



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE HISTORIA

**EL INFIERNO EN LA
EVANGELIZACIÓN DE LA NUEVA ESPAÑA**

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
LICENCIADA EN HISTORIA PRESENTA

BERENICE ALCÁNTARA ROJAS.

Asesor: Mtro. Federico Navarrete Linares.

México D. F.

1999

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

274227



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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 esta 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.

El Mictlan en llamas

El Infierno en la evangelización de la Nueva España

Berenice Alcántara Rojas

*Ic in mochintin nahuatlacameh,
in yolque ihuan in mimicque.*

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
“Milagros y desilusiones” en la evangelización de la Nueva España.	2
Nuestro descenso a los infiernos.	10
CAPÍTULO 1: MÉTODOS Y ESTRATEGIAS DE LA EVANGELIZACIÓN MENDICANTE EN LA NUEVA ESPAÑA DEL SIGLO XVI.	15
1.1 Un atrio ideal.	18
1.1.1 Evangelización masiva: persecución de la idolatría y primeros sacramentos.	20
1.1.2 Escuelas conventuales.	23
1.2 Fuera del atrio.	33
CAPÍTULO 2: EL INFIERNO CRISTIANO.	35
2.1 Los “infiernos” antes del cristianismo.	35
2.2 El Infierno cristiano: dogma e imágenes.	41
CAPÍTULO 3: LA OMNIPRESENCIA DEL INFIERNO EN LA NUEVA ESPAÑA.	59
3.1 La mala nueva.	63
3.2 Prolongaciones al pasado: “el Infierno prehispánico”.	69
CAPÍTULO 4: EL INFRAMUNDO MESOAMERICANO.	75
CAPÍTULO 5: UN INFIERNO EN MOVIMIENTO: LOS AUTOS DE EVANGELIZACIÓN.	87
5.1 “In neixcuítilmachiotl motenehua Juicio Final”	91
5.2 Pecado, Infierno y Conversión en los autos sacramentales que describe Motolinía.	98
CAPÍTULO 6: EL INFIERNO EN EL DISCURSO DE EVANGELIZACIÓN EN NÁHUATL.	103

6.1 Los nombres del Infierno.	105
6.2 Los tormentos del Infierno.	122
6.2.1 Olmos y su discurso dual sobre la maldad y el Infierno.	126
6.2.2 El Infierno sin tregua de fray Bernardino de Sahagún.	135
6.3 Las criaturas del Infierno.	137
6.3.1 <i>El Mictlan de los Colloquios... de los doce.</i>	140
6.3.2 Los animales infernales y los tormentos de una mujer en un “ejemplo” de fray Joan Baptista.	146
6.4 “Los lugares del Infierno”.	152
CAPÍTULO 7: EL INFIERNO EN LAS IMÁGENES DE EVANGELIZACIÓN.	155
7.1 Espejos del tormento. El Infierno en los grabados de fray Diego Valadés.	160
7.2 “El descenso de Cristo a los infiernos”: Las fauces del Infierno en los catecismos “testerianos”.	167
7.2.1 El Leviatán-Cipactli.	171
7.3 Desollados y embutidos. Las torturas infernales en los muros de las capillas abiertas de Actopan y Xoxoteco.	173
CAPÍTULO 8: EPÍLOGOS.	191
8.1 El <i>Mictlan</i> como lugar del sueño.	193
8.2 El Purgatorio del Popocatepetl.	199
8.3 Entre cerros y cuevas.	208
CONCLUSIONES	217
APÉNDICE: Traducción del “ejemplo terrible de una mujer principal que se condeno por no haber confessado un pecado de incesto la qual es atormentada en todas las partes de su cuerpo” de fray Joan Baptista y Agustín de la Fuente.	223
OBRAS CONSULTADAS	233
ILUSTRACIONES	247

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo es el resultado de una búsqueda que se inició hace más de dos años cuando me enfrenté por primera vez con las imágenes que cubren los muros de la capilla abierta del imponente convento agustino de Actopan. Muertos que salían de sus tumbas, condenados, aparatos de tortura, bestias y demonios aparecieron ante mis ojos para dejarme ver un fragmento del discurso visual que desplegaron los frailes mendicantes en la Nueva España durante el siglo XVI para evangelizar a la población nativa.

El decorado didáctico de esa capilla de indios me permitió advertir el énfasis que pusieron los frailes en la predicación de los tormentos del Infierno. De ahí nació mi interés por averiguar cómo fue que los religiosos trataron de hacer comprensible ese mensaje de condenación a los pueblos que ahora llamamos mesoamericanos; pues para que los “indios” pudieran participar de la “nueva cristiandad” que los frailes se propusieron construir resultaba indispensable que llegaran a asociar sus actos con la recompensa o el castigo en el “más allá”, es decir, que asumieran categorías ajenas a su pensamiento como aquellas que subyacen en la concepción cristiana del Infierno.

Además de esto, mi primera visita al monasterio de Actopan me llevó a preguntarme qué era lo que los indios veían en esas imágenes, qué era lo que entendían y cómo se apropiaban de ese mensaje, ya que ellos también interpretaban los nuevos elementos a partir de su propio pensamiento. Yo misma, y por un instante, “confundí” las dos grandes fauces del Leviatán que se abren feroces en las paredes laterales de la mencionada capilla con las fauces del “lagarto” mesoamericano que simbolizaba la tierra. Tal vez las miradas indígenas también pudieron encontrar en esas imágenes elementos que no les eran “tan ajenos”.

La búsqueda iniciada en Actopan me llevó al análisis de distintos materiales empleados por los mendicantes en la evangelización de los indios durante el siglo XVI, en los que podemos muchas veces observar la utilización de términos e imágenes que antes aludían al Inframundo de los mesoamericanos para describir el Infierno de los cristianos. Por ello estos materiales elaborados para propagar la cristiandad constituyen

también el único medio a nuestro alcance para explorar el encuentro de dos concepciones distintas de lo subterráneo: el *Mictlan*, morada de los muertos y vientre de la tierra y el *Infierno*, sitio de castigo donde los pecadores irredentos deben sufrir tormentos eternos.

Mi pretensión es esbozar las condiciones en las que se llevó a cabo dicho encuentro, descender al Infierno que construyeron indios y frailes en el siglo XVI novohispano para reflexionar acerca del proceso de evangelización, de las estrategias de traducción del cristianismo que implementaron los frailes mendicantes (los franciscanos sobre todo), del papel que jugaron los “indios de Iglesia” en dichas traducciones y de las variadas formas en las que el resto de la población indígena se fue apropiando de ese cristianismo “recreado”.

“Milagros y desilusiones” en la evangelización de la Nueva España.

Cualquier trabajo que pretenda penetrar un poco en los procesos de interacción que se iniciaron en el siglo XVI entre la civilización occidental y las distintas culturas mesoamericanas debe partir indudablemente de las obras que durante ese siglo elaboraron laicos y religiosos españoles (principalmente) que se dieron a la tarea de dar cuenta de la vida “pagana” de dichos pueblos y de sus propias actividades como servidores del Rey o de la Iglesia.

En lo tocante al proceso de cristianización de las poblaciones autóctonas, las crónicas, historias y cartas de los eclesiásticos del siglo XVI nos permiten apreciar dos percepciones de dicho proceso. Hubo algunos que llegaron a afirmar que la “conversión” de los “indios” fue completa, el efecto milagroso de los empeños de los frailes en la erradicación de la idolatría, de la bondad y la pobreza “innata” de los indios y de la implantación de los divinos sacramentos en una tierra antes infiel. Otros, por el contrario, se llenaron de una profunda desilusión al darse cuenta de que los naturales practicaban un cristianismo superficial, pues no habían olvidado ni dejado de practicar algunas de sus antiguas e “idolátricas” costumbres.

Usualmente se asocia la primera actitud con la primera generación de frailes evangelizadores y la segunda con los religiosos que llegaron después de aquellos y con

el clero secular que en ocasiones trataba de desacreditar las acciones de los mendicantes. Los portadores del ánimo triunfalista solían concebir al indio como un ser pasivo, cuya única misión era absorber todas las verdades que los frailes trataban de inculcarle y cuyas capacidades se medían en función del grado y de la rapidez con que lograba copiar los modelos occidentales.¹ Los voceros del pesimismo voltearon a ver al indio con desconfianza pues lo creyeron hipócrita o bien con un exceso de paternalismo pues los consideraron niño, mentalmente hablando, y por lo tanto incapaz de prescindir del fraile y de ser cristiano en toda la extensión de la palabra.²

El esquema bipolar que acabo de enunciar se desdibuja un poco cuando se hace una revisión más detallada de las fuentes; se descubren excepciones, matices y se observa a varios evangelizadores ir de una a otra actitud a lo largo de su vida y a veces más de una vez. Sin embargo estas dos percepciones del proceso de evangelización novohispano han permeado durante mucho tiempo la historiografía sobre el tema. Muchos han descrito la gloriosa conversión de los indios sin tomar en cuenta que ellos también fueron seres activos dentro de ese proceso; otros han hablado de las supervivencias de las culturas prehispánicas tratando de minimizar o esconder los intercambios culturales que se dieron entre los diversos grupos que integraban la sociedad colonial.

Extensas obras se han abocado a la descripción detallada de la historia de las órdenes mendicantes en la Nueva España, la pugna entre dominicos y franciscanos, sus difíciles relaciones con el clero secular, las peculiaridades arquitectónicas de sus edificios y, sobre todo, de la forma en la que implantaron la civilización occidental en las Indias.

Destaca dentro de estos estudios, por su magnitud e importancia, *La Conquista espiritual de México* de Robert Ricard. En ella podemos seguir los avatares de los frailes en su lucha por erradicar el paganismo y por elevar la vida material y espiritual

¹ Destaca el trabajo de Fray Toribio de Benavente "Motolinia", *Historia de los indios de la Nueva España*, estudio crítico de Edmundo O'Gorman, México, Porrúa, 1990. Tratado segundo y tercero *passim*.

² Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, CNCA/ Alianza, 1989. Libro I: Apéndice "en que se confuta la ydolatria" y Libro XI: "Nota sobre las ydolatrias". Fray Ioan Baptista, *Advertencias para los confesores de los naturales*, México en Santiago Tlatilulco, Casa de Melchior Ocharte, 1600 *passim*.

de los naturales. Según Ricard los religiosos llevaron a los indios el conocimiento de la verdadera religión, la “moral humana”, la educación elemental, la urbanización adecuada, la organización política correcta, los métodos agrícolas productivos, los “oficios decentes”, etc. Por citar un ejemplo el autor comenta como al llegar fray Francisco Marín a la Mixteca oaxaqueña:

Halló[...] a poblaciones casi salvajes; les enseñó a vestirse, a alimentarse convenientemente, a vivir en comunidad; las introdujo en la vida civilizada; fundó una caja comunal para los gastos generales; dirigió la construcción de templos y de edificios públicos.³

Para Ricard los frailes mendicantes fueron los creadores absolutos de una civilización “nueva”, pues en su opinión los religiosos llevaron hasta sus últimas consecuencias el principio de *Tabula rasa*, ya que no había nada en las culturas paganas que pudieran considerar valioso. Esto no sólo oculta la presencia de la población negra e hispana laica y su papel en la sociedad colonial, sino que hace aparecer al indio como el “salvaje” pasivo que había que civilizar porque su cultura antigua había sido “pueril y cruel”.

La religión [indígena] aparece como un conjunto de ritos y creencias a los cuales no está ligado ningún sistema de moral; los ritos mismos -sacrificios humanos, embriaguez y antropofagia rituales- eran con frecuencia sangrientos y contrarios a la moral humana. [...]muy alejada de la verdad les pareció la civilización indígena [a los frailes] para que intentaran siquiera aprovechar las briznas de verdad que en ella pudiera hallarse.⁴

Como podemos ver Ricard concebía a las culturas mesoamericanas en términos a veces más despectivos de los que emplearon los frailes que realmente interactuaron de cerca con dichas culturas. Esto lo lleva a afirmar que los frailes no podían permitir ningún tipo de mezcla o disidencia religiosa y que las supersticiones en las que los antropólogos (como Gamio) detectaban un sincretismo religioso también provenían del medio hispano y eran fruto de la ignorancia de la gente común. Paradójicamente Ricard también llega a sostener que los frailes respetaron el alma del indio pues no intentaron su hispanización.⁵ Aquí cabría preguntarse cómo es que los frailes respetaron dicho

³ Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, México, Fondo de Cultura Económica (en adelante F.C.E.), 1986 (primera edición, 1947). p. 234.

⁴ *Ibid.* p. 97 y 101.

⁵ *Ibid.* p. 403-405 y 414.

espíritu si según el autor ellos les enseñaron a trabajar para sacarlos del ocio, pues cuando “nada se sabe hacer, nada se hace”.⁶

La mayoría de los trabajos sobre la evangelización novohispana siguen los caminos trazados por Ricard, en buena medida porque la mayoría de las fuentes con las que contamos siguen siendo las obras de los mendicantes y en ellas siempre estaremos en presencia de pueblos y costumbres interpretados según patrones europeos. No obstante han existido también otros estudiosos que han buscado otras vías de acercamiento y que poco a poco han ido develando algunas de las distintas maneras en las que los indígenas actuaron ante la irrupción del Occidente en sus vidas.

Charles Gibson fue uno de los primeros en cuestionar la interpretación de Ricard en *Los aztecas bajo el dominio español*. Para Gibson la cristianización llevada a cabo por la Iglesia española en la Nueva España fue el medio de justificación de un proceso de explotación imperialista que se montó sobre las antiguas formas indígenas de organización política, asegurando su continuidad y la de los elementos religiosos que sustentaban a dichas entidades.

Los “aztecas” de la obra de Gibson son actores de su propia occidentalización, hombres que supieron mantener sus estructuras comunales porque lograron readaptarlas alrededor de instituciones de origen español como las cofradías y el culto al Santo patrón; y que adoptando los aspectos externos del culto católico consiguieron hacer del cristianismo una fuerza que les diera cohesión.⁷ El único problema es que Gibson tiende a simplificar este proceso en términos de reacciones indígenas a la coerción de los religiosos sin darnos mayores explicaciones.

Otros autores han vuelto sobre el tema enfocándose en distintas esferas del proceso, volviendo a explicar las peculiaridades del trabajo de los evangelizadores y poniendo cada vez más énfasis en las “reacciones” indígenas a la predicación y en los elementos de las antiguas culturas mesoamericanas que fueron aprovechados por los frailes o que lograron subsistir en formas aparentemente cristianas.⁸

⁶ *Ibid.* p. 326.

⁷ Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, 8a. Edición, México, Siglo XXI, 1984. p. 101-137.

⁸ José María Kobayashi, *La educación como conquista (empresa franciscana en México)*, México, El Colegio de México, 1974. Aborda los antecedentes hispanos y nahuas de los distintos sistemas

Mencionemos aquí el trabajo de Christian Duverger, *La conversión de los indios de la Nueva España*, una nueva apología de los franciscanos en la que ellos mismos se indigenizan al grado de “convertirse en la memoria cultural de la civilización pagana” y de permitir la apropiación indígena del culto cristiano. En su obra los frailes pasan de ser aquellos hombres que sembraron la palabra del dios cristiano en una tierra virgen a humanistas que, al exacerbar su humildad, combinan la “etnografía” con la catequesis, mantener las organizaciones comunales tradicionales, permitir las fastuosas celebraciones religiosas al aire libre y traducir el mensaje cristiano a pictogramas y a las lenguas indígenas (con lo que renunciaban a la integridad de la ortodoxia), hicieron posible que los naturales se cristianizaran “permaneciendo indios en su ser y en sus creencias”.⁹ En la visión de Duverger el fraile es el mismo *factotum* que describió Ricard, con la diferencia de que ya no es el extirpador del paganismo, sino el que permite su continuidad.

Desde una perspectiva diferente James Lockhart retoma las inquietudes de Gibson y estudia el proceso de interacción entre nahuas e hispanos desde el punto de vista indígena, centrándose para ello en un análisis riguroso de un extenso corpus de documentación laica redactada por nahuas y en náhuatl (títulos, cesiones de tierras, testamentos, actas de cabildo y anales). Al abocarse a la revisión de dichos registros de la forma en la que “los nahuas después de la conquista” resolvieron sus conflictos cotidianos Lockhart logra restituirle a los nahuas el derecho que tienen de ser escuchados y tomados en cuenta en el discurso que se elabora sobre una historia de la que ellos fueron actores fundamentales.

A través de dichos textos Lockhart nos presenta a pueblos indígenas que a pesar de los desajustes producidos por la conquista europea continuaron organizándose según sus antiguas estructuras político-tributarias, que lograron preservarse gracias a que las autoridades españolas no disolvieron la enorme mayoría de las entidades políticas indígenas, que en náhuatl recibieron el nombre de *altepetl*, sino que las utilizaron como

educacionales que promovieron los franciscanos y que lograron penetrar, según él, en todas las esferas de la vida indígena sentando las bases para la “total” incorporación del pueblo mexicano a la cristiandad occidental en un proceso que rebasa con mucho las fronteras del siglo XVI.

⁹ Christian Duverger, *La conversión de los indios de la Nueva España; con el texto de los doce Coloquios de Bernardino de Sahagún (1564)*, México, F.C.E., 1983. p. 10-12 y 160-165.

base de las encomiendas, parroquias y municipalidades. En apariencia la terminología española de los cabildos indígenas podría conducirnos a afirmar fácilmente que la Corona española implantó plenamente su sistema de organización política; sin embargo la documentación generada por esos cabildos indígenas revela, según lo demuestra hábilmente Lockhart, que operaban a partir de mecanismos de ascendencia indígena. Los barrios (herederos de los *calpultin*) mantuvieron su independencia al interior de cada pueblo, los gobernadores (antiguos *tlahtoque*) continuaron heredando su cargo a miembros de su familia, los regidores funcionaban como un consejo de ancianos que sancionaba las decisiones del gobernador y del fiscal (indio encargado del atavío y cuidado de la Iglesia principal) que tenía injerencia en decisiones de carácter político, además de que los acuerdos generados por los cabildos adquirían legalidad con la celebración de una comida ritual y no sólo con la expedición del documento correspondiente.

Dentro de esos pueblos el templo-convento cristiano fue adoptado como el edificio material que daba continuidad al culto al patrón tutelar y a la soberanía e identidad del *altepetl* y sus respectivos *calpultin*. Mientras que al mismo tiempo este edificio representaba para los europeos la implantación de un orden totalmente nuevo.

Después de una minuciosa revisión de varios fenómenos comunes a nahuas e hispanos, como el gobierno indígena, el conjunto conventual, la tenencia de la tierra y el intercambio lingüístico (entre otros) Lockhart propone que el eje de este proceso de interacción lo constituyó una dinámica peculiar a la que da el nombre de *double mistaken identity*, es decir, que ante un hecho común nahuas e hispanos actuaron a partir de sus propios patrones de referencias, pues ambas partes parecen haber asumido que dichos fenómenos operaban de una forma similar a como lo hacían fenómenos afines en su propia tradición sin reconocer, aceptar o imaginar la interpretación divergente del otro.¹⁰

¹⁰ James Lockhart, *The nahuas after the conquest. A social and cultural history of the indians in Central Mexico, Sixteenth through eighteenth centuries*, Stanford, Stanford University Press, 1992. p. 203-244, 271, 373, 420-450 y *passim*. Lockhart periodiza su análisis distinguiendo tres etapas en la evolución de la cultura náhuatl después de la conquista española: en la primera (1519-1550) fuertes núcleos de población nativa modificaron los modelos europeos para hacerlos compatibles con sus propias necesidades y tradiciones, en la 2a (1550-1650), el brutal descenso de la población indígena propició "el florecimiento

Asimismo y enfocándose en el universo que Lockhart desdeña, es decir, los textos de evangelización, Louise M. Burkhart en su *Slippery earth* explora la adopción que hicieron los frailes del náhuatl como “lengua-diálogo” y cómo ésta permitió a la población indígena interpretar y recrear un cristianismo acorde con su propio pensamiento y continuar dando sentido al mundo en sus propios términos.

Para llegar a dicha conclusión Burkhart se aboca al análisis de las traducciones al náhuatl de las categorías básicas de la moral cristiana (bien, mal y pecado). Traducciones que permiten apreciar como los frailes se alejaron muchas veces del principio de *Tabula rasa* y adoptaron términos y recursos retóricos de la lengua náhuatl manipulándolos según sus intereses. No obstante como Burkhart asume a los nahuas como partes activas en dicho diálogo no puede dejar de lado el hecho de que dichas adopciones comprometían muchas veces la ortodoxia del texto cristiano pues continuaban haciendo alusión a categorías culturales distintas de las occidentales. Esto configura para ella una frontera dialógica que no se resuelve en una sola síntesis (sincretismo), sino que permanece llena de contradicciones y de inconsistencias. En esa frontera la tierra continuó siendo para los nahuas el mismo sitio resbaloso en el que habían vivido sus ancestros.¹¹

En este sentido resultan también importantes los trabajos de Serge Gruzinski en torno a las categorías que ha utilizado la civilización occidental para interpretar a las culturas amerindias y de los modos en que los indígenas (principalmente) fueron modificando sus concepciones de la realidad y de lo imaginario en la medida en que se apropiaron de elementos originarios de Occidente.¹²

de varios fenómenos corporativos en los cuales la influencia hispana coexiste con un fuerte estrato prehispánico (el cabildo, los complejos conventuales y su personal, el repartimiento, los anales y el sistema de escritura”); la tercera etapa (1650 - día de hoy) abarca la penetración lenta y progresiva de Occidente en todos los aspectos de la cultura indígena.

¹¹ “For those nahuas who managed to survive physically in spite of epidemics, hard labor, poverty and other colonial dangers, the nahua interpretation of Christianity provided a means of adapting to their social situation while continuing to make sense of the world in Nahua terms. The friars’ acceptance of a Nahuatized Christianity constituted an implicit patronage of Nahua cultural continuity. The earth was perhaps more slippery than ever, but for those who could retain their balance it remained a Nahua earth.” Louise Marie Burkhart, *The slippery earth: Nahua - Christian moral dialogue in sixteenth-century Mexico*, [s.l], Yale University, 1986 (Ph D. dissertation) p 244 y *passim*.

¹² *Vid.* Carmen Bernard y Serge Gruzinski, *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, México, F.C.E., 1992. Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, F.C.E., 1993. _____, *La guerra de*

Extenso sería mencionar aquí las distintas temáticas que ha abordado Gruzinski y la diversidad de fuentes que llega a manejar; conformémonos con señalar que ha problematizado desde la historia de las mentalidades muchos fenómenos en los que pueden detectarse apropiaciones indígenas de elementos occidentales. Para él la coexistencia de varias culturas en la Nueva España es una prueba de que:

[...]los indios no se limitan a acercar dos cultos[...] asocian y funden en su práctica y en su visión de lo real varios sistemas de expresión de la identidad familiar y aldeana, de relación con el entorno, con la producción, con la ancestralidad y la imagen. Esas asociaciones se fundan en las lógicas cruzadas de la sobrevivencia cotidiana y de su propio universo conceptual y pueden haber resultado tan pertinentes e incluso más operativas que las lógicas [...] que la gente de la iglesia deduce de su red religiosa.¹³

Los cuestionamientos de Gruzinski nos insertan en muchas de las implicaciones que subyacen a la duplicación que Occidente intentó hacer de sí mismo en el “Nuevo Mundo”.

Por último debemos destacar los acercamientos que han hecho al universo del arte “indocristiano” diversos autores como Elena Estrada de Gerlero, Jeanette Favrot Petterson y Pablo Escalante Gonzalbo. Sus trabajos se desprenden de las añejas discusiones sobre lo “tequitqui” y la identificación que hiciera Constantino Reyes Valerio de “iconos” de raigambre mesoamericana en edificios coloniales para mostrarnos, en casos concretos, las distintas vías que hicieron posible la conjunción de elementos cristianos e indígenas dentro de programas iconológicos que tenían sentido tanto para los directores frailunos de dichas obras como para los diversos sectores de la sociedad indígena que las patrocinaron, elaboraron y contemplaron.¹⁴

las imágenes, de Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019), México, F.C.E., 1994. _____, *El poder sin límites (cuatro respuestas indígenas a la dominación española)*, México, INAH, 1988., entre otros trabajos.

¹³ Bernard y Gruzinski, *op.cit.*, p. 151-152.

¹⁴ Constantino Reyes Valerio, *Arte indocristiano; escultura siglo XVI*, México, INAH, 1978. _____, “El arte indocristiano o tequitqui”, en *Historia del arte mexicano. Arte colonial I*, México, SEP-Salvat, 1986, t.5, p.707-725. / Elena Isabel Estrada de Gerlero, “El friso monumental de Ixmiquilpan”, en *Actes du XLII Congrès International des Americanistes*, Paris, Fondation Singer Polignac, 1979, v. X, p. 9-19. Jeanette Favrot Petterson, “La Flora y la fauna en los frescos de Malinalco: Paraíso convergente”, en *Iconología y sociedad en el Arte Hispanoamericano*, México, UNAM-IIE, 1987, p. 25-42. _____, *The paradise garden murals of Malinalco, utopia and empire in 16th century México*, Austin, University of Texas Press, 1993. Pablo Escalante Gonzalbo, “El patrocinio del arte indocristiano en el siglo XVI. La iniciativa de las autoridades indígenas en Tlaxcala y Cuauhtinchan”, en *Patrocinio, colección y*

Nuestro descenso a los infiernos.

Este trabajo se propone recoger varias de las inquietudes que animan los estudios arriba comentados, pues pretendo que descendamos, poco a poco, al Infierno que predicaron los mendicantes a los indígenas en el siglo XVI novohispano, para ver de qué forma aplicaron las categorías de Occidente sobre un mundo distinto y a través de qué medios de “traducción” fue que el Infierno llegó a ojos y oídos indígenas en el teatro, la imagen y el discurso de evangelización en sus propias lenguas.

Exploraremos así el proceso de evangelización siguiendo la trayectoria de una idea, la del Infierno cristiano, en la lucha que los frailes emprendieron para que dicha concepción fuera asimilada por los “indios”; como una forma de intentar modificar sus actos y atraerlos más sólidamente al cristianismo. Me ocupo del Infierno precisamente porque dicho sitio imaginario tuvo gran importancia en el discurso de evangelización, pues resultaba fundamental para la interiorización de la moral cristiana.

Lo más interesante de esa “lucha” es que el Infierno europeo fue traducido en la Nueva España, por frailes e indios, en términos e imágenes que tenían referentes distintos a los del cristianismo occidental. Por muy obvio que pueda parecer no siempre se toma en cuenta que la tierra en la que los frailes intentaron construir una nueva cristiandad estaba habitada por hombres que lejos de estar en espera del Evangelio, desarrollaban su vida diaria en un mundo que no había sido creado por Jehová, en entidades políticas distintas a las que estaban regidas por Carlos V y en un tiempo que no había comenzado con la creación que se narra en el libro del Génesis y que se comprendía a través de ciclos que se entremezclaban y que estaban ajenos a la linealidad de la Historia del pueblo de Dios.

Cómo no cuestionarse entonces acerca de los mecanismos que llevaron, muchas veces, a los frailes a adoptar términos que antes aludían al *Mictlan* de los nahuas para describir su Infierno y a algunos indios a reinterpretar las enseñanzas de los frailes para hacerlas coherentes con su propia tradición, dando origen a “traducciones” donde el

Infierno y el Inframundo de los mesoamericanos parecen fusionarse.¹⁵ Cómo no preguntarse también cuál pudo haber sido la recepción que el resto de la población indígena tuvo de ese mensaje híbrido.

Por ello a lo largo de este trabajo pretendo que nos reencotremos con indios que fueron partes activas en el proceso de su occidentalización, que fueron escritores y lectores, catequistas y catecúmenos, pintores y observadores y que al igual que los europeos, y en niveles muy distintos, también pasaron a sus propios códigos aquello que se les pretendía inculcar para hacerlo inteligible con su pensamiento y continuar viviendo en un mundo cargado de sentido.

Intentaré detectar en varios fragmentos del siglo XVI novohispano espacios en los que el *Mictlan* y el Infierno negocian y se fusionan. No por mencionar la palabra “fusión” se piense que intento demostrar la existencia de un “sincretismo”. Comparto ampliamente las opiniones de Lockhart, Gruzinski y Burkhart acerca de que los muchos cristianismos indígenas que comenzaron a formarse en el siglo XVI son esferas que se recrean constantemente y que escapan a las obsesiones occidentales por las síntesis homogéneas. Mi intención es señalar algunas pistas que nos lleven a una mejor comprensión de cómo los indígenas se apropiaron de lo “sobrenatural cristiano” y de cómo una misma imagen o un mismo texto pudo haber sido interpretado a partir de referentes hispanos o mesoamericanos según fuera el origen del receptor, en un aparente acuerdo mutuo, pues cada quien entendía lo que estaba preparado para entender.

Para el europeo del siglo XVI el Infierno de fuego y tormentos era aquello que le recordaba cuál podía ser su último y eterno fin si no actuaba cristianamente durante su vida; para el nahua el Inframundo, el interior de la tierra, estaba constituido por el lugar al que viajaban los muertos y por el sitio en donde se guardaban las “semillas” de todos los seres que existían sobre la tierra.

¹⁵ A lo largo de todo este trabajo empleo el término *tradición* en un sentido dinámico y no estático; ya que considero que ésta se encuentra constituida por todos aquellos elementos heredados que han permitido a los distintos pueblos de la tierra objetivar el mundo de una forma diferenciada. Siendo esta tradición el punto a partir del cual interactúan con otras culturas y van cambiando para adaptarse a nuevas condiciones.

Los europeos trajeron consigo su propio modo de concebir el mundo, asumieron que dichas concepciones eran “universales” y trataron de imponerlas sin tomar en cuenta, pues no podían saberlo, que las culturas mesoamericanas no funcionaban en base a la exclusión de lo extraño sino que incluían aquello que consideraban valioso, enriqueciendo constantemente su manera de aprehender el mundo.

Por todo esto debemos tener en cuenta que el proceso de interacción de ambas culturas fue demasiado complejo y diverso como para intentar comprenderlo en su conjunto o como una unidad. Dentro de este proceso el Infierno no pudo sustituir mecánicamente al *Mictlan* de los nahuas, pues muchos indios de la Nueva España que fueron capaces de sobrevivir a las epidemias y a las encomiendas, fueron también capaces de confundirse con lo nuevo en un esfuerzo por no perder muchas de las representaciones mentales que le daban coherencia a su vida sobre la superficie de la tierra.

El presente estudio se aboca, principalmente, al análisis y a la exposición de las peculiaridades del discurso de evangelización mendicante alrededor del Infierno en el altiplano central de la Nueva España durante el siglo XVI, aunque sus verdaderas fronteras son los caminos trazados por las fuentes elegidas: los textos en náhuatl y las imágenes de evangelización.

No obstante para poder llegar al análisis del Infierno en dichos materiales tendremos primero que situarnos en ese mundo de indios y frailes que se desarrollaba al interior de los conjuntos conventuales (Cap. 1); espacios que fueron la cuna de muchas de las estrategias del proyecto evangelizador mendicante y que funcionaron también como escuelas donde indios y frailes aprendieron los unos de los otros y en las que se originaron y elaboraron los materiales de evangelización antes mencionados.

Luego viajaremos en el tiempo para explorar los distintos elementos que nutrieron durante siglos al cristianismo y que llevaron a la conformación de la idea de infierno que fue traída a América por los europeos a principios del s. XVI (Cap. 2). Pues sólo así podremos acercarnos a las categorías occidentales de lo infernal y lo demoniaco que permearon en todo momento la interacción entre europeos y naturales y que llevaron a los mendicantes a predicar con tanta vehemencia los horrores del infierno,

para intentar alejar con ello a los indios de muchas de sus antiguas costumbres, pues según los frailes esas costumbres sólo podían conducirlos a sufrir, después de su muerte, entre el fuego eterno (Cap. 3).

Esta predicación tuvo como su contraparte la concepción mesoamericana del inframundo (Cap. 4); no sólo porque para los mesoamericanos ese lugar de los muertos subterráneo era un sitio indispensable para la continuidad del ciclo (muerte-vida-muerte...) que hacía posible la existencia de su mundo, sino también porque términos e imágenes que hacían alusión a ese interior de la tierra fueron después utilizados en el discurso de evangelización para describir el infierno cristiano.

Cuestión que será abordada a profundidad cuando descendamos a los infiernos del discurso de evangelización mendicante. Analizaremos primero en un auto sacramental (Cap. 5) y después en doctrinas, catecismos, confesionarios y sermonarios en lengua náhuatl (Cap. 6) cómo fue que los religiosos y los “indios de Iglesia” describieron el Infierno: qué nombres indígenas le dieron, cómo confeccionaron sus tormentos y sus criaturas, cuándo recurrieron a traducciones literales de la retórica infernal cristiana y cuándo optaron por traducciones que se apartaban de la letra que los inspiraba pero que se acercaban a categorías y formas de expresión indígenas. También veremos de qué manera este discurso de evangelización que, en vez de eliminar, incorporó elementos que antes aludían al *Mictlan* de los nahuas propició una cierta “fusión” o “confusión” de ambos inframundos.

Me enfoco en el discurso de evangelización en lengua náhuatl porque es la única lengua indígena que manejo y por que en ella se elaboraron la mayoría de los textos catequísticos durante el s. XVI. Sin embargo no pierdo de vista que en muchas ciudades y pueblos de la Nueva España convivían distintas etnias indígenas, como lo habían hecho antes de la llegada de los europeos o como una consecuencia de las congregaciones de pueblos, junto con españoles, criollos, mestizos y negros.

Después se comentarán varias imágenes de evangelización para intentar reconstruir el discurso visual sobre el Infierno (Cap. 7); un discurso elaborado, en su mayoría, por manos indias que, si bien se mantiene bastante apegado a la imaginería occidental, también logra incorporar elementos nativos; algunos de ellos incluso llegan a

fusionarse con formas occidentales afines o a intercambiarse por las mismas, como en el caso de las fauces del Leviatán y las del *Cipactli*, iconos que encierran una doble lectura, pues estas criaturas en ambas cosmovisiones, y con todas las diferencias que ello implica, señalaban la vía de acceso al mundo subterráneo.

Finalmente y como epílogo de este análisis nos alejaremos del siglo XVI para revisar diversas concepciones indígenas coloniales y contemporáneas del inframundo (Cap. 8); para ver en qué medida y de qué manera, en distintos momentos y lugares, los nahuas se han apropiado de varios elementos del infierno cristiano, reconstituyendo constantemente su forma de concebir el interior de la tierra.

CAPÍTULO 1:

MÉTODOS Y ESTRATEGIAS DE LA EVANGELIZACIÓN MENDICANTE EN LA NUEVA ESPAÑA DEL SIGLO XVI.

Antes de iniciar nuestro descenso por los dos “inframundos” que dieron vida en el siglo XVI a los infiernos novohispanos contruidos por frailes e indios debemos revisar, brevemente, los métodos que implementaron los frailes mendicantes para incorporar a los naturales a la cristiandad; ya que sus estrategias señalaron, de una u otra forma, los cauces a través de los cuales distintos sectores de la población indígena se fueron apropiando del mundo cristiano que los europeos (laicos y religiosos) hicieron presente ante sus sentidos.

El mismo espíritu que impulsó a distintos pueblos de la península ibérica a unirse para pelear contra musulmanes (y apoderarse de su tierra y sus riquezas), llevó a muchos hombres a la búsqueda de fortuna y gloria en el “Nuevo Mundo”.¹ Uno de estos hombres fue Hernán Cortés, quién con un puñado de españoles y miles de indios descontentos logró conquistar en muy poco tiempo *Mexico-Tenochtitlan*, el *tlatocayotl* principal de una Triple Alianza que extendía sus redes económicas y políticas por toda la zona centro-sur de la actual República Mexicana.

A pesar de que Cortés nunca fue un “evangelizador”, a sus iniciativas se deben los primeros contactos de los mesoamericanos con varios elementos del cristianismo español mucho antes de que los frailes desembarcan en estas tierras. Cortés justificó sus hechos de armas ante la Corona en los términos de una lucha contra pueblos ricos y “civilizados” practicantes de una “religión idolátrica” que debía ser erradicada para extender los dominios de una cristiandad representada por el Sacro Emperador Romano Germánico. De manera que, a lo largo de sus *Cartas*, Cortés no se cansa de señalar como él mismo había dado inicio a ese “destino histórico” mostrando, en todo momento, su “verdadera” y profunda religiosidad a los paganos, prohibiéndoles la

¹ Vid. José María Kobayashi. *La educación como conquista (empresa franciscana en México)*, México, El Colegio de México, 1974. p 118-123.

realización de sacrificios humanos en su presencia y dándoles “imágenes” cristianas para que sustituyeran a sus falsos “ídolos”.²

Los clérigos que acompañaron a Cortés por lo general no estuvieron de acuerdo con la repartición de imágenes sagradas a los indios. Sus reticencias fueron justificadas por los hombres de Iglesia que vinieron tras sus pasos; pues la mayoría de las veces, los naturales, acostumbrados a absorber dentro de su cosmovisión a los dioses de los vencedores, incorporaron dichas imágenes dentro de sus cultos ancestrales sin poder imaginar aún las pretensiones exclusivistas del cristianismo.³ No obstante, Cortés sembró las bases de posteriores negociaciones pragmáticas con las elites indígenas y marcó la primera evangelización de la Nueva España como un hecho meramente mendicante.

En 1523 desembarcó en estas tierras el primer contingente de frailes de “buena vida y ejemplo” que Cortés había solicitado a Carlos V. Este pequeño grupo de franciscanos, aunque no vino por iniciativa de la orden, fue de gran importancia ya que en él vino uno de los pilares de la evangelización de indios: el lego franciscano fray Pedro de Gante. Los compañeros de éste, Tecto y Agora, nunca pudieron evangelizar realmente pues murieron al poco tiempo por acompañar a Cortés a la expedición de las Hibueras. Mientras tanto Gante, recogido en Tezcoco, comenzó a recolectar niños indígenas nobles para instruirlos en los principios de la vida cristiana y formar con ellos una base catequizante que ayudara a los pocos frailes que fueran llegando a dispersar la “Palabra de Dios” por un extenso territorio. Esta iniciativa no nació solamente de la inspiración divina, como algunos apologetas de la orden llegaron a afirmar, sino de la experiencia

² Carmen Bernard y Serge Gruzinski, *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, México, F.C.E., 1992. p. 7-21. y Gruzinski, *La guerra de las imágenes, de Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*, México, F C E, 1994 p. 41-51. Fernando Cervantes señala como Cortés aún no se encontraba influido por el demonismo propio de la cacería de brujas, ya que dio muy poca importancia al diablo dentro de su interpretación de las “religiones” indígenas, llegando a expresar que con sólo hablar a los indios del dios verdadero, bastaría para que ellos prontamente reconocieran sus errores y los enmendaran. *Vid.* Cervantes, *El diablo en el Nuevo Mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*, Barcelona, Herder, 1996. p. 25.

