

Berenice Alcántara Rojas y Adán Cabrera Vázquez
“Nuestra Madre Mexicana”. La Virgen de Guadalupe en
un sermón en náhuatl del siglo XVIII”

p. 99-112

Devociones religiosas en México y Perú: siglos XVI-XVIII

Gisela von Wobeser (coordinación)
María Fernanda Mora Reyes (coordinación)
Ramón Jiménez Gómez (coordinación)

Ciudad de México

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas

2021

312 p.

Figuras

(Historia Novohispana 113)

ISBN 978-607-30-4495-0

Formato: PDF

Publicado en línea: 2 de septiembre de 2021

Disponible en:

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/731/devociones_religiosas.html



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

D. R. © 2021, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



“Nuestra Madre Mexicana”. La Virgen de Guadalupe en un sermón en náhuatl del siglo XVIII*

BERENICE ALCÁNTARA ROJAS

Instituto de Investigaciones Históricas
Universidad Nacional Autónoma de México

ADÁN CABRERA VÁZQUEZ

Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México

El culto guadalupano se encuentra, hoy día, profundamente arraigado entre los pueblos indígenas de México y de buena parte de Latinoamérica. No obstante, los orígenes de esta devoción siguen siendo objeto de debates académicos. Para algunos autores, el culto a la Virgen de Guadalupe comenzó a extenderse entre los pueblos originarios de la cuenca de México desde mediados del mismo siglo XVI, como pareciera dejar manifiesto en el famoso sermón con el que fray Francisco de Bustamante condenara la promoción de este culto.¹ Para otros, en cambio, la devoción guadalupana es un producto criollo y barroco, construido a partir de las obras de Miguel Sánchez, Lasso de la Vega, Becerra Tanco y Francisco de Florencia, y difundido por medio de todas las herramientas de persuasión que poseía en ese entonces la Iglesia y, en particular, la Compañía de Jesús.² Poco o nada se sabe, en concreto, sobre la participación de actores indígenas en la promoción de este culto o sobre las formas precisas en que este se difundió entre los pueblos originarios. ¿Cómo era que se les predicaba a los naturales acerca del portentoso ocurrido a Juan Diego?, ¿qué condición étnica se les decía que tenía la hoy llamada “Morenita del Tepeyac”?, ¿cómo se les hablaba de los vínculos que ellos tenían con esta advocación mariana y con la imagen estampada en el ayate?

En este contexto, el principal objetivo del presente trabajo es presentar algunos primeros apuntes en torno a un sermón escrito en lengua náhuatl por un padre de la Compañía de Jesús en la primera mitad del siglo XVIII, con la intención de atraer la atención hacia la forma en que se caracterizó dentro de él a la Guadalupana como una mujer indígena.³ Lo cual puede



contribuir a ampliar nuestra percepción sobre la evolución de esta devoción mariana entre los pueblos originarios. En la actualidad, el estudio de los textos cristianos escritos en lenguas indígenas durante el periodo novohispano es un venero rico de los estudios históricos, que ha mostrado, en particular, que el cristianismo que llegó a los naturales lo hizo en versiones diferentes y mediadas, y que esto generó, como es de esperarse, diversas respuestas y experiencias entre los pueblos indígenas.⁴

Un sermón guadalupano en lengua náhuatl

El sermón guadalupano sobre el que haremos algunos comentarios se encuentra en el manuscrito 1493 de la Biblioteca Nacional de México, entre las páginas 302 y 333. Conviene señalar, en primer lugar, que este sermonario está relacionado con otro manuscrito también de la Biblioteca Nacional de México: el 1481. Ambos fueron escritos por la misma mano; ambos comparten el mismo encabezado e introducción; de ambos se afirma que fueron elaborados conforme al “frasismo” (o variante del náhuatl) de Puebla y de Ciudad de México; ambos salieron de la Biblioteca del Colegio de San Gregorio y ambos llevan fechas que van de 1729 a 1743, y, en ambos, se encuentra un mismo sermón para la Virgen de Guadalupe, aunque con algunas variaciones en su contenido.

