

32
2 ej

Aproximaciones hacia el fin del mundo.
El Apocalipsis y Juicio Final cristianos
ante el mundo indígena del siglo XVI.



Tesis que para obtener el Título de Licenciado en Historia
presenta
Juan Carlos Ruiz Guadalajara.

Dirigió: Dr. Antonio Rubial García.

Colegio de Historia
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México
otoño 1991

TESIS CON
FALLA FE ORIGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INDICE

Introducción.....	1
Capítulo I	
Historia de un planteamiento, o cuando la duda me atacó.....	5
Capítulo II	
Recapitulación del problema.	
2.1 Ricard y la "conquista espiritual".....	12
2.2 Gibson y la "neoleyenda negra".....	17
2.3 Phelan y el milenarismo franciscano.....	25
2.4 Miguel León-Portilla y el arte de "filosofar".....	31
2.5 Conclusión.....	52
Capítulo III	
La oposición de conceptos: el final de los tiempos para el cristiano y para el mesoamericano.	
3.1 El concepto cristiano del fin del mundo. El milenarismo. El papel del hombre ante Dios.....	54
3.2 El concepto nahua del fin del mundo. Los cinco soles cosmogónicos. El hombre como sostén del universo.....	65
3.3 Conclusión.....	79
Capítulo IV	
Sobre el cómo y para qué se recuperaba el pasado en el pasado.	
4.1 La tradición histórica de occidente en la Edad Media.....	81
4.2 Sobre el cómo y para qué recordaban los nahuas su pasado. Del código a la danza.....	104

Capítulo v

La recuperación del espacio y el tiempo sagrado por los indígenas conquistados y "evangelizados". Un caso de asimilación retroactiva.

5.1 Antecedentes.....	133
5.2 El cuerpo y sus tormentos.....	138
5.3 La muerte de las deidades prehispánicas.....	146
5.4 Sobre la persistencia del ollintonatiuh. Sobre la recuperación indígena de su función sagrada.....	154
5.5 Conclusiones.....	166
 Conclusiones generales.....	 178
 Referencias bibliográficas.....	 185

INTRODUCCION

Aproximaciones hacia el fin del mundo. El Apocalipsis y Juicio Final cristianos ante el mundo indigena del siglo XVI, es el título de este trabajo de tesis que pongo a la consideración del benévolo sinodal, y de todo aquel interesado no sólo en el tema, sino en la forma como un simple estudiante plantea su investigación recepcional. Más que satisfacer dudas, se plantean problemas, mismos que tendrán que ser resueltos en posteriores investigaciones. El tema de la escatología, la historia de la idea del tiempo en México, así como los diversos sincretismos que de ambos conceptos se derivan, tienen un fundamental interés para mí. Dicha temática es abordada con una visión general del problema en este escrito. Para muchos especialistas tal vez no he planteado nada nuevo, sin embargo, creo importante señalar que no ha sido mi intención elaborar una nueva teoría, que rompa con todo lo anteriormente estudiado por los historiadores. Tan sólo me concreté al estudio de un aspecto que me atrae y que considero fértil. El estudio del mestizaje racial, social e ideológico que comenzó hace casi quinientos años se ha acelerado ante la conmemoración de la empresa del navegante Colón. Es un problema que nos afecta y que se encuentra candente. Su entendimiento esta directamente relacionado, en mi opinión, con los acontecimientos que durante el siglo XVI cambiaron el curso de la historia mesoamericana. No sólo existió un hallazgo europeo de América, sino que también los grupos autóctonos de este continente desarrollaron todo un proceso de descubrimiento de los nuevos

hombres llegados por el mar. Sobre este poseemos no pocas referencias que, en su mayoría, han quedado en el olvido, o bien enmarcados dentro de interpretaciones exitosas tales como la "visión de los vencidos o de los derrotados". Sobre lo que el indígena pensó del nuevo Dios que llegaba a tratar de ganar su fe, en mi parecer poco se ha escrito. En este sentido elegí el problema de la escatología, pues a lo largo de la historia de los grupos humanos, estos han vivido momentos cruciales que los han hecho sentirse muy cerca del final de los tiempos. De hecho, uno de esos momentos se dió entre el siglo XV y XVI. Me inquietó sobre manera la prédica del Apocalipsis y Juicio Final cristianos en tierras americanas, su difusión al través del teatro edificante, la pintura mural y algunas otras manifestaciones importantes diseñadas por los evangelizadores de acuerdo a las necesidades propias de los grupos del Nuevo Mundo. Existió una razón para ello, la idea del tiempo como una entidad con fin propio. Todas las cosmogonías tienen un antes y un después caracterizados por la atemporalidad, es decir, previamente a una creación y más allá de la destrucción no existe el tiempo. Este nace desde que un Dios decide darle orden al cosmos. A partir de ese momento, o mejor dicho, desde el instante en el que el hombre toma conciencia de su transitoriedad, vista inclusive en su propio cuerpo al envejecer o morir, crea el concepto o idea de un flujo que le afecta, al que llamó tiempo, y al cual quiso controlar. Fue así que concibió espacios exentos de los efectos del transcurrir, ubicados generalmente después de la muerte, y fue así como surgieron las ideas escatológicas dentro de las

religiones antiguas, esto es, teorías en torno a la manera como el mundo y los hombres concluirían su existencia. Esta parte de la mitología es, en lo personal, fascinante, y ante la imposibilidad de abarcar muchas culturas, escogí un punto en el tiempo y en el espacio, mismo en el que confluyeron dos ideas diferentes del devenir humano y del final y destrucción del mundo: el altiplano central mexicano durante el siglo XVI, concretamente el área náhuatl.

No son pocos los escritos que sobre cosmovisión nahuatl se han hecho, muchos inclusive poco serios. Quizá las mayores aportaciones contemporáneas al tema sean de Alfredo López Austin, quien ha reconocido la necesidad de elaborar nuevas traducciones de las fuentes en náhuatl, así como una revisión del concepto Mesoamérica. En cuanto a los testimonios que tenemos sobre la escatología indígena, casi todos son posteriores a la conquista. Existen diversas fuentes que nos hablan de lo que pensaron los nahuas respecto a sus dioses, después de la llegada de los españoles, o bien sobre la deidad que estos traían. Seguramente mucho material se encuentra inédito en diversos archivos del mundo. Será labor de años juntarlos en un corpus o compendio. Por lo pronto, he basado mi estudio en las fuentes más conocidas y en los trabajos especializados más accesibles y serios.

Así las cosas, he concluído esta tesis, como antecedente de una investigación mayor y de largo plazo, que involucra la "Historia de la idea del tiempo en México" y la "Religiosidad popular en el México colonial". Con este deseo, presento los siguientes resultados, sin dejar de expresar mi profundo

agradecimiento a un sin fin de personas, todas ellas importantes y estimulantes en estos años de duro enfrentamiento con la realidad mexicana, no apta para especies en extinción como los historiadores. Especialmente debo mencionar al Dr. Antonio Rubial por su asesoría y paciencia, a María de los Dolores Carrillo Moreno por su inapreciable amor y apoyo, y al Museo de El Carmen por el tiempo y equipo prestado.

Juan Carlos Ruiz Guadalajara.

CAPITULO I

Historia de un planteamiento, o cuando la duda me atacó.
(Crónica de un problema anunciado)

La gran traición con que comienza la historia de México no es la de los tlaxcaltecas, ni la de Moctezuma y su grupo, sino la de los dioses. Ningún otro pueblo se ha sentido tan totalmente desamparado como se sintió la nación azteca ante los avisos, profecías y signos que anunciaron su caída... para los aztecas el tiempo no era una medida abstracta y vacía de contenido, sino algo concreto, una fuerza, sustancia o fluido que se gasta y consume. De ahí la necesidad de los ritos y sacrificios destinados a revigorizar el año o el siglo... Un tiempo se acaba; otro vuelve. La llegada de los españoles fue interpretada por Moctezuma... como el acabamiento interno de una era cósmica y el principio de otra. Los dioses se van porque su tiempo se ha acabado; pero regresa otro tiempo y con él otros dioses, otra era.

Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*.

En el siglo XVI novohispano, hablar de apocalipsis fue un tema común. Para los misioneros, la "tragedia" del fin del mundo estuvo en función del término de los tiempos, el cristiano tuvo clara idea de su inevitable condena o gloria "eterna", concepto que implica atemporalidad. Escapaban a su albedrío las disposiciones divinas para el mundo que habitaba. Su actitud contemplativa ante tales preceptos lo dejaron desnudo ante una religión que ha proclamado, hasta nuestros días, una férrea moralidad como única arma de ganar el premio de la vida eterna. Con esta mentalidad se llegó a Mesoamérica, en donde las condiciones eran otras.

La espada y el caballo hicieron su aparición en territorio indígena, y a la retaguardia venía el evangelio. Muchos serían los problemas a enfrentar.

En estas tierras americanas, la concepción del mundo y del tiempo tuvieron para el indio un fuerte contenido mágico-ritual. El final de ambos se le planteaba de igual manera destructivo que para el cristiano, sin embargo, carecía de la promesa de la temporalidad con fin, y de una idea de eternidad llena de gozos o sufrimientos. Muy al contrario del europeo, el indígena se encontraba lejos de contemplar un fatalismo en el destino del universo, "...se consideraba que los hombres en su totalidad tenían la responsabilidad de colaborar activamente para el funcionamiento del cosmos..."¹, lo que es más, tanto dominados como dominadores, ayudaban a la manutención de los dioses con sangre y corazones. La dependencia hombre-cosmos-dios fue una relación simbiótica que determinó la vida indígena en su conjunto. Las manifestaciones rituales apuntaron siempre a la preservación de la vida divina y del mundo, lo que le dió a las sociedades mesoamericanas el papel principal dentro del drama de su existencia: el ser sostén, a través de su acción e influencia, de todo aquello que le rodeaba, lo que también lo hizo responsable de que el tiempo siguiera su marcha. La cosmogonía implicó la conciencia de que el mundo termina y que los dioses mueren. Pero también de que todo vuelve a surgir. Los mitos sobre la creación y destrucción sucesiva de las eras del mundo involucraron a los hombres, sólo hasta la última etapa, en

1. Johanna Brodà, "Los estamentos en el ceremonial mexica": 38.

ollintonatiuh, el último de los soles míticamente creados antes de la llegada del conquistador. La idea escatológica no era desconocida para la mentalidad indígena, sólo que esta es cíclica, la destrucción antecede a la creación, y los hombres matienen el privilegio de su participación, trasladando el espacio y tiempo sagrados al campo de sus responsabilidades.

La evangelización del indio mesoamericano, consecuencia de la conquista militar de que fue objeto, ha sido abordada, por lo general, en función de los logros obtenidos por los misioneros de las diversas órdenes mendicantes, o bien por la capacidad que tuvieron los indígenas para "asimilarse" al cristianismo. Algunos otros estudios han valorado la empresa conquistadora en función de la exterminación que alcanzaron los grupos autóctonos frente a nuevas formas de explotación económica intensiva del medio, aunando a esto no la llegada del evangelio, sino la de nuevas formas infecciosas que causaron estragos demográficos aún poco comprendidos. Son escasos los estudios históricos sobre lo que pensó el indígena frente a todo aquello que terminaba al momento de la conquista.² Han sido más bien literatos como Paz los que han tocado el punto en forma por demás lírica y especulativa, acercándose por estas vías a lo que muchos historiadores han intuido en su aproximación a las fuentes, por lo que el problema de los modos de asimilación del cristianismo por parte del indígena conquistado es aún poco claro a mi parecer. La ruptura estructural del mundo náhuatl ante la imposición no sólo de nuevas formas sociales y económicas, sino de nuevas experiencias

2. Vid infra: capítulo, II.

religiosas, debe ser abordada intentando un acercamiento a la evangelización a través de la condición del indígena después de su aparente muerte espiritual. La conquista representó el fin oficial del mundo mexica como estado, como "nación", como religión oficial, pero también adquiere significación porque representa la muerte de las grandes deidades, el final de una era o ciclo cosmogónico y la obligación de crear y darle vida a otro, ¿o acaso pudo el indígena renunciar tan fácilmente a sus obligaciones frente al cosmos y su tiempo? Con todo lo anterior me asaltó una duda como preocupación principal: ¿cuál fue la actitud que asumió el indígena frente a sus dioses en los años posteriores a su conquista, y cómo influyó esto en los avances de la evangelización? Octavio Paz habla del suicidio de la nación "azteca". Un suicidio existencial que han registrado las fuentes y que se dió, según mi opinión, en dos niveles: el de los *tlamatinime*, que al ser la parte que sustentaba ideológicamente el complejo teórico de la religión y la historia mítica del pueblo mexica serían los más afectados, el otro nivel es el pueblo en general, cuyos ritos en gran medida son tolerados y adaptados a la naciente religión mestiza y que, por vía del sincretismo logró sobrevivir. Plantearlo así es muy fácil, el problema es mostrar hacia donde convergen los intentos del hombre conquistado por mantener su papel estelar dentro del reparto cósmico, y qué nuevas formas adquiere. Pensé entonces que la respuesta podría estar en el fértil dominio de la religiosidad popular, cuyo arraigo la hace invulnerable a dogmas y presiones. Fue en estos terrenos en los que el indígena comenzó a participar

en actividades y rituales cristianos, mismos en los que encontró la posibilidad de comenzar el nuevo ciclo. De alguna manera los naturales de la Nueva España habrían aprovechado los espacios y las prácticas impuestas por la religión "conquistadora" para canalizar y continuar su actitud ritual. Y no sólo eso, sino que además sospeché que el cristianismo fue el realmente conquistado por las supervivencias indígenas. Lo anterior quedaba reforzado al ver una gran cantidad de idolatrías y conductas extrañas de los naturales, reportadas por muchos cronistas del siglo XVII, en los que se deja ver la preocupación española ante la subsistencia de prácticas contrarias a la fe de Cristo:

La concepción del mundo, los altos principios filosóficos y religiosos, el ritual, habían caído con la destrucción de todo el aparato político... Las supersticiones, en cambio, poco dependían de la estructura desaparecida... Eran un peligro vivo... más grave que el de la antigua religión...³

En síntesis, pensé que me encontraba ante dos posiciones escatológicas que se enfrentaron en el siglo XVI, la indígena y la cristiana, sólo que para la primera el final del mundo y del tiempo, así como la muerte de los dioses fueron vivencias que se actualizaban ritualmente, que implicaban la nueva creación de tiempo y espacio sacros, en tanto que para el evangelizador el Apocalipsis representó un hecho único, culminación de todo un proceso que escapa a la acción del hombre. Fue entonces que decidí marcar los límites de la investigación, pues me sería

3. Alfredo López Austin, "Introducción" a *Augurios y abusiones*: 9.

imposible soportar ser pasante de historia por veinte años en aras de la gran obra de mi vida. En primer lugar definí las inquietudes básicas a resolver: la restauración de la realidad sagrada indígena, así como sus nuevas formas cristianas serían el objeto de mi investigación. Es un tanto el preguntarme cómo conciliar las "plagas" de las que habla Motolinia con el espíritu festivo y dispuesto a Cristo que este mismo fraile le atribuye a los indios. El segundo paso lo representó el definir aquello que me habían enseñado durante los primeros semestres de la carrera, y que mis profesores llamaban, entre otros nombres, Método o marco teórico.⁴ Noches enteras ocuparon dicha preocupación, llevándome en unas ocasiones al insomnio psicópata, en otras al goce de una existencia etílica. A la par, la recopilación de información se hacía cada vez mas gruesa, y yo sin poder escribir nada ante mi indefinición teórica. Un buen día, de los muchos que logré concretar, y harto de platicar con Marx, Bloch, Hegel, Vico, Langlois, Comte, Carr, Levi-Strauss, Foucault, Cardoso, etcétera, decidí hacerlo a mi manera, por puritito gusto, y sin apegarme deliberadamente a ningún marco o estructura teórica. Determiné ante todo serle fiel a mi concepto de historia y a mi forma de vida, con lo que el trabajo de tesis comenzó, sólo hasta entonces, a divertirme, no importándome el posible pecado que el dedo académico pudiera imputarme. La prioridad es escribir las ideas y pensamientos que me generaban las lecturas sobre el problema a resolver, acompañándolo todo de un férreo aparato

4. Cf. apuntes y notas de cualquier alumno de la carrera de historia egresado de los primeros tres semestres. Se recomendaba hacerlo con la asesoría profesional de un psiquiatra.

crítico. Así las cosas, he comenzado a plasmar en letras mis apreciaciones sobre la parcela del pasado que me había propuesto explorar. Si a alguna escuela o filosofía de la historia puedo llegar a parecerme, creeme amable lector que no fue a propósito. Sólo sé que en el siglo XVI hubo unos hombres que creyeron que el final de los tiempos se aproximaba, otros que pensaron que el mundo se les acabó, y que ambos encontraron soluciones diversas ante la realidad de permanecer. Esta es, a grandes rasgos, la historia. Analicemos pues, en primer lugar, las posturas más representativas en torno a la conquista.

CAPITULO II.
Recapitulación del problema.

...en la índole misma del historiador y en la humildad de su tarea, la tolerancia debe ser el valor supremo. El no regañar a los vivos ni a los muertos sino comprenderlos y explicarlos. Dar siempre razón de la razón de los otros aunque algunos, más que por razón por dogma, se nieguen a concederle a él la suya propia.

Eduardo Blanquel.

2.1 Ricard y la "conquista espiritual".

Los estudios modernos sobre la conquista de México son variados. En este sentido, tanto su carácter como sus conclusiones se desarrollan de acuerdo al objeto que se pretende explicar dentro de tan complicado proceso. He seleccionado tan solo los más representativos.

Comencemos con un clásico de nuestro tema, *La conquista espiritual* de Robert Ricard¹, estudio superado en nuestros días sin merma de su mérito inicial. Dentro de sus objetivos, estuvo el mostrar el proceso de la evangelización de los indios del altiplano central mexicano después de su conquista militar, así como sus movimientos y alcances.

En dos palabras: lo que aquí estudiamos son los métodos de las tres órdenes primitivas en la conversión de los indígenas y la fundación de la iglesia mexicana.²

1. Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, México, F.C.E., 1986.

2. *Ibidem*:11

Es sin embargo notable la gran cantidad de asuntos que se derivaron de los objetivos originales de la obra de Ricard. En su prólogo, el autor hace notar que de entre las observaciones que le hicieron a su estudio al ser presentado como tesis doctoral en 1933, se encontró con una que lamentaba el hecho de que en su análisis no se hubiese dedicado un capítulo al estudio de la "espiritualidad mexicana en el siglo XVI"³, a lo que el profesor Ricard contestó con el argumento de que tal tema "caía fuera del marco de su obra".⁴ No obstante, a través de todo su estudio y por muchas de sus observaciones, el autor nos muestra un valioso material para descubrir serios cuestionamientos en torno a aquello que originalmente no pretendió tratar, esto es, la espiritualidad mexicana en el siglo de la conquista. El título de su obra le daría desde el comienzo la extraña paternidad sobre el concepto "conquista espiritual". Si el autor no pretendió escribir una historia global de la iglesia mexicana en sus orígenes, si omitió el problema del surgimiento de un cristianismo con características netamente indígenas, lo que hubiera redondeado su noción de "conquista espiritual". Después de un largo, interesante y erudito recorrido por el tema de la misión evangelizadora, así como por sus diversos recursos y obstáculos, el estudio termina con un capítulo referente a la "resistencia indígena", ya dentro de las conclusiones del texto. En dicho apartado, se concluye en diversas líneas que la "resistencia" de los naturales se dió en todos los niveles y que

3. *Ibidem.*

4. *Ibidem.*

tuvo diferentes causas, no obstante el carácter de imposición con el que llegó el evangelio a México:

No consiguieron los indios rechazar por la fuerza la predicación del Evangelio, por estar tras de ella el poder militar y político de España; no les fue dable oponerse con razonamientos y discusiones de ideas, debido a su misma ignorancia... pero quedaban apegados a sus antiguas ideas y ritos religiosos, amaban a sus viejos dioses: no les quedó otra salida... sino una tenaz y persistente resistencia. No pudiendo defenderse de modo activo, lo hicieron con la inercia y el disimulo⁵.

Y más adelante Ricard reitera que la idolatría prosiguió, que su extirpación no se logró del todo, y que esto respondió no tanto a una "declarada hostilidad metódica" por parte del indígena como a su ignorancia, que no mala voluntad⁶. Es aquí en donde plantea la existencia de una "mezcla de elementos cristianos con viejas prácticas paganas, en sus fiestas y en sus bailes"⁷. También reconoce una "resistencia" conciente de la que quedó constancia en múltiples documentos tanto de funcionarios como de religiosos españoles.⁸ Estos testimonios no dejan de indicar que los indios, incluso los aparentemente ya convertidos, volvían constantemente a sus antiguas prácticas religiosas, tanto colectivas como domésticas, situación que prevaleció durante todo el siglo XVI y que, aunque Ricard no lo trate, es evidente que se prolonga, en muchos aspectos, hasta nuestros días. Se hace a la

5. *Ibidem*: 391. El subrayado es mío.

6. *Ibidem*: 393.

7. *Ibidem*.

8. Vid Mariano Cuevas, *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*, México, Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, 1914.

vez incapié en el carácter festivo y ritualista de las comunidades indígenas, elemento de suma importancia en nuestro estudio. El autor afirma también que la teoría del surgimiento de una "religión mixta" padece incontables deficiencias, pues asegura que no todos los elementos heterodoxos ajenos al catolicismo entre los indios fueron supervivencias de prácticas paganas, sino que se desarrollaron a raíz de la conquista española⁹, y cuestiona a la vez la posibilidad de conocer cuales fueron los "sentimientos y las ideas"¹⁰ que rigieron la mente indígena en su contacto con el cristianismo:

Una superstición no es necesariamente una supervivencia pagana y no hay que cargar a la cuenta del paganismo prehispánico el origen de todas las supersticiones del México de hoy día¹¹.

Obviamente es verdad para el México de hoy día, pero en cuanto al del siglo XVI la afirmación de Ricard dista mucho de lo que las fuentes, incluso por él investigadas afirman, pues estas muestran una recia pervivencia de las prácticas religiosas mesoamericanas, además de serios y tempranos intentos indígenas por fundir conceptos prehispánicos con católicos, ya de manera conciente o inconciente. En lo referente a las fiestas, Ricard afirma que pervivieron los materiales de veneración como las danzas, pero que en cuanto al concepto, sí se logro una sustitución real de una deidad por otra:

9. Ricard, *op. cit.*: 403.

10. *Ibidem*.

11. *Ibidem*: 404.

Se conservó la forma de la danza prehispánica: a la intención que antaño la animaba se substituyó otra intención, de sentido cristiano... considerar estas fiestas de sustitución como fiestas de supervivencia pagana es tan poco serio... como decir que el uso de la lengua latina es una supervivencia pagana de la iglesia católica.¹²

Lo que no queda muy claro es el sentido con el que Ricard utiliza la frase "intención que la animaba". ¿Se puede reducir a cuestiones de intención un problema que es más profundo de lo que parece? ¿En verdad fue tan sencilla la sustitución de cultos y elementos de fé entre grupos con conceptos diametralmente opuestos, en este caso los mesoamericanos frente a los católicos? Creo que es hora de comportarnos, de acuerdo a Ricard, "poco serios" frente al problema.

Nuestro autor profundizó al través de toda su obra en los elaborados métodos, y en general en la gigantésca empresa que realizaron los regulares en sus intentos por asimilar a los indígenas al cristianismo, es decir, ofrece un amplio panorama de la "conquista espiritual" desde la perspectiva de los que la intentaron. Falta ahora emprender la tarea de escribir algo que se podría llamar "Los espiritualmente conquistados", pues las conclusiones a las que llega el profesor Ricard en cuanto a los efectos reales de la evangelización son, en mi opinión, muy endebles, sin por esto dejar de reconocer que su obra se ubica en un ya lejano momento, y que la historia y la etnografía han proporcionado recientemente valiosas luces que nos permiten ver el problema con distintos ojos y con nuevas hipótesis.

12. *Ibidem*: 406.

En conclusión, no basta con declarar la imposibilidad de saber qué pensó el indígena frente a los nuevos elementos religiosos que se le trataron de imponer. Se debe estudiar el problema partiendo no solo de lo que llegó con la conquista, sino de lo que existía en cuanto a religión prehispánica, su fuerza, conceptos, niveles y prácticas. El hecho de que el nahua no pudiera asimilar tan fácilmente ideas como las de eternidad, Trinidad, así como un fin definitivo del mundo planteado por el Apocalipsis cristiano, no se aclara con tan solo argüir ignorancia o resistencia por parte del indio. Acudir a las estructuras del pensamiento religioso que rigieron la mente del conquistado por siglos, así como al estado en que se encontraban estas al momento del "contacto" o "encuentro" posibilitará una explicación más amplia. Pero esto es materia que el lector encontrará en páginas subsecuentes.

2.2 Gibson y la "neoleyenda negra".

Analicemos brevemente un segundo clásico en lo que a estudios sobre la conquista se han realizado, *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*, de Charles Gibson¹³. Para este historiador, la evangelización fue el sustento apologético que los españoles tuvieron en su avance dominador sobre las tierras del altiplano central mexicano.

13. Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*, México, Siglo XXI, 1981.

El imperialismo español trató de justificar sus actos a través de su misión cristiana. La conquista era una empresa cristiana porque destruía una civilización pagana...¹⁴

Para Gibson la situación que padecen los indios durante la colonia se mide en función de la explotación a la que estuvieron sujetos, y no vacila en calificar de destructiva la llegada, presencia y avances de los españoles en tierras americanas. Mediante estadística prueba lo anterior, al mostrar la brutal baja demográfica que padecieron las diversas étnias autóctonas, relacionando el fenómeno, entre otras cosas, a las cargas de trabajo que impusieron los españoles, tanto civiles como religiosos, al indio conquistado.

Números más, números menos, este importante estudio parece erigirse en nuestros días como la "neoleyenda negra" de la conquista española. El Dr. Ortega y Medina al referirse a esta obra nos dice:

Inferimos de su estudio que el historiador intenta equiparar la usurpación de tierras y la explotación española de la masa indígena con el exterminio norteamericano de los pielesrojas...¹⁵

Agrega que Gibson maneja de manera peligrosa el término "explotación", dándole un carácter materialista:

14. *Ibidem*: 101

15. Juan A. Ortega y Medina, *La evangelización puritana en Norteamérica*: 319-320. †

...nos atreveríamos incluso a escribir, histórico materialista, en un historiador al parecer muy alejado de la filosofía marxista...¹⁶

Si seguimos a Ortega, estaríamos estigmatizando la obra de Gibson como producto de un complejo de culpa, que responde al origen norteamericano del autor, aunado a su necesidad de encontrar parámetros históricos de destrucción y exterminio adecuados, de tal forma que hagan ver a la evangelización norteamericana no menos devastadora, pero tampoco exclusiva.

Para Ortega, y en esto coincido con él, Gibson intenta explicar el "descenso de la población indígena en términos casi exclusivos de destrucción y explotación".¹⁷ En lo que a nuestro tema se refiere, la obra contiene un interesante capítulo sobre el papel de la religión en el proceso de conquista, si bien ya mencionamos el papel apologético que el autor le confiere. En páginas anteriores, Gibson habla de la conservación, que hacen los españoles, de la unidad tribal autóctona, con miras a un mejor aprovechamiento del potencial de trabajo indígena. Después del repartimiento, diversas étnias conformaron comunidades nuevas, sin que por ello perdieran su noción de pertenencia a un grupo específico, pues aún juntas, conservaron sus formas de gobierno internas dentro del conjunto de la nueva comunidad,¹⁸ por lo que la identidad tuvo un papel primordial en la mente del

16. *Ibidem*: 320.

17. *Ibidem*.

18. A este respecto, Gibson da el ejemplo del pueblo de Tlanepantla, en el que los españoles congregaron a tepanecas y otomíes, conservando cada grupo su autonomía en cuanto a organización gubernamental, no obstante formar parte del mismo pueblo.

conquistado, elemento importante para nuestra investigación, pues esto se traduciría, en lo que a religión se refiere, en la búsqueda o reconstrucción de la función ritual de la comunidad.¹⁹ Gibson sostiene además que los indígenas aceptaron muchas de las formas cristianas de culto, con la salvedad de haber sido interpretadas con su mentalidad politeísta, misma que vio como dioses a los santos; por lo que la "trinidad occidental", que en esencia predica la existencia de un solo dios verdadero, fue muy poca oferta para un mundo totalmente ajeno a la concepción unitaria de la divinidad, y poblado con infinidad de entidades sobrenaturales con personalidad propia:

El culto cristiano fue aceptado sin una distinción entre los grados de adoración y los indígenas siguieron actuando como si el objeto de adoración descansara en el que rinde culto, para su sustento y mantenimiento.²⁰

Gibson no soslaya el verdadero carácter misionero en las primeras etapas de la evangelización, sin embargo, hace notar el fracaso de tal empresa para finales del siglo XVI. Por múltiples causas, la iglesia se vio envuelta en una mecánica de explotación, practicada hacia los indígenas que decía proteger. Basándose en Motolinia, quien deja ver que los indios se encontraban en avanzada asimilación cristiana tan sólo dos décadas después de conquistada la tierra americana, Gibson muestra que existió un prematuro optimismo en torno a los

19. *Vid infra* capítulo V.

20. Gibson, *op. cit.*: 106. Esta cita es de suma importancia, pues el autor toca en ella la parte medular de nuestra tesis central: la acción del hombre como fundamento de la religión prehispánica y su adaptación al cristianismo.

resultados que obtuvo la cruz en sus primeras presentaciones. Al menos así lo demuestran gran cantidad de testimonios religiosos, sobre todo de frailes directamente involucrados en la empresa espiritual tal vez más grande en la historia de la iglesia. Para muestra cita a Sahagún, quien años después, en el mismo siglo XVI, afirmaba contundente que "todo se ha hecho de noche".²¹ Es así que la generalidad de la población autóctona del altiplano, fue acosada por excesivas cargas de trabajo, no sólo por el español laico, sino que también por la iglesia, tanto secular como regular. Estas últimas instituciones le garantizaron al indígena, de acuerdo a Gibson, no tanto la salvación eterna a cambio de su fe, sino la protección en contra del voraz conquistador; todo esto a cambio de un tipo de explotación "amorosa", en la que debería cargar con el trabajo de edificar las cuantiosas, y en su mayoría monumentales construcciones, que albergarían un culto y una ortodoxia que en la realidad le eran adversas y pesadas. Por si esto fuera poco, a las comunidades indígenas se les impuso nuevos modelos económicos destinados a prevenir el financiamiento del ritual cristiano.

Todo lo anterior nos lleva a inferir que: Gibson niega a la evangelización el éxito que otros le atribuyen. Avanzado el siglo XVI quedó patente que el indígena, a nivel colectivo, interpretó el cristianismo, y que éste se enfrascó en una dinámica de intercambios mágico-rituales con la religión autóctona, cuyo complejo resultado se puede ejemplificar con el surgimiento, e incluso, poderosa vigencia, de fenómenos religiosos como la

21. *Ibidem.*

Virgen de Guadalupe o el Santo Cristo de Chalma. Y mientras el indígena se dedicaba a morir, consecuencia de la inmisericorde explotación laica, ganando el cielo y la protección terrenal por mantener al religioso, o bien soportando micro organismos desconocidos para su biología, los españoles se consolidaban como poder en el fecundo territorio novohispano y comenzaban la expansión de sus dominios. Asimismo, sacerdotes regulares y seculares protagonizaron toda una serie de disputas por el control de las comunidades, y por lograr las mejores posiciones en estos territorios. El único afectado en el enfrentamiento fue el Evangelio. Para el siglo XVII nada quedaba de los ideales que originalmente movieron a la iglesia a tierras americanas; la ideología secular poco a poco impuso sus condiciones, y con los pies bien puestos sobre la tierra, acumuló, a costa del sudor de la mermada población indígena, impresionantes posesiones, y ganó, en todos los aspectos, una gran influencia dentro de la vida colonial. Martin Quirarte corrobora las ideas de Gibson al afirmar que:

No es exagerado decir que al cabo de un siglo de dominación española, la iglesia había logrado un poder tan grande en la Nueva España, que no había manifestación del espíritu que escapase a su influjo.²²

En cuanto a la baja demográfica, por demás estrepitosa en el primer siglo de dominación, ya hemos dicho que Gibson la hace proporcional al grado de explotación:

22. Martin Quirarte, *El problema religioso en México*: 36.

...los rigores del trato de los españoles y los accesos de enfermedad parecen ofrecer las explicaciones más probables.²³

Poco habla de la recuperación que la población indígena logró en los siglos subsecuentes, y de que el mestizaje, tan fuerte en los siglos XVII y XVIII, presupone la existencia de sólidos núcleos de población indígena. Las variantes de opinión, en cuanto a los cálculos de población indígena en Mesoamérica, son demasiado extremas, y dificultan cualquier estudio en torno a la baja demográfica padecida por la población aborígen y sus causas. Actualmente, esta problemática comienza a ser reconocida. Linda A. Newson nos dice:

Aunque en general la población indígena se redujo entre 1492 y 1821, los cambios demográficos que sufrieron los distintos grupos fueron complejos...

Debido a que las historias demográficas de muchos grupos indígenas están sujetas a discusión, estas dejan que desear en cuanto a claridad, puesto que presentan serias limitaciones temporales y espaciales... no se ha puesto la atención debida a la naturaleza y las causas de las tendencias regionales de declinación y recuperación.²⁴

En resumen, Gibson ofrece un importante compendio de información sobre los grupos conquistados del altiplano, y nos da una imagen diferente a la de otros autores pues considera, en forma notable, el papel desempeñado por el indígena en el proceso de conquista, presentándolo como receptáculo de la saña ibera. Muestra también un nuevo enfoque, que se deja ver desde el

23. Gibson, *op. cit.*: 138.

24. Linda A. Newson, "Población indígena y cambios demográficos en las colonias españolas en América": 1-3.

sugerente título de su obra, *Los aztecas bajo el dominio español. 1521-1810*, otorgándole al proceso de conquista una temporalidad tan extensa como el periodo colonial mismo, lo cual sin duda rompió con la visión limitada que se tenía de este episodio, y que lo remitía exclusivamente al siglo XVI. Con esto, la caída de la Gran Tenochtitlan queda como uno de tantos episodios militares, y como acontecimiento importante dentro de algo que, en realidad, apenas comenzaba: la dominación española. Y el punto más importante para nuestra tesis tocado por Gibson:

No obstante que se le obligó al conquistado a expresarse en términos o lenguaje cristiano, sus percepciones mágico-religiosas más íntimas y profundas, así como sus elementos religiosos más superficiales o de forma -como las danzas o la indumentaria, por ejemplo- permanecieron en gran medida intactos. Para Gibson, la iglesia fomentó con su actitud la persistencia de la religión autóctona.

Si bien ya no desarrolla esta cuestión, pues no era el centro de sus indagaciones, es importante dejar claro que Gibson, al través de toda su obra, postula que entre la explotación que ejerció la espada y la cruz sobre las comunidades conquistadas, éstas conservaron su identidad y ejercieron un papel activo, desde el punto de vista religioso, en la reconstrucción de su ámbito sagrado, elemento característico de la mentalidad prehispánica y base de nuestro planteamiento. Hasta aquí con Gibson.

2.3 Phelan y el milenarismo franciscano.

El tercer texto por analizar es *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, de John Leddy Phelan²⁵. Este historiador estadounidense ofrece una interpretación muy original sobre la ideología misionera de los franciscanos. Al través del análisis de la obra de Fray Gerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, pretende mostrar el carácter milenarista de la empresa cristianizadora en sus primeros años. La idea de la próxima llegada del milenio, se vió reforzada con el encuentro que hace España de miles de almas por convertir, y por el hecho de que los hombres, por primera vez, toman conciencia de la vastedad de su ecúmene. Fue así que Mendieta vislumbró la posibilidad de que finalmente, los hombres de todas las regiones, conocieran los Evangelios y tuvieran al alcance la posibilidad de su salvación.

No obstante ser Mendieta un fraile influenciado por ideas escatológicas, tuvo clara visión de las dificultades que tendría la iglesia para acabar con el paganismo mesoamericano, por lo que su posición ante el problema fue la de defender el uso moderado de la fuerza como

...una necesidad práctica para destruir el paganismo.²⁶

25. John Leddy Phelan, *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, U.N.A.M./I.I.H.. 1972.

26. *Ibidem*: 21.

De esta forma, Mendieta se mantuvo entre la posición del padre Las Casas y la del Dr. Sepúlveda.²⁷ Apoyó, por un lado, la necesidad de que los franciscanos mantuvieran una relación paternal con respecto al indígena, y por el otro, la aplicación moderada y oportuna de medidas de fuerza, tal como lo haría un padre con su hijo en casos de desobediencia. Phelan deja ver en este fraile un cabal convencimiento de que la monarquía española, la persona de Hernán Cortés y el descubrimiento de los gentiles americanos marcaban las condiciones adecuadas para la realización de la parusia, y de que todos estos acontecimientos eran interpretables en función de la exégesis bíblica. Era por fin posible una iglesia de carácter universal. Según Phelan, Mendieta no fue el primero en interpretar escatológicamente el encuentro del Nuevo Mundo, lo que sí es de notar como original en el fraile, es el hecho de que analogó la historia con las profecias:

Mendieta considera a los reyes españoles como los más grandes príncipes del Nuevo testamento, porque en su mente, el rey de España es el Prometido, el Mesías-Soberano Universal destinado a convertir a toda la humanidad en vísperas del Juicio Final.²⁸

Y agrega:

El descubrimiento de las Indias, la conversión de todos los gentiles y la liberación del Santo Sepulcro, fueron considerados los tres acontecimientos culminantes que anunciaban el fin del mundo.²⁹

27. Vid Fray Bartolome de las Casas, *Del unico modo de atraer a los indios a la verdadera religión* y Juan Gines de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*.

