

LA RELACIÓN PRIMITIVA: ANÁLISIS DEL MANUSCRITO 1475 DE LA BIBLIOTECA NACIONAL DE MÉXICO

THE RELACIÓN PRIMITIVA: ANALYSIS OF THE MANUSCRIPT 1475 OF THE NATIONAL LIBRARY OF MEXICO

Tesiu Rosas Xelhuantzi

 orcid.org/0000-0002-8557-2977

UNAM

México

tesiuosas@gmail.com

Abstract

*The main objective of this article is to explore new approaches to the study of the *Relación Primitiva*, which is the oldest known Nahuatl manuscript version that deals with the miraculous appearance of the Virgin Mary on the Tepeyacac hill. The analysis addresses the historical context and textual content of the manuscript 1475 of the National Library of Mexico. In addition, a Spanish translation of the *Relación Primitiva* is proposed in which some linguistic elements considered relevant are marked.*

Keywords: *Lady of Guadalupe, Flos Sanctorum, Juan de Tovar, manuscript version, Nahuatl.*

Resumen

El objetivo del artículo es explorar nuevas aproximaciones al estudio de la *Relación primitiva*, la versión manuscrita en náhuatl más antigua conocida sobre la milagrosa aparición de la Virgen María en el cerro del Tepeyacac. El análisis aborda el contexto histórico y el contenido textual del manuscrito 1475 de la Biblioteca Nacional de México; en forma complementaria, se propone una traducción al español del mismo texto, en la que se marcan algunos elementos lingüísticos considerados relevantes.

Palabras clave: *Virgen de Guadalupe, Flos Sanctorum, Juan de Tovar, versión manuscrita, náhuatl.*

Introducción

En 1649, Luis Lasso de la Vega publicó la obra en náhuatl cuyo largo título inicia como *Huei tlama-huiçoltica*. Este libro incluye tres apartados textuales que tienen como eje temático la descripción de los milagros de la Virgen de Guadalupe. El primer apartado se concentra en las apariciones de la Virgen en el Tepeyac y es conocido por su íncipit, es decir, por las palabras con las que comienza el texto: *Nican mopohua*. Este término se puede traducir como “aquí se cuenta” o “aquí se narra”, una convención literaria utilizada para iniciar textos en lengua náhuatl, de forma similar a las fórmulas “había una vez” o “hace mucho tiempo” del español; por ello es que Ángel María Garibay Kintana descartó este término para nombrar el relato:

Hago a un lado la mal fundada costumbre de llamar a estos documentos *Nican mopohua*... *Nican motecpana*, por ser los más vagos posibles. Como si al referirnos a múltiples trabajos en castellano dijéramos: “En donde se expone... en donde se narra...”, comunes formas de encabezar capítulos de historias o novelas (Garibay Kintana, 2007: 756).

A pesar de esta aclaración, hecha por Garibay en 1953, el término es utilizado en la actualidad para nombrar, de forma exclusiva, al relato de las apariciones de la Virgen de Guadalupe que se publicó por primera vez en la edición de Lasso de la Vega (1649). Por ejemplo, Edmundo O’Gorman lo definió así:

NICAN MOPOHUA. Por ser ésas las palabras iniciales del texto, así se conoce y cita el relato en náhuatl de las manifestaciones de la Virgen a Juan Diego y a Juan Bernardino y de la aparición de la imagen de María en presencia del obispo don fray Juan de Zumárraga (O’Gorman, 2001: 296).

Aunque la obra de Lasso de la Vega (1649) contiene la versión en náhuatl más conocida del relato de las apariciones de la Virgen en el Tepeyac, existe otra versión en un manuscrito que se conserva en la Biblioteca Nacional de México (en adelante BNM) con la clasificación Ms. 1475. En este libro manuscrito, el texto que narra la aparición es muy breve, y se encuentra en un estado de borrador sin terminar, como lo mues-

tran las correcciones que el mismo amanuense hace sobre el contenido narrativo. Sobre esta versión, O’Gorman dijo: “Es pertinente advertir la existencia de una brevísima narración de las apariciones guadalupanas conocida como la “Relación primitiva” que se supone anterior a *Nican mopohua*, o en todo caso independiente de éste” (O’Gorman, 2001: 45). El término “Relación primitiva” fue acuñado en 1953 por Garibay, en su obra *Historia de la literatura náhuatl*, para referirse a la versión contenida en el manuscrito de la BNM, y así diferenciarla con claridad del “Relato de las apariciones guadalupanas”, título con el que el mismo autor se refería a la versión publicada por Lasso de la Vega (Garibay Kintana, 2007: 754-755).

Aunque Garibay (1966) había consultado, en 1945, el aludido manuscrito de la BNM, no alcanzó a desarrollar un análisis a profundidad de la *Relación primitiva* y éste quedó como un proyecto sin realizar: “A otro ensayo sobre esta materia exclusivamente escrito relego tanto la cuidadosa traducción, como la historia de ese pequeño relato, fundamental para la historia pero lejano a la literatura” (Garibay Kintana, 2007: 761).

Esta ruta de investigación fue retomada parcialmente en 1979 por el presbítero Mario Rojas, quien realizó una transcripción paleográfica y traducción de la *Relación primitiva* (Rojas, 1979: 139-144). La traducción formó parte de una publicación más amplia, en la que se recopilaron varios textos de religiosos historiadores, cuyo eje articulador fue la intención de mostrar que las apariciones de la Virgen podrían ser demostradas históricamente a través de fuentes como el *Nican Mopohua* y la *Relación primitiva*. Ese fue el sentido del texto del padre Luis Medina Ascencio titulado “Las apariciones como un hecho histórico” (Medina Ascencio, 1979: 21-40), así como del apartado del presbítero Jesús Jiménez, en el que atribuyó la autoría de la *Relación primitiva* a Juan González, supuesto testigo del encuentro entre el obispo Zumárraga y Juan Diego (Jiménez, 1979: 104).

Esta aproximación planteada por historiadores creyentes guadalupanos tuvo una reacción antagónica por parte de Edmundo O’Gorman (1986), quien en su obra *Destierro de sombras* se tomó el tiempo para criticar minuciosamente a los que denominó “historiadores aparicionistas”, tomando como blanco principal a Garibay.

Las críticas planteadas por O’Gorman se nutrieron constantemente de todas las afirmaciones sin sustentar y errores que pudo encontrar en la tradición aparicionista; la postura que tomó respecto de la *Relación primitiva* se concentró en un ataque a la intención de tomar al relato como una comprobación histórica. El resultado de su posicionamiento extremo fue que sus críticas no sólo atacaron las interpretaciones de los historiadores aparicionistas, sino que se extendieron al relato en sí mismo, como quedó planteado en el apartado “Una supuesta relación primitiva de las apariciones guadalupanas (la fabricación de un testimonio histórico)”. La conclusión a la que llegó O’Gorman fue que:

[el] relato del manuscrito de la Biblioteca Nacional [...] no se trata de un resumen de la obra de Valeriano [el *Nican Mopohua*], sino de un relato que priva a esa obra de sus pretensiones a la verdad histórica para así convertir lo esencial de su contenido narrativo en un texto con pretensiones a la verdad mítica cuyo mensaje atesoran sus comulgantes como una realidad trascendental invulnerable al asedio de la insolente crítica de la razón (O’Gorman, 2001: 212).

La polarización que se generó entre la historiografía aparicionista y la crítica de O’Gorman condujo a un punto de estancamiento para el análisis de la *Relación primitiva*, cuyo efecto secundario parece haber sido que los posteriores estudios se concentraron solamente en el *Nican Mopohua*.

A partir de entonces han sido muy pocos los trabajos que han continuado las rutas de investigación abiertas sobre el documento, entre los que cabe destacar la traducción realizada por Xavier Noguez y Alfredo López Austin (1993). Aunque han pasado casi 30 años de este último aporte, no se ha renovado el interés por plantear otros enfoques sobre la *Relación primitiva*, y han sido pocas las voces que resaltan la necesidad de estudiar el manuscrito 1475, como recuerda Martínez Baracs:

Debe considerarse el texto en náhuatl, conservado en el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México (ms. 1475, núm 49), conocido como *Inin ihuei tlamahuiçoltzin*, “Este es el gran milagro”, que la historiografía aparicionista ha presentado como

la “Relación primitiva” de las apariciones, anterior incluso al *Nican mopohua* (2014: 387-388).

