrid, Real Academia Española, 2014.

CAROCHI, HORACIO, *Arte de la lengua mexicana. Con la declaración de los adverbios della*, México, Imprenta de Juan Ruiz, 1645.

LASSO DE LA VEGA, LUIS *HVEI TLAMAHVIÇOLTICA OMONEXITI ILHVICAC TLATÓCA ÇIHVAPILLI SANTA MARIA TOTLAÇONANTZIN GVADALUPE IN NICAN HVEI ALTEPENAHVAC MEXICO ITOCAÒCAN TEPEYACAC*, México, Imprenta de Juan Ruiz, 1649.

SAHAGÚN, FRAY BERNARDINO DE, *Códice florentino*, (sitio web), Biblioteca Digital Mundial, <https://www.wdl.org/es/item/10096/view/3/827/>.

SÁNCHEZ, MIGUEL, *IMAGEN de LA VIRGEN MARIA MADRE DE DIOS DE GVADALVPE, Milagrosamente Aparecida en la Ciudad de Mexico. CELEBRADA En su Historia con la Profecia del capitulo doze del Apocalipfis. A devocion del Bachiller Miguel Sanchez Presbitero*, México, imprenta de la Viuda de Bernardo Calderos, 1648.

_____, *Sermón de San Felipe de Iesús*, México, Imprenta de Iuan Ruiz, 1640.

SIGÜENZA Y GÓNGORA, CARLOS DE, *Piedad heroica de Don Fernando Cortez del Valle*, 4ª ed., México, Antigua Imprenta de Murguia, 1928.

FUENTES CONTEMPORÁNEAS

ABASCAL SHERWELL RAULL, PABLO, *Tepotzotlán. La institucionalización de un colegio jesuita en la frontera chichimeca de la Nueva España (1580-1618)*, Tesis presentada con vistas a la obtención del grado de doctor en Historia y Civilización, Florencia, European University Institute, 2015.

ACOSTA UGALDE, LUCÍA ELENA, “Exvotos y retablos mexicanos. De los actos de fe al enunciado plástico”, en *Acta Universitaria*, México, Universidad de Guanajuato, vol. 23, número 6, noviembre-diciembre 2013, <https://www.redalyc.org/pdf/416/41629561005.pdf>, (Consulta: 13 de febrero 2021).

ADAME GODDARD, JORGE, “Significado de la coronación de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe en 1895”, en *Estudios sobre política y religión*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2008, pp. 273-288.

AGUILAR GONZÁLEZ, WENDY, *Toci-Tlazoltéotl: La diosa del tejido entre los mexica*, Tesis que para optar por el grado de maestro en estudios mesoamericanos, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2016.

ALBERRO, SOLANGE, *Del gachupín al criollo. O de cómo los españoles de México dejaron de serlo*, México, El Colegio de México, 1992.

_____, *El águila y la Cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla. México, siglos XVI-XVIII*, México, Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

ÁLVAREZ CORDERO, RAFAEL, “Del huey cocoliztli a la farmacocinética y farmacodinamia”, *Revista de la Facultad de Medicina de la UNAM*, Universidad Nacional Autónoma de México, vol. 56, no. 3, mayo-junio 2013, <http://www.scielo.org.mx/pdf/facmed/v56n3/v56n3a11.pdf>, (Consulta: 25 de febrero 2021).

- ANDERSON, BENEDICT, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, 2ª edición, traducción de Eduardo L. Suárez, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- ARES FARALDO, MANUEL, “Don Francisco de Aguiar y Seixas”, en *Anuario Brigantino*, n° 32, España, 2009, pp. 185-194.
- BARBA AHUATZIN, BEATRIZ, ALICIA BLANCO PADILLA (coord.), *Iconografía mexicana VII. Atributos de las deidades femeninas. Homenaje a la maestra Noemí Castillo Tejero*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2007. (Colección Científica; 511. Serie Antropología).
- BERNARD, CARMEN, SERGE GRUZINSKI, *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, trad. de Diana Sánchez F., México, Fondo de Cultura Económica, 2018.
- BETANCOUR MARTÍNEZ, FERNANDO, *Historia y cognición. Una propuesta de epistemología desde la teoría de sistemas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2015.
- BRADING, DAVID A., *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, trad. de Aura Levy y Aurelio Major, México, Taurus, 2002.
- CABEZAS FONTANILLA, SUSANA, “De la *Invocatio* en los documentos altomedievales (718-910)”, Universidad Complutense de Madrid, 2013, <https://www.ucm.es/data/cont/docs/446-2013-08-22-5%20susana.pdf>, (Consulta: 13 de febrero).
- CARREÓN BLAINE, EMILIE, “Un giro alrededor del *ixiptla*”, en Linda Báez Rubí y Emilie Carreón Blaine (eds.), *XXXVI Coloquio Internacional de Historia del Arte. Los estatutos de la imagen, creación-manifestación-percepción*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Estéticas, 2014, 246-274.
- CERTEAU, MICHEL DE, *La invención de lo cotidiano. I. Antes de hacer*, Nueva edición establecida y presentada por Luce Giard, traducción de Alejandro Pescador,

