

En torno a las voces y los conceptos de la muerte ritual en cuatro manuscritos nahuas sobre la Pasión de Cristo

Around words and concepts of ritual death in four Nahua manuscripts on the Passion of Christ

MARIO ALBERTO
SÁNCHEZ AGUILERA

Licenciado en Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia y maestro en Estudios Mesoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente cursa el doctorado dentro del mismo programa de estudios en la UNAM, en el que su tema de investigación es la visión del indio en el *Sermonario* de fray Bernardino de Sahagún.

RESUMEN

Este trabajo da cuenta de las voces nahuas que dieron nombre a las categorías cristianas tocantes al sacrificio de Cristo en cuatro manuscritos nahuas de posible filiación franciscana. En él se analizan las palabras nahuas que dieron sentido y dotaron de significado a los textos que, tanto frailes como indígenas, se dieron a la tarea de traducir en náhuatl para así poder transmitir los beneficios que la muerte de Cristo significaba para la humanidad.

PALABRAS CLAVE

sacrificio, evangelización, sermonarios, doctrinas, neologismos

ABSTRACT

This paper describes the Nahua words that named Christian categories on Christ's sacrifice in four Nahua manuscripts of possible Franciscan filiation. The main objective is to analyze those words, which by various acculturation linguistic processes gave meaning to these texts. Conjointly, friars and Indians, performed a Nahuatl translation capable of communicate the benefits of what the death of Christ meant for humanity.

KEYWORDS

sacrifice, evangelization, sermons, doctrine, neologism

En torno a las voces y los conceptos de la muerte ritual en cuatro manuscritos nahuas sobre la Pasión de Cristo*

Mario Alberto Sánchez Aguilera

Los diversos métodos de evangelización utilizados por los misioneros durante el siglo XVI novohispano se vieron reflejados en una buena cantidad de obras de diversas índoles; hoy en día contamos con obras que van desde catecismos con caracteres de tipo indígena y piezas teatrales, hasta sermones, confesionarios y textos meditativos, entre otros más, muchos de los cuales se elaboraron en lengua náhuatl o mexicana. Al acercarnos detenidamente a estas obras, que sirvieron a los misioneros para transmitir las bases del cristianismo a los naturales, pueden advertirse las vicisitudes a las que sus artífices se enfrentaron.

No es de extrañarnos entonces que textos con determinados temas cristianos, aun cuando existieran concepciones similares en la religión prehispánica, hayan sido sumamente complicados de explicar en lengua náhuatl, y más aún de traducir. Siendo así, nosotros hemos de distinguir entre las voces o las palabras en lengua náhuatl que dieron nombre a los conceptos cristianos tocantes al sacrificio y, por otro lado, a la carga conceptual de dichas voces, mismas que, en las más de las veces, o no coincidían etimológicamente o no fueron del todo claras, ya que pretendían explicar categorías religiosas totalmente desconocidas para el inventario lingüístico prehispánico.

Existen conceptos, tanto nahuas como castellanos y latinos, que están presentes en algunos documentos que versan sobre el sacrificio de Cristo, los

* Este trabajo fue presentado en el mes de octubre de 2014 para optar por el grado de maestro en Estudios Mesoamericanos bajo la modalidad de “artículo de investigación”. Quiero expresar mi agradecimiento a la doctora Pilar Máñez, a los doctores Miguel León-Portilla y José Rubén Romero Galván y al maestro Salvador Reyes Equiguas por sus puntuales comentarios. Asimismo, me siento infinitamente agradecido con la doctora Berenice Alcántara Rojas, quien, además de revisar a detalle las traducciones que aquí se presentan, me hizo sugerencias de gran importancia y me alentó a emprender una nueva revisión del manuscrito. Hago constar también que esta investigación fue posible gracias a que conté con el apoyo económico de la Dirección General de Estudios de Posgrado de la Universidad Nacional Autónoma de México, a través de su Programa de Becas.

cuales clasificaré, advirtiendo tres niveles distintos de incorporación: 1o.) La perduración y el desuso. Donde se hablará de los conceptos prehispánicos que se utilizaban para el sacrificio y que sirvieron al discurso ritual cristiano bajo su connotación original, así como también de aquellos conceptos de naturaleza indígena que se depuraron del lenguaje doctrinal debido a la carga ritual que contenían; 2o.) Las voces de naturaleza “neutral”. Esto es, aquellos conceptos prehispánicos tocantes al sacrificio que guardaban semejanza con categorías cristianas, tanto en su significado como en la práctica, y que, por lo tanto, pasaron al inventario lingüístico de la evangelización, es decir, que se “cristianizaron”, y 3o.) Los conceptos inexistentes. Son todas aquellas categorías cristianas que no tenían equivalente en la cosmovisión indígena y, por lo tanto, tampoco en su inventario lingüístico, de tal manera que, para dar cuenta de ellas, los artífices de los manuscritos tuvieron que recurrir a la elaboración de neologismos nahuas, al uso de latinismos y, en otros casos, a conservarlas en castellano.

EL REGISTRO DEL SACRIFICIO ENTRE LAS POBLACIONES NAHUAS DEL ALTIPLANO CENTRAL

El sistema escriturario mesoamericano de las comunidades del altiplano central mexicano, basado fundamentalmente en pictogramas¹ que remitían al lector a conceptos específicos de la realidad, dio sus frutos en las inscripciones que se observan en las fachadas de los templos y edificios de la elite; asimismo, quedó plasmado en esas tiras de piel, algodón o papel que hoy en día llamamos códices.

Los nombres de los objetos sagrados, los actores y las frases metafóricas con que se daba cuenta del sacrificio y de sus aspectos se extraían de composiciones albergadas en la memoria de los *tlamatinime* que tenían a cargo interpretar los *teoamoxtli* o “libros sagrados”. El lenguaje especializado de los sacrificios se manifestaba de igual forma durante los himnos y los cantos

¹ Sabemos, sin embargo, que este sistema de escritura no solamente se basaba en pictogramas; muchos de los símbolos que formaron parte del inventario glífico representaban fonemas específicos que podían, en conjunción con otros más, formar palabras. Sobre este tema véase Alfonso Lacadena, “Regional Scribal Traditions: Methodological Implications for the Decipherment of Nahuatl Writing”, *The Pari Journal*, Pre-Columbian Art Research Institute, V. VIII, n. 4, 2008, p. 1-22.

que acompañaban a las danzas dedicadas a los dioses durante las ceremonias rituales. Para acercarnos a los conceptos del sacrificio prehispánico nos valdremos de obras elaboradas durante el siglo XVI que se caracterizan por contener glosas nahuas y pinturas, ya sea de estilo indígena u occidental, en especial de las obras de fray Bernardino de Sahagún y fray Diego Durán,² pues en ellas encontramos información valiosa y de primera mano sobre los objetos que se utilizaban y los participantes de muchos de los sacrificios prehispánicos. De hecho, gran parte de lo que conocemos sobre estos ritos se lo debemos a la obra de dichos frailes.

Según la *Leyenda de los soles*, el Sol y la Luna habían nacido del sacrificio de Nanahuatzin y Tecuciztécatl; el tránsito de estos astros por la bóveda celeste se debía al sacrificio del resto de los dioses reunidos en Teotihuacan.³ Para poder hacer diariamente su recorrido, el Sol debía ser ayudado por los humanos a transitar el cielo; había de ofrecérsele sangre y corazones para alentar su andar. De manera similar, este alimento también era demandado por Tlaltecuhltli, diosa de la tierra, a cambio de los mantenimientos que proveía para el hombre.⁴

Así, el ofrecimiento de sangre y corazones humanos debía efectuarse con frecuencia; de lo contrario, el cosmos corría el peligro de desequilibrarse. El Sol se detendría, la Tierra dejaría de proporcionar los mantenimientos y la humanidad inexorablemente estaría al borde de la extinción. Por otro lado, los hombres debían su existencia a Quetzalcóatl, quien había hecho sangrar su miembro sobre los huesos hechos polvo de los habitantes de la edad anterior, y junto a él los demás dioses habían hecho “merecimiento” (*tlamacehua*), es decir, penitencia, para dar lugar a los hombres del Quinto Sol, a los *macehualtin* o “merecidos”.⁵ La naturaleza del sacrificio era, pues, la del

2 Aunque contamos con el *Vocabulario* elaborado por fray Alonso de Molina, considero más acertado acercarnos a los textos de los informantes indígenas de fray Bernardino de Sahagún y a las apreciaciones de fray Diego Durán como fuentes de primera mano para intentar rescatar algunos conceptos tocantes al sacrificio prehispánico, pues, como es bien sabido, Molina se dedicó a “depurar” su *Vocabulario* de aquellos conceptos que tenían una gran carga ritual y, como se verá más adelante, en su lugar construyó nuevos conceptos para hacer más comprensible el cristianismo a los naturales.

3 Véase *Códice Chimalpopoca: Anales de Cuauhtitlan* y *Leyenda de los soles*, trad. de Primo Feliciano Velázquez, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975 (Primera Serie Prehispánica, 1).

4 *Idem*.

5 Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2006, p. 186 (Cultura Náhuatl. Monografías, 10).

pago de una deuda que los humanos habían contraído con los dioses desde el comienzo de los tiempos, pues eran deudores directos de la penitencia que estos últimos habían llevado a cabo por ellos; de allí el término genérico de *macelhualtin* para los hombres del pueblo.

Siguiendo de cerca el *Códice florentino* y la recopilación de himnos que Sahagún llevó a cabo durante su estancia en Tepepulco podemos decir, de forma verosímil, que entre los mexicas el sacrificio era el pago de esta mítica deuda; en el libro II del *Florentino*, al referirse a los sacrificios que se hacían durante las veintenas, los informantes utilizan dos términos que Sahagún registra de la siguiente manera: *nextlahualiztli*, “el acto de pagar la deuda o el pago de la deuda” (del verbo *nextlahuia*, “pagar deuda”); y *tlamanaliztli*, “el acto de esparcir/ofrecer algo o el ofrecimiento de alguna cosa” (del verbo *mana*, “ofrecer/esparcir”). Molina, por su parte, sanciona el concepto al traducir *nextlahualli* no como lo que en realidad significa, sino haciendo alusión a la consecuencia de éste: “sacrificio de sangre, que ofrecían a los ídolos, saajándose o horadando alguna parte del cuerpo”, mientras que *tlamanaliztli* lo traduce de forma literal: “acto de ofrecer don o ofrenda”.

Aunque Sahagún ocupa indistintamente uno u otro concepto para hablar del sacrificio, aquí establecemos, basándonos en su significado literal, ciertas diferencias entre ambos: el primero se refiere exclusivamente al pago de la deuda que tenían los humanos para con los dioses, mismo que se llevaba a cabo de forma equitativa, es decir, la vida de los dioses por la de sus deudores los humanos, en este caso, la muerte ritual de un hombre. En un canto a Tláloc recopilado por Sahagún, el carácter del sacrificio como el pago de una deuda es muy evidente:

Ahvia! Mexico teutlanehuiloc [...] Ahuiva! An nehua niyocoloc an no-teuh eztlamiyahual a ilhuizol teutvalco [...]