El presente estudio pretende salirse del debate aparicionista-antiaparicionista y explorar nuevas aproximaciones de análisis sobre la *Relación primitiva*. Aunque, en lo personal, no me parece un título adecuado, considero que éste ya se ha fijado para nombrar al relato del MS. 1475 sobre la Virgen de Guadalupe, de la misma manera que el de *Nican Mopohua* se ha fijado para designar al relato impreso por Lasso en 1649. Más allá del debate que pueden conllevar esos términos, el objetivo de este trabajo se concentrará en ofrecer un contexto histórico-bibliográfico de la *Relación primitiva*, pues los estudios previos han tendido a revisar el relato de forma aislada respecto al resto del contenido textual que se encuentra en el manuscrito 1475 de la BNM. En forma complementaria, se realizará una propuesta de traducción de la *Relación primitiva*, en la que se marcan tipográficamente algunos elementos lingüísticos que serán analizados con mayor detalle en otro trabajo.

Ficha bibliográfica

Lugar de depósito: Biblioteca Nacional de México. Fondo Reservado.
 Colección: Manuscritos.
 Clasificación: MS. 1475.
 Autor: atribuido a Juan de Tovar, Diego de Torres, Oracio Chiapa y Lorenço.
 Título original: no tiene.
 Título facticio: *Santoral en mexicano*.
 Título facticio alternativo: *Flos Sanctorum en náhuatl*.
 Datación: *circa* 1585.
 Lugar geográfico: centro de México > Tepotzotlán.
 Idiomas: náhuatl, otomí, español, latín.
 Formato: *in octavo* (8°).
 Dimensión del folio: 156 x 105 mm.
 Encuadernación: reencuadernación del siglo XIX. Tapas de cartón cubiertas de piel color café oscuro jaspeado. En el lomo aparece el texto SANTORAL EN MEXICANO con letras mayúsculas en color dorado sobre un fondo verde oliva, cuatro líneas simples en dorado.
 Dimensión de la encuadernación: 167 x 116 x 22 mm.
 Soporte: papel artesanal verjurado con marcas de agua de origen europeo.

Tipo de filigrana: i) escudo con cruz latina sin iniciales; ii) escudo con cruz latina e iniciales IA; iii) escudo con cruz latina e inicial B; iv) escudo con cruz bizantina e iniciales BN.

Ubicación de la marca de agua en el folio: cuarto de filigrana en el borde interior superior.

Tinta: ferrogálica color negro.

Número de folios: [i] h. de guarda anterior + [II] h. de respeto + 236 ff. numerados + [II] h. de respeto + [i] h. de guarda posterior. El manuscrito tiene los siguientes errores de foliación: se repiten los folios 96 y 181; aparecen hojas sin numerar entre los folios 96-97 y 181-182; no se encuentran los folios 103-107, 120 y 132, aparentemente por error del copista. Asimismo, hay remanentes de una hoja que fue mutilada entre los folios 203-204.¹

El contenido textual del MS. 1475

El libro manuscrito con clasificación MS. 1475 de la BNM se compone de 41 apartados que narran la vida de santos, personajes bíblicos o sucesos que son considerados maravillosos. En el manuscrito se encuentran algunas frases en español y latín, si bien el contenido parece estar dirigido a un público indígena. El texto está escrito mayoritariamente en náhuatl, con la excepción de tres apartados que están en otomí, identificados en la tabla 1 con los números 30, 31 y 32.

El manuscrito es una compilación de varios relatos escritos por diferentes copistas, entre los cuales destaca un amanuense que dejó plasmada su letra a lo largo de todo el volumen en los títulos en castellano o latín que se sobrepusieron al texto en náhuatl y otomí. Aunque hay textos de diferente origen, es evidente la intención de conformar una obra que tuviera como eje las vidas de santos, lo cual tiene un referente en la literatura medieval de la *Legenda aurea* o *Flos Sanctorum*, tal como veremos más adelante.

El desarrollo de la obra se encuentra en un estado sin terminar, en el cual falta la selección y ordenamiento final de los apartados, el desarrollo de secciones faltantes y la afinación de apartados que aún no se encuentran completamente bajo el modelo narrativo de vidas de santos. El apartado 34 es un claro ejemplo de esta etapa

¹ Esta ficha fue elaborada especialmente para describir el ejemplar que se analizó materialmente en el acervo nacional. Los campos de autor, datación y título facticio alternativo reflejan la propuesta vertida en el presente artículo.

preliminar de trabajo, pues se trata de un cuadernillo con nueve folios en blanco que quedó dispuesto para su posterior transcripción, con una nota que dice “Catitzinozque in santa Barbara &^a”, la cual parece hacer referencia a que se ubicará en esas hojas en blanco el apartado sobre Santa Bárbara.

La extensión de las narraciones es muy diversa, como muestra el apartado 25, que abarca solamente un folio recto, o el apartado 7, que contiene el relato de la aparición de la Virgen en el Tepeyac y se ubica entre los folios 51r y 53r, lo cual representa 1% del total del contenido textual del libro manuscrito. En contraste, el apartado 39 sobre la vida de San Sebastián Mártir abarca 26 folios recto y verso, que equivale a 10% de la extensión total del volumen. Algunos apartados se concentran en un solo santo, mientras que otros pueden abordar varios personajes. Por ejemplo, en el apartado 31, escrito en otomí, que trata sobre Santa Úrsula, también aparecen San Pablo, San Juan, Santa Isabel, Santa Catalina, Santa Cecilia, Santa Efigenia y San Ambrosio. Del mismo modo, en el relato 39 sobre San Sebastián Mártir aparecen San Marcelino, San Pablo, San Marcos, el profeta Isaías, Policarpo, Nicóstrato, Cromacio, Tranquilino y Zoa.

Otra muestra de que la obra se encuentra en un estado de desarrollo preliminar se encuentra en los apartados que no concuerdan cabalmente con el estilo literario de las vidas de santos. Por ejemplo, los apartados 14, 15, 16, 17, 25, 27, 36 y 37 contienen un estilo narrativo que parece más cercano al de los sermones, pero posiblemente se encuentran en la compilación por su contenido temático vinculado a los santos. Otro ejemplo es el del apartado 38, titulado *Te deum Laudamus buelto en Alabança A la virgen Maria Nueftra Señora*, cuyo origen se encuentra en un himno para la liturgia de las horas.

El *Te deum* mariano parece encontrar sentido en la orientación predominante del manuscrito hacia la virgen María. Si bien la intención que parece tener el MS. 1475 es la de compilar relatos de vidas de diferentes santos, es posible identificar que el eje temático principal recae en las narraciones relacionadas con la Virgen “cihuapilli” Santa María, lo cual se hace evidente a lo largo de todo el volumen, tal como se muestra en los apartados 2, 6, 7, 10, 11, 12, 18, 22, 26, 27, 29, 38 y 41. De estos ejemplos, nos interesa resaltar el

apartado 7 titulado *Nuestra Señora de Guadalupe*, puesto que se trata de la narración conocida actualmente como la *Relación primitiva*. Considerando el contexto, la narración de la aparición de la Virgen de Guadalupe forma parte de un grupo de varios relatos en náhuatl enfocados en la Virgen María, que se encuentran en el MS. 1475 de la BNM.

A continuación, se muestra una tabla que describe cada uno de los apartados del MS. 1475. En la primera columna se coloca, entre corchetes, el número asignado a cada uno de los apartados; en la segunda se transcribe el título añadido por el amanuense principal, seguido del íncipit, es decir las primeras palabras del texto en lengua náhuatl u otomí correspondiente. En la tercera columna se indican los folios en los que se ubican. La transcripción respeta la ortografía, pero separa las palabras de acuerdo con la morfología del náhuatl, registra los textos tachados legibles y desata las abreviaturas con letra cursiva. Se muestra sombreada la fila con el apartado que corresponde a la *Relación primitiva*.