28. Phelan, *op. cit.*: 25.

29. *Ibidem*: 40.

Así como el indígena presenció una serie de prodigios que le anunciaron su caída, de igual manera, el descubrimiento del Nuevo Mundo auguró, para muchos misioneros, Mendieta entre ellos, el pronto advenimiento del fin del mundo. Con estos ojos percibió la iglesia reformada del franciscanismo milenarista su labor como portador de los testamentos divinos, y su difusión entre las almas de los gentiles. Muchas cosas escaparon a la mente milenarista. Es en este punto en el que Phelan retoma la tragedia demográfica y sus consecuencias frente al plan divino de la cristiandad. Dejemos a un lado la polémica sobre cuántos y por qué murieron los grupos autóctonos. El hecho está en que las fuentes registran la catástrofe. Los más afectados resultaron, en muchos sentidos, los frailes, que con impotencia veían morir cientos de indígenas; con ésto, el ideal de crear una vasta comunidad cristiana, condición *sine que non* para avanzar en el plan divino del milenio, desaparecía.

Mendieta, inmerso en esta línea de pensamiento, trató de dar una explicación al fenómeno, siempre pensando en función de un trama ideada por Dios para castigar a los españoles. Dice Phelan que la muerte del indio, según el fraile, no fue castigo por sus faltas, sino premio y liberación de los pesares que explotación española les provocó. Agrega Phelan:

...Mendieta interpretaba las pestes como un premio en otro mundo para los indios y un castigo en éste para españoles. Un ánimo de lobreguez apocalíptica desbordaba sobre el viejo fraile en su biblioteca del convento cuando escribió: 'De donde podemos colegir, que'

va hinchiendo nuestro Dios dellos las sillas del cielo para concluir con el mundo'...³⁰

La certeza de que los indios desaparecerían fue una idea que invadió el ambiente milenarista novohispano de fines del siglo XVI.³¹ De una forma o de otra, todo tendió, según la interpretación de Phelan, a ver el mundo con los ojos del Apocalipsis; el pesimismo que muestran los escritos de Mendieta realizados en la última década del siglo de la conquista, se explica como una reacción del fraile ante la peste de 1596. Sólo en este punto extremo de su vida Mendieta pudo cambiar su actitud frente a la evangelización y sus resultados. La esperanza de mantener aislados a los indígenas del contacto con los españoles fue una ilusión poco duradera, pues si bien la conquista se justificó por ser la posibilidad de difundir el evangelio en tierras americanas, también debemos pensar que fue una empresa e inversión rentables, objetivos muy alejados del milenarismo de los franciscanos.

En síntesis, tenemos dos "Mendietas", según lo inferimos de Phelan: por un lado, un fraile que en los inicios de su labor interpreta la historia del descubrimiento y conquista como certero augurio del próximo fin del mundo y del reino milenario de Cristo, por otro lado, un fraile que en el ocaso de su vida se

30. *Ibidem*: 134.

31. No todos los frailes estaban imbuidos de esta mentalidad apocalíptica. Sírvanos como ejemplo Sahagún, quien con ojos más racionales atribuía causas distintas a la acelerada desaparición de los indígenas. Con "ambiente milenarista" me refiero a los religiosos que manejaban la idea del "descubrimiento" o "encuentro", como parte de una estrategia divina, tendiente a la realización del Apocalipsis y Juicio Final.

dió cuenta de que el mundo se le acababa, sin quedarle claros los por qué de las desviaciones en los planes de dios. Esta dualidad que presenta Phelan de Mendieta se ve claramente reflejada en los escritos del fraile. No obstante que al final de su obra se nota una clara tendencia hacia el pesimismo, Mendieta no deja de buscar en las escrituras la explicación del exterminio de los indios. La duda que prevalecía era el por qué, después de una edad dorada de la iglesia indiana, la avaricia daba paso a una edad de plata. Phelan nota en Mendieta un sentimiento de desilusión ante esta interrogante:

...El completar la misión universal de la monarquía española: convertir a todas las razas de la humanidad para inaugurar el reino milenarío, había sido detenido por la Providencia...³²

Felipe segundo había desaprovechado la oportunidad que dios puso en sus manos, de ser responsable del segundo advenimiento de Cristo. Contra esta contundente realidad no pudo Mendieta, de ahí su esperanza en el heredero al trono de España. El drama de la evangelización se presenta para Mendieta, visto al través de Phelan, como una obra sin final feliz. Explotación, codicia y enfermedades, fueron en el reparto los personajes que nuestro fraile no consideró al principio de su labor misionera. Y si bien Phelan afirma que, para Mendieta, los españoles fueron los responsables de que la Providencia cambiara sus planes, es necesario explicar cómo, o de qué manera colaboraron los indios en dicho cambio de opinión divina, por lo que faltó a Phelan,

32. Phelan op. cit: 152,

desde mi punto de vista, considerar otros elementos que llevaron a Mendieta hacia la desilusión. El considerar a los españoles portadores del virus de la avaricia y, por supuesto, el grado en que los indios se contaminaron, debieron contribuir al estado de pesimismo que experimentaba el fraile al final de su vida. Y no sólo eso: el mismo Phelan cita a Mendieta cuando narra la "caída de la Jerusalem indiana":

...que derrocada la cerca y dado lugar para que entre todo género de animales nocivos a parcela, no sólo los frutos de su cristiandad y los pámpanos de la temporal prosperidad se han desaparecido cuasi del todo, más aún las mismas cepas (las pocas que han quedado) están ya enfermas, como resequidas y cocosas, estériles y sin provecho...³³

¿Qué quiso decir Mendieta al referirse a la "esterilidad de las cepas"? El indígena de finales de siglo tampoco respondió a las expectativas milenaristas del fraile, y aunque la responsabilidad la atribuye Mendieta a la mala influencia de los españoles sobre los indios, no se debe descartar que éstos comenzaron paulatinamente a recuperar su personalidad religiosa, proceso que los llevó a rescatar, en algunos casos a manera de resistencia, mucho del legado y formas de expresión ritual de sus antepasados prehispánicos, mismas que combinaron con el cristianismo, y que les permitió asumir su condición de conquistados; es por esto que no deja de asombrar que las "cepas" se encuentren sin "provecho", refiriéndose Mendieta claramente al fracaso de la empresa evangelizadora. Esta reacción del indígena,

33. Fray Gerónimo de Mendieta, citado por Phelan *op. cit.*: 150.

y que en muchos aspectos, como se verá más adelante, consideró Mendieta en su *Historia Eclesiástica Indiana*, es la que escapa al estudio de Phelan, y el Mendieta que nos presenta queda, en muchos sentidos, limitado.

2.4 Miguel León-Portilla y el arte de "filosofar".

Para terminar con esta breve recapitulación del problema, intentaré un acercamiento ya no a un texto específico, sino a un historiador y a parte de su obra. Me refiero a Miguel León-Portilla. Cinco de sus trabajos me interesa tratar, los cuales son, presentados en orden cronológico: *La filosofía náhuatl*³⁴, *"Teatro náhuatl prehispánico"*³⁵, *Visión de los Vencidos*³⁶, *"Testimonios nahuas sobre la conquista espiritual"*³⁷ y *Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl*³⁸.

Como antecedente, diremos que León-Portilla, de formación filósofo, se acerca al mundo náhuatl en un momento clave para la historiografía mexicana, y si bien es difícil investigar quiénes fueron sus maestros, a excepción de Angel María Garibay, es fácil visualizar que su desarrollo como historiador recibió el influjo de los transterrados españoles, mismo que lo determinaría a seguir los estudios históricos apegado a la corriente

34. México, UNAM, 1979. 1a. ed. en 1956.

35. En *Revista de la Universidad Veracruzana*, Jalapa, Universidad Veracruzana, enero-marzo 1959, pp. 13-36.

36. México, UNAM, 1970.

37. En *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 11, México, UNAM, 1974, pp. 11-36.

38. México, UNAM, 1985.

historicista, innovadora herramienta para penetrar en el estudio de las ideas prehispánicas³⁹. León-Portilla aprende el náhuatl, y desde entonces su trabajo, en gran medida, se sistematiza en dos pasos fundamentales, la traducción de textos nahuas al español, y la interpretación de sus traducciones en lo que él considera la reconstrucción del pensamiento del México antiguo. De igual manera, en los cinco textos que nos interesan, y que se desarrollan en el periodo comprendido entre 1956-1985, podemos ver un intento de transición que va del filósofo al historiador. Antes de entrar en detalle, baste decir que de entre los autores que hemos analizado, León-Portilla es el único que pretende estudiar el pensamiento que se formó el indígena antes de la conquista, y su visión con respecto a este último acontecimiento, por lo que en uno de sus trabajos trata la respuesta del indio nahua frente a la conquista espiritual, que es lo que aquí más nos interesa.

Comencemos con la llamada *Filosofía náhuatl*, en mi opinión, el más polémico trabajo de nuestro autor. En este, León-Portilla lanza como tesis central la existencia de un pensamiento filosófico náhuatl con preocupaciones vitales, a la altura de las elaboradas por los grandes pensadores de la antigüedad. Este aparente "rescate" que intenta el autor responde, según él, a la necesidad de dar a conocer las grandes elaboraciones intelectuales, propiamente filosóficas, a las que llegaron los sabios o filósofos nahuas, ante los que niegan la posibilidad de

39. Vid Miguel León-Portilla. *Imagen y obra escogida*, México, UNAM, 1984.

que la cultura del altiplano central mexicano haya llegado a este nivel. Angel María Garibay defiende el planteamiento en la introducción:

Vendrá la hora en que el negador calle, el que ríe, piense, y el deturpador de todos los antiguos moldes aunque tenga de indio la sangre, se humille ante la realidad que le entra por los ojos hasta el fondo de la conciencia.⁴⁰

Si los griegos, los chinos, los hindúes, y muchas otras civilizaciones son reconocidas como productoras de un pensamiento filosófico, ¿por qué no reconocer esta misma posibilidad para el México antiguo? ¿por qué no comprobar que los nahuas tuvieron la suficiente materia gris para preguntarse por el ser de las cosas? Pero un problema tan serio no admite ironías como la anterior, acudamos entonces a un análisis más profundo:

León-Portilla se pregunta:

...¿hubo un saber filosófico entre los nahuas? ...¿Había hecho su aparición entre ellos ese tipo de inquietud, que lleva a través de la admiración y la duda, al inquirir estrictamente racional que llamamos filosofía?⁴¹

Y él mismo responde, refiriéndose a los himnos y cantares nahuas:

...en varios de ellos aparecen atisbos e inquietudes acerca de los temas y problemas que más hondamente pueden preocupar al hombre...⁴²

40. Angel María Garibay, "Prólogo" a Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl*: XIX.

41. León-Portilla, *La filosofía náhuatl*: 4.

42. *Ibidem*.

Y no sólo eso, sino que afirma la existencia, dentro del complejo orden social nahua, de gentes especialmente dedicadas a la actividad intelectual de filosofar, que originalmente ejercieron el arte de la poesía lírica, y al través del cual filtraron su conciencia sobre los problemas de comprensión y ser del mundo. Se trata de los tlamatinime;

...los 'descubridores de problemas' ...habían encontrado el camino del saber filosófico...⁴³

León-Portilla argumenta que la filosofía griega surgió como producto de una constante racionalización de los problemas planteados en los mitos, y que se pudo alcanzar un momento en el cual el mito y el saber filosófico coexistieron, e incluso, convivieron. Basado en esto, llega a decir que los nahuas, mejor dicho, los "filósofos nahuas", lanzaron en sus cantares:

Preguntas que implican ya abiertamente una desconfianza respecto de los mitos sobre el más allá... dudan y admiten que hay un problema.⁴⁴

Respecto a una definición de lo que es filosofía, el autor nos dice:

Dar una definición de filosofía que sea aceptada por las varias escuelas, es cosa difícil. Sin embargo, creemos que todos admitirán que para filosofar en sentido estricto se requiere de la percepción explícita de problemas en el ser de las cosas... Son filósofos quienes experimentan la necesidad de explicarse el acontecer de

43. *Ibidem*: 5.

44. *Ibidem*: 59.

las cosas, o se preguntan formalmente cuál es su sentido y valor...⁴⁵

Para responder a tan aparente contundencia, intentaré definir lo que es filosofía. Si bien León-Portilla tiene razón en cuanto a la dificultad de unificar su significado, trataremos de dar algunas generalidades:

De acuerdo con Nicola Abbagnano, la filosofía implica:

...1) la posesión o la adquisición de un conocimiento que es, al mismo tiempo, el más válido y extenso posible; 2) el uso de este conocimiento en beneficio del hombre...⁴⁶

Basado en Platón, el mismo Abbagnano dice que la filosofía, en tanto que "búsqueda", es también "adquisición"⁴⁷, y muestra que se pueden dar tres concepciones de la filosofía: metafísica, positivista y filosofía crítica; para la primera la filosofía es el "único saber posible"⁴⁸; para la segunda, la filosofía unifica el saber de todas las ciencias; y para la tercera, la filosofía es la doctrina de las posibilidades y límites del conocimiento (epistemología), cuya función es "aclarar y delimitar con precisión las ideas que de otro modo serían, por así decirlo, turbias y confusas".⁴⁹ Los tres conceptos nos muestran una utilidad del conocimiento filosófico, cualquiera que este sea,

45. *Ibidem*: 55.

46. Nicola Abbagnano, *Diccionario de Filosofía*: 537.

47. *Ibidem*: 540.

48. *Ibidem*.

49. *Ibidem*: 546. En esta última variante de la filosofía, Abbagnano cita a Wittgenstein, quien establece que "Una obra filosófica consiste esencialmente en dilucidaciones", entendido el término como explicaciones o aclaraciones.

además de requerir una aceptación o validez lo más extendida posible en, y como producto de una época específica. Por su parte, Ramón Xirau nos dice:

Las preguntas acerca del sentido de la vida son un hecho. Se las han planteado, desde lo más antiguo de la historia, todos los hombres, se las han planteado los poetas, se las han planteado los artistas. Se las plantean, desde que la filosofía es filosofía, los filósofos.⁵⁰

Para este autor la filosofía es la búsqueda del por qué y para qué:

Los filósofos quieren dar una explicación única y racional que englobe a todos los hechos, todos los pensamientos y todas las acciones.⁵¹

Otra definición general la ofrece Julián Marías, al decir que:

La filosofía... es una certidumbre radical universal que además es autónoma; es decir, la filosofía se justifica a sí misma, muestra y prueba constantemente su verdad; se nutre exclusivamente de evidencia; el filósofo está siempre renovando las razones de su certeza (Ortega).⁵²

Dice además que la filosofía requiere de una actitud teórica, ya no mítica, que le permite al hombre aislar las cosas, ponerse frente a ellas y ya no entre ellas, adquiriendo estas un nuevo significado. Una última pregunta ¿desde cuando

50. Ramón Xirau, *Introducción a la historia de la filosofía*: 7.

51. *Ibidem*: 19.

52. Julián Marías, *Historia de la Filosofía*: 2.

entonces existe este afán por encontrar respuestas? Bochénski nos dice:

Si observamos la historia de la filosofía -desde el viejo Tales de Mileto hasta Merleau-Ponty y Jaspers-, hallamos con reiteración constante que el filósofo ha tratado siempre de esclarecer la realidad.⁵³

En resumen, puedo decir que:

- a) La filosofía es un tipo de conocimiento cuyo objeto material es el mundo y el hombre, y su objeto formal es el ser de ambos.
- b) Que este tipo de saber requiere una actitud teórica, que permita no solo lucubrar o cuestionarse sobre el ser, sino dar también alguna respuesta, esto es, dilucidar.
- c) Que las explicaciones que producen los hombres por medio de la filosofía son, en su momento o bien en la posteridad, válidas, útiles, y por supuesto globales, mas no definitivas.
- d) Que la filosofía parte de preguntas fundamentales, a las que el hombre da una respuesta, por lo que el hecho de plantear un problema no implica que se haga filosofía.

A partir de lo anterior, puedo afirmar que lo que Miguel León-Portilla llama "filosofía náhuatl", es producto de un manejo sospechoso de lo que los historicistas llaman "invención histórica". Filosofar, como puede verse, no sólo requiere de una

53. J. M. Bochénski, *Introducción al pensamiento filosófico*: 25.

percepción "explícita" de los problemas referentes al ser de lo que existe, pues en todo caso, podríamos llamar filósofo a todo aquel individuo, sin importar tiempo, espacio y circunstancia, que por diversos motivos se pregunte por el ser de la ropa que lo cubre. En todo caso, León-Portilla aprovechó la existencia de preguntas y cuestionamientos que, como metáfora, elaboran poetas nahuas en sus himnos y cantares. Entendiendo así las cosas, podemos separar lo que es la filosofía (con las características antes delineadas) de algo que en su sentido más simple podríamos llamar "filosofar". Toda actividad pensante (poesía, mito, arte, etc.), genera preguntas y dudas; a esto llama León-Portilla Filosofía Náhuatl. Cabe preguntarse ¿en qué momento de su obra el autor nos muestra las respuestas netamente racionales que los *tlamatinime* dan a sus preocupaciones? ¿en dónde se encuentran las dilucidaciones a que llegaron los "filósofos nahuas"? Hasta el momento de escribir estas líneas ninguna noticia ha llegado hasta aquí que satisfaga estas dudas. Entonces ¿por qué una defensa tan aferrada con el fin de comprobar la existencia de una filosofía, que por extensión podríamos denominar mesoamericana? Hagamos unas últimas reflexiones en torno a este problema:

Por más que lo pueda negar León-Portilla, tiene que acudir constantemente, al través de todo su texto, a comparaciones entre lo náhuatl y lo griego, con el fin de darle validez a lo primero, en función de lo segundo; los presupuestos filosóficos griegos están presentes en los cantares nahuas, que por este hecho adquieren legitimidad, por lo que tendríamos dos cunas para la filosofía, una en Grecia y la otra en México, pues ambos

territorios nunca estuvieron en contacto. Con este procedimiento de pretende rescatar, enaltecer y darle un gran valor a las elaboraciones intelectuales "filosóficas" del altiplano central mexicano. Si leemos con más detalle, caemos en la cuenta de que el único *tlamatini* o "filósofo" es Miguel León-Portilla; es él quien dá respuesta a las preguntas que encuentra en los cantares, es él quien derrama filosofía al interpretar los *Huehuetlahtolli*, no los nahuas que los hicieron. Las tesis del autor son, en ese sentido, apuntaladas por el filósofo, no por el historiador. Como muestra, baste decir aquí que León-Portilla, partiendo de lo que Sahagún dice sobre los *tlamatinime*⁵⁴ o

54. Lo toma del fol. 118r del *Códice Matritense*:

1. "El sabio: una luz, una tea, una gruesa tea que no ahuma.
2. Un espejo horadado, un espejo agujereado por ambos lados.
3. Suya es la tinta negra y roja, de él son los códices, de él son los códices.
4. El mismo es escritura y sabiduría.
5. Es camino, guía veraz para otros.
6. Conduce a las personas y a las cosas, es guía en los negocios humanos.
7. El sabio verdadero es cuidadoso (como un médico) y guarda la tradición.
8. Suya es la sabiduría transmitida, él es quien enseña, sigue la verdad.
9. Maestro de la verdad, no deja de amonestar.
10. Hace sabios los rostros ajenos, hace a los rostros tomar una cara (una personalidad), los hace desarrollarla.
11. Les abre los oídos, los ilumina.
12. Es maestro de guías, les dá su camino,
13. de él uno depende.
14. Pone un espejo delante de los rostros, los hace cuerdos, cuidadosos; hace que en ellos aparezca una cara (una personalidad).
15. Se fija en las cosas, regula su camino, dispone y ordena.
16. Aplica su luz sobre el mundo.
17. Conoce lo (que está) sobre nosotros (y), la región de los muertos.
18. (Es hombre serio).
19. Cualquiera es confortado por él, es corregido, es enseñado.
20. Gracias a él la gente humaniza su querer y recibe una estricta enseñanza.

filósofos, nos dá un perfil de este personaje, que en resumen sería: el *tlamatini* es un filósofo, un pensador, un cuestionador del ser de las cosas, alguien que busca el sentido del hombre y de las cosas sobre la tierra, creador de ideas abstractas y universales, aquel que tuvo la capacidad de saber que la realidad de los dioses no estaba en *Tlalticpac*, sino en *Topan* y *Mictlan*, aquel que dejó su pensamiento en los códices, moralista, investigador del mundo físico, hizo a los demás conocer su persona (el "conócete a tí mismo" de Sócrates, nos dice el autor), se interesó por la dualidad del mundo, por un lado lo fenoménico, lo múltiple, lo contingente, aquello que se ve y que está sobre la tierra; por otro lado, lo trascendente, lo que permanece, lo metafísico (dualidad que tanto interesó a los presocráticos nos comenta el autor), era un maestro, un psicólogo, un cosmólogo, un humanista, el hombre que tiene la verdad sobre la tierra. A grandes rasgos son estas las características que Miguel León-Portilla le otorga a la figura del *Tlamatini*, y que lo hacen acreedor al título de filósofo. Pero ya que hemos dado el perfil del "filósofo", veamos un ejemplo de su "filosofía", descubierta por León-Portilla, al través de un párrafo de los *Cantares Mexicanos*:

¿Qué era lo que acaso tu mente hallaba?
 ¿Dónde andaba tu corazón?
 Por eso das tu corazón a cada cosa,
 sin rumbo lo llevas: vas destruyendo tu corazón.
 Sobre la tierra, ¿Acaso puedes ir en pos de algo?

21. Conforta el corazón, conforta a la gente, ayuda, remedia, a todos cura"

Según el autor, este pequeño poema revela una profunda problemática filosófica náhuatl:

...puede describirse como una serie de preguntas sobre el valor de lo que existe, en relación con el afán humano de encontrar satisfacción en las cosas que están sobre la tierra.⁵⁵

Se pueden citar aún gran cantidad de ejemplos en los que quede patente este tipo de interpretación filosófica de la historia. El Método de Miguel León-Portilla es convertir la metáfora en duda, y la duda en problema "filosófico", aislando el pensamiento nahua del contexto ideológico que le dió origen. Esto provoca que la asimilación de las culturas mesoamericanas por parte del mundo occidental que las estudia, dé paso libre al desarrollo del eurocentrismo, pues pocas personas han sido capaces de dar una visión, en ocasiones profunda, de civilizaciones completamente distintas, valiéndose de medios efectivos y sin deformar el contenido de su objeto de estudio. Han sido más los que en su afán de igualar los valores de uno y otro mundo, el occidental y el americano antiguo, se han acercado a la cultura náhuatl.

¿Con qué herramientas aborda el sujeto al objeto de estudio, en este caso las culturas precolombinas? Para dar razón del objeto mencionado nos valemos de nuestro lenguaje, pues se trata de hacer comprensible a los demás una civilización remota. Los valores adquiridos y el conocimiento del hombre que se tengan cuentan mucho en la reconstrucción del problema. Pero se trata

55. Miguel León-Portilla, *op. cit.*: 57.

más que nada de señalar, desde nuestra perspectiva occidental, los valores y categorías propias de nuestro objeto de estudio. Es un acercamiento a valores distintos. Sin embargo, hay quienes en su afán de demostrar al mundo que las culturas autóctonas del hoy Continente Americano deben ser incluídas y tomadas en cuenta por la historia de Europa, hacen estudios y encajonan a su objeto, a modo de hacerlo parecido al diseño occidental de cultura.

Al hacer la revisión de los textos de Nezahualcóyotl, al flor y canto de Tecayehuatzin, a los discursos de Tlacaélel, a los Huehuehltlahtolli y algunos otros textos nahuas traducidos al español, podemos llegar a la conclusión de que toda la literatura náhuatl carga en sus espaldas el peso de todo un sistema ideológico, teocrático-militarista. Que contadas son las personas, todas ellas pertenecientes a la nobleza, que tuvieron la posibilidad de elaborar flor y canto, y no precisamente como actividad primordial. El *tlamatini* dedicado al Calmecac, remotamente pudo haber dedicado su quehacer a plantearse cuestiones o problemas filosóficos de validez universal, muy por el contrario, las preocupaciones que les llegaron a aquejar se circunscribieron a sostener sus fundamentos ideológicos, válidos estos en su propio espacio y momento, y que de ninguna manera podemos calificar de filosofía. Si a esto le agregamos el problema que implica enfrentarse a la lengua náhuatl, podemos ver que cuando se separa una frase, un poema, un texto entero de la realidad que le dá origen y se trata de explicar fuera de la base que lo sustenta, surgen entonces explicaciones tan convincentes a primera instancia como el de "La Filosofía Náhuatl".

Cabe pensar que el *tlamatini* es, en el estricto sentido del término, "el sabedor de algo", "el que sabe algo". Esto se contrapone a la carga que Miguel León-Portilla le confiere al significativo y mediante la cual pretende comprobar la existencia de hombres especialmente dedicados al ejercicio intelectual-filosófico, pues en todo caso, aquel que dominara algún arte, oficio o especialidad cualquiera, fue un *tlamatini*. Por lo tanto:

-No podemos hablar de "filosofía náhuatl", no porque éste pueblo no tuviera la capacidad de producir planteamientos como los que surgen en Grecia y que dan la pauta para el desarrollo de esa disciplina, sino porque en el muy especial caso del altiplano central mexicano, los planteamientos que se dice son filosóficos respondieron a necesidades bien concretas del sistema ideológico que imperó en el posclásico tardío, y que sólo son entendibles en la medida en la que conocemos la base y la superestructura como un todo complejo (tarea que excede los fines de este escrito).

-En el último de los casos y pretendiendo buscar el paralelo del pensamiento filosófico en la cultura náhuatl, tampoco podríamos hablar de "filosofía náhuatl", pues si bien existe un afán especulativo, no existen las dilucidaciones, respuestas o bien los presupuestos filosóficos que explicaran el mundo con base en una actitud teórica. Más bien las respuestas a las que llegaron los *tlamatinime* se dieron en el campo de lo sobrenatural, lo religioso, con una moral que fue el

reflejo de lo que una capa dirigente impuso como legitimidad política, dentro de un esquema divino. Por lo que el *tlamatini* no fue un filósofo. Toda la literatura náhuatl recopilada después de la conquista española, muestra una profunda preocupación por sostener y explicar este sistema. El Calmecac, a su vez, no fue un lugar para reflexiones vitales, sino un sitio para la difusión de las ideas necesarias para sustentar el poder y la fuerza del sistema dominador náhuatl, concretamente el mexicana.

-El problema se presenta cuando se intenta dar a conocer el pensamiento del México antiguo, y tercamente se le pone el zapato de filosofía, respondiendo a un patrón de historia universal eurocentrista. En realidad, la validez de las formas superestructurales del mundo náhuatl está en función de las diferencias, que son muchas, que marca con respecto al pensamiento de occidente, y no en función de ver si se parecen o no para encerrarlas dentro de un mismo marco cultural, escudados, claro está, por el mal manejado concepto de la "invención histórica". El buen historicista se ve obligado a realizar un esfuerzo de comprensión que le permita dar a conocer la razón o razones de los demás, basado en las fuentes y la reconstrucción histórica, y ver el mundo tal como lo comprendieron aquellos a quienes se acerca en la línea del tiempo pasado. Dicho intento no lo encuentro en Miguel León-Portilla. Por el contrario, se nota una persistencia en el afán de encontrar una especie de

"grecia mesoamericana". Reitero, no cuestiono la capacidad intelectual del antepasado prehispánico, no es asunto de bóveda craneal ni de antropología física, es un problema de comprensión histórica. Perdonará el lector lo extenso de esta primera parte en lo que respecta a la "filosofía náhuatl", pasemos sin más a lo siguiente:

La tendencia por helenizar lo precolombino la suaviza Miguel León-Portilla en un pequeño artículo, segundo escrito por analizar, titulado "Teatro náhuatl prehispánico".⁵⁶ En este, el autor afirma que los nahuas produjeron un tipo de arte dramático con características particulares, y con semejanzas con respecto a la tragicomedia de occidente. Dice que las fuentes registran una intensa actividad teatral prehispánica, siempre ligada a los conceptos religiosos, y como una vía para reactualizar, mediante representaciones, los episodios más importantes de la mítica náhuatl. Según Miguel León-Portilla, y en ello estoy de acuerdo con él, la vida

...podría describirse como informada por una cultura eminentemente teatral.⁵⁷

Este aparente exceso de actividad teatral, según Miguel León-Portilla, responde a:

...la sencilla razón de que el teatro ha sido en todas las culturas una creación profundamente humana, que responde al anhelo del hombre de contemplar plásticamente y en acción, entre otras cosas, los grandes mitos de su

56. Vid supra nota 35.

57. Miguel León-Portilla, "Teatro náhuatl prehispánico": 35.

religión, sus viejas historias y leyendas, sus problemas sociales, familiares y aun personales.⁵⁸

Con estas afirmaciones comienzan los problemas. Tan sólo quiero destacar lo ambiguo del término "anhelo" y el de "sencilla razón". ¿Son sencillas las razones que mueven a una cultura a realizar representaciones teatrales sobre distintos temas y preocupaciones? Quizá en la sociedad capitalista de nuestros días sí. Pero las sociedades prehispánicas, concretamente los mexicas, en mi opinión no tienen un anhelo por hacer teatro, sino una necesidad vital por actualizar el mito al través del rito (este tema es materia de capítulos subsecuentes). Esta ritualización es lo que Miguel León-Portilla denomina teatro, dejando incluso en el papel de un actor de importancia (con mucho anhelo), a los hombres y mujeres destinados a representar, como imágenes vivientes, a los dioses, y por ende, a morir sacrificados en el *téhcatl*. Esta civilización de filósofos, dramaturgos y humanistas es la que exterminaron los españoles en el siglo XVI:

Al conquistador le tocó representar el triste papel de exterminador de una cultura.⁵⁹

Con esto nos encaminamos a la elaboración de las grandes víctimas del proceso. En 1959 Miguel León-Portilla publica por primera vez la *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*⁶⁰. Preocupado ante la falta de una historia que muestre la otra cara de la moneda, recopila testimonios indígenas sobre

58. *Ibidem*: 14.

59. *Ibidem*.

60. *Vid supra* nota 36.

el contacto violento entre los mexica -tenochcas y tlatelolcas- con los españoles, desde 1519. Crítica el carácter tendencioso que, según Miguel León-Portilla, muestran los testimonios de los aliados indígenas de Cortés. Lo que me interesa destacar es, por un lado, no la tristeza de la derrota indígena, tampoco el crear una epopeya lírica, sino más bien los recursos que no le funcionaron al indígena en los momentos decisivos, en este caso, sus dioses. La selección de textos carece de comentarios e interpretaciones por parte de Miguel León-Portilla, lo cual hace del libro, en muchos sentidos, más libre para ser explotado como fuente directa. Sin embargo, los textos escogidos, así como su distribución, tienen el firme propósito de mostrar al lector quiénes fueron las víctimas del inevitable proceso de conquista militar, los indígenas, frente al espíritu ambicioso y destructivo del conquistador español. Es valioso en cuanto a que rescata la versión histórica de los derrotados, y es sin quererlo, tal vez, una luz para los indigenistas antihispanos que sienten, hoy día, que la sangre de Moctezuma circula por sus mestizas venas. Viéndolo en frío, *La Visión de los vencidos*, a diferencia de los estudios que hasta el momento hemos visto, es tal vez uno de los primeros intentos fuertes por rescatar el pensamiento indígena durante y después de la conquista, pues hasta el momento, el objeto de dicho proceso se notaba como algo pasivo, una masa de población que se diluyó después de concluida la toma de la gran Tenochtitlan. Esto no fue así, pues las fuentes que incluye este texto dan noticias muy tardías, relacionadas con prácticas religiosas mesoamericanas, que nos

hablan de supervivencias bastante fuertes de la cultura mexicana. Quizá sería bueno que el autor agregara un apéndice, explicando las condiciones políticas de los mesoamericanos del posclásico tardío, para entender el poco aprecio que los tlaxcaltecas sentían por los mexicanos, así como muchos otros factores que hicieron de Mesoamérica una heterogeneidad cultural y política. Con esto se rompería la idea de víctima histórica por la que se pretende explotar un nacionalismo contemporáneo muy alejado de la realidad prehispánica. En lo que a nuestro tema se refiere, los diversos testimonios que forman el libro favorecen en gran medida la tesis central de este trabajo. Baste decir, a reserva de ser esto materia de capítulos subsecuentes, que la *Visión de los vencidos* está llena de apocalíptica indígena; así como los dioses encumbraron a la nación mexicana, también son ellos los que determinan o aceptan su caída. El testimonio indígena está cargado, desde las primeras narraciones de lo que fue la conquista, de un fatalismo divino. Es la elaboración del pensamiento escatológico indígena después de terminada la empresa conquistadora, mitificación del hecho que se trastoca, al final, en una empresa de abandono divino.

Volvamos con Miguel León-Portilla Preocupado desde entonces por el pensamiento náhuatl poshispánico, muchos años después, escribe en 1974 un artículo titulado "Testimonios nahuas sobre la conquista espiritual"⁶¹. Es quizás este el que mayor riqueza representa para mí, pues da noticias sobre las reacciones indígenas al cristianismo. Aquí, León-Portilla establece

61. Vid supra nota 37. †

interpretaciones muy profundas sobre la supuesta aceptación temprana, por parte del indígena, de la religión cristiana. Algunas crónicas son muy claras en ese sentido, sobre todo las dejadas por Motolinia, que denotan una amplia aceptación, y por lo tanto asimilación de la nueva religión antes de 1550. La duda surge cuando se analizan los testimonios de la segunda mitad del siglo XVI, y que definen a la evangelización como una empresa en la que no se puede confiar. El hecho de que los cálculos de Motolinia arrojen el pavoroso resultado de nueve millones de indígenas bautizados para 1536, no garantiza, a los ojos del historiador, una conversión efectiva, y mucho menos la erradicación de prácticas mágico-religiosas mesoamericanas. Sahagún mostraba que los indios aceptaban la nueva religión sin renunciar del todo a la suya, y Jacinto de la Serna, para el siglo XVII, escribía su Tratado sobre las idolatrías de los indios. La conclusión del proceso fue verdaderamente un revés para todos aquellos que miraron con ojos optimistas las bondades de la Cruz, Jesucristo se agregaba, en muchos sentidos, como una deidad principal, advenediza en un nuevo panteón, al que la iglesia indígena le iría dando forma. Pero no sólo a nivel de deidades, también los ritos permearon la práctica evangélica. Miguel León-Portilla atribuye el hecho de que existan indígenas aparentemente apegados a la fé con el argumento de que actuaron movidos por:

...algunas formas de temor, de interés o de actitudes acomodaticias...⁶²

sin descartar la existencia de individuos que efectivamente se convirtieron al cristianismo.

Los testimonios indígenas que en contra de la evangelización muestra León-Portilla, mantienen una línea en sus argumentos, mismos que se pueden resumir de la siguiente manera:

1. Rechazo al modo de vida que ofrecía con su ejemplo el fraile, sobre todo el franciscano.
2. Reafirmación de la identidad de grupo mediante la conservación de las antiguas tradiciones. Y:
3. Búsqueda de mecanismos, sin importar que fueran dentro del ritual cristiano, que permitieran la recuperación de la función ritual del hombre frente a su medio.

Todo lo anterior sería la base para los futuros movimientos mesiánicos que tuvieron como objetivo el reestablecimiento de la antigua religión. Entre los extremos del rechazo y la aceptación tácita del cristianismo se generó la religión mestiza que nos interesa descifrar.

Por último, en otro texto Miguel León-Portilla toca un punto específico de la visión indígena sobre la llegada del europeo en *Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl*⁶³, escrito en 1985. Comienza diciendo que:

62. Miguel León-Portilla, "Testimonios nahuas sobre la conquista espiritual": 21.

63. *Vid supra* nota 38. †

...muy poco, si no es que nada, se ha inquirido acerca de una posible imagen de los franciscanos en la conciencia aborigen.⁶⁴

Esta es la tesis central de su escrito, lo que pensaron los nahuas sobre los misioneros franciscanos. Revisa, al igual que yo, los principales estudios que se han hecho en torno a la conquista, todo para concluir que nadie se ha preguntado lo que él. Dice que en lo único que coinciden Ricard, Phelan y Gibson es en que ninguno trató de indagar lo que pensaron los indios de los frailes, eso sí, reconociendo que ninguno de los tres tuvo esa intención en sus escritos.

En los testimonios Miguel León-Portilla encuentra una clara "simpatía" indígena hacia el franciscano. En muchos aspectos contradice los argumentos dados en su anterior escrito. Lo gracioso del asunto, es que el autor reduce la respuesta del indio hacia el franciscano a un mero fenómeno afectivo. Y todo con el objeto de comprobar que los franciscanos no pasaron desapercibidos ante los mesoamericanos. Yo me pregunto ¿acaso hubo algún aspecto de la conquista, ya sea militar o espiritual, que pasara desapercibido para el indígena?

Todo las obras explicadas las remata León-Portilla con el eufemismo del "encuentro". A casi quinientos años de la llegada del europeo a tierras americanas, el autor concluye que "siempre no", que los dos mundos que después chocarían y se mestizarían se encontraron, coincidiendo, sin cita previa, sin sentido de

64. Miguel León-Portilla, "Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl".

búsqueda, en un sólo punto ¿cómo se le llama a esto, según León-Portilla? El "encuentro de dos mundos".