Ángel María Garibay, en su *Historia de la literatura náhuatl*, y sin aclarar en qué fundamentaba su dicho, atribuyó la autoría de ambos manuscritos al padre jesuita Nicolás Vázquez, quien, algunos años después de la elaboración de estos textos, en 1764, ocupó el cargo de rector del Colegio de San Gregorio.⁵

No obstante, desde otro punto de vista y tomando en cuenta el gusto que hemos observado en el autor por el uso de un vocabulario “rebuscado” y por la adopción de términos y fórmulas que proceden del siglo XVI, así como por las referencias explícitas que hace a los trabajos de grandes nahuatlantos del pasado (como los franciscanos Alonso de Molina, Juan de Gaona y Juan Bautista),⁶ pensamos que estos sermonarios se encuentran asociados, de algún manera, con Ignacio Paredes, quien se conduce, en sus escritos en náhuatl, de un modo extremadamente similar, como lo han señalado varios estudiosos,⁷ y de quien se conoce también un sermón sobre la Guadalupana, publicado en 1759, dentro de su *Promptuario Manual Mexicano*.⁸

Por ejemplo, en el sermón guadalupano del ms. 1493 aparecen en varias ocasiones construcciones honoríficas basadas en la fórmula o expresión idiomática *otlacauh otlazotic moyollotzin* (“se quedó, se amó vuestro corazón”), misma que, de acuerdo con una expresión similar que registra Molina en su *Vocabulario*, podría traducirse como “hago gracias a vuestra merced”.⁹ Esta expresión aparece solamente, por lo menos hasta donde alcanzan nuestros conocimientos, en estos dos sermonarios hermanos de la Biblioteca Nacional de México (ms. 1493 y ms. 1481) y en varias obras en náhuatl del padre Paredes, tanto en su traducción del *Catecismo* de Ripalda (1758) como en su *Promptuario Manual Mexicano* (1759).

*Noihuan otlazotic otlacauh in motlazooyollotzin oticmonequilti in otihualmo-
huicac in nican in inchantzinco in imaltepepantzinco, in intlalpantzinco in ni-
can macehualtitzintin, in axcan nican omonechicoque, omocentlalique, ihuan
oquimocaquitico in iyotzin¹⁰ in itlatoltzin in Dios [...]*

También **gracias a tu amada voluntad** quisiste venir aquí a la casa, al *altepetl*, a la tierra de los que son maceguals de aquí, de los que hoy aquí se reunieron, se juntaron y vinieron a escuchar el aliento, la palabra de Dios [...]¹¹

*In cemixquich in Teotlaneltocani in Christianotlacaatl ca huei imamal huei in-
huatil inic tlateomatiliztica quimahuiztiliz in Imiquizquauhtzin in Totecuiyo
Jesu Christo ca yehuatl in Santa Cruz in itech otlazotic otlacauh in Iteoyollo-
tzin inic momiquiliz ihuan techmomaquixtiliz in itechpa in totlâtlacol ihuan
intechpa in Toyaohuan in Mictlan Tlatlacatecolô [...]*

El primer artículo que es su gran carga, su gran obligación de las personas cristianas es venerar por medio la oración al madero mortal de Nuestro Señor Jesucristo, puesto que en ella, en la Santa Cruz, **gracias a su divina voluntad** murió y nos salvó de nuestros pecados y de nuestros enemigos, los demonios del *mictlan* [infierno].¹²

La existencia de los sermones guadalupanos de los manuscritos 1493 y 1481 de la Biblioteca Nacional de México es bien conocida por los estudiosos del guadalupanismo. Stafford Poole y Alicia Mayer, por ejemplo, los refieren en sus obras y elaboran algunos comentarios sobre ellos.¹³



No obstante, hasta la fecha no se han sometido a ningún estudio minucioso. Poole, Louise Burkhart y Barry Sell publicaron, en el volumen 2 de su *Nahuatl Theater*, una traducción al inglés del sermón guadalupano del ms. 1481, a partir de una copia realizada por Faustino Galicia Chimalpopoca y que se conserva hoy en la Biblioteca Pública de Nueva York, pero sin conocer la fuente original de la que se extrajo el sermón y que es, como lo hemos comprobado luego de un minucioso cotejo, el ms. 1481 de la Biblioteca Nacional.¹⁴ Por su parte, Danièle Dehouve, en su libro *Relatos de pecados en la evangelización de los indios de México*, se acercó al sermón guadalupano del ms. 1493, pero solo para analizar uno de los *exempla* que aparecen en él.¹⁵