Tabla 1
Contenido textual del MS. 1475 de la BNM

Núm.	Apartado	Folios
[1]	Nican inicuiloa yn innemilitzin in Santos martires Nerèo, yhuan archileo yhuan yn ichpotzintli Domicilia	1r-14r
	[Folios en blanco]	15r-16v
[2]	Milagros de Nuestra señora. Auh yn oc noce in tlatòcacihuapilli, ic quimotey' ttili in quenin cenca quimocuititzinoaya yn itlateomatcatelpotzin	17r-32v
[3]	Confirma hoc Deus, quod operatus es in nobis. <i>Psalmos 67</i> Quittoznequi, ynin teotlatolli, ynic onconpepechti in notemachtli ynic cenca matzintli namechontlalnamictiz.	33r-40r
[4]	Ynemilitzin Santa Petronila, ichpochtli. <i>San Pedro</i> apostol, ychpotzin	41r-46r
[5]	Oracion ic quimotlatlauhtilizque in Santa Petronila	46v-47v
[6]	Nuestra Señora aparece con su hijo a una donzella y abriéndose el coraçon la lleva al cielo. Tlatiquittacan yn ichichihualtzin <i>San Joan Baptista</i>	48r-50v
[7]	Nuestra señora de Guadalupe. Ynin yhuey tlamahuicoltzin in <i>totecuyo</i> Dios, in quimochihuli yn ipampatzinco Cemicaca ichpochtli <i>Santa Maria</i>	51r-53r
	[Folios en blanco]	53v-56v
[8]	<i>San Macario</i> curo a una muger que parecia yegua. Ynipan inemilitzin <i>San Macario</i>	57r-59r
[9]	<i>San Andrés</i> libra a un obispo del demonio que se le apareció en figura de muger. Yn tichristiano yn zçaçotac tehuatl, tlixaccaqui	60r-62r
[10]	De la Conception. mittoa in teamoxpan, iuh ihcuiliuhtoc, ca yn yehuatzin tlatcatl, tlahtohuani Rey Salomon	62v-64r
[11]	Para el día de Nuestra señora de la O. tlahtocacihuapille ilhuicac cihuapille namitzmoyectehuilican in mopilhuantzitzin	64r-65v
[12]	De la expectación del parto. Nopilhuane ximocaquiltican ca yn axcan techmolnamictilia in tonantzin Santa yglesia	66r-68v
[13]	Parabola de <i>San Vicente</i> ferrer. De passione domini. Yn itlaçotzin Dios, <i>San Vicente Ferrer</i> , quimitalhua centlamantli machiotl	69r-72v
[14]	Del judio que se persigno. Mihtoa in itechpatzinco <i>santa Cruz</i>	73r-74v
[15]	Un indio vio las penas del ynfierno y con esto dexo las borracheras. cen tlamantli tlamahuicòlnexcuitilli namechnopuilliznequi	75r-78r
[16]	Del pecador que revento en Italia. Yn nican tica in tichristiano in titlaneltocani omitzmochiuli in motatzin dios	78v-84r
[17]	Quanto le valio a una profana donzella aver aprendido de suma llamar a la virgen en sus necesidades, pues diciendo Jesus maria la dexó el demonio. Quimopohuilia ce tlatatzintli huey amoxyhuiloani Doctor ytocatzin <i>Jacobo Carturiense</i>	85r-86v
[18]	Nuestra señora remedio 2 doncellas por auersele dado Por hijas. Ynipan <i>Capitulo 117</i> yn ipan Amoxtli in quitocayotia <i>Scala Coeli</i>	87r-89r
[19]	Del pecador que revento en Italia. Emâmâcò baticcâheq tinne caxiccohe [en otomí]	89v-91v
	[Folios en blanco]	92r-92v

Continuación Tabla 1

Núm.	Apartado	Folios
[20]	Una buena exortación a un moço. Totlaçoteopixcatzin tomahuiztlaçotatzin	93r-94v
	[Folios en blanco]	95r-96v
[21]	Eclipse del sol y de la luna aplicado a la passion de <i>cristo nuestro señor</i> . Ca in totemaquixticatzin <i>Jesu Cristo</i> yhuan totecuyo, totlàtòcatzin, ca motocayotitzinoa yoliliz tonatiuhzintli	96r-96rbis
	[Folios en blanco]	97r-100v
[22]	Ynic anquittazque Ne. in quenin quimonequiltia totecuyo Dios in huel anquittlaçòtlazque, anquittlaçòpiezque, ic ahmo tlahuiztizque, yn itlaçòicpac xoclitzin in tlàtòcacihuapilli santa Maria	101r-102r
	[Folios que no aparecen en el manuscrito]	103r-107v
	[Folios en blanco]	108r-109v
[23]	Exemplo de las dos escaleras <i>que</i> vio fray Leon. Mopohua ynin huey tlamahuìcolli	110r-112v
[24]	<i>Christo nuestro señor</i> da a <i>santa Catalina</i> de Sena la saya. Ceppa ce motolinicatzintli ohualla ixpantzinco in <i>santa Catalina</i> de Sena	113r-114r
[25]	Como el rrayo quema la espada sin tocar en la vayna. sic el pecado mortal mata el alma sin tocar en el cuerpo. In santos in motlatztimotlaliliani ca quimitalhua, in temictiani tlàtlacolli	115r
	[Folio en blanco]	115v
[26]	Comparase <i>nuestra señora</i> al alva y rocío de la mañana. In teoamoxtlàcuilolpan yn ipan sagrada escritura, ca iz cemicaca ichpochtli Cihuapilli <i>Santa Maria</i>	116r-118r
	[Folios en blanco]	118v-119v
	[Folio que no aparece en el manuscrito]	120r-120v
[27]	Comparase <i>nuestra señora</i> a la torre de David. Iz cemicaca ichpochtli in Dios ytlàcònantzin	121r-131v
	[Folio que no aparece en el manuscrito]	132r-132v
[28]	Expectatio Partus. Tlayollòtehuilztlalnamiqilzintli	133r-144v
[29]	Del nacimiento de <i>cristo nuestro señor</i> . Nican molnamiquiz in quenin totecuyo <i>Jesu Cristo</i> omotlacatiltzino yn ompa Belen	145r-156v
[30]	In Circuncione <i>Domini</i> . Nobe xoquezenecà chiando mapanohe xonahiando mahpa [en otomí]	157r-162v
[31]	In festo <i>Santa Ursula</i> . N. nopà mapaya yhùboga màhe yùhta gahè [en otomí]	163r-172v
[32]	De <i>San Bartolome</i> . Nòpà tegopà yhçòtiya yhpènya ty que netzuhpingo [en otomí]	173r-180v
[33]	De <i>San Dionisio Areopagita</i> . Ynicuac in <i>San Dionisio</i> ; omotlananquillili, in ca a`mo nellì teteò in quinmoteotiaya	181r-181v
[34]	Catitzinozque in <i>santa Barbara et cetera</i> [escrito en vertical]	Folio sin numerar
	[Folios en blanco]	181r-188v
[35]	La ystoria de Booz y Rud aplicado ala santo sacramento In teoamoxyamapan ycuiluihtoc, ca iuh mitoa, in yehuècauh, in oc yohuayan	189r-190v
[36]	De passione <i>domini</i> . Yn aquin quilnamiquiz quitztimotlailizpan moyolquexquitzahuiz yn huelypan mopacca choquiztalz ynic quimochoquilliz yn itlaçopàfsiontzin totecuyo <i>Jesu Cristo</i>	191r-192r
[37]	<i>Dominica</i> yn Ramis. Quimitalhua in Zacarias ic nechacqui	192v-194v
[38]	El Te deum Laudamus buelto en Alabança A la virgen Maria Nueftra Señora. Ca timitztoyectenehuilia <i>santa Mariatzine</i>	195r-198r
[39]	LA VIDA DE SAN Sebaftian Martyr	199r-225v
[40]	Del santissimo sacramento. Ynin tlatatl, tlàtoani, in cecexiuhlica mitòtiuh yn ipan <i>santo evangelio</i>	226r-229v
[41]	Venter tuus sieuo aceruus [?] tritici valintus lilijs. cant. [?] 7. In teoamoxpan y tauhticà quimitalhua in <i>espirtu santo</i> centlaolallilili	230r-236r

Fuente: elaboración propia con base en el análisis del MS. 1475 de la BNM.