³ Conocidas son ya las quejas de Motolinía a este respecto: “ellos como tenían cien dioses, querían tener ciento y uno (refiriéndose a las imágenes de Jesús y la Virgen en poder de los tlaxcaltecas)”. Fray Toribio de Benavente Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, estudio de Edmundo O’Gorman, México, Porrúa, 1990. p. 22. / *Vid.* Christian Duverger, *La conversión de los indios de la Nueva España; con el texto de los doce. Coloquios de Bernardino de Sahagún (1564)*, México, F.C.E., 1983. p. 91-92.

ya comprobada en Granada, acerca de la necesidad de consolidar cristianamente a la juventud recién conversa a través de la educación.⁴

Un año después, en 1524, “doce” franciscanos más llegaron a la Nueva España, enviados ya por el general de la orden, fray Francisco de los Ángeles, con instrucciones precisas para iniciar formalmente la evangelización de los naturales y organizar el establecimiento de la orden franciscana. Estos “doce” franciscanos, encabezados por el asceta fray Martín de Valencia, eran los mejores exponentes de la pobreza evangélica de los hermanos de San Francisco y del humanismo cristiano de su tiempo; se habían formado, en su mayoría, en monasterios de la provincia reformada de San Gabriel y habían asumido sobre sus espaldas la tarea de propagar el cristianismo en tierra gentil, tal y como lo habían hecho los apóstoles de la iglesia primitiva.

Al principio la población nativa se mostró hostil a los evangelizadores. Durante los primeros años (1524-1529) solamente recibieron el apoyo aparente de las elites locales aliadas a los conquistadores, las cuales les cedieron edificios para que habitaran e iniciaran el culto cristiano. A pesar de ello, muchos de estos nobles bautizados, solían ocultar sus “ídolos” y sus códices, esconder a sus hijos más preciados de los frailes y negarse a repudiar a muchas de sus esposas.

Estos franciscanos, junto con los demás religiosos de las otras ordenes que llegaron sucesivamente, creyeron ver en los indios de vida “sencilla” la materia ideal para construir en Indias una Nueva y Primitiva Iglesia, alejada de la corrupción del Viejo Mundo y similar a la de los primeros apóstoles de la cristiandad. Para llevar a cabo sus empeños se propusieron erradicar el paganismo. Combatieron al demonio que tenía engañados a los indios y destruyeron sus “efigies”, predicaron con el ejemplo e instruyeron a los indios, pues con ello les estaban dando la posibilidad de salvarse gracias a una interiorización del cristianismo (incluso en sus formas contemplativas).⁵

⁴ Vid. Duverger, *op.cit.* p. 105-107. y Kobayashi, *op.cit.* p. 139, 187 y 235.

⁵ Vid. Antonio Rubial García, *La hermana pobreza. El franciscanismo de la Edad Media a la evangelización novohispana*, México, UNAM-FFyL, 1996. p.102. Los dominicos arribaron a estas tierras a partir de 1526, y por lo común, se mantuvieron estrictamente apegados a la ortodoxia ya que solían desconfiar de las capacidades espirituales de los indios (lo que los enfrentó varias veces a los

Desde el incipiente convento de San Francisco de México los frailes se lanzaron a la predicación itinerante, hicieron pantomimas, pintaron imágenes y utilizaron intérpretes para hacerse entender. Con el paso de los años sus métodos se fueron refinando en la medida en que fueron conociendo más a fondo las lenguas y costumbres de los pueblos con los que se iban topando y conforme jóvenes indios con instrucción cristiana fueron saliendo de las escuelas frailunas para dedicarse a la impartición de la catequesis. Las pantomimas se transformaron en impactantes autos sacramentales en lenguas indígenas que incorporaban a los naturales en su realización; las imágenes continuaron acompañando la itinerancia de frailes y catequistas indios en estampas europeas, catecismos pictográficos, lienzos didácticos que llegaron a reproducirse por medios impresos (grabados) como lo señala Valádes y en los muros de los edificios religiosos que se iban levantando poco a poco por toda la tierra; los intérpretes fueron a su vez substituidos por frailes y catequistas que enseñaban a los indios lo que leían en catecismos, doctrinas y sermonarios redactados ya en las lenguas nativas.

1.1 Un atrio ideal.

El conjunto conventual novohispano del siglo XVI estuvo diseñado como la imagen terrestre del espacio fortificado de la Jerusalén celestial.⁶ Sus altos muros almenados delimitaron el espacio sagrado del profano y se extendieron en grandes atrios que dieron cabida a miles de indios acostumbrados a participar del culto público al aire libre. La capilla abierta nació para que desde el atrio pudieran los naturales presenciar la liturgia y las cuatro capillas posas son la muestra de que las procesiones se prolongaron fuera de los claustros bajos.⁷

franciscanos). Los agustinos por su parte llegaron en 1533 y adoptaron el sistema de escuelas conventuales de los franciscanos. Las tres órdenes percibieron la evangelización según su propia regla. No obstante las tres coincidieron, a su modo, en retomar los principios de la Iglesia primitiva para construir una Iglesia nueva. Además de esto en 1539 y 1541 se llevaron a cabo las primeras juntas eclesiásticas con el fin de señalar estrategias comunes y uniformar los materiales de evangelización. *Vid.* Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, México, F C E , 1986. p 410

⁶ Elena Isabel Estrada de Gerlero, "Sentido político, social y religioso en la arquitectura conventual novohispana", en *Historia del Arte Mexicano. Arte colonial I*, México, SEP/SALVAT, t. 5, p. 625-643. *Passim*.

⁷ Recordemos como Cervantes de Salazar describe que las capillas posas son un traslado al exterior de las 4 hornacinas de los claustros bajos que se usaban para posar a los santos en las procesiones, ya que la

Los relatos apologéticos de Motolinía y Valadés nos hacen volver la mirada sobre esos atrios del siglo XVI para contemplar en ellos a los franciscanos predicando, enseñando los oficios, las primeras letras y los divinos dogmas a los indios por medio de imágenes pintadas y grabadas, intérpretes y libros; los vemos, también, bautizando multitudes fervorosas, casando e indagando sobre la validez de los matrimonios que iban a sacralizar, dando la extremaunción a los moribundos, enterrando a los muertos, confesando a los neófitos de modo auricular o por imágenes elaboradas por los penitentes en las que indicaban sus “faltas” e impartiendo “justicia”. Y todo esto en un mismo día y a veces por un mismo fraile.

De ahí que tal vez resulte pertinente volver a observar el muy conocido grabado de fray Diego Valadés, publicado en 1579, para explicar a ojos europeos todo aquello que los primeros franciscanos habían construido en las Indias, como una forma de ejemplificar todas las vías que podían adoptarse para enriquecer la retórica del predicador cristiano. El atrio que nos presenta Valadés (Ilus. 1), reconstruido idealmente con formas arquitectónicas clasicistas, cumple todavía con su función de acercarnos a las actividades que frailes e indios llevaron a cabo dentro de los espacios de evangelización que se crearon en la Nueva España.⁸

No podemos dejar de comentar, entonces, la imagen central de dicho grabado, en la que aparecen los franciscanos de fray Martín de Valencia transportando a las Indias todo el edificio de la Iglesia guiados por el santo de Asís. Alegoría, para nosotros, de como los religiosos, y el resto de los europeos en general, trajeron a cuestras el pesado edificio de toda su forma de concebir, representar y vivir el mundo.

cantidad de gente que participaban en ellas hacia imposible que éstas se efectuaran dentro de los conventos. *Vid.* Francisco Cervantes de Salazar, *México en 1554 y timulo imperial*, Edic. y prol. de Edmundo O’Gorman, México, Porrúa, 1963, p. 49

⁸ Posteriormente nos ocuparemos con más detalle de las características formales de algunos grabados de fray Diego Valadés, lo que nos interesa en este momento es revitalizar este material a partir de la función que Valadés quiso darle: mostrar las glorias del franciscanismo novohispano a través de una imagen mnemotécnica similar a las que se usaron en la evangelización de los indios. Obviamente nosotros jamás podremos ver este grabado con los ojos de los europeos del siglo XVI a los que estaba dirigido ni con los de los indios que solían ver composiciones “similares”; sin embargo y tal vez como lo plantea Cummins nosotros todavía seguimos considerando a la imagen como un espacio de comunicación intercultural. *Vid.* Thomas Cummins, “From lies to truth: colonial ekphrasis and the act of crosscultural translation”, en Claire Farago, *Reframing the Renaissance*, New Haven, Yale University Press, 1995, p.152-174.

Los frailes se propusieron asentar dicho edificio en la “Nueva” España, para ello decidieron inculcar a los indios todos los elementos de la civilización occidental que fueran necesarios para que el Evangelio germinara en ellos. Los religiosos jugaron el rol de directores de almas y de obras. Los indios fueron los constructores de la Iglesia Indiana y los sillares con los que ésta se levantó, en sentido material y espiritual.

1.1.1 Evangelización masiva: persecución de la idolatría y primeros sacramentos.

Los datos que han llegado hasta nosotros de las primeras décadas de la evangelización suelen estar cargados de los matices triunfalistas que ya hemos mencionado y que, no obstante, parecen no exagerar del todo la magnitud del fenómeno y las formas en las que éste fue percibido por los religiosos involucrados. Los frailes de las tres órdenes que se repartieron poco a poco la Nueva España del siglo XVI (franciscanos, dominicos y agustinos) siguieron los pasos de Cortés destruyendo sistemáticamente los signos externos de la “idolatría” indígena⁹ y atacando, al mismo tiempo, las apropiaciones indígenas que las iniciativas cortesianas habían permitido.

Los “ídolos” fueron “reconocidos”, confiscados y destruidos. En un principio las “imágenes” cristianas fueron recogidas de manos de los indios y, a pesar de que nunca se abandonó la utilización de imágenes antropomorfas, símbolos como el Santísimo Sacramento, monogramas del Nombre de Dios y de María y emblemas de las armas de la pasión de Cristo fueron opuestos a los antiguos “diablos” indígenas.¹⁰

⁹ Más adelante nos detendremos en el análisis de algunos de esos signos externos que los europeos consideraron idolátricos o de inspiración diabólica. *Vid. infra*. Cap.3.

¹⁰ *Vid.* Gruzinski, *La guerra de las imágenes...* p 71-73. Por otra parte Estrada de Gerlero expone que la aversión de los franciscanos a la utilización de imágenes antropomorfas no fue tan marcada como han mencionado algunos autores, ya que, a pesar del proceso seguido contra fray Maturino Gilberti por su “supuesta” iconoclasia, la mayoría de las fuentes señalan desde épocas muy tempranas el empleo de cristos y santos en pasta de caña dentro de las procesiones indígenas. Desde su perspectiva la continua utilización de monogramas y emblemas cristicos en la decoración de los conjuntos conventuales se debe en mayor medida a un espíritu de retorno a los símbolos de la Iglesia Primitiva, pues en las obras de los 5 primeros siglos de la cristiandad se destacan constantemente estos elementos como las armas que debe portar el cristiano para ingresar en la Jerusalén Celestial, más que a un intento de alejar a los indios de la contemplación de representaciones antropomorfas. Elena Isabel Estrada de Gerlero, “Curso monográfico de Arte Colonial, siglo XVI”, Posgrado en Historia del Arte, UNAM- Facultad de Filosofía y Letras, 1997. *Vid.* Estrada de Gerlero, “La escatología en el arte monástico novohispano del siglo XVI”, en *Arte Funerario. Coloquio Internacional de Historia del Arte*, México, UNAM-IIE, 1987, Vol. 1, p. 137-150.

Esta persecución arrojó los rituales indígenas a lo precario de clandestinidad y conminó a los indios a escuchar las predicas de los frailes sobre un dios verdadero que gracias a ellos se hacía de su conocimiento para darles la oportunidad de salvarse de sí mismos; puesto que muchas de sus costumbres, al haber sido inspiradas por el demonio, sólo podían conducirlos a las llamas del Infierno, inclementes y eternas. Por lo menos esto era lo que los frailes querían que los indios entendieran.

La respuesta que el grueso de la población indígena dio a estas predicaciones pareció confirmar las expectativas frailunas.

[...] dábaseles a entender quién era el demonio en quien ellos creían, y cómo los traía engañados; y las maldades que en sí tiene, y el cuidado que pone en trabajar que ninguna ánima se salve; lo cual oyendo hubo muchos que tomaron tanto espanto y temor, que temblaban de oír lo que los frailes les decían, y algunos pobres desarrapados... comenzaron a venir a el bautismo y a buscar el reino de Dios, demandándole con lágrimas y suspiros y mucha importunación.¹¹

Para darse abasto en esta tarea los franciscanos apelaron a que se encontraban en circunstancias de necesidad y recurrieron a las licencias que el papado les había otorgado para poder bautizar sin efectuar todas las ceremonias que el rito romano marcaba. Esto hizo posible que en menos de veinte años miles y miles de indios recibieran el bautismo.¹²

Sin embargo este entusiasmo de las masas indígenas hacia sacramentos como el bautismo y la confesión se debió en gran parte, como ya han comentado algunos autores, a que los naturales reinterpretaron estos ritos a partir de su propia cosmovisión.¹³

¹¹ Motolinía, *Op. cit.* p. 24.

¹² *Vid.* Duverger, *op.cit.* p. 107. Recordemos aquí los argumentos que enunció Motolinía para defenderse de las acusaciones que los dominicos hicieron a los franciscanos a este respecto: "¿Cómo podía un solo sacerdote bautizar a dos y tres mil en un día, y dar a todos saliva, flato y candela y alba, y hacer sobre cada uno particularmente todas las ceremonias, y meterlos a la Iglesia donde no las había?... ¿Y cómo podían dar candela encendida bautizando con gran viento en los patios, ni dar saliva a tantos? Que el vino para decir las misas muchas veces se hallaba con trabajo, que era imposible guardar las ceremonias con todos, adonde no había iglesias, ni pilas, ni abundancia de sacerdotes, sino que un solo sacerdote había de bautizar, confesar, desposar y velar, y enterrar, y predicar, y rezar, y decir misa, deprender la lengua, enseñar la doctrina cristiana a los niños, y a leer y a cantar." Motolinía, *op.cit.* p. 87.

¹³ *Vid.* Cervantes, *op.cit.* p. 71. Y Maciej Zietara, *La confesión de los naturales (estudio de una estrategia de conversión en la Nueva España)*, México, UNAM-FFyL, 1997, (Tesis de Maestría en

La convivencia cotidiana entre hispanos y mesoamericanos generó “con-fusiones” que debieron haber sido el pan y el *tlaxcalli* de todos los días; pues ambos grupos se interpretaban mutuamente de muy variadas formas. Los indios no encontraron ninguna contradicción entre su tradición y el reconocimiento que los frailes reclamaban para su dios, una deidad cuya fuerza ya había sido comprobada durante la matanza de Cholula y con la derrota militar de aquellos que tenían por dios patrón al bélico *Huitzilopochtli*. A su vez, frailes, como Motolinía, sólo podían maravillarse ante el divino milagro de tantas almas ganadas para el rebaño de Cristo, pues sabían que el rito bautismal implica un exorcismo por parte de quien lo realiza y la renuncia formal a Satán por parte de quien lo recibe.¹⁴

Asimismo durante las primeras décadas los frailes vieron con alegría como indios adultos recién conversos corrían hasta ellos con sus enfermos que pedían confesión y cómo otros hacían largas filas para mostrarles sus “pecados” en imágenes a cambio de una firma; sin imaginar que muchos de estos indios estaban reinterpretaban este ritual cristiano según su antiguo sistema. De otra forma sería muy difícil entender el aparente acuerdo entre dos modos de subjetivación tan distintos. Los nahuas solían relatar sus “transgresiones” a un sacerdote para restaurar el equilibrio de las fuerzas cíclicas que confluían en ellos y con ello recuperar la salud o evitar la sanción judicial correspondiente, por esta causa solicitaban a los frailes confesores una firma que avalaba que ya habían pasado por ese ritual de “purificación”. Los europeos concebían su vida linealmente como una acumulación de hechos que los conducían al gozo o al castigo después de su muerte. Una vez más los frailes creyeron que los indios habían introyectado el código ético cristiano y que demandaban la confesión porque buscaban la salvación de sus almas.¹⁵

Con el paso de los años estos mismos frailes se dieron cuenta de que su proyecto se había corrompido, de que los mismos indios que habían bautizado, confesado, casado y

Estudios Latinoamericanos). p. 149-152.

¹⁴ Jeffrey Burton Russell, *El príncipe de las tinieblas. El poder del mal y del bien en la historia*, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1994 p.98

¹⁵ Maciej Zietara, *op.cit.* p. 7, 81-82 y 96-105 *Vid. infra.* Cap 3.2.

educado (recordemos el proceso inquisitorial contra el Cacique de Tezcoco¹⁶) no habían dejado de practicar muchas de las costumbres “paganas” que ellos se habían cansado de condenar.

No estaba en ellos el poder suponer que dicho “fracaso” se debía al choque de dos formas de aprehender el mundo, ellos creían firmemente que su “verdad” era válida para todos los pueblos de la Tierra, de modo que supusieron que era el fruto de la incapacidad del carácter indígena para combatir los embustes del demonio.¹⁷ Ante esto algunos frailes decidieron abocarse a la investigación detallada del pasado indígena para poder extirpar con mayor seguridad los elementos corruptores. Las obras de Sahagún y Durán responden a estas inquietudes. Otros, prefirieron buscar nuevos horizontes donde pudieran ganar para Cristo las almas de los últimos gentiles y construir su utópica Iglesia sin defectos. Fray Martín de Valencia, el obispo Zumárraga y el dominico Betanzos hicieron intentos para predicar en Asia, desencantados de esos indios novohispanos que se les habían malogrado.¹⁸

1.1.2. Escuelas conventuales.

Más allá de los desencantos o las frustraciones, lo cierto es que los frailes continuaron trabajando con los indios para construir una Iglesia renovada. El atrio fue el sitio privilegiado de esa interacción cultural, no por que fuera de él españoles e indios

¹⁶ Kobayashi señala que fray Juan de Zumárraga tal vez retiró su apoyo al Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco por el impacto que le causara el proceso contra Don Carlos. Un hombre que aunque parece no haber estudiado en el Colegio de Tlatelolco fue un noble indígena educado por frailes, quizá por fray Pedro de Gante que residió una temporada en Tezcoco. La importancia de este proceso radica, entre otras muchas cosas, en que don Carlos utilizó la retórica cristiana para defender el derecho de su gente a regirse según las costumbres de sus antepasados. Cuestión que lo llevó a la hoguera. *Vid.* Kobayashi, *op.cit.* p 319 y Duverger, *op.cit.* p 190. Sin embargo Gómez Canedo critica esta postura ya que Zumárraga fue el único que retiró su apoyo por esas fechas, mientras que frailes reticentes a las supervivencias idolátricas como Molina y Sahagún, y que incluso participaron en el proceso contra Don Carlos, continuaron colaborando durante toda su vida con el Colegio. *Vid.* Lino Gómez Canedo, *La educación de los marginados durante la época colonial. Escuelas y colegios para indios y mestizos en la Nueva España*, México, Porrúa, 1982 p 145-146

¹⁷ *Vid.* Zietara, *op.cit.* p 107. Cervantes plantea, además, que esta desconfianza ante la sinceridad de las conversiones indígenas también se vincula con el giro que dio el demonismo europeo en la segunda mitad del siglo XVI, y que llevó a muchos pensadores, influidos por el nominalismo, a interpretar la realidad americana haciendo del diablo el motor de las religiones amerindias. *Vid.* Cervantes, *op.cit.* p.31-34.

¹⁸ Rubial, *op.cit.* p. 132

estuvieran aislados, sino por que dentro de él se generó un proceso de “conversión” que implicó la mutua educación de indios y frailes, como lo ha señalado Reyes Valerio.¹⁹

Al mismo tiempo que los religiosos aprendían las lenguas nativas, investigaban sobre las antiguas costumbres de los naturales y comenzaban a producir materiales de evangelización, con la ayuda de colaboradores indios que se inspiraban no sólo en la tradición occidental sino en la pictografía y las formas de expresión indígenas, fueron cristianizando la vida de los indios a través de una empresa educativa que se orientó hacia tres ámbitos, principalmente, que se retroalimentaban:

- a) La enseñanza de la doctrina cristiana a buena parte de la población, con la intención de constituir familias cristianas y formar neófitos capaces que catequizar a otros indios en su propia lengua en los poblados donde no había concurso constante de frailes.
- b) La educación superior y esmerada de las elites indígenas en aspectos más profundos del cristianismo y de las artes liberales para dotar a los pueblos de gobernantes cristianos y a los frailes de colaboradores en las tareas de traducción del mensaje cristiano.
- c) La capacitación de los indios en los oficios mecánicos occidentales, como una parte esencial del programa de salvación puesto que vinculaba la vivencia cotidiana de la liturgia con formas de trabajo propias de la policía cristiana que los frailes querían implantar.²⁰

El aprendizaje de las lenguas indígenas, especialmente del náhuatl, abrió las puertas del mundo de los indios a los religiosos; dejaron de utilizar intérpretes y se dedicaron a impartir la doctrina al grueso de la población indígena, centrando sus esfuerzos en los niños y los jóvenes. Con muchos de ellos comenzó a formarse un contingente de “indios de Iglesia” que tenían como misión esparcir la semilla del cristianismo en los lugares desprovistos de frailes, vigilar la conducta de los neófitos, tener cuidado de los objetos eclesiásticos que se dejaban a su cargo en las iglesias de visita o en las capillas

¹⁹ Vid. Constantino Reyes Valerio. *El trabajo de los indios en las tareas de evangelización de la Nueva España*, México, UNAM-FFyL, 1985. (Tesis de Maestría en Historia). p 34

²⁰ Vid. Elena Isabel Estrada de Gerlero, “Las utopías educativas de Gante y Quiroga”, en *El otro occidente. Los orígenes de Hispanoamérica*, México, Telefonos de México, 1992. p 121-126

de barrio y acarrear a los indios de los pueblos cercanos a los conventos para que asistieran a la catequesis en los atrios.

Los franciscanos, sobre todo, supieron oponerse a las constantes quejas de los encomenderos por las horas que les quitaban a “sus” indios y lograron que éstos últimos asistieran asiduamente a la doctrina.²¹

Valadés nos presenta un atrio donde los frailes promovían la memorización de los dogmas fundamentales del cristianismo a través de una catequesis que vinculaba los contenidos de los libros de doctrina, con los metros cantados y con la exposición de imágenes.

En un intento por saltar las fronteras lingüísticas los frailes mostraron a los indios las estampas que traían de Europa, las reprodujeron y con ayuda de otros indios se dedicaron a la confección de imágenes de evangelización en las que se mostraba a las multitudes el grueso de la iconografía cristiana. Estas imágenes merecen toda nuestra atención ya que contrariamente a lo que los religiosos pensaban no estaban exponiendo lo evidente sino que enfrentaban a los indios con un imaginario desconocido expuesto en formas de representación totalmente ajenas. Como podemos apreciar en el atrio del grabado de Valadés donde un fraile enseña a los indios a partir de una imagen las distintas etapas de la creación del mundo según el *Génesis* (Ilus. 2).

Al poco tiempo comprendieron la necesidad de redactar doctrinas en las lenguas nativas para facilitar el trabajo de otros religiosos y adecuar el mensaje de salvación a las necesidades de los indios. El primer trabajo de este tipo del que tenemos noticia fue una doctrina escrita en náhuatl por fray Pedro de Gante impresa en los Países Bajos en 1528.²² Estos materiales no eran del uso exclusivo de los religiosos que querían predicar y confesar en las leguas indígenas. Los indios que eran preparados para poder fungir como promotores del cristianismo tenían acceso a ellos y a otros materiales venidos del Viejo Mundo en los que aprendían los fundamentos de la fe católica al

²¹ Vid. Kobayashi, *op. cit.* p. 217-220 Y Ricard, *op. cit.* p. 123

²² Ernesto de la Torre Villar, “Estudio crítico en torno de los catecismos y cartillas como instrumentos de evangelización y de civilización”, en Fray Pedro de Gante, *Doctrina cristiana en lengua mexicana*, (edición facsimilar de la de 1553), México, Centro de Estudios Históricos Fray Bernardino de Sahagún, 1981, p. 31.

mismo tiempo que a leer y escribir.

Desde el principio de la evangelización se hicieron llegar a tierras americanas *cartillas catequéticas* o *catecismos alfabetizantes* que, además, de contar con la descripción de los dogmas cristianos, incluían también modelos de letras, ejercicios silábicos y de memorización. Cifras consignadas por la Casa de contratación de Sevilla evidencian que más de 12,000 cartillas habían pasado a la Nueva España para 1533.²³

Otros materiales importantes dentro de este proceso de cristianización, fueron los catecismos pictográficos que se conocen como *testerianos* en honor de fray Jacobo de Testera, a quien se le atribuyó haber comenzado a predicar a los indios por medio de imágenes. Los catecismos pictográficos se caracterizan por contener imágenes “esbozadas de prisa” que ilustran los elementos integrantes de las oraciones católicas y los principales Artículos de Fe.²⁴ Contienen algunos elementos del sistema de notación pictográfica indígena, junto con glifos de producción colonial, lo que hace suponer la participación activa de los indios en su elaboración. Las figuras de los “*testerianos*” son de carácter mnemónico, como sugiere Lockhart privilegian un texto hablado, su intención no es sustituirlo sino sugerirlo, traer a la memoria de las mayorías iletradas que las observan aquello que deben decir.²⁵

La Nueva España no fue el primer lugar del orbe donde los cristianos predicaron utilizando imágenes; pero en ella supieron conjugar la albetización de las lenguas nativas y la indigenización (nahuatización) del mensaje cristiano, con imágenes que lo ilustraban y que fusionaban, además, elementos de la emblemática europea y de la glífica indígena. El gran desarrollo de este tipo de métodos se debió en buena parte a que los mesoamericanos registraban sus ideas a base de pictogramas.

El 6 de enero de 1536 se inauguró el Colegio de Santa Cruz, adjunto al convento de

²³ *Ibid.* p. 27.

²⁴ Vid. Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, F.C.E., 1993. p 39

²⁵ Vid. James Lockhart, *The nahuas after the conquest. A social and cultural history of the indians in Central Mexico, Sixteenth through eighteenth centuries*, Stanford, Stanford University Press, 1992. p.334 -335.

Santiago Tlatelolco, contando con la presencia del arzobispo Zumárraga y del virrey Antonio de Mendoza. Dicha institución nació para brindar una educación esmerada a los hijos de los principales indígenas que desde el principio habían comenzado a recoger los religiosos en sus casas.

En este Colegio, y otras escuelas conventuales afines, los frailes aprendieron las sutilezas de la lengua náhuatl, investigaron las costumbres “paganas” de los indios y otros elementos culturales de las civilizaciones prehispánicas que facilitarían la extirpación de las “idolatrías” o la mejor comprensión del mensaje cristiano. Olmos utilizó los *huehuetlatolli* que recogió para transformar el mensaje cristiano haciéndolo coherente con las formas de expresión indígena y Sahagún compuso cantos cristianos en náhuatl para intentar sustituir los cantares antiguos que los indios continuaban reproduciendo. Estas iniciativas tenían como finalidad sustituir el sentido de algunas costumbres indígenas, volviéndolas cristianas. Kobayashi piensa que en el caso de las danzas los religiosos sí consiguieron sus propósitos.²⁶

Siguiendo los principios estamentales que regían la sociedad occidental, los frailes orientaron sus esfuerzos educativos en la creación de una minoría indígena cristiana que fuera rectora de sus comunidades, asegurando con ello la continuidad de autoridades tradicionales leales a los frailes.

Algunos autores han llegado a asegurar que la intención de los mendicantes era convertir el Colegio en un seminario, basando sus afirmaciones en el cambio de actitud del arzobispo Zumárraga, quien después de comprobar que los gramáticos no aprovechaban en teología y filosofía y que además muchos abandonaban el Colegio para casarse, decidió retirar su apoyo a esta institución, solicitando incluso que el edificio fuera mejor empleado como hospital. De ser ciertas estas inquietudes frustradas por formar un clero indígena a partir de las elites, estaríamos nuevamente frente al encuentro de dos tradiciones distintas. Los nobles indios que entraban a estos colegios efectivamente se amoldaban al sistema de vida monacal de los religiosos porque coincidía con el ascetismo que había formado a sus padres dentro de los

²⁶ Vid. Kobayashi, *op.cit.* p. 209, 298-315.

Calmeacac y no porque anhelaran la condición de servidores de Cristo durante toda su vida.²⁷ Aunque no debemos olvidar que Motolinia señala los casos de varios jóvenes que demandaron el hábito y que aún sin recibirlo hicieron votos y vivieron con los frailes; uno de ellos se “convirtió” abandonando sus bienes y servidumbre después de haber leído una “vida de San Francisco” escrita probablemente en purepecha.²⁸

La historia del Colegio es compleja y tortuosa. Gozó de épocas de esplendor económico e intelectual y sufrió también carencias. Sus cátedras estuvieron presididas por las mentes más preclaras de la orden franciscana como Focher y Sahagún y hubo periodos en que toda la administración del Colegio fue dejada en las manos de los alumnos más avanzados. De igual forma tuvo que sufrir en varias ocasiones las muertes de sus alumnos más preciados a causa de alguna de las epidemias que azotaron la ciudad durante todo el siglo.²⁹

Con el advenimiento de la Real y Pontificia Universidad de México, el decaimiento del poderío de los regulares y el acceso cada vez más reducido de los nobles indios al gobierno, parece que el Colegio fue cayendo en el olvido para permanecer después de la primera década del siglo XVII como una escuela conventual igual a las demás. Kobayashi señala como una fecha simbólica de esta coyuntura la muerte de Antonio Valeriano en 1605. Gobernador indígena de Tenochtitlán, maestro del Colegio y colaborador inseparable de varios frailes en tareas de traducción, cuyo cadáver fue llevado en hombros por los franciscanos hasta el convento de San Francisco de México, donde fue enterrado como una de las glorias de una República de indios

²⁷ *Vid. ibid.* p.219-220, 250-265 y 319-320.

²⁸ O’Gorman en sus notas a este episodio supuso que esta *vida de San Francisco* debió ser la misma que escribió fray Alonso de Molina en náhuatl y que recientemente ha localizado Luis Resines en un repositorio español. Sin embargo Motolinia señala claramente que dicho indio era “señor principal y natural de un pueblo de la provincia de Michuacan” y que la *vida* estaba traducida “en su lengua”. Mas adelante señala también que dicho indio viajó hasta la Ciudad de México para demandar el hábito de franciscano que en su tierra le habían negado y que regresó a Michuacán en la cuaresma “por oír los sermones en su lengua y confesarse”. De lo que se puede inferir que este indio principal no dominaba el náhuatl y que por lo tanto la *vida de San Francisco* a la que se hace alusión debió de haber sido escrita en purepecha. Prueba de la difusión de la alabetización de varias lenguas indígenas y de los textos cristianos traducidos entre los “principales” de la sociedad indígena. Motolinia, *op.cit.* p. 103-104.

²⁹ Consideramos que no este el lugar para volver a hablar de las cualidades intelectuales de cada uno de los religiosos que fungieron como catedráticos dentro de este Colegio, por ello remitimos a los interesados a los capítulos que se ocupan de esta institución en las obras de: Kobayashi, *op.cit.* Duverger, *op.cit.* y Lino Gómez Canedo, *op.cit.*

cristiana que tal vez sólo existió en la mente de los frailes.³⁰

No obstante y más allá de todos los problemas sufridos por el Colegio, lo cierto es que, por casi todo un siglo, los frailes y los indígenas dialogaron dentro de sus aulas para asentar los pilares de una nueva cristiandad. En sus cátedras los indios aprendieron historia sacra y algunas artes liberales, en su biblioteca leyeron las grandes obras del pensamiento occidental; de modo que se familiarizaron con la mentalidad de aquellos que los educaban y se fueron apropiando “una cosmovisión totalmente nueva”.³¹

Los frailes decidieron conservar el náhuatl, entre otras lenguas, como idioma de evangelización; y por ello junto con los indios del Colegio de Tlatelolco se abocaron a la magna tarea de la traducción de la cristiandad a una lengua que poco tenía que ver con las lenguas romances y que remitía a un mundo conceptual totalmente distinto.

Gracias al erasmismo de muchos frailes que buscaban una interiorización indígena del cristianismo salieron de Tlatelolco, y de otras escuelas, doctrinas, sermonarios, confesionarios, catecismos, vidas de santos y fragmentos de los Evangelios traducidos al náhuatl y a otras lenguas indígenas.

Durante mucho tiempo se pensó que estas traducciones eran literales y que por lo tanto no tenían ningún interés para el estudioso de la evangelización. Recientemente se ha cuestionado seriamente dicha postura a través del análisis detallado del proceso de traducción de algunos de estos textos. En dichos trabajos se ha observado que son muy pocos los conceptos cristianos que se dejan sin traducir y que la mayoría de las veces los frailes aceptaron las palabras y expresiones que les daban sus informantes como si fueran sinónimos de las palabras latinas. A diferencia de lo que décadas atrás Ricard expresara tajantemente, hoy se piensa que muchas veces el texto cristiano si comprometió su ortodoxia en aras de ser comprendido según la retórica indígena. Una retórica que nos muestra como los indios traductores no fueron pasivos sino que reinterpretaron el cristianismo, perpetuando dentro de él su pensamiento antiguo.³²

Los frailes y los indios de Tlatelolco conformaron un “náhuatl de iglesia” que medió

³⁰ Vid. Kobayashi, *op.cit.* p. 399.

³¹ Vid. *ibid.* p. 391.

³² Vid. Louise Marie Burkhart, *The slippery earth: Nahuatl - Christian moral dialogue in sixteenth-century Mexico*, [s.l.], Yale University, 1986. (Ph D dissertation) p. 2-24 y 231-244. y Ricard, *op.cit.* p.412.

todas las relaciones del resto de los neófitos con la cultura cristiana.

Por otra parte los indios de este Colegio fungieron también como informantes de los frailes, ya que conservaban aún muchos de los conocimientos que en la época prehispánica eran propios de los nobles. Todavía guardaban memoria de los dioses antiguos, de la cuenta calendárica y de la pictografía; conocimientos que prueban que fuera de las escuelas conventuales convivían con obras de su antigua tradición y que emplearon, sobre todo, para reconstruir la historia de sus linajes y sus pueblos. Estos hombres fueron capaces de dominar dos espacios culturales, dos códigos de expresión y de fundirlos en soluciones originales que intentaban captar la nueva sociedad y a las cuales apenas nos estamos comenzando a acercar.³³

El cristianismo que salió del Colegio expresado en términos indígenas, fue a su vez reformulado por los indios catequistas que utilizaron estos textos y que los copiaron y copiaron modificando en los traslados su contenido, en formas que muchas veces escaparon de las manos de sus propagadores eclesiásticos.³⁴

Finalmente debemos mencionar el entrenamiento que recibieron muchos indios en las artes mecánicas occidentales; pues éste fue una preocupación primordial de la empresa evangelizadora que vinculaba a los indios con la ética del trabajo cristiana y les permitía acercarse al conocimiento de Dios a través de variadas actividades que hacían posible la construcción y el embellecimiento del espacio sagrado cristiano.³⁵ Estrada de Gerlero ha planteado que el programa de redención a través del trabajo manual implementado por hombres como Gante y Vasco de Quiroga se basaba, entre otros muchos textos, en las obras teológicas de San Buenaventura.³⁶

³³ Vid. Gruzinski, *La colonización* ...p. 66-70.

³⁴ Vid. *ibid.* p. 63.

³⁵ Vid. Elena Isabel Estrada de Gerlero, "Las utopías educativas de Gante y Quiroga", en *El otro occidente. Los orígenes de Hispanoamérica*, México, Teléfonos de México, 1992. p. 112-115, 121-126 y 140.

³⁶ *Ibid.* p. 125-126. San Buenaventura propone en la *Reducción de las ciencias a la Teología* que la multiforme Sabiduría de Dios, expresada en la Sagrada Escritura, se oculta en todos los elementos de la creación y por ende en todos los conocimientos que se forma el hombre a partir de las cosas. Por ello nombra a todo proceso de conocimiento *Iluminación*. "...la iluminación del arte mecánica es recto camino hacia la iluminación de la Sagrada Escritura, y nada puede en ella encontrarse que no esté de continuo predicando la verdadera Sabiduría." San Buenaventura, "Reducción de las Ciencias a la Teología", en

En todas las guardianías franciscanas se crearon escuelas de artes y oficios, aunque ninguna llegó a ser tan importante como la escuela de San José de los Naturales fundada por fray Pedro de Gante a un costado de la capilla abierta de esta advocación en el convento de San Francisco de México. Según algunos testimonios franciscanos Gante tuvo dentro de su escuela en 1530 más de "600" jóvenes indios aprendiendo simultáneamente y de él: sastrería, zapatería, carpintería, lapidaria, orfebrería, alfarería, curtiduría, fundición, herrería, bordado, pintura, escultura y canto antes de que se dedicaran a la actividad para la que hubieran resultado más aptos o a la que coincidiera con el oficio tradicional que desempeñaban los miembros de su barrio.³⁷

Por todo esto fray Diego Valadés, un egresado más de San José de los Naturales, quiso inmortalizar a su maestro fray Pedro de Gante frente a una "tabla" señalando a los aprendices los instrumentos propios de cada oficio (Ilus. 3).

Muchos de estos oficios tenían un "equivalente" dentro de la sociedad prehispánica, de manera que más que un aprendizaje desde cero, lo que se dio fue la enseñanza por parte de los religiosos de las técnicas y los modelos occidentales. Se pretendía "perfeccionar" dichos oficios en vez de suprimirlos, situación que contribuyó a la continuidad de saberes tradicionales indígenas como el arte plumario y la pictografía. Los pintores, escultores y amantecas que salieron de estas escuelas para decorar el templo cristiano se encontraban en posesión de dos lenguajes. Teóricamente los frailes pidieron a los indios la realización de copias perfectas. Sin embargo las obras que aún conservamos nos muestran unas "copias" en las que sobreviven elementos del repertorio indígena adaptados a las demandas de la época. En los relieves esculpidos de los edificios religiosos, en los muros pintados de templos y capillas, en los autos sacramentales y en las obras que daban cuenta de la historia de los indios (entre otros ámbitos) podemos apreciar la coexistencia de dos estilos. Podemos advertir como las técnicas y los conocimientos de los artífices mesoamericanos no habían desaparecido del todo ya bien entrada la segunda mitad del siglo XVI y como parecen articularse con

Obras de San Buenaventura, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1980, t 1, p. 637-667. p. 639-649 y 657-659.