El sermón guadalupano del ms. 1493 de la Biblioteca Nacional de México lleva el siguiente encabezado:

*Nican micuiloa in temachtilli, in itechpatzincin tlatoa in totlaçomahuizmexicanantzin, in tepeyacac Ichpochtzintli; in quimotocayotilia in Caxtilteca: La Virgen de Guadalupe / Aquí se escribe el sermón, en el que se habla sobre Nuestra Amada y Maravillosa Madre Mexicana, la Doncella del Tepeyacac; a la que nombran en castellano: la Virgen de Guadalupe.*¹⁶

Se trata de un sermón de corte catequético y, sobre todo, panegírico, dirigido a feligreses indígenas con distintos grados de instrucción cristiana y elaborado para servir de ayuda o modelo para otros predicadores: “No se intenta, sirvan estos sermones según están, muchos demasiadamente largos, sino para que sirvan como de materia, para tomar de ellos lo que pareciere conveniente”.¹⁷ En otras palabras, es probable que este sermón no haya sido nunca pronunciado tal cual, sino que llegara a los nahuas a través de nuevos sermones en los que se retomaban fragmentos de este y se acomodaban de diferentes formas según el criterio del predicador en turno. En su conjunto, estos sermones en náhuatl de ambiente jesuita del siglo XVIII parecen pertenecer al subgénero de “sermones jesuitas de misión”, de los cuales los había urbanos y rurales, tal y como lo ha definido Perla Chinchilla.¹⁸

Este sermón se desarrolla, como otros muchos sermones marianos, a partir de pasajes tomados de los evangelios de Lucas, Juan y Mateo, que tratan sobre el nacimiento virginal, la eucaristía y la encarnación de Jesu-

cristo.¹⁹ Se distinguen en el sermón varias secciones. Los preliminares se encuentran compuestos por la enunciación del tema o citas bíblicas de las que parte el sermón, más una salutación y la invitación a entonar el Ave María. Después, se presenta la “exposición de la letra del evangelio”, en este caso, por medio de paráfrasis de las Sagradas Escrituras.²⁰ Inmediatamente, se desarrolla el contenido nuclear del sermón, a partir de una comparación un tanto peculiar, pues se declara que, así como la hostia consagrada (o *teotlaxcalli* = “tortilla divina”) es imagen viva de Jesucristo, el ayate guadalupano es imagen viva de la Virgen. Lo que implica equiparar la aparición guadalupana con la encarnación de Cristo. Algo, a todas luces, poco ortodoxo.

Auh in quenami intotlaçomahuiztemaquixticatzin in iquac totlacayliceapoztino [hual] monexititzinoco in nican tochoquizixtlahuacan, ic cenca otechmonextilili otechmottitili in icenquizca huei tetlaçotlaltitzin, ic techmotlaçotilia in timochintin tlalticpac titlaca, [...] ca çan noyuhqui ipan açi in amotlaçomexicanantzin in tepeyacac ichpochtzintli, oamechmonextilili oamechmoltitili in itetlaçotlaltitzin ic amechmotlaçotilia inic pachihuitz in amoyollo ca nelli amotlaçonantzin oquimonequilti, otlaçotic, otlacauh in itlaçoyollotzin in huel yehuatzin imaticatzinco imapilticatzinco monomacopintzinoz, micuiloz in itech in ce icnomacehualtztintli in itilmatzin, in iayatzin, oncan oamechmocahuilitehuac in itlaçomahuizixiptlatzin.