Autores registrados en el MS. 1475

El MS. 1475 de la BNM no registra el autor de la obra en su conjunto. Sin embargo, en la marginalia se registran tres nombres que parecen

referirse a los autores de ciertos relatos en particular. El primer nombre se encuentra en los apartados 31 y 32, escritos en otomí, en donde aparece al margen “P^e. Torres” (f. 157r, 163r). El segundo nombre se ubica en el apartado 33,

también escrito en otomí, pero con un sistema diferente de signos diacríticos, donde se escribe al margen “P. Oracio Chiapa” (f. 173r). El tercer nombre aparece en los apartados en náhuatl 36, 37 y 41, en donde se registra “Lorenço” (f. 191r, 192v, 230r).

La única propuesta de identificación de estos nombres fue realizada por Roberto Moreno de los Arcos y por Ángel María Garibay Kintana. Al respecto, Moreno dijo: “El P. Oracio seguramente es Horacio Carochi. Del P. Torres no se han encontrado datos” (Moreno de los Arcos, 1966: 90). Ni Moreno ni Garibay registraron o mencionaron el nombre de Lorenço que aparece en el manuscrito. Roberto Moreno parece haber retomado la interpretación de Garibay, quien en su descripción del manuscrito añadió entre paréntesis “P. Oracio (Carochi)” (Garibay Kintana, 1966: 17). De forma complementaria, Garibay afirmó que el MS. 1475, anteriormente bajo la clasificación Vol. 132 bis, había formado parte del acervo de la biblioteca del Colegio de Tepetzotlán (Garibay Kintana, 1966: 5).

La propuesta de identificación del “P. Oracio Chiapa” como el jesuita Horacio Carochi podría parecer viable, si se considera que Carochi elaboró una gramática y un vocabulario en otomí (Viñaza, 1892: 266). La erudición de Carochi en el otomí podría explicar el complejo sistema de signos diacríticos utilizado en el apartado 33, a diferencia del sistema gráfico más sencillo utilizado por el Padre Torres en los apartados 31 y 32. Sin embargo, a la propuesta de Garibay-Moreno aún le falta una mayor argumentación para su demostración, por lo cual consideraré por el momento que la marginalia que dice “P. Oracio Chiapa” se refiere al nombre de una persona diferente a Carochi. Aún así, continuaré explorando la hipótesis de Garibay de que el manuscrito proviene del Colegio jesuita de Tepetzotlán.

En esta dirección, el nombre del “P^e. Torres” podría tratarse del padre Diego de Torres, de quien existe registro de su capacidad de predicar en otomí y de su actividad en el Colegio de Tepetzotlán. Sobre este jesuita dice Gonzalez de Cossío: “El P. Diego de Torres nació en Valladolid, año de 1557; entró en la Cía. en 1577 [...] y murió en el Colegio de Tepetzotlán en 1633” (González de Cossío, 1949: 205). La información de origen sobre el padre Diego de Torres se encuentra en el “Catálogo de los Padres y Hermanos de la

Compañía de IHS de la Residencia de Tepetzotlán, de la Nueva España, del año de 1585”, en el que se registró: “P. Diego de Torres - Valladolid, en Castilla - 29 años, tiene flaqueza de cabeza y estómago - 10 años - Los votos de dos años - 3 años de artes y 4 de theología - Predicar y confessar a yndios otomites y españoles” (Zubillaga, 1959: 751). En un previo “Catálogo de las personas que ay en esta provincia de la Nueva España, segun el grado de cada uno. 25 marzo 1582”, Diego de Torres aún se encontraba con el grado de “hermano”, puesto que estaba en formación, como “Escolar theologo” (Zubillaga, 1959: 53). Esta situación se mantuvo en 1583, como muestra el “Catálogo de la Provincia de Nueva España. 20 Abril 1583”, donde aún apareció como “F. Didacus Torres, theologus Hermano” (Zubillaga, 1959: 152). Finalmente, en el catálogo de 1585 arriba mencionado, ya apareció como “padre”. Si consideramos viable que el nombre “P^e. Torres” que se menciona en el MS. 1475 hace referencia a Diego de Torres, entonces se podría acotar la fecha de elaboración del texto otomí entre el año 1585, cuando Torres se ordenó como padre, y el año 1633, cuando murió.

Resumiendo: de un total de 41 apartados textuales que hay en el MS. 1475 de la BNM, seis de ellos registran los nombres de los padres Oracio Chiapa, Torres y Lorenço. De estos nombres, se propone la identificación del padre Diego de Torres, con una acotación temporal que va de 1585 a 1633. Esta posible referencia cronológica de los apartados textuales 31 y 32 podría también dar una referencia al manuscrito en su conjunto y, con ello, explorar la posible autoría de los 35 apartados restantes.

Como se ha mencionado, el autor de la obra en su conjunto parece haber estado trabajando en la compilación de relatos de vida de santos, la mayoría en lengua náhuatl, más tres en otomí. Se revisarán, a continuación, las referencias a las obras en náhuatl sobre vidas de santos elaboradas en la segunda mitad del siglo XVI.

***Flos Sanctorum* en náhuatl**

Se conoce como *Flos Sanctorum* a un género de compendios de vidas de santos, cuyo antecedente es la *Legenda aurea*, compuesta por Jacobo de la Vorágine a finales del siglo XIII. Esta obra tuvo muy buena recepción, por lo que, con

el tiempo, surgieron versiones que adaptaron su contenido (Greenwood, 2018). En el contexto del siglo XVI, *Flos Sanctorum* puede referirse tanto a la obra de Jacobo de la Vorágine como a la de autores posteriores, como Gonzalo de Ocaña, Alonso de Villegas (1588) o Pedro de Ribadeneira, entre otros.

En la Nueva España, se compusieron al menos tres *Flos Sanctorum* en lengua náhuatl durante el siglo XVI, si bien no se conoce su contenido, puesto que sólo sabemos de ellos a través de menciones en otras fuentes. Por este motivo, tampoco se sabe cuál fue la edición (o ediciones) que se tomó como molde para hacer la traducción o adaptación en la lengua mexicana. La primer referencia fue hecha por fray Gerónimo de Mendieta, quien en su *Historia eclesiástica indiana* menciona: “Fr. Juan de Ribas compuso un catecismo cristiano y sermones dominicales de todo el año: un *Flos Sanctorum* breve, y unas preguntas y respuestas de la vida cristiana” (Mendieta, 1870: 550). En forma complementaria, Mendieta (1870: 625) también menciona que Juan de Ribas murió el 25 de junio de 1562, por lo que su *Flos Sanctorum* breve tendría que haber sido compuesto antes de esa fecha.

La segunda referencia a un *Flos Sanctorum* se encuentra en una carta² fechada el 30 de noviembre de 1585, en Tepotzotlán, del padre Antonio de Mendoza al padre Claudio Aquaviva, general de la Compañía de Jesús. En la carta, el padre Mendoza dice:

Hase hecho aquí, en Tepoçotlán, este año [1585], un vocabulario desta lengua othomite, con harto trabajo de los Padres, y con ayuda de un hombre, muy diestro en tres lenguas: castellana, mexicana y othomite. Será cosa que facilitará mucho esta lengua. Para los mexicanos empieça, agora, el Padre Juan de Tobar, que [es] escogida lengua, a escribir su *flos sanctorum*, de vidas de santos selectos. Entiéndase que será obra de grandíssimo provecho para ellos (Zubillaga, 1959: 720-721).

La tercera referencia fue hecha por fray Juan Bautista (1606) en el prólogo a su *Sermonario en lengua mexicana*. Ahí menciona que él compuso, en lengua mexicana, un *Flos Sanctorum*, con la ayuda del nahua latinista Hernando de Ribas,

² Tuve conocimiento de esta carta a través del artículo de Mónica Martí Cotarelo (2010).

quien también había colaborado con otros religiosos:

Con su ayuda compuso el Padre fray Alonso de Molina el Arte, y Vocabulario Mexicano [...] y yo he compuesto el Vocabulario Ecclesiastico (obra a mi parecer bien necessaria para los Predicadores) y gran parte de las vanidades de Estela, del *Flos Sanctorum* o Vidas de Santos, de la Exposicion del decalogo, y otros muchos tratados, y libros, que procuraré sacar a luz (Bautista, 1606: prólogo).

