

# Históricas Digital

Danièle Dehouve

“Dios se hizo hombre, ¿*oquichtli* o *tlacatl*? Simbolismo de género y encarnación en los sermones en náhuatl”

p. 109-130

*Vestigios manuscritos de una nueva cristiandad*

Berenice Alcántara Rojas (coordinación)

Mario Alberto Sánchez Aguilera (coordinación)

Tesiu Rosas Xelhuantzi (coordinación)

Ciudad de México

Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Estampa Artes Gráficas

2022

328 p.

Figuras y cuadros

ISBN 978-607-30-6458-3 (UNAM)

ISBN 978-607-8740-28-4 (Estampa Artes Gráficas)

Formato: PDF

Publicado en línea: 31 de octubre 2022

Disponible en:

[http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/784/vestigios\\_manuscritos.html](http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/784/vestigios_manuscritos.html)



INSTITUTO  
DE INVESTIGACIONES  
HISTÓRICAS

D. R. © 2022. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



DIOS SE HIZO HOMBRE: ¿OQUICHTLI O TLACATL?  
SIMBOLISMO DE GÉNERO  
Y ENCARNACIÓN EN LOS SERMONES EN NÁHUATL

DANIÈLE DEHOUE

Centre national de la recherche scientifique  
Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative  
Université Paris Nanterre  
École Pratique des Hautes Études-PSL

Un tema fundamental del dogma cristiano reside en el misterio de la Encarnación, que designa el hecho de que Dios tomó un cuerpo humano por medio de su hijo Jesucristo. La traducción al náhuatl de la aserción “Dios se hizo hombre” tiene una gran relevancia. La presente contribución estudia esa traducción en una colección de 84 sermones de mediados del siglo XVI, una parte atribuida a fray Bernardino de Sahagún y la otra a fray Alonso de Escalona, ambos franciscanos.<sup>1</sup>

TLACATL Y OQUICHTLI

Antes de la Conquista, el término nahua *tlacatl*, *tlacah* en plural, designaba a la persona humana, sin importar el sexo.<sup>2</sup> Se aplicaba a los hombres que vivían en la tierra, *tlalticpac tlacah*,<sup>3</sup> o en un lugar preciso, *nican tlacah*. Como tal, indicaba la condición común de la humanidad, de los que han nacido

<sup>1</sup> Ms. 1482, “Sermones en mexicano, vol. II”, Biblioteca Nacional de México.

<sup>2</sup> Como se sabe, en las variantes contemporáneas del náhuatl, *tlacatl* designa al hombre por oposición a la mujer. Sobre esta evolución, véase Marie-Noëlle Chamoux, “L’‘humain’ et le ‘non humain’ dans un dialecte nahuatl contemporain”, *Amerindia*, 1996, halshs-01808554, p. 37-53.

<sup>3</sup> De aquí en adelante se usará la ortografía normalizada del náhuatl. Se escribirá el saltillo con una “h”, como en Alexis Wimmer, *Dictionnaire de la langue nahuatl classique*, 2014, <http://sites.estvideo.net/malinal/>.

(del verbo *tlacati*, “hacerse *tlacatl*”) y saben vivir según las normas sociales. Los que tenían un comportamiento anormal eran denominados “no humanos”: “*ahmo tlacacemelehqueh, ahmo tlacah, tlahueliloqueh*”, “monstruos, inhumanos, perversos”.<sup>4</sup>

De cierta manera, el término *tlacatl* se oponía a *teotl*, que designaba a los dioses prehispánicos. Sin embargo, la noción de sustitución, *ixiptlah*, permitía una fusión temporal entre los dos estatutos. Así, después de su entronización, el rey *tlahtoani* se volvía dios aunque fuera un humano: *yn axcan otiteuh [...] ahmo timitztlacaittah, ca ye titehuihui, ca titepatilloti*, “ahora te volviste *teotl* [...] no te vemos como *tlacatl*, pues representas, reemplazas a alguien”.<sup>5</sup> A la inversa, los dioses tomaban una apariencia humana por medio de los hombres que los personificaban. Por ejemplo, en el caso de Macuilxochitl, “un humano se hacía su imagen”, “*ce tlacatl quimixiptlatiaya*”.<sup>6</sup> Por último, *tlacatl* podía ser un título dirigido a los dioses, los reyes y los nobles que se invocaban por medio del difrasismo: “*tlacatlé, totecue*”, “oh persona, oh nuestro señor”.<sup>7</sup>

Estos usos del término *tlacatl* —como humano, pero no sin posibilidades de fusión con la divinidad— hacían de él un buen candidato para traducir el dogma cristiano del misterio de la Encarnación. Sin embargo, los redactores de los sermones del manuscrito 1482 de la Biblioteca Nacional de México prefirieron el término *oquichtli*, “varón” o “macho”, que designaba antes de la Conquista al sexo masculino, por oposición al femenino y por derivación a los guerreros.<sup>8</sup> Según ellos, Jesucristo “se hizo varón”, *oquichtli mochiuh*.<sup>9</sup>

¿Cuáles eran los usos del término *tlacatl* en el manuscrito 1482? La palabra designaba la condición humana, “los hombres de la tierra”, “*in*

<sup>4</sup> Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex. General History of the Things of the New Spain*, ed. de Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble, Salt Lake City y Santa Fe, University of Utah Press/School of American Research, 1950-1982, libro 4, p. 71.

<sup>5</sup> Sahagún, *Florentine Codex*, libro 6, p. 52. Véase Danièle Dehouve, *La realeza sagrada en México (siglos XVI-XXI)*, México y Zamora, Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia/El Colegio de Michoacán/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2016, p. 172.

<sup>6</sup> Sahagún, *Florentine Codex*, libro 1, p. 31.

<sup>7</sup> Véanse las muchas ocurrencias en “*tlacatl*”, Wimmer, *Dictionnaire*...

<sup>8</sup> Véanse las muchas ocurrencias en “*oquichtli*”, Wimmer, *Dictionnaire*...

<sup>9</sup> Ms. 1482, sermón 43, f. 100r. Se respeta la ortografía usada en el texto. Se utiliza la numeración aplicada a los sermones de este manuscrito en el proyecto “Sermones en mexicano”, <https://sermonesenmexicano.unam.mx/>.

*tlalticpac tlaca*”,<sup>10</sup> “los hombres no viven sólo de pan”, “*camo ça yeyyo tlax-caltica nemi yn tlacatl*”.<sup>11</sup> Se aplicaba a los habitantes de un cierto lugar: “habitantes de Jerusalén, de Siria, de Ninive, del infierno”, “*Hierusalem tlaca, Siria tlaca, Niniue tlaca, mictlan tlaca*”.<sup>12</sup> A veces como sinónimo de *macehual*: “habitantes de la tierra”, “*in tlactipac macehualtzintli*”.<sup>13</sup> Además, calificaba a ciertas entidades no humanas, como el diablo (“hombre búho”, *tlacatecolotl*) y los ángeles.<sup>14</sup> *Tlacatl* aparecía también como título con el sufijo vocativo en la voz “*tlacatlé totecuyoē*”, “oh persona, oh señor”. En consecuencia, se puede concluir que los predicadores utilizaban *tlacatl* en total acuerdo con sus significados prehispánicos, que oscilaban entre la designación específica de la naturaleza humana y la adquisición temporal de esta condición por ciertas entidades no humanas.

