

Rodrigo Martínez Baracs

“Notas sobre la elaboración del *Nican Mopohua*”

p. 315-332

De la historia económica a la historia social y cultural.

Homenaje a Gisela von Wobeser

María del Pilar Martínez López-Cano (coordinación)

Ciudad de México

Universidad Nacional Autónoma de México,
Instituto de Investigaciones Históricas

2015

360 p.

Ilustraciones, cuadros

ISBN 978-607-02-7457-2

Formato: PDF

Publicado: 16 de agosto de 2016

Disponible en:

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/homenaje/von_wobeser.html



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

DR © 2016, 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, requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



NOTAS SOBRE LA ELABORACIÓN DEL *NICAN MOPOHUA*

RODRIGO MARTÍNEZ BARACS

Instituto Nacional de Antropología e Historia
Dirección de Estudios Históricos

Para Gisela von Wobeser

Tengo el privilegio de conocer a nuestra admirada y muy querida Gisela von Wobeser hace 35 años, cuando entré a trabajar con Enrique Florescano en la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia, y Gisela era una de sus más destacadas discípulas en la historia económica y de la agricultura que Enrique promovía en México. Y así como Florescano pasó de la historia económica a la de la “memoria mexicana”, Gisela pasó de la historia de las haciendas coloniales, el crédito eclesiástico y las capellanías, a la historia de la visión del mundo de la gente eminentemente religiosa. Así llegó Gisela al estudio del culto guadalupano y he tenido el gusto de platicar con ella, por mail y también ante las cámaras, sobre ésta y otra pasiones historiográficas compartidas. Me llamó la atención en sus textos lo que podría llamar su generosa altura de miras, presente también en su labor administrativa (en el Instituto de Investigaciones Históricas, en la Casa de las Humanidades y en la Academia de la Historia): Gisela siempre trata de dar una visión clara, documentada, equilibrada y sensible del proceso general, sin someterse a los detalles, sino incorporándolos a la descripción de lo fundamental. Frente a sus estudios siento que los míos se van en los detalles y sus conjeturas, se dejan llevar por la documentación a donde lleve. Nuestros trabajos, pues, se complementan, y por ello quiero dedicarle a Gisela, en su muy merecido homenaje, algo de lo que he ido encontrando sobre los orígenes del culto guadalupano y en particular sobre las circunstancias de la elaboración del *Nican mopohua*, primera narración en lengua náhuatl de las apariciones guadalupanas.

Es bien sabido que la historia de las cuatro apariciones de la virgen de Guadalupe al macehual Juan Diego en Tepeyácac, de la curación de su tío Juan Bernardino y de la aparición de la imagen de la Virgen ante el obispo fray Juan de Zumárraga (1468-1548), acaecidas entre el sábado 9 y el martes 12 de diciembre de 1531, se dio a conocer en el libro publicado en 1648 en la ciudad de México por el sacerdote criollo Miguel Sánchez (ca. 1606-1674), *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe*.¹ Este relato, abreviado, y con el título de *Nican mopohua*, se publicó en náhuatl el año siguiente de 1649, en el libro del sacerdote, también criollo, Luis Lasso de la Vega, *Huei tlamahuiçoltica*.²

Por la fuerza y belleza de este relato en náhuatl, muchos autores lo han considerado y lo consideran el relato original, fundador, aunque fue publicado un año después del libro en español. Hay muchas ediciones populares y varias académicas del *Nican mopohua*,³ y muy pocas ediciones del libro *Imagen* del bachiller Miguel Sánchez,⁴ y ninguna edición académica o anotada, o que cuando menos traduzca sus latines. El descuido del libro del bachiller Sánchez está rela-

¹ Miguel Sánchez, *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe, milagrosamente aparecida en la ciudad de México, celebrada en su historia con la profecía del capítulo doce del Apocalipsis*, México, Viuda de Bernardo Calderón, 1648.

² Luis Lasso de la Vega, *Huei tlamahuiçoltica omonexiti in ilhuicac tlatoca cihuapilli Santa María totlaçonantzin Guadalupe in nican huei altepenahuac Mexico itocayocan Tepeyacac*, México, Juan Ruiz, 1649.

³ Menciono algunas de las ediciones académicas del *Nican mopohua*: Primo Feliciano Velázquez, *La aparición de Santa María de Guadalupe*, Tlalpan, Imprenta "Patricio Sanz", 1931; Primo Feliciano Velázquez, *La historia original guadalupana*, traducción y comentario del Lic. D. Primo Feliciano Velázquez, México, Academia de la Lengua y de la Historia, 1945; *Nican mopohua*, edición facsimilar, con introducción de Jesús Galera Lamadrid, y cuatro traducciones al español del *Nican mopohua*, México, Jus, 1990; Lisa Sousa, Stafford Poole, CM, y James Lockhart, edited and translated by, *The Story of Guadalupe, Luis Lasso de la Vega's Huei tlamahuiçoltica of 1649*, Stanford, University Press, UCLA Latin American Center Publications, University of California, Los Ángeles, 1998; Miguel León-Portilla, *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el "Nican mopohua"*, México, El Colegio Nacional, Fondo de Cultura Económica (Sección de Obras de Antropología), 2000; Ascensión Hernández de León-Portilla publicó el *Huei tlamahuiçoltica* de 1649 en su disco compacto *Obras clásicas sobre la lengua náhuatl*, Madrid, Biblioteca Nacional de España, Colección Clásicos Tavera, 1998; Ahora se pueden consultar varios ejemplares del *Huei tlamahuiçoltica* en la Biblioteca Digital Mexicana y otros sitios de Internet.

⁴ Miguel Sánchez, *Historia de la Virgen de Guadalupe de México, Primer libro guadalupano impreso en 1648*, reimpresso con preámbulo por Lauro López Beltrán, Cuernavaca, Morelos, Juan Diego, 1952; Miguel Sánchez, *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe*, en Ernesto de la Torre Villar y Ramiro Navarro de Anda, comps., *Testimonios históricos guadalupanos*, México, Fondo de Cultura Económica (Sección de Obras de Historia), 1982, p. 152-267. Ahora puede leerse la versión original en Google Books.

cionado con la voluntad patriótica de negar la raíz española del culto guadalupano y del mismo patriotismo mexicano.