- México, Universidad Iberoamericana. Departamento de Historia-Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 2000, 2 v.
- CHARTIER, ROGER, *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, trad. de Claudia Ferrari, Barcelona, Editorial Gedisa, Barcelona, 2005.
- CHEVALIER, J. Y A. GHEERBRANT, *Diccionario de los símbolos*, trad. de Manuel Silvar y Arturo Rodríguez, Barcelona, Editorial Herder, 1986, ilustraciones.
- DELGADO, SANDRA, “Samuel Stradanus, primer grabador de Nueva España. La experta Clara Bargellini analiza los grabados en planchas de cobre del siglo XVII”, en *Gaceta UNAM*, Universidad Nacional Autónoma de México, octubre 12 del 2020, <https://www.gaceta.unam.mx/samuel-stradanus-primer-grabador-de-nueva-espana/>, (Consulta: 9 de marzo de 2021).
- DELLA COSTA, ABELL, *San Anastasio del Monte Sinaí* (sitio web), El Testigo Fiel, 20 de julio del 2003, https://www.eltestigofiel.org/index.php?idu=sn_1322, (Consulta: 10 de marzo de 2021).
- DICCIONARIO ENCICLOPÉDICO HISPANO-AMERICANO*, φη Filosofía en español, Diego de Baeza en el Diccionario Enciclopédico Hispano-Americano (filosofia.org), (Consulta: 01 de abril del 2021).
- DUSSEL, ENRIQUE, *1492 El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Bolivia, Universidad Mayor de San Andrés, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Plural Editores, 1994, (colección: Académica no. 1).
- ECHVERRÍA, BOLÍVAR, *La modernidad de lo barroco*, 2ª edición, México, Ediciones Era, 2017.
- FERNÁNDEZ-CARREÓN, MIGUEL HÉCTOR, *Pedro de Barrientos Lomelín* (sitio web), Real Academia de la Historia, <http://dbe.rah.es/biografias/34452/pedro-de-barrientos-lomelin>, (Consulta: 02 de abril de 2021).

- FOUCAULT, MICHEL, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, 2ª ed., trad. de Elsa Cecilia Frost, México, Siglo XXI, 2010.
- GADAMER, HANS-GEORG, *Verdad y método I*, 10ª ed., trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, España, Ediciones Sígueme, 2003.
- GARCÍA ICAZBALCETA, JOAQUÍN, *Carta acerca del origen de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe de México*, Mexico, Editorial “Verdad”, 1896.
- GARCÍA, IDALIA, “Atrás de la escena tipográfica: los impresores en la Nueva España”, en *Investigación Bibliotecológica*, México, volumen 29, número 66, mayo/agosto, 2015, pp. 105-137.
- GARCÍA, ROLANDO, *SISTEMAS complejos. Conceptos, método y fundamento epistemológica de la investigación interdisciplinaria*, España, Editorial Gedisa, 2006.
- GARZA-VALDÉS, LEONCIO, *Tepeyac: cinco siglos de engaño*, México, Plaza & Janes, 2002.
- GEORGE FRAZER, JAMES, *La rama dorada. Magia y religión*, trad. de Elizabeth y Tadeo I. Campuzano, trad. de textos de la nueva edición de Óscar Figueroa Castro, edición y notas de Roberto Frazer, 3ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2011.
- GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, CRISTINA, “Carlos de Sigüenza y Góngora” (sitio web), en Real Academia de la Historia, <http://dbe.rah.es/biografias/8234/carlos-de-siguenza-y-gongora>, (Consulta: 13 d mayo del 2021).
- GONZÁLEZ OCHOA, JOSÉ MARÍA, “Antonio Valeriano” (sitio web), en Real Academia de la Historia, <http://dbe.rah.es/biografias/100371/antonio-valeriano>, (Consulta: 13 de mayo del 2021).
- GRUZINSKI, SERGE, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVII*, trad. de Jorge Ferreiro, México, Fondo de Cultura Económica, 2016.