³⁷ *Vid.* Kobayashi, *op.cit.* p. 248-275. y Estrada de Gerlero, *op.cit.* 121.

las tendencias occidentales y el sentido que los frailes querían darle a las obras que dirigían.³⁸

Por otra parte los oficios impartidos en estos talleres que no tenían como destinatario principal a la Iglesia misma, permitieron a muchos indios insertarse en la vida productiva de una sociedad nueva que comenzaba a gestarse.³⁹

Así como los indios del Colegio de Santa Cruz reescribieron el cristianismo de una forma coherente con su pensamiento, los indios de los talleres de artes y oficios supieron acercar el imaginario cristiano al resto de los naturales.⁴⁰ A través del conocimiento de la iconografía cristiana los tlacuilos supieron reencontrar un orden perdido, difundiendo también una versión recreada del cristianismo.

Hasta el momento hemos intentado destacar el papel del conjunto conventual como un sitio de interacción cultural, ya que fue el origen de la mayoría de las obras de evangelización que vamos a analizar y porque este espacio es en sí mismo, con todos sus matices y complejidades, una de las representaciones más palpables y visibles de las apropiaciones indígenas del mundo cristiano.

Los nahuas asumieron que el templo cristiano era de su pertenencia, el habitáculo de su “Santo Patrón”, el símbolo por excelencia de su identidad colectiva; así se tratase de un altísimo templo con bóveda de cañón corrido o fino artesonado, una capilla abierta, una iglesia de visita, una capilla de barrio o un oratorio doméstico.⁴¹ Gracias al contacto que tuvieron con los cultos corporativos del español común los indios pudieron continuar rindiendo culto a sus antiguas deidades tutelares.⁴²

También las historias indígenas que fueron producidas después de la conquista pueden

³⁸ Vid. Estrada de Gerlero, *op.cit.* p. 117. Gruzinski, *La colonización...* p. 24-41 Gruzinski, *La guerra de las imágenes...* p. 77-90. Lockhart, *op.cit.* p. 419. y Pablo Escalante Gonzalbo, *El trazo, el cuerpo y el gesto. Los códices mesoamericanos y su transformación en el valle de México en el siglo XVI*, (tesis de Doctorado en Historia), México, UNAM-F.F. y L, 1996, 2 t. p. 210-230.

³⁹ Vid. Kobayashi, *op.cit.* p. 278-279.

⁴⁰ Gruzinski, *La guerra de las imágenes...* p.190. Más adelante nos ocuparemos de las diferencias de sentido entre la imagen religiosa europea que es representación de algo que está ausente y la “imagen” indígena que es réplica de una realidad. Vid. *infra*. Cap 7.

⁴¹ Vid. Gruzinski, *loc.cit.*

⁴² Lockhart, *op.cit.* p. 206-215, 236 y 243-244.

ampliar nuestra visión de este proceso. En ellas podemos apreciar la multiplicidad de fuentes a las que recurrieron los indios para reconstruir su historia y hacerla coherente con las nuevas circunstancias. Por ejemplo los tlacuilos que en Cuauhtinchan elaboraron la *Historia Tolteca-Chichimeca*, también supieron insertar elementos de la tradición mesoamericana que le daban identidad y legitimidad al linaje nahua gobernante dentro del programa iconográfico del claustro bajo del conjunto conventual franciscano; muestra de las adaptaciones que tuvieron que hacer y de las negociaciones que se dieron entre indios y religiosos.⁴³

1.2 Fuera del atrio.

Si bien es cierto que los mendicantes en la Nueva España involucraron indisolublemente a los indios en la construcción de su propio cristianismo, también es verdad que muchas esferas de la vida indígena quedaron fuera del control de los religiosos. Como lo afirma Lockhart los indios no estuvieron enclaustrados en el paternal regazo de los frailes, lejos del contacto con españoles, mestizos y negros.⁴⁴

La gran mayoría de los indios no vivía dentro de los atrios, sino que se acercaba a ellos semanalmente para “ver” los oficios divinos y asistir a la catequesis o viajaba hasta ellos desde comunidades apartadas solamente para participar de las grandes fiestas.

Era durante estas celebraciones, como la conocida fiesta tlaxcalteca de Corpus Cristi descrita por Antonio de Ciudad Rodrigo a Motolinía, cuando las masas indígenas entraban en contacto con los programas didácticos pintados en los muros de capillas y templos, cuando se enfrentaban al impactante “espectáculo” de los autos sacramentales que con escenografías y vestuarios emanados del trabajo de artesanos indígenas, cánticos, pirotecnia y otros recursos tramoyísticos les “representaban” momentos fundamentales de la historia del “pueblo de Dios”, así como *ejemplos edificantes*.

Muchos de estos indios participaban también en la realización de dichas festividades ya sea danzando o marchando en las procesiones detrás del estandarte de su pueblo o de su

⁴³ Pablo Escalante Gonzalbo, “El patrocinio del arte indocristiano en el siglo XVI. La iniciativa de las autoridades indígenas en Tlaxcala y Cuauhtinchan”, en: *Patrocinio, colección y circulación de las Artes. XX Coloquio Internacional de Historia del Arte*, México, UNAM-IIE, 1997. p. *passim*.

⁴⁴ *Vid.* Lockhart, *op.cit.* p. 427-443.

cofradía.

Fuera de estas ocasiones los indios, cuyo número era continuamente mermado por las epidemias, se dedicaban al trabajo agrícola o artesanal que les permitía sostener a sus familias y cumplir con las exigencias tributarias de los conquistadores; y sólo tenían contacto con el cristianismo a través de algunos indios catequistas y de las “imágenes” que habitaban sus capillas u oratorios domésticos, producidas, la mayor parte de las veces, por artesanos menos adiestrados en los convencionalismos occidentales que aquellos que eran rolados por distintos edificios eclesiásticos para que realizaran su decoración.

Las fuentes hablan por lo regular muy poco de los indios que se encontraban lejos de los frailes, muchas veces solamente condenan lo superficial de sus cristianismo. Sabemos que en estos ambientes se dieron distintas experiencias “cristianas” fruto de la apropiación indígena de algunos elementos del cristianismo predicado por frailes y catequistas, de prácticas españolas y de las magias occidentales y africanas.

El mundo rural indígena del siglo XVI se nos manifiesta inmerso aún en lo que Gruzinski llama la “idolatría colonial”, un sistema, heredero de la tradición mesoamericana, que era capaz de organizar las relaciones de la persona con los demás elementos de su entorno. Dentro de él podemos ver a curanderos articular sus viajes iniciáticos con un vocabulario que hace alusión tanto a elementos mesoamericanos como a lugares y seres del imaginario cristiano, a algunos hombres constituirse “hombres-dioses” y controlar los meteoros y a muchos otros heredar sus tierras para el beneficio de “sus” santos, pues los consideraban sus parientes.⁴⁵

Sin perder de vista la enorme gama de las respuestas indígenas, dentro del proceso de su propia occidentalización, es tiempo ya de que nos ocupemos de esos dos inframundos que se “encontraron” cuando indios y frailes se dedicaron a la construcción, material y espiritual, de esa Nueva Cristiandad que quedó plasmada “idealmente” en el atrio del grabado de fray Diego Valadés.

⁴⁵ Vid. Gruzinski, *La colonización...* p. 203-232. Gruzinski, *El poder sin límites (cuatro respuestas indígenas a la dominación española)*, México, INAH, 1988. *passim*. y Lochart, *op.cit.* p. 239.

CAPÍTULO 2:

EL INFIERNO CRISTIANO.

Uno de los procesos más interesantes dentro de la historia del pensamiento cristiano ha sido la construcción de la idea del Infierno como un sitio de castigo eterno. Un concepto que se alimentó en sus orígenes de elementos propios de las tradiciones culturales de los distintos pueblos que fueron entrando en contacto con hebreos y cristianos, y que ingresó a la historia de la cristiandad como la morada de condenación del “ángel del mal”. Un lugar de sufrimientos que permitió satisfacer los reclamos de justicia de las primeras comunidades cristianas que, agobiadas por persecuciones y reprimidas por sus normas de vida, anhelaban el castigo de Dios para todos los pecadores que los rodeaban y atacaban constantemente.

La idea cristiana del Infierno tiene una historia larga y compleja de visiones, definiciones, ampliaciones y precisiones a través de la cual pueden distinguirse ciertos elementos básicos que se mantuvieron casi sin cambios y que han servido a las cristiandades católicas y reformadas como un medio de condenar a sus adversarios y de alejar a sus feligreses del pecado; pues la función más inmediata de ese Infierno ultraterreno ha sido la de modificar la conducta de los hombres en este mundo gracias a la amenaza siempre vívida del fuego y la tortura.

2.1 Los “Infiernos” antes del cristianismo.

Muchas culturas antiguas orientales y occidentales tuvieron alguna noción de infierno (sitio inferior) vinculado con lo subterráneo y con el destino de los muertos; algunas de esas nociones influyeron en la construcción del Infierno cristiano a pesar de las distancias temporales.

En Mesopotamia, por ejemplo, los autores de la *Epopéya de Gilgamés*, uno de los primeros textos escritos que se conocen de la humanidad, nos brindan uno de los primeros viajes a los infiernos. El guerrero Enkidú vuelve de ellos y cuenta a sus compañeros como aquellos que murieron y que no contaron con el beneficio de la sepultura padecen en el “Infierno” los infortunios de su suerte terrestre. Sufren terribles

dolores por su propia putrefacción, pero dichos sufrimientos no están vinculados con su conducta. El mismo narrador del viaje declara: “Si te digo cómo son los infiernos que he visto, siéntate y llora. [...] Mi cuerpo, aquel que tú tocabas con alegría, está roído por la polilla como un viejo vestido, [...] está lleno de polvo”.¹

Ya desde entonces el viaje infernal se nos presenta como la vía privilegiada que tienen los vivos para conocer los misterios de lo subterráneo.

La revisión exegética de los libros hebreos que forman la Escritura o el Antiguo Testamento, muestra que, en una primera época, el *Seol* era concebido como una gran cavidad, foso o poza donde permanecían las “almas” de los muertos en un eterno letargo de obscuridad, silencio, polvo y gusanos.² En el *Seol* de esos tiempos nómádicos no existía el tormento pues los hebreos creían que el pecado era castigado de manera suficiente durante la vida terrena en forma de calamidades colectivas o de enfermedades individuales. El *Seol* tampoco se asociaba aún con el “adversario” (*Satán*), ya que éste era concebido como un ser perteneciente al lado sombrío y maligno del dios del Antiguo Testamento, quien era responsable de toda la maldad y de toda la bondad.³

Contrario a esta igualdad ante el destino infernal el *Libro de los muertos* de los egipcios antiguos contempla un juicio póstumo para cada individuo. En las diversas versiones que de él se conocen podemos apreciar varios elementos que más tarde pasarían a formar parte del imaginario infernal de judíos, griegos y cristianos.

El libro estipulaba que el difunto debía iniciar su viaje por los “infiernos” para llegar a comparecer ante un tribunal. Durante su juicio *Anubis* pesaba su corazón en una balanza⁴ que tenía por contrapeso a *maat* (una pluma que representa el orden), luego el

¹ Citado en Georges Minois, *Historia de los Infiernos*, Barcelona, Paidós, 1994 p. 21-23. Por lo general durante este capítulo sigo la brillante y clara exposición que hace este autor de los infiernos de distintas culturas y de la evolución del concepto cristiano.

² *Ibid.* p. 27-31.

³ El término hebreo *Satán* significa adversario, obstáculo u oponente. Cuando el Antiguo Testamento fue traducido al griego en los primeros siglos del cristianismo este término apareció como *diabolos*, que se empleaba para designar a los perjuros, adversarios o calumniadores de la corte. Del *diabolos* griego se derivarán posteriormente *diablo* en español, *devil* en inglés y *teufel* en alemán. Vid. Jeffrey Burton Russell, *El príncipe de las tinieblas. El poder del mal y del bien en la historia*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1994. p. 20 y 47-49.

⁴ El tema de la *Pesa de almas* aparece por primera vez en el arte cristiano en un fresco de Peristrema en Capadocia, donde el arcángel Miguel toma el puesto de *Anubis* y entra en escena el demonio intentando

difunto debía recitar ante *Osiris* una serie de fórmulas de inocencia que daban muestra de su disposición para alejarse de todo el mal que hubiera podido cometer en su primera vida. Lamentablemente aquellos que se preparaban deficientemente para esta prueba y estaban irremediabilmente ligados al mal eran condenados a una segunda muerte o más bien a la aniquilación total, lo que debía resultar bastante terrible para los sectores privilegiados de la sociedad egipcia que solían preparar con anticipación la manera en la que vivirían su segunda vida.

La aniquilación total se alcanzaba principalmente a través de dos vías. La primera de ellas consistía en padecer por determinado tiempo diversas torturas (fuego, potros, espadas en llamas, hedores, decapitación, desgarramiento, hacinamiento entre inmundicias, etc.). La segunda implicaba el ser ingerido por *Ammit*, un animal con cabeza de cocodrilo y cuerpo de león o de hipopótamo.⁵ Esta criatura es muy importante para el posterior nacimiento de la representación iconográfica del *Leviatán* cristiano.

Otro infierno que influirá más tarde y por diversos caminos a las comunidades cristianas fue el *duzokh* del mazdeísmo persa que se constituyó como una creencia sumamente estructurada y detallada dentro de una religión salvacionista que se basaba en la oposición de dos dioses igualmente poderosos (*Ahura-Mazda* creador de todo bien y *Angra Mainyu* creador de todo mal). Zaratustra hizo de su infierno un lugar de castigo para los pecadores y morada del hacedor del mal: *Angra Mainyu*, quien es considerado dentro de la historia de las religiones como el primer diablo en toda la extensión maligna del término.⁶

El infierno mazdeísta se encontraba dividido en tres sitios donde las almas sufrían distintos tormentos proporcionales a sus faltas terrenas. En el *Hamestagán* (o infierno de los injustos) eran castigados con corrientes de aire frío y aire caliente aquellos que no fueron tan malos; en el *Duzoch* los malos eran atormentados por demonios, servidores del dios del mal y concreción de las faltas de cada individuo,⁷ allí debían

inclinar la balanza a su favor. Vid. Eumelia Hernández Vázquez, *Iconografía del demonio en la Orden de San Agustín de la Nueva España*, México, UNAM-FFyL, 1991. (Tesis de Licenciatura en Historia) p.56.

⁵ Minois, *op.cit.* p. 48-51.

⁶ Russell, *op.cit.* p. 37.

⁷ "Demonio", nombre genérico que se ha usado para designar a seres espirituales servidores de un

sufrir la oscuridad, el frío, el calor, el hacinamiento, el hedor y comidas repugnantes; más allá, en el sitio más profundo, los completamente malvados debían padecer dentro de la propia morada del Dios del mal, el *Drujaskán*.

A nuestros ojos esta descripción puede parecer ya muy cercana a la que en tiempos posteriores desarrollará el cristianismo, pero más allá de las apariencias, el infierno de la doctrina de Zaratustra es de purificación; los sufrimientos mazdeístas liberan a los condenados de sus faltas, para que arrepentidos esperen el día de la resurrección.⁸

Alrededor del siglo IV a. C. esta religión de dos dioses en guerra se encontró con el dualismo de los orfistas griegos que consideraban que el alma era divina y que el cuerpo era una prisión malvada; así, el alma pasó a ser el ámbito del dios del bien y la materia del dios del mal.⁹ Este dualismo penetró, con el tiempo, en la cristiandad motivando formas de espiritualidad ascética que fueron consideradas ortodoxas y herejías que fueron perseguidas con extrema severidad.

Los pueblos grecolatinos también heredarían elementos infernales a los cristianos. Muchos de ellos eran parte de las creencias populares sobre el *Hades*, que lo presentaban como un infierno lleno de torturas y de criaturas fantásticas (Cerbero, Caronte, furias, etc.), donde se daba una satisfacción por las injusticias cometidas en vida y Sísifo y Tántalo nunca llegaban a realizar sus empeños. Otros provenían de las reflexiones de los intelectuales, quienes llegaron a ver al infierno como un sitio donde los muertos eran castigados por sus delitos (Esquilo) o como un estado de infelicidad que se hallaba dentro de los hombres y los atormentaba durante su vida (Aristóteles y Lucrecio).

Platón, por su parte, afirmó en sus obras que después de la existencia mundana tenía lugar un juicio en el que se separaría a los justos de los injustos, estos últimos tendrían por condena sufrir penas diez veces más largas y duras que los actos reprobables que hubieran cometido (lo que hacía que algunas de dichas condenas fueran eternas); pues

principio maligno (diablo) que tienen por ocupación provocar el mal y atormentar a los condenados en el infierno, deriva del término griego *daimonion* (ser espiritual inferior a dios) a quien Xenócrates atribuyó las cualidades negativas y destructivas que antes poseían los dioses. Con el tiempo el cristianismo llegó a utilizar los términos de demonio y diablo como sinónimos. *Vid.* Russell, *op.cit.* p.43 y 67.

⁸ Minois, *op.cit.* p. 52-55.

⁹ *Vid.* Russell, *op.cit.* p. 42.

las almas empecinadas en la materia tendían a hundirse más y más en el error y el mal. Más tarde Virgilio (en su *Eneida*) nos describe con pormenores los espacios y tormentos del *Hades*; cuya entrada era una caverna oscura dentro de la cual fluía un río y había dos caminos. Uno conducía a la morada de las almas bienaventuradas y el otro al *Tártaro* en el que los malvados, dentro de una enorme fortaleza de acero rodeada de llamas y custodiada por las *furias*, sólo dejaban escuchar sus cadenas, sus golpes, sus alaridos y sus lamentos. Allí sufrían para ser purificados todos aquellos que eran culpables de los crímenes que condenaba el derecho romano de la época.¹⁰

Volvamos ahora, luego de este parco recorrido infernal, al ambiente hebreo, a la literatura bíblica de los siglos VII-VI (a. C) en la que podemos observar una evolución en el concepto de *Satán*, un ente maligno que se va diferenciando cada vez más de Yahvé, en la medida en que él dejaba de ser un dios ambivalente y caprichoso e iba siendo concebido como un dios completamente bueno, que en su infinito poder permitía la existencia del mal, pero que no se regocijaba con él.¹¹

Resulta importante destacar aquí que, aunque la creencia en el *Seol* se mantuvo casi intacta, la Escritura generó ciertos pasajes que bajo los ojos del cristianismo fueron interpretados como anuncios y descripciones del Infierno de fuego eterno.¹²

Así como ellos eligen sus caminos y en sus abominaciones se complace su alma, así yo me complaceré en sus calamidades, y traeré sobre ellos lo que temen. [...] Y vosotros lo veréis, y latirá de gozo vuestro corazón, y vuestros huesos reverdecerán como la hierva. La mano de Yahvé se dará a conocer a sus siervos, y (su) furor a sus enemigos. Porque he aquí que llega Yahvé en fuego, y es su carro un torbellino, para tornar su ira en incendio, y sus amenazas en llamas de fuego. Porque va Yahvé a juzgar por el fuego y por la espada a toda carne, y caerán muchos a los golpes de Yahvé. [...] y al salir verán los cadáveres de los que se rebelaron contra mí, cuyo gusano nunca morirá y cuyo fuego no se apagará, y serán horror a toda carne.¹³

Estos versículos tuvieron en su momento un sentido completamente terrenal, pues eran parte del anuncio que hizo Isaías del triunfo de Israel sobre sus enemigos, quienes tendrían por castigo el incendio y la putrefacción. Las metáforas empleadas en este texto hablan de la ira de Yahvé contra aquellos que se habían rebelado a sus mandatos.

¹⁰ Minois, *op.cit.* p. 60-74.

¹¹ Russell, *op.cit.* p. 50.

¹² Minois, *op.cit.* p. 75-78.

¹³ Isaías 66: 3-4, 14 -16 y 24.

Con el tiempo los cristianos hicieron del fuego y del gusano inmortal elementos esenciales de su infierno. Asimismo otro pasaje de Isaías, que hace referencia a la caída de un rey de Babilonia comparándolo con un astro, se convirtió posteriormente en la expresión clara de la caída de los soberbios ángeles malvados con Satán o Luzbel a la cabeza:

. Ha bajado al seol tu gloria al son de tus arpas; bajo de ti se extienden los gusanos y gusanos son tu cobertura. ¿Cómo caíste del cielo, lucero brillante, hijo de la aurora, echado por tierra el dominador de las naciones? Y tú decías en tu corazón: Subiré a los cielos; en lo alto, sobre las estrellas del cielo, elevaré mi trono, y me asentaré en el monte de la asamblea, en las profundidades del aquilón. Subiré sobre las cumbres de las nubes, y seré igual al Altísimo. Pues bien, al seol has bajado, a las profundidades del Abismo.¹⁴

El libro de *Job*, un texto de incisiva reflexión sobre la justicia divina, también viene a ser importante para nuestra historia pues en él se destaca el papel de Satán como un espíritu subalterno de Dios que se dedica a acusar y dañar al ser humano. Además de que Job después de recibir múltiples desgracias sin haber pecado invita al *Leviatán*¹⁵ a que se trague sus días.¹⁶ Por lo que recibe una amonestación de Yahvé, en la que éste le habla de una de las más feroces de sus criaturas:

¿Quién abrió las puertas de su boca? El círculo de sus dientes infunde terror. Su dorso está armado de láminas, de escudos, compactas y cerradas como un guijarro: [...] Sus estornudos son llamaradas, sus ojos son como los párpados de la aurora; de su boca salen llamas, se escapan centellas de

¹⁴ Isaías 14: 11-15 El dogma cristiano, que señala que Dios creó a los ángeles antes de crear al mundo y que la tercera parte de estos decidió rebelarse contra su creador por soberbia, tiene su origen principal en dos textos judíos que no son reconocidos por la Iglesia como canónicos: *El libro de Enoch* y *el libro de los secretos de Enoch*. En el primero Enoch recorre el Seol y en él descubre la degradación de los hijos de dios (bene ha-elohim) que fueron arrojados de los cielos y de la tierra hasta los fosos subterráneos por los ángeles Miguel, Gabriel, Rafael y Uriel, pues desearon con lascivia a las hijas de los hombres. El segundo texto afirma que no fue la lascivia sino la soberbia, la que hizo que esos ángeles perdieran sus virtudes, ya que Satán quiso ocupar el trono de Dios. Pensadores cristianos como Juan Casiano y Orígenes interpretaron el Antiguo Testamento según la tradición de estos libros apócrifos y llegaron a concluir que el más bello y sabio de los ángeles, el "lucero brillante, hijo de la aurora" (de donde nació el nombre de Luzbel), había caído de la Gloria por su suma soberbia junto con sus seguidores y había sido condenado a padecer el fuego dentro del foso que él mismo había creado con su caída: el infierno. *Vid.* Russell, *op.cit.* p. 52-55, 90 y 107. También en los primeros siglos del cristianismo quedó establecido que no todos los súbditos de Satán cayeron en el Infierno, sino que una buena parte de ellos permaneció en el "aire más bajo", por lo que su sustancia era incorpórea, condición que les permitía interferir de diversas formas en la vida humana (*La Jerarquía Celeste* del Pseudo Dionisio Aeropagita). *Vid.* Hernández, *op.cit.* p. 12-14.

¹⁵ El *Leviatán* era concebido como un monstruo marino que simbolizaba el caos que precedía a la creación del cosmos dentro de algunos mitos hebreos y babilonios, estos últimos lo nombraban *tiamat*. *Vid.* Russell, *op.cit.* p. 27

¹⁶ Job 3: 8.

fuego; sale de sus narices humo, como de olla al fuego hirviente; su aliento enciende los carbones, saltan llamas de su boca; en su cuello está su fuerza y ante él tiemblan de horror.¹⁷

Siglos más tarde estos pasajes del Libro de *Job* fueron utilizados por los cristianos para identificar al infierno con el *Leviatán*, convirtiéndolo así en un ser orgánico, reptileo, feroz e ígneo.

Finalmente debemos mencionar al Libro de *Daniel* (c. 160 a. C.), pues en él se afirma que la justicia del dios de Israel debe contemplar retribuciones en el más allá para compensar las grandes injusticias de esta vida; justicia que será dada a conocer en un Juicio, el "día de la Ira", tras el cual los malvados serán condenados a un castigo eterno.¹⁸

Entonces se alzará Miguel, el gran príncipe, el defensor de los hijos de tu pueblo, y será un tiempo de angustia, tal como no lo hubo desde que existen las naciones hasta ese día. Entonces se salvarán los que de tu pueblo estén escritos en el libro. Las muchedumbres de los que duermen en el polvo de la tierra se despertarán, unos para la eterna vida, otros para eterna vergüenza y confusión.¹⁹

Con todo lo anterior podemos empezar a imaginar la gran síntesis que hicieron después los cristianos de muchas de las ideas aquí expuestas para conformar su infierno. Infiernos que a pesar de tener orígenes diversos y distantes heredaron al cristianismo imágenes de juicio, castigo, criaturas y tormentos. Posteriormente evangelistas, mártires, filósofos y creyentes en general se encargaron de ir construyendo visiones más detalladas de este sitio, de reflexionar acerca de sus implicaciones y de dotarlo de eternidad; pues también eterna era la vida que ellos buscaron en Cristo resucitado.

2.2 El Infierno cristiano: dogma e imágenes.

¿Por qué no podrá hacer Dios que resuciten los cuerpos de los muertos, y que padezcan con fuego eterno los cuerpos de los condenados, siendo así que es el que hizo el mundo lleno de tantas maravillas y prodigios en el cielo, en la tierra, en el aire y en las aguas, siendo la fábrica y estructura prodigiosa del mismo mundo el mayor y más excelente milagro de cuantos milagros en él se contienen, y de que está tan lleno? San Agustín.²⁰

¹⁷ Job 41: 5-6 y 9-13.

¹⁸ Minois, *op.cit.* p. 84.

¹⁹ Daniel 12: 1-2.

²⁰ San Agustín, *La ciudad de Dios*, México, Porrúa, 1992. p. 541.

En los albores de la era cristiana podemos detectar tres posturas hebreas frente al problema de la existencia del infierno como un sitio de condenación. Los saduceos (aristócratas y sacerdotes) solían creer que la muerte era total y que por lo tanto no era posible la existencia de otra vida. Los fariseos (sectores medios de la población) consideraban la posibilidad de la resurrección, del juicio y de la condenación eterna.

Otros grupos de tendencias apocalípticas, acentuadas por el cautiverio de Israel bajo el poderío romano, como los esenios, creían firmemente en la condenación eterna de todos los malvados. Los esenios (según los Rollos del Mar Muerto) creían que la inclinación al bien y al mal dentro de cada individuo era prueba del conflicto entre dos espíritus. Belial, el ángel destructor, acosaba al hombre en todo momento; de ahí que los esenios llevaran una vida casi monástica de continencias y celibato. Muchos estudiosos piensan que existen bastantes coincidencias como para suponer que Juan “el bautista” pertenecía a esta secta.²¹ El diablo esenio era terrible y poderoso aunque sólo podía tener un destino miserable pues Dios había creado al “ángel de la malevolencia, para el Foso; su [reino] está en la oscuridad y su propósito es traer corrupción e iniquidad.”²²

Sin embargo en los dos primeros textos cristianos que se conocen, las *Epístolas de San Pablo* y los *Hechos de los Apóstoles*, no se menciona al Infierno como un sitio de condenación. En las *epístolas* sólo se habla de lo subterráneo en una expresión: “[...] Dios le exaltó y le otorgó un nombre sobre todo nombre, para que al nombre de Jesús doble la rodilla todo cuanto hay en los cielos, en la tierra y en las regiones subterráneas”.²³

Y en los *Hechos de los Apóstoles* se habla de él en una ocasión en referencia al “descenso de Cristo a los Infiernos después de su muerte”, una cuestión que se difundió de manera oral en las comunidades cristianas dentro del “Símbolo de los Apóstoles” (lo que hoy conocemos como el Credo), pero que no fue reconocida por la Iglesia Romana sino hasta el siglo X. Este texto sufrió interpretaciones similares a las que

²¹ Vid. Minois, *op.cit.* p. 88-89.

²² Russell, *op.cit.* p. 62.

²³ Filipenses 2: 9-10.

sufrieron los pasajes de Isaías que ya revisamos, pues en él sólo se dice que el profeta Daniel ya había anunciado que Cristo resucitaría y que no sería abandonado por Dios “en el Hades ni vería su carne la corrupción”.²⁴

Por su parte, el Infierno que aparece en los Evangelios de Marcos, Mateo y Lucas recibe el nombre de *Gehena*, un lugar concreto que se encontraba a las afueras de Jerusalén. Este sitio era considerado maldito por los judíos ortodoxos pues en él habían ardido las ofrendas cananeas a sus dioses y ardían, en tiempos de Pilatos, desperdicios de la ciudad y cadáveres de leprosos y otros marginados. De manera que la *Gehena* fue utilizada por los evangelistas como la imagen perfecta de la abominación y del castigo.²⁵

Si tu mano te escandaliza, córtatela; mejor será entrar manco en la vida que con ambas manos ir a la Gehenna, al fuego inextinguible, donde ni el gusano muere ni el fuego se apaga.²⁶

Un sitio de castigo que va poco a poco distinguiéndose del *Seol* en el que no existía el tormento y al cual habían ido todos los muertos de la Antigua Alianza. En la parábola de el rico Epulón y el pobre Lázaro, consignada en el evangelio de Lucas, existe una tajante separación entre el Seno de Abraham en el que los muertos dentro de la ley de Dios eran reconfortados y otro infierno en el que los malvados padecían.²⁷

También en los Evangelios tenemos claras referencias a cuál será la sentencia final para los pecadores irredentos tras el Juicio Final de Dios: “Y dirá a los de la izquierda: apartaos de mí, malditos, al fuego eterno, preparado para el diablo y sus ángeles.”²⁸

Desesperanzadora situación que confirman Lucas:

El dirá: Os repito que no sé de dónde sois. Apartaos de mí todos, obradores de iniquidad. Allí habrá llanto y crujir de dientes, cuando viereis a Abraham, a Isaac, a Jacob y a todos los profetas en el reino de Dios, mientras vosotros

²⁴ Hechos de los Apóstoles 2: 30-31. Vid. Minois, *op.cit.* p. 91-92.

²⁵ Vid. Minois, *op.cit.* p. 92-93.

²⁶ Marcos 9: 43-44. Aquí podemos ya reconocer, en otro contexto, las antiguas palabras de Isaías.

²⁷ “[...] y murió también el rico, y fue sepultado. En el infierno, en medio de los tormentos, levantó sus ojos y vio a Abraham desde lejos y a Lázaro en su seno. Y gritando, dijo: Padre Abraham ten piedad de mí y envía a Lázaro para que, con la punta del dedo mojada en agua, refresque mi lengua porque estoy atormentado en estas llamas. Dijo Abraham: Hijo, acuérdate de que recibiste ya tus bienes en vida y Lázaro recibió males, y ahora él es aquí consolado y tú eres atormentado. Además, entre nosotros y vosotros hay un gran abismo, de manera que los que quieran atravesar de aquí a vosotros no pueden, ni tampoco pasar de ahí a nosotros.” Lucas 16: 22-26.

²⁸ Mateo 25: 41.

sois arrojados fuera.²⁹

y Mateo: “Así será a la consumación del mundo: saldrán los ángeles y separarán a los malos de los justos, y los arrojaron al horno de fuego, allí habrá llanto y crujir de dientes”.³⁰

A la *Gehena* del Nuevo Testamento, al horno de fuego, al lugar del llanto y rechinar de dientes se añadieron también las imágenes del *Apocalipsis* de Juan. En él los adoradores de la “Bestia” serán condenados a una segunda muerte en un estanque de fuego y azufre “y el humo de su tormento subirá por los siglos de los siglos, y no tendrán reposo día y noche...”³¹ Una “Bestia”, representación del diablo y sus monstruosidades que se asocia en todo el Nuevo Testamento con la carne, la muerte y el mundo, el cual es de su dominio, en oposición al reino celestial de Dios.

A pesar de estas claras alusiones al tormento eterno en el Nuevo Testamento, la elaboración de las horribles imágenes de torturas y lamentos que todos estamos acostumbrados a identificar con el infierno cristiano estuvo a cargo de los sectores populares de las comunidades cristianas. Estas creencias populares poblaron de detalles las breves alusiones infernales de las Escrituras y estuvieron a veces en conflicto con las reflexiones de los Padres de la Iglesia, aunque con el paso del tiempo muchas de ellas quedaron incorporadas a la doctrina ortodoxa.

La literatura judía (talmúdica, rabínica y apocalíptica) que proliferó en los dos primeros siglos de la era cristiana, en reacción a los continuos desastres políticos del pueblo hebreo que culminarían con la destrucción de Jerusalén y su Templo, puso mucho énfasis en el castigo o premio que debía deparar Dios a los seres humanos en otra vida, pues la que vivían les parecía demasiado implacable e injusta.

Entre los textos judíos que más influyeron a las mentes cristianas podemos señalar el ya mencionado *Libro de Enoch* y el *Cuarto libro de Esdras* (c. 70 d.C.) que apareció como apéndice en algunas versiones de la Vulgata, formado por siete “visiones” donde se relatan las diversas formas de castigo que aguarda a todos aquellos que no

²⁹ Lucas 13: 27-28.

³⁰ Mateo 13: 49-50.

³¹ Apocalipsis 14: 11.

obedecieron la Ley. Junto con el *Apocalipsis de Baruc*, estos textos son una muestra de que la mayoría de los judíos que vivieron en los dos primeros siglos de la era cristiana creían en un sitio de condenación eterna que esperaba tras el Juicio Final a los pecadores y en especial a los victimarios del pueblo de Israel. No debemos pasar por alto que el propio *Talmud* describe una *Gehena* subterránea dividida en siete compartimientos superpuestos, en los que se castigan por separado a los pecadores de acuerdo a sus delitos por medio del fuego, el hielo y los escorpiones, entre otras torturas.³²

Las primeras descripciones del Infierno cristiano propiamente dicho aparecen en textos que después fueron considerados apócrifos. Los infiernos detallados de estos textos responden a las necesidades que tenían las comunidades de conocer más ampliamente cuál podía ser el castigo futuro de la humanidad, pues, como sabemos, vivían en la espera de la inminente segunda venida de Cristo. El *Apocalipsis de Pedro* (excluido del Canon en el concilio de Cartago en 397) influido por el mazdeísmo, el pitagorismo órfico y el judaísmo, nos ofrece la primera descripción precisa de las penas del Infierno clasificadas según cada pecado:

Veía a los asesinos y a sus cómplices arrojados en un lugar estrecho, lleno de los peores reptiles. Eran terriblemente castigados por estas bestias y se retorcián en medio del tormento. Sobre ellos había gusanos semejantes a nubes oscuras. Y las almas de sus víctimas estaban allí mirando el tormento de estos asesinos y diciendo: "Oh Dios, tu juicio es justo".³³

Estas palabras son reveladoras de una de las claves de la dinámica de los relatos infernales, su extremo sadismo está en justa correspondencia con el que los hombres infligieron en vida a sus víctimas y con los sacrificios también extremos que se autoimponían los primeros cristianos. Muchas de las torturas que los demonios aplican a los pecadores, en textos de todas las épocas del cristianismo, son las mismos que padecieron los mártires de la Fe. Lo que expresa en cierta forma el rencor y la necesidad de retribución y venganza de aquellos que han vivido en continencia y que vieron como los pecadores flagelaban, quemaban, decapitaban, despellejaban,

³² Vid. Minois, *op.cit.* p. 97-101.

³³ Citado en Minois, *op.cit.* p. 106.

arrojaban a las fieras y crucificaban a sus correligionarios.³⁴

Un texto de esta época que destaca de los demás por su simbología y por la parquedad con que habla del castigo eterno es *El Pastor de Hermas*. En él sólo se habla de que, de todas las piedras destinadas para construir la “Torre” (la Iglesia), habrá algunas que serán desechadas y arrojadas al fuego.³⁵ Un fuego que también es visto como un elemento de purificación, lo que fue importante para la creación de la idea del Purgatorio.

El Apocalipsis de Pablo, libro egipcio del siglo III, vuelve a describir los horrores del Infierno, donde existen penas específicas para cada pecador, también dependiendo de su clase social. La influencia de este libro puede detectarse incluso en el Infierno de Dante.³⁶

También es importante señalar que es en los libros apócrifos donde se elabora el pasaje sobre el descenso de Cristo a los Infiernos, un tema que nos acompañará a todo lo largo de este trabajo.

Algunos de los textos que mencionan este tema destacan el enfrentamiento directo que hubo en los infiernos entre Cristo y el Diablo, que tiene como desenlace el que Cristo revestido de su gloria libere de las garras del maligno a todos los muertos de la Antigua Alianza. En el *Evangelio de Nicodemo* y los *Hechos de Pilatos* (s. IV d.C.) se describe la lucha contra Cristo y los diálogos entre Satán y el Hades que aparece como un ser orgánico y glotón que tiene dentro de sí a todos los muertos: “A todos cuantos he engullido desde el principio los noto muy agitados y ya me duele en vientre.”³⁷

De estos pasajes se desprenden todas las representaciones iconográficas que de este tema existen tanto en la Iglesia oriental como en la occidental. En Oriente el tema se

³⁴ *Vid. ibid.* p. 123-124.

³⁵ *Vid. ibid.* p. 106.

³⁶ Mencionamos aquí algunos de los tormentos que aparecen en esta *visión infernal de Pablo*: pecadores que son colgados por diversas partes de sus cuerpos a árboles de fuego, irredentos que se cuecen en siete hornos distintos y lanzan alaridos, almas atadas a una rueda en llamas que gira sin cesar, pecadores que no pueden cruzar un puente (tema oriental) y que caen en un río lleno de peces monstruosos que los devoran, pecadores que comen su propia lengua, dragones y serpientes que torturan sexualmente a las mujeres lujuriosas que abortaron, fuego de hielo para los que maltrataron a los huérfanos, etc. *Vid. Minois, op.cit.* p. 113.

³⁷ *Ibid.* p. 108-112. Cita p. 110.

representó de forma triunfalista; en numerosos mosaicos puede aún apreciarse como Cristo en majestad derrota a Satán, libera a todos los patriarcas y encadena al diablo en su prisión subterránea. En Occidente se incorporaron a la escena las fauces de un monstruo que personificaba las puertas del Infierno y que es la fusión del *Hades* orgánico de los apócrifos, el *Leviatán* del libro de *Job* y el antiguo lagarto *ammit* de los egipcios.