Bautista (1606) mencionó que el nahua Hernando de Ribas murió el 11 de septiembre de 1597, por lo que se deduce que la versión que realizó en náhuatl del *Flos Sanctorum* debería ser anterior a esa fecha. En resumen, sólo se conocen tres versiones del *Flos Sanctorum* compuestas en náhuatl durante el siglo XVI, que son las siguientes:

- i) Una versión breve elaborada antes de 1562 por fray Juan de Ribas.
- ii) Una versión selecta iniciada en 1585 por el padre Juan de Tovar, sin que haya noticia de que haya sido terminada.
- iii) Una versión concluida antes de 1597 por fray Juan Bautista y el nahua Hernando de Ribas.

Ninguna de estas tres versiones del *Flos Sanctorum* en náhuatl fueron publicadas y la sobrevivencia o paradero de los manuscritos que las contienen es desconocido en la actualidad. En la presente investigación, se propone que el manuscrito 1475 de la BNM podría ser un borrador de la versión del *Flos Sanctorum* del jesuita Juan de Tovar, la cual fue iniciada en 1585, y no hay testimonios de que la haya terminado.

Es posible enunciar al menos tres argumentos en favor de esta identificación propuesta. El primero parte de considerar que la versión inconclusa de Juan de Tovar coincide con el MS. 1475, que muestra un trabajo en proceso que busca compilar relatos de vidas de santos en lengua mexicana, principalmente. La versión de fray Juan de Ribas, al ser breve, contrasta con los 236 folios recto y verso que contiene el MS. 1475.

Por su parte, la versión de fray Juan Bautista podría corresponder mejor en extensión, aunque se sabe que fue una obra terminada. Si bien

el manuscrito podría reflejar una versión preliminar del *Flos Sanctorum* de Bautista, también es posible descartarlo por el sistema ortográfico encontrado en el MS. 1475, como argumento a continuación.

El sistema de signos diacríticos constituye el segundo argumento que vincula al MS. 1475 de la BNM con un origen jesuita. La primera gramática publicada que incluyó un sistema de signos diacríticos para representar elementos fonológicos del náhuatl, tales como el salto glotal y la longitud vocálica, fue el *Arte mexicana*, del jesuita Antonio del Rincón, en 1595. Este sistema de signos diacríticos en náhuatl fue retomado y desarrollado por Horacio Carochi en su *Arte de la lengua mexicana*, de 1645, y es posible afirmar que el uso de este sistema gráfico se mantuvo dentro de la orden jesuita, al menos durante el siglo XVII, generando así una clara diferencia respecto a otras órdenes, como la franciscana, que prefirió no utilizar los signos diacríticos para escribir el náhuatl. El MS. 1475 de la BNM muestra en el texto náhuatl un incipiente sistema de signos diacríticos que aún no está plenamente desarrollado. En el manuscrito se observa el uso del acento grave (`) para marcar la aspiración y un uso ocasional no sistemático del macrón (¯) para marcar longitud vocálica. Este uso simplificado de dos signos diacríticos parece preceder a la obra de Antonio del Rincón (1595), quien propuso el uso sistemático de cuatro signos. En el MS. 1475 de la BNM también aparece un acento circunflejo (^) en los apartados 31 y 32 del padre Torres, que están escritos en lengua otomí, así como en el apartado 33 del padre Oracio Chiapa, también en otomí, en el cual se añaden diéresis (¨) y puntos (.) debajo de vocales que parecen graficar los tonos característicos de esta lengua otomangué.

La presencia de contenido textual en otomí se relaciona con el tercer argumento que acerca al MS. 1475 de la BNM con el *Flos Sanctorum* de Tovar. A diferencia de los franciscanos fray Juan de Ribas y fray Juan Bautista, el jesuita Juan de Tovar radicó principalmente en Tepotzotlán, una región bilingüe náhuatl-otomí. En el Colegio de Tepotzotlán se erigió, desde su inicio, un proyecto de educación para indios nahuas y otomí, tal como lo atestigua, en 1585, el provincial jesuita Antonio de Mendoza: “Un indio que está aquí por gobernador, que se llama don Martín

Maldonado, ha fundado y dotado, de su hacienda, este seminario de niños indios, mexicanos y otomí, que aquí había” (Zubillaga, 1959: 721). En esta misma carta de 1585 dirigida al general jesuita Aquaviva, el provincial sugiere la pertinencia de instalar una imprenta para imprimir lo que se elabora dentro del Colegio de Tepotzotlán, mencionando en específico un vocabulario otomí y un *Flos Sanctorum* en náhuatl:

También estará aquí muy bien una emprenta; y se podrá imprimir qualquiera cosa, sin más costa que la del papel y tinta. Porque estos indios tienen extraño ingenio para todos estos officios. Y no hai otro modo, para poderse imprimir el bocabulario otomí, y el *flos sanctorum* mexicano; porque costará los ojos de la cara; y hay muy poca salida dellos (Zubillaga, 1959: 721).

En extensión del argumento que vincula a la orden jesuita, el Colegio de Tepotzotlán y el *Flos Sanctorum* de Juan de Tovar con el manuscrito resguardado por la Biblioteca Nacional de México, cabe añadir la relación del nombre del “P^e. Torres” en los folios 157r y 163r del MS. 1475. Como habíamos visto, propusimos la identificación del padre Diego de Torres del Colegio de Tepotzotlán como autor de los apartados 31 y 32 escritos en otomí. Asimismo, en el “Catálogo de la Provincia de Nueva España. 20 Abril 1583” aparecen en el mismo listado Juan de Tovar y Diego de Torres:

Residencia Tepotzotlán, anexa colegio mexicano. 1. P. Ioannes Díaz, rector. 2. P. Ioannes de Tobar, *concionator et confessor indorum*. 3. Ferdinandus Xuárez, confessor indorum. 4. P. Ferdinandus Gómez, *concionator et confessor indorum*. 5. F. Didacus Torres, theologus; est in tercia probationes (Zubillaga, 1959: 152).

Como se puede apreciar, en 1583, Juan de Tovar aparece como padre predicador y confesor de indios, mientras que Diego de Torres se encuentra como hermano estudiante aún sin ordenarse. Esta jerarquía en un espacio tan acotado abre la posibilidad de que Diego de Torres haya sido alumno de Juan de Tovar, por lo que en 1585, cuando se comenzó a desarrollar el *Flos Sanctorum*, Tovar pudo haber incluido los apartados en otomí de Torres, quien para entonces

ya estaría ordenado, de acuerdo a los catálogos jesuitas.

Esta identificación propuesta coincide con la atribución de autoría de la *Relación primitiva* que sugirió Mariano Cuevas en 1930: “los PP. Rincón o Tovar, ellos fueron tal vez autores en alguna manera de esta pieza histórica y oratoria. Hay razones positivas para creerlo así” (Cuevas, 1930: 99). Retomando la propuesta de Cuevas, Ángel María Garibay atribuyó la autoría a Tovar de este apartado: “lo debemos al P. Tovar, jesuita de los primeros ingresados en la Compañía, al llegar ésta a México (1572), y que había sido antes Secretario del naciente Cabildo de la Catedral” (Garibay Kintana, 2007: 761). Cabe resaltar que tanto Cuevas como Garibay no dieron mayores argumentos al respecto.

En suma, de los 41 apartados que contiene el MS. 1475, seis habrían sido elaborados por los padres Oracio Chiapa, Torres y Lorenço, de los cuales sólo se logró identificar al segundo como el padre Diego Torres del Colegio de Tepotzotlán. Siguiendo esta propuesta, los 35 apartados restantes en náhuatl serían parte del *Flos Sanctorum* de Juan de Tovar, incluyendo el apartado 7 sobre la aparición de la Virgen de Guadalupe, relato al que se le conoce en la actualidad con el título facticio de *Relación primitiva*.