_____, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*, trad. de Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 2016, (láminas).

HOFSTADTER, DOUGLAS R., *Gödel, Escher, Bach. Un eterno y grácil bucle*, trad. de Mario Arnaldo Usabiaga Bandizzi y Alejandro López Rousseau, España, Tusquets Editores, 2007, (ilustraciones).

HURTADO PÉREZ, GUILLERMO, “La idea de la historia en imagen de la Virgen María de Miguel Sánchez”, en *Estudios de Historia Novohispana*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, no. 59, julio-diciembre de 2018, pp. 71-82.

IBARRA HERRERÍAS, MARÍA DE LOURDES, “El conflicto entre Juan de Palafox y la Compañía de Jesús”, en *Estudios 118*, vol. 14, otoño 2016, Departamento Académico de Estudios Generales, Instituto Tecnológico Autónomo de México (en línea: consultado el 23 de mayo del 2022), en <https://biblioteca.itam.mx/estudios/118/000270966.pdf>, pp. 45-63.

IGLESIA DE JESUCRISTO DE LOS SANTOS DE LOS ÚLTIMOS DÍAS, LA, *Apocalipsis. Capítulo 12*, (sitio web).

JIMÉNEZ OSORIO, LILY, “Reliquias, sacramentos y muertes santas: apuntes para la comprensión de un cuerpo umbral. Estudios de casos en la América Colonial, siglos XVII-XVIII”, en *Tábula Rasa*, núm. 23, julio-diciembre, 2015, pp. 313-328, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá, Colombia.

JOHANSSON K., PATRICK, *Cuicláhuac. Señor de Iztapalapa y Tlahtoani de México-Tenochtitlán*, México, Alcaldía Iztapalapa, 2020.

KENNEDY, PAUL, *Auge y caída de las grandes potencias*, trad. de J. Ferrer Aleu, España, DeBolsillo, 2004.

LEGORBURU FAUS, ELENA, *Baltazar de Echave Orio*, Real Academia de la Historia (en línea), <https://dbe.rah.es/biografias/27458/baltazar-de-echave-orio> (Consulta: 12 de septiembre del 2021).

LEÓN-PORTILLA, MIGUEL (edición), *Cantares mexicanos. Volumen II. Del folio 1r al 42r*, Miguel León-Portilla, Librado Silva Galeana, Francisco Morales Baranda, Salvador Reyes Equiguas (paleografía, traducción y notas), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Filológicas, Fideicomiso Teixidor, 2011, en línea <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/cantares/cm02.html>.

_____, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, (primera edición en formato epub), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2017 (Serie Cultura Náhuatl: Monografía, 10).

_____, *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el “Nican mopohua”*, México, El Colegio Nacional, Fondo de Cultura Económica, 2018.

_____, *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*, 29ª ed., introducción, selección y notas de Miguel León-Portilla, versión de textos nahuas de Ángel María Garibay K. y Miguel León Portilla, ilustraciones de los códices Alberto Beltrán, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2013, pp. 312, (ilustraciones).

LOCKHART, JAMES, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*, trad. de Roberto Reyes Mazzone, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO, “I. El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coord.), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 47-65.

_____, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas I*, 3ª ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2004.

_____, *Las razones del mito. La cosmovisión mesoamericana*, México, Ediciones Era, 2015.

LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO, LEONARDO LÓPEZ LUJÁN, *Monte Sagrado-Templo Mayor: el cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009.

MARTÍNEZ BARACS, RODRIGO, “La aparición del Nican mopohua”, en Pilar Máynez, Salvador Reyes Equiguas y Frida Villavicencio Zarza (coords.), *Contactos lingüísticos y culturales en la época novohispana. Perspectivas multiculturales*, México, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 2014.