Las fauces del Leviatán como puerta del Infierno fueron representadas con profusión en todo el arte medieval, en el que aparece principalmente como un reptil (Ilus. 4 y 5).³⁸ En obras de los siglos XV y XVI lo llegamos a encontrar convertido en un felino o en un monstruo combinación de dragón y de pez como en el famoso grabado de “los cuatro jinetes del Apocalipsis” de Durero, que tantas obras inspiraría en Europa y América.³⁹

El Infierno de los “Apócrifos” alimentó la imaginación de propios y extraños, mientras los Apologistas y los Padres de la Iglesia se dieron a la tarea de estructurarlo, pues en su esfuerzo por combatir las creencias de paganos, gnósticos, maniqueos y otros (que negaban la eternidad de las penas o que pensaban que éstas eran metáforas de sufrimientos anímicos y no padecimientos sensuales), fueron creando versiones intelectuales y oficiales de este sitio de castigo.

No por ello dejaron de existir pensadores cristianos que también atribuyeran los crueles suplicios a la desbordada imaginación de los ignorantes. Prudencio, en su *Psycomachia* (obra que inspiró numerosas obras artísticas cristianas⁴⁰), describió como la verdadera lucha entre el bien y el mal se daba en el alma humana durante esta vida. Clemente de Alejandria, Orígenes y San Ambrosio, por ejemplo, solían pensar que el fuego y los gusanos no eran materiales, sino la expresión del dolor y el remordimiento por los pecados cometidos. La tortura más grande de su Infierno era la pena de daño: el saberse

³⁸ Emile Male, *Religious art in France Twelfth Century: A study of the Origins of Medieval Iconography*, New Jersey, Princeton University Press, 1978. p.118-120.

³⁹ Vid. Ernst Lehner, *Devils, Demons, Death and Damnation*, New York, Dover, 1971. p. 52 y 54.

⁴⁰ Si se quiere ir más a fondo en las implicaciones que tuvo la *Psycomachia* de Prudencio en el arte novohispano del siglo XVI vid. Gustavo Curiel, *Tlalmanalco. Historia e iconología del conjunto conventual*, México, UNAM-IIE, 1988. p. 97-111.

condenado eternamente a las tinieblas, a la privación de la presencia de Dios. Ideas sofisticadas que, según ellos, no debían llegar al vulgo pues podrían confundirlo.⁴¹

San Jerónimo a pesar de compartir en parte estas reflexiones, se pronuncia por la creencia de que los tormentos infernales no son metáforas, sino asuntos reales y que afectan los sentidos; ataca a aquellos poetas que halagan “con flores” a los pecadores y afirma que el temor debe ser mantenido pues para la mayoría de los cristianos el temor es la única forma de huir del pecado.⁴² De esta manera enuncia un principio que llevará a muchos pensadores cristianos a ocuparse del problema del Infierno: la convicción de que la “contemplación” de las penas eternas motiva a los fieles a mantenerse alejados de las malas conductas. Por esta convicción también solían oponerse a la doctrina de la Apocatástasis que habían compartido Clemente y Orígenes y que contemplaba la redención final de todos los pecadores, incluso de Satán mismo, pues al final de los tiempos todas las cosas retornarían a su creador, es decir, a Dios.⁴³

Las definiciones del Infierno más rigoristas y que se volverán oficiales para la posterior historia de la cristiandad, las encontramos en San Juan Crisóstomo y en San Agustín. San Agustín sintetizó todas las contradicciones de los infiernos que le precedieron en el marco del pensamiento clásico, para contestar a los paganos con sus propias fórmulas filosóficas y demostrar que su verdad era la única verdadera (valga la redundancia) ya que se encontraba confirmada por la revelación escrituraria y, sobre todo, por la encarnación de Cristo.

El Infierno de San Agustín es el punto final de la historia de la Ciudad Terrestre que tuvo inicio con el crimen de Caín, es el destino de todos aquellos que optaron regirse por el poder, la avaricia, la codicia, la lujuria y la mentira. Una opción que les daría la recompensa de sufrir eternamente penas sensibles para el alma y para la carne según la calidad y magnitud de sus pecados. Y aunque la separación final de la ciudad terrena de la celeste tendría lugar al final de los tiempos, San Agustín consideraba que el castigo eterno comenzaban a padecerse inmediatamente después del juicio individual que sucedía a la muerte. Tras el Juicio Final solamente se agravaba la situación, pues

⁴¹ *Vid. Minois, op.cit. p. 127-131.*

⁴² *Ibid. p. 132.*

⁴³ *Vid. Russell, op.cit. p. 108.*

entonces los cuerpos resucitarían y bajarían al Infierno a sufrir con sus respectivas almas.

Otro aspecto muy importante de la doctrina agustiniana es que especificó claramente quiénes eran los destinados a las infernales moradas. De la misma forma que la ciudad terrena estaba formada por la mayoría de los hombres, e incluso para los cristianos era difícil discernir a qué ciudad pertenecían, el Infierno del obispo de Hipona estaba densamente poblado. Él especificó tajantemente que iban al Infierno todos los no cristianos (sin excepción), todos los niños no bautizados y todos los cristianos que hubieran pecado demasiado; ya que él sí contemplaba la existencia de un purgatorio, cuyos tormentos purificarían a los que no fueron en vida completamente malos.⁴⁴

La Patrística legó al cristianismo un Infierno lleno de torturas, las metáforas de la Escritura se volvieron imágenes de la realidad ultraterrena y éstas brindaron inspiración a innumerables hipótesis y comentarios. El carácter contestatario del discurso de los Padres de la Iglesia, cuya finalidad era negar validez de las creencias de todos los paganos que conocieron, implicó, en muchas ocasiones, la asociación de todas las deidades no cristianas con lo maligno y lo diabólico.

Esta situación no sólo se dio en el plano filosófico de los escritos agustinianos, sino también en el enfrentamiento cotidiano de cristianos y paganos. Russell afirma que para los cristianos fue fácil convertir a los dioses grecorromanos en demonios ya que cuando una cultura reemplaza a unos dioses por otros tiende a convertir en espíritus malvados a los dioses vencidos.⁴⁵ Esto parece ser cierto solamente para la dinámica religiosa del viejo continente que Russell estudia, lo que nos permite acercarnos a una tradición de demonización que heredó y magnificó el cristianismo.

De esta manera dioses, animales sagrados y seres fantásticos de las mitologías paganas vinculados con lo nocturno, la fertilidad y las fuerzas peligrosas de lo subterráneo pasaron a formar parte del bestiario de los infiernos cristianos; bestiario que se iba ampliando en la medida en que el cristianismo iba entrando en contacto con más y más

⁴⁴ *Vid. Minois, op.cit. p. 143-148. y Russell, op.cit. p. 138.*

⁴⁵ "Históricamente, cuando una cultura reemplazaba a un determinado conjunto de dioses por otros nuevos, tendía a relegar al grupo perdedor al nivel de espíritus malvados. Los cristianos volvieron demonios a las deidades olímpicas de Grecia y Roma, precisamente como la religión olímpica había transformado a los titanes terrenales en espíritus del mal". Russell, *op.cit. p. 24*

pueblos y sus respectivas tradiciones religiosas.

Los cristianos consideraron que todo lo que era sagrado para los dioses paganos era sagrado para Satán (ruinas, montañas, cuevas, árboles, algunos animales y los bosques), ya que Satán mismo había logrado convencer a los gentiles de que los demonios eran dioses; artimañas que habían confundido a los hombres haciéndolos promover leyes injustas, doctrinas erróneas y sobre todo la persecución de los cristianos.⁴⁶

El demonio solía manifestarse en los primeros siglos del cristianismo en forma animal, la serpiente de la Tentación, el dragón, la cabra, el perro y otros con excepción del cordero (símbolo fundamental de Cristo) y del asno y el buey que habían estado junto a Jesús en su nacimiento.⁴⁷

Por ello podemos detectar en la iconografía de la Edad Media cómo el demonio fue representado con varios atributos de dioses paganos vinculados, en sus orígenes, con la fertilidad terrestre, mismos que pasaron a ser símbolos de la bestialidad de Satán: un gran falo, una gran nariz, cuernos, pezuñas, pelambre (características de *Pun*) y serpientes, lobos y cuernos (atributos de *Cernunnos*, el dios celta de los bosques).

De la época de la Patrística en adelante, el Infierno acompaña el caminar de los cristianos por el mundo, como un vehículo para prevenir el pecado y una bandera condenatoria contra aquellos que no quisieran inscribirse en sus filas y cumplir sus mandamientos. Las visiones del Infierno proliferan y salen de los monasterios incrementando el tono de los horrores que describen; por su parte los pecados que más eran castigados en el Infierno siempre estaban en consonancia con las conductas que cada sociedad tenía proscritas y los tormentos eternos siempre tenían que ser más brutales que los que los hombres infligían a sus congéneres para no perder su eficacia doctrinal.

En el siglo VIII el monje anglosajón Beda el Venerable incluyó en su *Historia eclesiástica de Inglaterra* cuatro visiones, de esmerada intención pedagógica, que describen las horribles características de las infernales moradas y que sirvieron de

⁴⁶ Vid. *ibid.* p. 89

⁴⁷ Vid. *ibid.* p. 148-151.

inspiración a muchos autores.⁴⁸

De esta misma tónica resulta ser el relato celta de *El viaje de san Brandán*, donde vemos a un grupo de monjes internarse en el Infierno para que Judas, el pecador por excelencia, les relate sus sufrimientos semanales:

En la montaña que habéis visto [...] Allí está el diablo Leviatán y sus servidores. [...] El lunes me clavan a una rueda y giro como el viento. El martes me extienden sobre un rastro y me cargan de piedras encima: ved cómo está mi cuerpo de agujereado. El miércoles estoy sumergido en pez, por eso he quedado tan negro como me véis; después me clavan en un espetón y me asan a la brasa como si fuera un trozo de carne. El jueves me arrojan a un abismo donde quedo congelado y creo que no hay tormento peor que ese espantoso frío. El viernes me despellejan, me salan y los demonios me atiborran de cobre y de plomo fundido. El sábado me arrojan a un calabozo infecto donde el hedor es tan inmenso que el corazón me saldría por la boca incluso sin el cobre que me dan a beber. Y el domingo lo paso aquí refrescándome.⁴⁹

Posteriormente San Gregorio Magno estructuró las ideas de su tiempo y legó visiones oficiales del Infierno; declaró que el castigo eterno comenzaba en el momento de la muerte y que en el Infierno existían dos lugares, uno superior donde habían descansado los justos hasta que fueron liberados por Jesucristo y uno inferior destinado a los demonios y a que estos atormenten, de muy diversas maneras, a todos los pecadores.⁵⁰

San Gregorio recomendó la predicación en misión de las penas del Infierno para alejar a los neófitos del pecado y en una de las visiones que registró en sus *Diálogos* dio carta de legitimidad al tema del “puente infernal”, “un puente bajo el cual corría un río negro y humeante, que despedía un olor inmundos e intolerable” que podía conducir a la Gloria eterna a aquellos virtuosos que eran capaces de atravesarlo, mientras que los que caían de él eran conducidos por el río hacia la eterna corrupción.⁵¹

Otra de las visiones más célebres que alimentaría la inspiración de los artistas por mucho tiempo fue la *Visión de Tungdal* escrita por un monje irlandés (c. 1150). En ella un noble que es dado por muerto es llevado en sueños a conocer el Infierno, sus criaturas siniestras y sus valles llenos de los más diversos suplicios: almas que son

⁴⁸ Vid. Minois, *op.cit.* p. 157-161.

⁴⁹ Citado en *ibid.* p. 162.

⁵⁰ Vid. *ibid.* p. 170-175.

⁵¹ Vid. Howard Rollin Patch, *El otro mundo en la literatura medieval*, México, F.C.E., 1983. p.104-106.

empujadas a las fauces de la gigantesca bestia Arqueronte para ser trituradas en su interior donde habitan también serpientes y leones; un lago helado en el que habita una ave monstruosa que devora a los condenados, los digiere y los expulsa como excrementos; malditos de cuyas entrañas nacen serpientes que los despedazan; condenados que son calentados hasta el rojo blanco y soldados con otros a golpe de martillo por el demonio Vulcano, mientras los demás son atravesados por un viento lacerante, etc. En el fondo de ese ingrato lugar se encontraba Lucifer, atormentado sobre una parrilla eternamente abanicada por otros demonios, a la vez que trituraba con sus manos, tragaba y exhalaba a perpetuidad a otros condenados.⁵²

En la *Visión de Tungal* conviven la noción oficial de que Satán al mismo tiempo que atormenta es atormentado e imágenes distorsionadas de algunos elementos y personajes del Hades clásico.

A finales del s. XII el Infierno ya estaba completamente asimilado en todas las esferas del pueblo cristiano. Los frailes cistercienses contribuyeron a ello con la elaboración de narraciones edificantes (*exempla*) que mostraban los sufrimientos de los pecadores en el Infierno según cada uno de sus pecados e instaban a los fieles al arrepentimiento a través del “don del temor” a la Muerte, al Juicio y al Infierno.⁵³

Sin embargo, y a pesar de todas las monstruosidades que le precedieron, el viaje infernal más importante de todos los tiempos cristianos ha sido el de Dante. El Infierno de su *Divina comedia* es la fusión perfecta de las posturas populares, mitológicas, intelectuales y teológicas que hemos ido revisando. Dante logró estructurar su Infierno de una forma completamente geométrica y separarlo definitivamente del Purgatorio.

El Limbo de su Infierno recuerda al *Seol* hebreo, en el que los paganos de su predilección moraban en las tinieblas sin padecer tormento; las primeras estancias fuera de la “Ciudad” constituyen la *Gehena*; mientras que al interior de la “ciudad terrena y diabólica” de San Agustín eran torturados todos los pecadores positivos y Lucifer despedazaba eternamente a Judas.

Nada en el Infierno de Dante está dicho al azar, las cifras tienen un sentido

⁵² Vid. Minois, *op.cit.* p. 206-208 y Russell, *op.cit.* p. 181-182 en la que aparece la recreación visual que los hermanos de Limburgo hicieron de esta escena en una miniatura del siglo XV.

⁵³ *Ibid.* p. 195-202.

estrictamente teológico, los personajes condenados y los tormentos que padecen pueden interpretarse también de manera literal o simbólica según sea el gusto y los conocimientos que se tengan. Además de que Dante despliega otras virtudes del discurso infernal, pues lo utiliza sin reparos como un arma política. Bien sabido es que él colocó entre horribles torturas a todos los enemigos de su causa que ya habían fallecido.⁵⁴

Santo Tomás de Aquino puso también su grano de arena en la cuestión del Infierno, ordenando varios elementos de la doctrina que le heredaron sus predecesores. Su Infierno es un sitio depurado de cosas fantásticas, ya que él rechazó las maravillas de la mayoría de los relatos populares y las visiones. Pero no por ello era menos terrible: en él los condenados se desgarraban por sus propias pasiones contradictorias y padecían penas de daño y de sentido en medio de un fuego especial creado por Dios para poder quemar el alma.

Iban a él, inmediatamente después de su muerte, el alma de todos los paganos que nunca escucharon el mensaje de Cristo, por que sin la Fe todas sus buenas obras carecían de perfección, aunque su sufrimiento era menor al de aquellos hombres que aún después de haber conocido la verdadera Fe se obstinaron en sus pecados mortales. Los niños que murieron sin bautismo y que solamente cargaban con el pecado de Adán tenían como morada el Limbo de los niños, donde no gozaban de Dios pero tampoco eran atormentados.⁵⁵

Este santo y filósofo italiano también dejó claro que la naturaleza esencial de los demonios era incorpórea, pues derivaban del mal total que era la expresión máxima de la carencia y del no ser. Esta incorporeidad aérea permitía a los demonios adoptar la forma más propicia para tentar al hombre.⁵⁶ La polimorfía demoniaca se remonta a la tradición de los Padres del Desierto, a quienes se les aparecía diariamente el demonio en un sin fin de formas intentando hacer flaquear su voluntad.

De los escritos de Tomás de Aquino surgió un Infierno sin demasiadas complicaciones que se volvió dogma y permaneció en la conciencia de los cristianos por varios siglos

⁵⁴ Vid. Minois, *op.cit.* p. 210-222.

⁵⁵ *Ibid.* p. 240-249.

⁵⁶ Russell, *op.cit.* p. 177-180.

para disuadirlos de optar por el mal camino; éste fue el fundamento sobre el cual laicos y religiosos continuaron construyendo sus viajes, sus visiones, sus *exempla* y sus autos sacramentales, sin tomar en cuenta las depuraciones que había efectuado este teólogo dominico.

El arte de la época (libros miniados, tapices, objetos litúrgicos y portadas catedralicias) se pobló poco a poco de demonios fantásticos y de infiernos llenos de torturas. Obras artísticas en las que las imágenes de las *visiones* adquieren color y forma, y permiten al fiel admirar tanto demonios con forma de serpientes, dragones, centauros, grifos e hidras, como demonios que llevan a cabo sus torturas con instrumentos de uso cotidiano, doméstico o agrícola (calderos, tridentes, tijeras, pinzas, lanzas y sobre todo el garfio para carne). Estos elementos de la representación diabólica e infernal que provenían de la vida común y corriente eran dispuestos de una forma grotesca para expresar lo negativo y lo caótico.

El caos que debía imperar en el Infierno permitió a los artistas del medievo y del mundo moderno experimentar formas, texturas y desnudos. Los demonios y los condenados, inestables en esencia, fueron representados casi sin ningún atavío, mostrando sus genitales y comiendo y excretando a perpetuidad.⁵⁷ Los infiernos debían enseñar todos sus horrores y su corrupción para provocar la repulsión del espectador; pero también para dejarlo ver que la justicia divina se aplicaba por igual a toda la gente, sin importar su condición social (Ilus. 6). En esta cuestión las imágenes del Infierno se asemejan a las “danzas macabras” de finales del medievo.

Las escenas del Juicio Final presentan a su vez a Cristo como señor y juez máximo, a la soberbia de los ángeles caídos como la máxima traición que podía cometer un vasallo contra su señor y al pacto diabólico como un homenaje feudal en consonancia con las instituciones feudales vigentes.⁵⁸

⁵⁷ Barbara D. Palmer, “The inhabitants of Hell: Devils”, en Clifford Davison *The iconography of hell*, Michigan, Western Michigan University, 1992. p.25 y 35.

⁵⁸ La idea de que un hombre es capaz de realizar un pacto con el diablo para satisfacer sus deseos se remonta a ciertas historias de San Basilio y de Teófilo que circulaban en la cristiandad desde los siglos V y VI, sin embargo con el correr del tiempo dichos relatos populares van penetrando en las élites y se modifican según las ideas de estos grupos que convierten al pacto en parodias del bautismo o del

También a partir XIII queda plenamente estipulada una casuística sobre el pecado que tiene como finalidad señalar la distinción entre pecados veniales y mortales y afirmar al Sacramento de la Penitencia como la única vía para escapar del Infierno.⁵⁹

De esta forma la Iglesia afirmaba su poder para controlar el destino de los hombres, pues ella era la encargada de informar al feligrés sobre la calidad de sus pecados, estipular la satisfacción que debía dar de ellos para librarse del castigo eterno y de venderle indulgencias en vida.⁶⁰ La Confesión fue, además, un arma de la Iglesia para combatir los artificios del maligno, pues permitía al sacerdote penetrar en las conciencias de sus feligreses para conocer sus faltas, hacerlos conscientes de ellas y brindarles con unas palabras la gracia de saberse perdonados.

Por su parte el pueblo llano tendió a ridiculizar al demonio y sus tormentos durante los carnavales y otras festividades, para poder combatir así a las imágenes aterradoras que les hacían llegar constantemente y a las persecuciones que les hacían pensar que los servidores del demonio se encontraban por todas partes.

La preferencia de un sistema doctrinal basado más en el Decálogo que en los siete pecados capitales hizo de la brujería un acto idolátrico contra el Primer mandamiento, pues implicaba la adoración al demonio.⁶¹ En 1320 una bula de Juan XXII equiparó a la brujería con la herejía y dio inicio a un periodo de persecución antidiabólica que llegaría a sus momentos más extremos en el siglo XVI y que inspiró varias obras de corte represivo como el *Malleus Maleficarum*, del cual se hicieron 34 ediciones entre 1486 y 1669.⁶² Esta situación se recrudeció por la influencia del nominalismo que, al separar la naturaleza de la gracia, hizo del demonio un ser mucho más poderoso y consideró que ninguna magia podía tener un origen natural, de manera que sólo podía existir gracias a la intervención demoniaca.⁶³

homenaje feudal. Estos relatos culminarían en la historia de Fausto y sus diversas versiones, en donde el pacto ya no es un signo vasallático sino un contrato. Vid. Russell, *op.cit.* p. 154 -155 y 223-225.

⁵⁹ Si no se hacía una adecuada penitencia, los pecados veniales conducían a las almas a sufrir penas de purificación en el Purgatorio que podían ser reducidas gracias a las obras piadosas de sus deudos en esta tierra, mientras que los siete pecados mortales (soberbia, envidia, avaricia, lujuria, ira, gula y pereza) y sus derivados llevaban directamente al Infierno sin posibilidad de redención.

⁶⁰ Vid. Minois, *op.cit.* p. 223-240.

⁶¹ Vid. Fernando Cervantes, *El diablo en el Nuevo Mundo*, Barcelona, Herder, 1996. p. 40.

⁶² Vid. Minois, *op.cit.* p. 256-257.

⁶³ Vid. Russell, *op.cit.* p. 202-207.

Pero no fue solamente el clima de persecución antibrujeril el que hizo que los ataques de los demonios y el Infierno se encontrara presente en la vida de los hombres en los principios de la llamada era moderna. También los frailes mendicantes se dieron a la tarea de recorrer poblados predicando los horrores del Infierno, con la intención de mover al vulgo al arrepentimiento y a la confesión. Para transmitir con efectividad su mensaje se valieron de gestos y escenificaciones, en las que el Leviatán enseñaba a todos sus fauces llenas de condenados gimientes, y que lamentablemente para ellos, sólo conseguían aterrorizar a los fieles momentáneamente. Minois piensa que estos recursos muestran más la desesperación de los religiosos que la efectividad de su discurso. El miedo real y duradero del Infierno estaba ligado al nivel cultural del individuo, pues sólo los iniciados en las exigencias espirituales de la fe cristiana podían comprender los alcances del castigo que se predicaba.⁶⁴

Sin embargo esta circunstancia no desanimó ni a frailes ni a actores que continuaron representando cotidiana y frecuentemente escenas infernales, que a su vez retroalimentaron a pintores y escultores, quienes recrearon en sus obras infiernos llenos de torturantes detalles (Ilus. 7 y 8).⁶⁵

Con las exploraciones geográficas que patrocinaron varias coronas europeas y los procesos de conquista que ellas generaron el Infierno se salió del “viejo continente” y llegó al “nuevo mundo”. En la Nueva España nos volvemos a encontrar con ese infierno de castigos espirituales clasificados según cada pecado como el que aparece en el sermón *sobre las penas del infierno* del franciscano Bernardino de Siena.⁶⁶ Podemos ver también el infierno popular, lleno de criaturas fantásticas, junto con el infierno mitológico rehabilitado por varios artistas del Renacimiento y un “nuevo” infierno, objeto de la reflexión íntima y contemplativa de los místicos.

Estos últimos, como lo muestra, la *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis (el libro más impreso en su época después de la Biblia), veían en este sitio una preciosa

⁶⁴ Minois, *op.cit.* p.252-260.

⁶⁵ Vid. Pamela Sheingorn, “Who can open the doors of his face? The iconography of Hell mouth”, en Clifford Davison, *op.cit.* p. 1-12.

⁶⁶ Vid. Minois, *op.cit.* p. 272.

oportunidad para ser feliz; pues la meditación sobre las penas infernales hacía que las penas de esta vida fueran tenidas en poco y el miedo que producían mantenía a los hombres alejados del pecado.⁶⁷

El Infierno llegó a tierras “americanas” en los libros y en la mente de los europeos. De sus predicaciones, estampas y grabados salieron demonios, monstruos y tormentos con el fin de aterrorizar a otra humanidad. El Infierno tuvo entonces un papel más radical que cumplir, pues ya no fue predicado solamente para el mantenimiento de la moral cristiana sino para la implantación de la misma, proceso que implicaba la modificación de otras formas de concebir y de vivir el mundo, aunque los europeos hayan considerado que su concepción del mundo y del hombre y su destino era universal.

⁶⁷ *Vid. Ibid.* p.276-277.

CAPÍTULO 3:

LA OMNIPRESENCIA DEL INFIERNO EN LA NUEVA ESPAÑA.

A pesar de que los primeros religiosos que llegaron a predicar en el territorio que fue conocido como la Nueva España creían firmemente en que el poder de Dios era infinitamente más grande que el de Satán, su misión fue planteada en los términos de una colosal empresa militante de lucha contra el demonio.

Aun antes de salir de España los “doce” recibieron de manos de fray Francisco de los Ángeles, General de la orden franciscana, una *Obediencia e Instrucción* que los instaba a combatir con fuerza al “Príncipe de la Tinieblas”, a la “antigua serpiente”, para

[...] librar de la cabeza del dragón infernal las animas redemidas con la preciosísima sangre de Nuestro Señor Jesucristo, que engañadas con la astucia de Satanas viven en la sombra de la muerte, detenidas en la vanidad de los ídolos, y hacerlas que militen debajo de la bandera de la Cruz y que abajen y metan el cuello so el dulce yugo de Cristo.¹

Los agustinos, a su vez, interpretaron la Conquista como un hecho providencial que había permitido disipar las “tinieblas” que cubrían las Indias:

Amaneció el cielo sobre la más apartada, y más poblada región del occidente cuando a Dios le plugo, y empezó a deshacer las tinieblas más espesas que jamás se vieron sobre la tierra el año de 1520, cuando el invencible Hernando Cortés con sus compañeros en nombre de nuestros Católicos Reyes se apoderaron de la Indias Occidentales granjeando a unos, y conquistando a otros, abriendo puerta a la luz del Evangelio [...]²

En esta lucha contra las “tinieblas”, los evangelizadores y los demás europeos en general, nunca negaron la “sacralidad” de las entidades a las que rendían culto los indígenas, simplemente les confirieron el carácter negativo que poseía el demonio en la tradición cristiana. Por otra parte, el que a ojos de los europeos los naturales tuvieran conciencia de “lo sagrado” demostraba su racionalidad y por ende su capacidad para recibir la palabra de Dios.

La posición de los evangelizadores respecto a la participación del demonio en las

¹ Fray Gerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, México, Salvador Sánchez Hayhoe, 1945. Libro III, Cap. X y XI.

² Fray Juan de Grijalva, *Crónica de la orden de N.S. P. San Augustin en las provincias de la Nueva España: en cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*, México, Porrúa, 1985. p. 15. Cap. 1.

culturas indígenas osciló entre dos posturas durante todo el siglo XVI. Unos afirmaron que el culto a los “ídolos” era demoniaco, porque había sido promovido por el Diablo para ser adorado, intentando con ello usurpar el lugar de Dios. Otros decían por el contrario que el demonio no era el objeto de adoración, sino que había engañado a los indios para que rindieran culto a objetos, hombres, animales y astros que no tenían ninguna calidad divina.

Fernando Cervantes ha detectado que para la segunda mitad del siglo XVI la visión del demonismo que predominó en el pensamiento occidental, fue aquella que consideraba que la acción principal de Satán en el mundo era promover la idolatría, como un pecado contra el primer mandamiento de la ley de Dios, tanto en su forma de brujería como en los cultos amerindios. Esta visión encontró uno de sus más grandes exponentes en José de Acosta y su *Historia natural y moral de las indias*, obra que logró influir a frailes como Torquemada y Mendieta.³

Sin embargo en los demás religiosos que se dieron a la tarea de elaborar materiales para la evangelización de los indios de la Nueva España podemos apreciar cambios de actitud que también tenían que ver con su postura personal frente a los logros de su actividad misional y con su forma de concebir al indígena. Motolinía, por ejemplo, afirmó que la idolatría de los indios era completamente satánica y que muchas de sus actividades cotidianas estaban inscritas en rituales de adoración al demonio; Las Casas, por su parte, intentó demostrar que la idolatría no era demoniaca, sino el fruto del natural y humano deseo de venerar a la divinidad, entendiéndola así como una *latria* mal encaminada; mientras que Molina, en su *Doctrina*, expuso que los demonios no eran el objeto de la adoración de los indios, sino aquellos que los habían engañado para que adoraran a seres y objetos sin valor.⁴

El énfasis que pusieron los europeos en el carácter demoniaco de las “religiones” del

3 Vid. Fernando Cervantes, *El diablo en el Nuevo Mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*, Barcelona, Herder, 1996. p.44 -58

4 Vid. Cervantes, *op.cit.* p. 54. Fray Toribio de Benavente Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Porrúa, 1990. p. 25. Carmen Bernand y Serge Gruzinski, *De la idolatría*, México, F.C.E., 1992. p. 38-47. Fray Alonso de Molina, *Doctrina cristiana en lengua mexicana muy necesaria: en la qual se contienen todos los principales misterios de nuestra Sancta Fee Catholica*, México, Casa de Pedro de Ocharte, 1578. f. IX v-X r. (*Vid.infra.* 3.1)

continente fue la consecuencia inevitable de haber interpretado a partir de sus propios parámetros la realidad americana, pero al mismo tiempo que buscaron lo “similar” y encontraron lo que esperaban encontrar, también se esforzaron por comprender lo diferente desde un sistema de pensamiento que reclamaba que todos los seres humanos debían seguir las mismas pautas “naturales” de comportamiento.

Los europeos reconocieron a los “indios” como hombres, pues habían dado muestra de poseer instituciones políticas y religiosas “similares” a las de Occidente, es decir, de vivir en “civilidad”, a pesar de ser paganos, pues no habían tenido conocimiento del verdadero Dios. Esta similitud no pudo ser encontrada en las “imágenes” que los indios veneraban y en varias prácticas nativas, “reales o supuestas”, como el sacrificio humano y el canibalismo.⁵

Los motivos, más no la factura, de las imágenes indígenas, entre los que destacaban las serpientes, los reptiles, los insectos y seres “desconocidos”, resultaron “monstruosos” a ojos europeos y en su mayoría fueron asociados con el Diablo, pues la serpiente, el animal que indujo a Eva a desobedecer el mandato de Dios, era una de las formas más comunes de representar al Maligno desde el arte cristiano de las catacumbas. Por su parte el sacrificio humano y el canibalismo, asociados desde la antigüedad clásica con el rompimiento del orden “natural”, les parecieron a los cristianos pecados aberrantes contra la ley de Dios, tan contrarios a la “Ley natural” que sólo podían haber sido inducidos por los demonios.

Estos elementos demostraban que los indios violaban la “Ley natural” que Dios había dado a conocer a todos los hombres de manera empírica, pues al alimentarse de carne humana y al venerar y comer sabandijas hacían evidente, según la percepción occidental de las cosas, que no respetaban la jerarquía de los seres, la “Cadena del Ser”, según la cual el hombre sólo debe nutrirse con seres carentes de “alma”, es decir inferiores, pero no tan inferiores como los que se arrastran por la tierra, pues estas criaturas eran las más imperfectas, espiritual y moralmente hablando, ya que se

⁵ *Ibid.* Cervantes, *op.cit.* p. 18-19. *De la idolatría...* p. 11-17, 40-72 y 54 -71. Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes*, México, F.C.E., 1995. p. 19-35. Anthony Pagden, *La caída del hombre: el indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Madrid, Alianza, 1988. p. 25-33.

encontraban más lejos de la perfección de Dios y más cercanos a la materia del mal infinito.⁶

Finalmente debemos mencionar que el ideal de muchos frailes de construir una nueva y primitiva Iglesia en las Indias también contribuyó a que la presencia del demonio fuera tenida en mucho; ya que la construcción de esa Jerusalén Indiana implicaba que los misioneros, como los primeros apóstoles del cristianismo, estaban destinados a encabezar la milicia cristiana que debía vencer a los demonios del paganismo que mal aconsejaban a los indios y los hacía martirizar, como habían hecho los romanos, a los soldados de Cristo.⁷

Además de esto la Iglesia Romana al afirmar con Cristo que “el que no está conmigo está contra mí”, afirmaba también que los indios al vivir en la infidelidad eran seguidores de Satán por el simple hecho de no haber conocido el mensaje redentor de Cristo.⁸

Todo lo anterior llevaba consigo a la terrible circunstancia de que todos los indios que habían muerto antes de conocer la palabra del dios cristiano estaban irremediabilmente ardiendo en el Infierno. Esto hacía que la labor de los misioneros fuera vista como apremiante pues tenían que romper la supuesta unión que los indios tenían con el demonio, extirpar la adoración que le rendían, acabar con todos los pecados y horrores que les hacía cometer e impedir, con ello, que más almas continuaran cayendo en su reino. De manera que ese reino de tormentos sin fin fue una de las principales armas de conversión que usaron los religiosos para alejar a los indígenas de sus antiguas costumbres y de su forma de concebir el mundo.

⁶ Vid. Pagden, *op.cit.* p. 118-138. Clemente de Alejandría (c. 150-210 d. C.) incorporó dos escalas de ser una ontológica que se basaba en grados de ser o realidad y una moral basada en grados de bondad y de maldad, de donde resultó que lo más material era lo más imperfecto. Este patrón dominó el pensamiento occidental hasta Darwin. Vid. Jeffrey Burton Russell, *El Príncipe de las Tinieblas*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1994. p.100-101.

⁷ Recuérdese el caso de los niños muertos en Tlaxcala, Cristóbal, Antonio y Juan, por haber denunciado la “idolatría” de sus mayores, estos fueron considerados mártires por los evangelizadores y recientemente ascendieron a los altares de la Iglesia como beatos. Vid. Motolinía, *op.cit.* Tratado Tecero, Cap. 14, p. 174 -181.

⁸ Vid. *El Príncipe de las Tinieblas...* p. 66.

3.1 La mala nueva.

Y así pasando delante con nuestra Relación diremos de la grande admiración que los naturales tuvieron cuando vinieron los religiosos [...] como no sabían la lengua no decían sino que en el Infierno -señalando la parte baja de la tierra con la mano- había fuego, sapos y culebras, y acabando de decir esto, elevaban los ojos al cielo, diciendo que un solo dios estaba arriba, así mismo apuntando con la mano, lo cual decían siempre en los mercados y donde había junta y congregación de gentes, y no sabían decir otras palabras que los naturales les entendiesen sino era por señas [...]⁹

En el pasaje arriba citado podemos ver como antes de que los misioneros pudieran comunicarse con los indios a través de la palabra, el Infierno ya estaba con ellos en sus movimientos y sus gestos; pues tenían la convicción de que había gestos que eran comunes a todos los pueblos y que permitían llevar más fácilmente el mensaje de Cristo a los iletrados.¹⁰

Poco podemos saber de lo que pensaron los indios al ver a los religiosos hacer semejantes movimientos. Sin embargo dichos gestos nos muestran que el Infierno fue tan importante en la predicación de los primeros evangelizadores como para haber sido la primera “nueva” que dieron a los indios. Una “buena nueva” (*evangelios*) que fue mala en realidad pues les informaba que todos sus antepasados se encontraban gimiendo y llorando en interminables tormentos de fuego y de frío.

La predicación de los tormentos del infierno acompañó a los frailes en sus sermones itinerantes, en las imágenes que utilizaron para hacer más comprensible su sermón, en los autos sacramentales y “ejemplos” que hicieron representar a los indios y en los catecismos que redactaron para facilitar la tarea de otros religiosos.

Algunos de esos catecismos llegaron a la imprenta, con el objeto de que llegaran a su vez a más y más ministros de Dios y a las manos de los propios indios. La primera *doctrina* mayor, dominica, bilingüe y oficial de 1548 les explica el Infierno de la siguiente forma:

Allí van [al Infierno] las animas de aquellos que no creen y de los que no

⁹ Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, México, Publicaciones del Ateneo Nacional de Ciencias y Artes de México, 1947. p. 162.

¹⁰ *Vid.* Moffitt Watts, “Languages of Gesture in Sixteenth-century Mexico: Some Antecedents and Transmutations”, en Claire Farago, *Reframing the Renaissance*, New Haven, Yale University Press, 1995. p. 142-144.

son cristianos, los cuales no guardaban los mandamientos de Dios. En aquel lugar que es el infierno están todos los males: y todos los tormentos: porque allí hay fuego muy grande, aquel fuego quema y abrasa las animas de los que no son cristianos. Aquel fuego nunca jamás se apaga: ni jamas fenece / atormenta en grandisima manera: en tanto que no hay cosa alguna en esta vida a que lo podamos comparar. Porque sobrepaja sin comparación a todos los dolores y a todas las enfermedades: y a todos los tormentos del mundo: y a todos los frios y calores: tormentos y aflicciones de todo el universo mundo. Allí estan muy grandes ollas y calderas de hierro: las cuales estan llenas de pez y refina espantable y hierro derretido herviendo sin cesar y coziendo a borbollones: allí se cuesen y son atormentadas y afligidas las animas. Aquel fuego tan grande y aquellos tormentos que avemos dicho nunca se han de acabar, mas siempre han de ser, y los que una vez entraren a aquel lugar nunca otra vez de allí an de salir: y por esto siempre estan llorando y dando grandes alaridos y gemidos por todos aquellos tormentos que tienen y porque nunca jamás se han de acabar: que asi lo tienen ya por muy averiguado que nunca se han de acabar sus tormentos, y por tanto son muy afligidos. Y entended aca mis amados hijos que los vuestros padres y aguelos que murieron en los tiempos pasados y todos los vuestros hermanos mayores y menores: y los vuestros parientes que eran que no conocieron al nuestro gran Señor Dios, ni le creyeron: todos estan allá en aquel lugar del infierno que avemos dicho. Y allí tambien ireis vosotros sino conoceis, sino creeys al verdadero Dios, y sino no guardais los sus mandamientos. Por tanto aveys de regraciar mucho a nuestro Señor Dios: y aveysle de servir de toda voluntad y de todo vuestro corazon: porque hos a mirado con sus ojos de misericordia a vosotros: en enbiamos acca a los religiosos: para que os ayamos venido a avisar, y para que os ayamos venido a dezir la manera que aveis de tener para os librar de aquel tan abominable lugar que avemos dicho del infierno: donde estan como os he dicho los del vuestro numero y parentela. Porque dice el Santo Evangelio *Qui vero non credidert, condenabitur* / que quiere decir: que el que no creyere ha de padecer para siempre jamas allá en los infiernos. Y porque los vuestros padres y aguelos que murieron mucho tiempo ha no creyeron la nuestra sancta fe catholica: que agora os avemos venido a dar: por tanto alla padecen y son atormentados en los perdurables tormentos del infierno.¹¹

La claridad de este texto nos permite destacar cuál era el mensaje que los frailes querían transmitir, aunque más adelante nos ocuparemos de las implicaciones de la traducción de este pasaje al náhuatl.