En resumen, tenemos en este autor una invención del México antiguo, pero una invención histórica, basada en las fuentes: filósofos, astrónomos, poetas, sabios consumados en las artes de cultivar el intelecto, Sócrates y Platones con maxtlatl, ecólogos y una infinidad de habilidades que fueron exterminadas por la furia española, y de la que surge el México colonial, proceso que no pasó desapercibido para el indígena, y que se traduce, al final del camino, en un hermoso y emancipador "encuentro" o coincidencia circunstancial en un punto del espacio y del reloj de la historia.

2.5 Conclusión.

Como conclusión a este segundo capítulo, quisiera únicamente remarcar los siguientes puntos:

1. Que faltan aún muchas explicaciones sobre el por qué de la persistencia de elementos netamente mesoamericanos en las costumbres, la cosmovisión y la religiosidad de muchos grupos indígenas durante los siglos XVI y XVII.
2. Las interpretaciones dadas por los estudiosos han aportado mucha información al respecto, pero hacen falta nuevos que expliquen en dónde, y a qué responden los fenómenos de mestizaje religioso, qué partan del conocimiento de la tradición mesoamericana. Y:

3. Ninguno de los autores anteriormente analizados intenta abordar el problema de la muerte de los dioses mesoamericanos y la necesidad que tuvo el indígena de recrear o recuperar sus formas de organizar el espacio sagrado, de revitalizarlo, actualizarlo, y sobre todo, de retomar el tiempo en sus manos para hacerlo fluir. La pregunta sobre qué pasó con el sexto sol, no obstante parecer absurda, deriva en interrogantes que pueden llevar a resolver problemas clave del sincretismo religioso del México Colonial.

Pasemos pues al capítulo tres, e intentemos dar mayor solidez a nuestras interrogantes.

CAPITULO III.

La oposición de conceptos: el final de los tiempos para el cristiano y para el mesoamericano.

Cada sociedad tiene su tiempo propio y su historia; cada una se sitúa en una teoría de la historia y se organiza alrededor de un dominio del calendario; toda cultura se construye alrededor de un sentido del tiempo; todo trabajo del hombre es pensado como un tiempo cristalizado, como una aceleración del que sigue la naturaleza...

Tener poder es controlar el tiempo de los otros y el suyo propio, el tiempo del presente y el del futuro, el tiempo pasado y el de los mitos.

Jacques Attali, *Historias del tiempo*.

3.1 El concepto cristiano del fin del mundo. El milenarismo. El papel del hombre ante Dios.

Para hablar del concepto cristiano del fin del mundo es necesario mostrar cuál era su idea del tiempo y por lo tanto de la historia.

Remitirnos a la forma del tiempo para la cristiandad occidental en el siglo XVI es, sin duda, penetrar en la idea que sobre la historia heredó tal ideología. Como es bien conocido, el cristianismo es una religión de salvación, fruto de un mesianismo que se desarrolló en el seno del imperio romano. La conformación de los evangelios y en general del nuevo testamento fue labor primordial de los apóstoles y de los paleocristianos, quienes en un principio perseguidos y posteriormente como religión oficial del imperio, adquirieron gran influencia en los diez siglos de Edad Media europea. El derrumbe del occidente así como la consolidación de una nueva institución terrenal para la

administración de los asuntos de dios, es decir, la iglesia, contribuyeron a formar una cultura popular inmersa en la cotidiana vivencia sobrenatural. Este fenómeno fomentó un ambiente propicio, lleno de desigualdades sociales en los que la fenomenología religiosa dió consuelo y explicación para unos, y posición y poder para otros, siendo éstos últimos los menos. En este sentido, el tiempo y su transcurrir fueron concebidos como una sucesión de acontecimientos dispuestos por la divinidad y con una dirección específica.

Vayamos por partes: ¿desde cuando hay tiempo para la tradición judeo-cristiana? Desde que dios comenzó la creación.

Dijo Dios: 'Haya luz'; y hubo luz. Y vio Dios ser buena la luz, y la separó de las tinieblas; y a la luz llamó día, y a las tinieblas noche, y hubo tarde y mañana, día primero.¹

Cuando dios separó la luz de las tinieblas, cuando un orden llegó al caos, cuando el día se diferenció de la noche, entonces hubo tiempo, y no solo eso, también surgió un reloj "cósmico": día, mañana, tarde y noche. Con este acontecimiento fundamental comenzó su marcha el universo. En posteriores jornadas Dios crearía no sólo el firmamento, sino que juntaría las aguas, acomodaría la tierra y, ante todo, crearía al hombre, su obra máxima.

Es peculiar la idea de que Yahvé dios preparó el terreno de las desgracias a su principal creación; este dios soberbio que se probaba a sí mismo al través de su creatura, hecha a su imagen y

1. "Génesis", 1: 3-4, en Biblia: 3.

semejanza, hizo también el árbol de la sabiduría, que si bien estaba prohibido para los hombres, poseía una especial atracción, alimento de la tentación. Este árbol no tenía espinas, y muy por el contrario, Dios le colocó frutos atractivos a la vista. La sentencia fue implacable:

'De todos los árboles del paraíso puedes comer, pero del árbol de la ciencia del bien y del mal no comas, porque el día que de él comieres, ciertamente morirás.'²

Existía entonces ya una estructura de tiempo universal, el día y la noche, pero al parecer, Adán y Eva estuvieron ajenos en un principio a los efectos de este torrente ¿Hasta cuando hubo tiempo para los hombres? Hasta que conocieron el trabajo y la muerte, con todo lo que estas dos cosas acarreaban. Y fue así que el hombre, influido por su pareja, la mujer, comió del árbol y con ello desobedeció a Dios. A partir de ahí se introdujo el pecado y con él la muerte. El sustento se ganó desde entonces con el sudor de la frente, la tierra quedó maldita y la mujer condenada a buscar a su marido y a parir con dolor. Fue así que Dios condenó a los hombres a vivir en la tierra, sujetos al tiempo y su ineluctable transcurrir. El universo siguió con su reloj: el día y la noche; el hombre adquirió el suyo propio: nacimiento, juventud, vejez y muerte. Ante esta realidad nada pudo hacer. Lo inevitable de la muerte confrontó el desarrolló del hombre con las preocupaciones de la persistencia del existir en el más allá. Una de las soluciones a este problema fue la idea del pueblo escogido adoptada por los hebreos; en ella la relación

2. *Ibidem*, 2: 16-17, en, *Biblia*: 4

entre dios y el pueblo judío se hizo más patente después de la liberación de estos de la esclavitud a la que estuvieron sometidos en Egipto y que fue atribuida a dios. Desde entonces, el pacto con la divinidad se hizo claro, sobre todo a los ojos de Moisés, quien advirtió que la mirada de Yahvé y sus favores estaban puestos en el pueblo judío, único sujeto a la idea de salvación. Existía pues un principio y un final en la larga línea del tiempo trazada por el creador, cuyos planes se encontraban en apariencia perfectamente delineados. El Apocalipsis judío marcaba la llegada de un mesías poderoso, que reivindicaría al pueblo de Israel, unificaría a sus tribus y los haría florecer por medio de un reino cuya sede sería Palestina:

Concebido al principio como un monarca sabio, justo y poderoso, descendiente de David y restaurador de la nación, el mesías se fue convirtiendo en sobrehumano a medida que la situación política se hacía más desesperada.³

Y fue justamente la circunstancia creada por los romanos lo que produjo que la mayoría de los textos apocalípticos hebreos surgieran en los dos últimos siglos del llamado período "antes de Cristo", y que estos mismos se hayan reafirmado en la etapa de la Judea dividida, del año 6 al 41 d. C.⁴ El libro del profeta Daniel sobre el sueño del rey babilonio Nabucodonosor⁵ es muy representativo, pues proporcionó suficiente materia de reflexión para todos aquellos que creyeron que Roma podía ser la base de

3. Norman Cohn, *En pos del milenio*: 21.

4. Vid Hernando Guevara, *Ambiente político del pueblo judío en tiempos de Jesús*: 231.

5. Vid "Daniel", 2: 1-44 en *Biblia*: 996-999.

barro y hierro de la estatua soñada por dicho rey y que por lo tanto, la piedra que destruiría al ídolo, es decir, dios al través de su mesías, estaba a punto de hacer su triunfal entrada en escena.

La piedra que se desprende del monte, 'sin intervención de mano alguna', es, desde luego, símbolo de la intervención decisiva de Dios para salvar a su pueblo e inaugurar el reino de los justos que 'llenará toda la tierra'.⁶

El pasaje de Nabucodonosor es el único texto apocalíptico del Viejo Testamento que tomaron posteriormente los cristianos para su fe e imaginación escatológica. Sobre este punto volveremos más adelante. Lo importante es señalar cual fue el alimento del mesianismo imperante en la época del nacimiento de Jesús y el ambiente que vivió el pueblo judío en condiciones difíciles que exigían la llegada de este personaje, el mesías, fundamental para la escatología hebrea. No fue sino hasta el surgimiento de la figura del Cristo cuando el tenor de las cosas cambio. El mesías no solo representó una partición del tiempo terrenal, sino que ofreció la salvación a todos aquellos que le tuvieran fe. Incluso propició la concepción trinitaria de la deidad, que desde entonces sería concebida como tres personas en una sola naturaleza: dios padre, dios hijo y dios espíritu santo.

Las condiciones del advenimiento del mesías no satisficieron las ambiciones del pueblo judío, quien rechazó la figura doliente de Jesús y contribuyó con ello al acto condenatorio buscado por Cristo como condición de sufrimiento y salvación de todos los

6. Elsa Cecilia Frost, "El Profeta Daniel": 8.

mortales. Con esta garantía la naciente secta cristiana logró en los primeros siglos de su existencia un éxito y difusión sin precedentes; una gran cantidad de sectores sociales formaron la nueva grey, cuyo sino característico fue el de la esperanza. El cristianismo cumplió desde sus orígenes un importante papel social; en el más allá todos serían iguales ante dios y todos responderían por sus actos. El fin de los tiempos como alivio a condiciones ignominiosas o a una vida poco favorecida por la fortuna, fomentó un sentimiento de esperanza bañado de un sobrenatural sentido de justicia social divina. El Nuevo Testamento heredó también a la Edad Media una nueva escatología. En el libro del Apocalipsis revelado según la tradición a San Juan, se concentró la nueva idea sobre el fin de los tiempos. Muy pronto sus versículos se convirtieron en materia de abundantes interpretaciones y polémicas que llegarían, incluso, a tocar la realidad del Nuevo Mundo en el siglo XVI.

¿Qué planteó la divinidad por medio de San Juan? Un Apocalipsis catastrófico en el cual, las pestes, el hambre y la muerte, así como lluvias de fuego acabarían con gran parte de los hombres, muchos de los cuales se dejaron guiar por el falso profeta. El hijo de Dios reencarnaría para dirigir la lucha entre los arcángeles contra la bestia o serpiente, que intentará acabar con una mujer llegada del cielo, que representaba a la comunidad teocrática cristiana. Al final de la batalla, el Dragón o Satanás será encadenado por mil años para evitar que extravie a las naciones, con lo que el Milenio comenzaría. Aunado a este hecho, San Juan agrega:

... vi las almas de los que habían sido degollados por el testimonio de Jesús y por la palabra de Dios, y cuantos no habían adorado a la bestia ni a su imagen y no habían recibido la marca sobre su frente y sobre su mano; y vivieron y reinaron con Cristo mil años.⁷

Y agrega:

Bienaventurado y santo el que tiene parte en la primera resurrección; sobre ellos no tendrá poder la segunda muerte, sino que serán sacerdotes de Dios y de Cristo y reinarán con El por mil años.⁸

Concluidos los mencionados mil años Satanás será soltado de sus cadenas y se dará la batalla final, que tendrá como corolario la resurrección de la carne y el juicio universal de los vivos y los muertos. Este acontecimiento marcará la segunda muerte para los condenados, el fin de los tiempos para los que compartirán el reino de dios, y establecerá además el surgimiento de la Nueva Jerusalén:

He aquí el tabernáculo de Dios entre los hombres, y erigirá su tabernáculo entre ellos, y serán su pueblo y el mismo Dios será con ellos, y enjugará las lágrimas de sus ojos, y la muerte no existirá más, ni habrá duelo, ni gritos, ni trabajo, porque todo esto es ya pasado.⁹

El fin de los tiempos se presenta a los ojos del cristiano como un acontecimiento a futuro, contenido en las revelaciones escatológicas de San Juan. Se trata de una concepción lineal del tiempo que va del Génesis al Apocalipsis, con acontecimientos

7. "Apocalipsis" 20: 4, en *Biblia*: 1345.

8. *Ibidem*, 20: 6, en *Biblia*: 1345.

9. *Ibidem*, 21: 3-4, en *Biblia*: 1346.

intermedios como la llegada de Cristo, el fin del mundo y el Reino Milenario, de los cuales dos ya se habían consumado para cuando se descubre América. Dentro de este esquema de historia divina, las líneas referentes al establecimiento de un milenio fueron determinantes en el pensamiento de la alta y baja edad media. Una gran cantidad de fantasías y movimientos sociales se desarrollaron al amparo de esta idea. La llegada de una era de justicia e igualdad para todos los hombres fieles a los Evangelios y a Cristo significó una fuerte inspiración y esperanza no sólo para los grupos marginados, sino también para emperadores y reyes, quienes en muchos sentidos se vieron como instrumento de dios en la realización de la gran trama histórica. También la idea de un Milenio significó la reivindicación de ideales sociales que por lo general llevaron a rebeliones campesinas y urbanas en busca de la igualdad.¹⁰ Momentos críticos de la historia feudal de Europa provocaron una constante búsqueda en las escrituras de explicaciones esperanzadoras para el hombre:

Conviene no olvidar que dos sentimientos tan primarios como el miedo y la esperanza forman la esencia misma de todo milenarismo: los dos están presentes allí donde el movimiento se manifieste.¹¹

Quizá dos de los momentos más significativos y fértiles en la mentalidad milenarista fueron el advenimiento del año mil y el descubrimiento de las tierras americanas. Lo importante es no olvidarnos que la ideología cristiana adquirió fuertes raíces

10. Vid Norman Cohn, *op. cit.*

11. Mario Morales, *Milenarismo. Mito y realidad del fin de los tiempos*: 16.

morales: por un lado existe un mundo prometido para los fieles, por otro, el acceso a ese mundo y por lo tanto a la salvación depende de las acciones buenas en la vida, es decir, al apego a lo dispuesto por los diez mandamientos de la ley de dios. Lo anterior condicionó el papel del individuo frente al devenir del tiempo. Conducido por la iglesia, el hombre cristiano dejó permear su existencia por valores morales que le ayudaron a sobrellevar su vida y esperar ser salvo en el más allá. El sacerdote reguló la conducta de las sociedades católicas imponiendo un régimen de pecado-culpa-arrepentimiento-confesión-penitencia y perdón:

El tiempo adquirió una significación central en cada momento de la vida de los hombres: su paso fue observado con temor y registrado de manera solemne. El calendario litúrgico de la iglesia marcaba la sucesión de los días recordando a los hombres... cada uno de los actos de Dios y el camino de la salvación.¹²

Como poder temporal la iglesia llegó incluso a regular las actividades cotidianas por medio de la campana. Los espacios temporales fueron regidos desde el monasterio e incluso surgió un calendario anual, basado en los solsticios y los equinoccios, es decir, en las estaciones del año, que al través de las fiestas se convirtieron en la unidad de medida y en la regulación de las actividades del hombre:

En el momento en que la unidad religiosa encuentra su expresión política en el Imperio carolingio, el tiempo que define la regla de Benito se impone, por lo tanto, a

12. Enrique Florescano, *Memoria mexicana*: 105-106.

las poblaciones de Occidente. Y durante este periodo el poder real juega el juego de la Iglesia: las campanas suenan las horas canónicas en todo el imperio. El principio del invierno se anuncia como el día de San Martín; las Pascuas son el regreso de la primavera; el día de San Juan comienza el verano; el de San Remigio inicia las vendimias.¹³

El carácter fatalista del cristianismo obligaba a los mortales a adoptar una actitud contemplativa ante los designios divinos. La acción de los hombres en nada podía cambiar el destino del mundo, que tarde o temprano se tendría que terminar. El Nuevo Testamento y sus predicadores retomaron la idea del hombre ante dios que se inscribía en los libros del Antiguo Testamento. Los ejemplos más significativos son por un lado el texto de los Proverbios:

Traza el corazón del hombre sus caminos, pero es Yahvé quien dirige sus pasos.¹⁴

Por otro lado el libro del profeta Jeremías dice:

Bien sé, Yahvé, que no está en mano del hombre trazarse su camino, no es dueño el hombre de caminar ni de dirigir sus pasos.¹⁵

Ambos pasajes fueron de importancia tal que una gran cantidad de teóricos medievales del cristianismo los retomaron constantemente para recordarle a los hombres lo insignificante de su voluntad al lado del todopoderoso. Uno de ellos fue Tomás de

13. Jacques Attali, *Historias del tiempo*: 69.

14. "Proverbios", 16: 9, en *Biblia*: 722.

15. "Jeremías", 10: 23, en *Biblia*: 882.

Kempis, quien en el siglo XV escribió su conocida obra *Imitación de Cristo*. En sus párrafos, además de formular cuestiones básicas para el comportamiento del buen cristiano, filtra en sus líneas la misma idea del papel del hombre ante dios:

Porque el hombre propone, pero Dios dispone; y no está en mano del hombre su camino.¹⁶

El texto adquiere más significación cuando vemos la importancia que le dieron los evangelizadores del Nuevo Mundo. Angel María Garibay da la noticia sobre traducciones que se hicieron al náhuatl del "Kempis", entre ellas una desaparecida de fray Alonso de Molina. Basado en noticias de Francisco del Paso y Troncoso, Garibay asienta la existencia de un ejemplar de la *Imitación de Cristo* en la biblioteca de El Escorial, seguramente obsequio a Felipe II y hecho por mano indígena¹⁷. Esto habla de la vigencia que para el siglo XVI tuvo la idea del quehacer humano frente a dios, pues se mantuvo inalterable por toda la Edad Media, y hubo por siglos total conciencia de que lo único que sí podía determinar el hombre era su salvación al través de sus acciones, mismas que en las fronteras del libre albedrío se podían constituir en buenas y malas a los ojos de dios. Existe entonces la posibilidad de trascender el final de los tiempos: mediante la condena o gloria eternas.

En conclusión, la escatología cristiana marcaba para el siglo XVI el fin del mundo como un hecho único, irrepetible e inevitable, como culminación de un proceso iniciado con el

16. Tomás de Kempis, *Imitación de Cristo*: 24.

17. Francisco Mohtes de Oca, "Introducción" en *ibidem*: LI-LIV.

Génesis y mediado por la segunda llegada del mesías o Cristo. En este acontecimiento, posterior al milenio y marcado por el juicio final, participaran todos los hombres, vivos y muertos, y responderán por sus actos. Esta idea reguló el sentido de las actividades cotidianas del hombre medieval en muchos sentidos y generó una idea del tiempo que, promovida por la iglesia, pervivió en la conciencia de la Europa occidental de la baja Edad Media, en donde la voluntad de Dios anuló las posibilidades del hombre para cambiar lo que ya estaba profetizado en las Sagradas Escrituras.

3.2 El concepto nahua del fin del mundo. Los cinco soles cosmogónicos. El hombre como sostén del universo.

De igual manera que el cristianismo, el pensamiento de los nahuas concibió el fin del mundo como una catástrofe. La gran diferencia es que para los primeros ese acontecimiento llamado Apocalipsis representaba el fin de los tiempos como hecho único; para los segundos significaría la terminación de un ciclo, de un sol. Para conocer la escatología indígena es necesario un acercamiento a la cosmogonía; esto nos llevará al camino de la antropogénesis y por ende al comienzo de los tiempos. Las versiones sobre la creación del mundo y de los hombres son en casi todos los casos recopilaciones hechas después de 1521. La única excepción es el monolito mal conocido como "calendario azteca", cuya índole arqueológica dió en este siglo materia suficiente de comparación

con los escritos y pictografías posteriores a la conquista.¹⁸ Existen un mínimo de diez versiones con variaciones a veces fuertes en su contenido, pero en su esencia todas ellas plantean la existencia de cuatro eras o edades cosmogónicas previas a la que vivían los nahuas del siglo XVI. Antes de estas cuatro edades las fuentes coinciden en la existencia de Ometéotl "dios dos", deidad dual a quien se atribuye la creación del mundo y de los cuatro dioses primigenios. En su principio masculino esta deidad suprema recibió el nombre de Tonacatecutli, en el femenino Tonacacihuatl.¹⁹ Su origen, como el de toda deidad máxima, es desconocido, pero sus actos engendradores primarios son ante todo y al igual que en el cristianismo producto de una voluntad ordenadora. Yavhé como principio masculino creó el orden del caos ya existente. Ometeotl engendró como parte de su capacidad dual masculino-femenino hijos encargados de las tareas creadoras:

...tenían a un dios, a que decían Tonacatecutli, el cual tuvo por mujer a Tonacacihuatl... de cuyo principio no se supo jamás, sino de su estada y creación, que fue en el treceno cielo.

Este dios y diosa engendraron cuatro hijos...²⁰

Tlatlauhqui Tezcatlipoca, Yayauhqui Tezcatlipoca,
 Quetzalcóatl y Huitzilopochtli; son ellos quienes crearon el

18. Roberto Moreno de los Arcos publicó en 1967 "Los cinco soles cosmogónicos" (vid), estudio comparativo de las diez versiones más importantes de la cosmogonía nahua, apuntó los principales problemas de interpretación y propuso un orden para las edades cosmogónicas.

19. Sus nombres fueron diversos, Ometecuhtli-Omecihuatl, Ipalnemohuani, Tloque Nahuaque.

20. *Teogonía e historia de los mexicanos*: 23.

mundo, el fuego, el ciclo de los soles y a los hombres. El control de la función solar se la alternaron Quetzalcóatl y Tezcatlipoca quienes se disputaban el predominio de las eras. Lo interesante del mito y su concepto es el planteamiento de una secuencia que va de menos a más, es decir, el primer sol, los primeros hombres y sus alimentos son imperfectos y destruidos, Quetzalcóatl derriba a Tezcatlipoca y acaba con su ciclo y viceversa. Con esto se llegó a la necesidad de una quinta creación en donde los hombres serían hechos con los huesos de los anteriores, pero sobre todo serían "corregidos y aumentados". Lo mismo ocurriría con su alimento primordial, que del acicintli y el cincocopi de otras eras ahora sería el maíz, otorgado por los dioses a sus adoradores definitivos. Puesto el hombre en la tierra se creó el Sol. Reunidos los dioses en Teotihuacan se prendió la hoguera de la cual Nanahuatl y Tecuzistecatl saldrían convertidos en Sol y Luna respectivamente y como producto de la autoinmolación. A su vez, el movimiento de estos astros fue otorgado mediante el sacrificio por fuego de todos los dioses. Ideológicamente esta acción mítica legitimó en muchos sentidos la práctica de la occisión ritual que los mexicas ejercieron como nación dominante en el altiplano central,²¹ fundamentalmente por la acción de una historia justificativa proporcionada por las reformas de Tlacaélel durante el reinado de Izcoatl y como producto de la victoria sobre los tepanecas de Azcapotzalco.²² En

21. Cf. Yolotl González Torres, *El sacrificio humano entre los mexicas*: 301-306 y Christian Duverger, *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*: 87-109.

22. Vid Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl*: 249-257.

lo que al mito se refiere, este proporcionó no sólo la génesis del hombre, sino también del tiempo. Prácticamente podríamos considerar el arranque de esta era cuando el Quinto Sol adquirió movimiento, es decir, un tiempo como flujo constante que afectó la vida de los humanos y que produjo una relación simbiótica entre estos y los astros, de tal manera que de las acciones de los primeros dependió el funcionamiento del segundo y por lo tanto la vida. Para este momento los dioses aún se dieron a la tarea de crear o "engendrar" a héroes culturales o bien grupos de seres destinados a alimentar al Sol y que se confunden a veces con hombres o dioses; sería este el caso de los mimixcoa²³ o de los cuatrocientos chichimecas²⁴. Esta sucesión de portentos ha llevado a una clasificación de los distintos tipos de tiempo y de los espacios en los que cada uno se desarrolló. Alfredo López Austin ha señalado tres tipos de tiempo mencionados en las fuentes: el tiempo primero o de "existencia intrascendente de los dioses"²⁵; el tiempo segundo que corresponde al mito y en el cual se presentaron los diversos tipos de creación²⁶; y el tiempo tercero que es el que corresponde a los hombres²⁷. El espacio del primero estaba prácticamente lejano al hombre, tanto en distancia

23. *Códice Chimalpopoca*: 122-123. Sobre la función de los mimixcoa esta fuente señala que "... llamó el Sol a los cuatrocientos mixcohua, les entregó flechas y les dijo: 'He aquí con que me serviréis de comer y me daréis de beber.'"

24. *Teogonía e historia de los mexicanos*: 36-38. Según esta fuente los cuatrocientos chichimecas eran ascendientes de los pobladores de la tierra antes de la llegada de los mexicas al valle de México.

25. Alfredo López Austin, *Cuefpo humano e ideología*: I, 68.

26. *Ibidem*.

27. *Ibidem*: I, 68-70. 3

como en influencia; me atrevo a afirmar que su residencia estaba en el Omeyocan o treceavo supramundo. En cambio, el espacio del segundo y su influencia fueron determinantes en la vida de los hombres. Este segundo tiempo cuyo motor fue la acción creadora y destructora de los dioses se prolongó al campo mismo de las acciones del hombre. De hecho, la mencionada estructura del mundo se formaba por nueve pisos inferiores y trece superiores, cada uno con una función específica y con flujos de energía que afectaban las acciones de los seres vivos en la superficie de la tierra. Las cuatro esquinas del mundo contaban cada una con un soporte del cielo, generalmente representados como árboles por cuyos troncos y raíces fluían las energías divinas hacia el mundo de los hombres. No sólo en su acción cotidiana, sino que también en su pasado mítico, los grupos humanos justificaban su existencia o su situación como una prolongación de las actividades o designios de alguna deidad o númen tutelar, ya sea que los hubiera creado o bien llevado a una situación de predominio. En este sentido el ejemplo más cabal lo representan los mexicas, quienes a partir del reinado de Izcóatl materializaron en Tenochtitlan los portentos de su peregrinación:

La Tenochtitlan primigenia, celeste, divina, estaba a punto de iniciar su existencia terrestre. El arquetipo se plasmaría en una realidad, espacio y tiempo sacralizados.²⁸

28. Miguel León-Portilla, *México-Tenochtitlan, su espacio y tiempo sagrados*: '35.

Y no podía ser de otra manera, pues fue en el posclásico mesoamericano en el que el llamado "Pueblo del Sol", después de derrotar a los tepanecas de Azcapotzalco, hizo realidad la profecía que, por boca de Tetzauhteotl-Huitzilopochtli, "el dios portentoso colibrí zurdo", los consagraba como pueblo elegido para mantener el funcionamiento no sólo de su sociedad, sino de sus dioses y del cosmos en su totalidad. Esta situación los llevó a mezclar sus elaborados conceptos cosmogónicos con su encumbramiento político, en un todo ideológico que fue la base de todas sus actividades, desde las domésticas hasta las de grupo; la idea de un pueblo escogido, en este caso los mixitin, así como la búsqueda de una tierra prometida no sería ajena a la mitología mesoamericana.²⁹

El tercer tiempo, el del hombre, tuvo su espacio específico en la superficie terrestre, formada por las cuatro capas inferiores del supramundo. A este recinto geoméricamente concebido llegaban las influencias, las fuerzas y los designios divinos. Es precisamente la acción desarrollada en este espacio lo que permitía el funcionamiento de todo lo existente. Los pueblos mesoamericanos del posclásico en el altiplano central incluyeron en su memoria histórica una combinación profunda entre lo mítico y lo netamente humano. En muchas tradiciones como la otomí, la tlaxcalteca y por supuesto la mexica, la frontera entre los hechos del hombre y de los dioses en su historia particular fue muy ténue, y sin embargo, si bien la primera precedió a la segunda, en esta última la comunicación entre los hombres y lo

29. Vid Yolotl González, "Los elegidos de Huitzilopochtli".

suprahumano fue vital no solo en la existencia cotidiana, sino en la justificación de los hechos del estado. Al respecto León-Portilla afirma:

Difícil es precisar cuándo y cómo culminó la estructuración de mitos, creencias e historia... En cambio es innegable que cualquiera que haya sido el origen y proceso... a la postre tal universo de pensamiento influyó sobremanera y encauzó el desenvolvimiento de quienes se habían establecido en Tenochtitlan.³⁰

Tanto macehualtin como pipiltin tuvieron conciencia histórica de un pasado portentoso u ominoso al cual debían su situación de predominio o de sujeción. En el primer caso es evidente que las cúpulas gobernantes, concretamente de la nación mexicana, le dieran un uso al pasado en función de legitimar su poder y por lo tanto crear un orden tendiente a la preservación de esta situación, todo ello cargado de un fuerte sentido mágico y religioso que trascendía el mero interés político.³¹ Los nahuas fueron los intermediarios entre el universo, los dioses y su vida, lo que los hizo responsables del transcurrir, de la duración y de la permanencia, es decir, del tiempo en su conjunto. Eran además, con los otros grupos humanos de Mesoamérica, la máxima expresión de un largo proceso experimental que los dioses practicaron en los cuatro soles o eras que les precedieron, lo cual se reflejó inclusive en su alimento primordial, el maíz, que también fue producto de creaciones

30. Miguel León-Portilla, *op. cit.*: 69.

31. Vid Enrique Florescano, *Memoria mexicana*: 84-89.

perfeccionistas, lo que llevó al mexica a pensarse como la síntesis de todo lo pasado, clímax existencial de la voluntad divina:

La concepción es realmente grandiosa: los nahuas establecieron la existencia de cuatro edades anteriores a la suya, todas destruidas por los cuatro elementos, e identificables todas con los cuatro rumbos. A ellos les correspondía el centro del universo, la síntesis del tiempo, la suma de los elementos.³²

El planteamiento de un tiempo cíclico en los nahuas implicó la idea del fin del mundo y del papel del hombre ante esto. Veamos ambos puntos ¿Qué plantean las fuentes históricas en cuanto al fin del Quinto Sol? ¿existió la idea de algo más allá al fin de este ciclo? Al parecer no. Si tomamos en cuenta que los nahuas creían vivir en el centro del universo y que inclusive esta posición agotaba los rumbos existentes en la geometría cósmica, podemos afirmar que estos hombres se jugaron la carta mayor sumamente en serio. Independientemente de sus implicaciones ideológicas y de dominio político, el nahua agotó en su paso por el mundo todas las posibilidades de continuidad. La idea es en el fondo suicida, al desaparecer los hombres responsables del movimiento del Sol se extingue con ellos el mundo. La escatología contiene en sí misma la idea del fin de los tiempos como una consecuencia de la desaparición del hombre, al parecer del mexica, pues falta ver lo que dirían los tlaxcaltecas al respecto. Como todo buen conquistador, el tenochca y por

32. Roberto Moreno de los Arcos, "Los cinco soles cosmogónicos": 42.

extensión los grupos que compartieron su cultura, plantearon sus orígenes y su desarrollo en el punto más estable y definido del tiempo y el espacio sacros. La estabilidad que produce a un grupo humano el saberse sobre terreno seguro le proporciona una experiencia religiosa intensa que se hace extensiva a todos los aspectos de la actividad humana.³³ El nahua no fue la excepción. Colocó la intervención de los dioses y lo sobrenatural como el factor de orden:

...es la irrupción de lo sagrado en el mundo referido por el mito lo que realmente fundamenta el mundo.³⁴

Es lo que Eliade llama el "lapso sagrado". Al parecer en la sociedad nahua este lapso se prolongaba a tal grado que se pretendía evitar cualquier hueco profano en el flujo del tiempo. Al menos así lo sugiere la revisión del Tonalpohualli y del Xiuhpohualli en las fiestas y pronósticos marcados por ambos calendarios. Si no hay más tiempo y más mundo que el que se vive la carga ritual es muy fuerte. Las cuatro edades anteriores habían terminado por cataclismos. El ollintonatíuh estaba condenado a igual desenlace. Los mitos cosmogónicos apuntaron que el Quinto Sol sería destruido por fuertes movimientos de tierra, provocados por el robo que haría Tezcatlipoca del Sol. Al respecto los *Anales de Cuauhtitlan* informaban:

33. Encontramos en este aspecto un punto de comparación con el concepto de "esperanza" desarrollado por el cristianismo como clave de la estabilidad de los hombres en la tierra *vid infra*.

34. Mircea Eliadé, *Lo sagrado y lo profano*: 86.

El quinto sol, signo de 4 ollin (movimiento), se dice Ollintonatiuh (sol de movimiento), porque se movió, caminando. Según dejaron dicho los viejos, en éste habrá terremotos y hambre general con que hemos de perecer.³⁵

Más adelante agrega:

Diz que en este 13 acatl nació el sol que hoy va creciendo; que entonces amaneció y apareció el sol del movimiento, que hoy va creciendo, signo del 4 ollin. Este sol que está, es el quinto, en el que habrá terremotos y hambre general.³⁶

El terrible final planteado por el mito si bien al parecer no es inevitable si es prorrogable mediante la acción del hombre, mediante el rito, pero sobre todo a través del chalchíhuatl o "líquido precioso" ofrendado en los sacrificios.

Como prueba de que los nahuas pensaron su época como la última posible, repasemos sus ideas sobre el destino de los muertos: no concibieron un más allá placentero pues en el mejor de los casos el guerrero muerto en combate o la mujer muerta en parto se divinizaban para integrarse a las actividades propias del Sol. En el caso de los muertos por algún factor relacionado con el agua se les destinaba al Tlalocan o "paraíso de Tláloc". Más allá el Mictlan representaba para las víctimas de muerte común prácticamente la desaparición del teyolía, entidad anímica de cuyo destino más informes poseemos.³⁷ Esto quiere decir que la

35. *Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*: 5.

36. *Ibidem*. Es importante notar que el lector indígena del código habla en presente cuando se refiere al sol que se vive y en futuro cuando habla de su desaparición; estamos hablando de 1558.

37. A diferencia del cristianismo, el nahua concibió el cuerpo humano habitado por tres entidades anímicas con un punto de

esperanza de una prolongación de la vida en el más allá como premio a las acciones no existió, es decir, no hubo una correspondencia moral entre la vida y la muerte para la asignación del sitio a donde irían las almas de los mexicanos tal como existe en la concepción católico-occidental. Quiere decir también que las responsabilidades que pudieran adquirir los difuntos en los diversos sitios de los muertos para el funcionamiento del mundo dependían, en cuanto a su existencia, de que los vivos transmitieran energía al través del rito a esta compleja maquinaria. Es claro entonces que hasta la existencia de los muertos dependió de las acciones de los vivos. Existieron pues tiempos propicios dentro de los dieciocho meses de veinte días así como un gran despliegue oficial y popular para reforzar al Sol en su camino por el cielo y en su función de dar vida al mundo. Los tonalpouhque o intérpretes del tonalpouhualli contaban con el conocimiento suficiente para designar los momentos de mayor peligro para el Sol, es decir, la coyuntura propicia para Tezcatlipoca. Y no sólo el Sol, sino que toda cosa o ser viviente adquiriría un tonalli o "carga de destino" diferente al momento de originarse, conferida por las fuerzas de lo sobrenatural y marcada por un signo calendárico que acarrearía un augurio para el tránsito por el mundo. El Sol al momento de ser creado adquirió su respectiva "carga de destino". Pero las combinaciones eran contundentes; al cumplirse un ciclo calendárico que podríamos

residencia para cada una y con diferente destino al momento de la muerte que de hecho era considerada como la disgregación de estas tres "almas" con respecto al cuerpo. Sobre esto vid Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*: I, 357-370 y Eduardo Matos, *Muerte a filo de obsidiana*: 59-86.

llamar "cumpleaños", es decir, al llegar al momento en el cual todo coincidía de nuevo, se podía perder el tonalli y por lo tanto la existencia. Este fue el momento que quizá más cuidaron los nahuas y en el que vivieron en una especie de pánico escatológico. La posibilidad de que el Sol fuera robado por Tezcatlipoca se daba, según los cálculos mesoamericanos, cada cincuenta y dos años, al momento de coincidir los signos del Tonalpohualli y del Xiuhpohualli, es decir, cada cuatro trecenas. La actividad ritual de ese momento estaba encaminada a revitalizar al Sol. Era el tiempo del toxihmolpilia o "atamiento de años", fiesta en la que se celebraba el xiuhtzitzquilo o "fuego nuevo". Sahagún informa:

Venida aquella noche en que (se) había de hacer y tomar lumbre, todos tenían muy grande miedo y estaban esperando con mucho temor lo que acontecería, porque decían y tenían esta fábula o creencia entre sí, que si no se pudiese sacar lumbre que habría fin el linaje humano, y que aquella noche y aquellas tinieblas serían perpetuas, y que el sol no tornaría a nacer o salir...³⁸

Es importante destacar que en la cita se da una muestra del acabamiento definitivo del mundo al mencionar que el advenimiento de las tinieblas tendría un carácter de perpetuidad. El nahua no pudo imaginar en los mitos algo superior o postrer a su momento y existencia y sin embargo siguieron vivos por mucho tiempo. Ante todo ello, el papel del hombre frente a sus dioses se dió al través de la reactualización de los portentos míticos por medio del ritual. Pero no solo lo portentoso, sino que todos los

38. Fray Bernardino de Sahagún, *Historia General*: II, 271.

aspectos de la actividad humana, incluidos los domésticos y todas las etapas de la vida, estuvieron plagados de un sentido mágico y religioso. El nahua luchó constantemente y en todos los niveles por integrarse a los actos que la naturaleza marcaba, incluso después de la muerte. López Austin afirma:

Obró intensamente este hombre... como pocos, vinculado a su mundo sobrenatural.³⁹

De esta manera la vida en el mundo era pasajera, no tenía sentido la existencia sin el propósito que los dioses habían concebido para su más fina creación: enlazar el tiempo mítico con el tiempo histórico en una dependencia y colaboración suicida, pues más allá de estos dos tiempos del Quinto Sol no se planteaba mas que tinieblas. En las diversas ideas que sobre el tiempo se recogen en la mitología mundial, es común observar que la idea del retorno de la edad dorada es muy persistente. Por lo general, la etapa que viven los hombres tiene una historia sacra que le informa sobre la existencia de una remota etapa de "oro", o época áurea que, por diversas circunstancias, se perdió. La idea de la recuperación de esa edad dorada se enmarca en una teoría de edades sucesivas, siendo la más remota la mejor de todas⁴⁰. Para el hombre nahua la realidad mítica fue otra. Las disputas entre Tezcatlipoca y Quetzalcóatl y las sucesivas creaciones del sol, marcaron un mejoramiento de las condiciones que desembocó en la creación del "ollintonatíuh" como culminación de todo un proceso.