Ay, en México se está pidiendo préstamo al dios [...] Ay, yo fui creado, y de mi dios, festivos manojos de ensangrentadas espigas, ya llevo al patio divino [...].⁶

El verbo *tlanehuia*, “tomar algo en préstamo”, denota la deuda que se contrae con el dios en el momento de pedir su favor, en este caso, la lluvia,

⁶ La traducción ha sido tomada de Ángel Ma. Garibay K., *Veinte himnos sacros de los nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1995, p. 51. Las negritas son mías.

misma que se pagará con sangre humana, como puede observarse en la frase *noteuh eztlamiyahual a ilhuizol teutvalco*, “festivos manojos de ensangrentadas espigas, ya llevo al patio divino”, que alude al pago por el don que el dios ha proporcionado. Asimismo, en el folio 255v de los *Primeros memoriales*, Sahagún anota que el *nextlahualiztli* se hacía “cuando sobrevenía algo a alguien [...] una enfermedad, cuando se curó, luego pagaba con copal o con papel, ya que no murió [...] como si con esto pagara [...]”.⁷ El *nextlahualiztli* era, entonces, el sacrificio en sí, la destrucción parcial o total de una víctima u objeto consagrado a determinada deidad.

El segundo término, *tlamanaliztli*, se aplicaba al rito sacrificial en su conjunto, es decir al proceso, de principio a fin, que comprendía el diálogo entre los humanos y los dioses en el cual se conjugaban todos los aspectos que componían al rito, tales como el complejo de ofrendas, oraciones, la inmolación de la víctima, etcétera. Esto se pone en evidencia de nuevo en los *Primeros memoriales*, esta vez en el folio 254v, donde se dice del *tlamanaliztli* que “se hacían con alimentos y mantas [...] también con cualquier animalillo, bien sea guajolote o pájaros; bien sea con mazorcas de maíz, o con chía, con flores o con cualquier otra cosa [...]”.⁸

El término que se empleaba para llamar a la ofrenda, en su sentido amplio, era *huentli*, literalmente “ofrenda”. En los textos preliminares de Sahagún, este término está íntimamente ligado al concepto antes descrito de *tlamanaliztli*. No obstante, mientras *huentli* es el agente, es decir, el objeto por medio del cual se establece la conexión sacrificial, ya sea papel, copal, sangre, una víctima humana o cualquier otra cosa, el verbo *tlamana* denota la acción en sí misma de ofrecer algo.

Ahora bien, la conexión sacrificial solamente era posible a través de alguien que estuviera en constante comunicación con los dioses y las fuerzas sobrenaturales; éste era el sacerdote. En el *Códice florentino* podemos encontrar varias voces que aluden al sacerdote; la más frecuente es *tlamacazque*, literalmente “los que ofrecen algo” y que Sahagún glosa como “ofrendadores”.⁹ Durán traduce el término como “los que proveen”,¹⁰ y

7 Miguel León-Portilla, *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Historia, Seminario de Cultura Náhuatl, 1958, p. 57.

8 *Ibidem*, p. 47.

9 CF, lib. II, f. 38v.

10 Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España y Islas de la Tierra Firme*, ed. de Ángel María Garibay K., México, Porrúa, 1967, t. II, p. 159.

Molina, una vez más, sanciona el concepto al traducirlo como “ministros de Satanás que servían en los templos de los ídolos”. Asimismo podemos encontrar el verbo *mana*, “ofrecer”, asociado directamente a lo que estos sacerdotes ofertaban a los dioses; tal es el caso de los *tlenamacazque*, “ofrendadores” de fuego o incensadores”.

Teopixqui y *teohua* fueron otros dos términos con los que se denominó a los sacerdotes. El primero, *teopixqui*, significa literalmente “los que guardan al dios”. Aunque Sahagún no glosa este término, sí lo ocupa en diversas ocasiones;¹¹ Molina, por su parte, se apropia del concepto y lo cristianiza, traduciéndolo como “eclesiástico, clérigo o religioso”. El segundo término, *teohua*, menos frecuente que los demás, es muy similar al anterior y literalmente significa “el que posee/tiene al dios”; Sahagún echa mano de este concepto cuando se refiere a los sacerdotes prehispánicos que tenían a su cargo la adoración de un dios en particular:¹² tal es el caso del *Xipe yopico teohua*, que encarnaba al dios Xipe Tótec.¹³ Debido a la connotación ritual de este concepto (estos sacerdotes no sólo tenían a su cargo la adoración de determinada deidad sino que la encarnaban, la poseían) Molina no lo registra. Éste es uno de tantos conceptos de los que ni siquiera se tuvo noticia o no se pensó en incluir en el *Vocabulario*.

Pasemos ahora a los términos propios de los sacrificios y a los conceptos a los que remiten. Con respecto del concepto anterior de poseer/guardar al dios, hubo, en cuanto a este aspecto, uno de suma importancia entre los mexicas, el de *ixiptla*. Esta voz ha sido motivo de diversos estudios y discusiones que no abordaremos aquí.¹⁴ En general, la palabra remite a la idea de “semejanza” o “apariencia” de algo o alguien en el sentido estricto, es decir,

11 CF, lib. I, f. 13v; lib. II, f. 74r.

12 CF, lib. II, f. 74r; lib. III, f. 5r.

13 León-Portilla, *Ritos, sacerdotes...*, p. 105.

14 En su tesis de maestría, Salvador Reyes Equiguas comienza un diálogo muy interesante entre las definiciones que Alfredo López Austin y Arild Hvidtfeldt dan sobre este concepto. Este último autor da a la palabra *ixiptla* un concepto de maná, mientras que López Austin la asocia directamente con la idea de la piel de quien se está representando. Para un panorama más amplio, remito al lector directamente a estos trabajos: Salvador Reyes Equiguas, *El huauhtli en la cultura náhuatl*, tesis de maestría en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2005, p. 90-100; Alfredo López Austin, *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1973, p. 119-121; Arild Hvidtfeldt, *Teotl and Ixiptlatli: Some Central Conceptions in Ancient Mexican Religion*, Copenhagen, Munksgaard, 1958.

el *ixiptla* era la semejanza de alguien, su representación, tanto física como metafísica. O sea, el “representante” era la carne y la sustancia, junto con la fuerza que la deidad contenía, encarnada entre los hombres.

En los *Primeros memoriales* y en el *Códice florentino* se habla de las víctimas de sacrificio ataviadas como los dioses, los *ixiptla*, “semejanza” de ellos. Éstos no sólo representaban a los dioses; eran los dioses mismos. Los encarnaban a tal grado que desempeñaban muchas de las funciones divinas: eran reverenciados por las calles, disfrutaban de exquisitos manjares, eran servidos por los sacerdotes, etcétera. Muchos de ellos incluso llegaron a ser receptores de los sacrificios que comúnmente se ofrecían delante de la deidad dentro del templo.¹⁵ Incluso, después de inmolidos los representantes, una sola parte del cuerpo desmembrado o desollado seguía siendo considerada como el dios en su conjunto.¹⁶

Salvador Reyes propone que el término se compone de “*ix [tli] + xip [intli] + tla*, donde *ixtli* es ‘rostro’, ‘ojo’; *xipintli*, ‘piel’, ‘cobertura’; y *tla*, una partícula locativa. Por asimilación, queda sólo una *x*”.¹⁷ En su *Vocabulario*, Molina registra las voces *ixiptlati. nite* como “asistir en lugar de otro, o representar persona en farsa”, e *ixiptlayotia. nicno* como “hacer algo a su imagen o semejanza”. Aunque evidentemente el significado de *ixiptla* está íntimamente ligado a la idea del rostro, o, más bien, de la piel del “otro”, de acuerdo con Alfredo López Austin,¹⁸ considero que debe ser comprendido en el sentido amplio de “apariencia/representación”. La similitud externa con el dios, el vestir y ataviarse como los seres sobrenaturales, dotaba al *ixiptla* de la naturaleza de éstos.

De igual manera, los representantes o *ixiptla* de los dioses asistían a las ceremonias en la forma de sacrificadores.¹⁹ En algunos casos, los sacerdotes que

15 “[...] refregaban la sangre seca que en las sienes tenían que todos aquellos siete días se habían sacado de las orejas y puesto allí quitándola de las manos la echaban delante de la mozuela que estaba santificada en diosa [Chicomecóatl], y así entraban unos tras otros y en acabándose ellos entraban las mujeres a hacer la misma ceremonia [...]”. *Ibidem*, p. 183.

16 Una vez decapitada y desollada la mujer que representaba a la diosa Toci, un joven que personificaba a su hijo Centéotl se vestía con la piel del muslo de la diosa y sacrificaba a los esclavos como si fuera ella quien lo hacía. Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2000, t. I, p. 149.

17 Reyes, *op. cit.*, p. 93.

18 López Austin, *op. cit.*, p. 120.

19 Es el caso del dios Napatecuhtli que al momento de sacrificar en su honor “[...] llevaban un sátrapa, vestido con los ornamentos deste dios, como su imagen [...]”. CF, lib. I, f. 19r.

llevaban a cabo el sacrificio estaban ataviados con las vestimentas de los dioses y, por lo tanto, eran ellos mismos quienes ejecutaban el sacrificio; eran su semejanza.²⁰ Esto puede reafirmarse con el previo análisis que hicimos de las palabras *teohua* y *teopixqui*, que tienen el sentido de portar al dios dentro de sí mismo.

Es posible decir, entonces, que tanto los sacrificados como los sacrificadores eran representaciones de los dioses en la tierra; con el sacrificio se conmemoraba la inmólación voluntaria de estos últimos en Teotihuacan, donde el sacrificado representaba al Sol en su periodo de desgaste por la batalla que había librado con las fuerzas del inframundo durante la noche, mientras que el sacerdote era el dios que había de revivir a partir de alimentarse con la fuerza de la sangre del sacrificado, a la par de que el Sol se vería beneficiado con el corazón y podría continuar su marcha.

Existieron, asimismo, representaciones (*ixiptla*) de los dioses en comida a partir de una mezcla de maíz tostado y *huauhtli* (amaranto) amasados con miel de maguey que recibían el nombre de *tzoalli*.²¹ Con esta mezcla se hacían las figuras de los cerros y de los dioses para después vestirlas como tales. Una vez ataviadas como los dioses, estas figuras adquirían la sustancia divina. Las figuras de *tzoalli* estaban presentes durante toda la ceremonia, haciendo las veces del dios; se creía que la masa eran los huesos y la carne de los dioses y, como tal, la gente se hacía con ellos al ingerirla una vez terminado el ritual.²² Otros materiales fueron también utilizados para encarnar a los dioses; las imágenes dentro de los templos evocaban al dios en piedra; muchos objetos de madera eran también adorados como al dios en el interior de los oratorios del *calpulli*.²³

En general, aunque las representaciones de los dioses en piedra, madera, comida o cautivos estaban cargadas de fuerzas sobrenaturales, fueron los

20 Muchas imágenes aparentemente de dioses representadas en los códices lejos de evocar a la deidad son representaciones de sacerdotes ataviados con los ornamentos divinos del dios al que sirven. Cecilia F. Klein, “¿Dioses de la lluvia o sacerdotes ofrendadores del fuego? Un estudio socio-político de algunas representaciones mexicas del dios Tláloc”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, n. 17, 1984, p. 33-36.