El Infierno aparece aquí como un lugar creado por Dios para la condenación de todos aquellos que por su propia voluntad o por otras circunstancias ignoraban que habían sido redimidos por la pasión de Cristo; lo que incluía a los antepasados de los indios

11 *Doctrina cristiana en lengua española y mexicana, por los religiosos de la orden de Sancto Domingo*, [México, Casa de Juan Pablos, 1548], edición facsimilar, Madrid, Cultura hispana, 1944. f. XIIr-XIIv. El subrayado es mio.

catecúmenos que no tuvieron la oportunidad de conocer la doctrina cristiana. Este discurso estaba totalmente apegado a la opinión general de la Iglesia.¹² Tan aterradora revelación tenía además la función de señalar a los indios cuál podría ser su fin si no se convertían a la Fe que los frailes venían a comunicarles. El Infierno se insertaba así en las justificaciones que los religiosos dieron a sus acciones y a la empresa colonial en general.

Lo importante para los que escribieron esta doctrina era señalar que todos los no católicos muertos y por morir sólo podían estar en el Infierno; además de esto en otros pasajes de la misma se menciona que los demonios habían engañado a los antepasados de los indios para que los adoraran como a dioses y cometieran en su nombre horribles sacrificios y, de esta forma, poder regocijarse después con los sufrimientos que padecerían en los infiernos.¹³

La actitud opuesta, que ya habíamos mencionado, de ver a los demonios no como el objeto de la idolatría, sino como los instigadores de que los indios adoraran a cosas sin valor divino, la podemos encontrar treinta años más tarde en una *Doctrina* del franciscano fray Alonso de Molina.

Y los otros ángeles los que no obedecieron a Nuestro Señor Dios, los que sólo tuvieron presunción, los que se ensoberbecieron, fueron echados del cielo, fueron arrojados; en el lugar de los muertos fueron completamente maldecidos, allá en el lugar llamado Infierno, un lugar muy malo. Allá están bien juntos distintos tormentos, el padecimiento, el tormento (dolor de llaga). [...]Y cuando hacia acá cayeron los malvados, unos rápidamente fueron soltados en el aire, y siempre allá andan atormentando, andan afligiendo, andan ennegreciendo. Y otros aquí en la tierra se soltarán, y muchas veces se burlan de ustedes, los andan haciendo desatinar, los engañan, los ciegan. Y también ellos engañaron a los que fueron sus padres, sus abuelos; para que tuvieran por dios a la piedra, al palo, a la piedra labrada, al oro y a otras cosas que no viven, que no oyen, que no ven, como el sol, la luna, las estrellas y otras muchas cosas que son obra de Nuestro

12 En el Concilio de Florencia en 1439 la Iglesia Romana declaró que " cree firmemente, confiesa y anuncia, que nadie, fuera de la Iglesia Católica, ni pagano, ni judío, ni incrédulo, ni quien esté separado de la unidad tendrá parte en la vida eterna que, por el contrario, caerá en el fuego eterno, preparado para el diablo y sus ángeles, ni no se une a ella antes de morir". "Fuera de la Iglesia no hay salvación". Citado en George Minois, *Historia de los infiernos*, Barcelona, Paidós, 1994 p.250

13 Entre las deidades que se mencionan en esta doctrina como "malditos demonios engañadores" tenemos a Uichilobos, Tezcatlipoca, Quetzalcoatl, Titalcahuan, Mictlantecuhtli, Tlaloc y Xiuhtecuhtli, cuyas imágenes y casas debían ser destruidas por los indios para poder salvarse del Infierno. *Vid. Doctrina cristiana ... por los religiosos de la orden de Sancto Domingo*, f. XL.

Señor Dios. Porque mucho los desatinó, los embaucó, los engañó y los alteró.

[...] Por eso mucho necesitan ustedes, mis amados hijos, que ahora y después no le crean, que no escuchen su mentira, su perturbación; cuando los quiere cegar, así como cegó e hizo desatinar a los que fueron antiguamente sus abuelos.¹⁴

En esta doctrina, que fue redactada siguiendo un esquema muy similar al de la mayoría de los catecismos del s. XVI, podemos ver como el artículo de Fe que exponía la caída de los ángeles malvados y por lo tanto el origen del demonio, fue el pasaje que se escogió de la Doctrina Cristiana para explicarle a los indios el origen de la religión y muchas de las costumbres de sus antepasados.

Lo que también concuerda con lo que el propio Diego Valadés declaró en su *Rethorica Cristiana* que había predicado en misión a los indios de la Nueva España:

[...] aquellos que como vosotros, están sepultados en pecados mortales, [...] principalmente por esos horribles crímenes de vuestra detestable idolatría, conviértense en enemigos de Dios, y hácense, por consiguiente, indignos de su gracia y merecedores del infierno, en el que arderán vuestras almas en perpetuas llamas, como están allí ardiendo y arderán por toda la eternidad las almas de vuestros mayores.

[...] en el infierno, donde se encuentran vuestros mayores, no se come ni se bebe, como falsamente habían creído [refiriéndose a las ofrendas de comida que los indios hacían a sus muertos]; antes por el contrario, allí, en medio de llamas inextinguibles, se ven acosados siempre de hambre y sed inenarrables.

[...] Una vez convertidos al Señor y bautizados, os veréis libres de este pesado yugo y podréis gozar de Dios.¹⁵

14 "Auh in occequintin angelome, in amo quimotlacamachitique totecuiyo Dios, in zan oatlamatque omopouhque, ca oualtotocoque in ilhuicac, ouallazaloque, mictlan ocentelchihualoque, ompa in itocayocan Infierno: cenca amo qualcan, uelompa cenquiztoc in ixquich nepapan toneuiliztli, tlaihyohuiliztli, chichinaquiliztli. [...] Auh iniquac oualuetzque tlaueliloque, in cequintin ehecatitehualmocauhtiquizque, muchipa oncan tlaihyouiltinemi, toneuhtinemi, chichicatinemi: Auh cequintin nican tlalticpac mocauhtizque: in miecpa amocamocacayaua, amechtlapololtia, amechiztlacauia, amechixpopoyotilia: auh noyehuantin in oquimiztlacauique amotauan, amocolhuan catca, inic oquimoteotique in tetl, in quauitl tlaxitli, in teocuitlatl yuan in occequi amo yuli, amo tlaequi, in amo tlachia, in iuhqui yehuatl tonatiuh, metzli, cicitlaltin yuan in occequi mieclamantli itlachualtzin totecuiyo dios iccenca oquintlapololtique, oquimixcuepque, oquimiztlacahuique, yuan oquimixpouotiltique [] Yc cenca amotechmonequi notlazopilhuane, in axcan yeompa tiztiui, niman amo anquineltozque, amo anquicaquizeque in inteiztlacauiliz in intetlapololtiz inic amechixpopoyotiliznequi, in iuh oquimixpoyotiltique, oquitlapololtique yeuecauh anmocolhuan catca." Fray Alonso de Molina, *Doctrina cristiana en lengua mexicana muy necessaria...*, f. IXv - Xr La traducción al español y el subrayado son míos.

¹⁵ Fray Diego Valadés, *Retórica Cristiana*, México, UNAM / F.C.E., 1989. p 403. Valadés también nos recuerda en su obra que todo orador cristiano debe utilizar la reflexión sobre la Muerte, el Juicio y el Infierno para alejar a los hombres del pecado. De este último sitio nos dice "Lo último que aleja del pecado es el Infierno, cuyas penas son tan grandes, que nada más intolerable o más triste puede

Los religiosos esperaban que con el bautismo los indios se vieran libres por completo de su pasado pagano que los condenaba al Infierno. Con el paso de los años y de su convivencia con los indios algunos frailes se dieron cuenta de que esto no era tan fácil y llegaron a exigir de los indios una total aversión hacia el recuerdo de sus difuntos y de todo lo que dicho recuerdo implicaba:

Y en cuanto a los que han ido a la región de los muertos [infierno], los que allá sufren (los que han vivido aquí en el mundo), no es tu obligación que los ames a ellos, aunque sean tu padre, tu madre, tu abuelo, tu abuela o alguno de tus parientes [...] En ninguna manera es necesario que les ames, no es necesario que te acuerdes de ellos, pues Dios les ha desechado completamente, les ha condenado completamente.¹⁶

Aquí Sahagún, algo amargado por los fracasos que detectaba en la labor de conversión de los indios, demandaba de ellos el olvido. Un olvido que, aparentemente, no se dio de la manera que él esperaba como puede observarse en otros textos de la misma época. En los *Cantares Mexicanos*, poemas con elementos cristianos insertos en un contexto de valores indígenas, los celebres gobernantes y guerreros de los tiempos gentiles aparecen, la mayor parte de las veces, ligados al cielo solar y no al *Mictlan*-Infierno donde, según los religiosos, todos los paganos debían estar.¹⁷ Tal vez por que en los *Cantares* el *Mictlan* tampoco es equiparado con un sitio de castigo.

Lamentablemente para Sahagún los indios no podían desprenderse de su modo de vida y de su forma de concebir el mundo de una manera tan rápida y radical. Esto lo motivó a realizar sus investigaciones sobre las antiguas costumbres indígenas, para poder

imaginarse. Allí de acuerdo con el testimonio de la Escritura hay llanto y rechinar de dientes. Ciertamente, el infierno es un lado sin medida, un abismo sin fondo, lleno de un ardor incomparable, lleno de un hedor intolerable, lleno de dolores innumerables; allí miseria, allí tinieblas, allí orden ninguno, allí horror eterno; allí ninguna esperanza del bien, ninguna posibilidad de no esperar el mal. En el Infierno se distinguen las penas de acuerdo con el modo de la culpa, y según el modo del crimen cada uno de los condenados será atormentado en el fuego del infierno. Habrá un frío intolerable, un fuego inextinguible, un gusano inmortal, confusión de los pecadores, desesperanza de todos los bienes. Habrá [] para los miserables una muerte sin muerte, una falta sin falta, porque allí la muerte siempre empieza, y no sabe faltar. Esto dice Gregorio. Estas cosas son las que siempre deben inculcarse". p. 445.

¹⁶ Fray Bernardino de Sahagún, *Adiciones, Apéndice a la Postilla y Ejercicio Cotidiano*, edición de Arthur J.O. Anderson, México, UNAM-IIH, 1993. p. 51.

¹⁷ Louise M. Burkhart, *The Slippery Earth: nahua-christian moral dialogue in sixteenth-century Mexico*, [s.l.], Yale University, 1986. (Ph. D. dissertation). p. 63. Sobre la construcción en el discurso de evangelización de un "*Mictlan*- Infierno" o un "*Mictlan* cristiano" *vid. infra*. Cap. 6.

reconocerlas, extirparlas y condenar, con conocimiento de causa, a los que seguían practicándolas.

Oh mucho mas malditos y malaventurados aquellos que después de aver oydo las palabras de Dios y la doctrina christiana, perseveran en la ydolatria. Y mucho mas dignos de llorar los que después de baptizados y de averse convertido a dios, toman a hazer supersticiones o a ydolatrar. Todos los que tal hacen son hijos del diablo y dignos de gran castigo en este mundo o en el otro de grande infierno. [...] los ydoltras en el infierno son atormentados con mayores tormentos que todos los pecadores, su lloro y sus lastimeras palabras, sus lamentaciones y dolor no remediabile, en la sagrada ecriptura esta escripto.¹⁸

A finales del siglo hubo frailes que incluso llegaron a decir a los indios que antes de recibir el bautismo eran recipientes del demonio mismo:

[...] cuando aún no lo habías recibido, cuanto en ti aún no se hacía el humedecimiento de la cabeza, estabas dañado, maleado, eras tzitzimitl, satanás, y dentro de ti estaba el tzitzimitl en tu alma; y además tu alma estaba en la obscuridad, en tinieblas, y con sufrimiento os consolabais aguantabais la enfermedad.¹⁹

De modo que los indios van y vienen en la mente de los evangelizadores de ser mansas criaturas inducidas al pecado por Satanás a llevar el demonio dentro de sus almas, de

¹⁸ Fray Bernardino de Sahagún, *Códice Florentino*, "Ápndice del Libro 1, en el que se confuta la idolatria." A continuación de este comentario Sahagún pone en boca de los idolatras en el Infierno las lastimeras palabras que dicen los adoradores de idolos en el *Libro de la Sabiduría* después de darse cuenta de sus errores. *Vid.* Sabiduría 5. 6-13

¹⁹ *Huehuetlahtolli. Testimonios de la antigua palabra*, introd. de Miguel León-Portilla y vers. de los textos nahuas de Librado Silva Galeana, México, V Centenario del Encuentro de dos Mundos, 1987. p. 406. Los *tzitzimimeh* eran seres aéreos asociados a la destrucción, al castigo y al inframundo, aunque el significado indígena del término no está aun completamente acotado. *Vid. infra.* 6.3. Los españoles usaron este término como sinónimo de demonio. En una ocasión una acusación de esta naturaleza se revierte contra los propios frailes: En el proceso seguido en 1536 contra Martín Ucelo por idolatría y hechicería, un hombre que predecía el futuro entre las elites indígenas (sus augurios anunciaban sequía e instaban a los indios a almacenar alimentos y cambiar sus cultivos), varios testigos declararon que el acusado les había dicho que había visto venir del cielo a "dos apóstoles, con unos dientes e uñas muy grandes e otras insignias espantosas, y que los frailes se habían de tornar chichimicli" (*tzitzimitl*) y que por lo mismo ya no había que consultarlos a ellos. Con esta afirmación Martín intentó condenar a los frailes, en los mismos términos en que ellos condenaban las prácticas religiosas nativas, para que su mediación con "lo sagrado" ya no fuera vista como necesaria. Condena contra el cristianismo que sólo pudo realizar gracias al profundo conocimiento que había adquirido de la doctrina cristiana y de los mecanismos de la evangelización. Dentro del proceso también se presenta una declaración del franciscano Antonio de Ciudad Rodrigo quien llegó a admirarse de las respuestas de "teólogo" de Martín. *Vid. Procesos de indios idolatras y hechiceros*, México, Guerrero Hermanos, 1912. (AGN Publicaciones, 3) p.21-75. Este proceso también es analizado en: Serge Gruzinski, *El poder sin límites. Cuatro respuestas indígenas a la donimación española*, México, INAH, 1988. Cap. 1.

ser cristianos capaces de acceder a los misterios de la fe a ser hipócritas e hijos del diablo. No obstante, más allá de los matices, todos aparentemente estuvieron de acuerdo en que de una u otra forma el demonio debía ser extirpado de las vidas de los indios y de sus recuerdos. Por ello la predicación sobre los horrores del Infierno era vista como el mejor remedio para evitar que los neófitos cayeran precisamente en ese sitio de castigo.

Esta omnipresencia del infierno y de sus habitantes marcó la forma en que frailes y laicos se acercaron a las culturas indígenas y, por lo tanto, se encuentra presente en los textos que nos legaron y a través de los cuales nosotros nos acercamos a ellas.

3.2 Prolongaciones al pasado: “El Infierno prehispánico”.

Cuando los religiosos europeos se enteraron, entre otras cosas, que los indios desde antiguo creían en la existencia de un inframundo, que se hallaba bajo de la tierra, al cual iban la mayoría de los muertos y en el que habitaban dioses y seres que a sus ojos sólo podían ser demonios, decidieron asumir, pues no podían hacer otra cosa, que ese inframundo al que los nahuas llamaban *Mictlan* no era otro sitio sino el Infierno en el que ellos creían. Esto los llevó a traducir generalmente la palabra *Mictlan* (lugar de los muertos) por Infierno y a insertar contenidos propios de ese sitio de tormento cuando supuestamente intentaban describir las creencias indígenas antiguas.²⁰

En las obras de dos frailes franciscanos de ánimos tan diversos como Motolinía y Sahagún podemos detectar la forma en que fueron reconociendo a su Infierno en las costumbres, las construcciones y las creencias de los naturales.

Motolinía nos dice en su *Historia* que los rituales y las penitencias que practicaban los indios antes de que los religiosos iniciaran la impartición de los sacramentos cristianos hacían de “esta tierra un traslado del Infierno”.²¹ Y que los propios naturales habían construido templos al demonio a manera de “infiernos” donde lo adoraban en su propia residencia:

Tenían asimismo unas casas o templos del demonio, redondas, unas grandes

²⁰ Más adelante analizaremos con detalle el proceso y las implicaciones de esa traducción en el discurso de evangelización. *Vid. infra*. Cap. 6.

²¹ Motolinía, *op.cit.* p. 19

y otras menores, según eran los pueblos; la boca hecha como de infierno y en ella pintada la boca de una temerosa sierpe con terribles colmillos y dientes, y en algunas de éstas los colmillos eran de bulto, que verlo y entrar dentro ponía gran temor y grima; en especial el infierno que estaba en México, que parecía traslado del verdadero infierno. En estos lugares había lumbre perpetua de día y de noche.²²

Mótolinía tuvo así la oportunidad de entrar a un edificio que aunque estaba vinculado con el inframundo mesoamericano, como veremos en el siguiente capítulo, distaba mucho ser el Infierno mismo. Sin embargo los europeos sólo pudieron ver en esa entrada de fauces reptileas, en esos dientes y colmillos de serpiente y en esos fuegos perpetuos a los infiernos que poblaban su imaginario y su arte, como aquellos que construían para representaciones teatrales, donde los leviatanes abrían sus fauces de fuego para recibir a los condenados.

Años más tarde Sahagún y sus informantes nos legaron una compleja descripción de la “confesión auricular” prehispánica en la que se encuentran presentes elementos que nos hablan del infierno y del pecado en una retórica cristiana. El ritual prehispánico que los europeos confundieron con una especie de confesión tenía por objeto restaurar el equilibrio interno de una persona al final de su vida, por lo general, una vez que lo había perdido por haber incurrido en determinadas transgresiones. El desequilibrio se manifestaba en diversas enfermedades, por lo que el ritual tenía el carácter de una curación.²³

En la descripción sahanguntina del mismo se mezclan esas “hediondecas” que tienen por consecuencia la enfermedad y la confesión de dichas conductas como curación o renacimiento con amenazas de tormentos en el otro mundo (en el *mictlan* según el náhuatl) en caso de que el “penitente” no declare todos sus pecados ante el confesor.

¡Oh Señor nuestro humanísimo, amparador y favorecedor de todos! ya habéis oído la confesión de este pobre pecador, con la cual ha publicado en vuestra presencia sus podredumbres y hediondecas; o, por ventura, ha ocultado algunos de sus pecados en vuestra presencia, y si es así ha hecho burla de V.M. y con desacato y grande ofensa de V. M. se ha arrojado en una sima, en una profunda barranca [...]

²²*Ibid.* p. 24.

²³ Vid. Maciej Zietara, *La confesión de los naturales (estudio de una estrategia de conversión en la Nueva España)*. México, UNAM-F.F. y L. , 1997. (Tesis de maestría en Estudios Latinoamericanos). p. 96-105.

Por ventura ¿enseñarte ha aquellas cosas con que atormenta y con que aflige, para que las veas con tus ojos de este mundo? No por cierto, porque los tormentos y trabajos espantables con que atormenta en el otro mundo no son visibles, no los pueden ver los que viven en este mundo. O te condenará y enviará la casa universal del infierno, [...]”²⁴

A esto debemos añadir la viñeta ilustrativa del *Códice Florentino* en la que aparece un indio arrodillado y confesando sus inmundicias ante un “sátrapa”, en ella las “hediondecas” son representadas según la forma habitual europea de mostrar el pecado, es decir con serpientes, sapos y alacranes saliendo de la boca del penitente (Ilus. 63).²⁵

El infierno se cuele en varios puntos de la obra “etnográfica” de Sahagún con sus sutilezas, gracias en buena medida a la traducción que hizo el propio fraile de lo que sus informantes le dijeron.

La omnipresencia del Infierno cristiano en la Nueva España podemos encontrarla así en la interpretación que hicieron los europeos de las costumbres y de las creencias antiguas de los naturales y en la vehemente predicación de los frailes.

Antonio de Roa se infligía a sí mismo los tormentos del Infierno, caminaba sobre carbones encendidos, se lavaba con agua muy caliente y permitía que sus asistentes indios lo ahogaran, azotaran y arrojaban gotas de resina hirviendo sobre sus heridas,²⁶ mientras que Luis Caldera arrojaba animales vivos al fuego²⁷ para tratar de hacer comprender a los indios la magnitud del sufrimiento que les esperaba en la Morada de Lucifer si no se arrepentían de sus pecados.

Esta predicación también fue trasladada a los tiempos previos a la conquista como un presagio que les reveló a los indios cuál iba a ser su verdadero destino.

Torquemada registra en su obra la historia de Papan una hermana del emperador Moctezuma Xocoyotzin que diez años antes de la llegada de los españoles regresó de la

²⁴ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, edic. de Angel Ma. Garibay K., México, Porrúa, 1956. t. II, p. 76 y 79. Y *Códice Florentino...* Libro 6, cap. 7. f. 22 r y 25 v.

²⁵ *Vid. Códice Florentino...* Libro 6, cap. 7, f. 21 v.

²⁶ *Vid. Elena Isabel Estrada de Gerlero, “La Escatología en el arte monástico novohispano del siglo XVI”, en Arte Funerario. Coloquio internacional de Historia del Arte, México, UNAM-IIE, 1987. p.143-144. Burkhart, op. cit. p. 58. y Cervantes, op. cit. p. 99*

²⁷ *Vid. Robert Ricard, La conquista espiritual de México, México, F.C.E., 1986. p. 104.*

muerte para contarle a su hermano y a otros señores lo que vio. En el otro mundo Papan se encontró en un valle con muchas sendas y un río caudaloso que quería llevársela, un ángel (“un mancebo vestido de hábito largo, blanco como un cristal, relumbrante como el sol y su rostro resplandeciente como una estrella, el cual tenía en la frente una señal -y haciéndola con los dedos de sus manos puso un dedo sobre otro en forma de cruz- y con unas alas de pluma rica”) le ayudó a no caer en el río, pues Dios la quería y no debía pasar aún por él. Este ángel guió su recorrido y le permitió ver el valle que había delante del dicho río:

[...] le di la mano y me llevó por aquel valle adelante, donde vide muchas cabezas y huesos de hombres muertos y otros muchos que se quejaban con gemidos muy dolorosos, que movían a mucha compasión. Más adelante vide muchas personas negras, con cuernos en la cabeza y los pies de hechura de los venados o ciervos, los cuales edificaban una casa y se estaban dando priesa en acabarla; y volviendo a mirar hacia la parte del oriente, al tiempo que el sol salía, vi que venían por las aguas del río arriba uno navios [...] muy grandes, con muchas personas de otro traje, [...] porque había de haber grandes guerras entre nosotros y ellos, y que ellos habían de ser señorees de estos reinos; y que aquellos huesos y cabezas que gemían en aquellos campos eran nuestros antepasados que no habían tenido lumbre de fe, por lo cual estaban en aquella pena; y que aquella casa que edificaban los negro era para encerrar a los que muriesen en las batallas que habían de tener con los que venían en los navios; y que me volviese y esperase aquella gente, y que cuando se apaciguasen las cosas y se publicase el laboratorio del bautismo fuese yo la guiadora de las gentes que habían de ir a él.²⁸

Papan es presentada en este texto como una predestinada al cristianismo y como un vehículo que permitió a los infieles conocer los designios del dios cristiano antes de que llegaran sus emisarios. Su relato es completamente afín, en sus elementos, a toda la pléyade de *visiones* infernales de la tradición europea y cumple con la misma finalidad, pues debe motivar a los escuchas a modificar su vida como lo hizo el personaje principal del relato. El Infierno que conoció Papan sirvió también para explicar las miserias que los indios padecían.

Este Infierno constante, aterrador y atosigante que fue uno de los instrumentos principales de la misión evangélica de los religiosos en estas tierras tuvo que

²⁸ Fray Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, Libro II, cap. XCI.

enfrentarse con las concepciones propias de los naturales sobre un sitio subterráneo de los muertos. Un sitio que a pesar de las traducciones de las fuentes que nos lo muestran como un Infierno tergiversado, distaba mucho de ser un lugar de condenación eterna, ya que tenía su propio papel dentro del ciclo muerte-vida que permitía la movilidad de la existencia tal como la concebían los mesoamericanos.

CAPÍTULO 4:

EL INFRAMUNDO MESOAMERICANO.

Fray Bernardino de Sahagún, interpretando a partir de sus propias concepciones la información que le fue proporcionada sobre las creencias de los antiguos nahuas, nos legó en su Apéndice al Libro tercero de su *Historia General* la descripción de tres lugares a los que iban las "almas" de los difuntos.

El primero de ellos, el *Mictlan* (lugar de los muertos) o Infierno según el fraile, era la morada de un "diablo" llamado *Mictlantecuhlli* (señor del lugar de los muertos) o *Tzontemoc* (el que baja de cabeza) y de su mujer *Mictecacihuatl* (señora del lugar de los muertos). A él iban todos aquellos que morían de cualquier enfermedad o por vejez, sin importar su condición social ni su conducta moral.

El día de la muerte se daba inicio al ritual funerario durante el cual se le decían estas palabras al difunto:

¡Oh, hijo! Ya habéis pasado y padecido los trabajos de esta vida. Y 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. Y hízonos merced nuestro señor que nos conociésemos y conversásemos los unos a los otros en esta vida, y agora al presente ya os llevó el dios que se llama Mictlantecuhlli. y por otro nombre Aculnahuacatl o Tzontemoc; y la diosa que se dice Mictecacihuatl ya os puso por su asiento, porque todos nosotros iremos allá, y aquel lugar es para todos, y es muy ancho, y no habrá más memoria de vos. E ya os fuisteis al lugar oscurísimo que no tiene luz ni ventanas, ni habéis más de volver ni salir de allí, ni tampoco más habéis de tener cuidado y solicitud de vuestra vuelta. Después de os haber ausentado para siempre jamás, habéis ya dexado vuestros hijos pobres y huérfanos, y nietos. Ni sabéis como han de acabar y pasar los trabajos desta vida presente. Y nosotros allá iremos a donde vos estuvierdes ante mucho tiempo.¹

Después consolaban a los parientes vivos con otro discurso y comenzaban a amortajar el cadáver, encogiéndole las piernas y atándole papeles; los ancianos encargados de este oficio llevaban un orden y antes de colocar los papeles los ponían delante del

¹ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, introd. de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, CNCA, 1989. v. 1, p. 219 y _____, *Códice Florentino*, edición facsimilar a cargo del Gobierno de la República Mexicana del manuscrito 218-220 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana (s.p.i) Apéndice del Libro III, f.23 v - 24 r.

difunto y le decían que cada uno le ayudaría en su travesía por el *mictlan*:

“véis aquí con que habéis de caminar”, [...] “Véis aquí con que habéis de pasar en medio de dos sierras que están encontrándose una con otra”, [...] “Véis aquí con que habéis de pasar el camino donde está una culebra guardando el camino”, [...] “Véis aquí con qué habéis de pasar a donde está la lagartija verde que se dice Xochitonal”, [...] “Véis aquí con que habéis de pasar a ocho páramos”, [...] “Véis aquí con qué habéis de pasar ocho collados”, [...] “Véis aquí con que habéis de pasar el viento de navajas, que se llama itzehecaya”. Porque el viento era tan recio que llevaba las piedras y pedazos de navajas.²

Tras haber atravesado todos esos lugares el difunto se encontraría frente al *Chicunahuapa*, un río que debía pasar con la ayuda de un perro color bermejo, que para este fin se colocaba dentro de las ofrendas funerarias. Luego de cruzarlo el difunto habría concluido su viaje de cuatro años desde su fallecimiento y habría llegado al *Chicnauhmiclan* (el noveno lugar de los muertos), en presencia de *Mictlantecuhli*, donde se desvanecería definitivamente (*ceempoliooa*).

El cuerpo era incinerado y los huesos del difunto se enterraban en su casa dentro de una olla junto con una piedra semipreciosa (*chalchihuitl* o *texoxoctli*), según las posibilidades de la familia, que ocupaba el lugar de su “corazón”.³

El segundo lugar al que iban los muertos era el *Tlalocan*, paraíso terrenal para Sahagún, donde no existían las penas, una región donde todas las plantas y las flores del mundo se encontraban en esplendor. A este sitio iban aquellos cuya muerte estaba vinculada de alguna manera con el agua: los hidrópicos, los gotosos, los ahogados o los muertos por un rayo.⁴

Por último existía el “cielo”, el *Tonattuh ichan* (la casa del sol), al cual iban todos los guerreros que morían en la guerra y las mujeres que morían de parto. Los guerreros acompañaban al Sol del amanecer hasta el mediodía, allí las mujeres los relevaban y dejaban al sol en el ocaso, donde lo recibían los habitantes del *mictlan*, con lo que

² Sahagún, *Historia general* ...p. 220.

³ *Ibid.* p. 221. *Códice Florentino*, Apéndice del Libro III, f. 26 r y v. *Vid.* Alfredo López Austin, “Los caminos de los muertos”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. II, México, UNAM-IIH, 1960. p.141-148.

⁴ *Ibid.* p. 222. Resulta importante destacar que debido a esta “semejanza” entre el Jardín del Edén y el *Tlalocan*, este último término jamás aparece en el discurso de evangelización como un nombre viable para el Infierno. *Vid. infra*. Cap. VI, Tabla 1.

“amanecía” para ellos.⁵

Sin embargo, los pocos testimonios recogidos por Sahagún a este respecto no son nuestro único punto de partida para enfrentarnos al problema de cuál fue la significación que tuvo el inframundo para los antiguos mesoamericanos. Acercamientos contemporáneos han sabido conjugar el estudio de las fuentes, los testimonios arqueológicos y los materiales etnográficos permitiéndonos ver al *mictlan* y al *tlalocan* con una mirada distinta.

Según algunos relatos míticos consignados durante el siglo XVI los nahuas solían creer que el inframundo tuvo su origen en el principio mismo del mundo, en el momento en que los dioses creadores decidieron poner sobre las aguas a un ser caótico, especie de pez y reptil, que sería el asiento y la materia de las creaciones posteriores. Los dioses decidieron también penetrar en ese ser, conocido en náhuatl como *cipactli*, en forma de dos enormes serpientes, romperlo y separarlo. De la separación del *cipactli* nacieron así la tierra y el cielo. La parte del *cipactli* que quedó abajo, su cabeza y extremidades superiores, fue desde entonces la madre de todo lo que el hombre necesita para vivir y de todo lo que conforma el paisaje terrestre.⁶

Esta división de un solo ser en dos ámbitos, expresa la división de las fuerzas del mundo tal y como la concebían los pueblos mesoamericanos. Una dualidad que hacía posible la existencia de los seres a partir de la continua confrontación, cópula, entrelazamiento y alternancia del abajo, lo femenino, lo terrestre, lo frío, lo húmedo, lo oscuro, lo nocturno y la muerte con el arriba, lo masculino, lo celeste, lo cálido, lo seco, la luz, lo diurno y la vida, de la misma forma que el ciclo de existencia del maíz está inscrito en la continua sucesión de una estación de lluvias y una de secas.

La *Historia de los mexicanos por sus pinturas* también nos dice que las dos mitades del *cipactli* anhelaban volver a unirse, lo que provocó que el cielo se cayera sobre la tierra;

⁵ *Ibid.* y *Códice Florentino*, Libro VI, cap. 29. f. 145 r y v.

⁶ *Vid. Historia de los mexicanos por sus pinturas*. p. 25-26. e *Historia de México*. p. 108, en: *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, edic. de Ángel M. Garibay K., México, Porrúa, 1985. Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, F.C.E., 1994. p. 17-21. Y Ma. Elena Aramoni Burguete, *Complejos conceptuales indígenas alrededor del espacio sagrado del Tlalocan: un estudio comparado en México*, México, UNAM-FFyL, 1998. (Tesis de Doctorado en Antropología) p. 105-116.

por ello los dioses decidieron volver a separarlos y ponerse entre ellos en la forma de árboles o montañas. Postes que no pudieron impedir que el arriba y el abajo se juntaran, pues al ser huecos, permitieron que en su interior se diera la conjugación de los dos espacios y con ella se dio inicio a un tiempo cuya cualidad es el movimiento propio de esa conjugación, que fue representado por los mesoamericanos a través de dos bandas helicoidales (*malinalli*), una que sube y otra que baja, que se entrelazaban mutuamente.⁷

López Austin parte de estos relatos míticos y nos dice que el árbol, el árbol cósmico como suele llamársele, fue la forma en que los mesoamericanos concibieron el mundo en su verticalidad. Un árbol cuyas raíces se hunden en el inframundo y cobijan a todo lo que se origina en el vientre de la tierra, en nueve pisos subterráneos (*chicnauhmiçtlan* -los nueve lugares de los muertos-); cuyas ramas se dividen en los nueve niveles del cielo (*chicnauhtopan* -los nueve lugares que están sobre nosotros-) y cuyo tronco, el sitio donde copula la dualidad y se produce el tiempo, constituye los cuatro cielos inferiores que parten de la superficie de la tierra y que son el hábitat del hombre (*tlaticpac* -sobre la tierra-). Un árbol que además tiene sus réplicas en cada uno de los cuatro rumbos horizontales del mundo.⁸

La información hasta aquí vertida proviene principalmente de fuentes del posclásico. No obstante se ha supuesto que los mesoamericanos del preclásico ya compartían esta visión del mundo, pues así parecen indicarlo numerosos testimonios arqueológicos, de los cuales destacaremos aquí un relieve de Izapa, dentro de la zona en la que después se desarrollarían los mayas, en el que podemos ver al “lagarto” primordial transformado en árbol, cuyas placas dorsales asemejan las espinas de la Ceiba (*pochotl* en náhuatl) y cuyas fauces como raíces son el inframundo (Ilus. 9). Una forma de representación que se mantuvo vigente entre los mesoamericanos independientemente de los estilos regionales, pues más de mil años después podemos ver al *cipactli* transformado en árbol en algunos códices del posclásico (Ilus. 10).

El inframundo, el interior de la tierra, era importante para los mesoamericanos porque

⁷ *Historia de los mexicanos por sus pinturas...* p. 32. Vid. López Austin, *loc.cit.* y Aramoni, *op.cit.* p. 117-130.

⁸ Vid. López Austin, *loc.cit.* y p. 101.

contenía las esencias de todo lo que existía sobre la tierra. Por ello en otro texto se habla de como *Quetzalcoatl* tuvo que bajar al *mictlan* a pedirle a *Mictlantecuhli* y *Mictecacihuatl* los huesos de los muertos para poder constituir una nueva humanidad a partir de ellos, una vez que los hubo mezclado con su sangre. Esto nos muestra que la vida terrena sólo era posible, para los nahuas, gracias a las esencias que guardaba el “Señor de los muertos” en sus dominios. De lo muerto se generaba lo vivo. Un ciclo que se cumplía en todos los seres del mundo, que se concretaba día a día en el nacimiento de cada ser humano, del maíz y en el continuo resurgir del sol del “lugar de los muertos”.⁹

Esto concuerda con las creencias de varios grupos indígenas actuales en el *Talokan*, el interior del cerro, el corazón mismo de la tierra, que guarda dentro de sí las semillas (*xmachtin*) o corazones (*yollomeh*) de todo lo que vive, de las diversas clases de animales y plantas (incluyendo al hombre) y la lluvia. Para ellos el agua emana de los cerros al igual que el maíz, los hombres y todo lo que es valioso.¹⁰

Las riquezas que guarda el interior de la tierra, el “corazón” del cerro (*tepeyollotl*), salen de él a través de las cuevas, barrancas, manantiales o encantos. Estos sitios son las vías a través de las cuales los hombres (los curanderos especialmente) acceden al inframundo oníricamente para recuperar el *tonal* y obtener una cura para sus pacientes. Todavía en nuestros días en las cuevas y en los manantiales de los cerros patronos de algunas comunidades se llegan a depositar ofrendas a la tierra para que ésta permita ser cultivada, envíe lluvia y dé buenos frutos.¹¹

Remontándose en el tiempo se ha creído encontrar este mismo concepto, que nos habla del inframundo como la cueva en el interior del cerro, en relieves de filiación olmeca

⁹ Vid. *Historia de México...* p. 105-106. *Leyenda de los Soles*, en *Códice Chimalpopoca*, México, UNAM-IIIH, 1992. p. 120-121. López Austin, *op.cit.* p. 36.

¹⁰ Vid. López Austin, *ibid.* p. 162.

¹¹ Vid. Tim J. Knab, “Geografía del Inframundo”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 21, México, UNAM-IIIH, 1991. p. 32 y 41-47. _____, “Talokan talmanic: supernatural beings of the Sierra de Puebla”, en *Actes du XLII Congrès international des américanistes*, Paris, Fondation Singer Polignac, 1979, vol. VI. p. 127. Ma. Elena Aramoni, *Talokan tata, talokan nana: nuestras raíces*, México, CNCA, 1990. p.63-69, 126-132 y 146-160. Alan R. Sandstrom, *Corn is our blood: culture and ethnic identity in a contemporary Aztec indian village*, [Norman], University of Oklahoma, 1991. p.255. Sobre la pertinencia de la utilización de fuentes etnográficas para acercarnos a las concepciones indígenas prehispánicas vid. López Austin, *op.cit.* p. 11-14 y cap. III y _____, *Los mitos del tlacuache*, México, UNAM-IIA, 1996. Cap. 1, 2, 3 y 28.

como “el Rey” de Chalcatzingo (Ilus. 11) y en sitios como Teotihuacan, donde la llamada “pirámide del Sol” guarda en sus entrañas una cueva artificial de cuatro pétalos sobre la cual fue asentada.¹²

Para poder vincular todo esto con el destino ulterior de los seres humanos tenemos que hablar precisamente de las ideas de retribución y reciclamiento que están en el fondo de las concepciones que acabamos de mencionar.

Los mesoamericanos concebían (y conciben) que debían restituir a la tierra todo aquello que ésta les había dado, desde el primer momento en que comenzaban a alimentarse con los productos que brotaban de la tierra adquirirían una deuda con ella que iban pagando durante su vida con ofrendas y después de su muerte con el descenso de su propio cuerpo al inframundo.