39. López Austin, "Sentido mágico o religioso de los sacrificios en el México Antiguo": 537.

40. Cf. Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*.

A diferencia de otras mitologías, la edad de oro era la que vivían los mexicas. Bástenos repasar las creaciones del hombre no sólo entre los mitos del altiplano, sino incluso entre los mayas, para darnos cuenta de que, como se dijo anteriormente, la creación fue una empresa perfectible que terminó con la aparición del hombre histórico de las sociedades posclásicas mesoamericanas. No existió pues el retorno a una "edad dorada", ni eternidad en la permanencia. La idea de que con la muerte del Sol mueren los hombres y al morir estos mueren los dioses y se detiene el tiempo convirtió a los nahuas en seres ritualistas por excelencia, al grado de que la memoria del pasado se conservó en gran medida por las actitudes plásticas, de fiesta, de representación, en síntesis de rito:

La vida normal del hombre y de las especies naturales de las que dependía su existencia no era concebida sin la intervención de los seres sobrenaturales, ni la intervención adecuada de estos podía esperarse sin la idónea comunicación del rito. Los rituales más importantes... eran actividades necesariamente colectivas... La creencia en la presencia constante sobre la superficie de la tierra de fuerzas divinas favorables o perjudiciales... hacía que el hombre luchara en forma ininterrumpida para aprovecharse o para protegerse del destino.⁴¹

El hombre, en sus necesidades más inmediatas estuvo supeditado a las acciones que la comunidad estableció para la fundamental preservación del mundo. Era una especie de "ecología ritual" del cosmos. Quiero hacer por último hincapié en dos aspectos:

41. López Austin, *Cuerpo humano e ideología*: I, 72-74.

Los dioses eran seres mortales, aunque tuvieron capacidad de resucitar en las anteriores creaciones o soles, la última etapa o ciclo marcó un nuevo acto de autoinmolación al parecer definitivo para los nahuas, pues las deidades unieron su última posibilidad de vida a su máximo esfuerzo creador representado por el hombre. El otro aspecto es el de la memoria colectiva, que si bien desarrollaré en el próximo capítulo, no está por demás decir que pueblos sin escritura lograron preservar su pasado mítico a la par de su pasado histórico. Esto se logró, es cierto, por medio de pictografías o anales detallados en los altos niveles de la sociedad nahua. Sin embargo, en los estratos no nobles, es decir, a nivel de macehualtin, la memoria de ambos pasados, el histórico y el mítico y aún el del propio calpulli, se preservó gracias a la tradición oral y sobre todo a las representaciones, a la acción plástica, teatral, posibilitada por el amplio espectro de fiestas y por lo tanto a la constante sacralización del tiempo que hizo persistir la tradición popular al lado de la oficial.

3.3 Conclusión:

A manera de breve conclusión presento el siguiente cuadro comparativo con las características del cristianismo y del pensamiento nahua en lo que se refiere a sus ideas escatológicas y papel del hombre frente a dios.

CRISTIANOS

1. Idea de una sólo creación del mundo y del hombre y de una sola destrucción de ambos.

NAHUAS

1. Idea de cinco creaciones progresivas del mundo y del hombre. La última representó la culminación

- cualitativa de un esfuerzo creativo materializado por el hombre y el maíz.
2. El tiempo es una gran línea Génesis-Apocalipsis que contiene la idea de salvación. La partición de esta línea quedó establecida por el advenimiento del mesías, representado por la figura doliente del Cristo.
 3. La llegada al más allá depende de la conducta de los hombres y su apego a los preceptos evangélicos.
 2. El tiempo es una sucesión de ciclos. La edad más remota es muy inferior en sus creaciones a la más reciente, que es en realidad la que hay que cuidar. La muerte es un elemento de preservación del tiempo. No existe posibilidad de otra época.
 3. El destino de los muertos es independiente a la conducta observada en la vida.

Antes de entrar al capítulo referente a la recuperación del espacio y tiempo sacros del indígena conquistado y "evangelizado", nos resta revisar los modos de recuperar el pasado tanto en el cristianismo como para los nahuas, es decir, los tipos de memoria histórica que se enfrentaron en el siglo XVI.

CAPITULO IV

Sobre el cómo y para qué se recuperaba el pasado en el pasado.

¿Qué es, en efecto, el tiempo? ¿Quién sería capaz de explicarlo sencilla y brevemente? ¿Quién podría, para formularlo con palabras, aprehenderlo siquiera con el pensamiento? Y, no obstante, ¿qué evocamos al hablar, que nos resulte más familiar y más conocido que el tiempo? Y entendemos, por cierto, cuando de él hablamos y entendemos también cuando oímos a otro hablar de él.

¿Qué es, entonces, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; si quiero explicárselo a quien me lo pregunta, no lo sé. Sin embargo, con toda seguridad afirmo saber que, si nada pasase, no habría tiempo pasado, y que si nada sobreviniese, no habría tiempo futuro, y que si nada hubiese, no habría tiempo presente...

Veamos, pues, oh alma humana, si el tiempo presente puede ser largo, puesto que se te ha dado percibir la lentitud del tiempo y medirla. ¿Qué me vas a contestar?

San Agustín, *Confesiones*.

4.1 La tradición histórica de occidente en la Edad Media.

La necesidad de recordar el pasado, así como la transmisión de este a las posteriores generaciones, adquirió en la Europa de la Edad Media matices muy particulares. El cristianismo, a partir del siglo IV, permeó todas y cada una de las actividades del hombre y adquirió la prioridad como elemento de las explicaciones del mundo y su transcurrir. Fue así que el pensamiento grecoromano perdió mucho en cuanto a la vigencia de sus ideas, ante una historia en la que el hombre se convirtió en instrumento de los planes de Dios. Incluso, el quehacer que por siglos realizaron los creadores del mundo clásico antiguo fue integrado, dentro de la nueva forma cristiana de pensar la historia, como un

mundo pagano creado por Dios como parte de su gran plan metahistórico. Nada escapó entonces a la voluntad del Dios "único y verdadero".

Si bien ya hemos visto en el capítulo anterior cuál es este plan, es importante que contemplemos las maneras que tuvo el europeo de explicar los acontecimientos históricos en función de la trama evangélica y, por otro lado, señalar cuáles fueron sus métodos para conservar en la memoria de las generaciones tales acontecimientos. El lector se preguntará entonces ¿qué tiene que ver lo anterior con la escatología? La respuesta es muy sencilla y consta de dos palabras: memoria y olvido. Ambos conceptos nos dan la clave para comprender el afán de integrar los actos humanos a lo que al gran Dios se le "pegaba la gana". La memoria, antagonista principal de la amnesia y del olvido parcial de las cosas, fue ejercitada de diversas formas y recorrió tortuosos caminos para indicarle al hombre quién era y cómo habría de terminar en este mundo. El olvido contó entonces con varios enemigos, aún cuando se sigue señalando a la Edad Media como la época del "oscurantismo", cosa que nos podría hacer pensar en el extravío de los hombres con respecto a la producción de una cultura sólida; cosa también que nunca aconteció en diez siglos de fuerte cristiandad amenazada. Debemos preguntarnos entonces ¿si los mortales conocían por las Escrituras, no obstante el lenguaje esotérico de su contenido, los planes divinos, por qué querer recordar o apuntar los hechos humanos? Por la necesidad primordial de buscar signos o señales que le ayudaran al hombre a tratar de conocer en que etapa se encontraba el plan divino, por

supuesto que con el fin de interpretar que tan cerca o lejos se hallaban del Apocalipsis y del Juicio Final. Esto hace ver que la cristiandad no sólo registró el pasado humano con el fin de recordarlo e interpretarlo, sino que también recordó constantemente, en ocasiones obsesivamente, el futuro, cuyo extremo conocía revelado al través de los Evangelios¹. En esto la historiografía cristiana marcó una nueva forma de concebir el pasado con respecto a los anteriores conceptos que sobre la historia habían desarrollado griegos y romanos. Para los cristianos sus logros:

... no se deben a sus propias fuerzas de voluntad e inteligencia, sino a algo que está más allá del hombre y que le provoca desear fines que merezcan ser perseguidos. El hombre, pues, se porta, desde el punto de vista del historiador, como si fuera el sabio arquitecto de su propio destino; pero la sabiduría revelada en sus actos no es sabiduría propia, es la sabiduría de Dios, a cuya gracia se debe que los deseos del hombre se encaminen hacia fines dignos.²

La figura humana quedó supeditada en sus acciones a la divinidad. No obstante su libre albedrío, su capacidad para discernir entre el bien y el mal y con ello definir su situación *postmortem*, el deseo más que la razón marcó la pauta del comportamiento del hombre y sus sociedades:

De esta suerte los proyectos realizados por la acción del hombre... se cumplen, no porque el hombre los haya

1. Vid Georges Duby, *El año mil*, para tener ejemplos de recordación obsesiva del futuro apocalíptico y de la búsqueda de señales en el pasado humano sobre el fin de los tiempos.

2. R. G. Collingwood, *Idea de la historia*: 53-54.

concebido y haya decidido sobre su bondad y sobre los medios para ejecutarlos, sino porque los hombres, haciendo de cuando en cuando lo que en el momento querían hacer, han ejecutado los designios divinos.³

Para cuando el "cuerpo místico de Cristo en la tierra", la iglesia, logra consolidarse como un poder institucional, los hombres tenían muy clara su función, pues concebían, desde los monarcas hasta los villanos feudales, que su acción ya no era el resultado de un plan racionalmente establecido, sino el fruto de lo que deseaban hacer, por lo que la emotividad predominó por sobre lo que en la antigüedad llamaron la razón. El término acuñado fue el de "pecado", mismo que pasó a formar parte de la naturaleza misma del hombre. Así lo habían demostrado Adán y Eva en el Paraíso, así lo había determinado Dios como parte de su inherente capacidad volitiva. Partiendo de lo anteriormente expuesto, veamos cuál fue el uso que hicieron del pasado los habitantes de la Edad Media y de que recursos se valieron para rescatarlo.

Quando se alude a esta etapa de la historia humana por lo general, la gente del siglo XX, se imagina cantares de gesta y pequeños bufones y juglares que de feria en feria transmitían las noticias más relevantes de lo que acontecía en Europa. Si bien la imagen es correcta, no es la única. Los grandes centros de preservación y elaboración de la cultura casi no son mencionados. El monasterio y sus bibliotecas guardaron, para un selecto grupo de religiosos, el saber que se pudo conservar y acrecentar durante diez siglos. Dicho conocimiento fue ciertamente ajeno a

3. *Ibidem*: 54.

los siervos, a los señores feudales, y a la mayoría de los monarcas, víctimas del analfabetismo (caso concreto Carlo Magno). Dentro de esta sociedad, el pasado fue claramente dividido: la historia divina y la historia humana, la segunda supeditada a la primera, y esta, a su vez, revelada en las Escrituras. El hombre medieval conocía los orígenes, el génesis. También conocía el advenimiento del Cristo redentor de las almas y también le fue dado conocer cómo sería el Apocalipsis. A esto llamaremos la metahistoria. Sin embargo, las sociedades, las comunidades y el hombre en su individualidad tenían un pasado, una historia particular, que si bien se hallaba en sus acciones como instrumento del macroplan divino, tenía un peso específico en el destino del alma después de la muerte. Por lo tanto todos y cada uno de los hombres ejercitaron su memoria para recordar sus actos pasados, concretos, enmendar errores, arrepentirse, ser perdonados y de esa manera tener posibilidades de ser salvos al final de los tiempos. La preocupación por la permanencia en el más allá, por llegar a compartir la gloria eterna al lado del creador, llenó la existencia de estos hombres, al grado de vivir cotidianamente impregnados de religiosidad, de seres sobrenaturales que deseaban inclinar la balanza en favor del "maligno". La metahistoria estaba entonces dicha, la historia particular en juego. Recordar el futuro y enmendar el pasado era fundamental para evitar el castigo divino. Uno de los ejemplos más representativos de cómo el hombre medieval se preocupó por su futuro y por su pasado individual fue el cuerpo humano. Para el común de los siervos, de los vasallos y de los señores (casi

todos analfabetos), su cuerpo representó un centro de diagnóstico frente a los designios del Señor. No sólo recibía los castigos sino que también era un foco de pecaminosidad, principalmente el cuerpo de la mujer. ¿Por qué tocar este punto cuando me encontraba hablando del uso que se hacía del pasado? En primer lugar porque en un mundo en el que no existió acceso amplio a libros y pergaminos, sobre todo a la posibilidad de leerlos, la memoria del pasado tuvo varios corresponsales que le informaron: por un lado los monjes o la liturgia a la que acudían los habitantes del feudo⁴, por otro la información que llegaba oralmente a las comunidades de por sí aisladas; ambos elementos se transformaron con el correr de los siglos y generaron tradiciones y leyendas locales. Pero además, suprimidos y olvidados los centros de reunión que para la vida social y cultural tuvieron griegos y romanos, es decir, el teatro, el estadio, la terma y el circo⁵, el hombre común necesitó un mensajero adecuado que le diera pistas sobre lo que la divinidad pensaba de él: este fue el cuerpo, que representó para los vulgares lo que el libro para los monjes. La encarnación fue para este momento la forma que tuvo dios de humillarse al través del Cristo. Sus aspectos sexuales adquirieron una gran carga

4. Es importante señalar que la liturgia cristiana se fue diseñando al paso de los siglos, inspirada en fuentes diversas, desde los rituales caballerescos hasta influencias del teatro oriental. Me refiero en el texto a lo que se dió como prédica y como primitivas misas, que de alguna manera informaron la cultura cristiana del mundo a los habitantes de los feudos, aunque fuera a nivel local. Vid. Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*.

5. Vid Jacques Le Goff, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*: 40.

pecaminosa. Pero no sólo eso, la nueva idea de la salvación en el más allá incluía tanto el alma como el cuerpo⁶, de tal forma que en la vida de los mortales Dios se hizo presente al través de los castigos corporales, que le recordaron al hombre su futuro escatológico y su pasado como creación divina:

Para los hombres de la Edad Media lo sagrado se revela con frecuencia en ese turbador contacto entre lo espiritual y lo corporal. Los reyes taumaturgos manifiestan su sacralidad curando a los escrofulosos que tocan. Los cadáveres de los santos prueban su santidad difundiendo un olor suave, el olor de santidad. Las revelaciones divinas así como las tentaciones diabólicas se expresan en los cuerpos dormidos por los sueños y las visiones que tanto desconcertaban a los hombres de la Edad Media.⁷

Tales conceptos se difundieron en el siglo XVI en territorio americano por los frailes evangelizadores. Es importante señalar que, la memoria histórica del común de la gente que vivió en la Edad Media, estaba regida por su interés personal en lograr una conducta que le permitiera acceder a las ventajas de la salvación, sin que ello implique la renuncia a los placeres de esta vida y al consiguiente remordimiento. Por lo tanto, es una memoria histórica retroactiva, es decir, que al final de los tiempos, durante el Juicio Final, Dios cobraría la factura sobre todos los actos personales de los hombres. El cristiano actuó entonces en función de la muerte para lograr la vida eterna, sin tiempo que le afecte. A tal grado se difundió la idea del aprovechamiento de la existencia, del logro de una vida cristiana

6. Cf. *infra* el capítulo V sobre el cuerpo y sus tormentos.

7. Jacques Le Goff, *op. cit.*: 42.

individual, que la iglesia comenzó a crear nuevas formas para controlar el tiempo, anunciarlo, marcarlo, y con ello regir la existencia de las comunidades rurales y de las urbanas. Para el imperio de Carlo Magno fue una prioridad la difusión de una enseñanza religiosa, aunada al cumplimiento de las obligaciones cristianas. En 813 el Concilio de Chalón confirmará las disposiciones del emperador en el sentido de hacer responsables a las abadías de la educación religiosa;⁸ con ello Carlo Magno se propuso difundir al grueso de la población de su imperio el modo de vida canónico; la iglesia adquirió el dominio total del tiempo:

Para imponer las horas canónicas como marcas de la medida del tiempo en la escala de la jornada y para suprimir los medios tradicionales en la determinación de la hora, los nuevos poderes se apoyan de esta manera en un instrumento nuevo que marcará la historia de la medida y del control del tiempo en Occidente durante más de un milenio: la *campana*.⁹

Con este instrumento, la campana, se le recordaba cotidianamente el "tiempo de Dios" a los hombres comunes, y sobre todo las horas en las que era conveniente durante el día adorarlo. El estímulo sonoro se convirtió en recuerdo, en despertador de la memoria humana. Aliado de la memoria histórica, también se desarrolló un calendario ritual cada vez más organizado. Sería también en la época de Carlo Magno cuando se fijan con mayor detalle los días dedicados a Dios. Para el año

8. Jacques Attali, *Historias del tiempo*: 67.

9. *Ibidem*.

802 el emperador prohibió el trabajo los domingos¹⁰; la iglesia se dedicó a sustituir fechas importantes para las diversas religiones paganas, generalmente basadas en cambios naturales (solsticios y equinoccios), por una liturgia anual en donde los días de fiesta están dedicados a Dios, a los santos o a la recordación de los hechos evangélicos. No obstante todos los intentos de la iglesia por controlar el tiempo, la población laica raramente respetó todas las prohibiciones canónicas. Por lo general sólo las fiestas más importantes y significativas fueron respetadas lo suficiente para recordar a los hombres su papel en el mundo. La realidad del monje era otra, pues a diferencia del vulgo, se apegó estrictamente a la liturgia cristiana¹¹. En momentos de crisis, como las pestes, la memoria histórica se hizo más aguda y logró que los mortales recordaran lo transitorio de la existencia y sus posibilidades después de la muerte, sobre todo el implacable momento del Juicio Final. La memoria se convertía por instantes en la más ruda de las escatologías. Pero dejemos a la gente del común y expliquemos lo que el rescate del pasado significó para otro sector de la Edad Media, para los monjes y sacerdotes letrados.

¿Existieron realmente historiadores para este período? Los primeros padres de la iglesia fueron hombres dedicados al estudio de las Sagradas Escrituras. Desde San Gregorio hasta Santo Tomás, pasando por San Agustín, existió la prioridad de encontrar la revelación. La verdad se hallaba contenida en los Evangelios. La

10. *Ibidem*: 68.

11. *Ibidem*: 68-69.

"filosofía cristiana" nada tuvo de académica y sí mucho de revelada; en este sentido, su método de acercamiento a los grandes problemas de la filosofía tuvo como primer paso la fe:

Los cristianos empezaban por creer, y sólo después, en su deseo de defender, explicar y entender lo que creían, desarrollaban una teología y, en subordinación a ésta, una filosofía.¹²

Exactamente lo mismo ocurrió con la historia. Más que grandes historiadores, existieron teólogos y exégetas. Surgieron entonces desde historias teológicas hasta visiones espirituales de la historia, en donde el centro de gravedad fue Dios, a partir del cual se explicaban los acontecimientos humanos. Todo, absolutamente todo, trató de ser interpretado en función de alegorías dispuestas en las Escrituras. Los testimonios de los padres de la iglesia dejaron de lado, casi siempre, la acción humana como el motor de los procesos sociales. Los grandes personajes fueron considerados así por su capacidad de hacer que los hechos se inclinaran en favor de los planes de Dios. La historia humana fue fusionada con los mitos del Antiguo Testamento, lo sobrenatural no pudo ser separado de lo estrictamente humano y para la Edad Media importó, más que nada, adecuar lo acontecido a lo ya profetizado y esperar a que el futuro apocalíptico se realizara inexorablemente. El uso que del pasado humano hicieron los primeros y los posteriores pensadores de la iglesia estuvo en función de interpretar los propósitos de

12. Frederick Copleston, *Historia de la Filosofía. De San Agustín a Escoto*: 529.

Dios, pero ese pasado debería ser registrado en sus hechos trascendentales de una forma general, universal, puesto que Dios había creado a todos los hombres, tanto paganos como cristianos. El concepto de historia ecuménica, en donde los romanos absorbían el pasado de las comunidades conquistadas o bien el de historia particularista, en el que los acontecimientos giraban en torno a la polis griega, desapareció. Ahora los primeros padres, Adán y Eva, fueron la explicación del surgimiento de todas las razas, y el episodio de Babel dió razón de la dispersión de todas las lenguas¹³.

El primer teólogo historiador que utilizó cristianamente la historia de la humanidad conocida, (sin eurocentrismos), fue Eusebio de Cesárea en el siglo III. El uso que hizo del pasado estuvo inspirado en demostrar que el centro de la historia era el primer advenimiento de Jesús, con lo que integró en una sóla visión universal de la historia a todas las civilizaciones paganas anteriores al cristianismo. No sólo eso, sino que en sus dos principales obras, la *Crónica* y la *Praeparatio Evangelica*, mostró cómo todos los acontecimientos pre-cristianos fueron preparación para la llegada del Mesías. En realidad, el pasado del hombre adquirió sentido en tanto fue preuncio, disposición o parte de una trama cuyo desenlace sería la Encarnación.¹⁴ A partir de este momento, los exégetas del pasado humano se ocuparon formalmente por el futuro apocalíptico de la humanidad. Para el siglo IV, Ticonio formuló un nuevo tratado con siete

13. R. G. Collingwood, *op. cit.*: 56-59.

14. *Ibidem*.

reglas para la interpretación del Apocalipsis de San Juan. En este texto, conocido sólo por las referencias que de él hacen otros autores, Ticonio parte de una premisa fundamental:

... el Apocalipsis se refería mucho menos a sucesos futuros que a ataques generales de las fuerzas diabólicas contra la iglesia... Cristo y Satanás representaban dos grandes poderes en lucha por el dominio de la tierra. La Nueva Jerusalén no era un acontecimiento a esperar en la historia del mundo sino la iglesia actual que empezó a existir a la muerte de Cristo y se extenderá a lo largo del tiempo, hasta la terminación de todos los días.¹⁵

Ticonio acercó mucho la vida de los hombres al Apocalipsis, mismo que también fue preocupación de otro de los pilares de la patrística, San Agustín. Fue él quien estableció una cronología, asimilada a los días de la semana y basada en la duración de la Creación. De acuerdo con él, Cristo era la culminación de un quinto macro día, por así decirlo, por lo que los primeros cuatro días y parte del quinto correspondían a pasajes del Antiguo Testamento. El sexto día abarcaba desde Cristo hasta la culminación de la historia; en este se hallaba viviendo San Agustín, prácticamente muy cerca del final de los tiempos, pues el séptimo día correspondía al segundo advenimiento de Cristo y al Descanso Eterno¹⁶. Esto implicó un nuevo orden en la historia de los acontecimientos humanos, a los que se les buscó un sentido en el cual quedarán muy claros los extremos, la temporalidad del hombre y la fase en la que este se encontraba. Para San Agustín,

15. Delno C. West y Sandra Zimdars-Swartz, *Joaquín de Fiore. Una visión espiritual de la historia*: 24.

16. *Ibidem*: 25 y José Ferrater Mora, *Cuatro visiones de la historia universal*: 34-35.

el móvil de la historia es el pecado, el quebrantamiento de la ley divina, así como la posibilidad del hombre a la salvación. Las épocas de crisis parecían darle a este la oportunidad del arrepentimiento y el apego inmediato a los mandamientos de la divinidad, pues acercaban a los mortales al fin.

La historia es, para San Agustín, historia del gran drama de la salvación.¹⁷

En la principal obra de San Agustín, *La Ciudad de Dios*, planteó también que la historia era una lucha constante entre la Ciudad Terrena y la Ciudad de Dios, representada esta última por la iglesia, misma que perduraría triunfante hasta el final de los tiempos. La misión de la iglesia fue vista como la propagación y la predicación del Evangelio a todos los hombres, quienes se encontraban en franca peregrinación rumbo al Juicio Final. San Agustín interpretó el libro del Apocalipsis como un instructivo, no como profecía, pues consideró que el Milenio, anunciado por San Juan, estaba presente en su época¹⁸. La historia humana había sido convertida por San Agustín en un verdadero drama, cuyo desenlace ya se sabía. Fabricó toda una teodicea de la historia, en la que la Providencia pareció ser enemiga del hombre, pues más que detener su deterioro y degradación, deja que se acerque peligrosamente, por sus pecados, al castigo eterno. La influencia de Agustín hizo que los hombres, laicos y religiosos, comenzaran a medir el tiempo, a observarlo con temor y a evaluar sus esperanzas con respecto a su posibilidad de vivir eternamente en

17. José Ferrater Mora, *Ibidem*: 29.

18. Delno C. West y Sandra Zimdars-Swartz, *op. cit*: 25.

el más allá. La historia, la verdadera historia, había comenzado con la reencarnación de Cristo, todo lo anterior fue preparación para tal hecho.

No sólo se preocupó San Agustín por elaborar un nuevo esquema de la historia, sino que también le angustió su historia personal. Es así que escribió sus *Confesiones*. En esta obra, San Agustín midió su tiempo, no con el fin de entregar el detalle de todo cuanto se acordaba, sino más bien para ilustrar los momentos que le llevaron a la conversión y gracia definitiva. En los primeros capítulos de la obra, el tono de narración es más bien la de un penitente arrepentido por los años de infancia y juventud; posteriormente se da el cambio hacia el converso, al entendimiento del cristianismo, hacia la revelación y meditación filosófica. Muy al margen de estériles discusiones, lo que me interesa destacar es la motivación que llevó a San Agustín a escribir la historia de su vida en función de sucesos que lo hicieron cristiano. Al igual que con la humanidad, cuyo pasado precristiano fue preparación, San Agustín aplicó su modelo histórico a su vida personal. Todos sus pecados de infancia y juventud aparecen como "necesarios", como preparatorios para el nacimiento del gran cristiano. Si bien Agustín se arrepiente, constantemente dá gracias por los hechos de su vida, malos o buenos, que le dieron la oportunidad de ser quien es al momento de escribir, ya anciano, sus confesiones. Es como buscar en el pasado las oportunidades que tuvo de ser diferente.

Muchos otros pensadores de la iglesia se ocuparon de plantear el problema del pasado y del futuro del hombre, entre

ellos Gregorio el Magno, el Beato de Liébana, Beda, Adso y Santo Tomás de Aquino, mismos que llevaron sus teologías filosóficas al campo de la historia humana, y plantearon similares usos del pasado humano en función del gran plan divino. Podríamos desarrollar todo un ensayo historiográfico sobre los anteriores pensadores, sin embargo, me interesa destacar tan sólo a Joaquín de Fiore, debido a la influencia determinante que ejerció en muchos de los evangelizadores que llegaron a América y a las innovaciones que introdujo en su visión de la historia.

Durante el siglo XII se desarrolló la vida y obra de Joaquín de Fiore. Nos encontramos frente a un caso de revelación cristiana, pues el mismo padre narra cómo mientras meditaba en el monte Tabor, cercano al desierto de Palestina, en la víspera de Pascua recibió el conocimiento "pleno".¹⁹ Posteriormente, el joven recién converso sería ermitaño y después monje. En su vida monacal se dedicó a escribir varias obras, de las que tres son las fundamentales en su producción: *Armonía entre el Nuevo y el Antiguo Testamentos*, *Salterio de diez cuerdas* y *Exposición del Apocalipsis*. En ellas estableció una nueva interpretación espiritual de las etapas históricas, basada en la Trinidad (Padre, Hijo y Espíritu Santo), en los siete sellos y en los días de la creación. Jugó una especie de matemática mística y relacionó todos los períodos del tiempo con las Escrituras, siempre en busca de los símbolos y sus significados, principalmente en lo que se refiere al Apocalipsis. De esta forma, de Fiore dividió la historia de todas las cosas en tres

19. *Ibidem*: 16.

grandes *status* o edades: la primera correspondió a la edad del Padre, y abarcó desde la creación hasta el advenimiento de Cristo; la segunda fue la edad del Hijo, que se prolongaba desde el nacimiento de Jesús hasta la época en la que de Fiore vivía, sin definir cuándo acabaría; la tercera edad sería la del Espíritu Santo, estaba por venir próximamente.²⁰ Según el mismo autor, la primera época fue aquella en la que los hombres estuvieron sujetos a la ley y se vivió bajo las cadenas del esclavo, la segunda época cuando los hombres estuvieron sujetos a la gracia y al servicio del hijo de Dios, la tercera época sería la de los hombres que vivirían en anticipación de la gracia y en libertad. Por lo tanto, la primera fue exasperación y miedo, la segunda fue acción y fe, la tercera sería contemplación y amor.²¹ De nuevo nos encontramos ante el caso del exégeta, que más que historiar los hechos humanos, pretende ajustarlos a la magna visión de las Escrituras. De igual manera, de Fiore tuvo como preocupación fundamental el futuro escatológico de los mortales. Podríamos calificar a San Agustín y a de Fiore como los historiadores del futuro, entendido este como acontecimientos conocidos. De Fiore no sólo anunció la etapa siguiente de la humanidad auspiciada por el Espíritu Santo, sino que también llegó a describir la vida de los hombres en esta:

En *Liber Concordie* Joaquín describe primero cómo se vivirá en la tercera época. Una nueva vida espiritual de paz y contemplación sería el rasgo principal tras la derrota del Anticristo al final de la nueva época del

20. R. G. Collingwood, *ibidem*: 60-61.

21. Delno C. West y Sandra Zimdars-Swartz, *op. cit.*: 30.

Espíritu Santo. Con la guía de éste se haría realidad un *novus ordo*.²²

Para el abad de Fiore, la tercera época necesitaba de un grupo de hombres nuevos, dedicados a la contemplación y al entendimiento de los asuntos celestiales. La comprensión de los misterios de la fe era posible gracias a la acción reveladora ejercida por Cristo, quien al vencer a la muerte logró abrir el libro estampado con los siete sellos y con ello hacer acceder a la comprensión de todas las cosas, entre ellas los acontecimientos de la historia humana y su simetría con respecto a la Trinidad.²³ De Fiore hace entonces uso del pasado para comprender muchos de los misterios, anteriormente imposibles de descifrar, pero siempre con el fin de mostrar el triunfo final de Cristo con la parusía, el final de todas las cosas y la vida eterna. Esta historia, que también es un drama de la salvación del hombre, sirve a de Fiore para poner sobre aviso a sus contemporáneos; se convierte en un llamado en contra de la degradación moral y en favor de una preparación espiritual para que los hombres puedan recibir la tercera época. Pero advierte también que, dicha preparación, será posible cuando los hombres estén concientes de

... todo el transcurrir de la historia revelada, tanto pasada como futura...²⁴

22. *Ibidem*: 37.

23. *Ibidem*: 55.

24. *Ibidem*: 54.

Dicho transcurrir fue el que clarificó de Fiore, lo hizo sistemático, le impregnó una secuencia lógica para los hombres espirituales en la que, pasado, presente y futuro tuvieron un orden y una verdad escatológica. La espera de una nueva edad y la visión de una historia humana, cargada de símbolos que marcaban el cumplimiento de la profecía histórica evangélica, influyó en el pensamiento de los siglos XIII, XIV, XV y XVI de toda Europa. En este tiempo las advertencias de Joaquín para la reforma de los hombres y su conducta, así como sus sugerencias sobre una vida más contemplativa y una nueva especie de hombres, alimentaron gran cantidad de movimientos y constituyeron la nueva heurística al través de la cual, todos los acontecimientos importantes del hombre se vieron cargados de posibles símbolos, de lenguaje esotérico que bien interpretado podría dar la clave para anunciar la época del Espíritu Santo. Joaquín se convirtió, para una gran cantidad de movimientos sociales, en un profeta, cuando sólo quiso ser historiador del pasado y del futuro escatológico. Uno de los postulados del monje que más importancia tuvo para futuros acontecimientos, fue el de considerar que las nuevas órdenes, incluso las militares como la de los Caballeros Templarios, tendrían la misión de propagar el Evangelio hasta los confines del mundo, condición necesaria para el Apocalipsis:

Será misión de la Iglesia en la tercera época llevar el Evangelio a todos los rincones de la tierra. Con el cumplimiento de esa obra vendrá la tribulación final de Gog y Magog (Apoc. 29:8), el Juicio Final y la Jerusalén Celestial.²⁵

25. *Ibidem*: 80.

Joaquín murió en el comienzo del siglo XIII, casi ciento cincuenta años antes de que Fernando e Isabel unificaran la península ibérica, y casi doscientos años antes de que Colón pisara, sin saberlo, el Nuevo Mundo. Durante ese lapso muchos europeos esperaron la consumación de la historia y la realización del milenio anunciado por San Juan, sobre todo porque las pestes que azotaron a Europa acercaron mucho más a los hombres a la imagen de la muerte. No debemos soslayar otro pasaje importante en estos momentos de crisis en Europa: para el siglo XIV, en los Países Bajos, surgió la *Devotio Moderna*, movimiento creado principalmente por Gerardo de Groote y continuado por los Hermanos de la Vida Común.²⁶ Su carácter netamente espiritual hizo surgir una serie de ascetas y místicos que rescataron la vida de Jesús para tomarla como norma de conducta. En ellos tenemos un nuevo ejemplo de historia mezclada con literatura, en la que por supuesto gana esta última, pues el pasado adquiere sincronía en la vida del hijo de Dios, misma que es trasladada al presente, es narrada y junto a ella se dictan sugerencias para el ser devoto. Este movimiento produjo hombres como Tomás de Kempis, hasta donde se sabe, autor de la *Imitación de Cristo*²⁷, que como ya hemos dicho, llegó a ser traducida en el siglo XVI al náhuatl.²⁸ Es revelador el hecho de que un sector de monjes ilustrados buscaran en la *Devotio Moderna* implantar un ejemplo de vida, ajena a las vanidades y los goces terrenales, ejemplo que

26. Francisco Montes de Oca, "Introducción" en, Tomás de Kempis, *Imitación de Cristo*: X-XI.

27. *Ibidem*: XLV-XLVIII.

28. Cf. *supra*.

sería precursor de las posteriores reformas para enmendar la conducta de los religiosos.