Entre los estudiosos, sin embargo, no hay acuerdo sobre la fecha de la redacción del *Nican mopohua*. La mayor parte de los autores, tanto aparicionistas —Fidel de Jesús Chauvet,⁵ Ernest J. Burrus (1907-1991)—⁶ como críticos⁷ —Edmundo O’Gorman (1906-1995),⁸ Miguel León-Portilla⁹ y también Gisela von Wobeser—,¹⁰ consideran que el *Nican mopohua* fue elaborado en el siglo XVI, acaso por el nahua azcapotzalca Antonio Valeriano (ca. 1531-1605), el ilustre colaborador de fray Bernardino de Sahagún (1499-1590) en su enciclopédica *Historia general de las cosas de la Nueva España*, recabada oralmente de una gran cantidad de informantes nahuas y en sus escritos de cristianización en náhuatl.

Pero varios historiadores críticos —James Lockhart [1933-2014],¹¹ Stafford Poole,¹² David A. Brading—¹³ consideran que el *Nican mopohua* debió ser escrito en la primera mitad del XVII. Por lo pronto, desde un punto de vista estrictamente documental y filológico, no es posible decidirse con seguridad por una u otra opción.

⁵ Fray Fidel de Jesús Chauvet, OFM, *El culto guadalupano del Tepeyac. Sus orígenes y sus críticos en el siglo XVI. (En Apéndice: La información de 1556 sobre el sermón del p. Bustamante)*, México, Centro de Estudios Bernardino de Sahagún, 1978.

⁶ Ernest Burrus, S. J., “The oldest copy of the *Nican mopohua*”, *Cara Studies on Popular Devotion*, v. IV, Washington, D.C., Septiembre, 1981 (Guadalupan Studies 4). Traducción: “La copia más antigua del *Nican mopohua*”, *Histórica*, Órgano del Centro de Estudios Guadalupanos, s. f.

⁷ Prefiero evitar el término “antiaparicionistas”, como opuesto a “aparicionistas”, y prefiero usar el término “críticos”, pues éstos no niegan propiamente las apariciones sino más bien cuestionan la existencia de documentos históricos suficientes para sustentar la historicidad del relato tradicional de las apariciones.

⁸ 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, 1986.

⁹ Miguel León-Portilla, *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el “Nican mopohua”*, México, El Colegio Nacional, Fondo de Cultura Económica, 2000 (Sección de Obras de Antropología).

¹⁰ Gisela von Wobeser, “Mitos y realidades sobre el origen del culto a Nuestra Señora de Guadalupe”, *Minervae Baeticae. Boletín de la Real Academia Sevillana de Buenas Letras*, 2ª época, 41, 2013, p. 159-178. (En Internet.)

¹¹ Lisa Sousa, Stafford Poole, CM, y James Lockhart, editors and translators, *The Story of Guadalupe, Luis Laso de la Vega’s Huei tlamahuicoltica of 1649*, Stanford University Press, UCLA, Latin American Center Publications, University of California, Los Ángeles, 1998.

¹² Stafford Poole, CM, *Our Lady of Guadalupe: The origins and sources of a Mexican national symbol, 1531-1797*, Tucson, University of Arizona Press, 1995.

¹³ David A. Brading, *Mexican Phoenix. Our Lady of Guadalupe: Image and tradition across five centuries*, Cambridge, University Press, 2001. Traducción de Aura Levy y Aurelio Major, *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, México, Taurus, 2002.

O más bien habría que aceptar que el *Nican mopohua* de 1649 pudo ser la retranscripción modificada de una narración original escrita en náhuatl en el siglo XVI.¹⁴ Pasaron por un proceso semejante varios otros materiales sahuaguntinos, copiados en el siglo XVII por los lingüistas jesuitas y sus discípulos, como lo mostró Miguel León-Portilla a propósito del *Arte de la lengua mexicana* publicado en 1645 por el lingüista jesuita Horacio Carocho (1586-1666).¹⁵

En el siglo XIX salió poco a poco a la luz la *Información de 1556*,¹⁶ mandada levantar por el arzobispo fray Alonso de Montúfar (ca. 1489-1572) para defenderse de las acusaciones del provincial franciscano fray Francisco de Bustamante (1485-1562), quien en un sermón hecho el martes 8 de septiembre de 1556, en la iglesia de San José de los Naturales de la ciudad de México, acusó públicamente al arzobispo de promover el culto a la virgen de Guadalupe en el Tepeyac, pintada por un indio, Marcos, pues la imagen no había hecho milagros certificados y era idolatrada por los indios. A partir de la

¹⁴ 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 Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 2014.

¹⁵ Horacio Carocho, S.J., *Arte de la lengua mexicana*, México, por Iuan Ruyz, 1645; reedición facsimilar, con Introducción de Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Instituto de Investigaciones Históricas, 1983; *Grammar of the Mexican language with an explanation of its adverbs (1645)*, Translated and edited with commentary by James Lockhart, Stanford, California, Stanford University Press (UCLA Latin American Center Publications), 2001.

¹⁶ *Información que el arzobispo de México D. Fray Alonso de Montúfar mandó practicar con motivo de un sermón que en la fiesta de la Natividad de Nuestra Señora (8 de septiembre de 1556) predicó en la capilla de San José de Naturales del Convento de San Francisco de México su Provincial Fray Francisco de Bustamante, acerca de la devoción y culto de Nuestra Señora de Guadalupe* [Madrid, Imprenta de la Guirnalda, Calle de las Pozas n. 12, IX, 54, 23 p. 1888]. La versión hoy más leída es la que aparece en Torre Villar y Navarro de Anda (comps.), *Testimonios históricos guadalupanos*, p. 43-72; pero debe leerse la versión más fiel que reproduce con honestidad el aparicionista fray Fidel de Jesús Chauvet, en su libro ya citado *El culto guadalupano del Tepeyac. Sus orígenes y sus críticos en el siglo XVI. (En Apéndice: La información de 1556 sobre el sermón del p. Bustamante)*, México, Centro de Estudios Bernardino de Sahagún, A.C., 1978. Hay otra versión también tomada directamente del original en Francisco Miranda Godínez, *Dos cultos fundantes: Los Remedios y Guadalupe (1521-1649)*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2001. Son importantes estas transcripciones porque el manuscrito original de la *Información de 1556* desapareció del Archivo Histórico de la Basílica de Guadalupe (AHBG), como lo mostró Magnus Lundberg, *Unification and Conflict. The Church Politics of Alonso de Montúfar OP, Archbishop of Mexico, 1554-1572*, Uppsala, Swedish Institute of Missionary Research (Studia Missionalia Svecana, LXXXVI), 2002, c. VII, y consigna su ausencia el propio sitio de internet del AHBG.

aparición de la *Información de 1556* la investigación sobre los orígenes del culto guadalupano se centró en la coyuntura de 1555-1556.