_____, *Tepeyácac en el códice Tlatelolco*, México Instituto de Investigaciones Históricas, <https://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn34/683.pdf>, (Consulta: 13 de enero del 2022).

MARTÍNEZ GONZÁLEZ, ROBERTO, *El nahualismo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011.

MARTÍNEZ LEAL, LUISA, “Los impresores libreros en la Nueva España del siglo XVII”, en *Tiempo Laberinto*, Universidad Autónoma Metropolitana, mayo, 2002, <http://www.uam.mx/difusion/revista/may2002/martinez.pdf> (consulta: 18 de enero del 2021).

MONTIEL ONTIVEROS, ANA CECILIA Y LUZ DEL CARMEN BELTRÁN CABRERA, “Paula de Benavides: impresora del siglo XVII. El inicio de un linaje”, en *Contribuciones desde Coatepec*, n. 10, enero-junio, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2006, pp. 103-115.

MORA DURO, CARLOS NAZARIO, “Milagritos virtuales y e-rejía: apropiación de exvotos en el contexto de internet”, en *Paakat: Revista de Tecnología y Sociedad*, Universidad

de Guadalajara, año 9, número 17, septiembre2019-febrero 2020,
<http://www.scielo.org.mx/pdf/prts/v9n17/2007-3607-prts-9-17-00006.pdf>,
(Consulta: 13 de febrero 2021).

MORÁN REYES, ARIEL ANTONIO, “No hay término ni fin en hacer ni multiplicar los libros: Las casas de impresores y la diversificación de la cultura libresca durante el siglo XVII en la capital novohispana”, en *Revista Complutense de Historia de América*, España, número 45, 2019, pp. 159-187.

NARVÁEZ LORA, ADRIANA, *La Virgen de Guadalupe: construcción barroca del criollismo novohispano en la obra de Miguel Sánchez*, Tesis para obtener el grado de maestría, México, Universidad Iberoamericana, 2009.

NEBEL, RICHARD, *Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México*, trad. del Pbro. Dr. Carlos Warnholtz Bustillos con la colaboración de la señora Irma Ochoa de Nebel, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, (Sección de obras de Historia).

NOGUEZ, XAVIER Y ALFREDO LÓPEZ AUSTIN (coordinadores), *De hombres y Dioses*, 2ª ed., México, El Colegio Mexiquense, Gobierno del Estado de México, El Colegio de Michoacán, 2013.

NOGUEZ, XAVIER, *The apparition and the early cult of the Virgin of Guadalupe in Tepeyac, Mexico City. A study of native and Spanish sources written in the sixteenth and seventeenth centuries*, A dissertation for the degree of Doctor of Philosophy, United States, Tulane University, 1985.

O ‘GORMAN, EDMUNDO, *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2001.

OLIVIER, GUILHEM Y PATRICIA LEDESMA BOUCHAN (coord.), *Tetzáhuítl. Los presagios de la conquista de México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2019.

- PARODI, CLAUDIA, “6. Tensión lingüística en la colonia: diglosia y bilingüismo”, en *Historia Sociolingüística de México*, v. 1, Colegio de México, 2010, pp. 287-345.
- PASTRANA FLORES, MIGUEL, *Entre los hombres y los dioses. Acercamiento al sacerdocio de calpulli entre los antiguos nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2008.
- _____, *Historias de la conquista. Aspectos de la historiografía de tradición náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2009.
- POOT-HERRERA, SARA, “El siglo de las viudas. Impresoras y mercaderes de libros en el siglo XVII novohispano”, en *Destiempos*, México, año 3, número 14, marzo-abril del 2008, pp. 300-316.
- PRIANI SAISÓ, ERNESTO Y HÉCTOR RAFAEL APARICIO SEDANO, “De las prensas a los astros. Pensamiento y obra del astrónomo e impresor Juan Ruiz”, Noé Héctor Esquivel Estrada (compilador), en *Estudios del pensamiento novohispano*, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, México, número 14, 2013
http://web.uaemex.mx/iesu/PNovohispano/Encuentros/2012%20XXV%20EPN/I%20Fuentes%20Bibliograficas/Ernesto%20Priani_Hector%20Aparicio.pdf, (Consulta: 09 de marzo de 2021).
- PRIETO FERNÁNDEZ, FRANCISCO JOSÉ, “Historia Eclesiástica. Livro I, Livro II, Livro III (em Espanhol), Livro VII (em Português). Eusébio de Cesaréia”, en *Auriensia*, Instituto Tecnológico “Divino Maestro” de la Diócesis de Ourense, no. 21, 2018, https://sumateologica.files.wordpress.com/2010/02/eusebio_de_cesareia_historia_elesiastica.pdf, (Consulta: 01 de abril del 2021).
- RAGON, PIERRE, “Juan de Palafox y Mendoza en Nueva España (1640-1649): ¿prelado, buen ministro o actor autónomo”, trad. de Varenka Bello, en *Libros de la Corte*, otoño-invierno, no. 18, año II, España, 2019, (En línea: consulta 13 de octubre del 2021) en <https://doi.org/10.15366/ldc2019.11.18.010>, pp. 213-228.