Transcripción paleográfica de la *Relación primitiva*

La *Relación primitiva* se ubica entre los folios 51r y 53r del MS. 1475 de la BNM. Los criterios de transcripción utilizados tomaron como referente la metodología paleográfica desarrollada por el proyecto *Sermones en mexicano* del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM (Alcántara Rojas, 2022), que se caracteriza por recuperar las especificidades gráficas y la intención semántica del amanuense mediante el uso de resaltes tipográficos. Con este antecedente metodológico, se buscó enfatizar ciertos elementos lingüísticos que se consideraron relevantes en la argumentación narrativa de la *Relación primitiva*: mediante el uso de negritas se marcaron los reverenciales, mientras que los paralelismos y difrasismos fueron subrayados. En términos generales, se recuperó la ortografía encontrada en el manuscrito, pero se procuró que la transcripción respetara la composición morfológica

en náhuatl. Las palabras o frases tachadas en el manuscrito que se alcanzaron a leer fueron transcritas con un tachado linear. A pie de página se especificó cuando un elemento textual apareció añadido entre renglones o al margen. Finalmente, se desataron las abreviaturas y se marcaron con letra cursiva.

[f. 51r] Nuestra Señora de + Guadalupe

Ynin yhuey **tlamahuiçoltzin** totecuyo Dios, in **quimochihui** yn **ipampatzinco** Cemicaca ichpochtli *santa Maria* Ca yèhuatl: in **anquimocuilizque**, in **anquimocaquilitizque**, in quenin tlamahuiçoltica, **quimonequilti mocalquechilitzinoz mochantlaliztinoz** in **quimotocayotilia** Cihuapilli *santa Maria* tepeacac. Ca iuhqui inin mochiuh, ce **icnotla[ca]tzintl[i]i³**, **macehualtzintli**, ànel huel **ytlateomatcatzin** ynin **icnohuictzintli**, **icnomecapaltzintli**, yn oncan tepeacac tepetozcac nenentinenca, ànel àço **tlanelhuatzintli**, quimotàtaquilitinenca, yn oncan **quimottitizino** in Dios **ytlaçonantzín**, **quimochili**, **quimolhuili** noxocoyouh, tlaxonmohuica in huey altepetl y`tic Mexico, **xicmolhuili** yn ompa teoyotica tepachoa, arçobispo, Cano connequi, Notlanequilitzica ynic nican in tepèacac **Nechmòchantilizque**, **nechmoquechilizque** **nocaltzin** y`nic oncan [f. 51v] **nechoncenmatiquihui** **nech[tlà]tlauhtiquihui⁴** in tlaneltocanime, Christianosme; huel oncan in ca ninochihuaz yn iquac **nechmote pantlàtòcatizque** niman yà ynin **icnooquichtzintli** **ixpantzínco** necito.⁵ macamó **nimitznotlapololtili**, Ca yz onechalmih[c]ual⁶ y`n ilhuicac Cihuapilli, **onechmolhuili** ynic **nimitznohulliquih** yn queni **quimonequiltia** yn ompa tep[çæ]eacac⁷ **mochihuaz moquetzaz centetl yçaltzin** ynic oncan **quimotlatlauhtilizque** in Christianosme huel yuh **onechmolhuili** in ca huelyoca oncan in ca **mochiuhtzinoz** yn iquac oncan **quimotlatlauhtilizque**: auh yn arçobispo àmo **quimonel[çuiti]toquiti⁸** çan **quimolhuili** tley`n tiquitoa **noipiltze**. aço [o]tictemic⁹ ànoçe otihuintic, intla **nelli**, **neltiliztli**¹⁰ [ynhua in ticquitoahua xinechhui]¹¹ ynon Cihuapilli yn[hua]¹²

3 Tachado: i.

4 Añadido entre renglones: tlà.

5 Glosa al margen: + in huey teopixca tlàtoani arçobispo, **quimolhuili** tlàtoanie.

6 Añadido entre renglones: c.

7 Tachado: ua[?].

8 Tachado: çuiti[?].

9 Añadido entre renglones.

10 Glosa al margen: ++ in tlein quitoa: **xicmolhuili**.

11 Tachado: ynhua in ticquitoahua xinechhui.

12 Tachado: hua.

tlein **omitzmolhuili**, Ma ytla nezcayotl, **mitzmomaquili** ynic toconnetocazque, yn ca ye nelli, neltiliztli in tlein tiquitoa.

[f. 52r.] Occepa +¹³ [**quimottitzino**: auhual mocuep in toquichtin, tlatlaocoxthuitz: auh in tlàtòcaci huapilli occepa] ¹⁴ **quimottitzino**: auh in toquichtin¹⁵ yn **oquimottili, quimolhuili**, Cihuapille Ca onihua yn ompa otinechmotitlani: auh àmo **nechmoneltoquitia** in tlàtoani, Çan **nechmolhuilia** àço onic-temic, ànoce onihuintic, yhuan **onechmolhuili** ynic **quimoneltoquitiz**, Ma ytla nezcayotl **xinechmomaquili**, ynic **noconnotquilliz?** auh in tlàtòcaci huapilli in Dios **ytlaçonantzin**, niman **quimolhuili** ma ca **ximotlaocolti notelpotzin, tlaxoconmocuciuili, xocnomotètequili** yn oncan oncuecuepocatoc **xochitzintli**: ynin xochitl çan tlamahuicoltica yn oncan cuecuepon auh yn iquac yn ca tlalli huàhuaqui acantlexochitl cueponia yn ocontètec in toquichtin ic concuexano yn itilmá ompa ya in mexico, **quimolhuilito** yn teopixca tlàtoani: [f. 52v] tlatoanie Ca nican niqitquitz in xochitl **onechmomaquili** in ilhuicac cihuapilli ynic. **timotlaneltoquitiz** in caye neltiliztli, ca **ytlàtoltzin, ytlanequiliztin**, in tleyn **onimitzmolhuilico** in caye nelli in ca **yèhuatzin onechmolhuili**, Auh yn iquac quiçouh yn itilma ynic **quimottiliz** in xochitl in arçobispo, oncan yhuan **quimottili** ytilmàtitech yn toquichtin, oncan ycuilihtoca, ye oncan omocopinca **nezcayotitzino** in tlàtòcaci huapilli, tlamahuicoltica, ynic ye **quinemotlaneltoquili** in arçobispo, **ixpantzinco. motlanquaquetzinòque, quimomahuiztililique** auh cahuel yehuatl. yn **ixiptlatzin** in tlàtòcaci huapilli yz çan tlamahuicoltica, yn itilmàtitech yn **icnotlacatzintli** moco+¹⁶ **y`cuilozino** yn axcan ompa **momaniltia** in mochi cemanahuàca tocatl: oncan **quimomachiltitihuitz**, in **quihualmotlatlauhtilia**: auh in **yèhuatzin** yn ica **yhueytetlaocolilznanyotzin** [f. 53r] oncan **quinmopalehuilia, quinmomaquilia** in tlein **quimitlànililia**, Ça nelli Ca yn aquin huel **quimotepantlàtòcatitzinoz, quimocenmacatzinoz**, tetlàçotlaliztica huel **ytlacauhtzin mochiuhtzinoz** in Dios **ytlaçonantzin** Ça nelli ca huel **quinmopalehuiliz, quimoteyttiliz** in ca **quimotlaçotilia** in ca **ycehuallotitlàntzinco yècauhyotitlantzinco** maquiztinemi.