La selección del término “varón” para referirse a la humanidad de Jesucristo se confirma en otras obras, como la de Juan Bautista, en la pregunta: “*Inin eixtin in personas in SS Trinidad ac yehuatzin oquichtli omochiuhtzinoco?*”, “¿Cuál de las tres personas de la Santísima Trinidad se hizo varón?”<sup>15</sup> En efecto, la Trinidad está integrada por tres “personas”, de las cuales sólo una, Jesucristo, se encarnó. Es interesante considerar cómo evolucionó la traducción de los términos “persona” y “varón” en las doctrinas breves por preguntas y respuestas, en especial las dedicadas a la Santísima Trinidad.<sup>16</sup> Entre los siglos XVII y XVIII, la traducción de “se hizo varón” no varió y se utilizó la palabra *oquichtli*. Si bien las doctrinas del siglo XVII siguieron recurriendo a la palabra española “persona” para referirse a las tres personas

<sup>10</sup> Ms. 1482, sermón 43, f. 100r.

<sup>11</sup> Ms. 1482, sermón 62, f. 162r.

<sup>12</sup> Ms. 1482, sermón 43, f. 100r; sermón 62, f. 163v; sermón 72, f. 225v.

<sup>13</sup> Ms. 1482, sermón 43, f. 99v.

<sup>14</sup> Diablo: ms. 1482, sermón 43, f. 100v. Ángeles: ms. 1482, sermón 72, f. 227r.

<sup>15</sup> Juan Bautista, *Advertencias para los confesores de los naturales*, 2 v., México, Convento de Santiago Tlaxtilulco, Ocharte, 1600, citado en Rémi Siméon, *Diccionario de la lengua nahuatl o mexicana*, México, Siglo XXI Editores, 1977, p. 364.

<sup>16</sup> Estas doctrinas breves han sido presentadas por Bérénice Gaillemín, “*L’art ingénieux de peindre la parole et de parler aux yeux*”. *Élaboration et usages des catéchismes en images du Mexique (xvii-xix siècles)*, tesis de doctorado en etnología, París, Université Paris Nanterre, 2013, p. 99; Louise M. Burkhart, “The ‘Little Doctrine’ and Indigenous Catechesis in New Spain”, *Hispanic American Historical Review*, v. 94, n. 2, 2014, p. 167-206. Estos diálogos se integraron en varias obras, en particular confesionarios y artes. Agradezco a Bérénice Gaillemín todos los datos referentes a estas doctrinas, mencionados en este párrafo y las dos notas siguientes.

de la Trinidad,<sup>17</sup> los autores más tardíos inventaron el neologismo *teotlacatzintli*, “persona divina”, compuesto con el término *tlacatl*.<sup>18</sup> De esa manera, los dos términos nahuas, *tlacatl* y *oquichtli*, terminaron siendo utilizados de manera complementaria para expresar dos nociones distintas: *tlacatl* para describir a las tres “personas” de la Trinidad, y *oquichtli* para la encarnación de una de ellas.

Sin embargo, esta evolución es posterior al siglo xvi y no explica por qué desde la primera época de la evangelización los frailes escogieron el término “varón” para traducir el misterio de la Encarnación, como examinaremos ahora.

### EL MATRIMONIO ENTRE DIOS Y LA HUMANIDAD

La razón es teológica y se encuentra en la metáfora ampliamente usada desde la Edad Media del matrimonio entre Dios, como esposo, y la humanidad, como esposa. Según David L. D’Avray,<sup>19</sup> la imagen del casamiento se utilizó para describir tres clases de relaciones entre Dios y el mundo humano: entre Dios y la naturaleza humana, entre Cristo y la Iglesia, y entre Dios o Cristo y el alma individual. La que nos interesa aquí es la primera: “Ésta es la encarnación, la unión de lo divino y lo humano ‘en el vientre de la

<sup>17</sup> Todas las doctrinas cuya referencia se menciona en esta nota y la siguiente usan la palabra *oquichtli*, con el sufijo reverencial *tzin* (*oquichtzintli* u *oquitzintli*) para referirse a la Encarnación de Jesucristo. Las publicadas entre 1634 y 1675 utilizan la palabra española “persona” para referirse a las tres personas de la Trinidad. Francisco de Lorra Baquío, *Manual mexicano de la administración de los santos sacramentos, conforme al manual toledano*, México, Diego Gutiérrez, 1634; Juan Ossorio, *Apología, y declaracion en dialogos en la lengua mexicana, del symbolo de San Athanasio, y confesionario breve*, México, Juan Ruyz, 1653; Agustín de Vetancurt, *Arte de lengua mexicana*, México, Francisco Rodríguez Lupercio, 1673; Alonso de Molina, *Doctrina christiana, y cathecismo, en lengua mexicana. Nuevamente emendada, dispuesta, y añadida para el uso, y enseñanza de los naturales*, México, Viuda de Bernardo Calderón, 1675.

<sup>18</sup> Las doctrinas publicadas entre 1673 y 1761 utilizan el neologismo *teotlacatzintli*, como complemento o lugar de la palabra española “persona”, para referirse a las tres personas de la Trinidad. Antonio Vázquez Gastelu, *Catecismo breve en mexicano*, Puebla, Imprenta Fernández de León, 1689; Ignacio de Paredes, *Catecismo mexicano, que contiene toda la doctrina christiana con todas sus declaraciones*, México, Bibliotheca Mexicana, 1758; Carlos Celedonio Velásquez de Cárdenas y León, *Breve practica, y regimen del confesionario de indios, en mexicano y castellano*, México, Bibliotheca Mexicana, 1761.

<sup>19</sup> David L. D’Avray, *Medieval Marriage. Symbolism and Society*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 59-64.

Virgen, cuando el Señor ‘tomó nuestra naturaleza y la unió completamente a sí mismo para siempre’<sup>20</sup>

No hay que olvidar que la unión entre el esposo y la esposa en la Edad Media europea seguía tres etapas: “iniciación (compromiso), ratificación (consentimiento presente) y consumación”.<sup>21</sup> La tercera etapa, que se refería al acto sexual, marcaba la efectividad real de la unión. Dos decisiones del papa Alejandro III (1159-1181) que autorizaban la disolución de ciertos matrimonios no consumados contribuyeron a poner énfasis en el sexo marital, lo que marcó un hito en la historia del matrimonio europeo.<sup>22</sup> En consecuencia, el simbolismo del matrimonio como consumación de la unión carnal fue muy difundido en la predicación y llegó a servir a usos múltiples, a veces inesperados. Por ejemplo, en un sermón de Guillaume d’Auvergne, de la primera mitad del siglo XIII, la palabra del evangelio desposa el espíritu de los auditores del sermón: “los oyentes que han dado su consentimiento por la fe se convierten, a través de abrazos amorosos, en parientes de buenas obras”.<sup>23</sup> El predicador menciona dos etapas del matrimonio: ratificación (consentimiento presente) y consumación.