Pero retomando la concepción trinitaria que de la historia hizo Joaquín de Fiore y la influencia de su pensamiento escatológico, debemos agregar que la espera del Apocalipsis contó además con el desarrollo de órdenes mendicantes que ya para el siglo XIV se encontraban en franca crisis de valores entre lo espiritual y lo terreno. El pasado y las interpretaciones que de él hizo Joaquín, tomaron nuevo empuje con el surgimiento de los Reyes Católicos en el siglo XV, personajes que pronto serían asimilados a la idea del liderazgo humano que requería la empresa divina. A partir de entonces, los acontecimientos comenzaban a dar nuevos visos y razones del por qué no había llegado aún el milenio y la tercera edad anunciada por Joaquín. La Tierra Santa estaba a punto de volver a manos católicas, pero aunado a esto, Cristóbal Colón descubría una nueva ruta de acceso a las Indias navegando por el occidente. Este momento marcó la necesidad de una revisión de las ideas escatológicas y el adaptamiento de los sucesos a las interpretaciones de los padres de la Iglesia, principalmente Joaquín de Fiore. De hecho este monje ejerció influencia sobre el pensamiento de Cristóbal Colón²⁹, al grado de hacerlo afirmar que el fin de los tiempos se hallaba cercano, tal vez ciento cincuenta años, cuando más. Hablar del Nuevo Mundo fue entonces, para las generaciones posteriores, hablar del cercano Apocalipsis. La empresa de los Reyes Católicos, marcada por la

29. Sobre el pensamiento del Almirante Colón y sus influencias Vid. Phelan, *op. cit.*: 34-41.

Providencia, consistía en llevar el Evangelio a los nuevos rincones descubiertos, premisa marcada por las profecías, cuyo cumplimiento eran condición para la realización de la Parusía. Muerto Colón y descubierta la nueva geografía del mundo, las ideas joaquinitas sirvieron de alimento a la mentalidad escatológica de las órdenes mendicantes, encargadas de la evangelización de los aborígenes americanos. A esto debemos agregar que España abanderó la enorme misión providencial de convertir a los infieles. Contaba ya con varios elementos en su favor. Por un lado, la depuración de la orden franciscana y el triunfo de los observantes:

The Observantine movement began in Spain around 1390 as a protest against nonfeasance in the Order... The most austere way of life was followed and encouraged by such diverse characters as Cardinal Ximenes, Fray Juan of Guadalupe, leader of the Discalced movement and reformer of the Franciscan houses in Extremadura, and Fray John Pérez, Guardian of Santa María de La Rábida.³⁰

El cardenal Cisneros encabezó, por sus duros métodos, la reforma de los franciscanos, para posteriormente dedicarse a la de otras órdenes que deseaban participar en la tarea de convertir a millares de almas indígenas. Durante la primera mitad del siglo XVI los misioneros recordarán el pasado y el futuro como en pocas épocas le había sucedido a la cristiandad; surgió un amplio optimismo escatológico, el Nuevo Mundo anunciaba el final de los tiempos. El otro lado de las ventajas con que contaron los

30. Delno West, "Medieval ideas of apocalyptic mission and the early franciscans in México": 299-300.

monarcas españoles fue la invención de la imprenta y la difusión de las ideas y los textos apocalípticos no sólo por toda la península ibérica sino en toda Europa:

The invention of printing increased the distribution of prophetic texts throughout Europe. It became popular to publish anthologies of prophecy as well as the texts of important prophetic writers. An example of such anthologies in Spain was the compilation of apocalyptic writings made by the publishing house of Pablo Hurus in 1495 or 1496 at Zaragoza.³¹

Con todo lo anterior podemos hacer una serie de consideraciones a manera de conclusión. La historia humana, entendida como los acontecimientos o acciones propiciadas por las sociedades, quedó subordinada, durante la Edad Media, a una concepción mayor, teológica, revelada en las Escrituras, en la que el pecado, inherente a la naturaleza humana, fue el motor de los hechos, y en donde una combinación entre la Providencia, la esperanza a la salvación y una profunda religiosidad, regida por la iglesia y desarrollada por los laicos, motivó una profunda preocupación por el futuro. Descifrarlo llevó, a un grupo de exégetas y filósofos, a una serie de interpretaciones sobre el desarrollo del tiempo, a ordenarlo, darle una secuencia y lograr las primeras periodizaciones serias tanto del tiempo pasado como del futuro. Por lo tanto, las principales concepciones de la historia y el devenir humano, ligado por supuesto a los designios divinos, fueron visiones escatológicas con una preocupación fundamental por conocer en qué punto del macroplan de Dios se

31. *Ibidem*: 302.

hallaban los mortales y, obviamente, saber que tan cercano se encontraba el fin del mundo. Tan es así, que los medios utilizados durante la Edad Media para la preservación de la memoria, desde la tradición oral, la liturgia, hasta los grandes y eruditos escritos de los monjes, tuvieron como temática recurrente y en ocasiones obsesiva la escatología cristiana. La Vulgata de San Jerónimo tal vez circuló entre un sector reducido de monjes sabedores del latín, sin embargo, los aliados de la memoria fueron muchos, incluido el cuerpo de cualquier mortal, cuyos padecimientos le recordaban lo transitorio de su existencia. A esto debemos agregar que los centros productores y celosamente preservadores de la cultura del hombre fueron las bibliotecas de los conventos, por ejemplo los franciscanos:

The typical Franciscan convent library formed a nucleus of books related to preaching: Bibles, Bible commentaries and exegeses, homiletical works, postils, *florilegia* and *exemplorum*.³²

Textos a los que debemos agregar, ya para el siglo XIII, las interpretaciones de Joaquín de Fiore. Hasta aquí con Europa, vayamos de nuevo a Mesoamérica, en donde la falta de un sistema de escritura desarrollado hizo que las cosas fueras diferentes.

32. *Ibidem*: 300.

4.2 Sobre el cómo y para qué recordaban los nahuas su pasado. Del códice a la danza.

Al igual que un ciego desarrolla sus otros sentidos con el fin de sustituir la falta de vista, los pueblos con una escritura casi nula lograron ejercitar una gran cantidad de formas para conservar en su memoria las historias que deseaban recordar. De esta forma los nahuas, y en general los pueblos mesoamericanos, lograron conservar, aún sin un sistema completo de escritura, los hechos fundamentales de su historia mítica y humana. La tradición oral, así como las pictografías, representaron los medios más comunes para la transmisión del conocimiento y la tradición, sin embargo, existieron otros recursos, tal vez más poderosos e importantes por los que la población en general, misma que no tenía acceso a los códices, preservó no sólo la historia, sino que también su identidad de grupo. Pero contestemos a la primera pregunta que nos ocupa ¿cual era el uso que del pasado hacían los nahuas?, para después ver las formas que existieron de rescatarlo.

El pasado de los indígenas del Altiplano mesoamericano se encontró inmerso en la macro concepción que del tiempo cíclico habían forjado al través de los siglos. Entre más lejano se ubicara en el tiempo un acontecimiento mayor era la acción de los dioses. No importaba el grupo, el hecho era que sus antepasados se ligaban invariablemente a las acciones portentosas de las deidades, en un tiempo remoto e indeterminado. Como hemos visto en el capítulo anterior, los hombres son resultado de una última creación, la más perfecta, y también habitaban el último periodo

o ciclo de tiempo existente. En el pasado se encontraba la explicación no sólo de lo anterior, sino también del encumbramiento de los mexica-tenochca y su predominio político al momento de la conquista española. La historia fue utilizada para demostrar qué grupos recibieron el favor de un dios, cuál fue su arraigo y su tradición, qué hombres debían gobernar, cuándo se deberían realizar las fiestas y celebraciones importantes, etcétera. Intentar separar lo humano de lo divino se antoja realmente imposible en un mundo en el que, desde los actos más elementales, estaban cargados de significado sobrenatural. Pero no quisiera empezar a ver dioses por todos lados, pues el uso del pasado fue precisamente una de las mayores armas de la ideología, de la política como sistema de dominio, que justificó, por medio de la historia un status o situación prevaleciente y que fue elaborada y defendida, generalmente, por los que ostentaban ese dominio, exactamente como lo es ahora, claro que con sus variantes. Por lo tanto, mito, historia y poder fueron hermanos en el pasado del México antiguo:

Los tránsitos de historia a mito y de mito a historia son, sin duda, variados. Hay casos de relatos históricos que se pueden ir despejando al eliminar los elementos extraños, sobrenaturales pero hay otros que quedan vacíos tras la expurgación: si a la vida del sacerdote Quetzalcóatl de Tollan le vamos suprimiendo los pasajes milagrosos y míticos, la figura final quedará desnuda.³³

Debemos ser pues, muy cuidadosos al tratar de explicar el uso que del pasado hacían los nahuas, pues incluso existieron

33. Alfredo López Austin, *Los mitos del tlacuache*: 434.

empleos diferentes de acuerdo al grupo político. Nos concretaremos a los mexica. En cuanto a su historia "oficial", podemos distinguir los siguientes niveles:

1. El rescate de la cosmogonía y la antropogénesis, así como la historia mítica de los ciclos cosmogónicos. Este conocimiento mítico-histórico quedó consignado en los códices y fue objeto de un saber especializado por medio de pictografías. (Este punto fue explicado en el capítulo II).
2. Como continuidad de lo anterior, el rescate de las primeras etapas de la historia humana. Esta se encuentra mezclada con los portentos divinos y con historias de miseria, ignominia y encumbramiento de los mexicas, y con muchos elementos mesiánicos y proféticos. Puede definirse cronológicamente desde Tamoanchan, Chicomoztoc, hasta la conquista de Azcapotzalco. Gran parte de este período lo definiré como el de Huitzilopochtli "cuando hablaba". También los dioses se encuentran muy presentes y fue consignado en pictografías.
3. El rescate, o mejor dicho, la elaboración de la historia cuando los mexica y la Triple Alianza se encumbraron. A este llamaré el período de Huitzilopochtli "cuando ya no necesitó hablar". En él los dioses dejan paso, en los acontecimientos políticos, a la acción de la élite gobernante y su pueblo escogido. Fue consignado como historia política en las pictografías.

4. El rescate de la historia en el momento que cayó estrepitosamente la Triple Alianza, ante la guerra que Cortés encabezó contra Tenochtitlan y Tlaltelolco. A este llamaré el periodo de Huitzilopochtli "cuando ya no quiso hablar más".

En otro nivel, el de los sacerdotes-historiadores, poco sabemos de su acción en las etapas anteriores al siglo XIV, sin embargo, podemos decir que el principal uso que hicieron del pasado estuvo en función de interpretar las pictografías, mismas que contenían los acontecimientos mítico-históricos de las etapas descritas para la historia oficial. A esto debemos agregar que no todos los sacerdotes eran especialistas en la lectura y transmisión del pasado, sólo los de más alta jerarquía.³⁴ A un grupo de ellos debemos atribuir la habilidad para interpretar los calendarios, principalmente el ritual o Tonalpohualli. Este sector fue el encargado de fundamentar la realización de las fiestas dedicadas a los dioses durante los dieciocho meses del año, entre otras cosas. Además, cumplían una función importante, pues conservaban el conocimiento suficiente para mantener la legitimidad de su grupo en el poder y sustentaban, con el prestigio que otorgaba el pasado a quien lo poseía, la ideología dominante.

Junto a la historia oficial, "hechiza", y junto al uso del pasado y el dominio que de él hacían los especialistas, se encontraba otro nivel de memoria histórica, el "popular", que si bien tuvo sus propias maneras de expresión, se mantuvo en

34. Enrique Florescano, *op. cit.*: 56-57.

perfecta simbiosis con los otros dos niveles. Me atrevo a afirmar que fueron los diversos sectores de macehuales tenochca, agrupados en sus calpulli, los que dieron sustento tanto a la historia oficial como a la calendarización ritual marcada por los sacerdotes, y no solo eso. Fue el grueso de los mexica no especializados quienes lograron mantener viva con su acción la historia-mito de su grupo. La memoria entonces no reposó en grandes tratados e interpretaciones filosóficas del acontecer histórico, y jamás se plasmó en grandes discursos escritos, es decir, en libros al estilo del occidente europeo. Vayamos por partes:

Los tres grandes apartados que hemos descrito, historia oficial, historia-mítica controlada por sacerdotes e historia como tradición popular entre los mexicas, interactuaron durante siglos, se alimentaron mutuamente y se re-crearon en momentos de predominio político del grupo mexica como el dominante. En este sentido, la historia oficial contó con varias visiones, o mejor dicho revisiones retrospectivas, que le permitieron amoldarse a los distintos momentos y realidades del acontecer humano.³⁵ El gobierno de Izcóatl es fundamental para entender lo anterior, pues antes de la guerra con Azcapotzalco los mexicas no pasaban de ser un grupo insignificante, uno de los muchos que como tributarios dominaban los tepaneca.³⁶ Su debilidad queda de manifiesto si atendemos a la realidad sociopolítica del valle de

35. Jesús Monjaras-Ruiz, *La nobleza mexica*: 148.

36. Robert H. Barlow, "Tlatelolco en el periodo tepaneca", en Jesús Monjaras-Ruiz, Elena Limón y María de la Cruz Paillés (editores), *Obras de Robert H. Barlow. Tlatelolco, fuentes e historia*: 3.

México en el siglo XIV, y seguramente, los mexica, tanto tlatelolcas como tenochcas, se encontraban desde mucho tiempo atrás dentro de la cuenca de México, buscando un asentamiento definitivo y como tributarios de diversos grupos. Por lo que no es remoto pensar que la famosa peregrinación desde Aztlan sea parte de las elaboraciones historiográficas de Tlacaelel, y que el esplendor del Templo Mayor sea producto de un escaso periodo de casi ciento cincuenta años de predominio político.³⁷ Izcóatl fue quien inició el periodo de grandeza y encumbramiento de su grupo, pues supo aprovechar una serie de circunstancias internas y externas favorables que posibilitaron la derrota de Azcapotzalco. A su vez contó con el auxilio de otros señores tenochcas importantes, miembros del mismo linaje, como Tlacaelel y Moctezuma Ilhuicamina.³⁸ Este es un momento clave para la historia del mexica, pues el pasado de este grupo fue totalmente revisado y reelaborado. Las crónicas hablan de cómo las "pinturas" fueron quemadas por órdenes de Tlacaelel, debido a las "mentiras" que contaban. El pasado se recreó y se hizo una historia acorde con las circunstancias del pueblo vencedor. Se hizo énfasis en mostrar el pasado de miseria y opresión, los retos extremos a los que fue sometido por sus enemigos el pueblo elegido y los milagros por los cuales pudieron vencerlos, en síntesis, se ligó el destino de los mexica a la palabra profética

37. Es necesario conjugar evidencia arqueológica y revisión historiográfica para tratar de establecer una nueva cronología, pues seguramente los mexicas tuvieron más señores y caudillos de los que su historia oficial no informó, y que no tuvieron relación ni con Azcapotzalco ni con Culhuacan.

38. Jesús Monjarás-Ruiz, *op. cit.*: 148-149.

de su dios tutelar, Huitzilopochtli. Inclusive se diseñaron nuevas prácticas rituales, como por ejemplo en la unción de los Huey Tlatoani, concretamente a partir de Moctezuma Ilhuicamina:

... hicieron nuevas ceremonias en su elección y mayores fiestas con más riquezas y aparato que a los pasados, porque estaba ya el reino mexicano rico y poderoso.³⁹

La visión retrospectiva que del pasado se creó, no sólo cumplió las funciones anteriormente descritas, sino que justificó históricamente a la nobleza mexicana en su status. Además, ligó los destinos del grupo a la dinámica del universo descrita en la cosmovisión. Por lo tanto, podemos decir que la historia, a partir de estos momentos, encontró dos manifestaciones fundamentales, una política y otra ritual, la segunda al parecer supeditada a la primera. Esto llevó al Tlatoani a convertirse en censor de todas las formas de expresión del pasado, desde pictográficas hasta rituales.⁴⁰ El poder y la magia quedaron ligados, ambos sirvieron para sustentar el tiempo, para recordar sus pasajes, y sobre todo, para dejar muy claro cual era el papel del pueblo escogido dentro del universo. A todo lo anterior debemos agregar otra característica, la sacralización del transcurrir y del habitar. No sólo se ordenó el pasado humano y divino en función de un predominio político y una misión colectiva en el mundo, sino que también existió la necesidad de hacer ese orden palpable ante los demás. El tiempo primordial, el tiempo de la creación, el tiempo de alimentar al Sol, en general

39. *Códice Ramírez*: 78.

40. Enrique Florescano, *op. cit.*: 62.

el tiempo mítico, era constantemente representado, por lo que el pasado y el presente se volvieron sincrónicos. Los momentos más remotos de acción divina, de "historia mítica", eran actualizados por el mexica, cuya historia era, a su vez, el desenlace marcado por la palabra y actividad de las deidades más importantes, las primigenias, descendientes de Ometéotl. El pasado y el presente de los mitos se fusionó gracias a la actividad de los hombres, tal fue el uso que del pasado hicieron los mexicas. Es muy significativo que en las historias de los mexicanos, antes de su encumbramiento, Huitzilopochtli se hacía presente, por palabra o portentos, ante su pueblo, y que concluida su principal función como guiador de su gente hacia el poder, ya no se le escuchase como protagonista. Al parecer, el hecho de que los mexicas se hayan apoderado de los tributarios de los tepaneca después de derrotarlos y, posteriormente, hayan equilibrado el poder en el valle de México por medio de una vieja institución como lo era la Triple Alianza, los llevó a enriquecer su complejo mitológico y a no requerir más de los servicios directos de su dios. Más bien a partir de entonces los hombres velarían por los dioses. Es así que el "Huichilobos", como lo llamaron muchos cronistas militares, entró en su etapa de "cuando ya no necesitó hablar".

Veamos ahora los medios que desarrollaron los mexicas para conservar en su memoria el pasado. Antes de ello es necesario hacer algunas reflexiones sobre el sistema de escritura existente en el Altiplano mesoamericano durante el siglo XVI. En primer lugar, como ya se mencionó, no existió escritura fonética, sino pictográfica, misma que era dominio de ciertos especialistas. Al

través de dibujos, se conservó el registro de los acontecimientos públicos. Sin embargo, no únicamente se pintaban las escenas, sino que ya se había desarrollado un tipo de escritura ideográfica, por la cual, mediante asociación de ciertas imágenes, se podía recordar desde un pasaje concreto hasta una idea completa. Los mensajes eran por lo general breves y con un simbolismo a descifrar. Con todo y ello, el sistema pictográfico marcó muchas limitaciones⁴¹, por lo que los mexicas encontraron otro tipo de soluciones al problema de mantener fresca la memoria. La especialización en la hechura y lectura de códices hizo que fuera un conocimiento muy selecto, por lo que el grueso de los macehualtin estaban ajenos e incapacitados para acceder a su lectura. Lo anterior me lleva a definir varios niveles de memoria histórica, por supuesto interrelacionados y con formas propias de expresión. Me referiré fundamentalmente a dos tipos: la memoria material y la memoria popular. Ambas tuvieron en común un rasgo, el ser colectivas, pues al igual que en las denominadas por nosotros "obras de arte" prehispánicas, en donde el creador o artista fue completamente anónimo, el preservar la memoria del pasado fue un esfuerzo impersonal. No existió la figura del gran historiador o pensador del pasado, pues tanto los sacerdotes como los callpulli estuvieron supeditados a una conciencia de grupo, misma que los llevó a sobreponer los intereses generales frente a sus apreciaciones individuales del devenir humano; no existió

41. Para un resumen general sobre las características de la escritura pictográfica de los nahuas *vid* Enrique Florescano, *op. cit.*: 55-61 y José Corona Núñez, "Correcta interpretación de jeroglíficos y algunos pasajes de códices y figuras que aparecen en la cerámica".

entonces la preocupación se perpetuar un nombre ni de suscribir las creaciones individuales. Partiré entonces de la anterior clasificación de memoria para mostrar cuáles fueron las formas utilizadas por el mexica para rescatar su pasado. Veamos primero la memoria material:

Llamaré memoria material a todas aquellas noticias o acontecimientos, míticos o humanos, registrados por algún medio plástico, independientemente de los utensilios o herramientas con que hayan sido elaborados. La más común y a la que mayor atención pusieron en un principio los conquistadores y evangelizadores, fue la ya mencionada pictografía, es decir, los códices. De las primeras noticias sobre esta forma de registrar eventos está la que da Bernal Díaz, cuando narra el recorrido de la flota de Cortés de San Juan de Ulúa hacia Cempoala:

Y hallamos las casas de ídolos y sacrificaderos y sangre derramada, y ensencios con que sahumaban, y otras cosas de ídolos y de piedras con que sacrificaban, y plumas de papagayos, y muchos libros de su papel, cogidos a dobleses, como a manera de paños de Castilla.⁴²

Este tipo de noticias hizo afirmar a algunos historiadores la existencia de grandes bibliotecas, o "codicetecas", como parte de las ciudades o centros ceremoniales mesoamericanos. Lo que no es demostrable. Lo que si se puede afirmar, es la existencia de talleres en donde los tlacuilos, al lado de sus aprendices, se dedicaban a la elaboración de los códices.⁴³ No obstante la

42. Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*: 97.

43. Sobre este punto remito a las conclusiones que sobre la elaboración de los códices Nuttall y Vindobonensis escribió José

cantidad a veces exagerada que se menciona de "libros" de los indios, es mínima la de códices prehispánicos que sobrevivieron al celo de algunos misioneros. Durán lamentaba profundamente el hecho de no haberse conservado más de esos manuscritos, a la vez que da noticias de su rico contenido:

... había excelentísimos historiadores que, con estas pinturas, componían historias amplísimas de sus antepasados. Las cuales no poca luz nos hubieran dado, si el ignorante celo no nos las hubiera destruido. Porque hubo algunos ignorantes que, creyendo ser ídolos, las hicieron quemar, siendo historias dignas de memoria y de no estar sepultadas en el olvido, como están, pues aun para el ministerio en que andamos del aprovechamiento de las ánimas y remedio de los naturales nos dejaron sin luz.⁴⁴

Otra noticia con respecto a los "historiadores" prehispánicos la proporciona Bartolomé de las Casas:

... se instruían en las antigüedades cuatro o cinco, y quizá más, por lo que oficio de historiadores usaban, refiriéndoles todos los géneros de cosas que pertenecían a la historia, y aquéllas tomábanlas en la memoria y hacíanselas recitar, y si el uno de alguna cosa no se acordaba, los otros se la enmendaban y acordaban...⁴⁵

Durán agrega que con estas pinturas que les sirvieron de "letras" a los indios, registraron historias, "antiguallas", hechos memorables, guerras, victorias, hambres, pestes,

Luis Melgarejo Vivanco, *Códice Nuttall. Tres historias medievales*: 17-34.

44. Fray Diego Durán, *Historia de las indias de Nueva España*: I, 226.

45. Fray Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria*: II, 34.

"prosperidades", "adversidades", cuentas de años, de meses y de días, leyes, ordenanzas, registros, tributos y padrones.⁴⁶ Las pictografías fueron un medio de facilitar también las labores administrativas. Sin embargo, no fueron iguales los registros que hacía el estado en cuanto a su administración a los llevados por los sacerdotes, los tonalpouhque y otros personajes de la jerarquía religiosa.

Seguramente existieron gran cantidad de Tonalámatl, es decir, códices con los pronósticos o "cuentas del destino" - tonalpouhalli-, en los que se marcaban las influencias divinas durante el año ritual, así como Xiuhlamatl -calendario solar- con las fiestas que en cada mes deberían realizar los diferentes sectores de la sociedad mexicana. Estos calendarios representaron un medio "escrito" por el cual, las obligaciones de los hombres del presente para con su pasado mítico, se marcaban detalladamente.

Otro recurso de la memoria material lo constituyeron los grandes espacios arquitectónicos destinados al ceremonial o ritual comunitario. Tales espacios, presentes en casi todos los restos arqueológicos de las ciudades mesoamericanas del posclásico, sirvieron para plasmar en piedra y estuco arquetipos celestes. Se trataba de terrenalizar, de hacer visibles los modelos del universo. En este sentido, los mexicanos materializaron en el Huey Teocalli del Templo Mayor el portento del nacimiento de Huitzilopochtli en Coatepec, y a partir de su pirámide de doble alfarda, ordenaron la disposición de los cuadrantes o

46. *Ibidem.*

rumbos del universo, de tal forma que la capital de los tenochca representó una especie de *axis mundi*.⁴⁷ Con ello no sólo consolidaban una escenografía digna para la sede del grupo dominante, sino que lograban centralizar el concepto del universo vigente, y construir un recinto adecuado para la confluencia de las actividades rituales primordiales, entre ellas la occisión ritual, cuya práctica fue en ocasiones masiva. Lo anterior se hace extensivo a las ciudades aliadas de Texcoco y Tlacopan, así como para otros centros del área náhuatl como Tlaxcala y Cholula.

En combinación con la arquitectura, la escultura complementó el registro de la memoria en materiales aparentemente imperecederos. Dos ejemplos clásicos son, por un lado la piedra solar, mal llamada "Calendario Azteca", en donde se representó una síntesis de las eras cosmogónicas del mundo, por otro lado, la piedra de Tízoc narra batallas y acontecimientos humanos. El mito y la historia se fusionaron en bajorelieves y esculturas monumentales y permanecieron en lugares estratégicos, casi con disposición museográfica, para recordar a los mortales, locales y extranjeros, un pasado que daba la razón al presente.

Pasemos ahora a lo que he denominado memoria "popular". Esta se caracterizó por formas de expresión distintas de la memoria material, como por ejemplo el discurso o tradición oral, la danza, la música, el areito, el sacrificio humano, el autosacrificio, en síntesis, movimiento y sonido aplicado en acciones de recordación comunitaria. En este tipo de memoria la

47. Miguel León-Portilla, *México Tenochtitlan. Su espacio y tiempo sagrados.*

participación colectiva y por lo general masiva, sin descartar acciones individuales, fueron la pauta para reconstruir por medio del rito y la representación momentos clave en la historia y el mito tenochca. Sus estímulos y recursos fueron mucho más variados, pues la misma violencia de ciertos ceremoniales sirvió como reactivo de la memoria. Cada acto, desde punzarse la lengua hasta participar en un ritual de desollamiento, remitía a los participantes a una cosmogonía que le recordaba su pasado portentoso y su responsabilidad frente al universo que habitaba. La fuerza de tal conducta hacía partícipes a todos los niveles de la sociedad, desde tlatoanis, cautivos y macehuales. El ejemplo más representativo de dicha memoria lo encontramos en las fiestas que durante todo el año agrícola marcaba el Xiuhpohualli "cuenta de los años" o calendario solar:

Entre las 18 fiestas del calendario mexicana se observa que en algunas participaban preponderantemente los guerreros y nobles, mientras que en otras los principales actores eran diferentes grupos pertenecientes a la gente común.⁴⁸

El más importante elemento de este tipo de memoria lo constituyó, en mi opinión, la fiesta, el areito. La gente del común participaba activamente, dentro del Templo Mayor, principalmente en tres de las fiestas, durante los meses de Tozoztontli "pequeña velación", Huey tozotli "gran velación" y Etzalcualiztli "comida de maíz y frijoles".⁴⁹ Estos correspondieron a la primavera, y su relación fue especialmente

48. Johanna Broda, "Los estamentos en el ceremonial mexicana": 39.

49. *Ibidem*: 47.

estrecha con dioses como Chalchiuhtlicue y Xilonen, asociadas a la agricultura y los mantenimientos. Las festividades reservadas para guerreros, señores y comerciantes que se realizaban en el Templo Mayor eran presenciadas por la población en general, misma que también participaba en sus casas o desde los templos del calpulli guiados por el calpuleque. Existieron fiestas especiales casi para cada actividad económica, de tal forma, los xochimanque, los amanteca, los pescadores, los curanderos y muchos otros sectores productivos de la sociedad tenochca estaban integrados a las responsabilidades del ritual en su conjunto. Poblaciones aledañas participaban también de acuerdo a sus actividades o bien festejando y alimentando a su deidad tutelar. El año completo, incluidos los nemontemi, se encontraba sacralizado y regido por la actividad ritual de todos los hombres. De hecho el culto estatal y sus ceremonias eran las de más alta jerarquía, pues se trataba de un culto guerrero en el cual el sacrificio humano representó el clímax. Las crónicas describen que en muchos casos a los cautivos o víctimas para el sacrificio, se les vestía con la indumentaria del dios honrado, es decir, se convertían en imágenes vivientes de los dioses, y con esa investidura eran llevados al téchcatl o piedra de los sacrificios. Es importante destacar que la violencia desencadenada en este tipo de rituales debió encontrar algún sucedáneo después de la conquista ante la prohibición de continuar esta práctica. Se ponía mucho cuidado en el cumplimiento de los bailes y ceremoniales, Sahagún describe que:

Lo tercero de que los señores tenían gran cuidado era de los areitos y bailes que usan para regocijar a todo el pueblo. Lo primero, dictaba el cantar que se había de decir, y mandaba a los cantores que le pusiesen en el tono que quería, y que le proveyesen muy bien.⁵⁰

Otro instrumento de la memoria "popular" fue, como hemos dicho, la tradición oral. Existieron sacerdotes encargados de transmitir el pasado por medio de cantares, mismos que eran aprobados en su contenido. Entre los teohuatzin o tlamacazque Sahagún menciona al Tlapixcatzin, "el conservador", entre cuyas funciones se encontraba la de cuidar los cantos de los dioses y

Daba pregón para que se reuniera la gente del pueblo y aprendiera bien los cantos.⁵¹

El arraigo de la transmisión oral era tal que otra fuente dice que:

... todas las cosas que se ponían en papel y se pintaban, luego se hacían oír...⁵²

Incluso en regiones donde no existía un uso consistente de las pictografías la transmisión oral predominó:

En algunas partes no usaban esta manera de escribir, sino que las noticias de las cosas antiguas venían de unos a otros, de mano en mano.⁵³

50. Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*: II, 318.

51. *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*: 93.

52. *Anales de Cuauhtitlan*, citado por León-Portilla en *ibidem*: 10.

53. Fray Bartolomé de las Casas. Fray Bartolomé de las Casas, *op. cit.*: II, 34.

El especialista en la lectura de los códices estaba entonces estrechamente vinculado a la población en general, con ello garantizaba que el conocimiento y la memoria del pasado contara con otro repositorio importante, la colectividad, misma que actualizaba la historia mítica mediante su participación en los ritos. En algunos casos, "los viejos" eran quienes se encargaban de transmitir la historia. Esto se hizo extensivo a todo Mesoamérica, por ejemplo el chilam entre los mayas y el petámuti entre los tarascos. Los sacerdotes narradores fueron libros vivientes y tuvieron gran efectividad en la preservación de los recuerdos.⁵⁴

Aunado a todo lo anterior, existió otro nivel importante para la transmisión del pasado entre los mexica. No me refiero al Calmecac y al Telpochcalli, que también cumplieron esta función, sino al ciclo vital de los hombres comunes y corrientes. Durante la vida, sobre todo en la infancia, el mexica recibió información no sólo al través de la educación básica que se le impartía a nivel familiar, sino que también por el contexto en el que se desarrolló como parte de su calpulli. Principalmente absorbía durante su crecimiento los esquemas de conducta y las razones que la hacían válida hacia dentro de su comunidad. De tal forma que la ideología, la identidad y las obligaciones para con su estrato social y con el Estado eran transmitidas con una serie de tradiciones y prácticas que, durante momentos claves de la vida, se realizaban. Todo ello sustentado e integrado a la visión y dinámica del cosmos, que le permitió al hombre identificarse con

54. Cf. *supra* nota 46. 4

su papel dentro del universo, pero sobre todo lo llevó a asumir su parte activa como integrante de un mundo que vivía su última era o ciclo, el ollintonatiuh. Esto generó una serie de ritos de vida y muerte que en ocasiones no fueron de la exclusividad de los mexicas. En ellos vemos muy claramente que la concepción escatológica de la historia afectó o influyó sustancialmente la vida cotidiana. Los mexicas integraron de esta forma, y muy eficazmente, la política con la religión. Su papel como sostenedores del universo los llevó a desarrollar uno de los cultos más obsesivos hacia la muerte que se recuerden. Sin embargo, la muerte era sublimada como condición para la existencia de la vida. Esto queda demostrado al comprender que en los mundos de los muertos, estos se integraban a la dinámica del mundo, como adelante explicaré. Veamos entonces, y de manera breve, algunos de los rituales que practicaban los mexicas, siguiendo la secuencia del ciclo vital del hombre, nacimiento-muerte, para mostrar otra faceta de la memoria y ver la integración de la idea del fin del mundo al cuerpo humano y sus etapas. Comencemos con el parto:

Este fue concebido por los nahuas como la "hora de la muerte"⁵⁵, una verdadera batalla de aflicción y tormento. Desde los primeros momentos del nacimiento, la partera dirigía palabras de halago para el recién nacido. El carácter de la exhortación dependía del sexo de la criatura, de tal manera que si se trataba de un varón se le decía entre otras cosas:

55. Sahagún, *Historia general*: II, 183.

Seáis muy bien llegado, hijo mío, muy amado⁵⁶

Y si se trataba de una mujer se le decía:

Señora mía muy amada, seáis muy bien llegada, trabajo habéis tenido... habéis venido a este mundo donde vuestros parientes viven en trabajos y fatigas, donde hay calor destemplado y fríos y aires, donde no hay placer ni contento...⁵⁷

El siguiente paso era el corte del cordón umbilical. En este momento la partera pronunciaba para los hombres las siguientes palabras:

Hijo mío muy amado, y muy tierno, cata aquí la doctrina que nos dejaron nuestro señor Yoaltecutli y la señora Yoaltícitl, tu padre y madre... esta casa donde has nacido, no es sino un nido, es una posada donde has llegado, es tu salida en este mundo... solamente es tu posada esta casa; tu propia tierra, otra es, en otra parte estás prometido, que es el campo donde se hacen las guerras, donde se traban las batallas; para allí eres enviado; tu oficio y facultad, es la guerra, tu oficio es dar a beber al sol con sangre de los enemigos, y dar de comer a la tierra, que se llama Tlaltecútl, con los cuerpos de tus enemigos.⁵⁸

Al cortar el cordón umbilical de las mujeres la partera pronunciaba palabras en el sentido de la responsabilidad de la hembra para con el hogar:

...habéis de estar dentro de casa como el corazón dentro del cuerpo, no habéis de andar fuera de casa, no habéis de tener costumbre de ir a ninguna parte... vuestro

56. *Ibidem.*

57. *Ibidem*: 184.

58. *Ibidem*: 185-186. †

oficio a de ser traer agua y moler el maíz en el metate; allí habéis de sudar, cabe la ceniza y cabe el hogar.⁵⁹

Después del corte del ombligo, la criatura era lavada y ofrecida a la diosa del agua Chalchiuhtlicue con el fin de limpiarlo de las impurezas que trajera, y el cordón cortado de los hombres era dado a los guerreros para que lo enterraran en el campo de batalla. El de las mujeres era enterrado en el fogón doméstico. El significado de los discursos de la partera ante el varón recién nacido nos habla de la función del nuevo ser en la tierra no sólo ante sus semejantes y el Estado, sino también frente a los dioses. El hombre estaba fundamentalmente destinado a pensar en los méritos guerreros de su futura vida como única alternativa para sustentar con la sangre de los cautivos a los dioses creadores, e ideológicamente para mantener el predominio político del grupo mexica; la conexión entre religión y política es bastante clara en este sentido. La relación entre la nueva vida y la muerte se daba entonces desde el nacimiento.

Cuando se trataba del alumbramiento de un pilli o noble el ritual del nacimiento variaba en las palabras que dirigía la partera, sin embargo, la exhortación también se hacía en el sentido de dar la bienvenida al pequeño y de reiterarle la transitoriedad de su existencia, así como sus obligaciones para con los dioses. ¿Por qué este énfasis en marcar dichas obligaciones? La explicación se encuentra dada en dos niveles; uno ideológico (explicado en el párrafo anterior), el otro netamente religioso, el papel que el individuo desempeña como

59. *Ibidem*: 186.

único sostén de la vida de los dioses. Veamos ahora algunos rituales que alrededor de la muerte tenían los nahuas:

El paso al más allá en la religión de los antiguos mexicanos careció de la noción de castigo o gloria eternas de acuerdo a la conducta que en la vida haya observado la persona. Es decir, no existió una dependencia moral entre la vida y la muerte para la asignación del sitio destinado a las "almas" de los mexicanos, tal como existe en la concepción católico-occidental. Aquí cabe hacer algunas aclaraciones en torno al concepto del "alma" entre los mexicas. Alfredo López Austin, en su estudio de las fuentes, descubrió que los nahuas concebían tres entidades anímicas diferentes y con distinto punto de residencia dentro del cuerpo humano: el tonalli o "carga de destino", el teyolía y el ihíyotl, al primero corresponde "la sombra" y reside en la cabeza, al segundo "el espíritu" y reside en el corazón, y al tercero el "aire de noche" y reside en las entrañas. La muerte física para los nahuas equivalió a la separación de estas tres entidades anímicas del cuerpo. Cada una de ellas tenía un destino diferente, por lo que los deudos las debían auxiliar, al través de ritos y exequias fúnebres, para que alcanzaran el sitio señalado para cada una en el más allá. En este caso me ocuparé tan sólo de los ritos relacionados con el destino del teyolía, equivalente al espíritu del muerto:

La pregunta sería ¿a dónde iban los muertos? Existían cuatro posibilidades: la casa del Sol o Tonátiuh Ilhuícatl, el paraíso

60. López Austin, *Cuerpo humano e ideología*: I, 361-362.

61. *Ibidem*: 363.

de Tláloc o Tlalocan, el Chichihualcuauhco o "lugar del árbol de mamas", y el inframundo o Mictlan. Quisiera reiterar que ninguno de ellos tiene relación con la conducta observada por la persona en su vida, pues ninguno de estos tiene que ver con la idea de castigo. El lugar destinado al muerto estaba en función del tipo de muerte que se tuviera.

¿Quiénes iban a la "casa del Sol"? Los guerreros muertos en campaña, los cautivos sacrificados o "rayados", los comerciantes o pochteca muertos en actividad comercial y las mujeres muertas en el parto. Todos ellos se convertían en cotidianos acompañantes del Sol en su paso por el cielo. Los tres primeros lo acompañaban desde el amanecer hasta el cenit o Nepantla, y las mujeres muertas en parto, convertidas en mocihuauquetzque "mujeres valientes" lo acompañaban desde el cenit hasta el ocaso. La casa del Sol era el lugar de los muertos máspreciado por los nahuas pues daba por concluído un ciclo que comenzó en el nacimiento y terminó con la muerte en batalla, que era la que más prestigio otorgaba dado el carácter militarista de la sociedad. La casa del Sol era de hecho un sitio de regocijo. Los rituales para auxiliar al muerto eran, cuando se trataba de un guerrero:

En caso de haber recuperado el cadáver, este era llevado hasta su casa, era lavado y envuelto en papel y se le preparaba para la cremación en medio de oraciones. En caso contrario, los guerreros que sobrevivían se encargaban de incinerar los cuerpos de sus compañeros en el campo de batalla y recuperaban para las exequias fúnebres una flecha de cada guerrero, que era entregada a los familiares, mismos que la recibían como si se tratara del

cuerpo mismo, y con ella se preparaba el bulto del muerto, al que se le agregaban alas de gavilán para que pudiera volar junto al Sol. Durante ochenta días, que era el lapso que duraba el viaje a la casa del sol, se le hacían ofrendas al caído, y por medio del fuego los deudos le enviaban diversos objetos y prendas necesarias para su viaje. Después de los ochenta días cesaban las ofrendas y se daba por terminado el luto.

Es claro entonces el auxilio de los vivos para que los muertos lleguen a su destino. En el caso de los comerciantes o pochteca la ceremonia era muy similar. Sin embargo, en lo que respecta a los cautivos, su destino era el téchcatl o piedra de los sacrificios. Durante los 18 meses del Xiuhpohualli o calendario solar se consagraban como alimento divino los corazones y la sangre de los prisioneros de guerra.