Así como Nuestro Amado y Maravilloso Salvador, cuando se hizo persona como nosotros, vino a aparecerse aquí en nuestro valle de lágrimas; con lo que nos mostró, nos dejó ver su perfecto y grande amor con el que nos ama a todos nosotros las personas de la tierra [...]. Así también, con felicidad, su Amada y Maravillosa Madre Mexicana, la doncella del Tepeyac, les mostró, les dejó ver a ustedes el amor con el que los ama. Para que se convencieran de corazón, en verdad su Amada Madre quiso, gracias a su amada voluntad, dibujarse, pintarse, con su mano, con su dedo, en la manta, en el ayate de un pobre macegual. Allí, le dejó al partir su amada y maravillosa réplica [imagen].²¹

Cierran el sermón tres *exempla* que muestran a los nahuas el poder de la Virgen María, y en particular de su advocación guadalupana, para inter-



ceder a favor de aquellos que siguen los mandamientos de Dios y que se han alejado de la idolatría (en la que estuvieron sumidos sus antepasados) y que por ende pueden llamarse “sus hijos”.²²

“*Nuestra Madre Mexicana*”

El sermón guadalupano del ms. 1493 de la Biblioteca Nacional de México testimonia, entre otros aspectos, el surgimiento de una nueva manera de referirse y caracterizar a la Virgen de Guadalupe como una mujer indígena. Algo inédito, al parecer, por lo menos hasta ese entonces.

En los textos del siglo XVI escritos en lengua náhuatl, en los que jamás se habló de la Virgen de Guadalupe, sino simplemente de María Virgen, se describe a la madre de Dios, por medio de epítetos, como *cihuapilli* (“mujer noble”), *cihuatecuhtli* (“mujer con señorío”) y *cihuatlahtoani* (“mujer *tlahtoani*”), que remitían a las esferas del gobierno y el poder en las sociedades nahuas.²³ Asimismo, en estos textos se subrayó su carácter de madre con expresiones como *Dios inantzin* (“madre de Dios”) o *tonantzin* (“nuestra madre”), epíteto que se aplicó también durante todo el periodo novohispano a la Santa Iglesia. A la vez, aparecen desde el siglo XVI otros epítetos marianos como *cenquizcaichpochtli* (“enteramente doncella o virgen”) y *cenquizcachipahuac* (“enteramente limpia”); este último vinculado a la Inmaculada Concepción, advocación promovida por los franciscanos y de la cual la Guadalupana es una variante. En las fuentes del siglo XVI, la Virgen María se mostraba a los nahuas con atributos sagrados, pero con una condición étnica, de algún modo, extranjera.²⁴

Para 1649, Lasso de la Vega publica, en el *Huey tlamahuizoltica*, el relato conocido como *Nican mopohua*, el cual describe por vez primera el milagro guadalupano en un texto en lengua náhuatl o mexicana, apenas un año después del primer registro oficial de la aparición en castellano hecho por Miguel Sánchez. En este texto, Guadalupe se muestra a Juan Diego con “una vestidura radiante como el sol” y presume ser, entre otras cosas, “su madre piadosa”, “la siempre doncella Santa María, Madre del verdadero Dios” y la “Señora del Cielo”.²⁵ Sin embargo, tanto en el *Nican mopohua* como en los otros textos contenidos en el *Huey tlamahuizoltica* no se atribuye a la Virgen de Guadalupe una apariencia “indígena”.²⁶

En cambio, en el sermón del ms. 1493 se nombra y se describe a la Guadalupana de un modo diferente. Cabe destacar, en primer lugar, que en las cerca de 30 páginas que abarca este sermón, sólo se mencionan una vez los nombres de “Santa María” y “Virgen de Guadalupe”; el primero, cuando la Virgen está siendo adorada en el cielo dentro de una visión ejemplar, y el segundo, en el encabezado del sermón. En vez de estos epítetos, el autor del sermón prefirió otros, entre los que sobresale uno muy particular, que aparece en 19 ocasiones: *totlazohmahuizmexicanantzin* (Nuestra Amada y Maravillosa Madre Mexicana).