Eso explica que los sermones en latín recurran a metáforas sexuales explícitas para describir la Encarnación. La glosa del Salmo 18: 6 (“*ut sponsus procedens de thalamo*”, “como un esposo saliendo del tálamo”) por Agustín es: “*id est virginali utero ubi Deus humanae nature ut sponsus sponse copulatus est*”, “es decir que en el útero de la Virgen es donde Dios se unió a la naturaleza humana como el esposo a la esposa”.<sup>24</sup>

<sup>20</sup> “This is the incarnation, the union of the divine and human ‘in the womb of the Virgin’, when the Lord ‘took up our nature and completely united it to himself for ever’”. D’Avray, *Medieval Marriage. Symbolism and Society*, p. 59. La traducción es mía.

<sup>21</sup> “Initiation (engagement), ratification (present consent) and consummation”. D’Avray, *Medieval Marriage. Symbolism and Society*, p. 58. La traducción es mía.

<sup>22</sup> D’Avray, *Medieval Marriage. Symbolism and Society*, p. 173-175.

<sup>23</sup> “Les auditeurs qui ont donné leur consentement par la foi deviennent, par les étreintes amoureuses, les parents des bonnes oeuvres”. “Prólogo”, *De faciebus mundi*, ms. 270, Bibliothèque nationale de France, f. 18r-19r, citado en Nicole Bériou, *L’èveil des maîtres de la Parole. La prédication à Paris au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Institut d’Études Augustiniennes, 1998 (Série Moyen Âge et Temps Modernes 32), v. I, p. 155. La traducción de francés a español es mía.

<sup>24</sup> *Biblia latina cum glossa ordinaria*, facsímil de la edición príncipe de Adolph Rusch de Strassburg, 1480-1481, Turnhout, Brepols, 1992, v. II, p. 476 B, citado en Bériou, *L’èveil...*, p. 396-397, nota 44. Las traducciones son mías.

Como la glosa de Agustín circulaba en varias formas y desde tiempo atrás entre los predicadores, no es de asombrarse que aparezca comentada en varios sermones, como estos:

Dico quod primas **nuptias** Dominus fecit in virginis utero, dum nos-  
tram naturam assumpsit et sibi eam perpetuo **copulavit**.

Digo que el Señor celebró sus primeras **bodas** en el útero de la Virgen, cuando tomó nuestra naturaleza y la **ligó** a él de manera perpetua.<sup>25</sup>

Dominus et salvator noster qui, ad **copulandam** sibi spiritali amore ecclesiam, de caelo descendit ad terras. Cuius quidem **thalamus** incorruptae virginis uterus fuit, in quo deus humanae naturae **conjunctus**, et ex quo ad sociandam sibi fidelium ecclesiam natus processit.

Nuestro Señor y Salvador que, para **unirse** a la Iglesia de un amor espiritual, descendió del cielo a la tierra. Su **tálamo** fue el útero de la Virgen incorrupta, en el cual el dios vino a **unirse** a la naturaleza humana y de el vino a nacer para fielmente asociarse a la Iglesia.<sup>26</sup>

La palabra *thalamus*, traducida a español como “tálamo”, es de interés. Según Cobarruvias, tálamo “es nombre griego, el lugar eminente, en el aposento adonde los novios celebran sus bodas y reciben las visitas y parabienes, significa [*sic*] algunas vezes [*sic*] la cama de los mismos [*sic*] novios y la quadra [*sic*] donde está. Proverbio: Mesurada como novia en tálamo”<sup>27</sup> Así, el útero de la Virgen viene siendo el tálamo (lecho nupcial y su símbolo durante las bodas) en el que se juntan Dios y la naturaleza humana, como esposo y esposa.

<sup>25</sup> Ms. Clm 2946, “Theologische Sammelhandschrift”, Codices latini monacenses (Clm), Bayerische Staatsbibliothek, sermón 1-10, §9, del siglo XIII, en D’Avray, *Medieval Marriage. Symbolism and Society*, p. 225. La traducción es mía.

<sup>26</sup> Ms. Clm 3833, “Homiliarium Bavariense”, Codices latini monacenses (Clm), Bayerische Staatsbibliothek, sermón 1-2, §2, fechado cerca del año 1000, en D’Avray, *Medieval Marriage. Symbolism and Society*, p. 211. La traducción es mía.

<sup>27</sup> Sebastián de Cobarruvias, *Tesoro de la lengua castellana o española. Primer diccionario de la lengua (1611)*, Madrid y México, Turner, 1984, p. 951.

El verbo que describe esta unión fue *conjugare*, que significa literalmente “poner juntos bajo el yugo”<sup>28</sup> y se refiere ampliamente al matrimonio y al acoplamiento en palabras derivadas: *conjugatio*, unión carnal; *conjugatus*, esposo; *conjugium*, casamiento, acoplamiento, etcétera. Otro verbo fue *copulare*, que significa “ligar”, en referencia precisa al acto sexual en la voz *carnalis copula*.<sup>29</sup>

Los predicadores en náhuatl utilizaron el verbo *nepanoa*, “unirse”. Al igual que los verbos en latín que se acaban de mencionar, *nepanoa* se refiere de manera general a todo tipo de unión y liga con un posible significado matrimonial: *nepanoa (nino)*, reunirse, juntarse; *nepanoa (nitla o nic)*, juntar, unir, amontonar; pero *nepanoa (nite)*, tener relaciones con una mujer.<sup>30</sup> El verbo derivado *manepanoa (nino)* significaba “casarse o desposarse”<sup>31</sup> y “casarse, tomarse las manos, darse las manos”,<sup>32</sup> porque la junta de manos figuraba como un acto ritual importante en el casamiento cristiano. De ahí derivaban las palabras *momanepanohqui*, “casado, casada”, y *nemanepanoliztli*, “casamiento”.

Para aludir al matrimonio de Cristo con la humanidad, los sermones del manuscrito 1482 asocian a los verbos *nepanoa*, “unirse”, y *monamictia*, “desposar”, el sustantivo *tonacayo*, “nuestro cuerpo, nuestra carne”:

quimocuilico in ioquichnacayotzin, **quinepanoco in tomaceualnacayo**

vino a tomar su cuerpo de varón, vino a **unirse a nuestro cuerpo de macehual**<sup>33</sup>

**oquinepano yn tonacayo yn ic oquichtlimochiuaco**

**se unió a nuestro cuerpo viniendo a hacerse varón**<sup>34</sup>

<sup>28</sup> Eugène Benoist y Henri Goelzer, *Nouveau dictionnaire latin-français*, París, Librairie Garnier Frères, 1938, p. 317.

<sup>29</sup> D'Avray, *Medieval Marriage. Symbolism and Society*, p. 172, nota 15, en un sermón de Pierre le Lombard.

<sup>30</sup> Siméon, *Diccionario...*, p. 331.

<sup>31</sup> Alonso de Molina, *Vocabulario náhuatl-castellano, castellano-náhuatl*, México, Colofón, 1966 [1571], p. 385.

<sup>32</sup> Siméon, *Diccionario...*, p. 254.

<sup>33</sup> Ms. 1482, sermón 43, f. 99v.