21 Los trozos de *tzoalli* que eran consumidos por la gente se denominaban *teucualo*, “comida divina”; los consumidores de éstos, *teucuaque*, “comedores de alimento divino”. *Ibidem*, p. 204-206.

22 “[...] acabada la ceremonia y bendición de aquellos trozos de masa en figura de huesos y carne del ídolo en cuyo nombre eran reverenciados y honrados y con la veneración y acatamiento que nosotros reverenciamos al divino sacramento del altar [...]” Durán, *op. cit.*, p. 92.

23 Los báculos de madera que portaban los mercaderes en sus viajes eran guardados como reliquias en casa y tenidos por la imagen del dios Yiacatecuhtli. Sahagún, *op. cit.*, t. I, p. 56-57.

ixiptla de *tzoalli* y los humanos con los que los participantes del sacrificio establecieron la conexión ritual; a través de la ingestión de estos “alimentos” la gente comulgaba con sus divinidades. También sabemos que la carne humana del sacrificado se convertía en un manjar al ser mezclada con granos de maíz. Esta preparación recibía el nombre de *tlacatlaolli*, “maíz de hombre”.²⁴

Podemos darnos cuenta, a la luz de todos estos ejemplos, que, en su *Vocabulario*, Molina excluyó muchos de los conceptos rituales prehispánicos; otros los resignificó, atribuyéndolos al Demonio, y algunos más los conservó, verosíblemente, en su sentido original, para aplicarlos a las figuras y sustancias del sacrificio cristiano, como se verá más adelante.

Hemos revisado, hasta aquí, algunos conceptos prehispánicos con respecto al sacrificio en sí mismo, así como los términos más importantes que aluden a él, tales como el sacrificado, el sacrificante y los alimentos que hacían posible el intercambio de sustancias entre humanos y dioses.

EL SACRIFICIO DE LA MISA

El cristianismo, al igual que la religión prehispánica, sienta sus bases en el sacrificio del dios hecho hombre. En el caso del cristianismo, Cristo nació de una virgen y vivió su vida entre los hombres para restablecer la alianza con Dios. En lo que respecta a la tradición judía se practicaban sacrificios en los cuales se derramaba sangre de reses, ciervos, corderos y aves frente al altar, y después se quemaban las vísceras para ofrecer el holocausto a la divinidad, es decir, la ofrenda de humo;²⁵ diversos vegetales servían también de ofrenda a los fieles.²⁶ Pero es el sacrificio del cordero pascual el que prefigura la inmolación de Cristo: en el primer mes del año se mataba un cordero por familia para conmemorar el paso del Señor que liberó al pueblo de Israel de la esclavitud en Egipto. El rito consistía en ingerir la ofrenda y marcar las puertas de sus casas con la sangre del cordero inmolado.²⁷

24 *CF*, lib. II, f. 18v.

25 Levítico: 1. Se trata de ofrendas de sangre y de “olor” a Dios. Estos sacrificios también se hacían para expiar algún pecado o culpa que se cometía en contra de Dios o de las reglas establecidas por la ley de las escrituras.

26 Levítico: 2.

27 Éxodo: 12.

La estrecha relación que guarda el sacrificio del cordero pascual con la muerte de Cristo en la cruz aparece referida en san Pablo, quien frecuentemente en sus escritos hace alusión a la persona de Cristo como el cordero de Dios: “Cristo, nuestro cordero pascual, ha sido sacrificado [...]”.²⁸ Lo relaciona también con el sacrificio para la expiación de los pecados: “[...] Dios le ha puesto a él como expiación por la fe en su sangre a causa del perdón de los pecados pasados [...]”;²⁹ y como ofrenda de holocausto: “[...] y andad en amor, como Cristo también nos amó y se entregó a sí mismo por nosotros como ofrenda y sacrificio en olor fragante a Dios [...]”.³⁰ Siguiendo a Pablo, tal y como lo da a entender en su *Epístola* a los hebreos, podemos afirmar que, para los cristianos, la venida de Jesús y su muerte en la cruz marcaron el momento de un nuevo pacto entre Dios y los hombres y supusieron el comienzo de un tiempo en el que los sacrificios sangrientos habían terminado.³¹

Si bien el significado y los pormenores del sacrificio de Cristo quedaron establecidos en los primeros textos cristianos que elaboraron los apóstoles, el tiempo y la estratificación social de los cristianos fueron enriqueciendo cada vez más el inventario conceptual del sacrificio. Mientras los cristianos primitivos entendieron la misa como la simple conmemoración de la muerte de Cristo, para los pensadores escolásticos de la Iglesia católica éste fue un sacrificio en el que Cristo, segunda persona de la trinidad, era la víctima que voluntariamente se ofrecía a fin de que su padre recibiera la oblación, cuyo resultado dotaba de beneficios místicos a los participantes;³² era el momento en que la muerte de Cristo por la humanidad se hacía presente.

Para atender las nuevas concepciones religiosas, según las cuales la muerte de Jesús pasó a ser el sacrificio de Cristo, con todas sus implicaciones,

28 1 Corintios: 5.7.

29 Romanos: 3.25.

30 Efesios: 5.2.

31 “[...]estando ya presente Cristo, el sumo sacerdote de los bienes que han venido, por medio del más amplio y perfecto tabernáculo no hecho de manos, es decir, no de esta creación, entró una vez para siempre en el lugar santísimo, logrando así eterna redención, ya no mediante la sangre de machos cabríos, sino mediante la propia sangre. Porque si la sangre de machos cabríos y de toros, y la ceniza de la vaquilla rociada sobre los impuros, santifican para la purificación del cuerpo, ¡cuánto más la sangre de Cristo, quien mediante el Espíritu eterno se ofreció a sí mismo sin mancha a Dios, limpiará nuestras conciencias de las obras muertas para servir al Dios vivo!” Hebreos: 9. 11-14.

32 Charles Guignebert, *El cristianismo antiguo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966, p. 160.

y vinculado con la redención del hombre, fue necesario, a su vez, incorporar conceptos que dieran sentido a las sustancias y los fenómenos que el rito demandaba. En este contexto, términos como *transustanciación*³³ (para explicar el fenómeno de la consagración del vino y el pan en la sangre y el cuerpo de Cristo), *hostia*³⁴ (para llamar a este cuerpo divino), *comunión* (para nombrar la ingestión ritual del dios) y *pasión* (para dar cuenta de las mortificaciones físicas y anímicas de Cristo durante su muerte) aparecieron en el escenario cristiano por vez primera.

Así se convino que el sacrificio de Cristo se conmemoraría durante un acto ritual llamado misa, mismo que se llevaría a cabo en un espacio donde el cosmos estuviera representado en su totalidad. Este lugar fue el templo. En él, el mundo profano se comunicaba con el espacio sagrado en tanto que era la morada de Dios y el altar era el monte Calvario en la tierra. De esta manera, durante la misa el tiempo mítico era traído al presente y los fieles no solamente podían presenciar la cena de Jesús y los apóstoles sino también participar en ella; se revestían de Cristo a través de la ingestión ritual de su cuerpo y su sangre.

De modo similar al contexto ritual prehispánico, en el cristianismo el sacerdote era el más importante de los participantes en el sacrificio de la misa y era quien se encontraba más cercano a la vida en santidad. Sólo a través de él la transustanciación tenía lugar. Más que el representante de Dios en la tierra, el sacerdote encarnaba “la misma persona de Christo porque cuando ofrecía la eucaristía a los fieles no decía ‘éste es el cuerpo de Cristo, o ésta es la sangre de Christo’, sino éste es mi cuerpo, y ésta es mi sangre”.³⁵ Era, en definitiva, el mismo Cristo; sin su participación el cuerpo de Dios no podría manifestarse entre los hombres y el tiempo mítico no se haría presente. El sacerdote era, en la Edad Media, “aquel a quien viéndolo los Ángeles, se horrorizan y no se atreven a mirar libremente por el mucho resplandor que

33 La transustanciación es el cambio de sustancia que se da en el momento de consagrar el pan y el vino en el cuerpo de Cristo, por medio del cual el trigo y el vino dejan de ser “materias” para convertirse en cuerpo y espíritu de Cristo. El término fue usado por primera vez por el arzobispo de Tours, Hildeberto, muerto en 1134. Su primera consagración autorizada en el vocabulario doctrinal procede del cuarto concilio de Letrán, en 1215. Charles Guignebert, *El cristianismo medieval y moderno*, trad. de Nélida Orfila Reynal, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 31.

34 El término latino *hostia* designa la víctima de un sacrificio.

35 Juan Bona, *Tratado ascético del santo sacrificio de la misa*, trad. de Pedro Duarte, Madrid, por Don Plácido Barco López, 1787, p. 5.

de sí despidе [...] a éste es a quien nosotros nos unimos, y quedamos hechos un Cuerpo de Cristo y una Carne”.³⁶

El tema de la presencia de Cristo dentro de la hostia fue tan importante para la Iglesia que en el siglo XVI el Concilio de Trento estableció que el pan consagrado en cuerpo y sangre de Cristo debía ser entendido en su totalidad como el mismo Dios encarnado, y quien comulgaba con él debía aceptar que no sólo su cuerpo sino también su espíritu se revestía de Cristo.³⁷

DEL CÓDICE AL LIBRO. EL REGISTRO DE LO SOBRENATURAL EN LA NUEVA ESPAÑA DEL SIGLO XVI

La importancia de la transmisión de la doctrina cristiana y, por supuesto, del sacrificio de Cristo, hizo que los evangelizadores del siglo XVI priorizaran su enseñanza en las lenguas nativas de los recién conversos. De entre ellas, la lengua náhuatl —o mexicana, como la llegaron a llamar los misioneros— fue la más empleada. Contamos con una gran cantidad de manuscritos e impresos en esta lengua que versan sobre los misterios de la muerte de Cristo en la cruz; ellos van desde *exempla*, sermones, meditaciones y obras de teatro, hasta su referencia en confesionarios y catecismos. Dichas obras, además de dar cuenta del sacrificio, del modo de comulgar conforme al canon y de la propia Pasión de Cristo, son fuentes históricas de valor inestimable, pues sirven de guía para recrear las estrategias de evangelización y el mensaje contenido o excluido, según sea el caso, en el discurso cristiano. Son testimonios que evidencian hasta qué grado la lengua mexicana fue explotada por los religiosos para llevar a cabo su empresa. Aunque las voces nahuas que dan nombre a los tópicos cristianos no siempre son uniformes y claras, ellas dan cuenta de los primeros intentos lingüísticos y los esfuerzos intelectuales por capturar el cristianismo en esta lengua.