De acuerdo con López Austin el interior acuoso de la tierra era el recipiente de los “corazones” (*yollomeh*) de cada una de las clases de seres que habitaban en el mundo. De ahí que el muerto debiera devolver ese “corazón” a la tierra para que éste pudiera recircular y volver a brotar de ella.¹³ Pero para que el *yollotl* de los seres humanos pudiera reintegrarse a ese depósito lleno de humedad y verdor tenía que desprenderse de toda su existencia mundana (*tlalticpacuyotl*), tenía que pagar su deuda con la tierra. La deuda se pagaba a través de un largo camino de cuatro años (según algunas fuentes) lleno de vicisitudes y trabajos no placenteros, gracias a los cuales el *yollotl* quedaba purgado, limpio y se convertía en un “alma” sin memoria.¹⁴

Este camino de purgación sería entonces el que describieron los informantes de Sahagún dándole el nombre de *micltlan*, nueve lugares o niveles que también fueron descritos por los autores del *Códice Vaticano Latino 3738* y que debían atravesar los difuntos para poder morir definitivamente; ya que el *yollotl* que quedaba de ellos era ya

¹² Al parecer muchas pirámides mesoamericanas fueron concebidas como réplicas de la “Montaña Cósmica” que guardaba en su vientre las aguas que manaban sobre la superficie de la tierra. Los volcanes y los cerros en general fueron para los mesoamericanos “imágenes” del “macrocosmos porque unifican y amalgaman el cielo, la tierra, el agua y el fuego.” En su interior encierran el fuego y el agua, en su cúspide se forman las nubes de lluvia y los “rayos, truenos y relámpagos que semejarían destellos del fuego nuclear”. Aramoni, *Complejos conceptuales indígenas...* p. 148-149.

¹³ El *yollotl* (corazón) era el recipiente del *teyolia*, una de tres principales “almas” o entidades anímicas (*teyolia-ihiyotl-tonalli*) que hacen posible la vida del hombre y que en su equilibrio permitían la plenitud del desarrollo de la persona.

¹⁴ Vid. López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan...*, p. 140-141 y Cap. IV.

solamente la semilla (*xinachтли*) que daría raíz a la existencia de otro ser humano, un *yollotl* que quizá se encontraba simbolizado en la piedra semipreciosa que solían colocar con los restos mortuorios.

Al *mictlan* iban todos los hombres por igual y aunque su conducta terrena no importaba demasiado¹⁵ si podía hacer que sus trabajos de “purgación” fueran más arduos. Si los padecimientos del *mictlan* tenían por objeto que el hombre pagara los favores que la tierra le había hecho, se consideraba también que ciertos hombres tenían más que pagar que otros, por ejemplo, aquellos que desperdiciaron lo que obtuvieron de la tierra:

“Y al que aquí sobre la tierra derrama los granos de maíz, al que en nada los valora, allá en el mictlan le sacan los ojos, Mictlantecuhtli y Mictecacihuatl.”¹⁶

Pero dónde queda entonces ese *Tlalocan* diferenciado del que nos hablaba Sahagún. López Austin ha propuesto que el *Tlalocan* es la tierra misma, el inframundo, cuando se habla de él como depósito de las esencias de lo acuoso, del verdor y de los demás seres del mundo. Se trataría de un depósito u olla al cual llegaban los “corazones” de los hombres después de haberse desprendido de toda su mundana personalidad en el *Mictlan*, que podríamos entender así como el lugar en el que los hombres purgaban su deuda. Aunque también se consideraba que aquellos hombres que habían muerto por una causa en extremo vinculada a los dominios del agua pagaban instantáneamente su deuda y pasaban directamente al *Tlalocan*.¹⁷

La misma situación pero en un sentido inverso podría detectarse en el tercer lugar de los muertos que menciona Sahagún: los muertos que acompañaban al sol en su transcurso diurno, serían aquellos que murieron de una causa que los vinculaba estrechamente con los dominios de la luz y por ello se integraban a ese espacio.

El *Mictlan* y el *Tlalocan* resultan ser, si tomamos como punto de partida las

¹⁵ Para el nahua actual ciertas transgresiones tanto morales como de violencia contra la tierra, más que tener como consecuencia un castigo ultraterreno, implican la ruptura del equilibrio interno del transgresor y a veces de los que lo rodean, con lo que se debilitan y se convierten en imanes de los entes del inframundo que provocan la enfermedad pues les quitan una de sus almas (el tonal o sombra). Vid. Aramoni, *Talokan tata, talokan nana...* Cap. 3. Y Sandstrom, “The face of devil: concepts of disease and pollution among Nahua Indians of the Southern Huasteca”, en Dominique Michelet, *Enquetes sur l’Amérique moyenne*, México, INAH, 1989. p. 357-372.

¹⁶ Sahagún, *Primeros memoriales*, f. 84 v. Vid. López Austin, *op.cit.* p. 221.

¹⁷ Vid. López Austin, *op.cit.* p. 160-165 y 218-223.

apreciaciones de López-Austin, dos ámbitos o dos aspectos del interior de la tierra. Los lugares terrenales que comunicaban con ese inframundo eran las cuevas, las barrancas, los manantiales y todos aquellos sitios en los que la tierra se encuentra hendida hacia su interior. Una cueva que como el *Chicomoztoc* de la *Historia Tolteca-chichimeca* es el útero mismo de la tierra,¹⁸ que es el “lugar del agua, el lugar de los muertos” como dijeron a Sahagún sus informantes¹⁹ o que, como dicen algunos nahuas actuales de la zona de Cuetzalan (Puebla), es el *miktun*, el camino para llegar a las profundidades del *talokan*.²⁰

Esa mitad inferior del mundo corresponde también con la mitad inferior del cuerpo humano y por ello no sólo se vincula con la fertilidad, la humedad y la riqueza, sino también con el deseo sexual y todas las pasiones y sustancias que se generan en el hígado (el coraje, la envidia) y en los intestinos. De ahí que el acto sexual se asocie con el excremento, la suciedad, la sustancia fría que cargan los vivos dentro de sí, y que al expulsarla sobre la tierra se incorpora a la podredumbre del *Mictlan*, el lugar del descarnamiento, un sitio maloliente de cuerpos en descomposición.²¹

¹⁸ Vid. *Historia Tolteca-Chichimeca*. f.16 r. (Ilus. 20)

¹⁹ En el Libro VI del *Códice Florentino* se dice que los antepasados del recién nacido no puede venir a “ver a los que están vivos, ni a los que ahora nacen” pues ya están “en la cueva del agua en el infierno”, según Sahagún, o “in atlan (el lugar del agua), in oztoc (el lugar de la cueva), in mictlan (el lugar de los muertos)”, según sus informantes. *Códice Florentino*, Libro VI, Cap 35, f 166v

Esto vuelve a mencionarse en el Libro XI cuando describen “la cueva del infierno”: “no quitoznequi mjctlan in iuh quitoa tlatolli. Oiaque in tonaoan, in totaoan, in atlan oztoc, omotecato in apuchqujiaoaiocan, in atlecallocan in mjctlan / también quieren decir lugar de los muertos, [cuando] así dicen [estas] palabras. Nuestras madres, nuestros padres [antepasados] se fueron al lugar del agua, al lugar de la cueva, fueron a echarse en lugar sin agujero para el humo, en el lugar sin chimenea, en el lugar de los muertos.” *Códice Florentino*, Libro XI, Cap 12. La traducción al español es mía

Los dos últimos nombres que recibe el *Mictlan* en este párrafo son extremadamente similares al que se le da al último y más profundo nivel del Inframundo en el *Códice Vaticano Latino 3738*: “Itzmictlan apochcalocan” (lugar de los muertos de obsidiana, sin orificio para el humo). Vid. *Códice Vaticano Latino 3738*, lam. II.

A todo esto podemos añadir que en la parte de historia natural del *Florentino* las cuevas son el lugar de los muertos (*mictlan*) y el peñasco (*texcalli*), sitios profundos (*uecallan centlan*), oscuros (*tlaiocia mixtecomac*) y que causan miedo (*temamauhtican*). *Códice Florentino*. Libro XI, Cap. 12. Calificativos que aparecen constantemente en el discurso de evangelización para describir el Infierno cristiano. Vid. *infra*. Cap. 6.

²⁰ Vid. Aramoni, *Talokan tata, talokan nana...* p. 157-160.

²¹ Vid. Jacques Galinier, *La mitad del mundo: cuerpo y cosmos en los rituales otomí*, México, UNAM / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Instituto Nacional Indigenista, 1990. p. 665-688. Alfredo López Austin, *Una vieja historia de la mierda*, México, Editorial Toledo, 1988. p. 26-28 y 48. _____, *Tamoanchan y Tlalocan...* p. 172-175 y Leonardo López Luján y Vida Mercado, “Dos esculturas de Mictlantecuhtli encontradas en el recinto sagrado de México-Tenochtitlan”, en *Estudios de*

Aunque como expone Aramoni no debemos perder de vista que en el inframundo, en una casa de agua, se encuentra también el principio generador del fuego.²²

Este lugar de los muertos y vientre de la tierra, que nosotros solemos denominar inframundo, fue representado plásticamente por los mesoamericanos del posclásico a partir de las fauces abiertas del *cipactli*, que también se encontraban ligadas a las representaciones de *Tlaltecuhli* (Señor de la tierra); lo que equivale a decir que las fauces del *cipactli* eran las fauces de la tierra (Ilus. 12). La asociación de *Tlaltecuhli* con el lugar de los muertos no sólo la encontramos en la iconografía, sino también en los mismos relatos de creación ya antes aludidos²³ y en una expresión coloquial registrada por fray Alonso de Molina quien tradujo “itech naci yn tlatecutli” (literalmente “me allego a *Tlaltecuhli*”) como “morirse el enfermo”.²⁴

Sobre estas fauces abiertas de la tierra encontramos en muchas ocasiones un envoltorio mortuorio o un muerto (una figura humana con los ojos cerrados), es decir, el descenso del muerto al interior de la tierra (Ilus. 13 y 14). Esta representación la consideraré a lo largo de este trabajo como el ideograma o glifo de “lugar de los muertos”, *mictlan* en náhuatl.

Las fauces del *cipactli* que devoran al difunto parecen tener el mismo sentido que palabras de los nahuas actuales: “Comemos de la tierra / luego la tierra nos come”;²⁵ quienes consideran a la tierra como un ser zoomorfo “cuyas fauces abiertas generan la vida” y “engullen los cadáveres de los muertos”.²⁶

Cultura Náhuatl, México, UNAM-IIH, 1996, vol. 26, p. 42-63.

²² A partir del análisis de las características y los atributos de los principales dioses acuáticos e igneos, en especial *Tlaloc* y *Xiuhtecuhtli* en las fuentes del s. XVI y su confrontación con creencias actuales de nahuas y totonacos que conciben a la tierra como un ser dual, mitad hombre - mitad mujer, Aramoni sugiere que tanto el cielo como el inframundo contienen los dos principios de la dualidad, aunque uno de los dos sea preponderante; por lo que el fluir ascendente y descendente de los dos opuestos sería de carácter doble. Por ejemplo el fuego volcánico del interior de la tierra se conecta con el calor del sol, mientras que la humedad del interior del cerro se vincula con la frialdad de la luna, así como en la noche el frío del inframundo se apodera de lo celeste y el sol alumbró el mundo de los muertos. Vid. Aramoni, *Complejos conceptuales indígenas...* p. 186-220

²³ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, p. 25-26 e *Historia de México*, p. 108.

²⁴ Fray Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua mexicana y castellana*, [edición facsimilar del de 1571], México, Porrúa, 1992. f. 42r.

²⁵ Knab, “Talokan Talmanic...” p. 130.

²⁶ Aramoni, *Complejos conceptuales indígenas...* p. 276.

Estas fauces también se encuentran acompañadas por otros elementos vinculados igualmente con el abajo como los Señores del lugar de los muertos, el perro compañero y las serpientes (Ilus. 15, 16 y 17).

En esta última imagen del *Códice Borgia* además del *Mictlan*, *Mictlantecuhtli* y el perro podemos ver una figura humana que orina y cuyo excremento llega hasta *Mictlantecuhtli*. Esto nos recuerda un difrasismo náhuatl: *in axixtli in cuitlatl* (la orina, el excremento) y que hace referencia a toda la “suciedad” fría que, como ya mencionamos, adquiriría el hombre en su existencia mundana y que alojaba en la parte inferior de su cuerpo al tener que consumir alimentos provenientes del inframundo; “hediondecas” que al morir iría a desalojar ante *Mictlantecuhtli*, desprendiéndose totalmente de ellas en su tránsito por el *Mictlan*.

Con el *Mictlan* se relacionan también todos aquellos seres vinculados para los mesoamericanos con la tierra, las cuevas, el agua (incluyendo a *Tlaloc*), la fertilidad, la noche y la muerte. De entre los animales podemos destacar al búho, el murciélago, el perro, el ciempiés, los sapos, los lagartos, las lagartijas y sobre todo las serpientes, reptiles que siempre encontramos asociados a los poderes de reproducción y a las diosas madres (*Coatlicue*, *cihuacoatl*, *chicomecoatl*, etc.) de los nahuas prehispánicos y que se encuentran en la memoria de los nahuas actuales como la forma en la que se manifiestan las fuerzas que suben del interior de la tierra.²⁷

Más arriba hablamos del carácter de las cuevas como accesos al inframundo, asociación entre el interior de la tierra y la cueva que también puede detectarse dentro de algunos glifos toponímicos en códices prehispánicos y coloniales. En ellos los mesoamericanos expresaron la palabra cueva, *oztotl* en náhuatl, con las fauces del *cipactli*, frontales o de perfil (Ilus. 18 y 19).²⁸

Asimismo la cueva fue representada en numerosos relieves líticos de las distintas

²⁷ Vid. López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan...* p. 197-201. La serpiente “tiene el poder de la regeneración, [...] desaparece bajo la tierra durante lapsos de vida latente y reaparece renovada, del mismo modo que la luna y la vegetación. Su naturaleza (su sangre) es fría; sus dominios son la tierra y el agua: es un ser del inframundo.” Aramoni, *Complejos conceptuales indígenas...* p. 212.

²⁸ Además del glifo de *Xaloztoc* que aquí presentamos del *Códice Mendocino* podemos destacar también los glifos de *Oztoma*, *Oztoticpac*, *Cuezoloztoc*, *Zinacanoztoc* (f. 10 v) y *Tepetlaoztoc* (f. 21 v).

civilizaciones mesoamericanas y en varias construcciones en las que se recreaba este espacio subterráneo para fines ceremoniales, iniciáticos y terapéuticos que implicaban un renacimiento del inframundo, del vientre de la tierra; como el *temazcalli*, baño de vapor, empleado con profusión en toda Mesoamérica, que actuaba como una cueva artificial, como el vientre de la tierra²⁹ y algunos edificios como los del estilo maya-chenes, por poner sólo un ejemplo, en los que aún podemos ver las fauces de grandes colmillos que decoran sus rebuscadas fachadas (Ilus. 19').

El único edificio de estas características que nos queda de la cultura mexicana, es el que se encuentra en Malinalco en el actual Estado de México. En la entrada del templo principal podemos apreciar el rostro y los colmillos de un reptil (una serpiente al parecer), cuya lengua bífida se extiende por el piso señalando el punto en el que la tierra abre sus fauces. Seguramente fue un edificio de este tipo el que vio Motolinía en Tenochtitlán y confundió con su Infierno.³⁰

A grandes rasgos este capítulo ha querido ser una reconstrucción de las principales características de la concepción del inframundo que estaba presente en la mente de los nahuas del siglo XVI (y de todos los demás mesoamericanos en general). Un inframundo que era tierra, madre, vientre, cerro, olla de agua y oscuro lugar de los muertos; y que estaba íntimamente ligado a las actividades cotidianas de los nahuas pues era un espacio del cual emanaba una de las dos fuerzas que se entrelazaban para producir el tiempo en el cual vivían, era uno de los aspectos de la dualidad que hacía posible la continuidad del ciclo muerte-vida-muerte... que definía la existencia de todos los seres del mundo.

Un lugar de los muertos donde se podrían los difuntos y se guardaban los gérmenes de la vida sobre la tierra que tuvo que enfrentarse con el Infierno de tormentos eternos, expresión de la justicia divina, que los frailes llegaron a predicar con tanta vehemencia al *ce-manahuac* (mundo) de los nahuas.

²⁹ Vid. Vicenza Lillo Macina, *El "temazcalli". baño indígena de vapor. Su significación simbólica en el pensamiento mesoamericano; su uso psicoterapéutico en la medicina tradicional mexicana*, México, UNAM-F.F. y L., 1998. (Tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos) p.136-141.

³⁰ Vid. *supra*. Cap. 3.2.

A pesar de las coincidencias estos dos inframundos, el *Mictlan* y el Infierno, eran radicalmente diferentes. Nada podía resultar más descabellado para los europeos, quienes se concebían poseedores de un alma inmortal, como la idea de que los seres se reciclan. Igualmente, para los mesoamericanos se encontraba totalmente fuera de lugar la dicotomía bien-mal, a partir de la cual los cristianos interpretaban su realidad y que equiparaban con el arriba y el abajo, la luz y la oscuridad, pues lo esencial para los mesoamericanos era el mantenimiento del equilibrio de ambas fuerzas, ya que ambos extremos por separado encerraban poderes perjudiciales para la vida de los seres del mundo.

Sin embargo en el discurso (teatral, pictórico y escrito) de evangelización, durante el siglo XVI novohispano, hubo momentos en que ambos inframundos llegaron a fusionarse como si se trataran de un mismo espacio, tal vez porque las imágenes y las palabras que emplearon para describir el infierno cristiano tenían referentes propios y distintos en la memoria de los naturales. Los evangelizadores reconocieron en varios elementos del inframundo mesoamericano elementos semejantes a los que poblaban su infierno, por ello les resulto relativamente sencillo mantener vigentes los nombres que los nahuas daban a este espacio y a varios de sus habitantes.

CAPÍTULO 5:

UN INFIERNO EN MOVIMIENTO: LOS AUTOS DE EVANGELIZACIÓN.

La predicación de los evangelizadores intentó captar la atención de los indios a través de todas las formas posibles; como ya vimos, antes de que aprendieran la lengua y pudieran predicar en ella, trataron de transmitir su mensaje de salvación (o condenación) incluso con señas. Luego, utilizaron intérpretes, imágenes y se dedicaron al aprendizaje de las lenguas.

Al mismo tiempo que todo esto ocurría los franciscanos introdujeron en la Nueva España las representaciones teatrales en lenguas indígenas como una forma de atraer a la población nativa, gracias a un espectáculo que llamara completamente su atención y que pudiera competir con el colorido recuerdo de las festividades prehispánicas, impactando todos sus sentidos. Años después ellos interpretaron esta experiencia de la siguiente forma:

Esto instruyeron los primeros padres porque como los naturales no tienen más entendimiento que lo ojos, les ponen a la vista los misterios para que queden en la fe más firmes, como se hace el día de la Ascensión del Señor a la hora que lo suben con cordeles y le recibe una nube; y el día del Spiritu Sancto que de lo alto lo bajan, a que acude por su devoción mucha gente.¹

Estos "misterios que entran por los ojos" eran una continuación de la liturgia e incorporaban al indio totalmente, no sólo como receptor del mensaje, sino como participante en la construcción del mismo. Los naturales fueron los actores, los realizadores de toda la imaginería de los autos (escenografías y vestuarios)² y los traductores y redactores de los textos que sustentaban dichas representaciones.

¹ Agustín de Vetancourt, *Teatro mexicano: descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos y religiosos del Nuevo Mundo de las Indias; crónica de la provincia del Santo Evangelio y Menologio Franciscano*, México, Porrúa, 1971. Libro III, p. 131

² Vid. Christian Duverger, *La conversión de los indios de la Nueva España; con el texto de los coloquios de los doce. Coloquios de Bernardino de Sahagún (1564)*, México, F.C.E., 1983. p. 164-165. Estudios como el realizado por Isabel Estrada de Gerlero sobre el friso mural del templo de Ixmiquilpan parecen demostrar que en el último cuarto del s. XVI los indios continuaban utilizando sus antiguos atavíos militares para ir a la guerra y a algunas festividades. Elena Isabel Estrada de Gerlero, "El friso monumental de Ixmiquilpan", en *Actes du XLII Congrès international des americanistes*, Paris, Fondation Singer Polignac, 1979, v. X, p. 9-19.

Conservamos los nombres de algunos de esos coautores indígenas, sobre todo de aquellos que estuvieron ligados como alumnos-maestros al Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. Entre ellos podemos destacar a Antonio Valeriano, Hernando de Ribas y Agustín de la Fuente, tlatelolca que fuera de invaluable ayuda para fray Ioan Baptista quien reconoció que “por su mano [se] ha escrito y pasado todo cuanto he impreso hasta aquí y podré imprimir”;³ incluyendo tres libros de Comedias para ser representadas en la cuaresma que por extrañas razones no llegaron a la imprenta y un auto sobre los Reyes Magos.⁴

Sin embargo nos faltan los nombres de otros muchos indios encargados de las creativas traducciones de los manuscritos frailunos y de algunos textos de la Escritura. La proliferación de estos materiales de “autoría” indígena es denunciada por las crónicas y por consecutivas prohibiciones eclesiásticas.⁵ Esto nos muestra que la composición de muchos de estos autos y ejemplos cayó en manos directas de los indios, a medida que el poder de los frailes de San Francisco se iba orientando hacia actividades distintas de los espectáculos masivos o simplemente porque no había suficientes religiosos para todos los pueblos.⁶

Existió persecución para los autos que no estuvieran revisados por religiosos o clérigos pues contenían “errores y desatinos”, además de que algunos consideraban sacrilego el hecho de que se representaran, partes de estos, dentro de los templos. De ahí que la mayoría de los autos y ejemplos que han llegado hasta nosotros sean de los más ortodoxos, por decirlo de alguna forma, ya que en ellos el texto náhuatl se apegaba más al mensaje que querían transmitir los religiosos. Hubiera sido muy bueno poder contar con alguna de esas obras que fueron más del ámbito indígena y que fueron vedadas y quemadas por frailes como Burgoa, en la Mixteca, por los errores que “malvados”

³ *Huehuetlahtolli. Testimonios de la antigua palabra*, introd. de Miguel León-Portilla, vers. de los textos nahuas de Librado Silva Galeana, México, V Centenario del Encuentro de dos mundos, 1987. p. 21.

⁴ *Vid.* Fernando Horcasitas, *El teatro nahuatl, épocas novohispana y moderna*, México, UNAM-IIH, 1974. p.91.

⁵ Estos autos masivos son consecutivamente prohibidos desde el arzobispado de Montúfar a mediados del siglo XVI hasta el siglo XVIII por el Arz. Lorenzana, pues se les consideraba irreverentes y plagados de desatinos. *Vid.* Othon Arroniz, *Teatro de evangelización en la Nueva España*, México, UNAM, 1979. p. 93-100.

⁶ *Vid. ibid.* p.103.

indios habían introducido en ellas instados por el demonio, como es de suponerse:

[...] aunque por la malicia de los tiempos y codicia de algunos indios cantores, viendo la aceptación que en todas partes tenían aquellas estampas con alma, de aquel modo de enseñar, han validose de reunir las, y envejecerlas y componer otras traduciendo de libros en Romance los ejemplos; y con su mala inteligencia mezclado errores y desatinos, que me han obligado a atajarlos, y quitarles los papeles y quemarlos, y decirles el verdadero sentir de Nuestra Fe, porque el demonio se vale de estas trazas y habilidades para ocultar aquella refulgente luz que tanto lo encandiló.⁷

Esas obras, probablemente, nos hablarían mucho más de los modos en que los indios se apropiaron del mensaje cristiano y lo adaptaron para que fuera más acorde con su propio pensamiento, dando por resultado composiciones que para el europeo estaban llenas de “errores”, pero que pasaron a constituir elementos muy importantes dentro la vida ritual indígena.⁸

Se habla también de estos autos como las primeras piezas teatrales escritas completamente en prosa en el mundo;⁹ aunque en ellas no existió una de las características que definirían “lo teatral” en la época moderna: la separación entre un escenario en el que ocurre algo irreal y estético y un público que contempla dicha irrealidad.¹⁰ A pesar de que para los religiosos era aparentemente clara la frontera entre el artificio y el rito, en los autos indígenas no existe la separación entre público y espectador, ni entre liturgia y representación, durante su ejecución solían impartirse frecuentemente varios sacramentos.

Asimismo el vocablo náhuatl que fue elegido por los religiosos para traducir el acto de “representar a una persona en una farsa”, *ixiptlati*, remite a la ancestral práctica

⁷ Francisco de Burgoa, *Palestra historial*, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1934. p. 415.

⁸ James Lockhart ha localizado algunas de estas piezas de finales del s. XVI. En ellas puede apreciarse una importante modificación de los textos frailunos que afecta su contenido, de lo que se infiere que dichas piezas ya no pasaron por la censura eclesiástica. En una de ellas titulada *Miércoles Santo* podemos ver como María trata de impedir que Jesús vaya a Jerusalén, recordándole todos los sacrificios que ha hecho por él, cuando aparecen varios ángeles con cartas de Adán y otros notables del Viejo Testamento, en las que imploran a María que deje a Cristo bajar a los infiernos, para que ellos puedan salir de allí. James Lockhart, *The nahuas after the conquest. A social and cultural history of the indians in Central Mexico, sixteenth through eighteenth centuries*, Stanford, Stanford University Press, 1992. p. 402-403.

⁹ Vid. Fernando Horcasitas, *op. cit.* p.79.

¹⁰ Vid. *Teatro de evangelización en náhuatl*, introd. Armando Partida, México, CNCA, 1992. p.15.

mesoamericana de servir de vaso o vehículo a las fuerzas divinas.¹¹ Varios testimonios parecen apuntar precisamente que los indios que participaban en muchas de esas escenificaciones, o en los reductos que de ellas se conservaron, no estaban representando, sino “encarnando”, por decirlo de alguna forma, a su “personaje”.¹²

Por otra parte esas “representaciones” franciscanas e indígenas (aunque también los dominicos y jesuitas recurrieron en algún momento a este tipo de instrumentos) conservaron el estilo y muchos de los recursos del “teatro de los misterios” medieval. Por ejemplo, la utilización de escenarios múltiples y en secuencia. Desgraciadamente resulta muy difícil reconstruir mentalmente dichos escenarios, pues a pesar de que las fuentes hablan de ascensos y descensos de personajes, de cambios de locación y de aperturas de escotillas, nunca hacen una descripción precisa de todo aquello. A esto debemos añadir que los autos se llevaban a cabo en todo el espacio del conjunto conventual, incorporaban danzas y cantares indígenas a los cantos eclesiásticos y se prolongaban en procesiones que recorrían los pueblos enteros.¹³

En su conjunto los autos de evangelización participaban de una tradición que se remonta a San Buenaventura y que concebía al teatro como un arte mecánica más que podía llevar al fiel hacia el conocimiento de los misterios divinos, y por lo tanto hacia su redención.¹⁴

Con todas esas complicadas tramoyas, ideadas por frailes y construidas por indios, se logró que el Infierno de las imágenes y de las prédicas de los frailes y de los indios catequistas, adquiriera dimensiones, movimiento, textura, sonido, hedor, luz y calor. A través del teatro las torturas se hicieron vividas, el fuego estuvo allí por medio de hogueras reales y fuegos de artificio y el azufre también mostró las bondades de su aroma. La multitud de gente que participó en esa multiplicidad de sensaciones (que no podemos siquiera imaginar) dotó a esos autos, continuaciones de la misa, de una

¹¹ Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes*, México, F.C.E., 1995. p. 95-100.

¹² *Vid.* Horcasitas, *op.cit.* p. 84 -87. e *infra.* Cap. 8.2.

¹³ *Vid.* Othon Arroniz, *op. cit.* p.20-21. y Horcasitas, *op.cit.* p.107-115

¹⁴ *Vid.* Elena Isabel Estrada de Gerlero, “El teatro de evangelización”, en *Teatros de México*, México, Banamex, 1991, p. 23.

eficacia notable (por lo menos a ojos de los frailes involucrados); además, ese fervor colectivo permitió a los indígenas refugiarse en una intensa vida ritual en la que cada uno tenía “una función y una participación directa”.¹⁵

No obstante los indígenas cristianos que colaboraron en mayor o menor medida en la redacción de los textos de esos autos trasladaron a su lengua, y por lo tanto a su forma de comprender el mundo, el mensaje de edificación que los frailes querían divulgar. En dichos textos aún queda parte de cómo los naturales comprendían el *Mictlan* y de cómo los religiosos querían que de ahí en adelante lo comprendieran; pues, como ya mencionamos, los frailes asumieron que el *Mictlan* y el Infierno eran la misma cosa. Los autos fueron hechos para impactar y del impacto que causaron quedó registro en los papeles que guardaron las memorias de aquellos que los presenciaron.

5.1. “In neixcuitilmachiotl motenehua Juicio Final”.

Se atribuye a fray Andrés de Olmos la composición de un auto sacramental, de un “modelo de ejemplo” o “modelo ejemplar” (si nos apegamos al título náhuatl), que versaba sobre la condenación, de aquellos que cedían a su lujuria y despreciaban el sacramento del matrimonio, tras el Juicio Final. El texto que conservamos al parecer es una copia elaborada en 1678.

Este auto fue representado en 1533, es decir nueve años después de la llegada de “los doce”, y se repitió en 1538 y 1539 en la Capilla de San José de los Naturales y en el Colegio de Santiago Tlatelolco; y según fray Bartolomé de las Casas, que asistió a una de estas representaciones, participaron en él más de ochocientos indios.¹⁶ Sin preocuparnos por la exactitud de la cifra, lo cierto es que fue una multitud.

Igualmente parece cierto que quedó sumamente grabado en la memoria indígena. Y es de suponerse que no sólo en la de las elites. Sahagún y sus informantes nos hablan de él, cuando se refieren a los gobernantes de Tlatelolco:

Don Juan Quaviconoc, hijo del dicho, fue el cuarto gobernador del Tlatilulco, y gobernó 7 años, siendo gobernador de Tenochtitlan Don Pablo Xochiquen; y en tiempo de éste se hizo la representación del Juicio en el

¹⁵ Vid. Horcasitas, *op. cit.* p. 172.

¹⁶ Gerlero, *El teatro* ..., p. 24.

dicho pueblo de Tlatilulco, que fue cosa de ver.

Don Iuan Quaviconoc, icnahui tlatocat in tlatilulco chicoxihuitl ioan icoac tlatocati Don Pablo Xochiquen in Tenochtitlan. In muchihuh tlatilulco uei tlamauizolli uei neixcuitilli inic tlamiz cemanauac.¹⁷

Y en 1620 Chimalpain vuela a registrarlo como algo memorable para los pobladores indígenas:

Año 2-Casa [...] También entonces se celebró allá en Santiago Tlatilulco de México una representación “ejemplo” sobre la destrucción del mundo, de la que maravilla y asombro tuvieron los mexicanos.¹⁸

Estos datos tienen su importancia pues nos hablan de que no fueron únicamente los frailes entusiastas, como Motolinía, los que consideraron a esos multitudinarios autos sacramentales como algo extraordinario o “maravilloso”. Después de revisar algunos detalles de este “Juicio Final” tal vez entendamos por qué.

En este Auto intervienen personificaciones de entidades abstractas, como el tiempo, la Santa Iglesia, la confesión y la muerte, todas preocupadas por la ceguera de los hombres que no pueden comprender aquello que es realmente importante. Intervienen, también, Cristo, el Anticristo, el arcángel San Miguel, el demonio y sus ayudantes, y una mujer “pecadora”, indígena, en la que recae toda la ira del dios cristiano, que es arrojada a los tormentos del Infierno, nombrada “Lucía”.

Todo comienza con un cielo que se abre entre sonidos de flautas del que desciende San Miguel para proclamar que el “día” se acerca.¹⁹ Y aunque nuestra intención aquí es analizar las expresiones indígenas que se utilizan para describir el Infierno y no el

¹⁷ Sahagún, Bernardino de (fray), *Codice Florentino*, edición facsimilar a cargo del Gobierno de la República Mexicana del manuscrito 218-220 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana. Libro VIII, Cap. II, f. 6 v. El texto náhuatl subrayado también puede leerse: “Se hizo en Tlatelolco un gran milagro (o maravilla), un gran ejemplo [de como] terminará el mundo”. El subrayado y esta última traducción son míos.

¹⁸ Francisco de San Antón Muñón Chimalpain Cuautlehuantzin, *Relaciones originales de Chalco Amuquemecan*, paleog. y trad. de S. Rendón, México, F.C.E., 1982. p.253.

¹⁹ “Tlapitzaloz. Motlapoz ilhuicac. Hualmotemohuiz San Miguel / Sonarán las flautas, se abrirá el cielo, bajará hacia acá San Miguel”. Andrés de Olmos, *Auto del Juicio Final*, presentación de Margarita Mendoza López y traducción de Fernando Horcasistas, México, INBA, 1983. p. 16, 17.

Cielo, no podemos dejar de mencionar que el sonido de las flautas se encuentra asociado en diversos relatos mesoamericanos con el ámbito de lo celeste.²⁰ Sonidos que, en ese auto, acompañaban la aparición del arcángel del dios de los cristianos.

El infierno de condenación eterna recibe generalmente los nombres de *Mictlan* (lugar de los muertos) y de *mictlancailli* (casa del lugar de los muertos), con lo que podemos ver que se conserva el nombre usual del inframundo mesoamericano en náhuatl, como se conservará durante todas las obras que analizaremos del siglo XVI, llegando a constituirse en una convención para designar al Infierno (aunque con algunos altibajos como veremos más adelante). Esto no debe extrañarnos pues además de que para el evangelizador era claro que el *Mictlan* era su Infierno, la palabra parecía tener un significado bastante general, pues designaba el sitio subterráneo al cual iban casi todos los muertos, y por lo tanto equiparable al *ad inferos* o *infernus* que el venía a predicar.²¹ A este sitio están destinados obviamente todos aquellos que no sirvieron en vida al dios cristiano:

Auh in amocualtin, in amo oquimotlayecoltilique in totecuyo dios ma yuh ye in inyollo, caqui momacehuizque in mictlan tlayvolhuiliztli. ¡Auh inin ma xichocacan! ¡Ma xiquilnamiquican! ¡Xiquimacicican! ¡Ximauhcamiquican! Ca amopan mochihuaz itetlatzontequiliz ilhuitl, y cenca temamauhti, y cenca teiyzahui, temauhcamicti, temauhcazo tlahualti. Auh inin ma ximonemiliz yan in chicontetl yectilican, ye amopan mochihuazz in tetlatzontequilizcahuitl. ¡Ca yeocan, ce ye inma in axcan!

Pero los malvados, que no sirvieron a Dios Nuestro Señor en sus corazones, sufrirán los tormentos del infierno. ¡Llorad por esto! ¡Recordad Esto! ¡Temedlo! ¡Espantáos! Pues vendrá sobre vosotros el día del juicio, espantoso, horroroso, terrible, tembloroso. Vivid vuestras vidas rectamente en cuanto al séptimo [sacramento], porque ya viene el día del juicio. ¡Ha llegado! ¡Ya está aquí!²²

La muerte, presentada como el “alguacil de Dios”, les anuncia a los que no siguen los

²⁰ Vid. Alfredo López-Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, F.C.E., 1994, p. 63-64.

²¹ Comparto con Burkhart la opinión acerca de que los evangelizadores adoptaron las designaciones nahuas de los planos del cosmos como si hubieran sido completamente compatibles con su visión medieval que dividía el mundo en cielo-tierra-infierno, tratando solamente de insertar categorías morales dentro de ese esquema. La autora añade, además, que con esas traducciones el cristianismo reforzó más las concepciones nahuas sobre la espacialidad de lo que las contradujo. Vid. Louise Marie Burkhart, *The slippery earth: nahua-christian moral dialogue in sixteenth-century Mexico*, [s.l], Yale University, 1986. (Ph. D. dissertation). p. 49, 102.

²² Olmos, *op.cit.* p. 18, 19. El subrayado es mio.

mandatos de este dios que lo único que les espera es la profundidad del *Mictlan*, es decir del Infierno: “auh in amocualtin in amo oquimotlayecoltilique inincan tlalticpac ca quinmotlaxiliz icentla in mictla /a los malos, a los que no lo sirvieron aquí en la tierra, los arrojará a las profundidades del averno.”²³ Pues el pecado les ha ennegrecido el corazón y el alma.²⁴

Es de notar la utilización del numeral “400”, *centzon*, aplicado a situaciones en extremo críticas, el grado del pecado, de la desgracia, del tormento. Superlativo que sería equiparable al “70 veces 7” de la tradición bíblica.

¿Cuix amo ticmati ca centzonpa huey tlatlacolli in oticchiuh? ;Omochiuh omocentzontlahuelilitic!

¿Acaso no sabes que has cometido un pecado cuatrocientas veces mortal? Pero ya ha sucedido, oh cuatrocientas veces desgraciada.²⁵

En cuanto a los tormentos estos reciben genéricamente el nombre de: *mictlan tlaihyohuiliztli*, “padecimiento (o sufrimiento) propio del lugar de los muertos”, entendido como Infierno, por lo menos por el fraile o frailes involucrados.

A medida que los acontecimientos se desarrollan Lucía confiesa sus errores, para los cuales no haya ningún perdón, pues un tronar de pólvora anuncia la presencia del Anticristo. Tiene lugar la inevitable lucha entre éste y las fuerzas celestiales, mientras la multitud entona el *Christus Factus Est*. La batalla termina con la derrota del Anticristo y aparecen Cristo y San Miguel con la balanza para dar inicio al Juicio.

Siguiendo el Evangelio, Lucía es desconocida por Cristo²⁶, así como ella desconoció el sacramento del matrimonio; su destino: el Infierno (*Mictlan*) y sus tormentos, donde estará acompañada por los diablos a quienes sirvió en vida.²⁷

Los demonios que deben llevar a Lucía al tormento son llamados a escena por Cristo mismo, en seguida aparece el demonio y la acción se traslada a las entrañas del Infierno. En él, Lucía es torturada con diversos instrumentos.

²³ *Ibid.* p. 24, 25. El subrayado es mío.

²⁴ “In huel tlatlacoltica omixtilmatocaque auh in inyollia in imanima”. *Ibid.* p. 26.

²⁵ *Ibid.* p. 28, 31. El subrayado es mío.

²⁶ Mateo 25: 11-13.

²⁷ Olmos, *op.cit.* p. 46, 47.

Al analizar las expresiones en náhuatl que se utilizaron para darles nombre a estos objetos, elementos que daban vida a ese Infierno, nos encontramos con una fórmula que será muy utilizada a lo largo de todo el discurso evangelizador: La conversión de elementos propios del pasado o presente indígena, y de otros que son traducciones aproximadas de objetos europeos, en elementos de tormento infernal, por medio de la anteposición de la partícula náhuatl *tle*, raíz del sustantivo *tletl* (fuego), al sustantivo que se intenta calificar.