<sup>34</sup> Ms. 1482, sermón 81, p. 260r.



oquimonamicti in tonacayo

desposó nuestro cuerpo<sup>35</sup>

yuhqui tonamic

como nuestro esposo<sup>36</sup>

Si bien *nepanoa* es el equivalente en náhuatl de *conjugare* y *copulare*, la referencia explícita a “nuestro cuerpo”, *tonacayo*, es propia de los sermones en náhuatl, pues los predicadores en latín utilizaban otro término: *humana natura*, “naturaleza humana”. Ésta es la voz que el predicador mexicano traduce por *tonacayo*, calificado como “carne o cuerpo de *macehual*”, *tomacehualtonacayo*, y la palabra *macehual* traducida como “humano”. El término “carne” en latín se usaba también en la voz “*fuertunt duo in carne una*”, “fueron dos en una sola carne”.<sup>37</sup> Puede pensarse que la mención del cuerpo/carne en náhuatl para referirse al matrimonio de Dios con la humanidad reforzaba la imagen de la unión carnal, que de todos modos estaba contenida en la definición del matrimonio según el derecho canónico: Dios como esposo consuma su matrimonio con la humanidad como esposa.

#### LA ALIANZA DESIGUAL

Muchas sociedades han concebido sus relaciones con seres espirituales como un matrimonio o una alianza. Además del ya considerado matrimonio de Dios con la humanidad en el dogma cristiano,<sup>38</sup> un caso clásico en la historia de las religiones es el *hieros gamos*: “término griego para ‘casamiento sagrado’, ‘bodas sagradas’ o ‘relación sexual sagrada’, es un término técnico de una unión mítica o ritual entre un dios y una diosa, más generalmente una deidad y un ser humano, y más específicamente un

<sup>35</sup> Ms. 1482, sermón 81, p. 260r.

<sup>36</sup> Ms. 1482, sermón 81, p. 260r.

<sup>37</sup> Véase *infra*, citado en David L. D’Avray, *Medieval Marriage Sermons: Mass Communication in a Culture Without Print*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 101.

<sup>38</sup> D’Avray, *Medieval Marriage. Symbolism and Society*, p. 15.

rey y una diosa”.<sup>39</sup> Un caso paradigmático del ritual de *hieros gamos* fue la unión celebrada entre el rey y la diosa de una ciudad durante la fiesta del Año Nuevo en la Babilonia antigua.<sup>40</sup>

En fechas más recientes, Hamayon analizó los rituales de alianza matrimonial de los pueblos cazadores de Siberia en la época presoviética. Los investigadores que la precedieron calificaron el comportamiento del chamán siberiano como un trance y éxtasis, pero ella asume que el chamán desposaba en nombre de su grupo un espíritu hembra que representaba la especie principal de animales de caza. De esta manera establecía entre sus respectivos mundos una especie de intercambio que hacía posible la caza. El papel del ritual era poner en escena su juego de seducción.<sup>41</sup> Según la investigadora:

La metáfora matrimonial indica que el chamán debe y puede interactuar en el mundo salvaje en la forma de un marido y no simplemente como amante o secuestrador, es decir, entrando en una alianza que le compromete a actuar a cambio, y no en la forma de un acto de amor que podría terminar allí.<sup>42</sup>

La antropóloga prefiere el término “alianza” porque subraya que se trata de un sistema que involucra al grupo a lo largo del tiempo. Además, el chamán y su presa son aliados colectivos, no individuales: el chamán representa la totalidad de los cazadores del grupo, y su “esposa”, los espíritus de las especies cazadas. En este trabajo que abarca el concepto de “alianza religiosa” en las tres religiones abrahámicas, Hamayon establece una comparación entre la alianza siberiana y el matrimonio del rey medieval con su

<sup>39</sup> “Greek for ‘sacred marriage,’ ‘sacred wedding feast’ or ‘sacred sexual intercourse,’ is the technical term of a mythical or ritual union between a god and a goddess, more generally a divine and a human being, and most especially a king and a goddess”. Kees W. Bolles, “Hieros Gamos”, en Mircea Eliade y Charles J. Adams (eds.), *The Encyclopedia of Religion*, v. 6, Nueva York, Macmillan, 1987, p. 317-321, p. 317. La traducción es mía.

<sup>40</sup> Bolles, “Hieros Gamos”, p. 319.

<sup>41</sup> Roberte Hamayon, *Chamanismos de ayer y hoy*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011, p. 27.

<sup>42</sup> “La métaphore matrimoniale [...] indique que c’est en ‘mari’ et non en simple amant ou ravisseur que le chamane doit et peut interagir dans le monde sauvage, c’est-à-dire en contractant une alliance qui l’engage à agir en retour, non sous la forme d’un acte d’amour qui pourrait rester sans suite”. Roberte Hamayon, “L’‘alliance’ religieuse, manière de socialiser le monde. Éclairages judéo-chrétiens sur le ‘mariage chamanique’ sibérien”, *Anthropologie et Sociétés*, v. 31, n. 3, 2007, p. 65-85, p. 68. La traducción es mía.

reino, el de Cristo con su Iglesia y el de Dios con el pueblo judío, dotado de características semejantes.

Para hablar de la alianza matrimonial entre humanos y entidades imaginarias, los investigadores mencionados utilizan la palabra “metáfora”. Según D’Avray:

El matrimonio es una de las experiencias más fuertes en la vida de muchas personas [...]. El matrimonio tiene muchas dimensiones que pueden ser exploradas para sacar a la luz por analogía aspectos de la unión con Dios. Un símbolo o metáfora es capaz de generar nuevas ideas sobre la relación que describe, ya sea real o imaginaria. También puede afectar la política y las estructuras sociales. El matrimonio es una metáfora generativa.<sup>43</sup>

Hamayon recurre a la noción cercana de “construcción metafórica”,<sup>44</sup> como la definen Lakoff y Johnson: “Entender algo (y experimentarlo) en los términos de otra cosa”.<sup>45</sup> Hamayon dice: “El interés cognitivo de la construcción metafórica, bajo la luz de Lakoff y Johnson, radica en el hecho de que permite atribuir a la ‘cosa pensada en términos de otra cosa’ las potenciales implementaciones de esa ‘otra cosa’, y hacerlo de manera variable y parcial”.<sup>46</sup>

Se deduce, pues, que la metáfora de la alianza matrimonial, en teoría, puede utilizarse de muchas maneras y con significados diferentes. Uno de los significados recurrentes es la desigualdad entre los esposos metafóricos. Es manifiesto que los usos religiosos de la metáfora matrimonial nunca ponen a los cónyuges en pie de igualdad. La diferencia sexual del macho en relación con la hembra y la desigualdad entre los roles sociales del esposo y

<sup>43</sup> “Marriage is one of the strongest experiences in many people’s lives [...]. Marriage has many dimensions which can be explored to bring out by analogy aspects of union with God. A symbol or metaphor is capable of generating new ideas about the relationship it describes, whether the relation is real or imaginary. It can also affect social policy and structures. Marriage is a ‘generative’ metaphor”. D’Avray, *Medieval Marriage. Symbolism and Society*, p. 17. La traducción es mía.

<sup>44</sup> Hamayon, “L’ ‘alliance’ religieuse...”, p. 67.