El paso del código pictográfico al papel de trapo con escritura alfabética trajo consigo nuevas formas de registrar la historia y lo sagrado entre la

36 *Ibidem*, p. 22. Ya que Cristo es también el sumo sacerdote que ofrece sacrificios frente al altar, su homónimo en la tierra tiene, por fuerza, que ser semejante a su persona.

37 La comunión con Cristo, además de revestir al hombre como Dios, limpiaba las culpas veniales y preservaba de las mortales. El concilio afirmaba también que el sacramento de la comunión se encontraba por encima de los demás sacramentos y era más importante y purificador que éstos. *Sacrosanto, Ecuménico y General Concilio de Trento*, sesión XIII.

sociedad. Mientras que en la tradición prehispánica la imagen de algún rito en el códice tenía que estar acompañada de la interpretación del *tlamatini* y, a su vez, dependía de la inventiva y el legado de la oralidad de éste,³⁸ la tradición occidental registraba un suceso o daba cuenta de un rito de una sola manera, completa e inalterablemente, sobre un mismo soporte, el papel, quitando la oportunidad al lector de echar mano de la memoria.

La implantación de la escritura occidental como medio de registro de los sucesos y fenómenos propiciados por el hombre menguó sobremedida el uso de la tradición oral como método de reconstrucción del discurso social entre los naturales. Los catecismos, los *exempla*, los confesionarios, etcétera, en tanto transmisores de elementos importantes de la religión cristiana, se les presentaban a los indígenas como único texto portador de la verdad y del mensaje que Dios había querido transmitir a la humanidad desde el comienzo de los tiempos. Todo texto o expresión ajena a este sistema de registro pertenecía al ámbito de la ignorancia, de lo bárbaro, que estaba íntimamente ligado a las fuerzas del mal encarnadas por el Demonio.

Durante la primera mitad del siglo XVI, los conceptos que habían servido para dar nombre a los ritos prehispánicos, y todo aquello relacionado con éstos, fueron alternando y, en algunos casos, desapareciendo, poco a poco, frente a los que daban nombre y sentido al contexto ritual cristiano. Las categorías de lo sobrenatural cristiano, los objetos rituales, los personajes, los seres celestiales, los lugares divinos, eran referentes totalmente ajenos al contexto indígena y, por lo tanto, a su inventario lingüístico.

Conceptos como *consolación*, *hereje*, *eucaristía*, entre otros, fueron registrados de diversas maneras: algunos conceptos indígenas se resemantizaron³⁹ para dar cuenta de categorías cristianas (*mictlan* “infierno”, *ilhhuicatl* “cielo”); se elaboraron difrasismos en náhuatl para fórmulas católicas preestablecidas (*nelli teotl nelli oquichtli* “verdadero Dios verdadero hombre”),

38 Es bien sabido que cada uno de los *calpulli* que formaba parte de Tenochtitlan traía consigo, durante la peregrinación que había salido de Aztlán, tanto su dios patrono como su “libro”, por lo que es de suponer que cada uno de ellos tenía una versión distinta de un mito o acontecimiento histórico en común con los demás *calpulli*. Sobre este tema, véase José Rubén Romero Galván, “Memoria, oralidad e historia en dos cronistas nahuas”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, n. 38, 2007, p. 165-182.

39 Llamaré resemantización a todo fenómeno semántico de variaciones en el significado, mismo que ocurre cuando una palabra, por una u otra razón, pierde el sentido que el uso le había asignado y toma otro.

y se acuñaron construcciones nuevas o neologismos en lengua indígena para dar nombre a categorías occidentales inexistentes en el pensamiento mesoamericano (*neyolmelahualiztli* “confesión”, *nemaquixtiliztli* “salvación”). De tal modo, aquellos conceptos prehispánicos con los que se nombraban las cosas y las sustancias sobrenaturales, los objetos rituales y los lugares ultraterrenales que no tenían ninguna conexión o semejanza con la cosmovisión occidental fueron suplantados por nuevas construcciones nahuas, mientras que otros, ya existentes, se resignificaron. Estas características hacen de los textos de evangelización obras redactadas en una nueva lengua, en un náhuatl de iglesia o doctrinal.⁴⁰

A pesar de la insistencia de los frailes, sobre todo franciscanos, de evangelizar a los naturales en su propia lengua, explicar las cosas, los sujetos y las sustancias sobrenaturales que el cristianismo traía consigo demandó un proceso de reconstrucción lingüística del náhuatl. El mensaje principal de los evangelizadores hacia los naturales se significaba en el abandono de los sacrificios sangrientos y la implantación del sacrificio de Cristo como único y verdadero; los procesos, los objetos, los participantes y los actos rituales que no tenían relación alguna con los del sacrificio de la misa, si bien no desaparecieron del todo sí fueron menguando sobremanera; lo mismo sucedió con los conceptos nahuas que daban nombre a éstos. En contraposición, muchos otros términos rituales prehispánicos fueron utilizados y resignificados con la finalidad de expandir “la buena nueva” entre los naturales.

Sin embargo, el fenómeno de la resemantización lingüística, junto con el de la acuñación de neologismos, fue, quizá, el más frágil y peligroso de los procesos de evangelización en lenguas nativas. Dotar de nuevos significados a conceptos ya existentes fue, probablemente, causa de confusión en la mente de los indígenas. Aludir a Cristo como el Sol, por ejemplo, para referirse a su aspecto de “luz del mundo”⁴¹ sin explicar la diferencia entre el calor material

40 Este término es acuñado por varios autores; en particular, lo he tomado de Berenice Alcántara Rojas, *Cantos para bailar un cristianismo reinventado. La nahuatlización del discurso de evangelización en la Psalmodia cristiana de fray Bernardino de Sahagún*, tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2008, p. 47.

41 Berenice Alcántara, “La Resurrección de Cristo en tres cantares nahuas del siglo XVI. Discurso de evangelización y apropiaciones indígenas del cristianismo”, en Karen Dakin, Mercedes Montes de Oca y Claudia Parodi (eds.), *Visiones del Encuentro de dos Mundos en América. Lengua, cultura, tradición y transculturación*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas/Universidad de California en Los Ángeles, 2009 p. 160.

del Sol y el calor espiritual de Cristo, o emplear la voz *ilhuiac itic*, “dentro del cielo”, para aludir al cielo empíreo cristiano debió ser una posible causa de lo que algunos autores han llamado “nepantlismo”.⁴² Los neologismos, por su lado, no esclarecían conceptos importantes para la vida ritual católica: *neyolmelahualiztli*, “enderezamiento del corazón”, seguramente no dejaba claro el significado de la confesión, concepto al que se pretendía atender con dicho neologismo.

Lugares de destino como el cielo y el infierno, personas sobrenaturales como Dios, los ángeles o el mismo Diablo fueron conceptos recurrentes en los textos de evangelización escritos en náhuatl, así como de los sermones dominicales. Gran parte del discurso de estos textos fue elaborado a partir de la resemantización de conceptos nahuas que servían para nombrar lugares y personas parecidas a las del contexto cristiano. Dios fue llamado *teotl*, “divinidad”; al Demonio se le dio, en la mayoría de los casos, la categoría de *tlacatecolotl*, “hombre búho”; el infierno se llamó *mictlan*, “lugar de muertos”. Esta decisión por parte de los artífices del discurso cristiano en la lengua de los naturales se prestaba a múltiples confusiones: el *mictlan*, contrario al infierno, era un lugar de frío a donde todos los sujetos que habían tenido una muerte “común” estaban destinados a pasar determinado tiempo; *teotl* era la palabra para nombrar a las antiguas divinidades prehispánicas pero no tenía exactamente el significado de Dios; el *tlacatecolotl* era un tipo de hechicero que utilizaba su fuerza y su conocimiento para hacer mal a la gente,⁴³ pero en ningún momento se trataba del señor del infierno.

Mientras el registro de lo sobrenatural prehispánico fue perdiendo fuerza, la captura del contexto ritual cristiano en la lengua de los indios sobre

42 El término viene del náhuatl *nepantla*, “estar en medio”, y es usado por fray Diego Durán, quien se da cuenta de que los indios se encuentran en el dilema de profesar una religión que poco entienden y les prohíben practicar la propia. Durán, *Historia de las Indias...*, p. 243. Al respecto de lo que este fenómeno implicó para la empresa evangelizadora y la vida cotidiana de los naturales, véase José Rubén Romero Galván, “Padre, no te espantes, pues todavía estamos nepantla. La evangelización como experiencia indígena”, en Alicia Mayer (coord.), *El historiador frente a la historia. Religión y vida cotidiana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2008.

43 Alfredo López Austin ha propuesto que la palabra *tecolotl*, “búho”, se compone del verbo *coloa*, “perjudicar/dañar”, y el prefijo de persona *te*, lo que deriva en una idea muy semejante a la de *tlacatecolotl* como el que “daña a la gente”. “Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, n. 7, 1967, p. 88.

papel de trapo y con caracteres romanos fue ganando terreno con rapidez, aunque, hay que decirlo, este proceder no fue un ejercicio del todo benéfico para la empresa de evangelización, pues se prestaba a diversas confusiones e inconsistencias. Sin embargo, las obras elaboradas bajo este contexto representan un corpus importantísimo para dar noticia de cómo dos tradiciones religiosas alejadas en el tiempo y el espacio se vieron inmiscuidas en un diálogo que dio luz a un nuevo cristianismo.⁴⁴ Del mensaje contenido en la predicación en náhuatl derivó una religiosidad que no era mesoamericana y tampoco estrictamente católica; se trata de una religiosidad en la que se dejan ver los aspectos prehispánicos que los indios practicantes lograron insertar en el cristianismo y que, hasta nuestros días, conviven en un diálogo armónico entre las comunidades indígenas.

EL SACRIFICIO DE CRISTO EN LOS TEXTOS NAHUAS DEL SIGLO XVI

El análisis de los principales conceptos del sistema sacrificial cristiano durante el siglo XVI novohispano que a continuación se ofrece proviene de obras elaboradas en el entorno franciscano, mismo que se caracterizó por hacer partícipes en sus textos en lenguas indígenas a los naturales que ellos mismos habían formado académicamente. Se analizarán aquí cinco conceptos básicos: 1) el de sacrificio/ofrenda; 2) el de sacerdote; 3) el de la Pasión de Cristo; 4) el de la crucifixión, y 5) el de la hostia o el Cuerpo de Cristo.

Los manuscritos de los que me valgo son de diversa naturaleza. En general, podemos clasificarlos en dos grupos: el primero se compone de obras meditativas, las cuales, debido a la naturaleza de los temas y a su lenguaje, estaban dirigidas a aquellos naturales conversos que fueron educados dentro de los conventos y que llevaban una estricta vida religiosa. A estas obras me referiré como devocionales (meditaciones y oraciones). El segundo grupo de obras, que llamaré de predicación, tenían como propósito fundamentar la evangelización de los naturales y estaban dirigidas al público indígena en general (sermones, obras de teatro, *exemplum*, etcétera). A lo largo de este trabajo se establecerán las diferencias a nivel de discurso y de uso o desuso de categorías o construcciones semánticas de difícil comprensión para los naturales entre los dos tipos

44 Sobre este diálogo que se dio entre evangelizadores y evangelizados, véase Louise Burkhart, *The Slipperly Earth. Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, Tucson, University of Arizona Press, 1989.

de textos. Cabe aclarar que la selección de fuentes se hizo con base en un corpus originalmente más amplio, en el cual se descartaron aquellos textos en los que los posibles ejemplos para este trabajo no eran del todo claros; sin embargo, cuando sea pertinente, se citarán aquí algunos de ellos.

En lo que respecta a los textos del primer grupo, seleccioné una meditación sobre la Pasión de Cristo y unas oraciones para “conmemorar la Pasión de Nuestro Redentor [que está] en el Cielo” que pertenecen a un tomo titulado *Miscelánea sagrada* (Ms. 1477), el cual se encuentra a resguardo de la Biblioteca Nacional de México. Aunque una copia manuscrita de unos “Coloquios a manera de diálogo” de autoría de fray Juan de Gaona forma parte del encuadernado misceláneo, no podemos atribuir los textos sobre la Pasión al mismo fraile, aunque, por otro lado, no es aventurado advertir que la obra en su conjunto proviene del entorno franciscano, quizá del *escriptorium* del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. Sucede lo mismo con otro de los manuscritos que componen nuestro corpus, éste de predicación; se trata de un opúsculo intitulado “Iz pehua neixcuitil machiotl in itetzinco pohui cenquiza yec tlaceliliztli Sacramento”, que versa sobre la forma correcta de recibir el sacramento de la eucaristía y que es uno de los trece opúsculos que forman parte del tomo de *Cantares mexicanos* (Ms. 1628 bis), también bajo el resguardo del Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México. Otra obra de predicación a la que nos abocaremos en este trabajo es el sermón correspondiente al Domingo de Pasión del franciscano Bernardino de Sahagún, basado en el capítulo 9 de la *Epístola* de san Pablo a los hebreos. Este sermón se intitula “Cristo, constituido pontífice de los bienes futuros”. La obra en su conjunto se encuentra igualmente en la Biblioteca Nacional de México con el título de *Sermonario en lengua mexicana* (Ms. 1482).

En la traducción de los citados textos hemos procedido de dos maneras: una literal y otra “libre”, que da sentido al texto como tal. En cuanto a la traducción literal, hay que aclarar que, debido al espacio del que disponemos y a su importancia para el análisis que nos ocupa, sólo en dos casos —el de la crucifixión y el de la comunión del pan eucarístico— presentamos ambas versiones.⁴⁵ Para justificar la traducción libre de algunos conceptos aquí empleados y, a su vez, contrastarla con otros textos, se mostrarán algunos ejemplos de

45 Se ha optado por presentar solamente la traducción literal y la versión libre en estos dos casos porque son ellos los que representan más complejidad en cuanto a su construcción semántica en náhuatl y el significado literal que en esta lengua tuvieron. En cuanto a las demás categorías, sólo se presenta la traducción libre, pues se trata de conceptos que de

construcciones y/o conceptos nahuas asentados en obras de evangelización concebidas en náhuatl y castellano. Para ello nos serviremos del *Confesionario mayor en lengua mexicana y castellana* de fray Alonso de Molina y de los *Coloquios y Doctrina cristiana* de fray Bernardino de Sahagún.

El sacrificio

De la misma manera en que, tras la llegada de los evangelizadores a México-Tenochtitlan, las ofrendas de copal, sangre o papeles fueron desapareciendo o menguando y dieron paso a la ofrenda “delante del altar” que se llevaba a cabo durante el sacrificio de la misa con el pan y el vino, el concepto del pago de la deuda adquirida con los dioses prehispánicos dejó de ser, en los manuscritos de evangelización, una constante en cuanto al registro del sacrificio cristiano se refiere. La voz de *nextlahualiztli* está ausente en todos los textos que hemos consultado;⁴⁶ en su lugar, el verbo *mana*, “ofrecer ofrenda/ poner algo en el suelo”, da cuenta del sacrificio en sí mismo. La ofrenda, por su lado, se registró con el sustantivo *huentli*, que Molina traduce como “ofrenda”, como ya lo hemos mencionado anteriormente.

En su *Confesionario mayor*, el mismo Molina utiliza sistemáticamente *mana* para referirse al sacrificio y *huentli* para ofrenda: *Cuix ytla yxpan ti-chuenchiuh acitla ticmanili...* / ¿Ofreciste alguna ofrenda o diste algún presente [...]? (*Confesionario mayor...*, f. 20v); *Anoço yca oticqua yn tlacatecolotl yhuen* / ¿[...] comiste la ofrenda ofrecida al Demonio? (*Confesionario mayor...*, f. 21r). Por el contrario, al referirse a la ofrenda y al sacrificio prehispánico, Sahagún recurrió a conceptos muy distintos a los empleados por Molina para el contexto cristiano. Consigna el sacrificio por medio del verbo *mictia*, “matar”, y a la ofrenda con el verbo *maca*, “dar”: [...] *ioan titlamictia, tictomaquilia, in tlacaelli, in tollotli*. / [...] hacemos sacrificios de gente, entregamos las entrañas, nuestro corazón (*Coloquios y Doctrina cristiana...*, p. 123). En otro de sus textos, alude al derramamiento de sangre prehispánico a partir de la descripción directa del rito:

una u otra manera fueron más cercanos al inventario lingüístico ritual mesoamericano y, por lo tanto, no representaban graves problemas de comprensión.

⁴⁶ Cabe aclarar que la voz *tlaxtlahualiztli* como pago o restitución de deuda que hace el pecador sí aparece en varios confesionarios; sin embargo, en los manuscritos sobre la Pasión de Cristo que a este trabajo sirven de corpus, esta voz no aparece.

[...] cuix amo vel techocti tetlaoculti in ia vecauh tictemovaia in tezcaltipoca in camaxtle in quetzalcovatl in vitzilopochtli in occequintin tiquntlatlauhtiaia inic ticnequi mitzollalizque ya nelli amo ca amo teiollaliani çan tetoliniani **quineque inic micovaz imixpan quinequi in eztli in iollotli** in miectlamantli tetolini tepan quichivaia (*Sermonario en lengua mexicana...*, f. 87v).

ca çan niman mochtitlacatl ipampa tla xiccaqui in tevatl in tiveveton açocenca ic tipapaquia in ia vecauh miequintin miquiz ivan anmoquaia ivan miequintin in anquinteotocaque in amoteovan catca vel tetlapololti inin vel tevetzquiti tetolini auh in amoteopixcavan **tequaia teeltequi** tecocoliani iztlacatini catca (*Sermonario en lengua mexicana...*, f. 88v).

¿Acaso no hacía llorar a la gente, enristecía a la gente cuando antiguamente buscabas a Tezcatlipoca, a Camaxtle, a Quetzalcóatl, a Huitzilopochtli y a otros más a los que les rezabas porque querías que te consolaran? Pero no es verdad, no eran consoladores, sino atormentadores que **querían que se muriera delante suyo, querían sangre, corazones**, y hacían muchas cosas que dañan a la gente.

Entonces, de inmediato, toda la gente díguese a escuchar: tú que eres viejo, que quizá te alegras porque antiguamente muchos morían y se los comían; y muchos a los que idolatraban, los que eran sus dioses, mucho engañaban a la gente, se reían de la gente, mortificaban a la gente. Y sus sacerdotes **se comían a la gente, abrían el pecho de la gente**, odiaban a la gente, eran mentirosos.

En el sermón, Sahagún no recurre ni al verbo *mana* ni al sustantivo *huentli* para hablar de los ritos prehispánicos. En contraparte, y coincidiendo con Molina, para referirse el sacrificio de Cristo como tal, el fraile emplea el verbo *mana* y el sustantivo *huentli* para el objeto, es decir, la ofrenda en sí; también utiliza conjuntamente el sustantivo *huentli* y el verbo *mana* para construir frases completas:

Auh in tlacamo tivaluh in nican teopan in tla itla mitztequipachova mochan in iquac ticcaquiz tepoztli in ia inman ia tlamanalo ompa xiquilna-

Y si no vienes aquí a la iglesia, si algo te acongoja en tu casa, cuando escuches el metal⁴⁷ de que ya es el momento, ya es hecha la ofrenda,

47 Se refiere al sonido de “las campanas” de la iglesia.

miqui inic no tevatl titlamanaz çan noivi tiquitoz note[ov]e diose tlatovane nimitznotlatlauhtilia in quenin **tlamana teopixqui** ma noiuh **nitlama nimitzonnomanilia** in motlaçopiltzin in I[esu] X[pst]o oiuh ticchiva inopiltzine (*Sermonario en lengua mexicana...*, f. 89r).

[...] in iquac in aco quiça s[ancto] sa[cr]ament[o] niman tiquitoz note-cuioe d[ios]e tlatovane inin motlaçopiltzin I[esu] X[pst]o ma xicmotelili ca **noventzin** ic nimitznotlatlauhtillia xinechmotlaocolili. Auh in dios te-tatzin quimoceliz in cenca qualli **ventzintli** in itlaçopiltzin i[esu] x[psto] (*Sermonario en lengua mexicana...*, f. 89r).

[...] to[tecuiy]o Iesu X[pst]o **omo-venmana** ixpantzinco in itatzin d[ios] ca amo çan itla in **vently** amo çan carnellos ca vel inacaiotzin itlacoçotzin in to[tecuiy]o [...] (*Sermonario en lengua mexicana...*, f. 88v).

allá recordarás, así también tú ofrecerás, sólo también dirás: “¡Oh, *Teotl* mío! ¡Oh, Dios! ¡Oh, *Tlatoani*! yo te ruego: así como el sacerdote ofrece, del mismo modo yo ofrendo, te ofrezco a tu amado hijo, Jesucristo.” Así lo harás, hijo mío.

[...] cuando se eleve el Santo Sacramento, entonces dirás: “¡Oh, Señor Mío! ¡Oh, Dios! ¡Oh, mi *Tlatoani*! Éste es tu amado hijo, Jesucristo, recíbelo, porque mediante **mi ofrenda** ruego que te apiades de mí.” Y entonces, Dios Padre, recibirá muy buena **ofrenda**; a su amado hijo Jesucristo.

[...] Nuestro Señor Jesucristo, es la **oblación que se presenta** delante de su venerado Padre, Dios. En verdad no es cualquier **ofrenda** ni sólo carneros, es el precioso cuerpo, la preciosa sangre de Nuestro Señor [...]

Por su lado, en los textos devocionales el sacrificio supone largas y precisas explicaciones sobre la Pasión de Cristo. Los comentarios explícitos del viacrucis y la crucifixión resultan fundamentales en el discurso de estos textos. Las construcciones verbales con *mana* y el sustantivo *huentli* están prácticamente ausentes:⁴⁸

48 Aparece el concepto de sacrificio por medio del verbo *mana* en una sola ocasión en el texto devocional de la *Pasión de Cristo* de la Miscelánea Sagrada (f. 223v), mientras que el de ofrenda, *huentli*, está ausente; asimismo en las siete oraciones sobre la Pasión de Cristo del mismo volumen se registra una sola vez el concepto de sacrificio, verbo *mana*, (f. 227r, “Oración de los maitines”), mientras que el de ofrenda, *huentli*, no aparece.

[...] yc niman Eztica timitonihztzino, nohuiyan motechtzincó chichipicac, totoyocac yn eztlí; O notlaçohtatzine quen manca yn moxayacatzin quen timotlahtlachiyahtitinenca, in ye mitzmotitilinihtinemi [...] (*Meditación sobre la Pasión...*, f. 224r).

Auh yn ihquac in ye iuh timoyetztica ca ayac mopantzincó oncalaquia in motlaçohtantzin, ca ye yohuac in hualmohuicac, cenca mochoquilihtinenca, nentlamattinenca yn tlamitzmottiliani, yn iuh timoyetztcac, huelic ticmotlaocolçotlahuilizquia, ca ça moceltzin yn oncan timoyetztcac, ca ocaque yn apostolome, omochintin, mitzmotlalcahuilique (*Meditación sobre la Pasión...*, f. 225r).

[...] oncan molnamiquiz, in quenin, quimopetlahuilique, in totemaquixtihtatzin in Jh[es]u Xp[st]o in ye achi tonatiuh, in tetlaquetzaltitech quimolpilihque yn oncan quimomecahuitequilihque [...] (*Oraciones para conmemorar la Pasión...*, f. 227v).

[...] de inmediato sudabas sangre, por todas partes goteaba de ti, corría la sangre. ¡Oh, amado Padre mío! ¿Cómo está tu rostro? ¿Cómo habías advertido que ya te andaban estrujando? [...]

Y cuando así estabas, sin nadie a tu lado, entró tu querida madre. Era de noche cuando ella vino; mucho anduvo llorando, anduvo acongojándose; si te hubiera visto, así como estabas, habrías provocado que con suavidad se desmayara de dolor; en verdad estabas solo allí, los apóstoles se habían ido, todos te habían olvidado.

[...] ahí, se recordará cómo desnudaron a Nuestro Salvador, Jesucristo, cuando apenas había Sol, lo amarraron a la columna de piedra, donde lo flagelaron [...]

Abundan en estos textos las frases interrogativas; la pregunta retórica es utilizada para resaltar el sentido dramático del texto:⁴⁹ “*O notlaçohtatzine o noteohue. quen manihí, in moxayacatzin, ynic mitzmomecatzatzayanilique*” (*Meditación sobre la Pasión...*, f. 224v) / ¡Oh, amado Padre mío! ¡Oh, *Teotl* mío! ¿Cómo está tu rostro porque te están azotando? Es de

49 El uso de este recurso ya ha sido documentado por Pilar Máynez en otro texto dramático sobre la Pasión de Cristo. “Un texto en náhuatl sobre la Pasión de Cristo. Algunas peculiaridades”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, n. 35, 2004, p. 267-268.

notarse también que en estos textos, a diferencia de los de prédica, se presta especial atención a los sentimientos de María y a su propio sufrimiento:

[...] O notlaçohnantzine Sancta María, yn ihquac, ticmottili, in motlaçohconetzin quen timomatztzino yn ça mohuehuetzitiuh, yn ohtlica yhuan in tehuatzin yn aocmo huel tonmoneh-nemitia quen timomatztzino (*Meditación sobre la Pasión...*, f. 225v).

[...] ¡Oh, amada Madre mía, Santa María! Cuando miras a tu querido hijo ¿qué sientes cuando va cayendo por el camino y tú ya no puedes acompañarlo? ¿Qué sientes?

Incluso una parte de la meditación anterior está consagrada a ella: “*Nican xiquilnamiquican yn Sancta María, yn itlayhiyohuiliz yn inetoliniliz yn itechpa yn ipasión in Jesu xpo*” (*Meditación sobre la Pasión...*, f. 225v) / Aquí han de meditar en Santa María; en su dolor, en su aflicción por causa de la Pasión de Jesucristo. También llama la atención que el uso de los vocativos sirve a los textos devocionales para marcar cierto énfasis en el discurso.⁵⁰

El sacerdote

Éste es otro concepto que cambió de significado tras la implantación del cristianismo en la Nueva España. Si bien, como veremos líneas más adelante, el concepto aludía a quien tenía a su cargo funciones que eran similares tanto en la religión prehispánica como en la cristiana, la figura del sacerdote en ésta última religión suponía diferencias muy importantes respecto del sacerdote prehispánico, quien realizaba prácticas de las cuales un oficiante de la misa católica se horrorizaría. Aun así, los sacerdotes encargados de llevar a cabo el sacrificio de la misa heredaron el término nahua que ostentaban aquellos sacerdotes prehispánicos.

⁵⁰ El mismo caso se presenta en otros textos devocionales. Uno de ellos es el decimotercer opúsculo que forma parte del tomo conocido como *Cantares mexicanos*, “La historia de la Pasión de Nuestro Señor Jesucristo en lengua mexicana”. En él, Pilar Máynez ha llamado la atención sobre el uso de este recurso retórico en el texto. Pilar Máynez, *La historia de la Pasión de Nuestro Señor Jesucristo en lengua mexicana*, Introducción, en prensa.

El sacerdote cristiano encarnaba, como ya lo vimos, a Jesucristo. Molina se vale del concepto de *ixiptla* para asimilar la persona de Cristo con la del sacerdote cristiano y dar cuenta de éste: “[...] *nechpouilico, timoyolmelahuaco yn ixpantzinco totecuiyo Dios yhuan in nixpan yn nehuatl nixiptla* / [...] [viniste a] contarme tus pecados, y a confesarte delante de nuestro señor dios, y delante de mí [el padre] que estoy en **su lugar**” (*Confesionario mayor...*, f. 8r). Estrecha relación guarda con este concepto de “semejanza/imagen” la voz *teopixqui*, que designa al oficiante del sacrificio de la misa, el sacerdote cristiano. Este último concepto fue el utilizado en el contexto ritual del cristianismo novohispano. Quizá esto se deba a que, por su etimología, fue el concepto más próximo a la idea de estar en representación de Dios en la tierra.⁵¹ Esto se pone de manifiesto en los textos nahuas de prédica que versan sobre el sacrificio de Cristo. En el sermón que hemos venido citando, Sahagún asimila a Cristo con los sacerdotes que ofrecen la hostia en el altar de manera explícita:

Auh in Esdola ivan in manipulu in imac pilcatiuh **teopixqui** ievatl q[itoz] n[equi] in iquiquechtlan quitlalique mecatl inic quimoquechmecaotilique inic quimomailpilique ivan in alva conmaque **teopixqui** ievatl q[itoz] n[equi] ichan Herodes caquilique in tepinauhti tilmatl noivan in casola in ca ievatl q[itoz] n[equi] in ichan Pilato conaquique in iuhqui tlatoca tilmatl moteneva amonelli çan iquicatzinco maviltique in to[ecuiy]o inic quimomaquinlilique ca ievatl q[itoz] n[equi] in ixquich itlaihiyoviltzin t[otecuiy]o in ipasion

Y la estola y el manípulo que va colgando en las manos del **sacerdote**, significa que le colocaron una soga en su cuello para ahorcarlo, para amarrarlo, y le dieron a él el alba de **sacerdote**; lo que significa que en casa de Herodes lo vistieron con una vergonzosa manta, también la casulla, que significa que en casa de Pilato lo vistieron así como con mantas de *tlatoani*; se menciona que no eran de verdad, sólo con ellas se burlaron de Nuestro Señor cuando se las dieron; lo que significa que todo el sufrimiento, la Pasión de Nuestro

51 Aunque la construcción náhuatl *teohua*, “el que posee al dios”, es similar a la de *teopixqui*, “el que guarda al dios”, es muy probable que esta última sirviera más al contexto cristiano, pues los sacerdotes de los dioses prehispánicos que se ataviaban como éstos eran llamados *teohua*. Es probable que el uso de este concepto para el contexto cristiano remitiera a los recién conversos a la figura de los antiguos sacerdotes. Véase, por ejemplo, la sección dedicada a los diferentes sacerdotes de los dioses en los *Primeros memoriales*.

ievatl ipan quiztiuh in **teopixquy** inic missa ya quitoz noivan in acatl imac quitequilique Totecuiyo yvan in xocovitzli icpantzinco quimomanililique ca ievatl in ezca ymachio yn obispome inmac actiuh in intopil ivan in imicpac quitlalia in inteopixcatlatocaio ca in ieztica in vitziavalli (*Sermonario en lengua mexicana...*, f. 88r-88v).

Señor, viene a estar sobre el **sacerdote**, porque en misa ya dirá que también con una caña en su mano hicieron que Nuestro Señor se cortara, y lo prendieron con espinas encima. Esto está señalado en los obispos que en su mano llevan su báculo y se les coloca encima sus mitras que parecen la corona de espinas sangrante.

En el mismo sermón, Sahagún emplea el concepto indígena de *teopixqui* para descalificar a los sacerdotes prehispánicos. A sabiendas del significado etimológico de la palabra (el que guarda al dios) y de que lo ha utilizado para referirse al sacerdote cristiano, el fraile aprovecha la oportunidad de usar este vocablo a su favor y construye una frase en la que incluye al *tlacatecolotl*, el Demonio. Es decir, se ha apropiado del término y lo ha acoplado a la figura del sacerdote cristiano; de ahí que recurra a un concepto “complementario” (*tlacatecolotl*) para marcar la diferencia en el uso de esta voz.

ca in ia vecauh miectlamantli ventli oanquichiuhque in amo vel oanquitaque in aquin nelli temaquixtiani ca çan oamechiztla[ca]vique in tlatlacate[co]lo, miequintin oanquinmo-teotique yvan miequintin **tlacatecolopixque** oamechiztlacavique ipampa anquitemohuaia neiollaliliztli can ahual amochiuh (*Sermonario en lengua mexicana...*, f. 86v).

En el pasado muchas ofrendas hicieron, y no pudieron advertir quién era el verdadero Salvador; sólo fueron engañados por los diablos a quienes tenían por dioses, y también fueron engañados por muchos **sacerdotes del Demonio** porque buscaban consuelo donde no podía hallarse.

Por otra parte, los textos devocionales tienen como figura central a Cristo como señor de todos los seres humanos y celestiales, oficiante voluntario del sacrificio por excelencia que redimió a los hombres de sus pecados:

[...] ca ticcenpanahuia yn ilhuicatl in tlal[ti]cpac[tl]i yn atl yn cemanahuac. Auh ca mixpantzinco mocnomatin

[...] Tú estás por encima del Cielo, de la Tierra, del agua y del Mundo. Y ante ti se inclinan los ángeles; los

yn angelohme, in cenquizcaqualtin yn cenquizcayectin, yn izquitlamantin, yhuan yn Sancta Ma[ría] yn San Juan Baptista in San Francisco, yn ap[osto]lome in martirsme, yn virginisme, in confesoresme, yn prophasme, yn patriarchasme, yhuan yn ixquichtin yn mixpantzinco in huihuiyoca yn oniquinteneuh yn ilhuicac tlapanahuiya, in tlal[ticpa]c tlapanahuiya yn emperadores in reyes, in doques, in marquesme in ye mochintin tlahto-que, yn papas, yn obispos [222v] yn huel ixquichtin momacehualhuan (*Meditación sobre la Pasión...*, f. 222r-222v).

Auh yn ihquac timonemiti, tlal[ticpa]c tinechmomaquili, yn ixquich nemaquixtiloni, yn evangelio, ynic huel motlahtoltica, ninomaquixtiz yn axcan mihtohua in temachtillo, yhuan in tinechmomaquili, yn nequatequilitzli yn neyolmelavaliztli, yn ixquich netlahtlacolpololiztli, yhuan yn nematictiliztli yhuan yn articulos yn neltoconi, in moneltococa, yhuan in mahtlactetl, in motenahuatiltzin yhuan obras de misericordia yhuan ahmo çan ye ixquich yn onopampa ticmochihuili. O notlaçohatzine ca çan huel nelli noyhuan nopanpa timomiquili yn itech cruz ynic toquichtli ca çan nopanpa yn Jueves Sancto, choquitzica tlaocoltzahtziliztica, ticmonahuatili ticmochahuili yn motlaçohnantzin yn Sancta María yhuan cenca huei in motetlaocoliliztzin

completamente buenos; los completamente rectos; todos ellos; y Santa María, san Juan Bautista, san Francisco, los apóstoles, los mártires, las vírgenes, los confesores, los profetas, los patriarcas y todos ante ti tiemblan, los que ya mencioné, los principales del Cielo, los principales de la tierra: los emperadores, los reyes, los duques, los marqueses; ya todos los tlahtois; los papas, los obispos; absolutamente todos tus macehuales.

Y Cuando viviste en la Tierra me diste todo aquello que salva: el Evangelio, porque bien con tu palabra yo me salvaré ahora que sea dicha la enseñanza; y me diste el bautismo, la confesión, toda la redención y el matrimonio, y los artículos de la fe, aquello con lo que yo creo, y los diez mandamientos, y las obras de misericordia; y no solamente lo que hiciste por mí ¡Oh, amado Padre mío! bien es cierto que también por mí moriste sobre la cruz, en cuanto que eres varón. Sólo por mi causa el Jueves Santo, con llanto, con lamentos de dolor te despediste, dejaste a tu amada madre, Santa María; y muy grande es tu misericordia al haberme dado el Santísimo Sacramento a través del cual te entregas a mí [...]

tinechmomaquili, yn Sanctísimo Sacramento ynic tinechmomaquilitzino [...] (*Meditación sobre la Pasión...*, f. 223v).

En algunos párrafos el texto náhuatl alterna con hispanismos. Es el caso del ejemplo anterior. Alternan aquí la frase “obras de misericordia” y la construcción *tlaooltzahtziliztica*, “estar clamando misericordia”. Este mismo proceder podemos encontrarlo en algunas doctrinas del siglo XVI tales como la de los dominicos de 1548, la de fray Pedro de Gante de 1553 y la de Molina de 1578.

El sufrimiento de Cristo. Pasión y Crucifixión

Los textos analizados incluyeron tanto el término “Pasión” en castellano como la construcción *tlaihiyohuiliztli* en náhuatl, misma que Molina traduce como “pasión trabajosa”. La construcción náhuatl deriva del verbo *ihiyohuia*, “penar/recibir pena”, según el mismo Molina, acompañado del prefijo de objeto indefinido *tla* y el sufijo *liztli*, que lo convierte en un sustantivo derivado de un verbo, es decir, “la acción de padecer o recibir pena”, lo cual, cabe decir, es una exacta traducción de lo que significa en español y en latín:

O notlaçohtatzine, quen manca yn moxayacatzin, yhuan ompa Expa ticmotlatlauhtili yn motlaçohtatzin, timotlatlauhtilito, niman huel ticmo, cemittili, yn **motlayhiyohuiliztzin** [...] (*Meditación sobre la Pasión...*, f. 224r).

¡Oh, amado Padre mío! ¿Cómo estaba tu rostro y allá oraste por tercera vez a tu querido Padre? Fuiste a rezar; luego bien te concentraste en **tu Pasión** [...]

Iz catqui in tlatlatlauhtiliztli yn aquin, quilnamiquiz yn icenyollocacopa, yn neteopovaliz tlanamiquiliztica, ynic quilnamiquizque yn **itlaihiyohuiliztzin** yn totemaquixticatzin yn ilhuicac, chicontlamantli quilnamiquiz (*Oraciones para conmemorar la Pasión...*, f. 227r).

He aquí las oraciones que recordará con todo su corazón y afligiendo su pensamiento para conmemorar **la Pasión** de Nuestro Redentor [que está] en el Cielo, en siete aspectos que meditará.

Existe, sin embargo, una diferencia entre los textos devocionales y los de predicación: en los primeros, las voces nahuas aluden a la palabra castellana “pasión”, mientras que en los segundos el concepto náhuatl no se refiere al sufrimiento de Cristo en su conjunto, sino al aspecto explícito de su sufrimiento, el cual está acompañado de la palabra Pasión en castellano: “[...] *in ixquich itlaihiyovilitzin t[otecuiy]o in ipasion ievatl ipan quixtiuh in teopixquy [...]*” (*Sermonario en lengua mexicana...*, f. 88v) / [...] todo el **sufrimiento** de Nuestro Señor, **su Pasión**, viene a quedar sobre el sacerdote [...]. Es de notarse que, en estos casos, los textos de predicación echan mano de la construcción *tlaihiyohuiliztli* para introducir al discurso la voz “Pasión”, es decir, la construcción náhuatl tiene la función de glosar, por así decirlo, la palabra Pasión registrada en español.

En cuanto a la muerte de Cristo en la Cruz, podemos decir que en los textos devocionales se registra siempre el neologismo *mahmazohualtia*,⁵² literalmente, “causar que otro extienda los brazos”, acompañado, en muchos casos, del vocablo castellano “cruz”:

Crucifixe eum. Manen çan ticcauh ahmo çanihuin, in ticnequin **ma cruz ytech xicmahmaçohualti**, ynic oncan miquiz, ca nel huei tlavelilloc (*Meditación sobre la Pasión...*, f. 225r).

Crucificadlo. No en vano lo pusimos, sin tiento queremos que **le hagan extender los brazos [que lo crucifiquen]** para que así allí muera ese gran malvado.

Lleemos lleemos presto a este traïdor al lugar de los malos. Ma yhçihca tichuicacan, ma yhçihca tichuicacan, ynïn traïdor, yn **inmahmaçohualti-loya**, in tlahueliloque (*Meditación sobre la Pasión...*, f. 225v).

Llevemos, llevemos presto a este traïdor al lugar de los malos; a prisa llevémoslo. A prisa llevemos a este traïdor al lugar en que se hace extender los brazos los malvados [**donde se crucifica a los malvados**].

O notlaçohtemaquixtihcatzine Jesu xpoE nimitznocnelilmachitia nimitz-

¡Oh amado Salvador mío, Jesucristo! Yo te agradezco; yo te saludo a ti que

⁵² Sobre este neologismo, Mercedes Montes de Oca proporciona un análisis muy detallado. “Creación léxica en un manuscrito colonial”, en Karen Dakin, Mercedes Montes de Oca y Claudia Parodi (eds.), *Visiones del Encuentro de dos Mundos en América. Lengua, cultura, tradición y transculturación*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas/Universidad de California en Los Ángeles, 2009, p. 183-185.

notlahpalhuihtzinohua yn itech cruz estás erguido extendido de brazos en
timomahmaçohualtitilhac (*Oracio-* la cruz [**crucificado**].
nes para conmemorar la Pasión...,
f. 227r).

Por otro lado, en el texto de prédica de Sahagún el neologismo náhuatl está ausente. En su lugar encontramos una explicación literal de lo que fue la crucifixión:

in ia movicatiuh t[otecuiy]lo in ia ya va Nuestro Señor, ya va a sacrifi-
motlamanilitiuh in ompa tepeticpac in carse allá, en lo alto del cerro llama-
itocaiocan Caluario niman oquetzaloc do Calvario; luego, fue levantado
in itech cruz tepoztica quitetetzotzon- sobre la cruz, con hierros martillaron
que in imatzin in icxitzin oniman sus manos, sus pies; después él se sa-
motlamanili in ispanztzinco itlaço- crificó delante de su amado Padre,
tatzin D[ios] (*Sermonario en lengua* Dios [...]
mexicana..., f. 88v).

El cuerpo de Cristo

El pan eucarístico fue el más importante de los elementos rituales que componían el sacrificio de la misa; en él estaba contenida toda la potencia espiritual de Cristo; recibirlo implicaba la íntima comunicación con Dios, a la vez que reafirmaba el pacto con la humanidad.

En los *exempla* del manuscrito de *Cantares mexicanos* la hostia era una “venerada tortilla delgada y blanca”, neologismo que, evidentemente, escapaba a su verdadero significado.⁵³ En algunos casos, para enfatizar el aspecto sagrado de estas tortillas, a la construcción semántica la antecedió la frase *yectlateochihualiz*, “hacer de buena manera que algo sea bendito”, aludiendo a la “consagración del pan”. De manera que la “tortilla” de la que se habla es el pan divino. Así, antecédida de alguna frase que aludía a su naturaleza sobrenatural, la “tortilla” adquiría la dignidad de hostia, en el pleno sentido cristiano:

⁵³ La hostia era “la víctima que se ofrecía en sacrificio”. Patrick Vandersmeersch, *Carne de la Pasión. Flagelantes y disciplinantes. Contexto histórico-psicológico*, trad. de José Francisco Domínguez, Madrid, Trotta, 2004, p. 64.

auh ceppa oquinec quimatiz in tleyn quiceliaya, yn aço ytetzinco huel ehua Dios, yn anoço amo. Yn otlan missa ycamac onmayauh inic quittaz in tlein. Auh quitzitzqui, quihualquixti ce tepitzin **tlaxcalcanatzintli**, **huel iztac**: auh in oconittac in ye iyo-llo ompachih occeppa icamac contlali, contolo iniuh mochipaqui-chihuaya [...] (*Neixcuitil del sacramento...*, f. 130v).

[...] auh ytlahuelcopa in yah teopan in canin moyetzitcatca cenquizca yectlacheliliztli Sacramento, yca ce daga quitlapo inic motzacuiltitcatca Santísimo Sacramento. Auh in oquihualmoquixtli ycenquizca **yectlateo-chihualiz tlaxcaltzintli**, niman excan quimixilili: auh in ce ceccan quimotzotzopiniliaya oncan hualmehmeyaya hualpipipicaya eztli [...] (*Neixcuitil del sacramento...*, f. 139r).

y una vez quiso saber qué recibía, si acaso en su interior se erguía Dios o si acaso no; en la misa la retiró de su boca para así ver qué era. Y la tomó; sacó una **venerada tortilla delgada, muy blanca [una hostia]**, y la miró, así ya su corazón se satisfizo; de nuevo la puso en su boca, la tragó; así siempre él hacía [...]

[...] Y con su enojo ya fue al templo, donde estaba el enteramente recto recibimiento [la Eucaristía], el Sacramento, con una daga lo cortó, con ello estaba lastimado el Santísimo Sacramento. Y sacó las **veneradas tortillas correctamente hechas divinas [las hostias consagradas]**; luego las hirió en tres lugares. Y una por una, donde las iba picando, allí manaba, goteaba sangre por doquier [...]

En estos mismos ejemplos podemos observar otro neologismo que vale la pena mencionar aunque sea someramente, pues forma parte medular del contexto ritual del sacrificio de la misa. Se trata del concepto cristiano de comunión, que en náhuatl se construyó a partir de la nominalización del verbo *celia. nic*, “recibir”, dando como resultado la construcción *yectlacheliliztli*, “la manera de recibir correctamente algo”, para atender a la comunión con Cristo. Si bien el concepto y la idea de “recibir algo” ya existía entre los nahuas prehispánicos, durante la colonia, cuando la palabra aparecía ligada a un texto religioso, adquiriría connotaciones sagradas y formaba parte indispensable del discurso ritual cristiano. Llama la atención que la palabra náhuatl para aludir al alimento divino, *teocua*,⁵⁴ no fuera empleada en ningún

54 Al hablar de la figura de Huitzilopochtli hecha de *tzoalli* (bledos), Sahagún afirma que quienes ingerían la figurilla eran “mancebos, y dezian que era cuerpo de dios, que se

momento en este texto. Una vez más nos encontramos ante uno de esos conceptos tocantes a los ritos prehispánicos que los evangelizadores intentaron eliminar del inventario lingüístico indígena ya que no sabemos si en otros contextos esta voz se seguía empleando o no.

CONCLUSIONES

Los esfuerzos franciscanos para evangelizar a los naturales en su propia lengua fueron, en un principio, un método viable; sin embargo, conforme los frailes se vieron en la necesidad de transmitir conceptos y circunstancias rituales sumamente complejos y desconocidos a la cosmovisión prehispánica, las dificultades se hicieron patentes. La elaboración de tratados, meditaciones, sermones y todo un conjunto de textos de contenido ritual constituyó un problema medular, pues estos textos necesitaban registrar categorías sobrenaturales en una lengua en la que no existían significados semejantes. La dificultad se zanjó hasta cierto punto rescatando voces con similares significados y construyendo otras tantas que atendieran a las nuevas categorías.

En el contexto de la elaboración de las obras de carácter religioso en lengua náhuatl, el proceso de resemantización y construcción de neologismos para las categorías cristianas operaba de distinto modo, según el tipo de texto que se pretendía realizar. En las obras consultadas se depuraron los conceptos prehispánicos que se prestaban a confusiones o que aludían directamente a categorías exclusivas del mundo indígena (tales como el *teohua*, “sacerdote”, o el *nextlahualiztli*, “el pago de la deuda”); asimismo se utilizaron algunos ya existentes (*teopixqui*, “sacerdote”, *tlamanaliztli*, “sacrificio”, *huentli*, “ofrenda”, etcétera) para dar cuenta de categorías cristianas que no implicaban mayor contradicción a los conceptos nahuas utilizados.

Los neologismos en este tipo de textos fueron también utilizados de forma muy cautelosa; *mahmazohualtia*, para crucifixión, remitía a la figura de Cristo ya en la cruz, con los brazos estirados sobre ella, mientras que crucifixión aludía directamente al acto de fijar a Cristo sobre la cruz: el neologismo nahua remite a la posición del cuerpo en la cruz y no a que estaba clavado y sangrante sobre ella. Del mismo modo, el concepto de “venerada tortilla delgada y muy blanca” que hacía las veces de la hostia se limitaba a

llamava *teuqualo*; y los que recibían, y comían el cuerpo de *uitzilobuchtli* se llamava *mijnjstros de dios*”. *CF*, lib. III, f. 4v.

describir las características físicas del pan eucarístico, perdiendo de vista su significado ritual, el cual, al igual que la crucifixión, remitía al sacrificio de sangre. Esta forma de proceder, en cuanto a los textos de predicación, es completamente normal si tenemos en cuenta que el discurso evangelizador sentaba sus bases en establecer el sacrificio de Cristo como un pacto con la humanidad, el cual tenía como fin terminar con los sacrificios sangrientos.

Los textos de predicación guardan escrupulosamente un orden que no permite que el oyente se confunda entre el rito cristiano y el prehispánico; establecen diferencias entre sacrificio y sacrificante en uno y otro contextos (prehispánico y cristiano); están enfocados a explicar el sacrificio de Cristo a partir de contrastes entre el bien y el mal, entre Cristo y los dioses prehispánicos, entre los sacerdotes de Dios y los del Demonio; utilizan voces en castellano cuando se habla de algo inexistente en el mundo prehispánico y recurren a los términos en náhuatl cuando se habla de aspectos de naturalezas similares entre la religión prehispánica y la cristiana.

Los textos devocionales, por su parte, dejaron de lado los conceptos más básicos del rito sacrificial cristiano y en su lugar dedicaron varios folios a la interiorización del sacrificio y muerte de Cristo en la cruz. Estos textos se caracterizan por prestar escasa atención a los neologismos y a los conceptos resemantizados que dieron nombre a los objetos y a los participantes del sacrificio de Cristo, que en las más de las veces aparecen en castellano o en latín; invitan, en cambio, a que el lector medite en los sufrimientos de Cristo y de María. Dan por hecho que el lector es, indudablemente, un indígena que ha abandonado los ritos antiguos, alguien que comprende totalmente los misterios que guarda la Pasión de Cristo y los sufrimientos de la Virgen.

BIBLIOGRAFÍA

Alcántara Rojas, Berenice, *Cantos para bailar un cristianismo reinventado. La nahuatlización del discurso de evangelización en la Psalmodia cristiana de fray Bernardino de Sahagún*, tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2008.

———, “La Resurrección de Cristo en tres cantares nahuas del siglo XVI. Discurso de evangelización y apropiaciones indígenas del cristianismo”, en Karen Dakin, Mercedes Montes de Oca y Claudia Parodi (eds.), *Visiones del Encuentro de dos Mundos en América. Lengua, cultura, tradición*

- y *transculturación*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas/Universidad de California en Los Ángeles, 2009.
- Aubin, Joseph Marius Alexis, *Memorias sobre la pintura didáctica y la escritura figurativa de los antiguos mexicanos*, ed. de Patrice Giasson, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2002 (Cultura Náhuatl. Monografías, 26).
- Bona, Juan, *Tratado ascético del santo sacrificio de la misa*, trad. de Pedro Duarte, Madrid, por Don Plácido Barco López, 1787.
- Burkhart, Louise, *The Slipperly Earth. Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, Tucson, University of Arizona Press, 1989.
- Códice Chimalpopoca: Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los soles*, trad. de Primo Feliciano Velázquez, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975 (Primera Serie Prehispánica, 1).
- Diccionario cristiano*, <http://www.catolico.org/diccionario>. Consultado 19 de julio de 2013.
- Durán, fray Diego, *Historia de las Indias de la Nueva España y Islas de la Tierra Firme*, ed. de Ángel María Garibay K., México, Porrúa, 1967.
- El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento. Traducido al idioma castellano por Ignacio López de Ayala; con el texto latino corregido según la edición publicada en 1564*, Barcelona, Imprenta de Ramón Martín Indar, 1847.
- Escalante Gonzalbo, Pablo, *Los códices mesoamericanos antes y después de la Conquista*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Flores Farfán, José Antonio, “La variedad misionera de náhuatl en el *Vocabulario de Molina*”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, n. 45, 2013, p. 234-266.
- Garibay K., Ángel Ma., *Veinte himnos sacros de los nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1995.
- Guignebert, Charles, *El cristianismo antiguo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966.
- , *El cristianismo medieval y moderno*, trad. de Nélida Orfila Reynal, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.
- Klein, Cecilia F., “¿Dioses de la lluvia o sacerdotes ofrendadores del fuego? Un estudio socio-político de algunas representaciones mexicas del dios Tláloc”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma

- de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, n. 17, 1984, p. 33-49.
- León-Portilla, Miguel, *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Historia, Seminario de Cultura Náhuatl, 1958 (Fuentes Indígenas de la Cultura Náhuatl. Textos de los Informantes de Sahagún, 1).
- , “*Cuicatl y tlahtolli*. Las formas de expresión en náhuatl”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, n. 16, 1983, p. 13-108.
- , *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2006 (Cultura Náhuatl. Monografías, 10).
- López Austin, Alfredo, “Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, n. 7, 1967, p. 87-116.
- , *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1973.
- Lotman, Yuri, “El problema del signo y del sistema signico en la tipología de la cultura anterior al siglo XX”, en Yuri Lotman y la Escuela de Tartu, *Semiótica de la cultura*, Madrid, Cátedra, 1979, p. 41-66.
- Máynez Vidal, María del Pilar, “La incidencia de hispanismos en los “Confesionarios” mayor y menor de fray Alonso de Molina. Un análisis contrastivo”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, n. 30, 1999, p. 275-284.
- , “Un texto en náhuatl sobre la Pasión de Cristo. Algunas peculiaridades”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, n. 35, 2004, p. 261-270.
- Montes de Oca, Mercedes, “Los difrasismos: un rasgo del lenguaje ritual”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, n. 39, 2008, p. 225-238.
- , “Creación léxica en un manuscrito colonial”, en Karen Dakin, Mercedes Montes de Oca y Claudia Parodi (eds.), *Visiones del Encuentro de dos Mundos en América. Lengua, cultura, tradición y transculturación*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas/Universidad de California en Los Ángeles, 2009.

- Reyes Equiguas, Salvador, *El huahtli en la cultura náhuatl*, tesis de maestría en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2005.
- Romero Galván, José Rubén, “Padre, no te espantes, pues todavía estamos nepantla. La evangelización como experiencia indígena”, en Alicia Mayer (coord.), *El historiador frente a la historia. Religión y vida cotidiana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2008.
- Sahagún, Bernardino de, *Códice florentino*, ed. facs., México, Secretaría de Educación Pública/Archivo General de la Nación, 1979.
- , *Coloquios y Doctrina cristiana con que los doce frailes de san Francisco, enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España. En lengua mexicana y española*, ed. facs., introd., paleografía, versión del náhuatl y notas de Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Fundación de Investigaciones Sociales, A. C., 1986.
- , *Historia general de las cosas de Nueva España*, estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2000.
- Vandersmeerch, Patrick, *Carne de la Pasión. Flagelantes y disciplinantes. Contexto histórico-psicológico*, trad. de José Francisco Domínguez, Madrid, Trotta, 2004.