Es el caso de la *Carta acerca del origen de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe*, escrita en 1883 por Joaquín García Icazbalceta (1825-1894),¹⁷ y del ya citado *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac* de Edmundo O’Gorman, de 1986, quienes a partir del reconocimiento del “argumento negativo” —la ausencia de fuentes coetáneas conocidas sobre las apariciones de 1531, probada en 1794 por el documentadísimo ilustrado Juan Bautista Muñoz (1745-1799)—,¹⁸ pasaron a la investigación histórica positiva sobre los inicios del culto guadalupano, de la imagen y de su relato mítico. Y al mismo tiempo que el conservador Joaquín García Icazbalceta documentó, en 1883, los inicios del culto guadalupano, el liberal Ignacio Manuel Altamirano (1834-1893) hizo un amplio y documentado estudio sobre la imbricación del culto guadalupano con la historia toda de México,¹⁹ lo cual había ya intuido el caballero Lorenzo Boturini (1702-1755).²⁰

¹⁷ La primera edición anónima, y en latín, de la *Carta* de Joaquín García Icazbalceta, es: *De B.M.V. apparitione in Mexico sub titulo de Guadalupe Exquisitio Historica*, s.a.a.l. Se trata de una traducción al latín de la carta privada escrita en 1883 por García Icazbalceta al arzobispo Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos hecha por José María Andrade y editada por él mismo en México en 1888 en la imprenta de don Epifanio Orozco. En 1896 comienzan a publicarse versiones en español de la *Carta acerca del origen de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe de México escrita por D. Joaquín García Icazbalceta al Ilmo. Sr. Arzobispo D. Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos. Seguida de la Carta Pastoral que el señor arzobispo de Tamaulipas don Eduardo Sánchez Camacho dirigió al mismo eminente prelado*, México, 1896.

¹⁸ Juan Bautista Muñoz, “Memoria sobre las apariciones y el culto de Nuestra Señora de Guadalupe de México”, leída en la Real Academia de la Historia por su individuo supernumerario Don Juan Bautista Muñoz, Madrid, 18 de abril de 1794, *Memorias de la Real Academia de la Historia*, t. v, Imprenta de Sancha, Año de 1817, p. 205-224.

¹⁹ Ignacio Manuel Altamirano, “La fiesta de Guadalupe”, en *Paisajes y leyendas, tradiciones y costumbres de México*, Primera serie, México, Imprenta y Litografía Española, San Salvador el Seco No. 11, 1884, 484 p., c. x, p. 205-484. Altamirano publicó el 12 de diciembre de 1880, en la primera página de *La República* (año I, I: 284), la parte introductoria del largo estudio incluido en la compilación de 1884. Puede consultarse en *Testimonios históricos guadalupanos*, p. 1127-1210, entre otras reediciones. Puede leerse mi estudio “Ignacio Manuel Altamirano y la fiesta de Guadalupe”, *Historias* (Revista de la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia), 48, enero-abril de 2001, p. 31-46.

²⁰ Lorenzo Boturini Benaduci, *Idea de una nueva historia general de la América Septentrional*, Madrid, Imprenta de Juan de Zuñiga, 1746. Véase el retrato de Boturini, pluma en mano, con un calendario mexicano antiguo y un relato de la Virgen de Guadalupe, edición facsimilar con palabras preliminares de María Teresa Franco, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1999; Edición con Estudio Preliminar de Miguel León-Portilla, México, Porrúa 1974. (Sepan cuantos, 278)

A la vera de García Icazbalceta, Edmundo O’Gorman emprendió el análisis de la coyuntura de 1555-1556, en la que el conflicto guadalupano se inserta en el conflicto más amplio entre los franciscanos y el arzobispo Montúfar por el intento del arzobispo de subordinar la autonomía de los frailes y de cobrar el diezmo eclesiástico a los indios. El arzobispo recuperó de manos de los franciscanos la jurisdicción eclesiástica de la iglesia del Tepeyac²¹ y promovió allí el culto guadalupano para fortalecer su arzobispado y romper la alianza económica, política y religiosa de los frailes con los pueblos de indios —que hizo posible su ambicioso programa constructivo, como bien lo vio George Kubler (1912-1996) en 1948.²² El culto a la Virgen, en sus diversas advocaciones, a los santos y a las santas, y a las imágenes (pintadas o de bulto) de todos ellos, promovido por el arzobispo Montúfar, anticipándose al Concilio de Trento, contrastaba con el para los indios demasiado estrecho monoteísmo cristocéntrico de los franciscanos, adversos al culto excesivo a las imágenes y a las manifestaciones exteriores del culto. Este es un aporte de O’Gorman para entender el catolicismo mexicano, que no es el de los franciscanos.²³

El inicio del culto formal a la virgen de Guadalupe quedó ubicado en 1555-1556 y se abrió la necesidad de saber más sobre los años anteriores, sobre los primeros años de la primitiva ermita en el Tepeyac establecida desde los inicios de la “conquista espiritual” encabezada por los franciscanos.²⁴ La fecha 1531 no está excluida, o pudo ser poco antes o después. No puede asegurarse, pero tampoco negarse, que en el Tepeyac desde entonces se llegó a venerar a la virgen de Guadalupe (la de Extremadura), ni aun a la virgen María en alguna de sus advocaciones. Pocos años después cambió

²¹ El padre Francisco Miranda Godínez (en su ya citado *Dos cultos fundantes*) mostró que el Tepeyac no había pasado a la jurisdicción franciscana, pero que los franciscanos, gracias al obispo Zumárraga, que era franciscano, se habían adjudicado la administración de la ermita.

²² George Kubler, *Mexican architecture of the sixteenth century*, New Haven, Yale University Press, 1948, v. 2, traducción de Roberto de la Torre *et al.*, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982 (Sección de Obras de Historia).

²³ Ya el padre Chauvet había visto que “los misioneros más o menos erasmistas y con ideas pretridentinas no eran muy favorables a manifestaciones del culto exterior, como romerías y procesiones, máxime si éstas tenían como meta determinados santuarios exclusivos...”, *El culto guadalupano del Tepeyac*, p. 93.