En lo que respecta a las mujeres muertas en parto o mocihuaquetzque, el ritual comenzaba cuando la partera lavaba el cuerpo en medio de oraciones a la diosa Cihuacóatl. Posteriormente lo entregaba al esposo, quien lo llevaba a cuestas hasta el templo de la diosa para su enterramiento. Durante la procesión el cadáver era defendido por las ancianas y parteras, mismas que se ataviaban con rodela, como si fueran a una batalla, debido a que los jóvenes intentaban apoderarse de un dedo o del cabello para darse valor en futuros combates. Por este motivo los deudos cuidaban el sitio del enterramiento durante cuatro noches, también para evitar que los ladrones se apoderaran del brazo izquierdo del cadáver, al cual se le atribuían propiedades mágicas. El enterramiento se hacía al atardecer para simbolizar

la futura labor de la mujer como acompañante del Sol desde el cenit hasta el ocaso. Nuevamente encontramos la relación muerte-vida en el hecho de considerar ciertas partes del cuerpo muerto con propiedades extraordinarias para los vivos, además de que la mujer se integraba al funcionamiento y revitalización del cosmos⁶².

¿Quiénes iban al Tlalocan o paraíso de Tláloc? Los muertos por ahogamiento, por rayo o por enfermedades relacionadas con el agua (hidrójicos, gotosos, bubosos o leprosos). Sahagún nos describe el ritual mortuorio de la siguiente manera:

... y el día que se morían de las enfermedades contagiosas e incurables, no los quemaban sino enterraban los cuerpos de los dichos enfermos, y les ponían semillas de bledos en las quijadas, sobre el rostro; y más, poníanles color de azul en la frente, con papeles cortados, y más, en el colodrillo poníanlos otros papeles, y los vestían con papeles, y en la mano una vara.⁶³

En estos casos la entrega era directa, es decir, se enterraba el cadáver para que llegara por esa vía al paraíso de Tláloc, considerado como lugar de abundancia y gozo y habitado por los ayudantes del dios, llamados tlaloques. López Austin afirma que:

Era como la siembra de una semilla que germinaba bajo la tierra para brotar en el interior del monte hueco y sagrado del que surgía el agua que alimentaba todos los ríos y llenaba todas las nubes.⁶⁴

62. Sahagún, *op. cit.*: II, 179-183.

63. Sahagún, *op. cit.*: I, 297.

64. López Austin, *op. cit.*: 366-367.

De nuevo encontramos una marcada relación ritual entre la muerte como condición indispensable de vida. En este caso el símbolo es el agua y el color azul, el primero como el elemento indispensable para la supervivencia de la vegetación y de los animales.

¿Quiénes iban al Chichihualcuauhco o "lugar del árbol de mamas"? Los niños de pecho. En este caso el árbol se encontraba en Xochatlapan, y de sus ramas colgaban senos llenos de leche para amamantar a los pequeños. Sahagún lo describe de la siguiente manera:

...Dizque allá se yergue el árbol nodriza. Maman de él los niñitos; bajo él los niñitos están abriendo constantemente la boca; de sus bocas chorrea la leche.⁶⁵

Una representación del este árbol la encontramos en el *Códice Vaticano A3738*. Lo interesante sería preguntarnos ¿por qué un árbol como símbolo de la preservación de la vida de los niños muertos, y de cuál árbol se trata? Desgraciadamente pocos son los datos que poseemos al respecto y tendrá que ser tema de futuras investigaciones.

El último sitio al que podían ir los muertos era el Mictlan o inframundo, al cual iban los que fallecían de muerte natural o enfermedades comunes y corrientes, se tratara de pillis o macehuales. Estos estaban destinados a los dominios de los dioses Mictlantecuhtli y Mictecacíhuatl. Este inframundo estaba constituido por nueve planos que tenía que atravesar el muerto.

65. Sahagún, *Primeros Memoriales*, cita y traducción de Alfredo López Austin, *op. cit.*: I, 385.

Por esta razón el auxilio de los vivos se hacía más indispensable que en los otros lugares de los muertos. Al sobrevenir la muerte, el cadáver era preparado, y un anciano le dirigía las siguientes palabras:

Oh, hijo ¡ya habéis pasado y padecido los trabajos de esta vida; ya ha sido servido nuestro señor de os llevar porque no tenemos vida permanente en este mundo y brevemente, como quien se calienta al sol, es nuestra vida...⁶⁶

Es significativo mencionar que al muerto le era colocada en la boca una pequeña piedra, si se trataba de alguien importante la piedra era un Chalchíhuitl, si se trataba de un macehual le ponían un texoxoctli o bien un pedazo de obsidiana. El significado de lo anterior se encuentra tal vez en proporcionarle al muerto una especie de corazón artificial;⁶⁷ el chahchíhuitl como piedra preciosa de color verde puede ser interpretado como simbolo de vida. Posteriormente ataban al muerto y lo envolvían en papel, formando el bulto mortuorio. La cremación se hacía hasta el cuarto día posterior al desceso, durante los cuales los deudos podían platicar con el difunto. Listo para su incineración se acompañaba al muerto de las cosas que le serían indispensables para su camino por los nueve planos del inframundo, y se sacrificaba a un perro color bermejo que le ayudaría al muerto a cruzar el último plano en donde se encontraba un río llamado Chiconahuapan. Al final de su camino se presentaba ante los señores del Inframundo Mictlantecuhtli y Mictecacíhuatl. Durante

66. Sahagún, *Historia general*: 293.

67. Vid López Austin, *op. cit*: 373-374.

su incineración unos ancianos cuidaban de la cremación a la vez que otros dos alanceaban el fuego. Terminado el ritual se rociaba agua sobre la hoguera casi extinta con el objeto de que el muerto se lavara, y las cenizas y restos de huesos eran depositados en una olla de barro que se enterraba en el piso de la casa del muerto. Se creía que el espíritu del muerto rondaba la tierra los cuatro días siguientes a su incineración, después de los cuales partía en su viaje rumbo al Mictlan. Cuando se trataba de gentes principales se sacrificaban por lo general veinte esclavos para acompañar al muerto en su camino al inframundo.

De todos los rituales relacionados con la muerte, es quizá el tlacamictiliztli o "muerte ritual de un ser humano", el que mayor relación tiene con la vida. Mejor conocido como sacrificio humano, el ritual de la muerte por occisión constituyó, como ya se ha mencionado, el punto fundamental de cualquiera de las ceremonias del calendario solar de los nahuas. Si bien sus variantes fueron muchas (el rayamiento, el flechamiento, el asamiento de las víctimas, y algunas otras formas) todas culminaban con la extracción del corazón y la obtención de sangre como alimento de la tierra y del Sol. La muerte por sacrificio instituida por los dioses en la creación del Quinto Sol se convirtió en una necesidad para la preservación del cosmos, aunque también como petición de recursos de los hombres a los dioses, esto es como ofrendas propiciatorias. Más que ser este un rito de muerte, es por el contrario un rito de vida, independientemente de su carga ideológica y su función en la economía y la política del pueblo tenochca.

Otro ritual sangriento lo constituía el autosacrificio, el cual aparte de purificar el cuerpo, tenía también el objeto fundamental de obtener sangre sin perder la vida. Se trata del principio *pars per toto*, una parte por el todo. En muchas culturas mesoamericanas la sangre obtenida por este medio era arrojada a las llamas de la hoguera o bien derramada en la tierra, como un elemento de nutrición de la naturaleza y sus dioses. Los nahuas la desarrollaron a tal grado que obtenían sangre atravesándose las orejas, la lengua, las pantorrillas y el pene con espinas de maguey o pajuelas. Todo ello exento de la idea de castigo.

Esta descripción de los ritos de vida y muerte para los mexicas complementa lo dicho en el capítulo III sobre escatología indígena. A manera de conclusión, es importante entonces no perder de vista que, desde las pictografías hasta el cuerpo humano, pasando por la acción plástica de las danzas, las fiestas, el ritual, la arquitectura y la escultura, informaron la memoria del pasado, a nivel individual y colectivo, a nivel de pillis y macehuales, pero sobre todo, comprometieron a la acción, al movimiento. La sociedad tenochca y algunas otras del área náhuatl, recordaron su pasado mediante su actualización, es decir, haciéndolo presente, materializándolo, actuándolo, representándolo. De esta forma le dieron vida, lo sustentaron, lo sintieron. El fin del mundo y del universo estaba ligado al fin de la existencia. La caída de los mexicas y la desaparición del aparato político que ideológicamente sustentaba a la religión no fue suficiente para borrar de la memoria indígena, en todas sus

modalidades, el momento en que se encontraba y su papel activo como sustentador y receptor de las influencias sobrenaturales. Pero esto es ya materia de nuestro último capítulo.

CAPITULO V

La recuperación del espacio y el tiempo sagrado por los indígenas conquistados y "evangelizados". Un caso de asimilación retroactiva.

Urgido por la fatalidad de hacer algo, de poblar de algún modo el tiempo, quise recordar, en mi sombra, todo lo que sabía. Noches enteras malgasté en recordar el orden y el número de unas sierpes de piedra o la forma de un árbol medicinal. Así fui debelando los años, así fui entrando en posesión de lo que ya era mío...

Vi el universo y vi los íntimos designios del universo. Vi los orígenes que narra el Libro del Común. Vi las montañas que surgieron del agua, vi los primeros hombres de palo, vi las tinajas que se volvieron contra los hombres, vi los perros que les destrozaron las caras. Vi el dios sin cara que hay detrás de los dioses. Vi infinitos procesos que formaban una sola felicidad y, entendiéndolo todo, alcancé también a entender la escritura del tigre.

Jorge Luis Borges, "La escritura del Dios", en *El Aleph*.

5.1 Antecedentes.

Antes de abordar el mestizaje religioso que surgió como producto de la conquista, haré algunos apuntamientos sobre los procesos de sincretismo que ya existían en Mesoamérica. Generalmente los estudiosos consideran que el proceso de asimilación o superposición de deidades comenzó con la imposición que el cristianismo hizo de sus dogmas, y que los complejos religiosos mesoamericanos se encontraban completos, "hechos" por decirlo así. Sin embargo, debemos aclarar que en Mesoamérica existió un constante intercambio de elementos no sólo religiosos sino rituales, como producto de un proceso que llevaba miles de años de funcionamiento. Desde las conquistas entre los grupos

autóctonos hasta las alianzas, lograron la imposición y asimilación de deidades. El panteón de los nahuas era consecuencia de este proceso, mismo que no podemos considerar como terminado. Una característica importante sí debemos señalar: era difícil que entre las comunidades mesoamericanas existieran "abanderados" de la verdad absoluta. Muy por el contrario, y no importando la situación política, las deidades de grupos ajenos eran respetadas como verdaderas. No conozco ejemplos en los que un grupo consideró falsas a las deidades de los oponentes. Más bien, las deidades conquistadas eran integradas como advocaciones de los dioses principales del grupo dominante. Inclusive, se dieron casos en los que la convivencia de elementos religiosos fue posible, durante el posclásico mesoamericano, gracias a los intentos por ligar a los hombres a un origen común. Tal es el caso de la deidad tutelar de los otomíes, Otontecuhtli, que permanecía con un lugar importante dentro de las creencias del mexica, no obstante haber sido adorado por los tepaneca de Azcapotzalco. Los mismos mexica, al momento de su encumbramiento, integraron a su deidad principal, Huitzilopochtli, como uno de los cuatro hijos de la deidad primigenia, Ometeotl, cuyo mito parece ser muy antiguo. Lo mismo hicieron los tlaxcaltecas con Camaxtle. Tláloc y Tezcatlipoca, dioses antiguos en el universo mitológico de América, tuvieron vigencia al través del tiempo en las culturas previas a la conquista. Esto permitió la fusión y fisiión de dioses durante cientos de años de historia indígena.¹

1. Cf. Alfredo López Austin, "Notas sobre la fusión y fisiión de los dioses en el panteón mexica": 75-87.

Al parecer, una deidad, por temprana que fuera, adquiriría mayor importancia en función de su filiación con las deidades más antiguas, por lo que no existieron intentos de ningún grupo por considerar falsos a los dioses del otro. Esto generó una mitología mesoamericana en la que, por diversas razones, grupos distintos compartieron elementos muy parecidos en sus cosmovisiones, por lo que es posible, de acuerdo a López Austin, hablar de una "tradicción religiosa mesoamericana"². Quizá el ejemplo más clásico sea el de Quetzalcóatl, que como elemento de fertilidad lo encontramos representado en Teotihuacan, como hombre-dios en Tula y como importante deidad era adorada durante el posclásico en gran parte de Mesoamérica. Un último ejemplo lo podemos tener en Xipe-Totec y Tlazoltéotl, dioses que al parecer tienen un origen huasteco. Este grupo no era bien visto por los nahuas del Altiplano, basta ver las descripciones que hacen de ellos las crónicas y sobre todo, las escandalosas apariciones del Tohueno en el mercado de Tula. Sin embargo, la retroalimentación que existió entre las deidades huastecas y las mexicas parece ser muy evidente. Por lo tanto, debemos destacar que el mestizaje religioso en la conquista de América tuvo características bien definidas y sobre todo, diferentes en muchos aspectos a otros que se han dado en el transcurso de la historia del hombre.

Por lo general, el mestizaje cultural ha sido definido de la siguiente manera:

Cuando dos o más civilizaciones entran en contacto íntimo es inevitable que ocurran, cuando menos, estas tres

2. Alfredo López Austin, *Los mitos del tlacuache*: 9-41.

cosas: 1) la cultura más avanzada absorberá a la menos avanzada; 2) aquélla utilizará y adoptará de ésta lo suficiente para aniquilarse a sí misma; 3) habrá una fusión de ambas, una transculturación, un mestizaje.³

El contacto "íntimo", en lo que respecta a los nahuas, fue más bien fortuito y superficial. No podemos aplicar una fórmula general para estudiar todos y cada uno de los casos de sincretismo religioso que se dieron en la Nueva España. Existen algunos que aún no han sido entendidos o satisfactoriamente explicados. Muchos de ellos, para finales del siglo XVI, ni siquiera es posible considerarlos como transculturación. Sería más correcto llamarlos resistencia o supervivencia. El fenómeno es tan complejo que, a cinco siglos de distancia sigue ocupando la atención de diversos especialistas.⁴ En lo que se refiere a mi tema, prefiero en muchos sentidos evitar el concepto de imposición cultural. El establecimiento de un nuevo régimen político y la llegada de la "verdadera religión" no fueron suficientes, en mi opinión, para generar un olvido en torno a las

3. Jack D. L. Holmes, "El mestizaje religioso en México": 42.

4. Remito a algunos de los últimos años sobre el tema del sincretismo religioso: Wigberto Jiménez Moreno, "La conquista: choque y fusión de dos mundos" en *Historia Mexicana*, vol. VI, no. 1, México, El Colegio de México, julio-septiembre 1956: 1-8; Delfina López Sarrelangue, "Mestizaje y catolicismo en la Nueva España" en *Historia Mexicana*, vol. XXIII, no. 1, México, El Colegio de México, julio-septiembre 1973: 1-42; Pedro Carrasco, "La transformación de la cultura indígena durante la colonia" en *Historia Mexicana*, vol. XXV, no. 2, México, El Colegio de México, octubre-diciembre 1975: 175-203; José Corona Núñez, "Religiones indígenas y cristianismo" en *Historia Mexicana*, vol. X, no. 4, México, El Colegio de México, abril-junio 1961: 557-570; Jack D. L. Holmes, "El mestizaje religioso en México" en *Historia Mexicana*, vol. V, no. 1, México, El Colegio de México, julio-septiembre 1955: 42-61. ;

viejas creencias, sin hablar de su erradicación. Muy por el contrario, su carga impositiva obtuvo como respuesta algo que he denominado "conquista retroactiva", pues en muchos sentidos, el cristianismo se integró al proceso de fusión y fisión de religiones existente en Mesoamérica desde miles de años atrás. En lo que a la escatología se refiere, ya hemos visto el interés de los misioneros por interpretar los acontecimientos como prenuncios o señales apocalípticas, sin embargo, es importante tratar de clarificar la opinión que, los indígenas militarmente conquistados, se hicieron en torno a sus grandes deidades protectoras. Es así que en este último capítulo trataré tan sólo algunos aspectos que me parecen representativos de esta situación, a saber:

1. La necesidad del cristianismo por implantar un nuevo concepto del cuerpo humano, sobre todo en lo que a su suerte en el más allá se refería, así como la respuesta del indígena.
2. La muerte de las grandes deidades mexicas al través de los *Coloquios y doctrina cristiana*, texto que el padre Sahagún y sus ayudantes indígenas "limpiaron" y "pulieron". Y:
3. La idea que sobre el tiempo y la última edad cosmogónica prevaleció después del sometimiento de Tenochtitlan; los intentos de algunos historiadores por conciliar las eras de la metahistoria prehispánica con lo expuesto en los recién llegados Evangelios y la respuesta indígena al ritual cristiano, que le dió la oportunidad de recobrar su acción regeneradora del cosmos.

5.2 El cuerpo y sus tormentos

Un aspecto importante para la evangelización fue el cuerpo humano. En todos los frailes se hizo patente la intención de lograr, desde el punto de vista cristiano, que el indígena concibiera el manejo inadecuado de su organismo como la causa, así como el receptor principal de los castigos divinos, mismos que se padecían tanto aquí en la tierra como en el infierno, y que dicha causalidad estaba directamente relacionada con la violación al decálogo católico. Comencemos por recordar la relación que existió entre el cuerpo humano y las deidades tanto en el cristianismo como entre los nahuas del siglo XVI.

Los preceptos que al respecto introdujeron los primeros frailes intentaron, dentro de un concepto dual del ser humano (cuerpo y alma), salvar a los paganos. Pero ¿salvarlos de qué? Del castigo eterno, de las llamas del infierno, lo que implicaba la preservación, en el más allá, del cuerpo humano con sus cinco sentidos. Para el cristianismo lo que más importaba entonces era curar el alma, sin que esto significara necesariamente el alivio corporal. La confesión de los pecados, una férrea idea de la culpa y del arrepentimiento, y la oración implorativa como penitencia eran las alternativas más accesibles de los mortales ante la necesidad de sanar el espíritu y garantizarle el gozo sin fin en el paraíso. Lo que importa destacar es que los evangelizadores promovieron una actitud totalmente nueva para el indígena, en el sentido de hacer extensivos los tormentos y sufrimientos del cuerpo después de la muerte, como una medida de presión para imponer pautas de conducta apegadas a los ideales de

los evangelios. Si establecemos una comparación entre las tres posibilidades para el destino del muerto en la religión católica, cielo, purgatorio e infierno, nos damos cuenta de que en los dos últimos es mucho más clara la preservación de la materialidad y sensibilidad del organismo, y en realidad no podría ser de otra manera, pues la experiencia directa de los hombres en la tierra está marcada más por el dolor, el trabajo, los placeres intensos y las penurias, que por una vida modelo, ajena a las vicisitudes de los sentidos corporales. El cielo, por el contrario, tiene un sabor abstracto, en donde el trabajo y las penurias se acaban y un extraño y poco definido goce es prometido para sus moradores. Hay que recordar que la sentencia de Yahvé Dios para Adán al momento de la expulsión del Paraíso, y en castigo por descubrir la capacidad de discernir entre el bien y el mal fue:

...Por haber escuchado a tu mujer, comiendo del árbol de que te prohibí comer, diciéndote no comas de él:
 Por ti será maldita la tierra;
 Con trabajo comerás de ella todo el tiempo de tu vida;
 Te dará espinas y abrojos...⁵

De igual manera Eva fue sentenciada a parir con dolor, y desde entonces los "primeros padres" se dieron a la tarea de trabajar para comer y vestirse, un trabajo que implicaba, de acuerdo al "Génesis", una clara idea de castigo, sufrimiento y dolor. No fue sino hasta la llegada del "Redentor" cuando los hombres que decidieran ser fieles a la palabra de Cristo podrían lograr la salvación. Pero ¿qué tuvo que hacer Jesús, el mismísimo hijo de Dios para brindar esta posibilidad a los hombres? Sufrir

5. "Génesis", 3: 17-18, en Biblia: 5.

los tormentos corporales. No es gratuito que las cinco llagas, la corona de espinas, los clavos y otros accesorios se hayan convertido en símbolos de la religión católica. Cristo tuvo que aceptar la laceración de su organismo para lograr la salvación espiritual de los mortales. El cristianismo tuvo clara idea de que el cuerpo humano es el mejor receptáculo de la ira o del beneplácito de Dios, no hay como tratar de meter la mano al fuego para darse cuenta de los terribles castigos que al mal hombre le esperan en el infierno. Es así que en el Apocalipsis de San Juan, durante el Juicio Final, se dice:

Fueron juzgados los muertos según sus obras, según las obras que estaban escritas en los libros. Entregó el mar los muertos que tenía en su seno, y asimismo la muerte y el infierno entregaron los que tenían, y fueron juzgados cada uno según sus obras... y todo el que no fue hallado escrito en el libro de la vida fue arrojado en el estanque de fuego.⁶

Si bien la consigna del Antiguo Testamento era "polvo eres y al polvo volverás", para el Nuevo Testamento el regreso del alma al cuerpo como condición para el Juicio Final es muy clara, pues tratándose de castigo se requiere de algo material, que duela, de tal forma que los hombres entiendan la magnitud de la pena; de no ser importante el cuerpo Dios no se preocuparía por molestar al mar y al infierno para la devolución de los cadáveres. Debemos agregar que uno de los conceptos más aterradores del cristianismo, como hemos visto en el capítulo anterior, tiene que ver con el tiempo: si alguien es condenado, según la palabra de

6. "Apocalipsis", 20: 12-15, en Biblia: 1345. El subrayado es mío.

Dios se quemará en el azufre "*per saecula saeculorum*". Esto es de lo más pesado, pues la atemporalidad que se le imprime al asunto no atenúa en nada el sufrimiento en el infierno. El tiempo tiene un fin, a partir de ahí las cosas, tal y como las acomode Dios, durarán para siempre, incluido el tormento. Todo lo anterior tiene que ver con el hombre en el más allá después de la muerte y al final de los tiempos. Acerquémonos un poco al concepto de enfermedad y tormento durante la vida:

Es cierto que se debía ante todo salvaguardar el alma del castigo eterno, sin embargo, el cristiano en la tierra tiene necesidades inmediatas de alivio a sus padecimientos cotidianos. Las explicaciones que la mente religiosa occidental del siglo XVI dió al origen de las enfermedades fueron múltiples. Para cuando se consuma la conquista, según Aguirre Beltrán:

Existen ya perfectamente definidas, dos tendencias al parecer opuestas: una dirigida hacia lo racional; otra hacia lo místico, pero ello no significa, en modo alguno, una clara solución de contigüidad entre la medicina académica y la *medicina folk*; por el contrario, nunca como entonces, se encuentran más unidas.⁷

El mismo autor menciona la diferenciación entre el mundo natural y el preternatural, al primero corresponde lo racional y al segundo lo emotivo. Sin embargo, las fronteras del conocimiento de ambos aspectos del mundo estaban muy poco definidas, lo cual produjo que la religiosidad de muchos sectores católicos del siglo XVI rayara en prácticas mágicas, no sólo en la consecución de anhelos reprimidos, sino también para la cura

7. Aguirre, *Medicina y magia*: 24.

de padecimientos corporales, salidas que le permitieron al católico remar un poco en contra de los fatalismos de su religión. Si bien los escasos médicos españoles llegados a América manejaron la teoría médica de los humores y los temperamentos⁸, los religiosos hicieron hincapié en el hecho de que los hombres también padecían en vida por las faltas cometidas. Fue esta etiología del pecado uno de los aspectos más explotados por los misioneros, sobre todo si partimos de que al descubrirse, inventarse o encontrarse el Nuevo Mundo todos los frailes consideraron que los indígenas habían vivido involuntariamente en el pecado y por siglos habían venerado a la deidad equivocada. La terapéutica católica marcaba necesariamente el sacramento de la confesión, ante todo para limpiar el alma, y en muchos casos, este procedimiento no garantizaba la salud corporal en la tierra. La vida de los católicos europeos de los siglos XV y XVI se encontró limitada por dos opciones en conflicto: por un lado los pecaminosos placeres, por el otro los ascéticos sufrimientos; cada una abarcó un gran número de posibilidades y variantes prácticas en el campo de la religiosidad popular, y ambas le atañían al cuerpo como primera instancia de salud o corrupción espiritual. Basta con tan sólo ver las expresiones pictóricas que sobre el tema dejaron el Bosco y Pieter Bruegel. Hasta aquí con el mundo occidental, repasemos ahora un poco el mundo náhuatl:

8. Vid Anzures y Bolaños, *La medicina tradicional en México*: 85-86.

Para este, la idea del pecado como etiología no le fue ajena. Cabe señalar como ejemplo el hecho de que el indígena marcaba como causa de enfermedades la transgresión de elementos rituales que disgustaban o también atraían la atención de ciertos dioses, mismos que reaccionaban originando enfermedades. Al respecto Alfredo López Austin afirma:

Una conducta reprochable, la envidia de una divinidad o simplemente un acto de voluntad que en última instancia se podía atribuir a Tlilacahuan, motivaba la acción de dioses como los Tlaloque, Omácatl, las Cihuateteo, Xipe Tótec, Macuilxóchitl, Xochiquétzal, Matlalcueye, Chalchiuhtlicue, Chicomecóatl, poseedores de particulares medios de daño...⁹

El peso ideológico de esta etiología es muy claro, y muestra un complejo social que tiene que ver con la conducta de los hombres y su control político por parte de los tlaloque. Cabe destacar que aparte del "pecado" el origen de algunas enfermedades se encontraba en la acción de ciertos hombres, genéricamente conocidos como Tlatlacatecolotl "hombres tecolote", que por diversas razones poseían poderes mágicos para causar daños a los hombres; las defensas contra ellos eran muchas veces escasas. Pero volvamos a la cosmovisión.

El "pecado" prehispánico tuvo consecuencias para el organismo humano en la tierra, el más allá estaba exento de la idea del sufrimiento o gloria eternas.

El organismo para los nahuas, a diferencia de la concepción occidental, se constituía, de acuerdo a López Austin, de un

9. López Austin, *Textos de medicina náhuatl*: 32.

cuerpo en donde residían tres entidades anímicas, el tonalli, el ihíyotl y el teyolía¹⁰. La muerte era la dispersión de dichas entidades¹¹, y cada una, hasta donde se sabe, tenía un destino diferente. Es el teyolía el que mejor documentado se encuentra, y de hecho es el alma que más se parece a la occidental. Como ya hemos dicho, el destino de este era designado no por el comportamiento del individuo en vida, sino por el tipo de muerte que se tuviera, lo que implicó la existencia de varios mundos de los muertos. Las actividades del teyolía en el supra o inframundo asignado nada tenían que ver con la idea de castigo por faltas cometidas en la vida. No existían ni llamas, ni tormentos, ni trinchas. Simplemente los hombres se convertían en servidores de algunos dioses o, como en el caso del Mictlan, desaparecían. Más bien el verdadero lugar de trabajos y padecimientos era la tierra, al menos así lo plantean los diversos cantares mexicanos, el xochitl y el cuicatl, que como afirmé en el capítulo II, Miguel León-Portilla a mal llamado, "filosofía náhuatl", o bien ciertas oraciones a los dioses, como en el caso de Titlacáuan:

¡Oh dios todopoderoso, que dais vida a los hombres, que os llamáis Titlacáuan, hacedme merced de darme todo lo necesario... porque padezco gran trabajo y necesidad en este mundo!.. ¡Haced misericordia de mí porque estoy tan pobre y desnudo, y trabajo por os servir... y pongo lumbre en esta pobre casa donde estoy aguardando lo que me quisiéredes mandar, o haced que luego me muera y acabe esta vida tan trabajosa y miserable, para que descanse y huelgue mi cuerpo!¹²

10. Cf. *supra* capítulo IV.

11. López Austin, *Cuerpo humano e ideología*: I, 361.

12. Sahagún, *Historia general*: I, 277.

En lo que a la terapéutica se refiere, la medicina náhuatl marcaba ciertos remedios rituales para lograr la cura, y que iban desde la confesión hasta el conjuro, aunando a este tratamiento la aplicación de sustancias e incluso intervenciones quirúrgicas¹³. Quizá uno de los más importantes era la confesión de las faltas una vez en la vida (de acuerdo a Sahagún en la vejez), como forma de desagravio¹⁴. Dicha confesión, aparte de remediar enfermedades, intentó evitar los castigos que la sociedad marcaba para las faltas, más que librar al hombre de tormentos después de la muerte; las deudas se pagaban entonces en la vida. Al respecto el franciscano informa que:

No hacían esta confesión sino los viejos, por graves pecados como son adulterios, etc., y la razón de que se confesaban era por librarse de la pena temporal que estaba señalada a los que caían en tales pecados, por librarse de no recibir pena de muerte, o machucándoles la cabeza o haciéndoselas tortilla entre dos grandes piedras.¹⁵

Al hombre náhuatl le interesaba la muerte en función de la vida. Al cristiano la vida en función de la muerte.

13. Vid. López Austin, *Textos de medicina náhuatl*: 35-37.

14. Sobre el análisis del complejo pecado-enfermedad vid Alfonso Villa Rojas, "Enfermedad, pecado y confesión entre los grupos mayenses".

15. Sahagún, *op. cit.*: I, 54-55.

5.3 La muerte de las deidades prehispánicas

La caída del aparato estatal mexicana, sustentador de la ideología dominante y por lo tanto de toda una "religión oficial", fue una de las consecuencias inmediatas del enfrentamiento militar con los españoles. Prácticamente, el militarismo de Cortés arrasó con Tenochtitlan y Tlaltelolco, pero incluso antes de esto, la actitud de los conquistadores se caracterizó por un constante derribar ídolos. Esto contrastó con las primeras acciones de cierto sector indígena, que intentó explicar la llegada de Cortés y sus hombres como parte del proceso anunciado en las profecías de Quetzalcóatl, o bien como indicadores del abandono de los dioses para con los hombres. Es interesante seguir el descubrimiento que los indígenas hicieron de los europeos, hombres totalmente nuevos, pero a fin de cuentas hombres. Y mientras los "naturales" trataban de explicar, de acuerdo a su tradición, la llegada de los españoles, estos a su vez se daban a la tarea de difundir su verdad religiosa única, acto que implicó necesariamente, y desde un principio, el considerar a todas las creencias autóctonas como "falsas", como engaños que el demonio había extendido en estas tierras aprovechando el desconocimiento que tenían sus habitantes de las Sagradas Escrituras. Cosa nueva en el Nuevo Mundo fue el escuchar la palabra falsedad aplicada a la tradición religiosa que, formada al través de milenios, era el móvil de todas las acciones del mesoamericano. Fue este el nuevo discurso al que se enfrentaron desde el principio los habitantes de Indias. Sobre este enfrentamiento ideológico subsiste un polémico testimonio, rescatado por fray Bernardino de Sahagún y

sus ayudantes, conocido como *Coloquios y doctrina cristiana*. En ellos no sólo quedó plasmada la idea de la muerte de los dioses mexicas, sino también los primeros intentos del misionero por convencer al sacerdote prehispánico de la falsedad de sus creencias. Analicemos un poco la validez histórica del documento en cuestión.

En el año de 1564, en el Colegio de Santa Cruz de Tlaltelolco, Sahagún y sus más distinguidos colaboradores indígenas, entre los que se encontraban Antonio Valeriano y Alonso Vegerano, y con la ayuda de cuatro ancianos "muy pláticos, entendidos así en su lengua como en todas sus antigüedades"¹⁶ arreglaron y limaron unos textos que hasta ese entonces habían permanecido perdidos, y que supuestamente contenían unos diálogos que en 1524 habían sostenido los primeros doce franciscanos llegados a la Nueva España con tlamatinime mexicas. El tema de dichas discusiones había sido, fundamentalmente, la "verdadera religión". Sin embargo, la trama del texto es realmente sospechosa: llegó hasta nosotros parte del manuscrito, pues conocemos tan solo catorce de los treinta capítulos correspondientes al primer libro. De los otros dieciseis aparecen únicamente los títulos o encabezados. Podemos distinguir en la estructura del texto dos partes claramente definidas: por un lado, los capítulos I al XIV, mismos que se encuentran completos, muestran una tendencia, por parte de los sacerdotes o tlamatinime, a expresar su pesar por la caída de Tenochtitlan, consecuencia de la conquista militar española, y a defender su

16. Sahagún, *Coloquios y doctrina cristiana*: 75.

posición frente a su religión; la segunda parte va del capítulo XV al XXX, de los que conocemos el título de su contenido, mismo que se cree perdido. En dichos encabezados se muestra la tendencia exactamente contraria a la primera parte, pues los tlamatinime habrían cedido, convencidos, ante los alegatos de los doce franciscanos que enfrentaban. Esta parte es la que más hace sospechar de la autenticidad del documento. Veamos ejemplos de ambas partes. En el capítulo VII podemos encontrar una de las versiones más trágicas y dolorosas de lo que podría tomarse como la desolación de un pueblo ante las fuerzas divinas que le socorrieron durante algún tiempo y que, sobre todo, le encumbraron:

¿A donde en verdad iremos?
 Porque somos macehuales,
 somos perecederos, somos mortales.
 Que no muramos,
 que no perezcamos,
 aunque nuestros dioses hayan muerto.¹⁷

El tlamatinime acepta claramente, como parte de su cosmovisión, que los dioses han muerto. Si bien no se alcanza a digerir a tres años de distancia la caída estrepitosa del "pueblo del Sol", si existe ya un sentimiento pesimista ante el mundo, actitud totalmente normal si pensamos que se trata de un sector que ostentaba el conocimiento especializado de las cosas pasadas. El tlamatinime todo puede asumir, incluso la muerte de sus deidades y la llegada de nuevas. Lo inconcebible es pensar que sus deidades eran falsas, argumento que constantemente repiten los frailes franciscanos, y al que los tlamatinime contestan:

17. *Ibidem*: 149. Tomado del texto en náhuatl, traducido por León-Portilla.

Vosotros dijísteis
 que nosotros no conocíamos
 al dueño del cerca y del junto,
 a aquel de quien son el cielo, la tierra.
 Habéis dicho
 que no son verdaderos dioses los nuestros.
 Nueva palabra es esta...¹⁸

La verdadera confrontación de los Coloquios comenzó no con el hecho de que los indígenas tlamatinime aceptaran la muerte de sus dioses, sino en el hecho de que no los podían considerar falsos. El sacerdote mexicana defendió la autenticidad de su panteón, y para ello acudió a uno de los más poderosos argumentos que pueda tener pueblo alguno, el de la antigüedad de sus ritos, el arraigo y la fuerza de sus normas de vida, de sus tradiciones, de sus fiestas, y sobre todo la magnífica historia de la que eran herederos.

... los padres antepasados que nos engendraron y regieron no nos dixeron tal cosa [sobre la falsedad de las creencias antiguas]; mas antes ellos nos dexaron esta costumbre que tenemos de adorar nuestros dioses, y ellos los creyeron y adoraron todo el tiempo que biuieron sobre la tierra; ellos nos enseñaron de la manera que los abíamos de honrar; y todas las cerimonias y sacrificios que hazemos ellos nos los enseñaron; dexáronnos dicho que mediante éstos biuimos y somos y que éstos nos merecieron para que fuésemos suyos y los seruíésemos en innumerables siglos antes que el sol començase a resplandecer ni a aver día...¹⁹

La memoria histórica de los tehuas especialistas, concedores de las pictografías, se manifiesta en estos supuestos

18. *Ibidem*. Tomado del textó en náhuatl, traducido por León-Portilla.

19. *Ibidem*: 88. Tomado del texto en español.

debates cuando hacen un recuento cultural para demostrar la tradición de la que el mexica fue depositario: Tula, Colhuacan y Azcapotzalco son parte del argumento. Otro será la práctica que por siglos se ha tenido de las ceremonias. Por lo tanto, la historia legitimaba sus creencias: los dioses eran verdaderos. En la parte final, los tlamatinime reiteran su rechazo a la idea de la falsedad de sus deidades, por lo que no otorgan validez a los conceptos vertidos por los franciscanos.²⁰

En lo que se refiere a la segunda parte del documento, esto es del capítulo XV al XXX, del que he dicho tan sólo se conocen los títulos, se nota un giro de ciento ochenta grados en la posición de los tlamatinime. Los encabezados de los capítulos XXI y XXVI son muy reveladores:

-Cap. veinte y uno, en que se pone la plática que hizieron los señores y sátrapas a los doze, rendiéndose por siervos de Dios y renegando de sus dioses.²¹

-Cap. veinte y seis, en que se pone la plática que los Señores y sátrapas hicieron delante los doze dándoles a entender que estauan satisfechos de todo lo que auían oydo, y que los agradaua mucho la ley de nuestro Señor Dios.²²

Ambas partes del documento son sencillamente irreconciliables, lo cual hace dudar del hecho en sí, es decir, de que se haya dado este debate entre los primeros doce y

20. Un análisis reciente sobre el problema que hemos abordado se encuentra en Gonzalo Aguirre Beltrán, *Zongolica: encuentro de Dioses y Santos Patronos*: 138²145.