Mexicatl o “mexicano” es un gentilicio que se usó durante todo el periodo novohispano, y sigue usándose hoy día, para designar a los hablantes de lengua náhuatl. Los nahuas son, entonces, los primeros mexicanos a los que apela esta denominación guadalupana. Y aunque podría pensarse que este gentilicio se aplicaba en la época, cada vez con mayor frecuencia, para designar a todos los habitantes de la patria mexicana (es decir, de la Nueva España), cabe destacar que el autor del sermón estableció una separación muy clara entre él y los nahuas, pues son estos los que pueden llamar “madre mexicana” a la Guadalupana. En la gran mayoría de los casos en que aparece este epíteto, se encuentra asociado al pronombre de segunda persona del plural, es decir, “la Amada y Maravillosa Madre Mexicana **de ustedes**”, excluyéndose así él mismo, como se aprecia en el siguiente ejemplo: “*no in axcan in amehuantzitzin in nican antlaca, in nican anchaneque, amechmonextililia in amotlaçomahuizmexicanantzin in itetlaçotlalitzin, ic cenca amechmotlaçotilia*” (“también hoy a ustedes, a ustedes los que son personas de aquí, a ustedes los que son habitantes de aquí, se les aparece **su** Amada y maravillosa madre mexicana, la que mucho los ama con su amor”).²⁷

Esto ocurre así en la mayoría de los casos, salvo en el encabezado, en los ejemplos y en las invocaciones con las que finaliza el sermón, hechas para ser enunciadas tanto por los feligreses nahuas como por toda la congregación, incluyendo aquí sí al mismo predicador como miembro de la grey: “*Ma noi huan totlaçomahuizmexicanantzine in nehuatl in nimomacehualtzin, xinechmochicahuili*” (“¡Oh, Amada y Maravillosa Madre Nuestra Mexicana, fortaléceme a mí, a mí que soy tu macegual!”).²⁸

En el desarrollo del sermón se hace hincapié en que es a ellos, a los nahuas, a los indígenas, a los que se les quiso aparecer la Virgen de Guadalupe y con los que quiso tener un vínculo especial. En el sermón se habla



de los nahuas como los primeros beneficiarios de la aparición, del consuelo y de la intermediación de la Guadalupana. Es “su tierra” (*amotlalpan*), “su casa” (*amochan*) y “su pueblo” o “su *altepetl*” (*amaltepepan*), a donde la “Mujer noble *tlahtoani* del cielo” vino a buscar a “sus amados”.²⁹ En el sermón se establece, incluso, una clara línea divisoria entre lo que Jesús ha hecho por toda la humanidad al venir a la Tierra y lo que hizo Guadalupe, específicamente por los nahuas o mexicanos, al aparecérselo a Juan Diego y dejar una “copia” suya estampada en el ayate, con la finalidad de ayudar a sus hijos y sacarlos de “las tinieblas de la idolatría”.³⁰ Cabe mencionar, también, que el sermón declara firmemente que los nahuas sólo podrán gozar de todos estos beneficios si se comportan según lo que es del “agrado” de su madre; pues sólo así ella podrá evitar que su amado hijo tire sobre sus macegales “su piedra, su palo”, es decir: “su castigo”.³¹

En segundo lugar, y esto es muy notable, en el sermón se enuncia con toda claridad la condición étnica de la Guadalupana como una mujer indígena o macegual: “*Ca oncan in itech in itilmatzin in iayatzin, in icnomacehualtzintli Juan Diegotzin omocopintzino, omicuilotzino, ca yuhquima, ce macehualcihuatzintli omonexiti*” (“Allí, en su manta, en el ayate del pobre macegual Juan Diego, ella se copió, ella se pintó, así como **una mujer macegual se apareció**”).³²

Al tener la intención de mostrar su condición de madre de los mexicanos y de mujer macegual, la Virgen tomó la decisión de aparecerse a Juan Diego vestida como tal: “*ca omotemohui in ompa ilhuicacpa, ihuan ipan açi oquimotlaquenti in amotlaquentzin, ca omottac, omonexiti yuhquin ceme in amonantzitzihuan, ca yuhquima cetzin macehualcihuatzintli motlaquentitzinotica*” (“descendió de allá del cielo y, al llegar, se vistió con la ropa de ustedes. Se vio, **apareció semejante a una de las madres de ustedes, como una mujer macegual así está vestida**”).³³

La importancia que se da en el sermón a la vestimenta que portaba la Virgen durante la aparición no es casual, pues se resalta también que esta es la forma en que quedó estampada su “réplica” en el ayate de Juan Diego.