²⁴ La expresión “conquista espiritual” ha sido atribuida a Robert Ricard (1900-1984) debido al título de su gran libro (*La “conquête spirituelle” du Mexique*, París, Institut d’Ethnologie, 1933), pero aparece ya enunciada en una carta del 17 de noviembre de 1532 de fray Martín de Valencia (1474?-1526) y otros franciscanos al emperador Carlos V (1500-1558), en la que se refieren al obispo Zumárraga como el “capitán desta conquista espiritual”, en *Cartas de Indias*, Madrid, Ministerio de Fomento, 1877, p. 56; edición facsimilar, México, Miguel Ángel Porrúa, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1980.

la actitud de los franciscanos: en un primer momento habían promovido confiados la fundación de ermitas y de “cultos de sustitución”, como los llamaba O’Gorman; y en un segundo momento (iniciado hacia 1540) los franciscanos comenzaron a combatir estos cultos porque eran idolátricos e incontrolables, conformaban una suerte de cristianismo mariano, y fetichista, como lo indican textos cercanos a 1540 de los frailes fray Juan de Zumárraga, fray Toribio de Benavente Motolinía (1482-1568), fray Jerónimo de Alcalá (1508?-1545?), fray Pedro de Gante (ca. 1480-1572), y del cronista Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés (1478-1557).²⁵

Entre los historiadores que creen en la autoría de Valeriano, los aparicionistas suelen ubicar la escritura del *Nican mopohua* antes de 1548, fecha de la supuesta muerte de Juan Diego (según el *Nican motecpana*, relato atribuido a Fernando de Alva Ixtlilxóchitl ¿1668?-1748, incluido en el *Huei tlamahuiçoltica* de Lasso de la Vega, de 1649, que no trata de las apariciones de la Virgen sino de los milagros hechos por la imagen guadalupana en su santuario). Los autores críticos que creen en la autoría de Valeriano suelen ubicar la redacción del *Nican mopohua* en la coyuntura de 1555-1556, pero la argumentación documentada acerca de esta posibilidad no ha sido suficiente.

Por lo demás, aun entre los autores que ubican en el siglo XVI la redacción de la historia primitiva de las apariciones guadalupanas, la autoría de Valeriano no es necesaria o exclusiva. El aparicionista Ángel María Garibay K. (1892-1967), en su *Historia de la literatura náhuatl*, ve la posibilidad de que algún otro escritor nahua, o grupo de escritores nahuas, haya podido participar en la escritura del *Nican mopohua*.²⁶

Para salir parcialmente del atolladero, y meternos en otros, conviene seguir las cosas tal como se fueron dando en la referida coyuntura de 1555-1556 y aun retroceder un año, a 1554, lo cual permite hilar una serie de acontecimientos que refuerzan y dan sentido a la redacción en estos años del relato original de las apariciones, con la participación, además, de Antonio Valeriano.²⁷

²⁵ Doy las referencias sobre este proceso de reconocimiento y cambio de actitud de los franciscanos en “Fuentes sobre la primitiva ermita del Tepeyac”, en Doris Bieňko y Berenise Bravo Rubio (coords.), *De sendas, brechas y atajos. Contexto y crítica de las fuentes eclesiósticas, siglos XVI-XVIII*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008 (Escuela Nacional de Antropología e Historia), p. 211-253.

²⁶ Ángel María Garibay K., *Historia de la literatura náhuatl*, México, Porrúa, 1954 (Biblioteca Porrúa), Segunda parte, c. VII.

²⁷ Trato esta secuencia de acontecimientos en “Visión de Tepeyácac [1554]”, *Biblioteca de México*, 44, marzo-abril de 1998, p. 34-44; “Secuencias de una investigación imaginaria”, *Relaciones* (El Colegio de Michoacán); *Las imágenes y el historiador*, 77, invierno de 1999,

En 1554 llegó el segundo arzobispo de México, fray Alonso de Montúfar, fraile dominico. Aunque fue electo arzobispo desde 1551, retrasó su viaje para venir como arzobispo consagrado y con todos los poderes necesarios para su proyecto de consolidar la Iglesia mexicana, por encima de los poderes semiautónomos de las órdenes mendicantes. El arzobispo Montúfar viajó en la misma flota en la que venía de regreso el obispo de Michoacán, don Vasco de Quiroga (1478/88-1565), de vuelta a su obispado tras siete años de ausencia. Montúfar y Quiroga compartían proyectos eclesiásticos semejantes y es posible que en el viaje Quiroga aconsejara a Montúfar tener una imagen milagrosa de la virgen María, como su michoacana virgen de la Salud, de Pátzcuaro, venerada por indios y españoles, que le ayudara a fortalecer a su arzobispado.²⁸

Al llegar a la ciudad de México en 1554, el arzobispo Montúfar recibió un regalo notable: un libro, dedicado expresamente a él, recién editado en México por el impresor Juan Pablos (1500?-1561?), titulado *Commentaria in Ludovici Vives exercitationes linguae latinae*, escrito por el humanista toledano Francisco Cervantes de Salazar (1513/1515-1575), destacado catedrático en la recién fundada Real Universidad de México, llegado a México en 1551.²⁹ El libro incluye entre otras cosas siete diálogos latinos, para la cátedra de latín en la Universidad, tres de los cuales fueron recién escritos especialmente para el arzobispo, pues le describen la ciudad de México y sus alrededores. El primer diálogo trata de la Universidad (*Academia Mexicana*), el segundo de la ciudad de México (*Civitas Mexicus Interior*) y el tercero (*Mexicus Exterior*) de la ciudad vista desde las alturas del aldeaño cerro de Chapultepec. En el segundo y el tercero de estos diálogos sobre México los dialogantes son los vecinos Zamora y Zuazus, quienes muestran la ciudad al recién llegado Alfarus. Ahora bien, este forastero Alfarus probablemente representa al recién llegado arzobispo fray Alonso de Montúfar, y

p. 149-182; "Tepeaquilla, 1528-1555", *Historias* (Revista de la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia), 66/67, enero-agosto 2007, p. 43-72.

²⁸ Estudio la relación entre el arzobispo Montúfar y el obispo Quiroga en *Convivencia y utopía. El gobierno indio y español de la "ciudad de Mechuacan"*, 1521-1580, México, Fondo de Cultura Económica, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2005 (Sección de Obras de Historia) c. VIII; y en *Caminos cruzados. Fray Maturino Gilberti en Periban*, México, El Colegio de Michoacán, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2005, c. VIII y IX.