<sup>45</sup> George Lakoff y Mark Johnson, *Les métaphores dans la vie quotidienne*, París, Les Éditions de Minuit, 1985, p. 15.

<sup>46</sup> “[...] l’intérêt cognitif de la construction métaphorique, sous l’éclairage apporté par Lakoff et Johnson [...] tient à ce qu’elle permet d’attribuer à la ‘chose pensée dans les termes de quelque chose d’autre’ les implications potentielles de ce ‘quelque chose d’autre’, et de le faire de façon variable et partielle”. Hamayon, “L’ ‘alliance’ religieuse...”, p. 68. La traducción es mía.

la esposa permiten hablar de relaciones asimétricas entre la humanidad y los seres espirituales. Por ejemplo, el ritual chamánico siberiano otorgaba a la comunidad humana derechos sobre la caza similares a los del marido sobre la mujer, y también le otorgaban el deber, en este caso, de proteger el mundo de su esposa, el bosque de caza. En la religión católica, cuando Dios es concebido como esposo de la humanidad, ésta le debe respeto y obediencia.

¿Cuáles son las connotaciones que la metáfora matrimonial moviliza en el caso de la Encarnación? En los sermones del manuscrito 1482 se pone de manifiesto que la disparidad de estatuto entre los esposos permite subrayar la indignidad de la humanidad y la bondad de Dios. Analizaremos desde esta perspectiva la historia intrigante relatada en el sermón 81:

Yzcatqui neixcuitilli yntla nican tlatouani visorrei monamictzinequi  
campa oquimottili çiuatzintli telchiualoni niman quihtoua manicno-  
mamicti niman tiquihtoua yn teuantin ca tlahtouani yn visorrei. tle yca  
yn ye quimonamictia yn çiuatzintli. telchiualloni Ica yuh tiquihtoua y.  
Auh yn ciuatzintli ueyllilo ynic ynin micmochiua. caçan noyuhtiqui-  
toa yn dios. ypiltzin ualmothemoui ycuac oquinepano yn tonacayo yn  
ic oquichtlimochiuaco cenca uey tlahtouani. Auh yn teuantin cenca  
titelchiualoni. Auh yn totecuyo oquimonamicti yn tonacayo ypanpa  
tiquihtoua ca ualtemoc yn dios ypiltzin omotepitone. Auh yn teuantin  
yuhqui tonamic Omochiuh yn dios ypiltzin cenca Omocnoma yn ni-  
can tlalticpac monemitiaya.

He aquí un ejemplo: si el *tlahtoani* virrey de aquí quiere casarse con una mujer abominable que vio, y luego dice me voy a casar con ella, en seguida decimos nosotros: puesto que es *tlahtoani* el virrey, ¿por qué es que se casa con esa mujer abominable? Es lo que decimos. La mujer es engrandecida por hacerse su esposa. Del mismo modo decimos: el Hijo de Dios descendió cuando se unió a nuestro cuerpo, convirtiéndose en varón, siendo un gran *tlahtoani* y nosotros dignos de desprecio. Y Nuestro Señor se casó con nuestro cuerpo, por eso decimos que descendió el Hijo de Dios y se hizo pequeño. Y, en cuanto a nosotros,

se hizo como nuestro esposo el Hijo de Dios, mucho se humilló aquí en la tierra donde vivía.<sup>47</sup>

La historia es introducida por la voz “*yzcatqui neixcuitilli*”, “he aquí un ejemplo”, lo que comprueba que para el predicador es un *exemplum* o relato ejemplar, una figura de retórica antigua redescubierta en la Edad Media. Definido como un “relato breve considerado como verídico y destinado a ser insertado en un sermón para dispensar una lección edificante”,<sup>48</sup> el *exemplum* floreció entre los siglos XII y XIII, en el marco de la renovación de la predicación, cuando las órdenes mendicantes empezaron a insertar anécdotas ejemplares en sus sermones. Dichas historietas provenían de un corpus sumamente heterogéneo de relatos bíblicos, leyendas populares, fábulas clásicas y fragmentos de hagiografía, reunidos en compilaciones para facilitar la elaboración de los sermones. Se considera que los *exempla* entraron en decadencia en el siglo XVI, pero conocieron una nueva vida después del Concilio de Trento.<sup>49</sup>

Para traducir el término *exemplum*, “ejemplo, relato edificante”, a partir del franciscano Andrés de Olmos,<sup>50</sup> los frailes utilizaron la palabra *neixcuitilli* o *nexcuitilli*, “el hecho de tomar ejemplo”, de *ix-cui-ti*, “tomar ejemplo”.<sup>51</sup> El *exemplum* utilizado en la predicación en su primer y segundo periodos, entre los siglos XII y XIV, y entre el XVII y el XVIII, respectivamente, tenía ciertas características. Veamos si estos rasgos se encuentran en la relación del sermón 81. En primer lugar, los *exempla* relataban sucesos. No es el caso de nuestro “ejemplo” que se limita a la mención breve del casamiento del virrey con una mujer “abominable”, sin principio ni fin. En segundo lugar, las anécdotas provenían de sucesos supuestamente ocurridos en la vida real, en una fecha y un lugar, con referencia al autor que las relataba. La historia del virrey casado con la mujer abominable pertenece al mundo novohispano

<sup>47</sup> Ms. 1482, sermón 81, f. 258r-260v; *in festo ascensionis Sermo* 2), f. 260r. Paleografía y traducción de Lidia E. Gómez, retomada con excepción de algunas palabras.

<sup>48</sup> Claude Bremond, Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmidt, *L'Exemplum*, Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental, n. 40, Turnhout, Brepols, 1982, p. 37-38.

<sup>49</sup> Danièle Dehouve, *Relatos de pecados en la evangelización de los indios de México*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2010.

<sup>50</sup> Andrés de Olmos, *Tratado sobre los siete pecados mortales, 1551-1552*, ed. de Georges Baudot, México, Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1996 (Facsimiles de Lingüística y Filologías Nahuas, 8).

<sup>51</sup> Dehouve, *Relatos de pecados...*, p. 67 y 266-267.

en el que vivían los auditores de la predicación, porque pone en escena al *tlahtoani visorrey*, un título náhuatl dado al virrey. Sin embargo, no menciona sus fuentes. El predicador no proporciona pista alguna que ayude a encontrar el origen de la anécdota.

La razón es que esta historia es resultado de una invención del predicador basada en dos procedimientos retóricos. Se basa en un relato bíblico que detallaremos más adelante, que pone en escena a un rey profeta del Antiguo Testamento. El procedimiento utilizado es el *exemplum*. El fraile no menciona su fuente porque equipara al rey profeta con el virrey de la Nueva España. Introduce otra figura retórica, la “comparación” o *similitudo*, que equipara lo que se quiere expresar con una imagen, por ejemplo: “este hombre actuó como un león”, según la define la famosa *Institución oratoria* de Quintiliano, en el primer siglo d. C.<sup>52</sup> Los sermones del manuscrito 1482 contienen un buen número de comparaciones, introducidas por una “C” mayúscula seguida de una “o” minúscula, trazadas la mayoría con tinta roja o con menos frecuencia con negra. En general, las comparaciones contenidas en estos sermones establecen relaciones entre sucesos relatados en las Escrituras y la vida cotidiana novohispana. En nuestra historia, la comparación establecida entre el rey profeta y el virrey no está anunciada por el acrónimo “C<sup>o</sup>” porque es casi seguro que está estrechamente mezclada con el relato bíblico.