21. Sahagún, *Coloquios y doctrina cristiana*: 76.

22. *Ibidem*: 77.

sacerdotes mexica. Existen más elementos que apoyan esta duda, uno de ellos se encuentra en el capítulo IV, en el cual, los frailes, no obstante ser recién llegados a tierras americanas, demuestran un amplio conocimiento de las deidades mexicas. Este detalle lo apunta también León-Portilla en sus anotaciones al texto, pero él atribuye la lista y conocimiento tan completo de las deidades por el fraile como parte de las reelaboraciones a las que estuvo sometido el texto por fray Bernardino de Sahagún.²³ En ello estamos de acuerdo. Sin embargo, es dable preguntarnos si el texto es reelaborado o bien es totalmente apócrifo. En favor de esta segunda posibilidad, podemos argumentar varios puntos: los tlamatinime mexica fueron severamente perseguidos por los conquistadores, que no aniquilados en su totalidad. Los que llegaron a sobrevivir tuvieron un destino muy adverso, ajeno a cualquier posible invitación para dialogar con misioneros. Un ejemplo lo da el *Manuscrito Anónimo de Tlatelolco*, escrito en 1528, en el que se narra:

Y a tres sabios de Ehécatl, de origen tetzcocano, los comieron los perros. No más ellos vinieron a entregarse. Nadie los trajo. No más venían trayendo sus papeles con pinturas (códices). Eran cuatro, uno huyó: sólo tres fueron alcanzados, allá en Coyoacan.²⁴

En la "Hoja de aperreamiento" que aparece en el *Proceso de Alvarado* se ve un perro mastin destrozando a un personaje

23. *Ibidem*: 123.

24. *Manuscrito Anónimo de Tlatelolco*, citado por Miguel León-Portilla, *Visión de los vencidos*: 161.

indígena principal, tal vez un tlamacazque. Otro argumento en contra de una posible reunión de sacerdotes es el hecho de que Motolinía, supuesto participante, no la menciona. Mendieta da noticia en su *Historia eclesiástica indiana* sobre la acción de los doce franciscanos al llegar a la Nueva España, y llega a decir que Sahagún dejó testimonio de algunas pláticas que tuvieron estos con caciques y principales²⁵, sin embargo, la obra de fray Gerónimo es de la segunda mitad del siglo XVI, y bien pudo basarse en la información que sobre las actividades del padre Sahagún indirectamente llegaba a obtener. Por otro lado, Mendieta jamás llega a corroborar un encuentro concreto entre frailes y tlamatinime, acto que por su trascendencia para los anales de la evangelización hubiera sido más difundido, sobre todo por muchos de sus protagonistas que, en sus crónicas, bien pudieron mencionarlo. Entonces ¿por qué hacer uso de la información contenida en dicha fuente? Porque lo dudoso es el hecho en sí del encuentro, lo confiable es la información que, ya sea literatura o historia, proporciona esta obra. Para 1564 el conocimiento de Sahagún sobre la cosmovisión mexicana es profundo; seguramente tuvo noticia de la posición que asumieron los sacerdotes prehispánicos ante la conquista, y de cómo se aferraron a sus dogmas, actitud que plasmó en el texto de los *Coloquios*. Lo importante es rescatar que la alta jerarquía religiosa de los mexicanos concibió la muerte, que no la falsedad, de sus deidades. Sobre el texto tengo mi particular teoría: Sahagún encontró textos que contenían información sobre la

25. Cf. Sahagún, *Coloquios y doctrina cristiana*: 18.

opinión que guardaban algunos tlamatinime sobre su situación posterior a la conquista militar española y sobre sus deidades. Esta información no fue obtenida por debate o "congreso de sabios prehispánicos", sino que fue lograda por otros medios y con otros intereses, tal vez mediante la tortura a la que fueron sometidos altos jefes mexicanos por españoles laicos recién vencedores. El móvil tal vez fue demostrarle a los tlamatinime sobrevivientes que la verdad o la religión única estaba con los ganadores, de ahí que se haga incapié en el hecho de que Huitzilopochtli era falso y engañoso, pues no tuvo el poder de defender a sus creyentes en momentos críticos, como lo fue la conquista. Seguramente existieron varios interrogatorios de este tipo a los que fueron sometidos algunos tlamacazque. Cuarenta años después Sahagún, con otra perspectiva, y ante la necesidad de crear nuevas alternativas para evangelizar, efectivamente encontró testimonios sobre dichos interrogatorios, y basado en ellos se lanzó a escribir una obra para difundir cómo le hubiera gustado la conversión de los indios desde el principio. Creo también que intentó mostrar el mucho amor y comprensión que los primeros doce tuvieron en sus métodos de conversión para con los gentiles, por lo que tal vez estemos ante un intento franciscano por lograr una "leyenda dorada", equiparando las acciones de los doce frailes con los doce apóstoles. Con ello, la brutalidad laica quedaría cubierta, no porque esto le interesara a Sahagún, sino porque era urgente mostrar a los indígenas, aunque fuera por invención literaria, cómo sus ancestros fueron evangelizados por medio del convencimiento. El hecho de que la obra no hubiera sido concluida

por Sahagún concuerda con su opinión sobre el fracaso de la evangelización, misma que externa en sus escritos más tardíos, y que contrasta con la facilidad que los *Coloquios* muestran para convertir a los tlamatinime y hacerlos renegar de sus deidades. Sahagún no quiso continuar la parte en donde tendría que mentir.

5.4 Sobre la persistencia del ollintonatiuh. Sobre la recuperación indígena de su función sagrada.

¿Representó la conquista militar española, con la catástrofe que para el mexica acarreó, una idea de que la última edad cosmogónica estaba finalizando? Un colapso sí, una aproximación al fin del mundo al parecer no. La cosmogonía indígena era muy clara en este sentido, pues no obstante la muerte de las deidades tutelares, la existencia de los hombres garantizaba la existencia de los dioses, aunque estos fueran de cara diferente y protectores de un grupo exógeno, llegado del mar. Esta idea me parece muy clara en la mentalidad de los nahuas, tanto aliados como derrotados, sin importar su estrato social. Obviamente el alto jerarca explicó lo sucedido con la muerte de los dioses, sin embargo, los macehuales que se entendían no con los grandes númenes oficiales del Estado mexica, sino con sus advocaciones y fuerzas naturales, más íntimas, adecuadas y funcionales a su condición, se explicaron la conquista como una de las muchas guerras enemigas a las que estuvieron expuestos durante décadas, sobre todo por las condiciones políticas del Altiplano en el posclásico tardío. Entonces se cayó en la conciencia de que el

hombre permanecía, de que el tiempo, de una manera u otra, siguió su marcha, de que el quinto sol no había terminado. La memoria surtió su efecto. Abordemos este problema.

Mientras los primeros misioneros vieron la oportunidad de ganar miles de almas a la fe, y con ello propiciar la escatológica parusía, los indígenas, desde diversos niveles, trataron de adaptarse a los acontecimientos para que el mundo y el tiempo siguieran su marcha. Estos niveles de explicación indígena serían, según mi opinión, fundamentalmente dos: el de informantes, ya fuera ancianos o de otro tipo, y el de los descendientes de la nobleza indígena, aliada de la conquista española, entre ellos cronistas e historiadores importantes del siglo XVI. Veamos ejemplos de los primeros:

La *Leyenda de los Soles*, documento que es producto del dictado de un códice en donde se narraban los ciclos cosmogónicos, se realizó en 1558. Estamos hablando de veintisiete años después de la conquista de Tenochtitlan. No sabemos nada acerca del indígena que hizo esta lectura y tampoco del fraile que la escribió, aunque nuestras sospechas recaigan en fray Andrés de Olmos. Seguramente la pictografía a la que se alude era totalmente prehispánica, pues la versión del mito cosmogónico de los nahuas es una de las más fieles. De hecho no existe distorsión y seguramente se trata del mito tal y como estuvo vigente antes de la conquista. Cuando se llega a la descripción sobre la creación del quinto sol, el informante indígena lee:

El nombre de este Sol es naollin (4 movimiento). Este ya es de nosotros, de los que hoy vivimos.²⁶

Se habla en tiempo presente, en pleno 1558, para aludir al ollintonatiuh o quinta era cosmogónica. Tal vez sea una coincidencia, pero cabe pensar que el último Xiuhmollpillia o "atamiento de años", conocido como "Fuego Nuevo", se realizó, de acuerdo al *Código Borbónico*, en 1507, y que el siguiente correspondería a 1559, un año antes de la recopilación de la *Leyenda de los Soles*. Tan sólo pongo esto como mera especulación, pues carecemos de datos que nos permitan pensar en algún intento, por parte de los indígenas, por llevar a cabo dicha celebración. Lo importante es señalar que la idea de la última edad cosmogónica se hizo extensiva a los hombres que sobrevivieron la conquista, y que el culto al Sol prevaleció, pues su permanencia era el único indicativo de que Tezcatlipoca aún no decidía robárselo para acabar con el tiempo y los hombres. Esto bien pudo combinarse con la predicación que hacían los frailes sobre el Apocalipsis y Juicio Final de los cristianos, en donde se argumentaba que el fin, por próximo que se encontrara, en realidad no había llegado aún, por lo que ambos conceptos, el prehispánico y el evangélico no estuvieron, en última instancia, peleados.

Un segundo ejemplo lo constituye el texto conocido como la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, obra del siglo XVI y que al parecer también es lectura de un código. Los comentarios

26. *Código Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*: 121. El subrayado es mío.

que aparecen en diversas secciones de la obra han sido atribuidos, y en ello concuerdo, también a fray Andrés de Olmos. De esta fuente nos interesa la parte donde se describen los cielos, concretamente el segundo cielo. En ella unos ancianos indígenas, conocedores de las cosas antiguas, describieron al fraile lo siguiente:

En el *segundo* cielo dicen que hay unas mujeres que no tienen carne, sino huesos y dícence tezauhcihuah, y por otro nombre, tzitzime. Y éstas estaban allí para cuando el mundo se acabase, que aquellas habían de comer a todos los hombres.

Preguntados los viejos cuándo sería la fin, dijeron que no sabían, sino cuando los dioses se acabasen y cuando Tezcatlipuca se robase el sol, que entonces sería la fin.²⁷

Lo anterior es una de las más bellas narraciones del enfrentamiento de ambas escatologías, la cristiana y la indígena, pues es de notar la inquietud del fraile sobre el cuándo sería del fin del mundo para los indios, mismos que no le supieron decir cuándo, sino más bien cómo. En ello coincidían ambas visiones del mundo, pues fray Andrés sabía también, por medio de las Escrituras, cómo sería el fin del mundo, sin embargo, el cuándo era lo que más le angustiaba. Por otro lado, queda corroborada con esta cita la idea de que los indígenas seguían considerando su momento como el quinto sol cosmogónico, y que la conquista no borró de la memoria la historia mítica prehispánica, máxime si consideramos que los datos recopilados por Olmos se

27. *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*: 69

ubican casi a la mitad del siglo XVI. Cabe reiterar la preocupación que muestra el padre Olmos por desentrañar lo que el indígena pensaba sobre el final del mundo, elemento que se combinó con el teatro edificante que promovió desde muy temprana la conquista, y cuyo ejemplo más significativo es su obra de teatro o auto edificante sobre *El Juicio Final*, del cuál hablaré más adelante.

Un tercer y último ejemplo lo encontramos ya en el siglo XVII, en el tratado que sobre las supersticiones de los indios realizó Hernando Ruiz de Alarcón en 1629. En su prólogo nos indica que su información fue directamente recopilada por boca de los indios practicantes de las "supercherías" e idolatrías que describe:

Y si en la traduccion les dissonaren algunas clausulas, y el language, adviertan que en ellas procuré conformarme quanto pude a la letra y frases de los indios en especial de aquellos, que eran executores destas supersticiones.²⁸

En su capítulo X describe el fundamento que cree tienen los indios para adorar al Sol. Es aquí donde aparece una versión ya bastante modificada del mito cosmogónico del quinto sol, con elementos nuevos que bien pudieron corresponder a una memoria popular, generalizada en la mentalidad de los indios, a más de cien años de la conquista española. No obstante la lejanía temporal de dicho suceso, la esencia del mito, esto es, la

28. Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios*: 129.

creación de la última era del mundo, permanecía vigente. Esto se corrobora cuando Ruiz de Alarcón afirma que:

En esta Nueva España, como en todas las demas nasciones gentilicas, tuvieron y aun por nuestros pecados oy dia tienen en gran veneracion al sol, aziendolo como si fuera Dios.

El fundamento que para esto tuuieron fue una tradicion que corria entre los indios: es a saber, que auia dos mundos o dos maneras de gentes.²⁹

Posteriormente narra el mito, mismo en el que se habla de muchos dioses prehispánicos como si se tratara de hombres. Lo importante es señalar la supervivencia que en la memoria logró esta narración, pues sus elementos denotan que Ruiz de Alarcón la tomó, como él mismo indica, de indígenas que fueron sus contemporáneos. Sobre esto añade el autor:

En esta historia fabulosa, o por mejor dezir, fabula historiada, va fundado lo mas de lo que oy los indios hazen en sus ydolatrias al sol, lleuandole offrendas, al punto de salir a las cumbres de los montes y cerros y a los estanques de agua.³⁰

La misma descripción sobre el culto popular al Sol en la cima de los cerros ya nos da bastante en que pensar. Es evidente que si pervivió en la memoria histórica de los macehuales el mito sobre el quinto sol, también lo es el hecho de que la escatología indígena superó los intentos de la evangelización por borrarla y que, en pleno siglo XVII, la idea del ollintonatiuh como última

29. *Ibidem*: 150. El subrayado es mío.

30. *Ibidem*: 151. El subrayado es mío.

etapa del mundo, llevó a los hombres, en la intimidad de prácticas rituales cotidianas o domésticas, a sostener con su acción el transcurso del astro, el flujo del tiempo y por lo tanto la existencia del mundo y de los hombres. Tezcatlipoca, a más de un siglo de muerto, aún no había resucitado para robarse al Sol. Pasemos ahora al segundo tipo de testimonios indígenas, el de la nobleza indígena.

Muchos son los intereses que llevaron a una serie de indígenas, descendientes de nobles y principales aliados de Cortés, a escribir la historia antigua de México, ya sea la de su grupo o de alguna región en especial, por lo general relacionada con los orígenes del escribiente. Este sector, por supuesto que evangelizado y en muchas de sus costumbres castellanizado, realizó serias investigaciones sobre su pasado. Entre los principales tenemos, para el siglo XVI y la primera mitad del XVII, a Chimalpahin, Fernando de Alvarado Tezozómoc, Juan Bautista Pomar, Diego Muñoz Camargo y Fernando de Alva Ixtlilxóchitl.³¹ En todos ellos y en distinto grado, encontramos un esfuerzo por narrar la historia de sus antepasados, por explicar sus errores idolátricos desde una perspectiva cristiana y sobre todo, por integrar el desarrollo histórico prehispánico al poshispánico. En este sentido, estos cronistas denotan un verdadero conflicto, pues a más de ser indígenas cristianos, cargan con la responsabilidad de negar parte fundamental de su ser, esto es, su pasado mítico. El caso más representativo lo

31. Sobre un análisis de sus obras y su interpretación histórica desde su perspectiva de nobles indígenas Cf. Enrique Florescano, op. cit: 167-181.

encontramos en Ixtlilxóchitl, quien en sus obras se preocupó por establecer una cronología de las eras cosmogónicas de sus antepasados.³² Si bien elaboró varias cronologías, mismas que fue modificando conforme sus especulaciones se hacían más profundas, en todas ellas hizo el intento por conciliar el desarrollo histórico planteado en los Evangelios con las eras narradas en el mito de la destrucción de los soles cosmogónicos. Algunas veces planteará tres soles o eras, otras cuatro. Quizá la más significativa sea la que aparece en su *Historia de la Nación Chichimeca*, cuyo primer capítulo trata precisamente sobre la creación del mundo, sus cuatro edades y el fin de cada una de estas. Es aquí en donde el historiador indígena más se esforzó por fusionar los conceptos cristiano e indígena sobre el tiempo y su transcurrir³³, por encontrarles algún nexo o parentesco. Este fue sin duda Quetzalcóatl, que en las narraciones del cronista es mostrado como una especie de apóstol predicador, perdido en estas tierras para promover la virtud como forma de vida. De igual manera se menciona una torre, como segunda Babel, que se destruyó en Cholula al final de una era. Además de encontrar un lenguaje bíblico inserto en el discurso de los mitos indígenas antiguos, Ixtlilxóchitl llega a decir que la última era, la cuarta según esta versión, comprendía, según sus cálculos, desde la encarnación de Cristo a "este tiempo acá"³⁴, y que se trataba del tleltonatuih o sol de fuego. La visión de este cronista, más

32. Vid Edmundo O'Gorman, "Cronologías de historia antigua de México en las obras de Alva Ixtlilxóchitl", en Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*: I, 87-116.

33. Vid *Historia de la Nación Chichimeca*, en *ibidem*: II, 7-9.

34. *Ibidem*: 9.

elaborada y menos sólida que cualquiera de las interpretaciones que vimos anteriormente, es muy original, y es prueba también de un deseo de ligar a la historia cristiana, "única" y "verdadera", los acontecimientos narrados por los antepasados de estos cronistas indígenas.

Si como hemos visto hasta aquí, subsistió en la memoria popular y se reflejó en las historias de los cronistas una preocupación por ligar la escatología indígena a las explicaciones y acciones permitidas o toleradas por la liturgia cristiana, necesitamos abordar el problema del cómo y mediante qué recursos, logró imponerse el recuerdo del papel de los hombres frente a su realidad cósmica. Para ello existió un recurso muy eficiente, que podríamos englobar o catalogar con el polémico término de "religiosidad popular". Cada uno de sus elementos -lo mágico, lo simbólico, lo imaginario, lo místico, lo festivo, lo farsesco, lo teatral, lo comunal y lo político³⁵-, aunados a la implantación de un extenso repertorio de actividades litúrgicas cristianas, le permitieron al indígena mantener, con nuevas formas pero con igual significado, los vínculos fundamentales con sus creencias antiguas. Tal como en el México prehispánico, en donde la carencia de escritura favoreció el desarrollo de una memoria práctica, apegada a la acción y al recuerdo de lo fundamental al través del rito y la representación, los indígenas se integraron a las acciones promovidas por los frailes, no en función de absorber los

35. Cf. Luis Maldonado, *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*: 65-317.

Evangelios y la doctrina cristiana, sino como la oportunidad que sin querer daba el conquistador al conquistado para continuar ejerciendo la acción, el movimiento requerido por los hombres para llenar de sacralidad su existencia y para continuar, como lo marcaba la memoria, el sostenimiento de las deidades y por lo tanto del tiempo:

... música, poesía, canto, danza, gestualidad y mímica, junto con sus máscaras, vestimentas y adornos de materiales y colores propios, correspondientes a patrones y modelos de su comportamiento social, transformaron la estética europea en tanto que sus sistemas alegóricos y sus símbolos fueron traspuestos a las estructuras dramáticas traídas de la Península, rompiéndolas y violentándolas internamente, hasta hacerles perder su naturaleza y borrar su contenido cristiano.³⁶

El ritual indígena se cristianizó, la liturgia cristiana adquirió sentido en función de las necesidades inmediatas de la religiosidad autóctona:

Es evidente que las manifestaciones sincréticas constituyeron soluciones que, en tanto síntesis, equilibraron los esfuerzos antagónicos, las pugnas entre las visiones del mundo cristiano e indígena.³⁷

Los ejemplos más impactantes del cómo los naturales tomaron las riendas de la acción ritual, con fuertes simbolismos antiguos, están en la obra de Motolinía. En su *Historia de los indios de la Nueva España* narra, con ojos cristianos de quien quiso ver indígenas convertidos por todos lados, y sobre todo en

36. Armando Partida, "El sincretismo indígena-hispánico de las manifestaciones parateatrales en el territorio mexicano": 31.

37. Félix Báez-Jorge, *Los oficios de las diosas*: 157.

fechas muy tempranas, episodios en donde los españoles no son otra cosa que admirados espectadores, pues todo el movimiento sacro lo llevan los indios. De hecho, parece que el español no quiere o no puede involucrarse en muchos de los rituales que describe Motolinía como acciones cristianas maravillosas, logradas por Dios para con los no hace mucho indios idólatras. Sobre todo, y que es muy significativo, los frailes se admiran de como los tlaxcaltecas desarrollaron una increíble capacidad para asimilarse rápidamente al cristianismo. Lo anterior es importante destacarlo, pues como acérrimos rivales de los mexica-tenochca, anteriores sustentadores de la estructura política dominante y por lo tanto con la preeminencia ritual en Mesoamérica, los tlaxcaltecas bien pudieron adueñarse, como aliados de los conquistadores, de la función ritual protagónica que ostentaron en un tiempo sus odiados rivales. Esto explicaría el exceso de actividad religiosa que con careta cristiana admiró a Motolinía de los tlaxcaltecas, o también el hecho de que esta zona fuera sede de las primeras grandes representaciones del teatro edificante. El cristiano creyó ver una respuesta religiosa favorable, el tlaxcalteca la gran oportunidad de asumir y tomar en sus manos el sostén de la última edad cosmogónica y evitar con ello el fin del mundo, con lo cual arrebatava el predominio religioso a sus contrincantes y vecinos. No es remoto pensar que durante el siglo XVI surgiera en Tlaxcala un fuerte sincretismo entre Cristo y el Sol, o Cristo y Camaxtle, deidad con implicaciones celestes. Volviendo a Motolinia, tan sólo citaré

algunos ejemplos de prácticas prehispánicas aplicadas a fiestas cristianas:

En el capítulo XIV de la obra referida, el franciscano narró las ofrendas que hacían los tlaxcaltecas el día de la Pascua de la resurrección. Abre este apartado diciendo:

En esta casa de Tlaxcala en el año de 1536 vi un ofrecimiento que en ninguna otra parte de la Nueva España he visto ni creo que le hay; el cual para escribir y notar era menester otra mejor habilidad que la mía, para estimar y encarecer lo que creo que Dios tiene y estima en mucho...³⁸

Más adelante se refiere a las ofrendas que estos indios hacían al pié del Santísimo Sacramento, entre las que se encontraban copal y animales, y señala que:

... las dan con tanta simplicidad y encogimiento, como si allí estuviese visible el Señor de la tierra.³⁹

De igual forma, al describir la celebración de las procesiones indígenas en el jueves santo, encontramos presente, aparte de las mencionadas procesiones, el ritual del autosacrificio, que Motolinía ve como una forma de disciplinarse, tal vez confundiéndolo con la penitencia que hacían con silicios algunos frailes observantes:

Unos se disciplinan con disciplinas de sangre, otros de cordel, que no se escuce menos. Llevan muchas hachas bien atadas de tea de pino, que dan mucha lumbre. Su

38. Fray Toribio de Benavente, *Historia de los indios de Nueva España*: 57. El subrayado es mío.

39. *Ibidem*: 58. El subrayado es mío.

procesión y disciplina es de mucho ejemplo y edificación a los españoles que se hallan presentes, tanto que o se disciplinan con ellos, o toman la cruz o lumbre para alumbrarlos, y muchos españoles he visto ir llorando, y todos ellos van cantando el *pater noster* y *ave maria*, *credo* y *salve regina*, que muy muchos de ellos por todas partes lo saben cantar.⁴⁰

Es evidente la presencia del autosacrificio humano en estas descripciones. Motolinia quizo ver la panacea de la evangelización en estas actitudes indígenas. Las cifras que da (cinco millones) sobre indios bautizados en plazos breves de tiempo son sencillamente peligrosas. Narra incluso que los indios se acercaban llorando por cientos para pedir este sacramento. Este entusiasmo primario fue fomentado por los primeros evangelizadores, y aprovechado por los naturales. Veamos ejemplos de ello retomando los tres puntos expuestos hasta aquí: la nueva concepción del cuerpo, la muerte de las deidades y la persistencia de la memoria histórica y del *ollintonatiuh*:

5.5 Conclusiones.

Como he señalado, de las cosas que más preocuparon a los frailes estuvo el concepto que sobre el cuerpo humano tenían los nahuas, era fundamental hacerle entender a los indígenas que habían vivido en pecado e idolatría, y sobre todo, transmitirles las ideas en torno a los castigos en el más allá, de tal manera que el organismo y sus tormentos constituyeron un elemento poderoso de la cristianización en lo que al "temor de dios" se refiere. Recordemos que para los mesoamericanos, la historia humana y la

40. *Ibidem*: 56.

metahistoria del universo estaba concebida como una serie de ciclos al final de los cuales, tanto los hombres como los dioses morían. Por su parte, el misionero difundió la idea de una historia única y lineal, marcada por el Antiguo y el Nuevo Testamentos, en donde el fin del mundo se planteaba como un hecho único e irrepetible. El cumplimiento de las normas morales impuestas por los "Diez Mandamientos" eran la condición de una vida eterna, y de igual forma, como arriba se señaló, su desacato representaba la condenación al tormento para siempre jamás. Esto condujo a la difusión de conceptos tales como los representados por las virtudes teologales -fé, esperanza y caridad-, y tanto los confesionarios, las doctrinas cristianas y los catecismos diseñados para la enseñanza del indígena hacían fuerte incapié en tales principios como forma de vida ideal. Pero una cosa era lo que predicaba el sacerdote y otra muy distinta la que entendía el indígena, comprensión que necesariamente se dió en niveles diversos. Tan sólo trataré algunos casos que considero muy representativos:

Fray Toribio de Benavente Motolinía, en el capítulo primero de su *Historia de los indios de la Nueva España* habla de las diez plagas que azotaron a la población indígena después de la llegada de los españoles. De estas la primera se refiere a las viruelas y al sarampión, y la tercera al hambre. Las demás tenían que ver con las fuertes cargas de trabajo y fatiga a las que fue sometida la población conquistada. El sentido de tales plagas se puede interpretar de dos formas; una ideológica, pues Motolinía ubicó a los franciscanos como la única orden capaz de controlar los

excesos y las disputas entre los españoles; la otra religiosa y es concretamente el castigo divino hacia los indígenas:

... estos señores y ministros principales no consentían la ley que contradice a la carne, lo cual remedió Dios, matando muchos de ellos con las plagas y enfermedades ya dichas...⁴¹

Motolinia deja ver un gran optimismo en la real conversión de los indios. Esta actitud lo llevó a interpretar su realidad con los ojos quizá más cristianos del siglo XVI. Nos llega a decir que multitudes de indígenas llegaban de todas partes a pedir el bautizo, así como la confesión:

Vienen a el bautismo muchos, no sólo los domingos y días que para esto están señalados, sino cada día de ordinario, niños y adultos, sanos y enfermos, de todas las comarcas...⁴²

Sobre la comprensión de los tormentos del infierno, Motolinia cita dos casos; el primero es un indígena de Cholula llamado Benito, el cual, sintiéndose morir, acudió al fraile para la confesión de sus pecados, y posteriormente contó lleno de miedo cómo su espíritu había sido llevado al infierno:

... adónde de sólo el espanto había padecido mucho tormento... cuando se vió en aquel tan espantoso lugar, llamó a Dios demandándole misericordia...⁴³

41. *Ibidem*: 21.

42. *Ibidem*: 84.

43. *Ibidem*: 95.

El otro caso es de un indígena de Chautempa, población cercana a Tlaxcala, llamado Juan, buen cristiano, y que padeciendo enfermedad fue arrebatado su espíritu por unos negros quienes:

... le llevaron por un camino muy triste y de mucho trabajo, hasta un lugar de muchos tormentos... comenzó a grandes voces a decir... Santa María, Santa María...¿por qué me echan aquí? ¿Yo no llevaba a los niños a hacer cristianos... Pues señora, valedme y sacadme de aquí, que de mis pecados yo me enmendaré.⁴⁴

Las visiones contadas por Motolinia, constituyen un claro ejemplo de cómo el evangelizador intentó desde un comienzo afianzar la idea de la salvación entre los indígenas, y de los pecados como causa de enfermedades y sufrimientos. Sólo que a diferencia del México prehispánico, la confesión y el bautismo intentaron curar el alma, aún cuando el individuo enfermo no sanase. A través de todo el libro de Motolinía se asoman, en mi parecer, fuertes supervivencias de prácticas rituales precortesianas, mismas que el fraile, con ojos cristianos y un fuerte optimismo, ajustó a lo que él concretamente deseaba ver. Muchas cosas las narra como verdaderos milagros de Dios en estas tierras, cuando en realidad habría que analizar la efectividad de sus palabras. Una cosa al menos es cierta, al indígena se le comenzó a instruir, por varios métodos, sobre lo que su cuerpo podría sufrir en el infierno; el cristianismo en el Nuevo Mundo asimiló a la parte maligna todos los elementos de superstición, hechicería, idolatría, etcétera. Ante todo los caracterizó como

44. *Ibidem*: 96.

agentes de enfermedad y de perdición, frente a los cuales la única medicina efectiva era la sincera conversión a la "verdadera religión". Una muestra de lo anterior la encontramos en los catecismos, concretamente en el traducido por Miguel León-Portilla y que intituló *Un catecismo náhuatl en imágenes*⁴⁵. Fechado para finales del siglo XVI o bien principios del XVII, encontramos en este uno de los ejemplos más representativos del uso de la imagen y la letra para la explicación sencilla de los principios de la religión católica. Lo que me interesa destacar es que cuando se habla de la crucifixión, se dice que Jesucristo descendió al Mictlan y que al resucitar se dirigió al Ilhuicac, o sea al cielo. Posteriormente se agrega con dibujos que el alma no muere, tan sólo el cuerpo, pero que el día del Juicio Final:

... una vez más se unirá su carne y así con el alma resucitará y vivirá para siempre ¿Y adónde irán los buenos cuando mueran? Allí, al interior del cielo, porque guardaron los divinos mandatos de Dios ¿Y los no buenos a dónde irán? Allá, al lugar de los muertos, porque no guardaron los mandamientos de Dios...⁴⁶

La carne entonces es recuperable, el problema es, en todo caso, la sentencia de vivir o mejor dicho, morir eternamente en el infierno. Otro ejemplo de asimilación, dentro del mismo texto, es cuando se habla del enemigo del hombre, que en dibujo es un tecolote, y ya en el texto se le denomina Tlatlacatecólótl, el "hombre tecolote". Los símbolos prehispánicos, incluidos animales

45. *Un catecismo náhuatl en imágenes*, int., pal., notas y trad. del náhuatl al castellano por Miguel León-Portilla, México, Cartón y papel de México, 1979.

46. *Ibidem*: 42-43.

(búhos, lechuzas, zorrillos, topos, etcétera) son adaptados como agentes del pecado y por lo tanto del sufrimiento.

Esta idea de tormento eterno tuvo que ser en muchos sentidos muy bien esquematizada. Tan sólo daré un ejemplo en lo que al teatro de evangelización se refiere. Fray Andrés de Olmos en su obra *Auto del Juicio Final*, representada en Tlatelolco en 1533, incluye entre los personajes a: el Tiempo, la Confesión y la Muerte. Es muy significativo el hecho de que Olmos se haya preocupado por mostrar al Tiempo como una entidad con fin específico, esto es el Juicio Final. Es decir, las oportunidades de lograr el cielo se encuentran en la duración de la vida; la Confesión se muestra como un personaje preocupado por la salud espiritual de los hombres pues es ni más ni menos el médico de las almas; y la Muerte se lamenta de lo ciegos que están los hombres ante su inminente sentencia. En la octava parte de la obra, cuando Jesucristo se encuentra juzgando a los vivos y a los muertos, se dice:

-Jesucristo: Ven tú, oh vivo ¿A quién honraste en la tierra, a quién amaste?

-Vivo primero: A ti, Dios mío, Señor mío.

-Jesucristo: ... ¿guardaste mis divinos mandamientos?
¿Cumpliste con ellos?

-Vivo primero: Eso no lo hice, divino padre. Pero perdóname ya que soy un pecador.

-Jesucristo: Ahora ya no existe el perdón. Vete.⁴⁷

Casi al final de la obra Olmos describe cómo Lucía, mujer que vivió en pecado al no cumplir con el sacramento del matrimonio, es condenada al infierno junto con otros muertos y

47. Fray Andrés de Olmos, *Auto del Juicio Final*: 45.

entregada a los demonios, quienes alegres atan a todos con espinas de metal ardiente. En sus anotaciones, Olmos no olvidó los efectos especiales, pues en esta parte dice que al ser expulsados los condenados de la presencia de Dios, los actores gritarán y tronará polvora en el escenario⁴⁸. Parece que el espectáculo fue muy impactante, sin embargo, aún faltan estudios que midan los efectos reales de este tipo de representaciones hechas para y por indígenas. Es mi opinión creer que, dada la fecha en que se realizó la obra, 1533, es decir, tan sólo doce años después de la conquista, y el hecho de haber sido representada en Tlaxcala, capital aliada de los españoles, esta obra fue asimilada como un gran ritual. Los actores que en ella participaron debieron tener en 1521 entre cinco y quince años de edad, por lo que seguramente fueron hombres educados en su niñez dentro del mundo prehispánico. No es remoto el pensar que algunos de los actores indígenas al momento de escenificar la obra, pensaron mucho en las grandes fiestas y areitos que se realizaban antes de la llegada del Evangelio. El celo que describe Olmos en cuanto a la dedicación de los participantes, no sólo hace sospechar que los indígenas tenían su propia interpretación del espectáculo, sino que también me hace pensar en la posibilidad de que los primeros actores indígenas de América, que participaron en teatro edificante, vieron a este como una oportunidad de retomar su papel activo frente al mundo sagrado, una vía excelente para canalizar la religiosidad popular reprimida en sus formas originales, prehispánicas. Curiosamente, fray Andrés de

48. *Ibidem*: 53.

Olmos se preocupó mucho en hacerle entender al indígena el significado de la escatología cristiana, sobre todo las consecuencias que para el pecador tenía el infierno. Cuidó además de no darle elementos de sincretización a los indígenas al través de sus textos. Un ejemplo claro de lo anterior se encuentra en su *Tratado de los pecados mortales en lengua náhuatl*:

... notamos que el misionero seráfico utiliza continuamente la denominación nahua: *Mictlan*, para referirse al infierno, contrariamente a lo que hace con tantos otros conceptos como *Dios, elementos, santa Iglesia, ángeles*, etcétera, que no quiere intentar traducir al náhuatl para no incurrir en peligros sincréticos. En este sentido, es obvio que el término *Mictlan* requiere entonces una explicación insistente para dar a entender al público indígena la noción de infierno cristiano.⁴⁹

Un último ejemplo que no quisiera dejar de lado es el de la pintura mural. Los religiosos, en su afán de mostrar gráficamente que el cuerpo conserva la sensibilidad después del Juicio Final, nos dejaron dos impresionantes muestras en las capillas abiertas de Actopan y Xoxoteco, ambas fundaciones agustinas de la zona de Hidalgo. En ellas se muestran dos programas escatológicos; lo que me interesa destacar es que ambos son sendos instructivos del cómo lograr diversos embutidos y cortes selectos del cuerpo humano; los demonios atormentan a los condenados abriéndoles el abdomen y extrayéndoles las víceras, y como si se tratara de una clase de anatomía cuelgan las entrañas de bastidores. En Xoxoteco se aprecia incluso cómo los demonios despellejan o flechan a los

49. Georges Baudôt, *La pugna franciscana por México*: 169.

condenados, recordándonos esto diversas formas de sacrificio humano prehispánico⁵⁰. En Actopan podemos ver cuerpos descuartizados o bien torturados por diversos medios, incluido el fuego⁵¹. Es indudable la participación del tlacuilo indígena en estas pinturas. Por motivos aún poco claros, los muros de estas capillas fueron cubiertos, y apenas hace algunos años rescatados. Lo que interesa para nuestra exposición es destacar, nuevamente, el énfasis del misionero para los tormentos destinados a los pecadores, incluidos en esta tónica aquellos que incurrieran en desobediencia o rebeldía hacia el nuevo orden de cosas implantado por los españoles laicos.

Los anteriores ejemplos tan sólo se circunscriben a la didáctica utilizada en la evangelización. Sin embargo, existieron actos mucho más contundentes mezclados no sólo con razones espirituales, sino también por motivos netamente políticos. El caso más conocido es tal vez el de don Carlos Ometochtzin, cacique de Tezcoco, procesado por idólatra y amancebado, declarado culpable por Fray Juan de Zumárraga y quemado en la hoguera en 1539. A partir de 1540 el tormento de don Carlos se convirtió en un convincente elemento que utilizaron los misioneros como persuasión ante casos de idolatría.