²⁹ Francisco Cervantes de Salazar, *Commentaria in Ludovici Vives exercitationes linguae latinae. A Francisco Cervantes de Salazar. Mexici, apud Joannem Paulum Brisensum, 1554*. México, Juan Pablos, 1554. El único ejemplar existente de este libro lo reconstruyó Joaquín García Icazbalceta y se encuentra en la Benson Latin American Collection de la Universidad de Texas en Austin, y se puede consultar en *Primeros Libros* en Internet.

acaso Cervantes de Salazar mismo se desdobló en los personajes de Zamora y Zuazus, que representan al obispo Zumárraga y al licenciado Zuazo (1466-1439), ambos entonces ya difuntos, y asociados con los inicios en México del culto mariano y acaso guadalupano.³⁰

Ahora bien, es muy de advertirse en los *Diálogos latinos* de 1554 que una vez en la cima del cerro de Chapultepec el vecino Zamora le mostró al forastero Alfaro varias iglesias y entre ellas la de Tepeaquilla (como llamaban los españoles al pueblo de Tepeyácac). Esta es la primera referencia conocida a la iglesia del Tepeyac, a la primitiva ermita. Y además es una referencia no manuscrita, sino impresa en un libro. Antes, desde 1528, existen menciones documentales sobre Tepeyac, sus tierras y sus aguas, pero nada que tenga que ver con la religión, hasta la mención de 1554 de Cervantes de Salazar, que prueba, entre otras cosas, que para entonces ya existía una iglesia o ermita en Tepeyac, aunque no informe sobre su dedicación a Cristo, a María, a Guadalupe, alguna otra advocación mariana, o a algún santo o santa —como lo enfatiza Edmundo O’Gorman. Sólo a partir de la *Información de 1556* se documenta el inicio del culto propiamente guadalupano, promovido por el arzobispo Montúfar.

De modo que hay fuertes indicios de que el arzobispo Montúfar, el fundador del culto guadalupano formal en el Tepeyac, lo hizo por influencia de Cervantes de Salazar, pues, juguetona y significativamente escondido tras los seudónimos del obispo Zumárraga y del licenciado Zuazo, fue el primero que mostró al arzobispo la iglesia de Tepeyac y le contó sus historias. Le pudo haber contado, entre varias otras cosas, que los franciscanos se apropiaron de su jurisdicción y que ahora se oponían al culto allí.

En efecto, Cervantes de Salazar estaba particularmente bien informado sobre el Tepeyac. Otro de sus libros importantes, su *Crónica (de la conquista) de la Nueva España*,³¹ que dejó inconclusa en 1565, contiene varias notables referencias sobre Tepeyac durante la conquista de México: las nubes negras lloviosas que llegaron del Tepeyac en respuesta a los ruegos de Cortés y los suyos; el regreso por el Tepeyac a la ciudad de México de Cortés después de derrotar

³⁰ Trato del pre-guadalupanismo de Alonso de Zuazo en “La Virgen del licenciado Zuazo”, en Clara García Ayluardo y Manuel Ramos Medina, coords., *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, t. II, *Mujeres, instituciones y culto a María*, México, Condumex, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Iberoamericana, 1994, p. 131-150. Segunda edición corregida, 1997, p. 293-313; y en Alonso de Zuazo, *Cartas y memorias (1511-1539)*, prólogo, edición y notas de Rodrigo Martínez Baracs, México, CONACULTA (Cien de México), 2000.

³¹ Francisco Cervantes de Salazar, *Crónica de la conquista de la Nueva España*, introducción de Francisco del Paso y Troncoso, Madrid, Hauser y Menet, 1914. Hay varias ediciones posteriores.

a Pánfilo de Narváez; la guarnición de Gonzalo de Sandoval en el Tepeyac, entre otras. Aunque estos episodios fueron incorporados a las historias de Antonio de Herrera y Tordesillas (1549-1625/1626) y de fray Juan de Torquemada (ca. 1562-1624), de comienzos del siglo XVII, curiosamente no llamaron la atención de los estudiosos del guadalupanismo mexicano.³²

Al conocimiento de Cervantes de Salazar de las cosas del Tepeyac se agrega que los tres *Diálogos latinos* sobre México de sus *Commentaria* de 1554 incluyen varios otros elementos fuertemente asociados a la historia de los inicios del culto guadalupano. Cuando Cervantes de Salazar, a través de Zamora y Zuazus, muestra el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco al arzobispo, Alfarus, menciona elogiosamente a uno de los principales maestros del Colegio, nada menos que Antonio Valeriano, gran latinista, el posible autor de la versión primitiva del *Nican mopohua*.

Y cuando Cervantes de Salazar le muestra al arzobispo la iglesia de los franciscanos, le informa que allí pronuncia sus brillantes sermones el provincial fray Francisco de Bustamante, que se volverá, como vimos, gran enemigo del arzobispo por la cuestión del diezmo a los indios y del culto guadalupano en Tepeyac. Cervantes de Salazar no sabía que se iban a pelear tanto el arzobispo con el provincial franciscano.

Estas referencias históricas guadalupanas en los escritos de Cervantes de Salazar conducen a considerar muy probable su involucramiento en la fundación o refundación del culto guadalupano por el arzobispo Montúfar, y hay elementos para pensar que pudo participar en la redacción, acaso con su admirado Valeriano, de una primera versión del *Nican mopohua*.³³

El año siguiente, 1555, con el fin de dar solidez a la Iglesia mexicana, el arzobispo Montúfar organizó el Primer Concilio Eclesiástico Mexicano, al que acudieron cuatro obispos novohispanos, incluyendo su aliado Vasco de Quiroga, y fray Tomás Casillas, obispo de Chiapa, dominico, compañero de orden del arzobispo Montúfar, y por lo tanto aliado suyo. Los franciscanos y los agustinos, por su

³² Me refiero a Cervantes de Salazar como historiador de la conquista en el Tepeyac, "Tepeyac en la conquista de México: problemas historiográficos", en Carmen Aguilera e Ismael Arturo Montero García (coords.), *Tepeyac. Estudios históricos*, México, Universidad del Tepeyac, 2000, p. 55-118.