La narración proviene de un versículo del libro de Oseas (Hosea en hebreo), del Antiguo Testamento, probablemente terminado entre 745 y 740 a. C. El versículo 2 fue uno de los más comentados por los padres de la Iglesia, debido a su extraño carácter:

1. Verbum domini, quod factum est ad Osee filium Beerī, in diebus Ozīae, Joathan, Achaz, Ezechīae regum Judā, et in diebus Jeroboam filii Joas regis Israel.
2. Principium loquendi Domino in Osee, et dixit Dominus ad Osee: Vade, sume tibi uxorem fornicationum, et fac tibi filios fornicationum, quia fornicans fornicabitur terra a Domine.
3. Et abiit, et accepit Gomer filiam Debelaim, et concepit et peperit ei filium.

<sup>52</sup> Fabio Quintiliano, *Institución oratoria*, v. VIII, Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Filología de Barcelona, 1947.

1. Palabra del Señor dirigida a Oseas hijo de Beerí en los tiempos de Uzías, Yotam, Acáz, Ezequías, reyes de Judá, y en los tiempos de Jeroboam hijo de Joás, rey de Israel.
2. Comienzo de la palabra que el Señor habló por boca de Oseas. El Señor le dijo a Oseas: “Ve, toma como esposa a una prostituta e hijos de prostitución, porque el país realmente se prostituye al apartarse del Señor”.
3. Entonces él fue y tomó a Gomer, la hija de Diblaim, y ella quedó embarazada y le dio a luz un hijo.<sup>53</sup>

La extraña orden que Dios da al rey profeta llamó la atención de los exégetas desde la literatura patrística (100 a 451 d. C.). El versículo Oseas 1: 2 es uno de los más representados y comentados en los libros de los profetas (véase la figura 1).<sup>54</sup> El escándalo provino del término *gynaíka porneías*, en griego, y *uxorem fornicationum*, en latín, en la *Septuaginta* o *Setenta*, y en la *Vulgata*, respectivamente, que calificaban a la esposa de Oseas: ¿cómo pudo Dios ordenar tal matrimonio? Según Bons,<sup>55</sup> se adoptaron dos modelos antiguos para tratar de resolver el problema. El primero asegura que los eventos evocados en el Libro de Oseas tuvieron lugar en visiones. El segundo considera que el casamiento fue una alegoría para simbolizar la infidelidad de los judíos respecto a su Dios. Esta última exégesis fue muy difundida y muestra que la relación de Dios con Israel fue comparada con la relación de un esposo, Oseas, con una esposa infiel, Gomer, de acuerdo con una de las muchas posibilidades ofrecidas por la metáfora de la alianza que hemos descrito (véase la figura 1).

Sin embargo, desde la Edad Media la anécdota metafórica sirvió para referirse a la Encarnación de Dios en el cuerpo humano de Cristo, como en este sermón del siglo XIII:

- 2/1. Prime sunt nuptie inter deum et humanam naturam [...]
- 2/2. Unde hee significate sunt per nuptias Osee et Gomer, Oseei

<sup>53</sup> Texto en latín de la *Vulgata*, en muchas ediciones. Véase, por ejemplo, *Biblia sacra vulgata*, 2 v., ed. de Robert Weber, Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1975. La traducción al español de la traducción oficial de la Association Épiscopale Liturgique pour les pays Francophones (<https://www.aelf.org/bible>) es mía.

<sup>54</sup> Eberhard Bons, “Osée 1, 2. Un tour d’horizon de l’interprétation”, *Revue des Sciences Religieuses*, v. 73, n. 2, 1999, p. 207-222; Stephan Ch. Kessler, “Le mariage du prophète Osée (Osée 1, 2) dans la littérature patristique”, *Revue des Sciences Religieuses*, v. 73, n. 2, 1999, p. 223-228.

<sup>55</sup> Bons, “Osée 1, 2”, p. 208-209.



Figura 1. Oseas y Gomer, Catedral de Amiens, Francia.  
Escultura en el tercer arco izquierdo del tímpano del portal de la Virgen de Oro.  
Fuente: <https://www.ucm.es/bdiconografiamedieval/oseas-y-gomer>

2/3. Ista mulier fornicaria nomina Gomer, que assumpta intepretatur, Osee, id est, salvatori, coiungitur, quando humanitas nostra diuinitati Christi, in uirginis utero matrimonialiter copulatur

2/4. Et tunc bene fuerunt duo in carne una, id est, diuinitas et humanitas in Christo.

2/1. El primer matrimonio es entre Dios y la naturaleza humana [...].

2/2. Por lo tanto, está significado por el matrimonio de Oseas y Gomer, Oseas 1.

2/3. Esa mujer suelta llamada Gomer, que significa “tomada”, está unida a Oseas, es decir, al Salvador, cuando nuestra humanidad se une en matrimonio a la divinidad de Cristo en el vientre de la virgen.



2/4. Y entonces fueron verdaderamente dos en una sola carne, es decir, la divinidad y la humanidad en Cristo.<sup>56</sup>

La prueba que aporta Pierre de Reims en su exégesis es de naturaleza lingüística. El nombre de la prostituta, Gomer, significa *assumpta*, que se traduce al inglés como *taken up*. Es interesante señalar que el verbo *assumptus* era utilizado tradicionalmente para referirse a la Encarnación: se decía *humanitas assumpta*, la humanidad asumida/tomada por Cristo. Por su parte, el nombre de Oseas significa *salvator*, *saviour* en inglés. En consecuencia, el predicador medieval quiere comprobar que, en la Escritura, Gomer representa realmente a la humanidad y Oseas es Cristo.

Éste es el uso metafórico que encontramos en el sermón 81. Pone énfasis en la desigualdad de condiciones entre el rey, que representa a Dios, y la humanidad, encarnada por la mujer suelta Gomer, cuyo estatus inferior de esposa en relación con su esposo se suma a la indignidad de su oficio de prostituta. Esta alianza desigual explica que el sermón diga que “la mujer es engrandecida por hacerse su esposa”, mientras “el Hijo de Dios se hizo pequeño [...] mucho se humilló”.

En nuestro sermón, el Salvador, equiparado con el rey profeta Oseas en las exégesis de la Biblia, se convierte en virrey por el efecto acumulado de la figura retórica de comparación. ¿Y quién es Gomer? Es interesante reflexionar sobre el término en náhuatl escogido por el predicador para traducir “*uxorem fornicationum o mulier fornicaria*”, “prostituta”: “*yn çiuatzintli telchiualloni*”, es decir, “dama despreciada”. *Telchihualoni* es el pasivo de *telchihua*, “despreciar, detestar”.<sup>57</sup> Significa una “cosa digna de menosprecio”, formado a partir de *telchitl*, “endemal, el que goza del mal de otro”.<sup>58</sup> La palabra se ha prestado para expresar otros sentidos, en particular, en la predicación en náhuatl en el siglo XVIII:

<sup>56</sup> “The first marriage is between God and human nature [...] 2/2. Therefore it is signified by the marriage of Osee and Gomer, Osee 1 2/3. That loose woman named Gomer, which means ‘taken up’, is joined to Osee, that is, the Saviour, when our humanity is united in matrimony to the divinity of Christ in the womb of the virgin 2/4. And then they were truly two in one flesh, that is, the divinity and humanity in Christ”. Ms. lat. 12417, Bibliothèque nationale de France, Département des Manuscrits, Latin, Nouvelles acquisitions latines, sermón de Pierre de Reims, en D’Avray, *Medieval Marriage Sermons*, p. 100. Traducción de latín a inglés de 2/1, véase p. 101. La traducción de inglés a español de 2/1 es mía.