13 Glosa al margen: + hualmocuep in toquichtin tlatlaocoxthuitz: auh in tlàtòcaci huapilli occepa.

14 Tachado: **quimottitzino**: auhual mocuep in toquichtin, tlatlaocoxthuitz: auh in tlàtòcaci huapilli occepa.

15 A lo largo del texto aparece cinco veces la palabra: toquichtin. Se consideró que debe leerse: toquichtzin.

16 Glosa al margen: + pinca.

Traducción de la *Relación primitiva*

La traducción al español aquí propuesta¹⁷ tiene la intención de enfatizar ciertos elementos lingüísticos del texto en náhuatl que fueron identificados y marcados en la transcripción de la *Relación primitiva*: los paralelismos, los difrasismos y las construcciones reverenciales. Para realizarlo, extiende a la traducción los resaltes tipográficos utilizados en la transcripción paleográfica.¹⁸ En la elaboración de esta versión se consultaron las traducciones publicadas por Mario Rojas (1979) y Noguez y López Austin (1993). En la primera de ellas es evidente la intención de reflejar las estrategias literarias del relato, aunque no se alcanzaron a marcar de forma sistemática. Precisamente el uso de los resaltes tipográficos, en la presente traducción, busca ofrecer, al menos, una sistematización gráfica. Por otra parte, se consideraron valiosas las especificidades culturales que Noguez y López Austin lograron plasmar en su traducción, por ejemplo, en algunas de las frases que corresponden a paralelismos y difrasismos, pero no fueron presentadas explícitamente como binomios en su versión. De esta manera, la presente traducción recupera el desglose semántico elaborado por Noguez y López Austin, lo reconstruye en binomios y marca con subrayado, para que se muestre con claridad el paralelismo y el difrasismo náhuatl dentro de la traducción castellana. Respecto al reverencial, se prefirió no utilizar la forma diminutiva que se encuentra en la versión de Noguez y López Austin, donde se traduce “in Dios ytlaçonantzin” como “preciosa Madrecita de Dios” (1993: 206). En cambio, se marcaron con negritas únicamente las palabras en español que corresponden a la forma honorífica en náhuatl: “la **Amada Madre** de Dios”. Asimismo, se integraron traducciones que en las versiones de Rojas (1979) y Noguez y López Austin (1993) no se alcanzaron a identificar. Por ejemplo: “icnooquichtzintli” fue traducido en ambas versiones como “pobre hombrecito”, pero de acuerdo al *Vocabulario de lengua mexicana y castellana*, de Alonso de Molina, la traducción correspondería a la de un hombre viudo: “Icno oquichtli. biudo” (Molina, 2001: 33).

17 Agradezco a Berenice Alcántara por sus valiosos comentarios y sugerencias para la elaboración de esta traducción.

18 Véase arriba.

Este ejemplo muestra la importancia de rescatar, en la traducción, pequeños elementos del relato que, como en este caso, constituye una caracterización del personaje.

Por último, cabe mencionar, sobre la traducción del término *cihuapilli*, que en el texto náhuatl aparece en formas diferentes. La forma sencilla *cihuapilli* fue entendida dentro de la jerarquía social de la nobleza indígena, por lo que se tradujo como “noble Señora”. En cambio, cuando se encontró compuesta como *ilhuicac cihuapilli*, se consideró que el ámbito era divino, posiblemente aludiendo al término latino Regina Coeli o Reina del Cielo; en este caso, se tradujo como “noble Señora del Cielo”, y se reservó la traducción de Reina para la tercera forma: *tlà-tòcacihuapilli*. En este caso, el término enfatiza el carácter de gobernante, por lo que se optó por la traducción de “Señora Reina”. Finalmente, se consideró que *cihuapilli* también podría tener una función genérica más amplia que las anteriores, lo cual se encontró en el relato cuando se menciona cómo desea ser llamada la Virgen: “*Cihuapilli* Santa María Tepeyacac”. Solamente en este caso se mantuvo el término *cihuapilli* como un préstamo en náhuatl dentro de la traducción castellana.

Nuestra Señora de Guadalupe
[Prólogo]

Este es el gran **milagro** que Dios Nuestro Señor **hizo por medio** de la Siempre Virgen Santa María. **Ustedes recibirán, ustedes escucharán** cómo milagrosamente **quiso** que **se le edifique casa, se le establezca residencia**, y que **sea llamada Cihuapilli** Santa María Tepeyacac.

[Primera parte]
[Primera aparición de la Virgen]

Así aconteció a un **pobre hombre, a un macehual**, ciertamente muy **devoto**. Este **pobre campesino (pobre coa - pobre mecapan)** andaba en el collado del cerro del Tepeyacac, quizá escarbando **raíces**, donde **vio** a la **Amada Madre** de Dios que **le llamó, le dijo**:

–“Hijo mío el menor: ve al interior del gran altepetl de México. **Dile** al superior religioso de ahí, el Arzobispo, que quiero con gran deseo que aquí en el Tepeyacac **me establezcan residencia, me erijan**

mi digna casa, para que ahí vengan a conocerme, vengan a rogarme los creyentes cristianos. Entonces, ahí me haré cuando **me hagan su abogada**”.

[Primera presentación ante el Arzobispo]

Enseguida este **hombre viudo** se apareció **ante** el gran superior de los religiosos, el Arzobispo, y **le dijo**:

–“Señor: ojalá que no **lo importune**, pero me ha mandado la noble Señora del Cielo, **me ha dicho** que **le viniera a decir** cómo desea que allá en el Tepeyacac se construya, se erija una **casa**, para que ahí **le rueguen** los cristianos, así **me dijo**, un buen lugar donde pueda **hacerse** cuando ahí **le rueguen**”.

Pero el Arzobispo no **le creyó** y sólo **le dijo**:

–“¿Qué es lo que dices, **hijo mío**? ¡Acaso lo soñaste o estabas borracho! Si es cierto, si es verdad lo que dices, **ve a decirle** a aquella noble Señora que **te habló**, que **te dé** alguna señal, para que creamos que es cierto, que es verdad lo que dices”.

[Segunda parte]
[Segunda aparición de la Virgen]

Otra vez viene **nuestro hombre** muy afligido, y la Señora Reina **se dejó ser vista** una vez más. Cuando **nuestro hombre la vio, le dijo**:

–“Noble Señora: he ido allá donde me mandaste, pero no **me cree** el señor, sólo **me dice** que tal vez lo soñé o que estaba borracho, y **me dijo** que para **creerlo, me dieras** alguna señal para **llevarle**”.

En seguida la Señora Reina, la **Amada Madre** de Dios, **le dijo**:

–“No **te aflijas hijo mío, ve a recoger, ve a cortar** a donde están brotando las **flores**”.

Esas flores sólo por milagro brotaron ahí, pues cuando la tierra está seca no hay lugar donde brote flor alguna. **Nuestro hombre** las cortó y llevó en su tilma.

[Segunda presentación ante el Arzobispo]

Allá en México **le dijo** al superior de los religiosos:

-“Señor: aquí le traigo las flores que **me dio** la noble Señora del Cielo para que en verdad crea **su palabra, su voluntad**, la que **vine a decirte**, que es cierto lo que **ella me dijo**”.

Y cuando extendió su tilma para **mostrarle** las flores al Arzobispo, también **vio** ahí en la tilma de **nuestro hombre**, ahí pintada, ahí representada, la **figura** de la Señora Reina, por medio de un milagro. Con ello ya **le creyó** el Arzobispo. **Ante su presencia se arrodillaron, la veneraron**.

[Conclusión]

Y así, la **imagen** de la Señora Reina está aquí, milagrosamente, **se pintó** en la tilma del **pobre hombre**. Y ahora **se encuentra dispuesta** ahí para honra de todo el mundo. Allí **vienen a conocerla** los **que le rezan**. Y ella, con **su inmensa y misericordiosa maternidad**, ahí les ayuda, les brinda lo **que le ruegan**.

En verdad, a quien bien la haga su abogada, quien bien se le entregue con caridad, la **Amada Madre** de Dios bien **se convertirá** en **su intercesora**.

En verdad, mucho le ayudará, mirará por él. Ella **protege** al que está metido bajo su sombra, bajo su resguardo.

Conclusiones

El objetivo de este artículo fue explorar nuevas aproximaciones de estudio sobre la *Relación primitiva*, que es la versión manuscrita en náhuatl más antigua conocida que trata sobre la milagrosa aparición de la Virgen María en el cerro del Tepeyacac. El relato constituye apenas una mínima fracción del contenido textual de los 41 apartados relacionados con vidas de santos y sucesos maravillosos que conforman el libro manuscrito conservado en la Biblioteca Nacional de México con la clasificación MS. 1475. La propuesta vertida en este trabajo considera que el MS. 1475 puede ser el *Flos Sanctorum* en náhuatl del jesuita Juan de Tovar, obra inconclusa y conocida únicamente a través de referencias en fuentes primarias. De ser así, la autoría de la *Relación primitiva* estaría asociada a Juan de Tovar y a una fecha de elaboración cercana a

1585. Esta propuesta de datación derivó del análisis textual e histórico del manuscrito, y se podría complementar con un análisis material del papel que permitiera la identificación y datación de las cuatro filigranas que fueron descritas en la ficha bibliográfica incluida al principio del artículo. Esta labor queda pendiente, al igual que el análisis lingüístico de los elementos que fueron marcados tipográficamente en la transcripción y en la traducción. Esperamos que los datos y propuestas vertidas en este artículo proporcionen elementos que se puedan orientar hacia nuevas rutas de investigación sobre la *Relación primitiva*.