Es claro que el indígena quedó muy lejos de aceptar su situación y cristianamente esperar mejores condiciones después de la muerte. Un claro ejemplo lo tenemos en la crónica de Dávila

50. Artigas, *La piel de la arquitectura*: dibujo 40.

51. Estrada de Gerlero, "Los temas escatológicos en la pintura mural novohispaná del siglo XVI": 79 y 81.

Padilla al hablar de las reacciones indígenas ante la peste que azotó a la Nueva España en 1576:

El comun enemigo de las almas hazia guerra como fiempre, y quanto los religiofos persuadian la paciencia, prouocaua a defefferación y rabia... Encendiafe con rabiofa furia, por ver fe llevar tan atropellados de la muerte, fin que fu enfermedad fe atreuiefse a los Epañoles. No baftauan las buenas obras que recibian dellos en fu enfermedad, para que les dexafen de embidiar la falud. Intentaron varios modos para que los epañoles enfermafen. Echauan los cuerpos de los difuntos en el caño de agua que entra en México... Indios huuo que cogian la fangre de los enfermos, y la reboluian en el pan que vendían en la plaça, penfando dar la muerte a bocados, como ella fe los comía. De aquefte daño procurauan los religiofos librarlos, enterandolos en que fomos todos vafos de barro, y todos de vn dueño, que es Dios: y puede quebrar los que quifiere, y guardar otros hafta que feles llegue fu tiempo.⁵²

Lo anterior muestra como para el indígena la fe, la esperanza y la caridad lo comenzaron a despojar de su capacidad de actuar ante su suerte. Pero muy lejos estaba de resignarse a perderlo todo, de alguna manera, calladamente, comenzó a asumir la nueva situación y a no dejar de actuar. Aprovechó todos los espacios posibles para seguir ejerciendo su función religiosa, mágica, ante un mundo realmente adverso, subsumiéndose aparentemente a los ideales cristianos. Quizá la mejor manera de entender la actitud que hacia la deidad tenían tanto cristianos como indígenas antes de su enfrentamiento, es con las siguientes dos citas:

52. Dávila Padilla, *Historia de la fundación y discurso de la Provincia de Santiago de México*: 517-518.

Y el enfermo desesperado que no podía sanar reñía enojado y decía: ¡Oh Titlacahuan, puto, hacéis burla de mí! ¿Por qué no me matáis? Y algunos enfermos sanaban, y otros morían.⁵³

Salió Satán... e hirió a Job con una úlcera maligna... Rascábase con un tejón y estaba sentado sobre la ceniza. Díjole entonces su mujer: '¿Aún sigues tú aferrado a tu integridad? ¡Maldice a Dios y muérete!' Pero él le replicó: 'Como mujer necia has hablado. Si recibimos de Dios los bienes, ¿por qué no también los males?' En todo esto no pecó Job con sus labios.⁵⁴

Mientras el mesoamericano increpaba a sus dioses, los insultaba, los regañaba, el cristiano callaba y aceptaba los designios de Dios, esperando con ello no provocar su ira. Ambas actitudes se sintetizaron, poco a poco, en el México colonial, y combinadas con muchos otros elementos, dieron como resultado una religiosidad o espiritualidad muy compleja en sus formas.

A manera de conclusión, debemos señalar que la evangelización en sus inicios, es decir, durante el siglo XVI, intentó por todos los medios transmitir la idea de la salvación del hombre, no en el más acá, sino en el más allá, concepto totalmente nuevo para el indígena. Una gran cantidad de ejemplos podríamos poner aparte de los ya expuestos, desde confesionarios, hasta acciones de sacerdotes que llegaron al extremo de predicar quemando animales vivos en la hoguera frente a los indígenas, para que estos se persuadieran del sufrimiento que produce la carne achicharrada; además se debe emprender el análisis de la

53. Fray Bernardino de Sahagún, *Historia General*: I, 277.

54. "Job", 2: 7-10: en *Biblia*: 597.

prédica de los diez mandamientos de la ley de Dios, pues muchos de sus principios tienen que ver con el cuerpo, sus placeres y sufrimientos. Quizá lo más importante será evaluar, desde diversos puntos de vista, el grado de efectividad que lograron estos métodos en la conversión real del hombre náhuatl, pues como hemos visto, para muchos frailes, el optimismo inicial se tradujo al final del siglo de la conquista, en un verdadero desencanto ante la persistencia de prácticas idolátricas netamente mesoamericanas.

Con todo lo anterior podemos elaborar algunas conclusiones y plantear nuevos problemas sobre la escatología indígena y cristiana en el siglo XVI, mismos que deberán ser resueltos en otro espacio y en otro tiempo, eso sí, antes de que el mundo se acabe.

CONCLUSIONES GENERALES

El colonizado logra... mediante la religión, no tomar en cuenta al colono. Por el fatalismo, se retira al opresor toda iniciativa, la causa de los males, de la miseria, del destino está en Dios. El individuo acepta así la disolución decidida por Dios, se aplasta frente al colono y frente a la suerte y, por una especie de reequilibrio interior, logra una serenidad de piedra.
Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*.

Animado originalmente por la idea de estudiar los momentos en los que el hombre ha creído estar cerca del final de los tiempos, decidí circunscribir mi estudio a los nahuas durante el proceso de evangelización. Muchas cosas pensaba entonces: por ejemplo, creí que la conquista militar, las subsecuentes pestes y la sobre-explotación a la que estuvieron sometidos los conquistados habrían sido interpretadas, principalmente por los mexicas, como una especie de catástrofe apocalíptica, en la que el derrumbe de sus instituciones representaba a su vez la conclusión de la última edad cosmogónica referida en sus mitos. Llegué incluso a sospechar que la conquista representó para los vencidos el vivir, en carne propia, la extinción del cosmos. Esta idea quedó deshechada ante la permanencia de prácticas e ideas que le dieron continuidad al quinto sol, y por el hecho de que la cosmogonía nahua consideraba imposible una sexta era. Por su lado, los misioneros interpretaron el descubrimiento de América como parte de un proceso lógico, cuya conclusión sería el advenimiento de la segunda reencarnación de Cristo y la llegada del reino milenarío, anunciado por San Juan en los Evangelios. Movidos por esta idea,

los primeros sacerdotes en llegar se dedicaron a la urgente labor de convertir al cristianismo miles de almas, mismas que habían vivido en una especie de pecado involuntario. Prácticamente el ganar para el Señor a tantos mortales era condición para la realización de la parusía. Había que cumplir entonces los planes de Dios y las oportunidades que este daba.

Para finales del siglo XVI el mundo no se había acabado. Nada dejaba entrever esa posibilidad para los hombres de aquella época. El espíritu escatológico que llevó a muchos frailes reformados hacia tierras americanas se perdió. Al parecer, la permanencia de los hombres en el mundo se prolongaba y el reino milenarío tendría que esperar mucho tiempo más. Los nahuas y los evangelizadores representaron espíritus totalmente diferentes que, en la mayoría de los casos, darían al mundo una nueva visión de los acontecimientos. Los primeros, ejemplo de resistencia indígena velada, entendieron a su manera la religión "triumfante", impuesta por la espada. Ese entendimiento indígena del cristianismo no implicó el abandono u olvido de la noción antigua del tiempo, tanto mítico como histórico. La escatología indígena era muy clara, mientras existieran hombres los dioses tendrían posibilidades de vivir, de alimentarse, de ser. El curso del Sol no se detendría mientras los mortales adoraran y fomentaran su curso. Esto explica la supuesta aceptación generalizada del cristianismo por parte de los conquistados y la enorme voluntad de participación en todas las fiestas marcadas por la liturgia del fraile: más que aceptar en su esencia a la "verdadera religión", el indígena la aprovechó en sus ritos, como

una respuesta ante el peligro de perder su espacio y acontecer sacros. De esta forma, el tiempo continuó su marcha y la religión mestiza comenzó a ser parida. Por lo tanto, los menos interesados en que el mundo se acabara fueron los indios, cuya actitud "festiva" y participativa alimentó e ilusionó la idea contraria entre los primeros evangelizadores.

Las grandes deidades mexicas no abandonaron a los hombres, ni mucho menos los traicionaron, simplemente se murieron. Efectivamente, los dioses tenían la posibilidad de morir, aunque también la de resucitar. La mitología mesoamericana del posclásico está llena de este tipo de eventos en los que, como condición para la vida, se encontraba la muerte. A esto debemos agregar que el cristianismo se integró a todo un proceso milenario de sincretismos, fusiones y superposiciones religiosas, vigente en Mesoamérica al momento del contacto con el mundo europeo. De ahí que los intentos por hacerle pensar a los indígenas que sus creencias eran falsas fracasaron. No sólo eso, sino que el cristianismo propició, involuntariamente, que el mesoamericano comenzara la restauración de su realidad sagrada con nuevas formas de expresión, cristianas en apariencia pero idolátricas en su esencia. Fray Bernardino de Sahagún es quien más objetivamente planteó el problema:

... preguntados si renegaban de sus dioses y de sus idolatrías, a todo respondían que sí, y con este catecismo se bautizaron, y quedaron persuadidos los predicadores que entonces les predicaban que habían recibido la fe católica, y detestado y renegado de todos los ídolos y de toda la idolatría antigua con toda sinceridad y verdad, y así lo afirmaron y predicaron a

todos los que después de ellos vinimos. De manera que esta paliación quedó secreta, hasta que pareció públicamente en las provincias de Huaxaca y en las de Campeche, y acá en esta Nueva España se han hallado muchas cosas y hallan que significan lo mismo, sino que todo se ha hecho de noche por conservar aquella fama primera, así de los bautizantes como de los bautizados.¹

Este mismo sentimiento fue plasmado por varios cronistas en las postrimerías del siglo XVI y comienzos del XVII. El Apocalipsis y Juicio Final cristianos tuvieron entonces una oportunidad de oro que los intereses de los españoles laicos no favorecieron, pues entre los ideales del conquistador y del rey se hallaba el lograr la permanencia de un imperio poderoso, aunque la justificación para ello se encontrara en la conversión de los sometidos al cristianismo. A esto debemos agregar tempranas pugnas entre órdenes regulares y clero secular. De esta forma, el fracaso de la evangelización se hizo patente para los españoles, muchos de los cuales reconocían en sus crónicas la pervivencia de cultos "idolátricos" en el mismo siglo XVII.

Por otro lado, los sectores indígenas que se integraron a la dinámica cristiana, utilizaron el reducto de la religiosidad popular, que invulnerable e imperceptible muchas veces a los ojos de la Santa Inquisición, se abrió paso durante décadas y representó, además, la única forma de conservar en la memoria los acontecimientos importantes de la historia sagrada. Entre más se

1. Bernarnino de Sahagún, "Fragmentos inéditos", en Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*: 382. Esta cita es importante en relación al libro de los *Coloquios y doctrina cristiana*, pues nos da la posibilidad de elaborar otra teoría sobre lo apócrifo del documento, es a saber, que Sahagún intentó mostrar este falso convencimiento indígena sobre el cristianismo y la excesiva confianza de los primeros frailes.

predicó o se divulgó el Apocalipsis, mayor ímpetu aplicó la población en sus ritos para evitarlo. El entendimiento del concepto del fin del mundo cristiano más que llevar a los indígenas a la conversión y arrepentimiento de sus pecados, con miras a la salvación, generó una mayor participación en las fiestas, obras de teatro edificante, procesiones, etcétera, que asimiladas como rituales, tuvieron la intención implícita de evitar la destrucción del mundo y de los hombres. Además, el cristianismo trajo una oferta para el destino del alma humana en el más allá, que difícilmente tuvo éxito entre las primeras generaciones de indígenas, aliados y conquistados. Las necesidades inmediatas de solución a problemas cotidianos, la nueva situación de opresión, aunado a la conducta licenciosa de laicos peninsulares, contraria a la que los frailes exigían de los indios, provocó un repliegue y autoafirmación de las viejas costumbres y creencias. A esto debemos agregar que conceptos occidentales como el de la Trinidad fueron reinterpretados con patrones totalmente mesoamericanos, y que los Santos fueron asimilados como deidades. No existen evidencias que nos hagan afirmar una comprensión indígena de la teología católica, mas existen muchas pruebas de Vírgenes y Santos que recibieron, y aún reciben, importantes cultos de sustitución, esto es, con la función que tuvo alguna deidad prehispánica. El mismo Cristo tal vez adquirió connotaciones solares en el altiplano central mexicano. El mismo Sahagún es contundente cuando se refiere a este problema:

Hallóse después de pocos años muy evidentemente la falta que de la prudencia serpentina hubo en la fundación de esta nueva iglesia, porque se ignoraba la conspiración que habían hecho entre sí los principales y sátrapas de recibir a Jesucristo entre sus dioses como uno de ellos, y honrarle como los mismos españoles le honran, conforme a la costumbre antigua que tenían, que cuando venía alguna gente forastera a poblar cerca de los que estaban ya poblados, cuando les parecía tomaban por dios al dios que traían los recién llegados; y de esta manera dicen que *Tezcatlipuca* es el dios de los de Tlalmanalco, porque le trujeron consigo, y *Huitzilopochtli* es el dios de los mexicanos, porque le trujeron consigo; y así se multiplicaron los dioses entre ellos, tomando los que estaban ya poblados el dios de los que llegaban, y éstos el dios de los ya poblados. De esta manera se inclinaron con facilidad a tomar por dios al Dios de los españoles; pero no para que dejasen los suyos antiguos...²

Lo anterior es prueba de que los indígenas no consideraron falso al Dios cristiano, sino como uno de tantos. Quizá lo que más los llegó a confundir fue la terquedad de los misioneros por considerar falsas a todas aquellas deidades ajenas a sus dogmas, situación que se reflejó hasta en los testimonios escritos, como el anterior en el que Dios sólo se escribe con mayúscula cuando se trata del "verdadero". Al final del siglo XVI se impuso la fuerza de la historia, el poder de una memoria mesoamericana con miles de años de funcionamiento y con una gran cantidad de recursos surgidos ante la carencia de escritura:

¿Pues, cómo? ¿Háse de olvidar y perder lo que nos dejaron enseñado los viejos antiguos? Pareciéndoles que es ésta bastante razón y, convencidos de ella, aprenden las ceremonias, y supersticiones que son tantas que no hay

2. *Ibidem*: 382-383. El subrayado es mío.

cosa, oficio, o granjería para la qual no haya que aprender...3

Como conclusión final, podemos decir que el único interesado en que el mundo se acabara fue un sector de frailes, principalmente franciscanos reformados, mismos que poco a poco quedarían reducidos a un pequeño grupo para el siglo XVII, momento en el que los indígenas habían retomado las riendas de su religiosidad, y en el que España y sus colonias consolidaron el imperio más grande del mundo. Muchos problemas quedan por resolver, pues no todas las prácticas festivas que mostraron los indios "evangelizados" a los españoles pueden ser catalogadas como totales supervivencias prehispánicas. El proceso es más complejo y mueve a mayores investigaciones en detalle. Será importante descubrir qué de la compleja religiosidad popular española se implantó en México y cómo fue adaptada a las fiestas, pues es evidente que muchas étnias, ya para el siglo XVIII, se habían diluido. Es necesario realizar también indagaciones más profundas sobre la idea del tiempo para los diversos sectores de la población novohispana. Esto será posible mientras el Apocalipsis no llegue o bien Tezcatlipoca no se robe el Sol, por el momento es tiempo de trabajar.

3. Jacinto de la Serna, *Tratado de las idolatrías*: 62.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS.

- Abbagnano, Nicola, *Diccionario de filosofía*, México, FCE, 1989.
- Aguirre Beltrán, Gonzálo, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, INI, 1987 (Antropología Social: 1).
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Zongolica: encuentro de Dioses y Santos Patronos*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1986.
- Agustín de Hipona, San, *Confesiones*, 8 ed., int. de Francisco Montes de Oca, México, Porrúa, 1984 (Sepan Cuantos: 142).
- Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de, *Obras históricas*, 2 v., est. int. y apéndice de Edmundo O'Gorman, México, IIH-UNAM, 1975.
- Alvarado Tezozómoc, Hernando, *Crónica Mexicáyotl*, México, IIH-UNAM, 1975.
- Anderson, Arthur, "La Salmodia de Sahagún", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. XX, México, UNAM-IIH, 1990, pp. 17-38.
- Anzures y Bolaños, María del Carmen, *La medicina tradicional en México. Proceso histórico, sincretismos y conflictos*, México, UNAM-IIA, 1983.
- Artigas H., Juan B., *La piel de la arquitectura. Murales de Santa María Xoxoteco*, México, UNAM, 1984.
- Attali, Jacques, *Historias del tiempo*, trad. del francés por José Barrales Valladares, México, FCE, 1985 (Sección de obras de historia).
- Augurios y abusiones, (textos de los informantes de Sahagún), int., trad. y notas de Alfredo López Austin, México, UNAM, 1969.
- Báez-Jorge, Félix, *Los oficios de las diosas. (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, Xalapa, Veracruz, Universidad Veracruzana, 1988.
- Balsalobre, Gonzalo de, *Relación avtentica de las idolatrias, svpersticiones, vanas observaciones de los indios del Obispado de Oaxaca, 1656*, en *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México*, pres. de Fernando Benítez, México, FCE-INI, 1987, pp. 227-260.
- Barlow, Robert H, *Obras II. Tlatelolco, fuentes e historia*, ed. y pres. por Jesús Monjarás-Ruiz, Elena Limón y María de la Cruz Pailles H., México, INAH-UDLA, 1989.

- Baudot, Georges, *La pugna franciscana por México*, México, Alianza-CONACULT, 1990 (Los noventa: 36).
- Benavente, Fray Toribio de (Motolinia), *Historia de los indios de la Nueva España*, int., notas, apéndices, est. crítico e índice de Edmundo O'Gorman, México, Porrúa, 1979, (Sepan Cuantos: 129)
- Biblia, versión directa de las lenguas orientales por Eloíno Nácar Fuster y Alberto Colunga Cueto, O. P., 25a. ed., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1976.
- Bochenski, J. M., *Introducción al pensamiento filosófico*, 9 ed., trad. de Daniel Ruiz Bueno, Barcelona, Herder, 1976 (Biblioteca Herder: 31).
- Bonfil Batalla, Guillermo, "Lo propio y lo ajeno: una aproximación al problema del control cultural", en *La cultura popular*, Adolfo Colombres comp., México, La red de Jonás-Premia Editora, 1982, pp. 79-86.
- Bricker, Victoria Reifler, *The Indian Christ, the Indian king. The historical substrate of Maya myth and ritual*, Austin, Texas, The University of Texas Press, 1981.
- Broda, Johanna, "Los estamentos en el ceremonial mexicana", en *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, 2 ed., int. por Pedro Carrasco, nota int. por Johanna Broda, México, INAH-SEP, 1982.
- Brundage, Burr Cartwright, *The Fifth Sun. Aztec gods, Aztec world*, Austin-London, University of Texas Press, 1979.
- Burgoa, Fray Francisco de, *Geográfica descripción*, 2 v., México, Talleres Gráficos de la Nación, 1934.
- Caro Baroja, Julio, *Las formas complejas de la vida religiosa. (Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII)*, Madrid, Sarpe, 1985 (Biblioteca de la Historia: 10).
- Casas, Fray Bartolomé de las, *Apologética historia sumaria quanto a las qualidades, dispusición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policías, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas Indias Occidentales y Meridionales, cuyo imperio soberano pertenece a los Reyes de Castilla*, 2 v., ed., est. prel., apéndice e índice de materias por Edmundo O'Gorman, México, UNAM-IIH, 1967 (Serie de Historiadores y Cronistas de Indias: 1).
- Casas, Fray Bartolomé de las, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, 2 ed., trad. de Atenógenes Santamaría, adv. prel. de Agustín Millares Carlo, int. de Lewis Hanke, México, FCE, 1975 (Colección Popular: 137).

- Casas, Fray Bartolomé de las, *Historia de las Indias*, 3 v., 2 ed., est. prel. de Lewis Hanke, México, FCE, 1981 (Biblioteca Americana).
- Códice Borbónico. Manuscrito mexicano de la Biblioteca del Palais Bourbon (Libro adivinatorio y ritual ilustrado), ed. facsimilar de la de 1899 de París por Ernest Leroux, México, Siglo XXI, 1979.
- Códice Chimalpopoca, *Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles*, 2 ed., México, IIH-UNAM, 1975.
- Códice Florentino. Manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana, 3 v., ed. facsimilar, México, SG-AGN, 1979.
- Códice Ramírez. *Relación de Origen de los indios que habitan esta Nueva España según sus Historias*, ed. de Manuel Orozco y Berra, México, Leyenda, 1944.
- Cohn, Norman, *En pos del Milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, 2 ed., trad. del inglés por Ramón Alaix, Madrid, Alianza, 1983 (Alianza Universidad: 293).
- Collingwood, R. G., *Idea de la historia*, 2 ed., trad. del inglés por Edmundo O'Gorman y Jorge Hernández, México, FCE, 1982.
- Copleston, Frederick, *Historia de la filosofía. De San Agustín a Escoto*, 5 ed., trad. del inglés por Carlos García Borrón, México, Ariel, 1983 (Historia de la Filosofía: 2).
- Corona Núñez, José, "Correcta interpretación de jeroglíficos y algunos pasajes de códices y figuras que aparecen en la cerámica", en *I Coloquio de documentos pictográficos de tradición náhuatl*, pres. de Carlos Martínez Marín, México, UNAM-IIH, 1989, pp. 41-48.
- Corona Núñez, José, "Religiones indígenas y cristianismo", en *Historia Mexicana*, vol. X, no. 4, México, El Colegio de México, abril-junio, 1961, pp. 557-570.
- Cuevas, Mariano, *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*, colegidos y anotados por Mariano Cuevas, México, Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, 1914.
- Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, Domingo de San Antón Muñón, *Relaciones Originales de Chalco Amaquemecan*, trad. de Silvia Rendón, México, FCE, 1965.

- Dávila Padilla, Fray Agustín, *Historia de la fundación y discurso de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores*, (ed. faccimilar de la de 1625) México, Academia Literaria, 1955.
- Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, 3 ed., pról. de Carlos Pereyra, Madrid, Espasa-Calpe, 1975 (Austral: 1274).
- Duby, Georges, *El año mil. Una nueva y diferente visión de un momento crucial de la historia*, trad. del francés por Irene Agoff, Barcelona, Gedisa, 1988.
- Durán, Fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme (Atlas de Durán)*, 2 v., 2 ed., ed. de Angel María Garibay K., México, Porrúa, 1984 (Biblioteca Porrúa: 36-37).
- Durán, Leonel, "Cultura popular y mentalidades populares", en *La cultura popular*, Adolfo Colombres comp., México, La red de Jonás-Premia Editora, 1982, pp. 67-78.
- Duverger, Christian, *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*, trad. del francés por Juan José Utrilla, México, FCE, 1983.
- Eliade, Mircea, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, 5 ed., trad. del francés por Ricardo Anaya, Madrid, Alianza-Emecé, 1984 (Libro de Bolsillo: 379).
- Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, 4 ed., trad. del alemán por Luis Gil, Barcelona, Guadarrama-Punto y Omega, 1981.
- Eliade, Mircea, *Tratado de historia de las religiones*, 5 ed., trad. del francés por Tomás Segovia, México, ERA, 1984.
- Estrada de Gerlero, Elena Isabel, "La escatología en el arte monástico novohispano del siglo XVI", en *Arte funerario. Coloquio internacional de historia del arte*, 2 v., México, UNAM-IIE, 1987 (Cuadernos de Historia del Arte: 41), vol. I, pp. 137-150.
- Estrada de Gerlero, Elena Isabel, "Los temas escatológicos en la pintura mural novohispana del siglo XVI", *Traza y Baza. Cuadernos hispanos de simbología, arte y literatura*, Barcelona, Universidad de Barcelona, s. a., pp. 71-88.
- Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, 2 ed., trad. del francés por Julieta Campos, pref. de Jean-Paul Sartre, México, FCE, 1988 (Colección Popular: 47).
- Ferrater Mora, José, *Cuatro visiones de la historia universal*, Madrid, Alianza, 1982 (Alianza de bolsillo: 889).

- Florescano, Enrique, *Memoria mexicana. Ensayo sobre la reconstrucción del pasado: época prehispánica-1821*, México, Joaquín Mortiz, 1987 (Contrapuntos).
- Focillon, Henri, *El año mil*, trad. del francés por Consuelo Berges, Madrid, Alianza, 1987 (Libro de Bolsillo: 28).
- Frost, Elsa Cecilia, "El milenarismo franciscano en México y el profeta Daniel", en *Historia Mexicana*, no. 101, vol. XXVI, México, El Colegio de México, julio-septiembre 1976, no.1, pp. 3-28.
- Gaos, José, *Historia de nuestra idea del mundo*, nota int. de Andrés Lira, México, FCE, 1979.
- García Icazbalceta, Joaquín, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, 2 ed., ed. por Agustín Millares Carlo, México, FCE, 1981 (Biblioteca Americana).
- Garrido Aranda, Antonio, *Moriscos e indios. Precedentes hispánicos de la evangelización en México*, México, UNAM-IIA, 1980 (Serie Antropológica: 32).
- Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, 6 ed., trad. del inglés por Julieta Campos, México, Siglo XXI, 1981 (América Nuestra: 15).
- Ginés de Sepúlveda, Juan, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, adv. de Marcelino Menéndez y Pelayo, est. int. de Manuel García-Pelayo, México, FCE, 1979.
- González Torres, Yolotl, *El sacrificio humano entre los mexicas*, México, FCE-INAH, 1988.
- González Torres Yolotl, "Los elegidos de Huitzilopochtli" (copia mecanoscrita).
- Guevara, Hernando, *Ambiente político del pueblo judío en tiempos de Jesús*, Madrid, Cristiandad, 1985.
- Holmes, Jack D. L., "El mestizaje religioso en México", en *Historia Mexicana*, vol. V, no. 1, México, El Colegio de México, julio-septiembre 1955, pp. 42-61.
- Horcasitas, Fernando, *El teatro náhuatl. Epocas novohispana y moderna*, pról. de Miguel León-Portilla, México, UNAM-IIH, 1974 (Serie de Cultura Náhuatl-Monografías: 17).
- Huizinga, Johan, *El otoño de la Edad Media. Estudios sobre la forma de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos*, 6 ed., trad. de José Gaos, Madrid, Alianza, 1984 (Alianza Universidad: 220).

- Jiménez Moreno, Wigberto**, "La conquista: choque y fusión de dos mundos", en *Historia Mexicana*, vol. VI, no. 1, México, El Colegio de México, julio-septiembre, 1956, pp. 1-8.
- Kempis, Tomás de**, *Imitación de Cristo*, 6 ed., int. de Francisco Montes de Oca, México, Porrúa, 1983 (Sepan Cuantos: 30).
- Landa, Fray Diego de**, *Relación de las cosas de Yucatán*, 12 ed., int. de Angel María Garibay K., México, Porrúa, 1982 (Biblioteca Porrúa: 13).
- Le Goff, Jacques**, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, trad. del francés por Alberto L. Bixio, México, Gedisa, 1986 (Hombre y Sociedad: 12).
- León-Portilla, Miguel**, *México-Tenochtitlan: su espacio y tiempo sagrados*, México, INAH, 1978.
- León-Portilla, Miguel**, *Los antiguos mexicanos*, México, FCE, 1977 (Colección Popular: 88).
- León-Portilla, Miguel**, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, 3 ed., prol. de Angel María Garibay K., México, UNAM-IIH, 1979 (Serie de Cultura Náhuatl-Monografías: 10).
- León-Portilla, Miguel**, *Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl. Testimonios indígenas del siglo XVI*, México, UNAM-IIH, 1985 (Serie de Cultura Náhuatl-Monografías: 21).
- León-Portilla, Miguel**, "Teatro náhuatl prehispánico", en *Revista de la Universidad Veracruzana*, Xalapa, Universidad Veracruzana, enero-marzo, 1959, pp. 13-36.
- León-Portilla, Miguel**, "Testimonios nahuas sobre la conquista espiritual", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. XI, México, UNAM-IIH, 1974, pp. 11-36.
- León-Portilla, Miguel**, *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*, 9 ed., sel. y notas de Miguel León-Portilla, versión de textos nahuas por Angel María Garibay K., México, UNAM, 1982 (Biblioteca del Estudiante Universitario: 81).
- López Austin, Alfredo**, "Algunas ideas acerca del tiempo mítico entre los antiguos nahuas", en *Historia, religión, escuelas. XIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, México, SMA, 1975, pp. 289-298.
- López Austin, Alfredo**, "Conjuros médicos de los nahuas", en *Revista de la Universidad de México*, México, UNAM, diciembre de 1972, v. XXVII, núm. 4., pp. I-XVI.

- López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 v., México, IIA-UNAM, 1980.
- López Austin, Alfredo, "El dios enmascarado del fuego", en *Anales de Antropología*, México, IIA-UNAM, 1985, v. XXII, pp. 251-285.
- López Austin, Alfredo, *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, UNAM, 1973.
- López Austin, Alfredo, *Juegos rituales aztecas*, México, IIH-UNAM, 1967.
- López Austin, Alfredo, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Alianza Editorial, 1990.
- López Austin, Alfredo, "Notas sobre la fusión y la fisión de los dioses en el panteón mexicana", en *Anales de Antropología XX*, 2 v., México, UNAM-IIA, 1983, vol. 2, pp. 75-87.
- López Austin, Alfredo, "Religión y magia en el ciclo de las fiestas aztecas", en *Religión, mitología y magia*, México, Museo Nacional de Antropología, 1970, v. II, pp. 3-29.
- López Austin, Alfredo, "Sentido mágico y religioso de los sacrificios en el México antiguo", en *De Teotihuacan a los aztecas. Antología de fuentes e interpretaciones históricas*, 2 ed., Miguel León-Portilla comp., México, UNAM, 1983, pp. 587-590.
- López Austin, Alfredo, *Textos de medicina náhuatl*, 3 ed., México, UNAM-IIH, 1984 (Serie de Cultura Náhuatl-Monografías: 19).
- Maldonado, Luis, *La violencia de lo sagrado. Crueldad "versus" oblatividad o el ritual del sacrificio*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1974 (Lux Mundi: 41).
- Maldonado, Luis, *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*, Madrid, Cristiandad, 1975 (Libro de Bolsillo: 28).
- Márías, Julián, *Historia de la filosofía*, 32 ed., pról. de Xavier Zubiri, epílogo de José Ortega y Gasset, Madrid, Revista de Occidente, 1980.
- Matos Moctezuma, Eduardo, *Muerte a filo de obsidiana*, México, SEP, 1986 (Lecturas mexicanas, 2a. serie: 50).
- Melgarejo Vivanco, José Luis, *Códice Nuttall. Tres historias medievales*, Xalapa, Gobierno de Veracruz, 1991 (V Centenario: 6).

- Mendieta, Fray Gerónimo de**, *Historia eclesiástica indiana*, (ed. facsimilar de la de 1870), 2 ed., est. int. de Joaquín García Icazbalceta, adv. de Fray Juan de Domayquia, México, Porrúa, 1980 (Biblioteca Porrúa: 46).
- Mitos cosmogónicos del México Indígena**, coord. Jesús Monjarás-Ruiz, México, INAH, 1987.
- Monjarás-Ruiz, Jesús**, *La nobleza mexicana: surgimiento y consolidación*, México, Edicol, 1980.
- Montes de Oca, Francisco**, "Introducción" a San Agustín, *Confesiones*, 8 ed., México, Porrúa, 1984 (Sepan Cuantos: 142), pp. I-LXII.
- Montes de Oca, Francisco**, "Introducción" a Tomás de Kempis, *Imitación de Cristo*, 6 ed., México, Porrúa, 1983 (Sepan Cuantos: 30), pp. LXVI.
- Morales, Mario**, *Milenarismo. Mito y realidad del fin de los tiempos*, Barcelona, Gedisa, 1980 (Serie incógnita: 1).
- Muñoz Camargo, Diego**, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de las Indias y del Mar Océano para el buen gobierno y ennoblecimiento dellas*, ed. facsimilar del Manuscrito de Glasgow, est. prel. de René Acuña, México, IIFil-UNAM, 1981.
- Newton, Linda A.**, "Población indígena y cambios demográficos en las colonias españolas en América", en *Antropología. Boletín oficial del INAH* (Suplemento), nueva época, no. 9, México, INAH, mayo-junio 1986, pp. 1-24.
- Olmos, Fray Andrés de**, *Auto del Juicio Final*, pres. de Margarita Mendoza, México, INBA, 1983.
- Ortega y Medina, Juan Antonio**, *La evangelización puritana en Norteamérica*, México, FCE, 1976 (Tierra Firme).
- Partida, Armando**, "El sincretismo indígena-hispánico de las manifestaciones parateatrales en el territorio mexicano", en *Cuadernos Americanos*, nueva época, año II, vol. 5, no. 11, México, UNAM, septiembre-octubre 1988, pp. 29-38.
- Phelan, John L.**, *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, trad. de Josefina Vázquez, México, UNAM-IIH, 1972.
- Pirenne, Henri**, *Las ciudades de la Edad Media*, 6 ed., trad. del francés por Francisco Calvo, Madrid, Alianza, 1983 (Libro de Bolsillo: 401).

- Ponce, Pedro**, *Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad*, en *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México*, pres. de Fernando Benítez, México, FCE-INI, 1987, pp. 3-11.
- Primeros memoriales**, (textos de los informantes de Sahagún), ed. facsimilar de Francisco del Paso y Troncoso, v. VI, Madrid, Fototipia de Hauser y Menet, 1905.
- Quezada, Noemí**, *Enfermedad y maleficio. El curandero en el México colonial*, México, IIA-UNAM, 1989 (Serie antropológica: 93).
- Quirarte, Martín**, *El problema religioso en México*, 2 ed., México, INAH, 1980.
- Rathey, Beatrice K.**, *Los hebreos*, 2 ed., trad. de M. Hernández, México, FCE, 1981 (Breviarios: 111).
- Reyes-Valerio, Constantino**, *Arte indocristiano. Escultura del siglo XVI en México*, México, SEP-INAH, 1978.
- Ricard, Robert**, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, trad. de Angel María Garibay K., México, FCE, 1986.
- Ritos, Sacerdotes y Atavíos de los Dioses**, (textos de los informantes de Sahagún), int., pal., versión y notas de Miguel León-Portilla, México, UNAM, 1958.
- Rubial García, Antonio**, "Evangelismo y evangelización, los primeros franciscanos en la Nueva España y el ideal del cristianismo primitivo", en *Anuario de Historia*, año X, México, UNAM-FFyL, 1978-1979, pp. 95-124.
- Ruiz de Alarcón, Hernando**, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales de esta Nueva España. Escrito en México, año de 1629, en El alma encantada Anales del Museo Nacional de México*, pres. de Fernando Benítez, México, FCE-INI, 1987, pp. 125-223.
- Sahagún, Fray Bernardino de**, *Coloquios y doctrina cristiana con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España. En lengua mexicana y española*, ed., int., pal., versión del náhuatl y notas de Miguel León-Portilla, México, UNAM-Fundación de Investigaciones Sociales A. C., 1986 (Facsímiles de Lingüística y Filología Nahuas: 4).
- Sahagún, Fray Bernardino de**, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 4 v., 4 ed., edición y notas de Angel María Garibay K., México, Porrúa, 1981 (Biblioteca Porrúa: 8-11).

- Sánchez de Aguilar, Pedro**, *Informe contra idolorvm cvltores del Obispado de Yvcatan*, año de 1639, en *El alma encantada Anales del Museo Nacional de México*, pres. de Fernando Benítez, México, FCE-INI, 1987, pp. 15-122.
- Serna, Jacinto de la**, *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*, en *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México*, pres. de Fernando Benítez, México, FCE-INI, 1987, pp. 263-480.
- Soustelle, Jacques**, *El pensamiento cosmológico de los antiguos mexicanos. (Representación del mundo y del espacio)*, trad. de María Elena Landa, Puebla, México, Federación Estudiantil Poblana, 1960.
- Southern, R. W.**, *La formación de la Edad Media*, trad. de inglés por Fernando Vela, Madrid, Alianza, 1980 (Alianza Universidad: 260).
- Sten, María**, *Vida y muerte del teatro náhuatl, el Olimpo sin Prometeo*, México, SEP, 1974 (SEP setentas).
- Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI**, ed. e int. de Angel María Garibay K., México, Porrúa, 1965 (Sepan cuantos: 37).
- Torquemada, Fray Juan de**, *Monarquía indiana*, (edición preparada por el seminario para el estudio de fuentes de tradición indígena, bajo la coordinación de Miguel León-Portilla), 7 v., México, IIH-UNAM, 1975.
- Townsend, Richard Fraser**, *State and cosmos in the art of Tenochtitlan*, Washington D. C., Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University, 1979.
- Un catecismo náhuatl en imágenes**, int., pal, notas y traducciones por Miguel León-Portilla, México, Cartón y Papel de México, 1979 (contiene la reproducción fotográfica del original).
- Valadés, Fray Diego**, *Retórica Cristiana*, int. de Esteban J. Palomera, adv. de Alfonso Castro Pallares, preámbulo y director de la trad. Tarsicio Herrera Zapién, México, UNAM-FCE, 1989 (Biblioteca Americana).
- Veinte himnos sacros de los nahuas**, (textos de los informantes de Sahagún), int., trad., versión, notas y apéndices de Angel María Garibay K., México, UNAM, 1958.
- Villa Rojas, Alfonso**, "Enfermedad, pecado y confesión entre los grupos mayenses", en *Anales de Antropología XX*, 2 v., México, UNAM-IIA, 1983, vol. II, pp. 89-110.

- West, Delno, "Medieval ideas of apocalyptic mission and the early franciscans in México", in *The Americas*, vol. XLV, num. 3, Hanover, Pennsylvania, The Academy of American Franciscan History, January 1989.
- West, Delno y Sandra Zimdars-Swartz, Joaquín de Fiore. *Una visión espiritual de la historia*, trad. del inglés por Federico Patán, México, FCE, 1986 (Cuadernos de la Gaceta: 22).
- Westheim, Paul, *La calavera*, trad. de Mariana Frenk, México, FCE-SEP, 1985 (Lecturas Mexicanas: 91).
- Xirau, Ramón, *Introducción a la historia de la filosofía*, 8 ed., México, UNAM, 1981.

ABREVIATURAS USADAS

AGN	Archivo General de la Nación.
FCE	Fondo de Cultura Económica.
FFyL	Facultad de Filosofía y Letras.
IIA	Instituto de Investigaciones Antropológicas.
IIE	Instituto de Investigaciones Estéticas.
IIFil	Instituto de Investigaciones Filológicas.
IIH	Instituto de Investigaciones Históricas.
INAH	Instituto Nacional de Antropología e Historia.
INI	Instituto Nacional Indigenista.
MNA	Museo Nacional de Antropología.
SEP	Secretaría de Educación Pública.
SG	Secretaría de Gobernación.
SMA	Sociedad Mexicana de Antropología.
UDLA	Universidad de las Américas.
UNAM	Universidad Nacional Autónoma de México.