Ca çan noyuhqui ipan aci ipantzincó, oneltic, omochiuh in amotlaçomahuiz-mexicanantzín, in tepeyacac ichpochtzintli, in iquac otlaçotic, otlacauh in ichalchiuhyollotzin, oquimonequilti in nican amochan, amotlalpan ohualmo-huicac inic amotepantlatocatzin mochiuhtzinotiez, ca omotemohui in ompa

ilhuicacpa, ihuan ipan açi oquimotlaquenti in amotlaquentzin [...] in yuh anquilmoltilia ipantzinco in itlaçomahuizixiptlatzin.

Así también, con felicidad, en ella se verificó, ocurrió, cuando su Amada y Maravillosa Madre Mexicana, la Doncella del Tepeyac, gracias a su preciosa voluntad de *chalchihuitl*, quiso venir aquí a la casa de ustedes, a la tierra de ustedes para convertirse en su intercesora. Descendió de allá del cielo y se **vistió con las vestimentas de ustedes, [...] así la ven ustedes en su amada y maravillosa réplica [imagen].**³⁴

Esta descripción de la aparición de la Virgen de Guadalupe y la forma en que decidió ataviarse intentaba reorientar la percepción del auditorio que contemplara la imagen, afirmando, tal y como ocurre hoy día, que la Virgen se apareció adoptando una fisonomía indígena y que así quedó estampada su imagen. Promover, encauzar y reforzar el culto a esta imagen sagrada, venerada en el santuario del Tepeyac, es uno de los principales objetivos del sermón, como también puede apreciarse en los ejemplos con los que finaliza. Allí nos encontramos, entre otros, con la historia de una mujer que estaba muy enferma y que, luego de haber ido a postrarse ante la imagen guadalupana y de beber del agua que brota en su manantial, obtuvo milagrosamente su curación.³⁵

Conclusión

La historiografía guadalupana afirma que este culto creció entre las poblaciones indígenas en el siglo XVIII, gracias al impulso que le diera la Iglesia y, en particular, la Compañía de Jesús. De ser esto así, el sermón del ms. 1493 parecería confirmarlo. Este sermón, de momento aún en proceso de estudio, fue elaborado para ser predicado, en su totalidad o en parte, ante feligreses indígenas durante los festejos guadalupanos, como parte de las misiones itinerantes que realizaban los padres de la Compañía por muchos pueblos y ciudades de los valles centrales de México. Y este sermón, junto con su versión hermana dentro del ms. 1481, son los dos primeros textos en lengua náhuatl, y de momento los únicos que se conocen, en los que la Guadalupeana aparece plenamente caracterizada como una mujer indígena y con la denominación de “Nuestra Amada y Maravillosa Madre



Mexicana”. Detrás de todas las elecciones tomadas por el autor del sermón revisado están los propios nahuas y sus formas de concebir, de dirigirse y de rendir culto a la “Doncella del Tepeyac”. Los textos cristianos en lenguas indígenas no sólo denotan las pretensiones de sus autores, sino también lo que demandan o “necesitan” sus oyentes. Obras como estas se crearon en un diálogo permanente entre los ministros de la Iglesia y sus feligresías indígenas.³⁶