<sup>57</sup> Siméon, *Diccionario...*, p. 465. Nótese que el predicador no usó la palabra *ahuiani*, “alegradora”, que designa a la prostituta en Molina, *Vocabulario...*, y Sahagún, *Florentine Codex*.

<sup>58</sup> Molina, *Vocabulario...*, p. 478.

- maldito: “*ma sentelchihualo y tayotl y nayotl yn amo onicchiuh*”, “maldito sea el deber de paternidad-de maternidad (de educación) que no cumplí”.<sup>59</sup> La palabra figura con frecuencia entre las maldiciones pronunciadas por los condenados al infierno, quienes se pasan el tiempo emitiendo imprecaciones y blasfemias, según el dogma. Con este significado ya existía en Molina: “abominar o maldecir de una cosa”.<sup>60</sup>
- reprobado, como sinónimo de condenado al infierno: “*inin oicentzontlahueliltic tlatelchihual-cihuatl*”, “esta mujer completamente desdichada y réproba”, “*in tlatelchihualli in tlacemixnahuatilli*”, “el repudiado, el condenado para siempre”.<sup>61</sup>
- la contrición: *in itlatlacoltelchihualoca*, contrición de sus pecados, que consiste en rechazar completamente sus propios pecados.<sup>62</sup>

En el sermón 81 del siglo XVI, el término connota sencillamente el desprecio, significado proporcionado por el *Vocabulario* de Molina, que por este medio se traduce como “prostituta”.

#### DOS SIGLOS MÁS TARDE, DIOS SE HACE TLACATL

A mediados del siglo XVIII, un nuevo empleo del término *tlacatl* aparece en los textos del jesuita Paredes. Donde los demás autores expresaban la humanidad de Cristo por medio del término *oquichtli*, “varón”, el padre introduce la palabra *tlacatl*. Así, su doctrina de preguntas y respuestas es la única que utiliza la palabra *oquichtlacatzintli*, “persona humana de sexo masculino”.<sup>63</sup> En sus sermones en náhuatl, la evolución es más notable aún. De manera sistemática, la palabra *oquichtli* se convierte en un complemento de “*tlacatl: oquichtlacatzintli omochiuhtzinoco*”, “se hizo persona humana de sexo masculino”;<sup>64</sup> “*huel nelli teotl dios ihua huel nelli tlacatl oquichtli*”,

<sup>59</sup> Dehouve, *Relatos de pecados...*, p. 174.

<sup>60</sup> Molina, *Vocabulario...*, p. 478.

<sup>61</sup> Dehouve, *Relatos de pecados...*, p. 199, 179. Véase también p. 160.

<sup>62</sup> Dehouve, *Relatos de pecados...*, p. 177, 178.

<sup>63</sup> “*Ca niman amo omomiquili, inic Teotl Dios; ca zan yê iic Oquichtlacatzintli omomiquili*”, “No murió como Dios, sino murió como persona humana de sexo masculino”. Paredes, *Catecismo mexicano...*, en respuesta a la pregunta 19: “¿Cuándo murió Cristo en la cruz, murió en cuanto Dios o en cuanto hombre?”. Respuesta: “No murió en cuanto Dios, sino en cuanto hombre”. Agradezco a Bérénice Gaillemín por este dato.

<sup>64</sup> Ignacio de Paredes, *Promptuario manual mexicano*, México, Bibliotheca Mexicana, 1759, plática 6, p. 41.

“es verdaderamente Dios verdadero y verdaderamente persona humana de sexo masculino”<sup>65</sup>

En lugar del verbo *nepanoa*, con posibles connotaciones sexuales, el jesuita utiliza verbos más neutrales: “*oquimoquentitzinoco in totlalnacayo in iichpochahuiacaxillantzinco: o-qui-mo-quenti-tzino-co*”, “vino a vestirse de nuestro cuerpo terrenal en el vientre fragante de la Virgen”;<sup>66</sup> “*oquimoquentitzinô oquimocuilititzinô ihuan oquimonetechtetililitzinô in tonacayo*”, “se vistió de, tomó y se hizo uno con nuestro cuerpo”.<sup>67</sup> El primer verbo, *o-qui-mo-quenti-tzinô*, proviene de *mo-quentia*, “ponerse un vestido, un abrigo, cubrirse, vestirse”.<sup>68</sup> El segundo verbo, *o-qui-mo-cui-li-ti-tzinô*, tiene su origen en *cui*, “tomar”,<sup>69</sup> en su forma *cuilia*. El tercero, *o-qui-mo-netechcetili-li-tzinô*, viene de *ceti*, “ser uno o formar un todo”,<sup>70</sup> en su forma *cetilia*.

En estas voces, la palabra *tonacayo*, “nuestro cuerpo/nuestra carne”, adquiere un lugar fundamental para referirse a la Encarnación. Hemos visto que ése no era el caso en la Edad Media, cuando los predicadores en latín hablaban de “naturaleza humana” para referirse al matrimonio de Dios con la humanidad. El *tonacayo*, “cuerpo/carne”, empieza a mencionarse en los sermones en náhuatl del manuscrito 1482. Dos siglos más tarde se ha vuelto tan importante que permite la formación de los neologismos *mo-nacayo-tia*, “encarnarse”, e *inenacayotilitzin in dios itlazomahuizpiltzin*, “encarnación”; “*i-ne-nacayo-ti-li-tzin*”, “la encarnación del hijo querido y maravilloso de Dios”;<sup>71</sup> “*in itlazomahuiznenacayotitzinoco in dios ipiltzin*”, “el hijo de Dios vino a hacer su encarnación querida y maravillosa”, de *i-tlazomahuiz-ne-nacayo-ti-tzino-co*;<sup>72</sup> “*topampa omoquichnacayotitzinô in nican tlalticpac*”, “por nosotros se encarnó como varón aquí en la tierra”, de “*o-mo-[o]quich-nacayo-ti-tzinô*”.<sup>73</sup>

Por el momento, no sabemos si otros autores del siglo XVIII escogieron las mismas palabras que el jesuita Paredes. ¿Llegó el término *tlacatl*,

<sup>65</sup> Paredes, *Promptuario manual mexicano*, plática 6, p. 45.

<sup>66</sup> Paredes, *Promptuario manual mexicano*, plática 6, p. 41.

<sup>67</sup> Paredes, *Promptuario manual mexicano*, plática 6, p. 45.

<sup>68</sup> Siméon, *Diccionario...*, p. 423.

<sup>69</sup> Siméon, *Diccionario...*, p. 137.