³³ Presento algunos indicios de la posible participación de Cervantes de Salazar en una versión española y acaso también latina del *Nican mopohua* en "Las apariciones de Huitzilopochtli al pescador Cuauhtin", *Tinta Seca* (Cuernavaca), 34, noviembre-diciembre de 1998, p. 22-29; "Triunfo de la Virgen y gozo mexicano", *Literatura Mexicana* (revista del Centro de Estudios Literarios de la Universidad Nacional Autónoma de México), XVIII: 2, 2007 (en realidad mayo de 2008), p. 5-37.

parte, no estaban invitados, pero sí acudió el segundo obispo de Tlaxcala, fray Martín Sarmiento de Hojacastró, que era franciscano. Se sabe que en Tlaxcala el obispo Hojacastró llegó al iconoclasta extremo de mandar destruir varias ermitas e imágenes cristianas porque no estaban bien fundamentadas y se prestaban a un culto idolátrico por los indios.³⁴ De modo que podemos considerar contribución del obispo Hojacastró el que las *Constituciones* del Concilio Mexicano (editadas en 1556 por el mismo Hojacastró),³⁵ incluyeran el imperativo de conocer las historias de los orígenes milagrosos de las ermitas y las imágenes, y de destruir las que no las tuvieran. Puede entonces presumirse que hacia fines de 1555 fueron elaboradas con ciertas prisas algunas historias milagrosas, como las de la virgen de Ocotlán, en Tlaxcala, la de la Salud, en Michoacán, la de los Remedios, cerca de la ciudad de México, o la de Guadalupe, en el Tepeyac. El arzobispo Montúfar se vio en la necesidad de procurarse esta historia, debido al Concilio que él mismo había promovido. Y Cervantes de Salazar debió sugerir a Antonio Valeriano y a sus colegas del Colegio de Tlatelolco para que la escribiera.

Ahora bien, sucedió que el Concilio Eclesiástico vio interrumpidas por varios días sus sesiones en septiembre de 1555 porque cayeron sobre la ciudad de México varios grandes aguaceros que la inundaron e hicieron estragos en puentes, canales, calzadas y parte de la gran albarrada o muro protector, construido por Nezahualcóyotl (1402-1472), que iba de la península de Tepeyac a la de Iztapalapa, dividiendo los lagos de México y de Tezcoco. El Concilio se interrumpió durante días y el virrey Luis de Velasco (1511-1564) tuvo que negociar con el cabildo español de la ciudad la organización de grandes obras de reconstrucción, con la participación de contingentes de trabajadores indios. El cabildo español pidió

³⁴ *Actas de cabildo de Tlaxcala*, 18 de diciembre de 1553, en Eustaquio Celestino Solís, Armando Valencia R. y Constantino Medina Lima (trads. y eds.), *Actas de cabildo de Tlaxcala, 1547-1567*, México, AGN, Ciesas, Instituto Tlaxcalteca de la Cultura, 1985, p. 338-339; y en James Lockhart, Frances Berdan y Arthur J. O. Anderson, trads. y eds., *The Tlaxcalan Acts. A compendium of the records of the cabildo of Tlaxcala (1545-1627)*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1986, p. 88-91. Comento estas referencias en *La secuencia tlaxcalteca. Orígenes del culto a Nuestra Señora de Ocotlán*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección Biblioteca), 2000, c. VII.

³⁵ *Constituciones del arzobispado y provincia de la muy ynsigne y muy leal ciudad de Tenxtitlan Mexico de la Nueva España*. México, Juan Pablos Lombardo, 10 de febrero de 1556. Reeditadas por el arzobispo Francisco Antonio Lorenzana (1722-1804), en *Concilios Provinciales Primero y Segundo, celebrados en la Muy Noble y Muy Leal Ciudad de México, presidiendo el Illmo. Rmo. Señor D. Fr. Alonso de Montúfar, En los años de 1555 y 1565. Dalos a luz el Illmo Sr D. Francisco Antonio Lorenzana, Arzobispo de esta Santa Metropolitana Iglesia* (Alegoría de la Fe, grabada en cobre por Manuel Villavicencio), *Con las licencias necesarias*. México, en la Imprenta de el Superior Gobierno, del Br. D. Joseph Antonio de Hoyal, en la Calle de Tiburcio. Año de 1769.

entonces al cabildo indio de la ciudad que mandara pintar un gran mapa de la ciudad con el fin de planear las grandes obras que se debían realizar. Los pintores (*tlacuilos*) de Tlatelolco fueron los encargados de realizar el mapa hacia octubre o noviembre de 1555. Este es el gran *Mapa de la ciudad de México* que se conserva en la Universidad de Uppsala, o una versión original del mismo.³⁶ En el *Mapa* aparece el Tepeyac, donde puede verse tanto la primera ermita como la segunda iglesia que el arzobispo Montúfar planeaba construir allí. Esta del *Mapa de Uppsala* sería la segunda alusión a la primera ermita, después de los *Diálogos latinos* de 1554 y antes de la *Información* de 1556.

Las grandes obras de la ciudad se realizaron a partir de la primera semana de diciembre de 1555 y continuaron en enero de 1556. Participaron 6000 trabajadores (bien contados, 6001) indios de las cabeceras de Tenochtitlan, Tlacopan, Tezcoco y Chalco. Es notable que en las referencias en náhuatl de los *Anales de Juan Bautista*³⁷ y la *Séptima relación* de Domingo Chimalpahin (1579-1660?)³⁸ sobre la aparición de Santa María de Guadalupe en Tepeyac en 1555-1556, este registro venga inmediatamente después de una alusión a las grandes obras de reconstrucción de las grandes albarradas que defendían a la ciudad de las crecidas de las aguas del lago de Tezcoco. Y es notable que el *Códice de Tlatelolco*, leído con la nueva secuencia cronológica establecida por Xavier Noguez y Perla Valle,³⁹ registre la misma asociación de las obras de reconstrucción en 1555-1556 con el Tepeyac. Acaso las siguientes imágenes del *Códice de Tlatelolco*, correspondientes al año de 1556, se refieran a una representación teatral, a un auto sacramental con los usuales efectos especiales, que incluyeron, entre otros elementos, una águila que bajó del cielo, etimología del nombre de *Cuauhtémoc*, parecida a la Virgen que también bajó del cielo.⁴⁰

³⁶ *Mapa de la Ciudad de México y sus contornos hacia 1550*, edición de Miguel León-Portilla y Carmen Aguilera, México, Celanese, 1986. Hay edición de la Universidad de Uppsala en Internet.

³⁷ Luis Reyes García (ed. y trad.), *¿Cómo te confundes? ¿Acaso no somos conquistados? Anales de Juan Bautista*, México, Biblioteca Lorenzo Boturini de la Insigne y Nacional Basílica de Guadalupe, CIESAS, 2001

³⁸ Domingo Chimalpahin (don Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuantzin), *Las ocho relaciones y el Memorial de Colhuacan*, paleografía y traducción de Rafael Tena, México, CONACULTA, 1998 (Cien de México), v. II, p. 210-211.

³⁹ *Códice de Tlatelolco*, edición de Xavier Noguez y Perla Valle, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1989.

⁴⁰ Doy precisiones en "Tepeyácac en el *Códice de Tlatelolco*", *Estudios de Cultura Náhuatl*, 34, 2003, p. 291-306.

Ahora bien, debe recordarse que Joaquín García Icazbalceta advirtió, en su *Carta* de 1883, que el *Nican mopohua*, con sus emocionantes diálogos y los ires y venires de Juan Diego entre el cerro del Tepeyac y el palacio episcopal, tiene una “contextura dramática”. Por ello puede considerarse la posibilidad de que una versión preliminar del *Nican mopohua* haya sido un auto sacramental, que fue representado ante los 6 000 indios trabajadores y sus familias, y ante otros vecinos indios y españoles de la ciudad, con sus vistosos efectos especiales. Es posible que este auto sacramental haya sido representado a partir de diciembre de 1555 en el Tepeyac ante los 6 000 indios que trabajaron en las grandes obras de reconstrucción de la ciudad de México, lo cual explica que la historia de las apariciones de la virgen de Guadalupe a Juan Diego en 1531 haya pasado a la memoria colectiva, a la tradición, que ciertamente existió, pues se sabía vagamente que la Virgen se había aparecido en el cerro pedregoso del Tepeyac, antes de que Miguel Sánchez encontrara finalmente unos manuscritos con la historia de las apariciones, que pudo utilizar en 1648, para su libro *Imagen* en español, y Luis Lasso de la Vega, para el *Nican mopohua*.

Es posible que Cervantes de Salazar haya aconsejado al arzobispo Montúfar invitar a Antonio Valeriano y a sus colegas del Colegio de Tlatelolco a trabajar en la historia guadalupana. Ya vimos que Cervantes de Salazar lo menciona con encomio en sus *Diálogos latinos* de 1554, como gran latinista, por lo que la versión primitiva del *Nican mopohua* pudo haber sido escrita en español, latín y náhuatl. Y realmente, si el arzobispo necesitaba a alguien que pudiese transmitirle historias tempranas sobre la vivencia india de los primeros años de la cristianización de México, expresada en el lenguaje poético de los antiguos *Cantares mexicanos*, cuya recuperación era uno de los proyectos sahuaguntinos en el Colegio de Tlatelolco, no puede dudarse que Antonio Valeriano era uno de los personajes idóneos para ayudarlo.

Miguel León-Portilla advirtió la semejanza no solamente de lenguaje y de estructura profunda entre el *Nican mopohua* y el primero de los *Cantares mexicanos*, titulado *Cuicapeuhcáyotl*, “Principio de los cantos”, recogido por Sahagún, Valeriano y su equipo. Así resume León-Portilla la semejanza estructural:

el *Cuicapeuhcáyotl* fue probablemente conocido por el autor del *Nican mopohua*, el relato guadalupano, cuya estructura parece inspirada en este canto. Allí, Juan Diego se adentra en el monte donde se adoraba antes a Tonantzin, la Diosa Madre. Tonantzin le sale al encuentro y le habla. Juan Diego piensa que ha llegado, como el *cuicánitl* [poeta y

cantor], a Xochitlalpan, “la Tierra florida”, Tonacatlalpan, “la Tierra de nuestro sustento”. También escucha el canto de pájaros preciosos y al monte que parece responderles. Y cuando se requiere un testimonio en apoyo de lo que Tonantzin le pide, Juan Diego, como el *cuicánitl*, recoge las más bellas flores, y las coloca en su regazo. En tanto que el *cuicánitl* las llevará a los príncipes, Juan Diego las entregará al obispo de México.⁴¹

Por los *Colloquios de los Doce*, texto histórico y catequístico bilingüe concluido en 1564 por Sahagún, Valeriano y otros colaboradores nahuas, sobre los primeros diálogos religiosos que emprendieron en 1524 los franciscanos con los sabios (*tlamatinime*) mexicas, sabemos que ellos comenzaron a asentar en náhuatl éste y otros registros de la conquista espiritual en el Colegio de Tlatelolco después de 1550, pero Sahagún decidió abandonar el proyecto, con el pretexto de que Motolinía estaba trabajando en lo mismo. En estas condiciones fue elaborado el manuscrito en náhuatl que Sahagún y sus colaboradores aprovecharon para redactar en 1564 la versión en español y náhuatl de los *Colloquios*, que ha sobrevivido parcialmente hasta nuestros días.⁴²

Además de los *Colloquios*, otro texto escrito en el Colegio de Tlatelolco pudo ser el de las apariciones de la virgen María, asociada sin duda por los indios con las apariciones de la Diosa Madre mexica, Tonantzin Cihuacóatl, que al igual que la virgen María se aparecía ante los indios, como lo registra en varios momentos la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, en náhuatl y español, de Sahagún y sus colaboradores. Estas apariciones nahuas se conjugaron con las historias cristianas de apariciones de la Virgen y de su imagen (como la de Guadalupe de Extremadura), que trajeron los españoles.⁴³

Hace unos años varios historiadores aparicionistas pretendieron probar con documentos inadecuados y aun falsos la existencia de Juan Diego como persona, y no como personaje o símbolo, con el fin de que pueda ser canonizado, aunque no existe documentación

⁴¹ Miguel León-Portilla, “Estudio introductorio a los Cantares”, en *Cantares mexicanos*, edición coordinada por Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Fideicomiso Teixidor, 2011, v. I, p. 226.

⁴² Fray Bernardino de Sahagún, OFM, y colaboradores nahuas, *Colloquios y doctrina christiana con que los doce frailes de San Francisco enviados por el Papa Adriano sexto y por el Emperador Carlo quinto convirtieron a los indios de la Nueva España, en lengua mexicana y española* (1564), edición y traducción de Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Fundación de Investigaciones Sociales, A.C., 1986.

⁴³ Puede leerse mi estudio “Las apariciones de Cihuacóatl”, *Historias* (Revista de la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia), 24, 1990, p. 55-66.

histórica anterior a 1648 sobre él,⁴⁴ pero considerando la frecuencia de las apariciones de deidades masculinas y femeninas prehispánicas así como europeas, puede decirse que si bien no puede probarse la existencia de un Juan Diego, sí puede asumirse que hubo una multitud de indios, de Juan Diegos, a quienes real o imaginariamente se apareció Tonantzin Santa María. También hubo una multitud de Juan Bernardinos que se encomendaron a ella y se curaron de la viruela y el sarampión traídos por los españoles. El relato mítico arraiga porque recoge de manera condensada las experiencias percibidas de multitudes de seres humanos.⁴⁵

Según el *Nican mopohua*, la Virgen no transmitió el nombre de Guadalupe a Juan Diego, sino a Juan Bernardino, después de curarlo de la plaga. Según Edmundo O’Gorman esta indicación del nombre de Guadalupe es una adición al *Nican mopohua*, hecha en esa misma coyuntura de 1555-1556, cuando el arzobispo dio o confirmó la advocación guadalupana a la imagen de la Virgen del Tepeyac.

En cuanto al nombre mismo de Guadalupe, pueden considerarse varias razones, posiblemente concurrentes. Una es el origen extremeño y por lo tanto la devoción guadalupana de muchos de los conquistadores de México, particularmente los capitanes Hernán Cortés (1485-1547) y Gonzalo de Sandoval (1497-1528), que en 1521 puso su guarnición en el Tepeyac. De esto supo el arzobispo Montúfar por Cervantes de Salazar, quien lo cuenta en su *Historia (de la conquista) de la Nueva España*. La similitud de las historias de las apariciones de la virgen extremeña y de la mexicana también refuerza el nombre de Guadalupe.⁴⁶ Otra razón es la posible petición que hicieron a Cortés en España en 1528 los frailes jerónimos del monasterio guadalupano de Extremadura, de que fundara en México una iglesia con la advocación de Guadalupe —como en 1493 le pidieron a Cristóbal Colón (1451?-1506) que pusiera el nombre de Guadalupe a una isla de las Indias, la cual cumplió. Cortés pudo cumplir su encomienda poco después de su regreso a México en 1530, en colaboración con su amigo el obispo fray Juan de Zumárraga,⁴⁷

⁴⁴ Registro este intento en “La querrela por Juan Diego”, *La Jornada Semanal*, 390, domingo 25 de agosto de 2002, p. 4-7 y 16.

⁴⁵ Expongo esta idea en “San Juan Diego” (*Paréntesis*), 15 de abril de 2002, p. 87-91.

⁴⁶ Richard Nebel, *Santa María Tonantzin. Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México* (1992), traducción de Carlos Warnholtz Bustillos e Irma Ochoa de Nebel, México, Fondo de Cultura Económica, 1995 (Sección de Obras de Historia).

⁴⁷ Recuérdese el billete de Zumárraga a Cortés del 24 de diciembre de 1530, en José Bravo Ugarte (1898-1968), S.J., “El volante de Zumárraga a Hernán Cortés”, en *Cuestiones históricas guadalupanas* (1946), México, Jus, 1966, p. 39-46.

“capitan desta conquista spiritual”, y con los franciscanos y las autoridades indias de la ciudad. Si esto verdaderamente sucedió, entonces en 1555 el arzobispo Montúfar no habría hecho más que confirmar una advocación presente desde entonces.

Finalmente deben considerarse dos reales cédulas del 1 de mayo de 1551, dirigida una a las reales audiencias y la segunda a los arzobispos y obispos de las Indias, para que se puedan hacer cofrades de la casa y monasterio de Nuestra Señora de Guadalupe (de Extremadura).⁴⁸ En 1551, precisamente, fray Alonso de Montúfar fue electo arzobispo de México, aunque vino tres años después, y en 1555 formalizó el nombre de Guadalupe para la Virgen, adscrita a su arzobispado, acaso para impedir o limitar la presencia de los frailes jerónimos en México, que no arraigaron. Muy pronto el nombre de Tepeaquilla será desplazado por el de Nuestra Señora de Guadalupe.

Las cuadrillas de trabajadores de las grandes obras de reparación de la anegada ciudad de México en 1555 y 1556 tal vez cantaban la aparición de nuestra venerada madre Santa María de Guadalupe, reencarnación de Tonantzin Cihuacóatl, en el Tepeyácac en 1531, después de ver el auto sacramental a ella dedicada en diciembre de 1555 y a comienzos de 1556. Tal vez también cantaban la aparición de Nezahualcóyotl ataviado con las insignias de Cihuacóatl en la calzada de Tepeyácac en 1431. Tal vez fue entonces cuando se asociaron las dos fechas, 1431 y 1531.⁴⁹

El hecho, sin embargo, es que los *Cantares mexicanos* y los *Romances de los señores de la Nueva España* no nos dicen mucho sobre esto. En los *Cantares mexicanos* sí hay algunos “mitemas” o elementos guadalupanos, como Dios, Santa María, el obispo, flores, que podrían ser un recuerdo del auto sacramental de diciembre de 1555. Hay pasajes de los *Cantares mexicanos* que se asemejan al *Nican mopohua* por el estilo, como lo constató Miguel León-Portilla. Pero, aunque Nezahualcóyotl es un poeta y un protagonista importante en estos cantares, no parece haber alusión a los acontecimientos de

⁴⁸ Duplicado de cédula de la reina Juana a las Audiencias de las Indias. Duplicado de cédula de la reina Juana a los arzobispos y obispos de las Indias, 1551. *¿AGI, México 1089*, Ramo 4? Paleografía de Rafael Tena, mecanoescrito, diciembre de 1999. Agradezco a Rafael Tena haberme proporcionado fotocopia de este muy valioso documento.

⁴⁹ Trato estas sincronidades en “Un código de piedra. El Tetzcotzincó y los símbolos del patriotismo tetzcocano”, *Arqueología Mexicana*, VII:38, julio-agosto de 1999, p. 52-57. Versión ampliada, “Símbolos del patriotismo tetzcocano”, en María Castañeda de la Paz y Hans Roskamp, eds., *Los escudos de armas indígenas de la Colonia al México independiente*, México, El Colegio de Michoacán, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2013, p. 49-69.

1431, ni a la quema del templo e imposición del culto a Huitzilopochtli en 1440, que narran crónicas tezcocanas y mexicas.

Tal vez la ausencia de referencias a 1431 y a 1531 en los *Cantares mexicanos* es producto de un trabajo de depuración, de expurgación, realizada por el propio fray Bernardino de Sahagún, en su afán antiguadalupano confeso, pero la historia de las apariciones llegó finalmente ante los ojos de Miguel Sánchez y de Luis Lasso de la Vega, y a través de libros, sermones y pinturas, a todos los futuros mexicanos.