NOTAS

- * El presente trabajo es un avance de una investigación mayor aún en proceso llevada a cabo en el marco del proyecto “Sermones en mexicano. Catalogación, estudio y traducción de sermones en lengua náhuatl del siglo XVI de la Biblioteca Nacional de México”, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México (DGAPA-PAPIIT IN401018). Agradecemos el apoyo recibido a la Dirección General de Asuntos del Personal Académico por medio del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica.
- 1 El 8 de septiembre de 1556, con motivo de la fiesta de la Natividad de María, en San José de los Naturales, en el convento de San Francisco de México, fray Francisco de Bustamante predicó en contra de la promoción del culto guadalupano. Por este motivo, fue denunciado por el arzobispo de México, Alonso de Montúfar, y se le abrió un expediente conocido como la *Información de 1556*. Este documento suele utilizarse como base para afirmar que, para mediados del siglo XVI, el culto de la Virgen del Tepeyac se encontraba considerablemente difundido, al menos en el centro de México. Encontramos esta opinión en Fidel de Jesús Chauvet, *El culto guadalupano del Tepeyac: sus orígenes y sus críticos en el siglo XVI*, México, Centro de Estudios Bernardino de Sahagún, 1978, y en Francisco de la Maza, *El guadalupanismo mexicano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1953.
 - 2 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, 1986, y David Brading, *La Virgen de Guadalupe, imagen y tradición*, México, Taurus, 2002.
 - 3 Estos apuntes forman parte de una investigación mucho más amplia aún en proceso.
 - 4 Véase Louise Burkhart, *The Slippery Earth: Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, Tucson, University of Arizona Press, 1989, así como su “Introduction”, en David Tavárez (ed.), *Words and Worlds Turned Around: Indigenous Christianities in Colonial Latin America*, Boulder, University Press of Colorado, 2017, p. 5-26. Y de Mark Christensen, *Nahua and Maya Catholicisms. Texts and Religion in Colonial Central Mexico and Yucatan*, Berkeley, Stanford University Press, The Academy of American Franciscan History, 2013.
 - 5 Véase Roberto Moreno de los Arcos, “Guía de las obras en lenguas indígenas existentes en la Biblioteca Nacional”, *Boletín de la Biblioteca Nacional*, t. XVII, n. 1 y 2, enero-junio de 1966, p. 106-110 y Ángel M. Garibay K., *Historia de la literatura náhuatl*, pról. de Miguel León-Portilla, México, Porrúa, 2000, p. 667 y 700.
 - 6 “[...] se procura usar en todos ellos [los sermones]: el uso de los autores a Gaona en su libro de los dialogos. A fr. Juan Bautista en sus novísimos y otras partes de sus obras. A de la Anunciación en sus sermonario. A Molina en varias de sus obras. Y final-



- mente a otros manuscritos así antiguos como modernos [...]”. Biblioteca Nacional de México [en adelante BNM], ms. 1493, f. iv.
- 7 Barry Sell ha analizado el “purismo lingüístico” o los giros “arcaizantes” empleados por Ignacio Paredes en sus obras en náhuatl. Barry D. Sell, “Friars, Nahuas and Books: Language and Expression in Colonial Nahuatl Publications”, Ph. D. Dissertation in History, Los Ángeles, University of California, 1993, p. 233-244.
 - 8 Vale la pena destacar que este sermón publicado en el *Promptuario* (1759) es un texto diferente al que aquí nos ocupa, pues fue elaborado, según lo refiere el propio Paredes, para que la historia de la aparición guadalupana, difundida a partir de la obra de Lasso de la Vega, llegara “a noticia de todos los indios”. Asimismo, en el sermón publicado en el *Promptuario* (p. LXXIII-LXXXIX) no se nombra a la Guadalupeana a partir de la fórmula *mexicanantzín* (“madre mexicana”), como sí ocurre en el sermón del ms. 1493 de la BNM.
 - 9 Alonso de Molina, *Vocabulario de la lengua Castellana y Mexicana, y Mexicana y Castellana*, 3a. ed., facsimilar, México, Porrúa, 1992, segunda parte, f. 78r.
 - 10 Léase: *ihiyotzín*.
 - 11 BNM, ms. 1493, p. 304. Todas las transcripciones y traducciones de textos en náhuatl son nuestras.
 - 12 Ignacio Paredes, *Cathecismo mexicano, que contiene toda la doctrina christiana*, México, Imprenta de la Bibliotheca Mexicana, 1758, p. 33.
 - 13 Véanse Stafford Poole, *Our Lady of Guadalupe. The Origins and Sources of a Mexican National Symbol. 1531-1797*, Tucson, The University of Arizona Press, 1995, p. 187-189, y Alicia Mayer, *Flor de primavera mexicana. La Virgen de Guadalupe en los sermones novohispanos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, p. 190-192.
 - 14 Barry D. Sell, Louise M. Burkhart y Stafford Poole (comps.), *Nahuatl Theater 2: Our Lady of Guadalupe*, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 2004, p. 194-205.
 - 15 Danièle Dehouve, *Relatos de pecados en la evangelización de los indios en México (siglos XVI-XVIII)*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2009, p. 338-341.
 - 16 BNM, ms. 1493, p. 302.
 - 17 Afirmación del autor en el colofón del ms. 1481 (BNM).
 - 18 Perla Chinchilla Pawling, *Sermones de misión y su tipología. Antología de sermones en español, náhuatl e italiano*, México, Universidad Iberoamericana, 2013, p. 32.
 - 19 “Bienaventurado el vientre que te llevó” [...] “Bienaventurados los que escuchan la palabra de Dios y la ponen en práctica” (Lucas 11, 27-28); “Quien me come, también él vivirá por mí y de mi propia vida” (Juan 6, 57) y “Pues él es el que ha de salvar a su pueblo o librarle de sus pecados” (Mateo 1, 21).
 - 20 Perla Chinchilla Pawling, *De la compositio loci a la república de las letras. Predicación jesuita en el siglo XVII novohispano*, México, Universidad Iberoamericana, Biblioteca Francisco Xavier Clavigero, 2004, p. 83.