<sup>70</sup> Siméon, *Diccionario...*, p. 88.

<sup>71</sup> Paredes, *Promptuario manual mexicano*, plática 6, p. 41.

<sup>72</sup> Paredes, *Promptuario manual mexicano*, plática 6, p. 41.

<sup>73</sup> Paredes, *Promptuario manual mexicano*, plática 8, p. 63.

“humano”, a remplazar *oquichtli*, “varón”? Estas consideraciones permiten plantear una hipótesis que queda por averiguar.

#### CONCLUSIÓN

Esta contribución se enfocó en la traducción al náhuatl de la voz “Dios se hizo hombre”. Se mostró que los predicadores de los sermones del manuscrito 1482 privilegiaron la palabra *oquichtli*, varón o macho, que se refiere al sexo masculino, y descartaron *tlacatl*, persona humana, que se refiere a los humanos sin importar su sexo. Se quiso demostrar que la razón de esta elección se encuentra en la metáfora del matrimonio de Dios con la humanidad, en la que Dios ocupa el lugar del esposo y la humanidad el de la esposa. De esta manera, se ha tratado la cuestión del simbolismo de género. En efecto, en cualquier sociedad en la que se aplica con fines religiosos y rituales, la alianza matrimonial postula una disparidad entre el estatuto del esposo y el de la esposa. En México, en el siglo xvi, esta desigualdad daba su contenido a la concepción de la Encarnación de Cristo. Dos siglos más tarde, en las obras del jesuita Paredes, Dios se hacía una persona humana cuyo sexo se podía especificar, *oquichtlacatl*, lo que permite preguntarse si en la Iglesia mexicana se produjo una evolución en la que la metáfora del matrimonio perdió de su fuerza.

#### DOCUMENTOS

Manuscrito 1482, “Sermones en mexicano, vol. II”, Biblioteca Nacional de México, México.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Benoist, Eugène y Henri Goelzer, *Nouveau dictionnaire latin-français*, París, Librairie Garnier Frères, 1938.
- Bériou, Nicole, *L'avènement des maîtres de la Parole. La prédication à Paris au XIIIe siècle*, 2 v., París, Institut d'Études Augustiniennes, 1998 (Serie Moyen Âge et Temps Modernes 32).
- Biblia latina cum glossa ordinaria*, 4 v., facsímil de la edición príncipe de Adolph Rusch de Strassburg, 1480-1481, Turnhout, Brepols, 1992.
- Biblia sacra vulgata*, 2 v., ed. de Robert Weber, Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1975.



- Bolles, Kees W., “Hieros Gamos”, en Mircea Eliade y Charles J. Adams (eds.), *The Encyclopedia or Religion*, v. 6, Nueva York, Macmillan, 1987, p. 317-321.
- Bons, Eberhard, “Osée 1, 2. Un tour d’horizon de l’interprétation”, *Revue des Sciences Religieuses*, v. 73, n. 2, 1999, p. 207-222.
- Bremond, Claude, Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmidt, *L’Exemplum*, Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental, n. 40, Turnhout, Brepols, 1982.
- Burkhart, Louise M., “The ‘Little Doctrine’ and Indigenous Catechesis in New Spain”, *Hispanic American Historical Review*, v. 94, n. 2, 2014, p. 167-206.
- Chamoux, Marie-Noëlle, “L’ ‘humain’ et le ‘non humain’ dans un dialecte nahuatl contemporain”, *Amerindia*, 1996, halshs-01808554, p. 37-53.
- Cobarruvias, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española. Primer diccionario de la lengua (1611)*, Madrid y México, Turner, 1984.
- D’Avray, David L., *Medieval Marriage Sermons: Mass Communication in a Culture Without Print*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- , *Medieval Marriage. Symbolism and Society*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- Dehouve, Danièle, *Relatos de pecados en la evangelización de los indios de México*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2010.
- , *La realeza sagrada en México (siglos XVI-XXI)*, México y Zamora, Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia/El Colegio de Michoacán/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2016.
- Gaillemín, Bérénice, “*L’art ingénieux de peindre la parole et de parler aux yeux*”. Élaboration et usages des catéchismes en images du Mexique (XVIIe-XIXe siècles), tesis de doctorado en etnología, París, Université Paris Nanterre, 2013.
- Hamayon, Roberte, “L’ ‘alliance’ religieuse, manière de socialiser le monde. Éclairages judéo-chrétiens sur le ‘mariage chamánico’ sibérien”, *Anthropologie et Sociétés*, v. 31, n. 3, 2007, p. 65-85.
- , *Chamanismos de ayer y hoy*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011.
- Juan Bautista, *Advertencias para los confesores de los naturales*, 2 v., México, Convento de Santiago Tlatilulco, Ocharte, 1600.
- Kessler, Stephan Ch., “Le mariage du prophète Osée (Osée 1, 2) dans la littérature patristique”, *Revue des Sciences Religieuses*, v. 73, n. 2, 1999, p. 223-228.
- Lakoff, George y Mark Johnson, *Les métaphores dans la vie quotidienne*, París, Les Éditions de Minuit, 1985.
- Lorra Baquío, Francisco de, *Manual mexicano de la administración de los santos sacramentos, conforme al manual toledano*, México, Diego Gutiérrez, 1634.



- Molina, Alonso de, *Doctrina christiana, y cathecismo, en lengua mexicana. Nuevamente emendada, dispuesta, y añadida para el uso, y enseñanza de los naturales*, México, Viuda de Bernardo Calderón, 1675.
- , *Vocabulario náhuatl-castellano, castellano-náhuatl*, México, Colofón, 1966 [1571].
- Olmos, Andrés de, *Tratado sobre los siete pecados mortales, 1551-1552*, ed. de Georges Baudot, México, Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1996 (Facsímiles de Lingüística y Filologías Nahuas, 8).
- Ossorio, Juan, *Apologia, y declaracion en dialogos en la lengua mexicana, del simbolo de San Athanasio, y confessionario breve*, México, Juan Ruyz, 1653.
- Paredes, Ignacio de, *Catecismo mexicano, que contiene toda la doctrina christiana con todas sus declaraciones*, México, Bibliotheca Mexicana, 1758.
- , *Promptuario manual mexicano*, México, Bibliotheca Mexicana, 1759.
- Quintiliano, Fabio, *Institución oratoria*, Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Filología de Barcelona, 1947.
- Sahagún, Bernardino de, *Florentine Codex. General History of the Things of the New Spain*, ed. de Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble, Salt Lake City y Santa Fe, University of Utah Press/School of American Research, 1950-1982.
- Siméon, Rémi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI Editores, 1977.
- Vázquez Gastelu, Antonio, *Catecismo breve en mexicano*, Puebla, Imprenta Fernández de León, 1689.
- Velásquez de Cárdenas y León, Carlos Celedonio, *Breve practica, y regimen del confessionario de indios, en mexicano y castellano*, México, Bibliotheca Mexicana, 1761.
- Vetancurt, Augustín de, *Arte de lengua mexicana*, México, Francisco Rodríguez Lupercio, 1673.
- Wimmer, Alexis, *Dictionnaire de la langue nahuatl classique*, 2014, <http://sites.estvideo.net/malinal/>.