Agradecimiento

A la Universidad Nacional Autónoma de México y el Programa de Becas Posdoctorales de la UNAM que me permitió ser becario del Instituto de Investigaciones Bibliográficas con la asesoría de la doctora Marina Garone.

Fuentes consultadas

Archivos

Biblioteca Nacional de México, MS. 1475, Ciudad de México, UNAM.

Referencias

- Alcántara Rojas, Berenice (coord.) (2022), “Sermones en mexicano. Catalogación, estudio y traducción de sermones en lengua náhuatl del siglo XVI de la Biblioteca Nacional de México”, Ciudad de México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, <<https://sermonesenmexicano.unam.mx>>, 11 de enero de 2022.
- Bautista, Juan (1606), *Sermonario en lengua mexicana*, Ciudad de México, Diego López Dávalos.
- Carochi, Horacio (1645), *Arte de la lengua mexicana con la declaracion de los adverbios della*, Ciudad de México, Iuan Ruyz.
- Castillo Farreras, Victor; Dakin, Karen y Moreno de los Arcos, Roberto (1966), “Las partículas del náhuatl”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 6, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 187-210.

- Cuevas, Mariano (1930), *Álbum histórico guadalupano del IV centenario*, Ciudad de México, Escuela Tipográfica Salesiana.
- Garibay Kintana, Ángel María (2007), *Historia de la literatura náhuatl*, Ciudad de México, Porrúa [1ª ed.1953].
- Garibay Kintana, Ángel María (1966), "Manuscritos en lengua náhuatl de la Biblioteca Nacional de México", *Boletín de la Biblioteca Nacional*, tomo 17, núm. 1 y 2, enero-junio, Ciudad de México, UNAM, pp. 5-20.
- González de Cossío, Francisco (1949), "Tres colegios mexicanos. Tepotzotlán, San Gregorio y San Idelfonso", *Boletín del Archivo General de la Nación*, tomo 20, abril-junio, Ciudad de México, Archivo General de la Nación, pp. 201-249.
- Greenwood, Jonathan (2018), "Readable flowers: global circulation and translation of saint's lives", *Journal of Global History*, 13 (1), Cambridge, Cambridge University Press, pp. 22-45.
- Jiménez, Jesús (1979), "El testimonio guadalupano del padre Juan González. Un documento valioso del siglo XVI", en Centro de Estudios Guadalupanos A.C., *II Encuentro Nacional Guadalupeño. México, D. F., 2 y 3 de diciembre de 1977*, Centro de Estudios Guadalupanos A.C., Ciudad de México, Jus, pp. 103-137.
- Lasso de la Vega, Luis (1649), *Hvei tlamahviçoltica omonexiti in ilhvicas tlatoca çihvapilli Santa Maria totlaçonantzín Gvadalupe in nican hvei altepenahvac Mexico itocayocan Tepeyacac*, Ciudad de México, Juan Ruíz.
- León-Portilla, Miguel (2002), *Tonantzín Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el "Nican mopohua"*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- Martí Cotarelo, Mónica (2010), "Arquitectura jesuita para la formación: noviciado y juniorado en el colegio de Tepozotlán", *Dimensión Antropológica*, vol. 49, Ciudad de México, INAH, pp. 43-89, <<https://cutt.ly/GPJGFn3>>, 23 de febrero de 2022.
- Martínez Baracs, Rodrigo (2014), "La aparición del *Nican mopohua*", en Pilar Máynez, Salvador Reyes Equihuas y Frida Villavicencio (eds.), *Contactos lingüísticos y culturales en la época novohispana. Perspectivas multidisciplinares*, Ciudad de México, UNAM-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Medina Ascencio, Luis (1979), "Las apariciones como un hecho histórico", en Centro de Estudios Guadalupeños A.C., *II Encuentro Nacional Guadalupeño. México, D. F., 2 y 3 de diciembre de 1977*, Centro de Estudios Guadalupeños A.C., Ciudad de México, Jus, pp. 21-40.
- Mendieta, fray Gerónimo de (1870), *Historia eclesiástica indiana*, Ciudad de México, Antigua Librería Portal de Agustinos [1ª ed. 1597].
- Molina, Alonso de (2001), *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, Ciudad de México, Porrúa [1ª ed. 1555-1571].
- Moreno de los Arcos, Roberto (1966), "Guía de las obras en lenguas indígenas existentes en la Biblioteca Nacional", *Boletín de la Biblioteca Nacional*, tomo 17, núm. 1 y 2, enero-junio, Ciudad de México, UNAM, pp. 21-210.
- Noguez, Xavier y Alfredo López Austin (trads.) (1993), "Inin huei tlamahuizoltzin", en Xavier Noguez, *Documentos guadalupanos. Un estudio sobre las fuentes de información tempranas en torno a las marifanías en el Tepeyac*, Ciudad de México, El Colegio Mexiquense/Fondo de Cultura Económica, pp. 205-210.
- O'Gorman, Edmundo (2001), *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, Ciudad de México, UNAM [1ª ed. 1986].
- Rojas, Mario (1979), "Relación primitiva guadalupana", en Centro de Estudios Guadalupeños A.C., *II Encuentro Nacional Guadalupeño. México, D. F., 2 y 3 de diciembre de 1977*, Centro de Estudios Guadalupeños A.C., Ciudad de México, Jus, pp. 139-144.
- Rincón, Antonio del (1595), *Arte mexicana*, Ciudad de México, Pedro Balli.
- UNAM (Universidad Nacional Autónoma de México) (2012), "Gran Diccionario Náhuatl", Ciudad de México, UNAM, <<https://gdn.iib.unam.mx>>, 11 de enero de 2022.
- Viñaza, Conde de la (1892), *Bibliografía española de lenguas indígenas de América*, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra.
- Villegas, Alonso de (1588), *Flos Sanctorum*, Toledo, Juan Rodríguez.
- Zubillaga, Félix (1959), *Monumenta Missionum Societatis Iesu vol. XV. Misiones Occidentales. Monumenta Mexicana II (1581-1585)*, Roma, Monumenta Historica Societatis Iesu.

Recibido: 18 de febrero de 2022.

Aceptado: 4 de junio de 2022.

Publicado: 6 de enero de 2023.

Tesiu Rosas-Xelhuantzi

Es doctor en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), así como doctor en Estudios Latinoamericanos por la misma universidad. Investigador posdoctoral en el Instituto de Investigaciones Bibliográficas de la UNAM; es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel Candidato. Sus líneas de investigación se enfocan en la relación entre lengua y cultura de los pueblos indígenas en América Latina. Su interés disciplinar se enfoca en la Historia, Antropología y Lingüística; su línea de investigación actual es el estudio de manuscritos novohispanos en lenguas indígenas. Entre sus más recientes publicaciones destacan, como autor: “Propuesta de una tipología de los manuscritos novohispanos en lenguas indígenas de la Biblioteca Nacional de México”, en *Bibliographica*, 4 (2), Ciudad de México, UNAM, pp. 159-182 (2021); “Colonización lingüística y subversión decolonial nahua en el siglo XVI”, *NuestroAmérica*, 6 (11), Concepción, Corriente nuestroAmérica desde Abajo, pp. 73-89 (2018); “El Arte de la lengua Teguima y el Vocabulario de la lengua Ore: manuscritos en una lengua extinta del norte de México (MS 1494 BNM)”, en Marina Garone y Patricia Medellín (coords.), *Historia del libro y la cultura escrita en México. Perspectivas regionales. Volumen Norte I*, Aguascalientes, Universidad Autónoma de Aguascalientes (próximamente).

ma Señora de. + Guadalupe si
Y niny huey tlamahuicolzin tot Dios,
in quimo chihuilin ripampatzin co Ce
mteacaichpochtili S. M. Cayehuatl:
in anquimocuilis que, in anquimoca
quilitis que, in quetin tlamahuicolica,
quimo nequiliti mo cal quechilitzin os, mo
chanelalitzin os in quimo to cayotilia Ci
huapilli S. M. tepeaca. Caiuhquin