- RICARD, ROBERT, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, 2ª ed., trad. de Ángel María Garibay K., México, Fondo de Cultura Económica, 2014.
- ROBLES, ANTONIO DE, *Diario de sucesos notables (1665-1703)*, ed. y pról. de Antonio Castro Leal, México, Porrúa, 1946, vol.1.
- ROSAS XELHUANTZI, TESIU, “La Relación Primitiva: Análisis del manuscrito Ms. 1475 de la Biblioteca Nacional de México”, en *Korpus 21*, vol. 3, núm. 7, enero-abril, México, El Colegio Mexiquense, 2023, pp. 105-120.
- RUBIAL GARCÍA, ANTONIO, “Las órdenes mendicantes evangelizadoras de Nueva España y sus cambios estructurales durante los siglos virreinales”, en *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010. (Serie: Historia Novohispana, 83).
- SHERWELL RAULL, PABLO ABASCAL, *Tepotzotlán. La institucionalización de un colegio jesuita en la frontera chichimeca de la Nueva España (1580-1618)*, Tesis presentada con vistas a la obtención del grado de doctor en Historia y Civilización, Florencia, European University Institute, 2015.
- SIMÉON, RÉMI, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, trad. de Josefina Oliva de Coll, México, Siglo XXI Editores, 1977.
- SOLARES, BLANCA, *Madre terrible. La diosa en la religión del México antiguo*, España, Anthropos Editorial, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Instituto de Investigaciones Filológicas, Programa Universitario de Estudios de Género, 2007. (Colección: Autores, Textos y Temas Hermeneusis, 24).

- SOUSA, LISA, STAFFORD POOLE, JAMES LOCKHART, *The story of Guadalupe. Luis Laso de la Vega's Huei tlamahuiçoltica of 1649*, United States of America, Stanford University Press, University of California, 1998.
- SUÁREZ DE PERALTA, JUAN, *Tratado del descubrimiento de las Yndias y su conquista (transcripción del manuscrito de 1589)*, edición, estudio preliminar y notas de Giorgio Perissinotto, Madrid, Alianza Editorial, 1990.
- TAVÁREZ BERMÚDEZ, DAVID, *Las guerras invisibles. Devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de Michoacán, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, Universidad Autónoma Metropolitana, 2012.
- TENA VILLEDA, ROSALBA, “Luis Becerra Tanco” (sitio web), en Real Academia de la Historia, <http://dbe.rah.es/biografias/37930/luis-becerra-tanco>, (Consulta: 13 de mayo del 2021).
- TIBÓN, GUTIERRE, *El ombligo como centro cósmico. Una contribución a la historia de las religiones*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013.
- VILA VILAR, ENRIQUETA, “San Felipe de Jesús, el primer santo criollo”, en *De la historia económica a la historia social y cultural. Homenaje a Gisela von Wobeser*, Universidad Nacional autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 16 de agosto de 2016, http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicaciondigital/libros/homenaje/von_wobeser.html (consultado: 07 de febrero de 2021).
- WOBESER, GISELA VON, MARÍA FERNANDA MORA REYES Y RAMÓN JIMÉNEZ GÓMEZ, (coord.), *Devociones religiosas en México y Perú: siglos XVI-XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2021. (Historia Novohispana 113).

WOBESER, GISELA VON, *Orígenes del culto a nuestra señora de Guadalupe 1521-1688*, México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2020, (láminas).