- 21 BNM, ms. 1493, p. 310-311.
- 22 BNM, ms. 1493, p. 325.
- 23 Cabe destacar que, en los textos tempranos en lengua náhuatl del siglo XVI, el siglo más prolífico para la producción de literatura cristiana en lengua náhuatl, no se han localizado textos que hablen explícitamente de la Virgen de Guadalupe, si bien existen muchos textos marianos. Véase Louise M. Burkhart, *Before Guadalupe. The Virgin Mary in Early Colonial Nahuatl Literature*, Austin, University of Texas Press, 2000. Véase también de esta misma autora: “Here is Another Marvel: Marian Miracle Narratives in a Nahuatl Manuscript”, en Nicholas Griffiths y Fernando Cervantes (eds.), *Spiritual Encounters: Interactions Between Christianity and Native Religions in Colonial America*, Birmingham, University of Birmingham Press, 1999, p. 91-115 y “The Cult of the Virgin of Guadalupe in Mexico”, en Gary H. Gossen (ed.), *South and Meso-American Native Spirituality. From the Cult of the Feathered Serpent to the Theology of Liberation*, New York, Crossroad, 1993, p. 198-227.
- 24 Burkhart, *Before Guadalupe*, *passim*.
- 25 Luis Lasso de la Vega, *Nican mopohua*, trad. de Primo Feliciano de Velázquez, 1649, http://www.cegupaep.org/consulta/contenido/LVG002_nican_mopohua_feliciano.pdf (consulta: 13 de enero de 2020).
- 26 Véase Sell, Burkhart, Poole (eds.), *Nahuatl Theater 2...*, p. 190.
- 27 BNM, ms. 1493, p. 311.
- 28 BNM, ms. 1493, p. 330.
- 29 BNM, ms. 1493, p. 310.
- 30 BNM, ms. 1493, p. 309.
- 31 BNM, ms. 1493, p. 304. Otro de los rasgos “arcaizantes” o “puristas” del lenguaje empleado por el autor de este sermón y por el padre Paredes en sus obras es la adopción de varios difrasismos antiguos extraídos de fuentes del siglo XVI, como éste: “*in tetl in cuahuitl*” (“la piedra, el palo”) que aludía al “castigo”.
- 32 BNM, ms. 1493, p. 311.
- 33 BNM, ms. 1493, p. 312-313.
- 34 BNM, ms. 1493, p. 312. El vocablo *ixiptla*, traducido comúnmente como “imagen” o “réplica”, aludía en tiempos muy antiguos, es decir, antes de la llegada de los europeos, a toda una serie de entidades, efigies y personas que se convertían en vasos de diferentes seres divinos.
- 35 BNM, ms. 1493, p. 325.
- 36 Burkhart, *The Slippery Earth...*, p. 10.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS