

De cómo Olmos y Sahagún engañaron al diablo en náhuatl. Un análisis intertextual de la metodología seráfica de la conversión de los *gentiles naturales* de la Nueva España en *penitentes* (1533-1547)

Romy Köhler

Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

1. A modo de introducción

El siguiente artículo¹ se basa en la idea de que el séptimo capítulo del Libro VI, *De la Rhetorica y Philosophia moral*, y el duodécimo capítulo del Libro I, *De los Dioses*, de la *Historia general de las cosas de Nueva España*² (en adelante, *HG*), ambas alocuciones³ que tratan la esfera de la confesión auricular, no representan documentos meramente etnográficos, es decir, transcripciones alfabéticas de alocuciones propias de los *naturales*⁴, como

1 Agradezco a la Prof.^a Dra. Kirsten Mahlke y a la Prof.^a Dra. Anne Kraume por el esfuerzo y entusiasmo que pusieron en la organización del simposio internacional “Mundos en movimientos”. A Kirsten Mahlke le agradezco especialmente su confirmación del “marco interpretativo” de datos recopilados por frailes franciscanos como enfoque de análisis. A Joyce Contreras, colega de posgrado en la Universidad de Chile, le agradezco la revisión final de este artículo.

2 En 1558, Bernardino de Sahagún recibe el siguiente encargo por parte del prelado de la orden franciscana en Nueva España, en aquel entonces fray Francisco de Toral: “Que escribiese en lengua mexicana, lo que me pareciese ser útil: para la doctrina, cultura y manutención, de la cristiandad, de estos ‘naturales’, de esta nueva españa: y para ayuda, de los obreros, y ministros, que los doctrinan [sic]” (Anderson y Dibble 1982, 53). Sahagún desarrolló un *memorandum* sobre todos los sujetos que quería tratar y dedicó los próximos treinta y dos años de su vida a completar este plan, que terminó en la *Historia general de las cosas de Nueva España*; cf. D’Olwer y Cline 1973, 188.

3 Montes de Oca Vega destaca los diferentes tipos de alocuciones en la versión final de la *HG* destinada al monarca Felipe II y cuestiona que se trate generalmente de exhortaciones morales. Sugiere: “Primero llevar a cabo una clasificación nativa de los géneros textuales a los que pertenecen las diversas alocuciones que se pueden identificar a lo largo de los 12 libros que componen el CF” (Montes de Oca Vega 2013, 330).

4 Término con el que Sahagún denomina a las poblaciones vernáculas de Nueva España; cf. entre otros, “Prólogo al libro 1, de los dioses” (Sahagún 1979, Libro 1, 1r).

usualmente han sostenido algunos investigadores⁵. Por el contrario, a partir de la primera alocución⁶, que se terminó de escribir en 1547, se busca analizar los enlaces contextuales entre la misión seráfica⁷ y la llamada producción “etnográfica” en la fase pretridentina⁸ de la misión apostólica en Nueva España, con el fin de arrojar nuevas luces sobre la primera fase de la compleja metodología seráfica de convertir a las poblaciones náhuatl-hablantes del virreinato de la Nueva España en *penitentes*.

La conversión intencionada de los *naturales* en *pecadores* fue realizada en un contexto triangular inverso (ver imagen 1). Por un lado, estarían los dos vértices superiores, esto es, la misión monástica —concebida como una estructura dicotómica cuya función era introducirse en los sacramentos católicos y refutar la idolatría— y el proceso de una paulatina instauración de estructuras eclesíásticas, ambas iniciadas con la primera Junta Apostólica en el mismo año de 1524 (Borges 1960, 247). Por otro lado, se encontraría el tercer vértice, es decir, la recopilación sistemática de *antigüedades*, lo que en aquella época quería decir datos sobre la religión, la estructura social y la historia de las poblaciones vernáculas en el altiplano de México, la cual no se inició hasta mediados de 1533 gracias al trabajo de fray Olmos (Baudot 1983, 48). Habiendo partido rumbo a la Nueva España en 1528 para formar parte de la misión seráfica, en un territorio que a partir de 1535 se transformaría en virreinato (Baudot 1983, 134), en

5 Cf., entre otros, Berdán 1982, 158; Garibay 1953, 405; León-Portilla 1992, 66; López Austin 1985, 28; Batalla Rosado y De Rojas 2008, 11-12.

6 A continuación, se va a aplicar el término *neyolcuitiliztlahtolli* tal como figura en el encabezado del séptimo capítulo del Libro VI de la HG.

7 En su nivel más básico, la denominación “seráfica” expresa la autoconcepción de los miembros de la Orden franciscana como hijos de su fundador San Francisco de Asís, por lo que el epíteto se refiere tanto a la Orden franciscana, o bien, seráfica, como a todo lo relacionado con ella, cf. Aguilar-Moreno 2005, 58.

8 El XIX Concilio Ecuménico en Trento fue convocado por el papa Pablo III con la finalidad principal de renovar la Iglesia para hacer frente a la Reforma protestante y se llevó a cabo en veinticinco sesiones, la primera de 1545 a 1547, la segunda de 1551 a 1552 y la tercera de 1562 a 1563 (cf. Rodríguez 2014, 181). Con la idea de fortalecer a la Iglesia y apoyándose en las prácticas sancionadas por la tradición, se pronunció claramente en contra de las opiniones de los reformadores en cuanto al sacramento de la penitencia. A diferencia de Lutero y Calvino, que la afirmaban como un ritual establecido, el concilio tridentino sostenía, por principio, que la penitencia es un sacramento constituido por Cristo para reconciliar a los pecadores con Dios. Al respecto, cf. Martiarena 1999, 46.

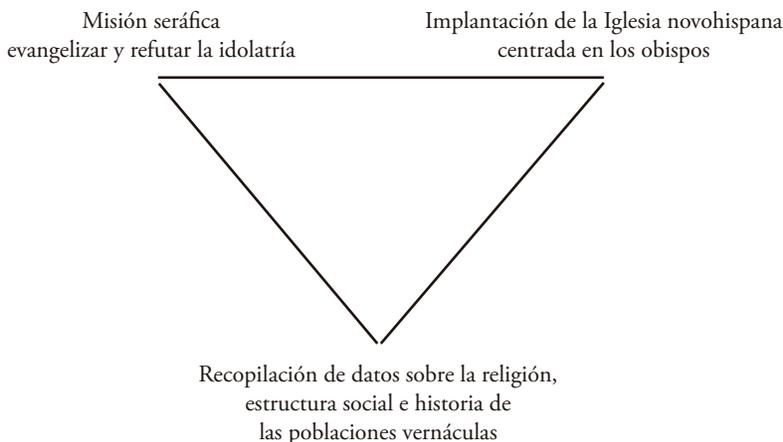


Imagen 1. El marco contextual de la misión seráfica.

1547 Olmos manda a España una suma de su *Tratado de las antigüedades*⁹, en la cual figuraban las más tarde llamadas *Huehuetlahtolli*¹⁰.

Bernardino de Sahagún, cofrade de Olmos que había llegado un año después de él, en 1529, y que a partir de 1558 se encargó de la recopila-

9 Probablemente a petición de Bartolomé de las Casas, en aquel entonces obispo de Chiapas y del Consejo de Indias, y por no poder indicar al menos la localización de un ejemplar de su primer *Tratado de antigüedades mexicanas*, Olmos recurrió a los borradores que había guardado y trató de establecer con ellos una especie de resumen; cf. Baudot 1983, 175. Un ejemplar de esta suma se quedó con fray Gerónimo de Mendieta, quien en el Libro II de su *Historia eclesiástica indiana* confiesa claramente su deuda con Olmos (Mendieta 1997, 179). Otro ejemplar fue enviado a Las Casas en 1547, quien un año antes había regresado a la península ibérica, acompañado por una reproducción de las más tarde denominados *Huehuetlahtolli* que Olmos había recogido en aquella fecha (176). Respecto a una reconstrucción de la suma con base en recepciones inmediatas de su producción, Baudot enlista seis capítulos en la *Historia Eclesiástica Indiana* de Mendieta, diecinueve capítulos en *La Monarquía Indiana* de fray Juan de Torquemada y ocho capítulos en la *Relación de los Señores de Nueva España* de fray Alonso de Zorita; cf. Baudot 1983, 180-183.

10 Publicadas por primera vez en Nueva España en 1600 por Juan de Baptista de Viseo, la denominación *Huehuetlahtolli* deriva de esta misma publicación. La clasificación científica de este género no siempre fue coincidente. García Quintana destaca que el término, comúnmente traducido como “pláticas de los ancianos”, es más bien un término genérico para denominar los discursos esencialmente didácticos que daban los ancianos a los jóvenes (García Quintana 1976, 63). Como la traducción literal de “pláticas de los ancianos” sería *huehuetque in tlatol*, García Quintana propone la traducción “antigua palabra, antiguo discurso”, según su juicio, un indicio fuerte de que “los depositarios de la antigua palabra fueran los ancianos y por eso se llamara así, *Huehuetlahtolli*, a todo el conjunto de tradiciones antiguas” (García Quintana 1974, 138).

ción sistemática de antigüedades, luego de convertirse en 1547, igual que Olmos, en profesor de latín en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, produjo junto con sus alumnos —trilingües y educados en la doctrina cristiana¹¹— el *Tratado de la retórica y de la gente mexicana* (Ballesteros Gaibrois 1973, 112). En aquel tratado figuraba la siguiente alocución, que más tarde aparecería como el séptimo capítulo del Libro VI de la *HG*, debajo del encabezado: *Ic chicome capítulo, oncan motenehua: in neyolcuitiliztlahtolli in quitoaya, manozo in quichihuaya, iniquac oc tlateotoca: zan ceppa iniuh quichihuaya ixquich cabuitl nenca* (Sahagún 1979, Libro VI, 21v-22r)¹².

Al comparar esta alocución con las *Huehuetlahtolli* que ese mismo año, 1547, Olmos había mandado a España para la primera fase de una recopilación sistemática de antigüedades en el marco de la indoctrinación cristiana de las poblaciones náhuatl-hablantes, se permite comprobar un interés compartido por ambos frailes en la práctica religiosa de la confesión, aunque enfocada desde dos ángulos diferentes. Entre las alocuciones de la pluma de Olmos y de sus discípulos figura una cuyo encabezado revela claramente que trata de la esfera de la confesión auricular en el sentido católico,¹³ por lo que, en la imagen del triángulo contextual inverso, se debe asignar al vértice superior de la misión monástica. El encabezado de Sahagún, por el contrario, sugiere “adaptaciones de textos de la tradición prehispánica en los que se sustituyen vocablos y se introducen interpolaciones y otros añadidos” (León-Portilla 2011, 37); por lo tanto, deriva hipotéticamente del tercer vértice contextual de una recopilación sistemática de *antigüedades*.

11 El sociólogo mexicano Escalante Gonzalbo resume la enseñanza en el Colegio de Tlatelolco de la siguiente manera: “En los mejores años del colegio [...] como los que transcurrieron entre 1536 y 1546 [...] los estudios de gramática y retórica latina se complementaron con geografía, historia y preceptiva literaria. Los estudiantes que ya dominaban el latín tomaban lecciones de lógica y filosofía” (Escalante Gonzalbo 2008, 61).

12 El séptimo capítulo, allí se nombran *las palabras de confesión auricular* las que decían, de lo mismo que las hacían cuando aún idolatran. Una vez lo hacían de esta manera en todo su tiempo ocioso. Todos los énfasis en este artículo son de la autora, así como las traducciones del náhuatl al español que no poseen referencia bibliográfica.

13 Cuando León-Portilla publica en 2011 una nueva edición de las veintinueve *Huehuetlahtolli* originalmente redactadas por Olmos en 1547 y por primera vez publicadas en Nueva España en 1600 por Juan de Baptista de Viseo, distingue las pláticas “cristianizadas” de las últimas seis “cristianas”. Los primeros autores que trabajaron en esta línea de distinción textual fueron Baudot (Baudot 1980, 24) y Louise M. Burkhart (1989, 89). En este caso, se trata de la primera de las últimas seis, con el título “Exhortación a los que se educan en la iglesia; cómo pueden servir a Dios, cómo se confesarán y cómo se dispondrán para comulgar”.

En una primera instancia, se busca a continuación responder las siguientes preguntas: ¿cuáles fueron las pautas derivadas de las misiones seráficas anteriores que impulsaron una recopilación sistemática de *antigüedades* sobre los *gentiles naturales* de la Nueva España a realizar por Olmos a partir de 1533?, ¿de qué manera Sahagún —a quien se le encargó la recopilación sistemática de datos en 1558— habría sido influenciado por Olmos en lo que respecta a la elaboración del *Tratado de la retórica y de la gente mexicana* de 1547, del que formaron parte las llamadas *neyolcuitiliztlahtolli* antes de ser incorporadas en 1577 al Libro VI de la *HG*?

En un segundo plano, resulta llamativa una característica de dichas *neyolcuitiliztlahtolli*, esto es, la presencia de los difrasismos¹⁴ *in mecatl in tzonhuaztli* (“el cordel el lazo”) e *in atoyatl in tepexitl* (“el río el precipicio”) que se repiten en las secuencias textuales del desarrollo temático. Montes de Oca Vega describe cómo Olmos inserta el difrasismo *in tzonhuaztli in mecatl*—según ella, que este había retomado de fuentes etnográficas— en sermones cristianos (Montes de Oca Vega 2013, 426), y Dehouve destaca que “Fray Andrés de Olmos fue el primero en adaptar sistemáticamente pares metafóricos a nociones cristianas, y Sahagún copió muchos de estos binomios” (Dehouve 2013, cap. 7, párrafo 9); lo que, junto con la hipótesis de que, relacionadas al término *gentil*, la transferencia transatlántica de las ciencias diabólicas fue característica de la fase pretridentina de la misión monástica, se convierte en enfoque de análisis intertextual en este artículo. En esta línea, tiene relevancia la existencia de un tratado redactado en 1529 en la península ibérica por el franciscano Martín de Castañega, un predicador del Santo Oficio (Castañega 1946, VII), obra que luego sería traducida al náhuatl en 1553 por el mismo fray Andrés de Olmos, también especializado en la demonología (Baudot 1983, 33). En una segunda instancia, a través de un análisis intertextual se trazará el cambio del significado cultural de estos tropos entre textos de índole “etnográfico” y textos cristianos. Su respectivo análisis debería revelar, en último término, nuevos aspectos de la metodología seráfica aplicada por Olmos, Sahagún y sus discípulos para transmitir a los *gentiles naturales* de la Nueva España

14 Montes de Oca Verde realizó un estudio exhaustivo en el cual ofrece una definición sobre los difrasismos. Según ella se trata “de una estrategia de la lengua, muy propia del náhuatl, para codificar relaciones especiales entre términos”, en la cual “el orden en el que regularmente aparecen los términos, sin ser rigurosamente fijo, establece una sucesión privilegiada respecto a la manera en la que deben aparecer los lexemas del par” (Montes de Oca Verde 2013, 43).

la necesidad del sacramento de la penitencia con confesión previa como remedio para salvarse de los engaños del diablo.

2. De los inicios de la recopilación de antigüedades por Olmos (1533)

Reflexionar sobre la metodología seráfica significa postular de entrada que esta se funda en una “etnografía” extremadamente difícil de entender, porque la misión seráfica, a su vez, fue una empresa transatlántica, gestionada por diferentes actores políticos y religiosos durante el proceso de la colonización de la mano de obra de las poblaciones locales, en el cual correspondía a la Corona brindar a los “indios” protección legal y física, moral y espiritual¹⁵. De esta manera, los enlaces contextuales que influyeron en las producciones coloniales en náhuatl iconográfico y alfabético representan tanto conceptos teológicos como intereses políticos. En cuanto a los conceptos teológicos, la pregunta por la naturaleza de los *naturales* de la Nueva España se había vuelto central en el rumbo de la comunicación de las autoridades clérigas y de los frailes mendicantes con la Corona en 1533. El 1 de mayo de 1532, el obispo de México, Juan de Zumárraga, cuatro misioneros de la orden franciscana y tres de la orden de los dominicos enviaron una carta a Carlos V que reveló una curiosidad propia de los religiosos, que radicaba en los *naturales* y sus civilizaciones. Incluso sin esperar la cédula real del 19 de diciembre de 1533, mediante la cual Carlos V solicitaba “una descripción pormenorizada y detallada [...] de las poblaciones de los distintos pueblos y de sus ritos y costumbres” (De Encinas 1945, 343), el obispo Sebastián Ramírez de Fuenleal, presidente de la Segunda Audiencia de México, y el padre Martín de Valencia, guardián de la orden franciscana en Nueva España, le ordenaron a fray Andrés de Olmos: “Que sacase en un libro las antigüedades de estos naturales indios, en especial de México y Tezcuco y Tlaxcalla, para que de ello hubiese alguna memoria, y lo malo y fuera de tino se pudiese mejor refutar, y si algo bueno se hallase, se pudiese notar, como se notan y tienen en memoria muchas cosas de *otros gentiles*” (Mendieta 1997, 179-180, cursivas de la autora).

15 El testamento de Isabel la Católica de 1504 reitera que los “indios” son súbditos de la Corona. Las Leyes de Burgos, aprobadas en 1512, representan la primera legislación laboral (Denisova 2019, 18-19).

La equiparación de los *naturales* y sus sociedades con “otros *gentiles*” comprueba que las experiencias previas con la conversión de *gentiles* “de otras diversas naciones”¹⁶ ya habían creado pautas de clasificación que junto con la misión monástica cruzaron el Atlántico, donde influyeron en la concepción de las poblaciones vernáculas de la Nueva España como futuros *penitentes*.

Respecto a la visión seráfica del “indio”, en primer lugar, debe nombrarse la herencia asiática a la que perteneció la distinción entre los “salvajes buenos” sin secta¹⁷, dispuestos a recibir la fe cristiana, y los “salvajes malos”, sin leyes¹⁸. Milhou describe además un tercer tipo de *gentil* que surge en la Edad Media, precursor de la concepción tomista de los *naturales* de la Nueva España, como más tarde será concretizada por el obispo fray Bartolomé de las Casas¹⁹: el del primitivo inocente y filósofo, carente de ley en el sentido de religión, pero respetuoso de la ley natural y poseedor de cualidades precristianas (Milhou 1990, 188).

Antes de los misioneros franciscanos de la Nueva España no se había hecho ningún esfuerzo sistemático por tratar de comprender la lógica de las creencias de “otros *gentiles*”, con la única excepción de los grecorromanos, cuya mitología se conocía gracias a los autores de la Antigüedad y a los apologistas cristianos de los primeros tiempos de la Iglesia (Milhou 1990, 177). Según Baudot, la “curiosidad” franciscana por las religiosidades locales del altiplano de México no se deja de explicar en esta primera fase sino por la mentalidad y el contexto espiritual desarrollado en el marco de

16 Alusión a la *Doctrina breve muy provechosa de las cosas que pertenecen a la fe católica y a nuestra cristiandad en estilo llano para común inteligencia*, autorizada en 1543 por el obispo de México, Juan de Zumárraga, donde se lee: “Lo primero es creer que es un sólo dios y no muchos, como creían *los gentiles* paganos y otras diversas naciones”. La *Doctrina* fue impresa en 1543 en Casa de Juan Cromberger, como primera imprenta americana abierta en México en 1542 (Gil 1993, 272).

17 Quiere decir, “sin que el espíritu de esos pueblos sea turbado por una falsa religión, con sus cultos organizados, sus falsas creencias o sus falsos dioses o ídolos” (Milhou 1990, 176).

18 Belicosos, idólatras, monstruosos y antropófagos (Milhou 1990, 172).

19 En su *Apologética Historia Sumaria*, Las Casas sostendrá la teoría, inspirada en la filosofía natural de santo Tomás de Aquino, de que todos los hombres que escuchan la voz de la ley natural dictada por su razón tienen un conocimiento confuso de Dios, el cual, sin el socorro de la Revelación, puede derivar hacia el monoteísmo o el politeísmo. En esta línea, es por culpa del pecado original y de la acción subsiguiente del demonio que la mayoría de los hombres ha caído en el politeísmo idólatrico, que, a su vez, se ha convertido en lo natural (Baudot 1983, 189).

la reforma de Guadalupe²⁰, que, después de haber tomado cuerpo en las demás provincias de la península ibérica²¹, constituyó la cuna de la evangelización seráfica en Nueva España (Baudot 1997, 281). En este marco teológico del *milenarismo*²², según el cual “Dios había creado al hombre para henchir los lugares despoblados del Paraíso después de la expulsión de los Ángeles caídos, pero el pecado original había frustrado esta intención” (Phelan 1972, 19), se consideraba que el cumplimiento de las promesas del Apocalipsis dependía de la conversión de los *naturales* de Nueva España, y que era necesario unir estas promesas con el linaje de Adán y con los pueblos presentes en el Antiguo Testamento (Baudot 1983, 95).

Baudot establece un segundo nexo entre aquel estudio de la lógica mitológica de la Antigüedad y el inicio de la demonología tal como es característica para el primer recolector de datos en Nueva España, el fraile franciscano Andrés de Olmos. Según Baudot,

en el siglo xvi toda Europa vivía una oleada de hechicería y sortilegios, un llamado “demonismo”, desde el punto de vista católico entendido como las supersticiones paganas, resucitadas por la erudición y por el estudio de las religiones misteriosas de la antigüedad. Los antiguos dioses del paganismo, asimilados normalmente a demonios, en las predicaciones cristianas primitivas, retornaban en las creencias populares marginales (Baudot 1983, 132).

En el enfoque de la evangelización seráfica como una empresa transatlántica dirigida por la Corona, cabe mencionar que no fue únicamente por sus conocimientos del náhuatl que fray Andrés de Olmos fue ordenado a recopilar las antigüedades de los *naturales* de Nueva España en 1533: ya en la península ibérica se había ganado la plena confianza del guardián del monasterio del Abrojo, Juan de Zumárraga, primer obispo de México desde 1530. Estando en Valladolid, él había elegido a Olmos, “diez años menor que él y especializado en ciencias diabólicas para asistirle en el curso de una delicada indagación decidida por el emperador Carlos V y la Inquisición para extinguir en una amplia operación la hechicería endémica en el

20 Inicialmente, una reforma interna de la provincia seráfica de San Gabriel, en Extremadura, siendo obra de fray Juan de Guadalupe, que nació hacia 1450 e ingresó en la orden franciscana en 1491, quien pretendía un retorno radical a las fuentes más originales de la institución creada por el Poverello de Asís (Baudot 1983, 281-282).

21 En el año 1500, cinco monasterios franciscanos pertenecían ya a dicha reforma guadalupana: Alconchel, Trujillo, Galvaleón y Villanueva del Fresno en Extremadura, y Villaviciosa en Portugal.

22 John Phelan lo define como “un misticismo apocalíptico, mesiánico y profético” (Phelan 1972, 17).

País Vasco, especialmente en Vizcaya” (Baudot 1983, 132). En suma, tanto la plena confianza de Zumárraga en el conocimiento de la demonología de Olmos como sus conocimientos del náhuatl predestinaron a Olmos para su nueva tarea de desentrañar los mecanismos culturales y sociales de los *gentiles naturales* de Nueva España; “para que lo malo y fuera de tino se pudiese mejor refutar” y para preservar la originalidad de aquellos elementos dignos de ser memorizados, siempre con el objetivo de construir con ellos una nueva cristiandad en lo que pronto se convertiría en el Virreinato de Nueva España (Baudot 1983, 49).

3. Comparando construcciones lingüísticas del más allá entre las *neyolcuitiliztlahtolli* de Sahagún y una plática cristiana de Olmos (ambas de 1547), y los libros III y XI de la *HG*

Cuando León-Portilla publicó en 2011 una nueva edición de las veintinueve *Huehuetlahtolli*, redactadas originalmente por Olmos y sus discípulos en 1547 (León-Portilla 2011) y publicadas por primera vez en Nueva España en 1600 por Juan de Baptista de Viseo, distinguió las últimas seis “pláticas” por tratarse de “cristianas”, definiéndolas como una “elaboración de los frailes que adoptan el estilo de la ‘antigua palabra’ para sus pláticas misionales”²³, por lo que, en la imagen del triángulo contextual inverso, se las debe asignar claramente al vértice superior de la misión monástica: *In nonotzaloca immomachtia teupan, in quenin huel quimotlayecoltizque Dios, ihuan in quenin moyolcuitizque ihuan mocencahuazque inic tlacelizque*²⁴.

A la concordancia lexical del verbo *yolcuitia*, que figura como *moyolcuitizque* —“se confesarán” en el encabezado de la plática misional de Olmos— y como *neyolcuitiliztlahtolli* —“discurso/palabras de confesión auricular” en la alocución del *Tratado de la retórica y de la gente mexicana* que Sahagún más tarde incorporará como séptimo capítulo del Libro VI de la *HG*—, se suma que en ambos textos figura el topónimo del *Mictlan*, “región de la muerte”, en la plática de Olmos en un sentido expresamente católico: *In aquin quimoceliznequi cenca oc ya yacachto huel ihuictzinco*

23 Los primeros autores que trabajaron en esta línea fueron Baudot (Baudot 1980, 24) y Burkhart (Burkhart 1989, 89).

24 Exhortación a los que se educan en la iglesia; cómo pueden servir a Dios, cómo se confesarán y cómo se dispondrán para comulgar (León-Portilla 2011, 452-453).

*mocencabhuaz in Totecuiyo Iesu Christo, auh yequene intlacamo zan inehuiyan temac concabhuaz in iyolia, in ianima in ompa Mictlan*²⁵.

Como condición previa para recibir el sustento divino aquí en la Tierra y así salvarse del *Mictlan*, la plática continúa diciendo que hay que confesarse delante del Señor Nuestro, Dios (León-Portilla 2011, 461).

En las *neyolcuitiliztlahtolli* de Sahagún y sus discípulos, al contrario, el *teyolmelauhqui*, “el penitente dispuesto a confesarse”, ha de presentarse en el siguiente lugar:

in oncan icac in atoyatl in tepexitl, in huibuitectiac in nenexeotiac in chichi-chileotiac,

in texcalli in atlahtli in tepexitl, in anequetzaloia[n], in aquixoia[n]: auh in vncan in nepaniuhtoc, in moquatoc in mecatl in tzonhuaztli in tlaxapochtli (Sahagún 1979, Libro VI, 23v)²⁶.

Lingüísticamente, este lugar está conformado por el difrasismo²⁷ *in atoyatl in tepexitl*, seguido por los dos trifrasismos *in texcalli in atlahtli in tepexitl* e *in mecatl in tzonhuaztli in tlaxapochtli*. Con el objetivo de poder localizar este lugar en el altiplano de México, en una primera instancia he buscado concordancias lexicales con otras fuentes adscritas al tercer vértice contextual de una recopilación sistemática de datos. Si bien recién en 1558 le fue encargado a Sahagún “que escribiese en lengua mexicana, lo que me pareciese ser útil: para la doctrina, cultura y manutención, de la cristiandad, de estos naturales, de esta nueva españa: y para ayuda, de los obreros, y ministros, que los doctrinan [sic]” (Sahagún 1979, Libro I, 55v), el primer difrasismo y el primer trifrasismo muestran concordancias lexicales con el Libro XI de la *HG*²⁸.

25 Quien quiera recibirlo [su sustento divino aquí en la Tierra], aún mucho antes, en razón de Él, el señor Nuestro, Jesucristo, bien se ha de ataviar y, además, si no de su voluntad lo hace, en manos de alguien [de su enemigo] dejará su alma, su ánima, allá, en la región de los muertos (León-Portilla 2011, 462-463).

26 Ahí está el río el precipicio escarpado cenizo / chili-rojo, / el risco de monte la barranca el precipicio, lugar donde no se puede estar de pie, lugar de donde no se puede salir: / Ahí no se sale, están confluendo, están mordiendo el cordel el lazo para cazar el hoyo (Molina 2004, 155v).

27 En lugar de adscribir los difrasismos a las construcciones metafóricas que pertenecen a los recursos estilísticos del náhuatl, Montes de Oca Vega los define como un elemento que pertenece a la lengua náhuatl, más concretamente como “una unidad, a pesar de que la relación entre los términos puede ser de diversos tipos: oposición, sinonimia, complementación, interdependencia y genérico-específica” (Montes de Oca Vega 2013, 39).

28 “Libro undécimo que es Bosque, jardín, vergel de lengua Mexicana” (Sahagún 1979, Libro XI, 191r).

El primer término del difrasismo *in atoyatl in tepexitl* es allí explicado por Sahagún como “agua corriente, proveniente de Tlalocan y asociada con la diosa Chalchiuhtlicue” (Sahagún 1979, Libro XI, 223r-v). El segundo término, *in tepexitl*, es descrito como una “sima profunda, oscura y peligrosa” (Sahagún 1979, Libro XI, 235r). Su descripción adicional, *in nenexeoaticac in chichichileoaticac*, en español “cenizo chili-rojo” (Sahagún 1979, Libro XI, 234r), figura idénticamente en el Libro XI de la *HG*, pero allí con el fin de explicar el color del primer término del trifrasismo *in texcalli in atlaubtli in tepexitl*, “el peñasco”: “en Nueva España la tierra conlleva básicamente cobre de color chili-rojo, mientras que en España el cobre es amarillo y negro” (*ibid.*, 215r). Esta explicación adicional indica, en un primer lugar, que por su color aquel *in atoyatl in tepexitl*, “agua corriente cima profunda”, en las *neyolcuitiliztlahtolli*, más tarde incorporadas en el Libro VI de la *HG*, debe ubicarse en Nueva España.

El segundo término de este trifrasismo, *in atlaubtli*, según la explicación en el Libro XI, “una barranca profunda y áspera, un lugar difícil y peligroso, espantoso” (Sahagún 1979, Libro XI, 235r), enfatiza la semántica del tercer término, *in tepexitl*, explicado como “sima profunda, oscura y peligrosa”, algo que correspondería con su descripción textual en las *neyolcuitiliztlahtolli* como “lugar donde no se puede estar de pie, lugar de donde no se puede salir”.

Especialmente la descripción del color del *texcalli*, el peñasco, codifica una metonimia que no se dejaría ubicar geográficamente, sino con base en otra lectura intertextual en conjunto con la *Crónica Mexicáyotl*²⁹: *Auh inic ome in texcalli in ozotl mictlampa itztoc inic nepaniuhctoc itoca matlallatl ihuan itoca toxpallat*³⁰. De esta lectura intertextual entre el Libro XI de la *HG* y la *Crónica Mexicáyotl* se induce que el lugar del clímax del desarrollo temático de la confesión auricular está lingüísticamente conformado por la yuxtaposición del difrasismo *in atoyatl in tepexitl*, “agua corriente [proveniente de Tlalocan y asociada con Chalchiuhtlicue] la cima profunda” con el trifrasismo *in texcalli in atlaubtli in tepexitl*, “una barranca profunda y áspera un lugar difícil y peligroso espantoso”; al fin una representación alfabética de un lugar rumbo al *Mictlan*, ubicado en el norte de Tenochtitlan,

29 Agradezco mucho a la profesora de arte latinoamericano Dra. Barbara Mundy, del Newcomb Art Department en Tulane University, por haberme indicado esta concordancia intertextual en una conversación personal.

30 El segundo *risco de monte la cueva hacia el Mictlan*, donde aparece el llamado agua azul y el llamado agua amarilla (Riese 2004, 146, § 88 s.).

con múltiples sentidos sociales y religiosos prehispánicos. Sin embargo, a la vez se dejan constatar dos incongruencias: por un lado, que los difrasismos *in mecatl in tzonhuaztli*, “el cordel el lazo para cazar algo”³¹, e *in atoyatl in tepexitl*, “el río el precipicio”, no figuran en la *Crónica Mexicáyotl*³² y, por el otro, que “el agua azul el agua amarilla”, que, según este documento, se unen en el norte de Tenochtitlan, en las *neyolcuutiliztlahtolli* más tarde incorporadas al Libro VI de la *HG*, en cambio, deben ser bajados del cielo por *Totecuyo Tloque Nahuaque*, “El señor, nuestro señor Tloque Nahuaque”, para que lave al penitente (Sahagún 1979, Libro VI, 26r).

Frente a estas incongruencias en el marco de una deliberada conversión seráfica de las poblaciones náhuatl-hablantes, se estudiará específicamente, a continuación, la relación que establecen las *neyolcuutiliztlahtolli* de la pluma de Sahagún y de sus discípulos trilingües entre la confesión auricular y el *Mictlan*, en comparación con la descripción del *Mictlan* prehispánico en el apéndice al Libro III³³ de la *HG* y el *Mictlan* que figura en la tercera plática cristiana de la pluma de Olmos³⁴.

Respecto a recopilaciones sistemáticas sobre la concepción nahua del más allá por parte de Sahagún y sus discípulos, en el Libro III se lee que el *Mictlan* era una de las tres partes a donde iban los difuntos —“fuesen señores, o principales, o gente baja”— que habían fallecido de *cocoliztli*, una enfermedad. Al contrario del *Tlalocan*³⁵, a donde iban quienes fallecían de enfermedades contagiosas, para el *Mictlan* esta enfermedad no estaba especificada, tal y como aclara Sahagún (Sahagún 1979, Libro III, 23v). Una vez allí, el difunto debía atravesar dos sierras, haciendo penitencia a través de ofrendas de papel a una culebra, una lagartija verde, y luego debía pasar por ocho páramos, ocho collados y por el viento de las navajas. Solo

31 Montes de Oca Vega describe cómo Olmos inserta el difrasismo *in tzonhuaztli in mecatl*—según ella, retomado por él de fuentes etnográficas— en sermones cristianos (Montes de Oca Vega 2013, 426).

32 Respecto a las múltiples funciones sociales y religiosas de este lugar, en el Libro VI de la *HG* se encuentran varias descripciones de cómo *Tloque Nahuaque* lava ahí a la gente con “el agua azul, el agua amarilla”, por ejemplo, en los capítulos 4, 6, 14, 20 y 40, y también en ambas alocuciones en la *HG* sobre la esfera de la confesión: en la del Libro I, relacionada con *Tlazolteotl*, y en la de 1547, relacionada con *Tloque Nahuaque* (Sahagún 1979, Libro I, 7r y Libro VI, 22r).

33 Con el título “Del principio que tuvieron los dioses” (Sahagún 1979, Libro III, 199r).

34 Con el título “He aquí lo que se hace la obligación del médico, del que cura a la gente, para que le hable y consuele al enfermo” (León-Portilla 2011, 473).

35 Denominación para la segunda de las tres partes, la tercera es denominada *Ilhuicac*, “cielo” (Sahagún 1979, Libro III, 28v).

después de cuatro años de ofrendas de papel delante de *Mictlantecubtli* podía llegar al llamado *Chicunauhmicltan* (Sahagún 1979, Libro III, 26r). Tras haber cruzado un río en la espalda “de un perrito, de color bermejo” (Sahagún 1979, Libro III, 25v), el difunto y el perro eran quemados y sus huesos enterrados en una olla, mezclados con ceniza y un poco de carbón y agua (Sahagún 1979, Libro III, 26v).

En las *neyolcuitiliztlahtolli*, por el contrario, al estar textualmente relacionado con la confesión auricular del *penitente*, el *Mictlan* vive una transformación que se parece mucho más a la plática cristiana de Olmos y sus discípulos y que trata igualmente de la confesión auricular:

In zan moztla huiptla mitzonmotlatiliz, in mitzonmocxipachilhuiz mitzonmihualiz in tocenchan in micltlan.

In ompa hualneneciuhctoc, in ompa hualtatacatoc in monan, in mota micltlan teuctli, in mitzhualamictoc, in mitzhualteociuhctoc.

*Auh mitzonmomaquiliz, motech contaliz, in yehuatl in molhuil, in momacehual, in o tictemoli toteucyo, in o tiquitlañli in ixpopoyotl, in cocototztli, in tzotzomatli, in tatapatli, in ayazolli*³⁶.

En la plática cristiana de la pluma de Olmos figura de la siguiente manera:

*Nopiltzine, notlazoe ca omitzmanili, omitzmozitzquili in Tlacatl, in tlaticpaque, in cemananhuaque, in ayac quimonenehuililia, in amono ayac ihuantzínco tlahtobua; ca omitzhualmopili, omitzonmotlalili in iquauhcalco, in ixomoltzínco, in tlayohuayan, omitzonmotequili in iquahuic in itepuzcalco, itzonhuazco; oyc mitzonmotecuiyeli in mecatzín, oyc mitzonmanili in itemoxtzín, in iehcatzín*³⁷.

En primer lugar, se deja constatar que, al contrario del *Tlalocan*, a donde iban los difuntos de una enfermedad contagiosa, y del *Mictlan*, como lugar para los difuntos de *cocoliztli*, en las dos alocuciones de Olmos y de Sahagún y sus respectivos discípulos, ambas redactadas hacia 1547,

36 Ya mañana va a ponerte, va a esconderte bajo sus pies, va a mandarte a la una casa nuestra en la región de la muerte. / Ahí está acostado y es osado, ahí está acostado y chifla *Nuestra Madre, Nuestro Padre, el Señor de la Región de la Muerte*, está acostado y te deja morirte de sed, está acostado y te deja pasar hambre. / Te la dará ahí, él te la pondrá, tu recompensa, tu súbdito, se la preguntaste a *Nuestro Señor*, tú te procuraste la ceguera, la parálisis, el harapo, el andrajo viejo, la capa (Sahagún 1979, Libro VI, 27r).

37 Hijo mío, mi apreciado, te ha tomado, te ha atrapado *el Señor, el Dueño de la tierra*, el Dueño del mundo, Aquel a quien nadie iguala, Aquel con quien nadie habla *ha venido a atarte*, te ha colocado en su casa de madera, en su rincón, en la oscuridad, *te ha puesto en el extremo de su casa de cobre, en su lazo para cazar*, así *te enrolló en su cuerda*, así *te puso su enfermedad y pestilencia* (León-Portilla 2011, 472-473).

la enfermedad es presentada como un castigo que se recibe en el mismo *Mictlan*³⁸.

En segundo lugar, para justificar la confesión auricular como la medicina para curarse de la enfermedad y, así, salir “del extremo de la casa de cobre” donde fue puesto por Dios, en la plática de Olmos el predicador amenaza al penitente con el infierno: “al enfermarnos mucho nos inclinamos a la muerte porque luego, junto a nosotros, vienen esparcirse los *tlacatecolob*³⁹ y se esparcen en espera de nuestra alma para llevarla al *Mictlan*, la región de los muertos” (León-Portilla 2011, 477). Sigue indicando al “hijo suyo” que “ha de buscar al curador de gente del Señor, Nuestro Señor, Dios, al confesor, el que endereza el corazón de la gente para exhibirle su alma y curar el cuerpo y el corazón con cristiandad (León-Portilla 2011, 473), para que no muera el alma sino solo el cuerpo, mientras que el alma perdurará en la alegría divina en la casa de Dios” (León-Portilla 2011, 475).

La primera secuencia de las *neyolcuitiliztlahtolli* de Sahagún y sus discípulos, al contrario, indica que la confesión auricular en el sentido católico ya fue realizada: *¡Tlacatle Toteucyoel! ¡Tloque nahuaque! Ca o ticmoculi, ca o ticmocaquiti, o mixpantzinco quipouh, o mixpantzinco quitlali in iyaca in ipalanca*⁴⁰ *in macehualli, inic acemelle* (Sahagún 1979, Libro VI, 22r). Así, la traducción quedaría de la siguiente manera: “¡Señor, Nuestro Señor Tloque Nahuaque! Tú lo tomaste, tú lo escuchaste, delante de ti lo enumeró, delante de ti puso su *hediondez*, su *podredumbre*⁴¹ el vasallo, el disgustado⁴²”.

38 Agradezco al profesor Dr. Manuel Aguilar-Moreno, de la California State University en Los Ángeles, por haber dirigido mi enfoque sobre un análisis comparativo entre las distintas concepciones del *Mictlan* en las primeras fuentes alfabéticas en náhuatl.

39 En español, “diablo” (Molina 2004, 115v).

40 Respecto a la resemantización del difrasismo *in iyaca in ipalanca*, “su hediondez su podredumbre”, como “secreto de la confesión” en el marco de la intencionada introducción de las poblaciones náhuatl-hablantes en el sacramento de la penitencia, Madajczak ya había mostrado su concordancia intertextual con el *Confesionario mayor*, de fray Alonso de Molina (Madajczak 2017, 69-70). La paráfrasis en español de esta misma secuencia realizada por Sahagún en 1577 prueba esta resemantización cristiana: “¡O señor nuestro humanísimo amparador y favorecedor de todos! ya habeis oido la confesion de este pobre pecador, con la cual ha publicado en vuestra presencia sus podridumbres y hediodeces” (Sahagún 1979, Libro VI, 22r).

41 Difrasismo para codificar el secreto del pecado (cf. Molina 2004, 2r; traducido al inglés en Madajczak 2017, 70).

42 *El-li*, “hígado”; *el-eh*, “poseedor de un hígado” + *cem-cemeleh*, “entidad en paz” // *ab-neg*, *abcemeleh*, “entidad disturbada, no en paz” (comunicación personal con Dr. John

La segunda secuencia textual yuxtapone los dos difrasismos *in atoyatl in tepexitl* e *in mecatl in tzonhuaztli* con el trifrasismo *in cocototztli in ixpopoyotl in palanaliztli*: *Azo inoma ixcoyan moquequechilico* in atoyatl, in tepexitl, / *Azo ompa ommotlazaco*, / *Auh azo o ommaquico* in mecatl, in tzonhuaztli. / *Azo o concuico* in cocototztli in ixpopoyotl in palanaliztli, *in tzotzomatli in tatapatli*⁴³.

Dehouve y Montes de Oca Vega describen el sentido prehispánico del difrasismo *in mecatl in tzonhuaztli* como “castigo” (Dehouve 2013, cap. 7, párr. 94 s.p.; Montes de Oca Vega 2013, 426) y sostienen que haber puesto en paralelo ambas secuencias textuales de Olmos y de Sahagún parece evidenciar esta semántica, pero con el matiz católico de haber procurado “la ceguera la parálisis” por haberse arrojado en “el río la barranca”, por haberse metido en “el lazo la cuerda”. La próxima pregunta sería, por tanto, cuál es la semántica que ambos difrasismos en cuestión establecen en relación con la confesión auricular o, dicho en otras palabras, ¿es entonces su presencia en ambos textos el comprobante de una recepción de la transferencia de las ciencias diabólicas a los binomios del náhuatl en la práctica de la misión seráfica de Olmos por Sahagún y sus discípulos?

4. De cómo Olmos y Sahagún engañaron al diablo en náhuatl

A continuación, a través de un análisis intertextual de los difrasismos *in mecatl in tzonhuaztli* e *in atoyatl in tepexitl* y su diálogo con el *Tratado de supersticiones y hechicerías* de Castañega de 1529 y su traducción al náhuatl por fray Andrés de Olmos en 1553, se demostrará que en las *neyolcuitiliztlahtolli* de Sahagún y sus discípulos ambos deben ser leídos como fuertes indicadores de una inscripción diabólica, resultado de una transferencia transatlántica hacia el *Mictlan*, lugar que debe ubicarse en el norte de Tenochtitlan.

Bajo el título *De Cómo El Demonio Desea Ser Honrado* en la traducción de Olmos, ambos binomios figuran de la siguiente manera: *Cenca queleuia yn iteoyotçin yn Dios*. [fol. 392r] *Uelic quitlaniteca, quitlanipachoa*,

Sullivan en el curso intermedio-avanzado de náhuatl en la University of Utah, segundo semestre de 2019).

43 A lo mejor por sí mismo, por su propia iniciativa vino para *el río la barranca*. / A lo mejor vino para arrojarse allí, / a lo mejor vino para meterse allí en *el cordel el lazo*. / A lo mejor allí ha venido para tomar *la parálisis la ceguera la infección*, el harapo el andrajo.

*ynitequaya, yniteaya, yn iztlac yn itenqualac ynic tenahualaua tetlamachana. Yehuatl yn iztlacatlatol yn quiteyollotia yn tenacazco centlalia concabua, uelic teixcuela uelic tetlapolotia yc teoztoaquia. Yc quitenamictia yn tepexitl yn atlauhtli*⁴⁴.

En este tratado, el núcleo conceptual⁴⁵ de “el precipicio la barranca” es “el lugar de donde se puede salir” que el diablo provoca en los hombres. “El lazo la cuerda” están directamente relacionados con este lugar: *Auh ynic amo ytçonuazco ymecac ymac huetçiuaz, monequi niman ylnamicoz, inelçin Dios uelleyollocopa yoan tlaneltoquiliztica mitoz: Per Signum Pater Nostrium. Ave Maria Credo Salve*⁴⁶. Mientras que a los hombres les corresponde caer en “el precipicio la barranca”, caerse también es el núcleo semántico de “el lazo la cuerda” que el diablo tiende en sus manos.

A continuación, se examinará el tratado de Castañega en busca de más concordancias léxicas que podrían testificar el rol que Olmos atribuyó a ambos difrasismos en náhuatl en el marco de la transferencia transatlántica de la demonología, a través de la misión seráfica de los *gentiles naturales* de la Nueva España: “E para librarse de *los lazos y engaños* del demonio, con la ayuda de Dios trabajen de oír en todos los días de fiesta la misa mayor devotamente; y todas las veces que pudieren, con mucha atención oyen los sermones, *confiésense con buenos confesores a lo menos cuando la Iglesia lo manda* (Castañega 1946 [1529], 152).

En otra secuencia textual, se dice que “el cristiano [...] ha de tener gran temor de *caer en tal lazo*” (de quedarse en poder de Satanás (Castañega 1946 [1529], 108)), pero no hay evidencia textual de caer de un precipicio o un barranco, por lo que se deja deducir que la metáfora de “caerse en los lazos y engaños del diablo”, utilizada por Martín de Castañega en la península, en su transferencia transatlántica hacia los binomios del ná-

44 Mucho desea [el Diablo] el gran poder de Dios [fol. 392r]. Entonces humilla a los hombres, los cautiva con su mordisco, con sus dentelladas, sus mentiras, su baba, de tal modo que se burla de ellos, que los induce al error. Él deposita, acumula mentiras en su corazón, en su oído, para seducirlos, para turbarlos, para hacerles daño. Por ello, los hace caer en *un precipicio en un barranco* (Baudot 1990, 12-15). Al contrario de la traducción de Sahagún por “una barranca”, Baudot traduce *in atlauhtli* por “un barranco”.

45 Definido como las representaciones acerca del mundo, esto incluye no solo la realidad externa, sino el mundo social y psicológico, expresado a nivel lingüístico a través de distintos difrasismos (cf. Montes de Oca Vega 2013, 103).

46 Pero, para no caer en *el lazo en la cuerda* que él [el Diablo] tiende con la mano, hay que pensar al instante con todo corazón en el único Dios e invocarlo con fe: Per Signum Pater Nostrium. Ave Maria Credo Salve (Baudot 1990, 14-15).

huatl por Olmos fue transmitida a través de dos difrasismos distintos: *Yc quitenamictia yn tepexitl yn atlauhtli*, los hace caer “en un precipicio en una barranca”⁴⁷, y *yṭṣonuazco ymecac ymac huetçiuaz*, caerse en “el lazo en la cuerda que él [el Diablo] *tiende con la mano*” (Baudot 1990, 12-15), el primero probablemente para introducir el concepto cristiano de *Mictlan*.

En la plática cristiana de Olmos sobre la esfera de la confesión auricular, cambian la semántica y el personaje relacionados con *in tzonhuazco in mecatzin*. Indicado por el sufijo reverencial *-tzin*, ahí es el Señor, Nuestro Señor Dios, el que ató a su hijo poniéndole *itemoxtzin in iehecatzin*, “su enfermedad su pestilencia”, de la cual morirá porque no le tuvo temor reverencial e incurrió en faltas⁴⁸.

Que en las *neyolcuitiliztlahtolli* de Sahagún y sus discípulos se presentan los difrasismos *in atoyatl in tepexitl e in mecatl in tzonhuaztli* yuxtapuestos con la enfermedad como castigo de igual manera en el sentido de las ciencias diabólicas se revelará al seguir el desarrollo textual de su respectivo núcleo semántico hasta el clímax del desarrollo temático en el *Mictlan*, donde “arrojarse por sí mismo y atarse realmente” es relacionado con la confesión auricular como el remedio imprescindible para curarse de la enfermedad y renacer en la Tierra:

*Azo o nelle axcan tlacatlé toteucyoé, azo huel o ommoholpico*⁴⁹

[...]

*Ca monoma o tommaqui in mecatl in tzonhuaztli,
ca o timotlaz in atlan in oztoc in tepexic*⁵⁰:

[...]

ca o ticmomaquili, ca o ticmottili in tloque nabuaque,

[...]

*Ca zan in o to[n]huitza, ca zan in o tonquizaco in o timoquetzaco,
ca mictlan, ca ilhuicac in o tontemoc, in o tontlachix.*

Axcan tona, tlathui quimochihuilia in toteucyo:

Axcan ticual mana, ticual quixtia in tonatiuh.

*Axcan oc ceppa iuhquin tipiltzintli timochihua in titoztli, tichalchihuitl,
titeoxihuitl timochihua, ticueponi // oc ceppa yancuican tixotla, titlapani,
titlacati in tlalticpac*⁵¹.

47 Aunque Baudot traduzca *in atlauhtli* por “un barranco”, seguimos aquí la traducción de Sahagún de “una barranca” para enfatizar la concordancia lexical.

48 Esto es, *pecados* (León-Portilla 2011, 473).

49 Sahagún 1979, Libro VI, 22v.

50 Sahagún 1979, Libro VI, 24v.

51 Sahagún 1979, Libro VI, 25r. Traducción: A lo mejor realmente ahora ¡Señor, Nuestro Señor! *A lo mejor vino para atarse realmente.* / [...] / Tú mismo tomaste *el cordel el lazo,* / *te arrojaste ahí al agua a la cueva en la barranca.* / [...] / porque se lo diste, porque se

5. A modo de conclusión

El análisis intertextual entre una plática cristiana de Olmos y las *neyolcuitiliztlahtolli* de Sahagún y sus discípulos ha demostrado que la descripción “el segundo risco de monte, la cueva, hacia el *Mictlan*”, donde se unen el llamado “agua azul, agua amarilla” rumbo a un lugar en el norte de Tenochtitlan, con sus múltiples sentidos sociales y religiosos prehispánicos, entre otros, descritos en una de las tiras de la peregrinación de los mexicas, estaba representando una concepción del más allá casi “ideal” para encontrar —o bien introducir— parcelas de verdad cristiana, con el objetivo de inculcar a los náhuatl-hablantes del altiplano de México el sacramento de la penitencia con confesión previa y “borrar los engaños diabólicos”.

Según el apéndice al Libro III de la *HG*, el *Mictlan* era el lugar para los difuntos de una enfermedad sin especificar, lo que en las *neyolcuitiliztlahtolli* de Sahagún y sus discípulos experimentó una apropiación y transformación cristiana de la enfermedad como castigo por haber caído en los engaños del diablo. Aunque Baudot seguía manteniendo que “si Sahagún conoció muy probablemente las [*Huehuehtlahtolli*] de Olmos no era persona que las utilizara” (Baudot 1983, 232), los ejemplos de un análisis intertextual de concordancias léxicas de los difrasismos *in mecatl in tzonhuaztli* e *in tepexitl in atlauhtli* entre textos de índole cristiana (pertenecientes al primer vértice en la figura 1) y “etnográfica” (surgidos del tercer vértice) sugieren que, en su transferencia transatlántica hacia los difrasismos del náhuatl por Olmos, el núcleo conceptual de la metáfora de “caerse en los lazos y engaños del diablo”, originalmente utilizada por Martín de Castañega en la península ibérica, fue transmitido a dos difrasismos distintos que reflejan la estructura del primer marco interpretativo de datos recopilados por Sahagún y sus discípulos sobre el más allá. Con el propósito de transmitir la concepción cristiana del *infierno*⁵² en el marco de una introducción

lo hiciste ver a Tloque Nahuaque, / Porque sólo regresaste ahí, sólo viniste para pasarte ahí, sólo viniste para enderezarte, / la región de la muerte, el cielo ahí descendiste, ahí viste. / Ahora resplandece, hace de día, lo hace Nuestro Señor. / Ahora tú lo extiendes bien, tú lo haces bien el sol. / Ahora otra vez como si fueras un niño, tú eres hecho un loro joven, tú [eres] una esmeralda, tú [eres] una turquesa fina, tú eres hecho, tú reventas, nuevamente tú brotas, otra vez de pronto tú brotas, tú floreces, tú naces en la tierra.

52 Alusión a Antich, quien describe que las religiones mesoamericanas en la mentalidad cristiana del siglo XVI no se perciben como realidades distintas, sino que siempre se relacionan con los dogmas cristianos y se determina su adecuación o no a estos dogmas que afirman una verdad universal (Antich 2000, 539).

intencionada al sacramento de la penitencia con confesión previa, estos difrasismos fueron vinculados con un *lugar sagrado* en el norte de Tenochtitlan con el fin último de refutar la *idolatría* anteriormente practicada ahí.

Que sean dos difrasismos distintos no se explica sino en el contexto de la misión seráfica en la Nueva España, donde no solo debían servir como medios lingüísticos para explicar los engaños diabólicos, sino también los errores idolátricos, una distinción que, en el desarrollo textual, se plasma en los núcleos conceptuales de “caerse y atarse [bien]”⁵³. La ambigüedad en la recepción de estas semánticas interculturales se debe a que los difrasismos —parcialmente cristianizados— se presentan en construcciones paralelas⁵⁴, así que no solo sugieren una analogía semántica entre tropos de diferentes núcleos semánticos, sino también una coherencia retórico-textual. En cuanto a la metodología seráfica pretridentina, queda comprobada, entonces, la influencia de las ciencias diabólicas de Olmos en Sahagún y sus discípulos.

Bibliografía

Literatura colonial

- Baudot, Georges. 1990 [1553]. *Tratado de hechicerías y sortilegios de Fray Andrés de Olmos*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Castañega, Martín. 1946 [1529]. *Tratado de supersticiones y hechicerías*. Madrid: Sociedad de Bibliófilos Españoles.
- Encinas, Diego de, ed. 1945. *Cedulario indiano, recopilado por Diego de Encinas: reproducción facsimilar de la edición única de 1596, Libro I*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.
- León-Portilla, Miguel. 2011. *Huehuetlahtolli. Testimonios de la antigua palabra, recogidos por fray Andrés de Olmos hacia 1536*, traducción y notas por Librado Silva Galeana. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Mendieta, Gerónimo de. 1997. *Historia eclesiástica indiana*. Ciudad de México: Consejo Nacional para las Culturas y las Artes.

53 En mi tesis de doctorado presentaré un análisis más detallado de esta distinción.

54 Dehouve describe que “el paralelismo de la frase se construye sobre el par de palabras que constituye el difrasismo. [...] el difrasismo representa en náhuatl el meollo del paralelismo, del que los otros dos procedimientos, difusión sinonímica y paralelismo de las frases, poseen características comparables. Todos se basan en un empleo metafórico de las palabras, de tal modo que éstas contienen necesariamente un aspecto más o menos esotérico en la medida en que su significado no se presenta nunca claramente” (Dehouve 2013, cap. 7, párr. 6-7).

- Molina, Alonso de. 2004. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. Ciudad de México: Porrúa.
- Riese, Berthold, ed. 2004. *Crónica Mexicáyotl. Die Chronik des Mexikanertums des Alfonso Franco, des Hernando de Alvarado Tezozomoc und des Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Quauhtlehuanitzin*. Sankt Augustin: Akademie Verlag Anthropos Institut.
- Sahagún, Bernardino de. 1979. *Historia general de las cosas de Nueva España. Códice florentino: ms. 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana*. Ciudad de México: Archivo Nacional de la Secretaría Gobernación.

Literatura secundaria

- Aguilar-Moreno, Manuel. 2005. *Utopía de Piedra – El Arte Tequitqui en México*. Guadalajara: Editorial Conexión Gráfica.
- Anderson, Arthur Outram y Charles Elliott Dibble. 1982. *Florentine Codex General History of the Things of New Spain. Part I: Introductions and Indices*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Antich, Patrick. 2000. “El Mictlan en la Obra de fray Bernardino de Sahagún: ¿Inframundo o Infierno?”. En *Fray Bernardino de Sahagún y su tiempo*, editado por Jesús Paniagua Pérez y María Isabel Viforcós Marinas, 537-552. León: Universidad de León.
- Ballesteros Gaibrois, Manuel. 1973. *Vida y obra de fray Bernardino de Sahagún*. León: Imprenta Provincial.
- Batalla Rosado, Juan José y José Luis de Rojas. 2008. *La religión azteca*. Madrid: Trotta.
- Baudot, Georges. 1980. “Los huehuetlatolli en la cristianización de México: Dos sermones en lengua náhuatl de fray Bernardino de Sahagún”. *Anales de Literatura Hispanoamericana* 8, 9: 23-38.
- Baudot, Georges. 1983. *Utopía e Historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Baudot, Georges. 1997. “Los franciscanos etnógrafos”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 27: 275-307.
- Berdán, Frances. 1982. *The Aztecs of Central Mexico: An Imperial Society*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Borges, Pedro. 1960. *Métodos misionales en la cristianización de América: siglo XVI*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Burkhart, Louise M. 1989. *The Slippery Earth. Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*. Tucson: University of Arizona Press.
- Dehouve, Danièle. 2013. *Relatos de pecados en la evangelización de los indios de México (siglos XVI-XVIII)*. Ciudad de México: CIESAS. <<https://books.openedition.org/cemca/1723>> (11 de marzo de 2023).
- Denisova, Natalia K. 2019. *Proposiciones temerarias: recopilación de textos de Juan Ginés de Sepúlveda, Bartolomé de las Casas y Domingo de Soto que tratan del debate del Nuevo Mundo*. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- Escalante Gonzalbo, Pablo. 2008. “El Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco”. *Arqueología Mexicana* 15, 89: 57-61.

- García Quintana, Josefina. 1974. "Exhortación de un padre a su hijo: texto recogido por Andrés de Olmos". En *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 11, 137-182. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- García Quintana, Josefina. 1976. "El huehuetlatolli —antigua palabra— como fuente para la historia sociocultural de los nahuas". En *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 12, 61-71. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Garibay, Ángel María. 1953. *Historia de la literatura nahuatl. Primera parte (1430-1521)*. Ciudad de México: Porrúa.
- Gil, Fernando. 1993. *Primeras "Doctrinas" del Nuevo Mundo. Estudio histórico-teológico de las obras de fray Juan de Zumárraga (1548)*. Buenos Aires: Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina "Santa María de los Buenos Aires".
- León-Portilla, Miguel. 1992. *The Aztec Image of Self and Society. An Introduction to Nahuatl-Culture*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- López Austin, Alfredo. 1985. *La educación de los antiguos Nahuas*. Ciudad de México: Consejo Nacional de Fomento Educativo.
- Madajczak, Julia. 2017. "Toward a Deconstruction of the Notion of Nahuatl 'Confession'". En *Words & Worlds Turned Around. Indigenous Christianities in Colonial America*, editado por David Tavárez, 63-81. Boulder: University of Colorado Press.
- Martirena, Óscar. 1999. *Culpabilidad y resistencia. Ensayo sobre la confesión en los indios de la Nueva España*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- Milhou, Alan. 1990. "El indio americano y el mito de la religión natural". En *La imagen del indio en la Europa moderna*, 171-196. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Hispanoamericanos.
- Montes de Oca Vega, Mercedes. 2013. *Los difrasismos en el náhuatl de los siglos XVI y XVII*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Nicolau d'Olwer, Luis y Howard F. Cline. 1973. "Sahagun and His Works". En *Handbook of Middle American Indians, vol. 13: Guide to Ethnohistorical Sources*, editado por Howard F. Cline, Charles Gibson y Henry Bigger Nicholson, 186-239. Austin: University of Texas Press.
- Phelan, John L. 1972. *El reino milenar de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, traducido por Josefina Vázquez de Knauth. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rodríguez, Lucía. 2014. "El catecismo de los concilios provinciales mexicanos en el contexto de la evangelización novohispana". En *Conquista y conversión. Universos semióticos, textualidad y legitimación de saberes en la América colonial*, editado por Wulf Oesterreicher y Roland Schmidt-Riese, 181-192. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Rubial García, Antonio. 2013. *La iglesia en el México colonial: seminario de historia política y económica de la Iglesia en México*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.