De esta manera nos encontramos con que Cristo ordena que los moradores del lugar de los muertos metan a Lucía en un temazcal de fuego, para que allí la atormenten:

*Jesucristo: Xihualhuian in mictlan anchaneque: ma xiquinhuican in amotetlayecolti an in centlani mictlan. Auh in cihuan tlhueliloc ma onpa xichuican in itec intletemazcalli; onpa xictoneuhcapolcan.*²⁸

Sin duda para el evangelizador ésta fue la expresión más cercana que pudo encontrar para tratar de transmitir la idea del Infierno como un horno de intenso e interminable fuego, pues el baño de temazcal indígena ciertamente evocaba y evoca la sensación de encierro, calor y sofocación. Sin embargo el temazcal en el mundo indígena era muchas otras cosas además de un baño terapéutico, pues constituía una forma ritual y cotidiana de recrear el inframundo, la cueva, el vientre de la tierra, ese recipiente oscuro y húmedo del cuál se emergía renacido, es decir, se era nuevamente parido por la tierra.²⁹

De modo que ya no fue solamente la palabra *mictlan*, que hacía referencia a la forma de concebir el inframundo según la cosmovisión mesoamericana, la que se conservó; sino que también estaba en escena una de las formas materiales de recrearlo y de interactuar con él. Las confusiones pudieron darse fácilmente. Una posible prueba de esto, es que en el resto los materiales que se revisan a lo largo de este trabajo, no vuelve a aparecer el temazcal como una imagen viable para describir un tormento infernal. Más adelante se preferirá la palabra *tletexcalco*, que se puede traducir como

²⁸ *Ibid.* p. 46. El subrayado es mío.

²⁹ *Vid.* Vicenza Lillo Macina, *El "temazcalli", baño indígena de vapor. Su significación simbólica en el pensamiento mesoamericano; su uso terapéutico en la medicina tradicional mexicana*, México, UNAM-F.F. y L., 1998. (Tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos) p. 136 - 141.

“en el horno de fuego”;³⁰ siendo *texcalli* una palabra que hace referencia a los hornos para cocer ladrillo y pan.³¹

De forma parecida el autor, o los autores (si pensamos en los colaboradores indígenas que debió haber tenido), traduce los instrumentos propios de los castigos infernales según la tradición europea, muy similares por cierto a los que veremos aparecer posteriormente en la pintura mural conventual. Los tormentos que Lucifer tiene deparados para Lucía también incluyen una “cuerda de metal (cadena) de fuego”, una “vara de metal de fuego” y “espinas metálicas de fuego”, expresiones que se consiguen anteponiendo a los sustantivos arriba señalados las raíces de *tletl* (fuego) y *tepoztl* (metal).

Ma xoconcuithuetzin in tletepozmeatl ihuan in tletepoztopinilli, ic tiquinhuitequizque. Ihuan xicmolhuilli in otlatocatzin Lucifer ca ye onpa tiquinhuica in tetlayecolticatzinhuacan. Ma iciuhcan quihualmotitlanilli in tletepozatzatzaztli in ocan tiquihuicazque in itetlayecolticatzinhuacan.

Trae la cuerda de metal ardiente y la vara de metal ardiente para que los azotemos. Y dile a nuestro señor Lucifer que ya le llevamos a sus siervos. Que mande inmediatamente las espinas metálicas ardientes al lugar a donde llevaremos a sus siervos.³²

Después entre gritos y tronar de pólvora, son expulsados los demonios y otros muchos condenados que se encontraban en el Infierno, junto con Lucía, mientras que a los justos se les entregan coronas floridas de palma y se les muestra la Gloria.

Casi al final del acto los demonios conducen a Lucía nuevamente al centro de la escena, para que todos puedan ver como grita desesperadamente por su desgracia, pues a consecuencia de lo mucho que se aderezó en vida porta aretes que son “mariposas de fuego” (*tlepupalome*)³³ y un collar que es una “serpiente de fuego” (*tlecoatl*).³⁴ Si el

³⁰ Vid. Fray Pedro de Gante, *Doctrina cristiana en lengua mexicana*, (edición facsimilar de la de 1553), México, Centro de Estudios Históricos fray Bernardino de Sahagún/JUS, 1981. f. 32 v.

³¹ Vid. Fray Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, Porrúa, 1992. 1a parte p. 72 r. y 2a parte p. 112 r.

³² Olmos, *op.cit.* p. 48, 53. El subrayado es mio.

³³ Burkhart observa pertinentemente que la *tlepupalotl*, mariposa nocturna o polilla que busca la luz del fuego y por ello muere, se utilizaba en el discurso moral indígena como metáfora de las personas enojadas que se buscaban problemas y acababan avergonzadas, afligidas o ejecutadas. De ahí el que haya sido elegida para simbolizar el sufrimiento de Lucía y la sinrazón de su comportamiento. Burkhart, *op.cit.* p. 95.

³⁴ Más adelante nos ocuparemos con detenimiento de estas “serpientes de fuego” que aparecen en los textos de evangelización, ya que si bien en la tradición occidental la serpiente que atormenta la lujuria femenina es un tema bastante recurrente, para el mesoamericano este animal era la tierra misma y la forma

fuego de estos atavíos fue real o simulado con algún material refulgente (papeles o plumas) es algo que no podemos saber por el texto.³⁵

Por último los demonios maldicen a Lucía y le muestran las consecuencias de no haberse casado. Ella grita nuevamente sus tormentos a la multitud, mientras es azotada por los demonios.

Ca mochi tletl omocuep. Ay, cenca ye nechtlalia. In nican nocaztitech pilctihuitze in tlepapalome, ca quinezcayotia in iconinocualnextiaya, in nopipilol. Auh y nican noquechtlantecuixtihuitz cenca temamauhti tlecoatl ca quinezcayotia y noquechcozqui onictlaliaya. Auh y nican ic nicuitlalpitihuitz cenca temamauhti tlecohuatl, iyollo in mictlancalli. Ca yehuatl quinezcayotia inic oninotlamachtiaya in tlalticpac. ¡Ay,, ay, ma nozooninomictiani!...

Todo se ha vuelto fuego. ¡Aaaaay, que me quema mucho! Mariposas de lumbre me envuelven las orejas y señalan las cosas con que me embellecía, mis joyas. Y aquí, alrededor del cuello, traigo una serpiente de fuego que me recuerda el collar que traía puesto. ¡Me ciñe un espantosa víbora de lumbre, corazón del [averno], la morada infernal! Con ella me acuerdo de mis placeres en la tierra. ¡Aaaaay, cómo no me casé!...³⁶

Otro estallido de pólvora fue el anuncio del desenlace del “ejemplo”; desaparecieron el cielo y el infierno, volvió la calma y con ella un sacerdote se acercó a la muchedumbre para darle una última amonestación, tan nítida como nítidos fueron los tormentos y las llamas en las que se internó Lucía: “mirad en vuestro propio espejo! Para que lo que sucedió no os vaya a pasar. ...este ejemplo nos lo da Dios”.³⁷ Como epílogo todos los presentes cantaron el “Ave María”.

Finaliza así el primer auto sacramental realizado en el Nuevo Mundo, en el cual se representó para los indios y por los indios mismos, el día final de la línea de la historia cristiana. Sin embargo lo que se enfatizó en ese día del Juicio no fue la salvación eterna, sino la condenación entre tormentos para los réprobos, para los indios que se niegan a aceptar las disposiciones de la Iglesia, sobre todo la del matrimonio monogámico. Una cuestión con la que los frailes tuvieron problemas a lo largo de todo el siglo.

en la que se manifestaban las fuerzas de reproducción del inframundo. *Vid. infra*. Cap. 6.3.

³⁵ Olmos, *op. cit.* p. 48, 53.

³⁶ *Ibid.* p. 54, 55. El subrayado es mio.

³⁷ *Ibid.* p. 57.

Después de que concluyó este “ejemplo” las multitudes se dispersaron y ese *Mictlan* en llamas, lleno de suplicios, que traían los cristianos tuvo que convivir con las concepciones indígenas sobre el inframundo. Si el Infierno logró o no extirpar al *Mictlan* es algo de lo que seguiremos hablando durante muchas páginas más.

5.2 Pecado, Infierno y Conversión en los autos sacramentales que describe Motolinía.

En las obras de fray Toribio de Benavente “Motolinía” se registran varios autos sacramentales multitudinarios, principalmente aquellos ligados a las festividades de la ciudad de Tlaxcala. En ellos los indios dan amplias muestras de su creatividad y los franciscanos de su capacidad de convocatoria y organización. Esto último también pudo ser un motivo para que al instalarse Montúfar en el arzobispado prohibiera este tipo de actividades.³⁸ En esos autos, los indígenas recrean, para ellos mismos, los más importantes momentos de la historia de la cristiandad en la que ellos quedan insertados primero como paganos y luego como nuevos y muy devotos cristianos.

Según la tradición judeocristiana fue por el pecado de desobediencia de Adán y Eva que entró la muerte en el mundo.³⁹ Origen del pecado y del castigo que, como Antonio de Ciudad Rodrigo se lo escribió a Motolinía, fue representado en la ciudad de Tlaxcala en lengua náhuatl; para este efecto la plaza central fue revestida con todos los elementos vegetales y fluviales que debían adornar al jardín del Edén.⁴⁰

Esa fiesta de Corpus Christi de 1538 contó además con otro auto en extremo grandioso para los ojos del evangelizador. En él podemos observar cómo se insertó al indio en la historia de la redención humana y el papel que jugó la predicación sobre el Infierno en dicha inserción.

En la “Toma de Jerusalén” participaron indios ataviados con sus insignias guerreras divididos en dos bandos. Unos peleaban al lado del Emperador cristiano, como vasallos

³⁸ Vid. Arróniz, *op.cit.* p. 91-93.

³⁹ Gen. 2, 17; 3, 19. “Así, pues, como por un hombre [Adán] entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos habían pecado.” Rom: 5, 12-21.

⁴⁰ Vid. Fray Toribio de Benavente Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Porrúa, 1990. p. 65-67.

suyos. Otros, la gran mayoría, incorporados a la gentilidad, jugaron el papel de moros. También estuvieron presentes Santiago y San Hipólito, auxiliando a los cristianos; tal y como lo hicieran durante la conquista de la ciudad de Mexico-Tenochtitlan, según los relatos de algunos conquistadores. Una conquista simbolizaba a la otra, o mejor dicho a cualquier conquista cristiana de territorios habitados por infieles.

En el momento más feroz del combate apareció San Miguel, para atacar con sus palabras a los gentiles, diciéndoles:

“Si Dios mirase a vuestras maldades y pecados y no a su gran misericordia, ya os habría puesto en lo profundo del infierno, y la tierra se hubiera abierto y tragadoos vivos; pero porque habéis tenido reverencia a los lugares santos quiere usar con vosotros su misericordia y esperaros a penitencia, si de todo corazón a Él os convertís; por tanto, conoced al Señor de la Majestad, criador de todas las cosas, y creed en su preciosísimo hijo Jesucristo, y aplacadle con lágrimas y verdadera penitencia”⁴¹

Como resulta obvio después de esa arenga, los moros se rinden; y con su rendición se magnifica la conversión de los indios novohispanos al cristianismo. El final del auto es más que esclarecedor, pues en él se lleva a cabo el bautizo masivo de los participantes. Se bautiza a los moros según el argumento, pero el sacramento no se actúa, sino que se administra verdaderamente sobre estos otros gentiles que, al igual que los personajes a los que representaban, corrieron a demandarlo de los cristianos.⁴² La amenaza sobre las penas del infierno surtía su efecto.

Lamentablemente no han llegado a nosotros los diálogos en náhuatl de estos autos, y por lo tanto desconocemos las palabras que se emplearon para designar al Infierno y a esa tierra que se abriría para tragarse vivos a todos los pecadores.

Aparte de este auto de enormes dimensiones se representaron en otras plazas de la ciudad, otros más pequeños a modo de “ejemplos”. En uno de ellos se escenificó a San Francisco predicando a las aves y a los hombres; de pronto el santo fue interrumpido por un indio que salió cantando como borracho⁴³ y él lo amonestó para:

[...] que callase, si no que se iría al infierno, [...] llamó San Francisco a los demonios de un fiero y espantoso infierno que cerca a ojo estaba, y vinieron muy feos y con mucho estruendo asieron al beodo y daban con él en el

⁴¹ *Ibid.* p. 72. El subrayado es mío.

⁴² *Ibidem.*

⁴³ Recordemos que la embriaguez en la que cayó buena parte de la población indígena después de la Conquista fue uno de los “pecados” más perseguidos por los religiosos.

infierno.⁴⁴

Después el Santo fue nuevamente interrumpido por unas “hechiceras... que con bebedizos en esta tierra muy fácilmente hacen malparir a las preñadas”,⁴⁵ y que corrieron la misma suerte que el borracho.⁴⁶

Aquí, como en el auto del “Juicio Final”, y en el resto de los ejemplos europeos, se asocian conductas particulares con la noción de pecado y el castigo en el Infierno. Un Infierno que cobró espacialidad y que dejaba salir a sus demonios para atormentar a los indígenas entre gemidos y un fuego que fue vívido para todos los presentes:

El infierno tenía una puerta falsa por donde salieron los que estaban dentro; y salidos pusieronle fuego, el cual ardió tan espantosamente que pareció que nadie se había escapado, sino que demonios y condenados todos ardían y daban voces y gritos las ánimas y los demonios; lo cual ponía mucha grima y espanto aun a los que sabían que nadie se quemaba.⁴⁷

Si combinamos en nuestra imaginación las descripciones de Motolinía y los diálogos del *neixcutilmachiott* sobre el Juicio Final nos acercaremos un poco más a cómo debieron haber sido las llamas de aquel otro Infierno de 1533.

Los indios al ser concebidos por los evangelizadores como infieles y pecadores, tenían sólo dos opciones: continuar alejados del mensaje del verdadero dios y ser abrasados en las llamas del Infierno por toda la eternidad, o aceptar a Cristo y volverse vasallos suyos a través del bautismo y tal vez así alcanzar la Gloria. Sin embargo los indios por su parte quizá hayan optado por una tercera salida, que a los ojos de los frailes era completamente aberrante e inviable: apropiarse del dios cristiano como un dios más dentro de su amplia e incluyente cosmovisión. Esto explicaría en cierto modo la participación multitudinaria e incluso entusiasta de la población nativa en los ritos cristianos, como estos autos, las procesiones, el bautismo y la confesión.

La obra de Motolinía nos deja la impresión de que en tan sólo veinte años los franciscanos habían logrado derrocar los poderes del demonio casi por completo; es

⁴⁴ *Ibid.* p.74.

⁴⁵ Curanderas o parteras para nosotros, que por tener ingerencia sobre la reproducción humana, fueron percibidas por los evangelizadores como hechiceras o brujas, tal como sucedía en Europa

⁴⁶ *Ibidem.*

⁴⁷ *Ibidem.*

decir, que habían podido destruir toda una forma de concebir y de actuar en el mundo. Contrario a esto nosotros podemos observar en los textos de evangelización que el cristianismo al ser traducido a expresiones indígenas, mantiene vigentes los nombres que se usaban para designar elementos importantísimos de esa percepción del mundo que se pretendía destruir. Vocablos que no aludían a un sitio en el que se moría a perpetuidad, sino en el que se guardaban las esencias de todo lo que hacía posible la vida. En su intento por llenar de tormentos el *Mictlan*, de dotarlo de eternidad y de asociarlo con el mal infinito, los frailes tal vez aceptaron las versiones de sus ayudantes sin “entender plenamente lo que ellos traducían”⁴⁸ o con la esperanza de que el tiempo borrara de la memoria indígena los antiguos significados.

⁴⁸ Vid. Lockhart, *op.cit.* p. 421.

CAPÍTULO 6:

EL INFIERNO EN EL DISCURSO DE EVANGELIZACIÓN EN NÁHUATL.

A el principio para les dar sabor enseñarónles el *per signum crucis*, el *pater noster*, *ave María*, *credo*, *salve*, todo cantado de un canto muy llano y gracioso. Sacaronles en su propia lengua de Anáhuac los mandamientos en metro y los artículos de la fe, y los sacramentos también cantados; y aún hoy día los cantan en muchas partes de la Nueva España. Asimismo les han predicado en muchas lenguas y sacado doctrinas y sermones. En algunos monasterios se ayuntan dos y tres lenguas diversas; y frailes hay que predicán en tres lenguas todas diferentes, y así van discurriendo y enseñando por muchas partes, adonde nunca fue oída ni recibida la palabra de Dios.¹

En el presente capítulo trataremos de abordar la manera en que los evangelizadores describieron el Infierno en los manuscritos e impresos que elaboraron para hacer llegar la doctrina cristiana a los indios y para facilitar la labor de otros frailes y clérigos que estuvieran alejados del dominio de las lenguas indígenas. Nos abocaremos a ver cuáles fueron las peculiaridades del traslado de esa doctrina a la lengua náhuatl (en la que se escribieron la mayoría de los textos de evangelización del siglo XVI) y cómo se trató, de muy diversas formas, de hacer inteligible para los indios la idea cristiana del Infierno. Asimismo veremos, a través de la revisión de materiales que abarcan todo el primer siglo de la evangelización novohispana, cómo algunas veces los propios frailes tuvieron que cambiar los códigos de su discurso y darse a entender de acuerdo a las formas de expresión indígenas.

Una vez más nos enfrentaremos aquí con textos que provienen de ese ámbito mixto propio de las escuelas conventuales. Los textos que analizaremos fueron diseñados por frailes y redactados y traducidos gracias a la ayuda de estudiosos indígenas, sin que podamos bien a bien saber dónde termina la participación de unos y de otros. Muchos textos emanados de ese ámbito circularon en forma de manuscritos, unos pocos llegaron a la imprenta después de haber sido censurados como ortodoxos, mientras que otros tantos fueron condenados, recogidos y destruidos pues se consideró que estaban llenos de “errores y desatinos”.

Cada doctrina que salía de la imprenta iba acompañada de varias cartas aprobatorias.

¹ Fray Toribio de Benavente Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Porrúa, 1990, p. 131.

En ellas se recomendó una y otra vez que fueran recogidas todas las doctrinas y “ejercicios” que andaban en manos de los indios. Y como la tónica de esas recomendaciones no cambia a lo largo de todo el siglo podemos suponer que esos materiales llenos de “errores” tampoco dejaron de producirse.

Y aquí surge la pregunta de quiénes fueron los escritores de dichos textos. ¿Fueron frailes y clérigos poco versados en las lenguas indígenas y que por ello introdujeron en esos materiales aberraciones “lingüísticas”, o fueron esos muchos indios catequistas que una vez salidos de las escuelas conventuales tenían la difícil tarea de adoctrinar al resto de los habitantes de sus pueblos de origen, en donde no se recibía la visita frecuente de los religiosos? Varios indicios en las fuentes nos hacen suponer que, la mayor parte de las veces, ocurrió lo segundo.

[...] los indios no permanecieron en absoluto como lectores pasivos. Copian de unos a otros todo lo que pasa por sus manos. Tanto que, en 1555, el Primer Concilio Mexicano se inquieta por ello, considerando “muy grandes inconvenientes hallamos que se siguen de dar sermones en la lengua de los indios, así por no los entender como por los errores y faltas que hacen cuando los trasladan.”²

Por esta causa el dominico Betanzos, en oposición a los métodos franciscanos, escribió al Emperador en 1544 solicitando que:

Los indios no deben estudiar, porque ningún fruto se puede esperar de su estudio, primero porque no son para predicar en largos tiempos [...]. Lo segundo, porque no es gente segura de quien se debe confiar la predicación del Evangelio por ser nuevos en la fe y no la tener bien arraigada, lo cual sería causa [de] que dijese algunos errores, como sabemos por experiencia haberlos dicho algunos. Lo tercero, porque no tienen habilidad para entender cierta y rectamente las cosas de la fe ni las razones de ellas, ni su lenguaje es tal ni tan copioso que se pueda por él explicar sin grandes impropiedades que fácilmente puedan llevar a grandes errores. [...] se les debe quitar el estudio.³

Desgraciadamente para algunos religiosos de la opinión de Betanzos los indios continuaron estudiando y escribiendo textos rituales “cristianos” llenos de “grandes errores”. En pleno Siglo de las Luces (1755) un edicto volvió a condenar esos libros

² Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario*, México, F.C.E., 1993. p. 63.

³ Citado en José María Kobayashi, *La educación como conquista (empresa franciscana en México)*, México, El Colegio de México, 1974. p. 332.

redactados por indios.⁴

Como es de esperarse las doctrinas cristianas indígenas del s. XVI no han llegado hasta nuestros días. Por ello aquí nos concentraremos en la revisión de esos textos "ortodoxos" que se conservaron celosamente en las bibliotecas conventuales. No obstante en dichos materiales podemos observar la participación de indígenas en su elaboración y la inmersión de los frailes en el mundo indígena, ese ámbito en el cual pasaban sus días y que pretendían "transformar" con su predicación.

Asimismo dichos textos son una puerta para acercarnos al proceso de construcción de un náhuatl de evangelización, que tuvo sus altibajos, vinculados, en muchas ocasiones, con las diferencias doctrinales entre las órdenes mendicantes.

Finalmente los textos de evangelización nos permiten apreciar cómo cambió a lo largo del siglo XVI el énfasis en la predicación sobre el Infierno, un cambio que iba de la mano con la forma en que los frailes fueron concibiendo la eficacia de su acción y la capacidad mental y espiritual de los indios para recibir y comprender plenamente el mensaje cristiano.

6.1 Los nombres del Infierno.

Al penetrar en el Infierno que doctrinas, tratados, sermonarios, confesionarios y psalmodia pretenden hacer llegar a la población indígena en su propia lengua, nos damos cuenta de las dificultades de esa trasculturación; y de cómo la elección de un solo término pudo llevar a confusiones y malentendidos, algunas veces, disfrazados en la calma aparente del acuerdo mutuo. Ambos, frailes e indios educados en las escuelas conventuales, parecen haber llegado a establecer acuerdos y convenciones para referirse a tal o cuál aspecto de la doctrina cristiana. En esos talleres la fusión de elementos de ambas culturas se dio de forma tan compleja, que nos es muy difícil rastrear los momentos, las peculiaridades y los diversos caminos de la creación de ese discurso híbrido.

A simple vista ese discurso doctrinal en náhuatl parece corresponder perfectamente al

⁴ Algunos de los títulos condenados fueron: *Testamento de Nuestro Señor, Revelaciones sobre la Pasión, Rezos de San Diego, San Bartolomé, San Cosme y San Damián*. Serge Gruzinski, *El poder sin límites (cuatro respuestas indígenas a la dominación española)*, México, INAH, 1988. p. 190-191.

consignado en castellano dentro de los textos bilingües. Sin embargo una lectura mas detallada de dichos textos revela que los autores de muchas de esas traducciones se apropiaron de términos cuyo contenido semántico indígena y original era diferente o mucho más complejo del que los evangelizadores quisieron atribuirle. Como ya señalamos cuando nos ocupamos de los autos sacramentales, esto pudo deberse a dos razones principalmente: a) que los frailes no hayan tomado en cuenta el sentido de los términos dentro de la cultura que los generó, y b) que hayan conocido esas diferencias y se hayan apropiado de los términos para intentar cargarlos con contenidos europeos y así extirpar con el tiempo los antiguos sentidos.

Y aunque este último planteamiento parece ser el más probable, lo cierto es que los evangelizadores al mantener y perpetuar la utilización de los antiguos términos que hacían alusión al *Mictlan*, dificultaron también, la sustitución de significados que pretendían conseguir.

Como veremos a lo largo de este capítulo, en el ámbito de los creadores de ese discurso, el Infierno y el *Mictlan* llegaron efectivamente a fusionarse. Por ello no podemos dejar de cuestionarnos acerca de cuál pudo haber sido la recepción que el resto de la población indígena hizo de esas prédicas, en las que se conservaban una buena cantidad de términos que para ellos tenían otros referentes más profundos y cotidianos.

Tomando en cuenta lo antes dicho acerquémonos ahora a los nombres indígenas que se utilizaron para designar al Infierno cristiano.

Recordemos entonces los dos términos que se emplearon con mayor frecuencia en el Auto del Juicio Final atribuido a fray Andrés de Olmos de 1533,⁵ pues en este texto detectamos claramente la utilización de vocablo *Mictlan* para designar al Infierno.

Esta situación continua en las dos doctrinas redactadas para satisfacer a las demandas de la Junta Eclesiástica de 1546, en la que se pretendió uniformar la doctrina que debía enseñarse a los indios y así acabar con predicaciones erróneas. Ambas se publicaron por mandato del arzobispo fray Juan de Zumárraga y se dirigían a dos sectores distintos

⁵ *Mictlan* (lugar de los muertos) y *Mictlancalli* (casa del lugar de los muertos)

de la población nativa; una debía ser breve para dar instrucción a la gran mayoría de los indios,⁶ y la otra, larga, para aquellos que hubiesen perseverado en el aprendizaje de la nueva Fe.

La *Doctrina cristiana breve* fue compuesta por el franciscano fray Alonso de Molina, quien desde su infancia se familiarizó con la lengua náhuatl. Él fue, con el pasar de los años, el encargado de sistematizar el aprendizaje de la lengua náhuatl y de registrar un enorme vocabulario; mismo que condiciona hasta hoy nuestro acercamiento a ese idioma. De su mano, además de doctrinas y vocabularios, salieron también confesionarios y varias traducciones de textos religiosos y bíblicos al náhuatl. Algunas de éstas últimas fueron recogidas y prohibidas años más tarde, pues contravenían a las disposiciones del Concilio de Trento.

Dentro de la brevedad de esta primera doctrina se menciona al Infierno solamente en el Credo y la palabra náhuatl que se escoge nuevamente para designarlo es la de *mictlan*.⁷ Tenemos así a dos franciscanos que sin el menor reparo utilizan la palabra indígena que designaba al inframundo como lugar de los muertos, para nombrar ahora al Infierno.

Esta mención a la orden religiosa de la cuál provenían estos hombres puede no ser del todo ociosa, pues en la *Doctrina cristiana en lengua española y mexicana por los religiosos de la Orden de Sancto Domingo* no se utiliza ni una sola vez este término, como un término autónomo y que en sí englobe todo el sentido que los evangelizadores querían darle. Los dominicos prefirieron emplear la expresión doble: *mictlan ynfiernos* o *mictlampa ynfierno*; con esta fórmula pretendían despejar toda duda acerca de cuál

⁶ Al parecer muchos religiosos adoptaron la lengua náhuatl como una lengua franca para dialogar con los indios, pues en todos estos materiales redactados en castellano y mexicano, los evangelizadores se dirigen al indio en términos genéricos, sin hacer ninguna distinción de tipo étnico. De los más de 70 catecismos escritos en lenguas indígenas que llegaron a la imprenta durante el siglo XVI novohispano, 12 se redactaron en náhuatl- español, 9 completamente en náhuatl, 1 trilingüe latín-castellano-náhuatl, 1 trilingüe castellano-náhuatl-otomí y sólo 1 náhuatl-otomí. *Vid.* Luis Resines, *Catecismos americanos del siglo XVI. I*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1992. p. 33 y 36-40 (donde se destacan las peculiaridades, en cuanto a la redacción de doctrinas oficiales, de la Junta Eclesiástica de 1546).

⁷ *Vid.* Fray Alonso de Molina, *Doctrina cristiana breve, en castellano y mexicano / y copia y relación del catecismo de la doctrina cristiana que se enseña a los indios desta Nueva España y el orden que los religiosos tienen en los enseñar* (1546), Guadalajara, Instituto Jalisciense de Antropología e Historia, 1996. p. 7, 11 y 18.

era el lugar de los muertos al que estaban haciendo referencia:⁸

[...]el que no creyere ha de padecer para siempre jamás allá en los infiernos.

Auh in aquin amo tlaneltocaz cemixnahuatiloz ynic cemicac tlaihiyohuiz in ompa mictlan ynfiernos.⁹

Sin duda el empleo de este binomio clarificaba y simplificaba las cosas para los dominicos, pero no para sus receptores indígenas, ya que al añadir el nombre castellano de Infierno no estaban anulando el sentido de la palabra náhuatl, sino complicándolo aún más. Lo importante aquí no es tanto este juego de palabras, como el hecho de que para los dominicos, que redactaron esta doctrina larga o mayor, la palabra *mictlan* no era válida individualmente para aludir al Infierno cristiano. Ellos consideraron que su empleo suscitaba confusiones y asociaciones con el pasado indígena que trataron de “evitar” con el empleo de esta fórmula.

Con esto podemos percibir que la elección de los términos nahuas que se emplearon para evangelizar no fue un proceso mecánico e idéntico para las distintas ordenes religiosas. En este momento, el de la publicación de las dos primeras doctrinas oficiales, podemos ver que no se había llegado a un consenso y que los franciscanos eran más proclives a la apropiación de vocablos indígenas autónomos para intentar describir realidades ajenas a ellos.

Más adelante analizaremos con detalle las peculiaridades del discurso sobre el Infierno en dos obras inéditas de fray Andrés de Olmos, el *Tratado sobre los siete pecados mortales* y el *Tratado de hechicerías y sortilegios*, redactados entre los años 1551 y 1553. En esos textos además de que se conserva el vocablo *Mictlan*, el Infierno es nombrado y descrito a través de la utilización de algunos difrasismos de tradición indígena, como *axixpan cuttlapan* (en la orina, en el excremento), expresión ofensiva que también hacía alusión a la suciedad propia del “lugar de los muertos”, y *atlauhco*

⁸ Designar conceptos cristianos que se consideraban de difícil traducción con términos duales: el sustantivo latino o castellano junto a su traducción indígena, fue una fórmula recurrente en el discurso de evangelización del s. XVI.

⁹ *Doctrina cristiana en lengua española y mexicana, por los religiosos de la orden de Sancto Domingo*, [México, Casa de Juan Pablos, 1548], edición facsimilar, Madrid, Cultura Hispánica, 1944. f. XIII v. El texto náhuatl también puede leerse: “Y quien no crea será completamente sentenciado a padecer por siempre allá en el lugar de los muertos- Infierno”. Esta última traducción y el subrayado son míos.

tepexic (en la barranca, en el despeñadero), sitios profundos en los que la tierra está hendida hacia su interior y en los que se puede caer.¹⁰ El empleo de estas expresiones dobles nos señala la manera en la que Olmos muchas veces abandonó las traducciones literales y optó por traducir la doctrina cristiana en los términos de la cultura indígena. Olmos buscó expresiones que hicieran referencia a conceptos “similares” a los que él quiso transmitir.

Fuera de las obras de Olmos el único difrasismo indígena que se empleó, a todo lo largo del siglo XVI, para nombrar y describir al Infierno es el de *aqualcan ayeccan* (lugar no bueno, lugar no recto) que, comúnmente, acompañaba a las palabras *Mictlan* o Infierno: “yn amo qualcan yn amo yeccan ytocayucan infierno / aquel tan abominable lugar que abemos dicho del Infierno”,¹¹ y que literalmente diría, el lugar no bueno, el lugar no recto cuyo nombre es Infierno. Esta denominación deriva de *acualli ayectli* (no bueno, no recto), expresión que utilizaron los religiosos para referirse al Mal en su sentido abstracto; una noción que como sabemos era completamente ajena al pensamiento mesoamericano, ya que estos términos al parecer no se aplicaban a todos los fenómenos, sino que se usaban para describir cosas no saludables y la forma incorrecta o incompleta de realizar algunas actividades.¹²

En el mismo año en que Olmos concluía sus manuscritos, se imprimió en casa de Juan Pablos la única *Doctrina* de fray Pedro de Gante que se conserva completa en México. En dicha doctrina sólo aparecen la lengua del fraile y la del indio, excluyéndose completamente el castellano, pues fue redactada casi íntegramente en náhuatl, con la inserción de algunos títulos y oraciones en latín. Esto es una muestra de que el número de indígenas letrados había aumentado para mediados de siglo, así como el de religiosos capaces de entender el náhuatl y predicar en él. En esta doctrina el Infierno es traducido como *Mictlan* (sólo en una ocasión a lo largo de toda la obra se utiliza la expresión doble *yn mictlan yn infierno*) y es explicado de la siguiente forma:

¿Quién creó el cielo, la tierra y el “lugar de los muertos”? Fue él, nuestro señor Dios. ¿Quién creó a los ángeles? Él, nuestro señor Dios. ¿Quién volvió

¹⁰ *Vid. infra.* 6.2.1.

¹¹ *Doctrina. por los religiosos de la orden de Santo Domingo.* f. XIII r.

¹² Sobre estas diferencias *vid.* Louise M. Burkhart, *The Slippery Earth: nahua christian moral dialogue in sixteenth century Mexico*, [s.l.], Yale University, 1986. p. 40-41.

“demonios” a los que fueron ángeles? El pecado.

Cuando nuestro señor Dios los creó, a los eran ángeles, eran muy limpios. Y por causa de su presunción y de su soberbia, fueron arrojados del interior del cielo y echados hacia acá. Se dividieron por tres lugares. Así se volvieron diablos, “demonios”. Y hasta ahora sobre la tierra se burlan de la gente, se hacen pasar por dioses. ¿Dónde los arrojó nuestro señor Dios? Allá en lo profundo del “lugar de los muertos”. ¿Qué hay allá en el “lugar de los muertos”? Allá está todo en distintos tormentos, diversos fuegos y por siempre en diversas muertes de las que nunca se muere.¹³

La explicación que da Gante del origen de los demonios y del Infierno y sus tormentos es de las más convencionales. El *Mictlan* es la morada de los ángeles soberbios que han engañado a los indios haciéndoseles pasar por dioses; un sitio que aparece revestido de los tormentos que adornan al Infierno cristiano, ese lugar en el que hay una muerte sin muerte.

Otros autores recurrirán a descripciones mucho más amplias y detalladas de los horrores de ese sitio de castigo, con el objetivo de aterrorizar para cristianizar. Aunque hubo también algunos que intentaron contrarrestar esa corriente y lograr que la “memoria” del Infierno no condicionara la actitud religiosa de los neófitos. El Infierno no siempre fue predicado con el mismo énfasis.

Fray Alonso de Molina, en sus dos *Confesionarios* que salieron a la luz por primera vez en 1565, no recurre a la predicación sobre los horrores del Infierno como un medio para alejar a los indios del pecado. Sus *confesionarios* fueron concebidos como un método integral de examen de conciencia, penitencia y conversión que ayudaría a los frailes a mejorar su aprendizaje de la lengua náhuatl y a administrar adecuadamente el sacramento de la penitencia, mientras que guiaba a los indios para que aprendieran a

¹³ “Acoquimochihuilli in ilhuicatl in tlalticpac yhuan in mictlan? Ca yehuatzin intotecuiyo dios. Acoquimochihuilli yn angelome? Ca yehuatzin totēcuiyo Dios? Yn angelome catca acquaintlacatecollocuep? Ca yehuatl in tlatlacolli Ca iniquac yn totēcuiyo dios. Oquinmochihuilli yn agelome catca cenca chipahuaque catca Auh ypampa yn inahatlamachiliz yn innepohualliz. Oquinhualmotlaxilli yn ompa ylhuicatl itic excan oxellihque ynic omocuepque in diablome yn tlatlacatecolo ynic axcan tlalticpan teca moçacayahua yn moteotlapiquia Canin quimmotlaxilli in totēcuiyo dios? Ca ompa yhuellani mictlan. Tleynompaca yn mictlan? Ca ompaca yn ixquich nepapan tlayhiyohuiztli yn nepapan tletl yhuan yn cemicac nepapan miquiztli aychuel micohua.” Pedro de Gante, *Doctrina christiana en lengua mexicana*, (edición facsimilar de la de 1553), México, Centro de Estudios Históricos Fray Bernardino de Sahagún, 1981. f. 3v-4r. El subrayado y la traducción al español son míos. Más adelante, cuando nos ocupemos de los seres “demoniacos” que pueblan estos infiernos, hablaremos de las peculiaridades del *tlacatecolotl* (búho humano), nombre náhuatl que se utilizó en casi todos los textos de evangelización para designar al diablo cristiano. *Vid. infra*. Cap 6 3

examinar su conducta como sujetos cristianos. Este método debió de haber gozado del aprecio de sus contemporáneos, pues se hicieron de ellos otras dos ediciones en 1569 y 1578.

Molina pensó en el indio como uno de los lectores de sus confesionarios, lo que nos permite advertir que Molina concebía al indio letrado como un ser plenamente capaz, mental y espiritualmente hablando, de acceder a los misterios de la Fe cristiana, de trabajar éticamente acerca de sí mismo, además de estar familiarizado con las discusiones teológicas antiprotestantes.

El primero algo dilatado para ti, con el qual yo te favorezca algun tanto, y ayude a salvar a ti que eres christiano, y te has dedicado y ofrecido a nuestro señor Jesu Christo, cuyo fiel y creyente eres, tu que tienes la sancta fee catholica. Y el segundo confesionario pequeño y breve, para tu confesor por el cual sepa y entienda tu leguaje y manera de hablar. Y el primer confesionario ya dicho [...] para que en este confesionario veas y leas el como has de buscar y conocer los pecados que te tienen puesto en peligro, y te dan mucha afliccion, y el como los has de relatar, y te has de confessar dellos, ante el sacerdote quando te ovieres de confessar para que mediante tu confesion merezcas alcanzar otra vez con tu buena diligencia la puridad y santidad de tu anima; y todas las mercedes y dones de nuestro señor Dios [...]¹⁴

Molina basó sus *confesionarios* en la obra del teólogo español Azpilcueta, cuya utilización había sido recomendada en el II Concilio Mexicano de 1565. Una de las características de dicha obra es la pretensión de que el fiel alcance un estado de contrición (dolor y arrepentimiento por haber ofendido a Dios, junto con la firme intención de no volver a pecar) que le permita recibir el perdón y la promesa de la salvación, ya que no es deseable que se busque la confesión sólo por atrición, es decir, por el temor servil al castigo terrenal y a la condenación en el Infierno. Tal y como lo había enseñado Santo Tomás de Aquino.¹⁵

Y no te has de confessar principalmente, por te librar y escapar del infierno. [...] mas principalmente te has de confessar, para complazer, agradar, obedecer y honrar a un solo y verdadero Dios [...]

¹⁴ Fray Alonso de Molina, *Confessionario mayor en la lengua mexicana y castellana*, (edición facsimilar de la de 1569), México, UNAM-IIF-IIH, 1984. f. 6v-7r.

¹⁵ Vid. Maciej Zietara, *La confesión de los naturales (estudio de una estrategia de conversión en la Nueva España)*. México, UNAM-F.F. y L. (Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos) p. 51-56, 73-75 y 130-147. En la que se analizan todas las peculiaridades doctrinales del método confesional empleado por Molina, y las modificaciones que sufre ese método en las obras para confesores de Ioan Baptista

Auh amo cenca yehuatl ipampa timoyolcuitiz, ynanoceictiquicnopilhuiz in ic mictlampa timomaquixtiz. [...]zan occenca yehuatl ipampa timoyolmelahuaz inic ticmohuellachtiliz, timottlacamachitiz, ticmomahuiztililiz yn icel teotl dios [...]¹⁶

De ahí que Molina casi no diserte en sus confesionarios acerca del Infierno y sus tormentos, a él no le interesaba amenazar, sino transformar la interioridad de los indios y su forma de vida, para convertirlos completamente en sujetos cristianos, con todo lo que ello implicaba. Y como pudimos ver, en las pocas ocasiones en las que se refiere a él, lo nombra (en la parte náhuatl del texto) *mictlan* o *mictlampa*. Asimismo llega a designarlo *tlatlacoltexcalco*, que el mismo traduce como “la barranca de los pecadores”,¹⁷ y *mictlan icamac*, “la boca del infierno”, cuando menciona que el sacramento de la confesión cierra por completo esa entrada.¹⁸

Así, poco a poco, en los textos editados el vocablo *Mictlan* se fue estableciendo como una convención para designar al Infierno dentro de ese peculiar náhuatl cristiano de evangelización.

Fray Domingo de la Anunciación, en su *Doctrina* de 1565, comparte la postura de Molina y sólo habla del Infierno en los momentos en que la doctrina lo requiere. El énfasis de esta obra está puesto en hacer que el indio se entienda a sí mismo como un soldado de Cristo, un miembro de la milicia cristiana, y a que se sienta orgulloso de ello.¹⁹ Y aunque llega a utilizar la palabra *Mictlan* para nombrar al Infierno,²⁰ el autor recurre la mayoría de las veces a esa fórmula que ya habían empleado los dominicos

¹⁶ Molina, *op.cit.* f. 13v. y 14 r. El subrayado es mío.

¹⁷ “... los muy grandes pecadores, que cayeron en muchos pecados mortales, y exercitaron y cometieron, todas las maldades e yniquidades, y muchas vezes tropezaron, cayeron y se despeñaron en la barranca de los pecadores, con los quales se despeñaron en el Infierno. / ... yn hueyintin tlatlacoahuanime, yn cenca miec tlamantli temictiani tlatlacolli ypan ohuetzque, yn oquitequi panotinenque yniquichtlahuelilocayotl inic miecpa omotlhuitecque, omotlatapoctique tlatlacoltexcalco, ynic mictlan omotepexihuyque.” *Ibid.* f. 4r. El subrayado es mío.

¹⁸ *Ibid.* f. 17 r.

¹⁹ Vid. Domingo de la Anunciación, *Doctrina cristiana breve y compendiosa por vía de diálogo entre un maestro y un discípulo, sacada en lengua castellana y mexicana*, México, Casa de Pedro de Ocharte, 1565. f. 7v.

²⁰ “[cuando se nombra el nombre del Cristo] ...toda rodilla es hincada, así en el cielo como en la tierra, como también en el infierno. / ...nentaquaquetzalo yn umpa ilhuicac ihuan nican talticpac ihuan yn umpa Mictlan.” *Ibid.* f. 9v-10r. El subrayado es mío.

veinte años antes, pues llama a ese sitio *mictlan ynfiernos*.²¹ Es de notar también que esta doctrina breve respondía a las demandas del II Concilio Mexicano convocado por el arzobispo Montúfar, quien solicitó la elaboración de dos nuevas doctrinas oficiales, breve y larga, para evangelizar, ahora sí, correcta y efectivamente a los indios.

Dentro de ese clima el agustino fray Juan de la Anunciación editó en 1577 un extenso sermonario en náhuatl acompañado de un catecismo para que:

[...] se desterrasen de entre los ministros el gran numero de cartapacios que andan escritos de mano, de doctrina tan varia y tan indigesta y confusa que es ocasión de perder el trabajo sin ningún fruto.²²

Vemos así que los indios catequistas no eran los únicos que producían materiales de evangelización que eran tenidos en poco por los eruditos.

Dentro del sermonario el autor se refiere al Infierno como la cárcel (*teilpiloyan*) oscura (*tlayohuayan* -donde es de noche-) y tenebrosa (*mixtecomac*) donde los demonios encadenan a la gente,²³ aunque es más frecuente que hable del castigo eterno como un estado de sufrimiento que se gana el pecador con su conducta.²⁴ El Infierno de torturas lo encontramos aludido dentro del catecismo, pues como es obvio, hay partes de la doctrina que exigen su presencia; el nombre que recibe en náhuatl es, con igual frecuencia, *Mictlan* o *Mictlan infiernos*.

Que los santos doctores rectifican y afirman que el infierno esta en el centro de la tierra. Donde están los demonios, los condenados infieles, y los herejes que contradizen la fee catholica: y donde están también todos aquellos que mueren en pecado mortal. Para que todos estos que se han nombrado sean perpetuamente atormentados en el infierno, con terribles y espantables tormentos que no an de tener fin porque para siempre estaran apartados de Dios.²⁵

²¹ Vid. Vr.gr. *Ibid.* f.15 r.

²² Fray Juan de la Anunciación, *Sermonario en lengua mexicana donde se contienen (en orden del nuevo misal romano) dos sermones en todas las dominicas y fiestas principales del año, y otro en las fiestas de los santos. / Catecismo de gran provecho y enseñamiento, muy breve, donde se declara la inteligencia de la doctrina, por donde los cristianos deven ser doctrinados en lengua mexicana y española*. México, Casa de Antonio Ricardo, 1577. f. 3 r

²³ *Ibid.* f. 17v.

²⁴ Esto lo trataremos con más detalle en el siguiente apartado.

²⁵ "Ca in teotlamatinime quineltilia, ca in mictlan infiernos, tlalliytic, tlalli ynepantla in ca. Ompa cate in tlatlacatecolo, yhuan intacemixnahuatiltin in atlaneltocanime, yuan in hereges ynteotlatol ytlacoani, yn quixnamiqui tlanetoquiliztli: yuan ompa cate yn ixquichti ynipan miqui yn temictiani tlatlaculli. Ynic in ixquichti yn omoteneuhque, ompa mictlan infiernos cemicac tlaihiyohuiltlozque, cenca temamauhti tetlaihuyohuiltzica, in ayc tlamiz in ayc tzonquiaz. ca oyxnahuatiloque ayc quimahuizozque yn tlatocatzin totecuioy Dios." Fray Juan de la Anunciación, *op.cit.* f. 235 r. El subrayado es mio.

Lo mismo parece ocurrir en la *doctrina* larga que Molina redactó completamente en náhuatl y que fue editada en 1578; en ella conviven ya las dos convenciones para referirse al Infierno. Algunas veces aparece sólo *mictlan*, otras *mictlan infiernos* y algunas otras se explica *in mictlan yn itocayocan Infiernos* (el lugar de los muertos cuyo nombre de lugar es Infierno).

[...] descendió, allá, al mictlan, el lugar cuyo nombre es Infiernos.
 [...] Debes saber Oh! amado hijo mio. Que cuando murió el hijo de dios, y enterraron su cuerpo en el sepulcro, su preciosa alma en seguida descendió allá al mictlan infierno. Allá estaban nuestro primer padre Adan y Eva, y otros muchos que vivieron rectamente, llamados Santos Padres. [...] habían andado esperando la venida de Nuestro Señor Jesu Cristo. [...] El alma de Nuestro Señor Jesu Cristo no padeció el tiempo que descendió allá, a lo profundo del Infierno; para que fueran liberados de allá, los buenos padres que lo amaban y que estaban esperando su venida.²⁶

Sin embargo no todos los evangelizadores creyeron en la eficacia total de dichas convenciones, y aunque las utilizaron, intentaron también clarificar y explicar su sentido más a fondo. Fray Bernardino de Sahagún parece que no era de los misioneros que pensaban que la primera batalla contra el demonio ya había sido librada y finiquitada. Para él el indio no se había convertido completamente al cristianismo pues vivía en un ambiente lleno de idolatría, ya que los elementos idolátricos de su forma de vida no eran muy fáciles de detectar. Quince años después de que junto con sus ayudantes elaboró los conocidos *Colloquios... de los doce*, en los que dos visiones del mundo al mismo tiempo que se enfrentan se fusionan,²⁷ concluyó la redacción de tres opúsculos doctrinales (1574-1579) que conocemos como *Adiciones, apéndice a la Postilla y ejercicio cotidiano*. Éste último redactado a partir de un manuscrito que

²⁶ “[...] mictlan, in itocayocan Infiernos [] Monequi oquimatizque (notlazopilhuane) ca iniquac omomiquilli ypilztin dios, yuan in ocommotequillique tepetlacalco in acayotzin, in yehuatl itlazoanimatzin niman ompa omotemoui in mictlan infierno in ompa catca achtotota Adam yhuan Eva, yuan in occequintin cenca niequintin yecnemilizque, immoteneua santos padres. [...] quichixtinenca iniuallalitzin totecuiyo Jesu Christo: [...] Ca inianimatzin totecuiyo Jesu Christo, amo mociauhcanec in ixquich cahuitl ompa omotemoui in centlaní Infiernos: inic quialmoquixtilito in jmpa in qualtin tetauan, in quimotlazotiliaya, in quimochieliticactca yuallalitzin.” Fray Alonso de Molina, *Doctrina cristiana en lengua mexicana muy necesaria: en la qual se contienen los principales mysterios de nuestra Sancta fee catholica*, México, Casa de Pedro de Ocharte, 1578. f. XX v y XXI v. La traducción al español y el subrayado son míos. Más adelante volveremos sobre los problemas que suscita esa explicación del Limbo de los justos.

²⁷ Como lo veremos posteriormente en lo relativo al *Mictlan*. *Vid. infra*. Cap. 6.3.1.

estaba en uso entre los indios y que él recogió por considerarlo erróneo.²⁸

Sahagún, con un poco de amargura, intenta volverles a explicar a los indios, nuevamente, los nodos principales de la doctrina cristiana, esperando que su prédica al fin surta el efecto deseado.

En estas obras trata de hacerles comprender a los indios la naturaleza del pecado, del cielo y, como es de esperarse, del Infierno, sitio lleno de inmensos horrores y sufrimientos que él retrata minuciosamente. La amplitud de su discurso sobre el Infierno es similar a la de aquella primera doctrina dominica de 1548, como si quisiera motivar otra vez la conversión indígena por atrición, desilusionado por la conversión “falsa” que él observó en la inmensa mayoría de los indios.

Como más adelante volveremos sobre las características de este Infierno sahguntino, conformémonos ahora con decir que en estos tres opúsculos el Infierno recibe varios nombres: *Mictlan*, *ynfiernos*, *ynfiernocalli* (la casa del Infierno), *iteilpioantzinco in Dios* (la cárcel de dios) y uno muy peculiar, el de *cenca huey oztotl* (una cueva muy grande): “Es una caverna muy grande allá en el centro de la tierra, enteramente tenebrosa, enteramente oscura [donde es de noche], llena de fuego; verdaderamente es la cárcel de nuestro señor Dios.”²⁹

Como ya hemos mencionado en otras partes de este trabajo las cuevas dentro de la cosmovisión mesoamericana son una vía de acceso y salida del inframundo; además de que en muchas representaciones vemos a las cuevas como el vientre mismo de la tierra. El ya citado caso del *Chicomoztoc* (siete-cuevas) de la *Historia Tolteca-Chichimeca*, lugar de nacimiento de varios grupos humanos, puede ilustrar con claridad lo antes dicho (Ilus. 20).

A pesar de la importancia de la cueva dentro de la tradición indígena no debemos perder de vista que para el europeo las cuevas como entradas hacia lo subterráneo eran

²⁸ “Hallé este ejercicio entre los indios. No sé quien lo hizo ni quién se los dio. Tenía muchas faltas e incongruidades, mas en verdad se puede decir que se hizo de nuevo que no se enmendó. Este año de 1574. Fray Bernardino de Sahagún”. Fray Bernardino de Sahagún, *Adiciones, apéndice a la Postilla y ejercicio cotidiano*, edición y versión española de Arthur J. O. Anderson, México, UNAM-IIH, 1993.

p. 203

²⁹ “...ca cenca uey oztotl, yn umpa ca tlalli nepantla uel mixtecomac, uel tlaioaia, tletl ic tentica, ca nel iteilpiaiantzinco yn totecuiyo Dios.” Fray Bernardino de Sahagún, *op.cit.* p.76 / 77.

imágenes válidas para describir ese “reino de oscuridad”. Dante, como Eneas, penetró a su Infierno a través de un camino “profundo y salvaje” muy parecido a una cueva o un cráter.³⁰ El que Sahagún haya empleado con tanto rigor esta figura puede deberse a que la consideró viable dentro de su propia tradición o a que intentó de forma consciente infernalizar un elemento vital del inframundo indígena.

Por su parte en la *Psalmodia cristiana*, la única obra de Sahagún editada en su tiempo,³¹ un conjunto de cantares de alabanza al dios y a los santos cristianos, el autor vuelve a ocuparse del Infierno, o mejor dicho del *Mictlan*, ya que este texto fue escrito completamente en náhuatl. Un sitio cuyos esclavos son todos aquellos que no cumplieron con los mandamientos del dios de los cristianos.

[...] estos diez, los mandamientos de Nuestro Señor Dios, son nuestra riqueza, nuestra prosperidad, de todos nosotros los cristianos. [...] Y quien los menosprecie, se hará por siempre esclavo en el “lugar de los muertos”.

[...] inimatfacteixtiy, initenaoatiltizn in totecuiyo Dios, tonecuiltonol tonetlamachtli, intixquichti christianome: [...] auh in aqui quitelchihuaz, cemicac mictlan tlaçotli muchihuaz.³²

Finalmente en nuestro recorrido llegamos a la revisión de las obras confesionales y doctrinales de fray Ioan Baptista.³³ Él, a diferencia de Molina, ya no contempla al indio como posible lector de sus obras sobre la confesión, por ello las dirige exclusivamente

³⁰ Dante Alighieri, *La divina comedia*, México, Editores Mexicanos Unidos, 1988. p. 26-27.

³¹ Aprovecho la ocasión para agradecer al historiador Pedro Ángeles el haberme prestado su microfilm de esta obra de la que no se conservan ejemplares en México.

³² Bernardino de Sahagún, *Psalmodia Christiana y sermonario de los santos del año, en lengua mexicana*, México, Casa de Pedro de Ocharte, 1583. f. 10 r. La traducción al español y el subrayado son míos.

Estos *psalmos* escritos por Sahagún debían sustituir en las fiestas a aquellos que cantaban y danzaban los indios y que, desde la Junta de obispos de 1539 Zumárraga se había propuesto erradicar, pues en ellos se hacía alusión a sus antiguas deidades y a la guerra en un lenguaje que nadie acertaba a comprender: “[...] y en las mas [partes] porfian de bolber a cantar sus cantares antiguos en sus casas o en sus tecpas (lo qual pone harta sospecha en la sinceridad de su fee christiana), porque en los cantares antiguos, por la mayor parte se cantan cosas idolatricas, que no hay quien bien los pueda entender, sino ellos solos. y otros cantares usan para persuadir al pueblo a lo que ellos quieren, o de guerra, o de otros negocios que no son buenos[...] y no los quieren dejar” f. 3r. Por esta causa Sahagún solicitó que se prohibieran definitivamente y que todos aquellos indios que fueran sorprendidos en ese tipo de reincidencias fueran condenados a muerte. f. 3v.

³³ Fray Ioan Baptista, *Confesionario en lengua mexicana y castellana. Con muchas advertencias muy necesarias para los confesores*, México en Santiago Tlatilulco, Casa de Melchior Ocharte, 1599. / _____, *Advertencias para los confesores de los naturales*, México en Santiago Tlatilulco, Casa del Melchior Ocharte, 1600. / _____, [*Sermonario en lengua mexicana*], México, Casa de Diego López Davalos, 1607.

al religioso confesor. El autor reconoce que los indios van al sacramento de la Penitencia sin contrición verdadera, por lo que siguiendo las disposiciones del Concilio de Trento acepta la atrición como una disposición suficiente para pedir el perdón de los pecados. El confesante de Ioan Baptista es un cristiano imperfecto, un indio que jamás comprendió el significado de la “balanza” que portaba San Miguel en el auto del *Juicio Final*, es decir, que no había asimilado el método aritmético del examen de conciencia cristiano.³⁴ De ahí que su *Confesionario en lengua mexicana* comience con varios “ejemplos” en náhuatl, que tienen el objeto de motivar en los escuchas indígenas el terror a la condenación y el arrepentimiento por los pecados cometidos. Uno de ellos, y el más largo, versa sobre las penas extremadamente horribles que sufre una mujer en el Infierno por no haberse confesado verdaderamente, pues había sentido vergüenza ante el sacerdote. Las penas que sufre esta mujer en el *Mictlan* y los seres encargados de producirle tormento son de lo más interesante para nuestro análisis, y por eso más adelante nos referiremos a ellos con el detalle que merecen. Bástenos decir aquí que Ioan Baptista nombra *Mictlan* al Infierno en sus obras sobre la confesión, así como en su extenso sermonario.

La situación se vuelve a complicar dentro de los *Huehuetlahtolli* recopilados por Olmos y que Ioan Baptista consigue llevar a la imprenta después de haberles hecho las modificaciones necesarias para convertirlos en exhortaciones para el buen vivir de todo cristiano, ligándolos así a sus obras confesionales.

Como es de esperarse en estos *Huehuetlahtolli* se dio expresión a la idea del Infierno a través de la utilización de algunos difrasismos indígenas, como el que ya habíamos visto de *axixpan cuitlapan*.³⁵ Además de emplear comúnmente la palabra *mictlan*:

³⁴ Para Ioan Baptista es el Sacramento el que transforma el alma del pecador y la vuelve de un alma atrita en una contrita. Vid. Zietara, *op. cit.* p. 152 y 154.

³⁵ *Huehuetlahtolli. Testimonios de la antigua palabra*, introd. de Miguel León-Portilla, versión española de los textos nahuas de Librado Silva Galeana, México, V Centenario del Encuentro de dos mundos, 1987. (contienen el facsimil de: *Huehuetlahtolli. Que contiene las pláticas que los padres y madres hicieron a sus hijos y a sus hijas, y los señores a sus vasallos, todas llenas de doctrina moral y política*, Recogidos por el padre fray Andrés de Olmos y enmendados por el padre fray Ioan Baptista de la orden del seráfico padre San Francisco, México en Santiago Tlatilulco, Casa de Pedro de Ocharte, 1600) p. 288-289. Es de notar que dentro de esta obra Ioan Baptista nos lega los nombres de sus colaboradores: Hernando de Ribas de Tezcoco, Juan Bernardo de Huexotzinco, Estevan Bravo de Tezcoco, Antonio Valeriano de Azcapotzalco y el más importante de todos Augustin de la Fuente de Tlatelolco. “...el cual con deseo de ver impreso el Sermonario que escribió, ha aprendido a componer y compone

Notlazopilhuane, tlaximocaquitican in ihiyotzin, in itlahtoltzin Dios inic ammozcalizque, antlachiazque, inic ahmo ixpopoyotiliztica anyazque mictlan.

Amados hijos míos, escuchad su aliento, su palabra de dios para que os hagáis prudentes, para que observéis, para que no con ceguedad vayáis a la región de los muertos.³⁶

Una vez más, al final del siglo, nos volvemos a topar con obras en las que el mensaje cristiano adopta las formas indígenas de expresión. Estos *Huehuetlahtolli*, y sobre todo aquellas versiones originales recogidas por Olmos, fueron una de las fuentes principales utilizadas por algunos religiosos (el propio Olmos y Ioan Baptista sobre todo) para poder transformar su discurso doctrinal europeo en un discurso indígena, expresado en los términos propios de ese género de exhortaciones que acompañaban los principales momentos de la vida de los nahuas antes de la Conquista. La publicación de esta obra nos indica que a más 70 años de la caída de Mexico-Tenochtitlan estos discursos, desprovistos de todos aquellos elementos que la mayoría de los religiosos consideraban idolátricos, fueron tenidos como una forma válida de llevar el mensaje cristiano a los indios.

Sahagún no compartió este punto de vista, pues, a pesar de haber recopilado una buena cantidad de *huehuetlahtolli* y de haber mostrado su admiración ante este tipo de enseñanzas morales, no se valió de ellos, por lo común, en el momento de realizar sus obras de carácter doctrinal. Incluso en su *Apéndice a la Postilla* llega a sentenciar que todo lo relacionado con el *calmecac* y el *telpochcalli*, incluyendo a las exhortaciones que los padres hacían a los hijos para que entraran en esas escuelas, eran “ordenanzas” del “diablo Lucifer”. Para Sahagún los consejos de los ancianos, sus palabras antiguas, deben ser despreciados y desechados por todos aquellos que realmente quieran ser cristianos.³⁷

La revisión que hemos hecho de los nombres nahuas que recibió el Infierno cristiano

admirablemente y así va casi todo compuesto en la imprenta por él”. *Vid.* p. 21 El subrayado es mío.

³⁶ *Ibid.* dentro de la “Exhortación para aquellos que en el templo viven, para que crean plenamente en el señor nuestro, Jesucristo, y así bien guarden como cosa maravillosa sus mandamientos”. p. 460-461.

³⁷ Sahagún, *Adiciones, apéndice a la Postilla...* p. 137 y 141.

nos muestra que en mayor o menor medida, dependiendo del autor y de la obra, las fusiones nunca estuvieron ausentes del todo. A pesar de que el vocablo *Mictlan* se convirtió en una convención para nombrar al Infierno continuó haciendo referencia a su antiguo significado. El *Mictlan* que predicaron los mendicantes, creado por un dios trinitario, morada de un ángel soberbio y sitio de castigo para la mayoría de los hombres era también una cueva oscura, profunda y pestilente en el interior de la tierra a donde iban los muertos, tal como lo había sido antes de la llegada de los europeos. En ese difícil terreno de las traducciones, en ese mundo construido por indios y frailes, las confusiones, es decir los intercambios semánticos, debieron darse con mucha mayor frecuencia de lo que suele suponerse.

Lo más interesante de estos asuntos es preguntarnos cuáles fueron las reacciones del indio común, el receptor último de estos textos, ante estas singulares formas de predicar el Infierno cristiano en su propia lengua. Entre otras reacciones, yo suelo pensar, según lo que las propias fuentes sugieren, que hubo buenos bloques de la población indígena que se convirtieron al cristianismo apropiándose de aquello que les predicaban a partir sus propios referentes (pues no podían hacer otra cosa), para conseguir que su vida en el mundo continuara cargada de sentido.

Pero como estas respuestas indígenas, en la mayoría de los casos, no quedaron consignadas en ninguna parte, he querido rastrear algunas huellas de esas reacciones en las propias obras de evangelización, redactadas en su mayoría gracias a otros indígenas educados por frailes, y que al pasar el mensaje cristiano a su lengua (y porqué no, a su cultura) materna, tuvieron la difícil tarea de hacerlo congruente con ella.

En las fuentes consultadas encontramos que el *Mictlan* y el Infierno llegaron a fusionarse y que muchas de dichas fusiones no funcionaron como los evangelizadores las habían esperado: ¿si el indio ya no recordaba para nada el *Mictlan* agrícola de sus mayores porqué es que casi a finales del siglo XVI los frailes (sobre todo Sahagún) se empeñaron tanto en que el indio entendiera de una buena vez la naturaleza de ese sitio según la tradición judeocristiana?

Año	Autor y título de la obra.	Expresiones utilizadas en los textos en náhuatl para designar al Infierno Cristiano.
1533	Fray Andrés de Olmos. O.F.M. <i>Neixcuiltlmachiotl motenehua Juicio Final.</i> Inédito.	Mictlan (lugar de los muertos)*** icentla mictlan. (lo profundo del lugar de los muertos) Mictlancalli. (casa del lugar de los muertos)***
1546	Fray Alonso de Molina. O.F.M. <i>Doctrina cristiana breve en castellano y mexicano...</i> Editado.	Mictlan. ***
1548	<i>Doctrina cristiana en lengua española y mexicana, por religiosos de la orden de Sancto Domingo.</i> O.P. Editado.	Infiernos. Mictlan Infiernos. *** Mictlampa Infiernos. ** Tlalitic. (dentro de la tierra). Centlahiyohuilzltan Infiernos. (Lugar de perpetuo padecimiento - Infiernos)
1551-1552	Fray Andrés de Olmos. O.F.M. <i>Tratado sobre los siete pecados mortales...</i> Inédito.	Mictlan. ** Tlalli nepantla (en medio de la tierra). Ichan Diablo (la casa del Diablo) Aqualcan, Ayeccan. (lugar malo)*** Atlahuco, tepexic (barranca, despeñadero)** Axixpan cuitlapan. (en la orina, en las heces)***
1553	Fray Andrés de Olmos. O.F.M. <i>Tratado de Hechicerias y sortilegios...</i> Inédito	Mictlan initocayocan Infierno. (el lugar de los muertos cuyo nombre es Infierno)*** Aqualcan, Ayeccan. * Axixpan cuitlapan * Huecatlan mictlan. (lugar de los muertos profundo)
1553	Fray Pedro de Gante. O.F.M. <i>Doctrina cristiana en lengua mexicana.</i> Editado.	Mictlan. *** In mictlan in Infierno. Teylpiloyan. (cárcel)
1563	Fray Bernardino de Sahagún, O.F.M. <i>...Sermones de dominicas de santos en lengua mexicana...</i> Inédito.	Mictlan*** Tlayouayan *(lugar oscuro, donde es de noche) Mixtecomac *(lugar tenebroso, nocturno)
1564	Fray Bernardino de Sahagún. O.F.M. <i>Colloquios y doctrina cristiana con que los doce frailes de San Francisco...</i> Inédito.	Mictlan.*** Tlayoaián. (lugar oscuro, donde es de noche) Tlahiyohuiloyan. (lugar de padecimiento.)
1565	Fray Alonso de Molina. O.F.M. <i>Confessionario breve, en lengua mexicana y castellana...</i> Editado.	Mictlan * Mictlan Ynfierno *
1565	Fray Domingo de la Anunciación. O.P. <i>Doctrina cristiana breve y compendiosa por vía de ... en lengua castellana y mexicana.</i> Editada.	Mictlan.** Mictlan Infiernos. ***
1569	<i>Cartilla para enseñar a leer...</i> [O.F.M.] Editada.	Mictlan.

Año	Autor y título de la obra.	Expresiones utilizadas en los textos en náhuatl para designar al Infierno Cristiano.
1569	Fray Alonso de Molina. O.F.M. <i>Confesionario mayor en lengua mexicana y castellana.</i> Editado.	Mictlan. *** Mictlampa. ** Mictlan icamac. (la boca del lugar de los muertos) Ynfierno
1574-1579	Fray Bernardino de Sahagún. O.F.M. <i>Adiciones, apéndice a la Postilla y ejercicio cotidiano.</i> Inédito.	Mictlan. *** Mictlan uctli (camino del lugar de los muertos) Ynfiernos ** Ynfiernocalli (casa del infierno) Itelpioantzinco in Dios. (la cárcel de Dios) Cenca uey oztotl. (cueva muy grande) Tlalli nepantla. Tlaoioian.
1577	Fray Juan de la Anunciación. O.S.A. <i>Sermonario en lengua mexicana... Catecismo de gran provecho... en lengua mexicana y española.</i> Ambos editados en el mismo volumen.	Mictlan. ** Mictlan infiernos ** Tlallitic. Tlalli nepantla. Tlayohuayan. Mixtecomac. Teipiloyan (cárcel)**
1578	Fray Alonso de Molina. O.F.M. <i>Doctrina cristiana en lengua mexicana muy necesaria...</i> Editada	Mictlan. ** Mictlan ynfierno *** Mictlan in ytocayocan Ynfiernos
1578	Fray Francisco de Pareja. O.F.M. <i>Doctrina cristiana muy útil... en lengua mexicana y castellana.</i> Editada.	Mictlan. ** Ynfiernos.
1582	Fray Juan de Gaona. O.F.M. <i>Coloquios de la paz y tranquilidad cristianas en lengua mexicana.</i> Editado.	Mictlan**
1583	Fray Bernardino de Sahagún. O.F.M. <i>Psalmodia christiana y sermonario de los Santos del año, en lengua mexicana.</i> Editada	Mictlan. *** Infierno.
1599	Fray Ioan Baptista. O.F.M. <i>Confessionario en lengua mexicana y castellana...</i> Editado.	Mictlan. *** Incentlani mictlan.
1600	Fray Ioan Baptista. O.F.M. <i>Advertencias para los confesores de los naturales.</i> Editado.	Mictlan. **
1600	Fray Ioan BaPtista. O.F.M. <i>Huehuetlatolli...</i> Editado.	Mictlan. *** Tetlatzacuiltiayan. (lugar de escarmiento) Quauhcalpixcatzin (cárcel de madera)
1606	Fray Ioan Baptista. O.F.M. <i>[Sermonario en lengua mexicana]</i>	Mictlan *** Centlani mictlan

Tabla 1: Relación de los nombres en náhuatl utilizados en los textos de evangelización analizados para designar al Infierno cristiano. Los *** indican la mayor o menor utilización de los términos dentro de cada obra. Aquellos que no tienen ninguna señalización es porque sólo fueron utilizados una o dos veces.

6.2 Los tormentos del Infierno.

Después de habernos acercado a algunas de las características del proceso de adopción de la palabra náhuatl *mictlan* para designar al infierno cristiano debemos continuar nuestra aproximación a ese infierno “indo-cristiano”, para enfrentarnos con las formas en las que fue descrito su interior.

En los tormentos que pueblan el Infierno podemos encontrar más rastros de las dificultades a las que se enfrentaron los religiosos y sus ayudantes indios para tratar de traducir al náhuatl seres, acciones, situaciones y objetos que no tenían un referente automático en la cultura indígena. Como ya vimos, las analogías se buscaron y se utilizaron con alguna abundancia, pero los autores también tuvieron que ir y venir de las forzadas traducciones literales a la incorporación de expresiones indígenas que hacían alusión a situaciones “similares” a las que intentaban describir, con lo que renunciaban a mantener el sentido estricto de aquello que originalmente querían decir.

Todos los textos de evangelización revisados mencionan el Infierno, pues creer en su existencia es un artículo de Fe que todo cristiano debe postular, pero no todos los autores se dedicaron a describirlo con la misma amplitud. De ahí que analizar el tipo de tormentos que los frailes decidieron colocar en el Infierno, nos permite darnos cuenta del énfasis que pusieron en su prédica como un vehículo para alejar a los indios del pecado, de sus antiguas costumbres y acercarlos más a los rituales y sacramentos cristianos.

Podría pensarse, a primera vista, que la extensión de las descripciones de los tormentos infernales está ligada meramente a la extensión propia de cada obra. Lo cual es relativamente cierto, pues en todas las doctrinas breves el Infierno aparece poco y en forma escueta. Sin embargo no debemos olvidar que en una obra tan extensa como el *Confesionario mayor* de Molina el Infierno sólo aparece una o dos veces y jamás son descritos sus tormentos. Molina decidió, por sus inclinaciones doctrinales y las de su modelo, que no se debía hablar del Infierno más allá de lo indispensable, pues la predicación sobre ese sitio de torturas solía llevar a los indios a la confesión por miedo y no por arrepentimiento. El indio al que Molina dirigió su obra era responsable total de sus actos, un sujeto que podía trabajar en pro de su redención.

Por esto me oriento a pensar que el mayor o menor énfasis que ponen los autores en las descripciones de los tormentos infernales también tiene que ver con la postura doctrinal de cada autor, las obras en las que se haya inspirado y su percepción acerca del grado de conversión de los indios; es decir cuáles eran sus opiniones acerca de las capacidades de los indios para poder entender cabalmente el mensaje cristiano y cómo evaluaba la labor evangelizadora llevada a cabo hasta entonces.

Como pudimos apreciar cuando revisamos algunos pasajes del auto del *Juicio Final*, los tormentos del Infierno también reciben un nombre genérico, el de *mictlan tlaiyohuiliztli* (padecimiento propio del lugar de los muertos). *Tlaiyohuiliztli* es un sustantivo de significado amplio que también fue utilizado por los evangelizadores para referirse a la pasión de Cristo, nada más que acompañado de calificativos positivos:

Yenimitznotlazocatlatlauhtili totecuiyoe [...] ca motlazotlayhiyohuiliztica yhuan motlazomiquiztica otinechmomaquixtilitzino yn ihuicpa mictlan cemicac tlayhiyohuiliztli yhuan motlazoyezotica otinechmocohuitzino.

Por eso yo con amor te ruego, Oh Nuestro Señor [...] con tu precioso padecimiento y tu preciosa muerte nos libraste del padecimiento eterno en el lugar de los muertos y con tu preciosa sangre me salvaste.³⁸

Muchas obras emplean solamente esta expresión u otras derivadas de la conjugación del verbo que dio origen a dicho sustantivo: *tlaiyohuia* (padecer), *tlaiyohuiltia* (hacer que otro padezca) y *tlaiyohuitilo* (ser hecho padecer). Otras, por el contrario, se extienden en la descripción de ese *mictlan tlaiyohuiliztli*. Si volvemos a recordar el Auto del *Juicio Final*, veremos como en él se utilizaron en vivo y a todo color instrumentos de tortura que fueron “infernalizados” gracias a la anteposición de la raíz del sustantivo *tletl* (fuego).³⁹

En la *Doctrina cristiana en lengua española y mexicana por los religiosos de la orden de Sancto Domingo* de 1548, la primera doctrina mayor oficial, el Infierno de fuego es descrito con bastante detalle e intensidad:

En el segundo lugar puso Dios nuestro gran Rey y Señor aca bajo en el centro de la tierra, encerrado dentro en ella: este se llama Infiernos. Allí van las animas de aquellos que no creen y de los que no son cristianos, los quales no guardaban los mandamientos de Dios. En aquel lugar que es el

³⁸ Gante, *op. cit.* f. 145 v. La traducción al español y el subrayado son míos.

³⁹ *Vid. supra.* 6.1.

infierno están todos los males: y todos los tormentos: porque allí hay fuego muy grande, aquel fuego quema y abrasa las almas de los que no son cristianos. Aquel fuego nunca jamás se apaga: ni jamás fenece / atormenta en grandísima manera: en tanto que no hay cosa alguna en esta vida a que los podamos comparar. Porque sobrepuja sin comparación a todos los dolores y a todas las enfermedades: y a todos los tormentos del mundo: y a todos los frios y calores: tormentos y aflicciones de todo el universo mundo. Allí estan muy grandes ollas y calderas de hierro: las cuales estan llenas de pez y refina espantable y hierro derretido herviendo sin cesar y coziendo a borbollones: allí se cuesen y son atormentadas y afligidas las almas. Aquel fuego tan grande y aquellos tormentos que avemos dicho nunca se han de acabar, mas siempre han de ser, y los que una vez entraren a aquel lugar nunca otra vez de allí an de salir: y por esto siempre estan llorando y dando grandes alaridos y gemidos por todos aquellos tormentos que tienen y porque nunca jamás se han de acabar: que así lo tienen ya por muy averiguado que nunca se han de acabar sus tormentos, y por tanto son muy afligidos.⁴⁰

En esta elocuente descripción nos encontramos con varias formas de tormento. Destaca ese fuego que abrasa a las almas y que jamás se extingue; un fuego que es muy superior a todas las calamidades que puedan existir sobre el mundo. Dentro de ese sitio de fuego se hallan además unas calderas, que en el texto náhuatl reciben los nombres de *tepuscomitl* (olla de metal) y *tepusapaztli* (lebrillo de metal) en las que hierve sin cesar la pez (*ocotzotl* -trementina de ocote-), el refino (*tletlalli* -hoguera-) y el hierro derretido (*tepusatl* -agua de metal o metal líquido-). Los dominicos que compusieron esta doctrina optaron por las traducciones literales para predicar acerca del Infierno y sus tormentos de fuego.

El fuego sería el elemento esencial de ese *Mictlan* que proclamaban los cristianos. La

⁴⁰ “Ynic occan oquimotlalili yn tohuey tlatocauh yn dios nican tlatitic tzacutica. yehuatli in itocayucan ynfiernos. Ca ompahui ynin yolia ynimanima yiehuantín in amo huel tlaneltoca [xii r] in amo cristianome: yuan in aqualtin in ayectin cristianome yn amo tielquipia yn itenahuatiltzin Dios. Cayn ompa in Infierno catque ixquich in aqualli in ayectli yhuan ixquich tlaihiyohuiliztli. No ompa catque cenca huey tletl y cenca a'tlatia ynimanima yn amo cristianome: yhuan yn aqualtin cristianome. Auh yehuatli yn tletl: ca ayc ceui / ca ayc polihui: auh ca cenca tetlaihiyohuiltia: como tley nican tlaicpac uel ticnenuhuilizque yiehuatlin tletl. Ca cenca quipanahuia in ixquich tecoco / in ixquich tonehuiztli chichinaquiztli nouyan cemanahuac. Ca no nomba ca cenca uey tepuzcomitl / ihuan cenca huey tepuzapaztli: tentoque in cenca temamauhti ocotzotl yuan in tletlalli yuan tepuz atl mochipa cenca popozoca timani mochipa quaqualacatimani / auh ca oncan toneua chichinaca yn animasme. Auh yehuatl in tletl yhuan yntlaihiyohuiliztli yn otiquitoque ca ayc tlamiz, ca nochipa cemicac yez. Auh in aqui que ceppo ompa calaquizque: [xii v] ca auq'c occepa uahquiazque yehica mochipa cenca chocati catehuatl, cenca tzatziticate quinacaticat ypampa y ixquich tlaihiyohuiliztli yntechoa: yhuan ipampa ca auq'c tlamiz / ca yequimattoque y auquitlamiz yn ytlaihiyohuiliz ycenca toneua.” *Doctrina cristiana en lengua española y mexicana, por los religiosos de la orden de Sancto Domingo...* f. XII r - XIII r El subrayado es mío.

doctrina de Gante, como ya vimos, habla de un Infierno en el que existen distintos tipos de tormentos (*nepapan tlaihyohuiliztli*), de fuegos (*nepapan tletl*) y de muertes, de las que no se muere (*nepapan miquiztli ayc huel micohua*).⁴¹ En otro pasaje nos dice que tras el Juicio Final aquellos que no rigieron su vida según los mandamientos del dios cristiano serán arrojados en un horno o barranca de fuego (*tletecoxcalco*) donde, en medio del fuego (*tletl inepantla*), su quemazón será eterna (*anmotlatlaliz ayc tzonquizaz cemicac*).⁴²

Sin embargo este abrasamiento no siempre está presente en los textos con la misma intensidad. Décadas más tarde de los ejemplos señalados, llega a hablarse del Infierno como un estado de sufrimiento estrictamente vinculado con la actitud que el hombre haya tenido en vida frente a sus pecados, un sufrimiento proporcional a los regocijos a los que se haya regalado en vida. Así lo encontramos en uno de los extensos sermones en náhuatl, del agustino Juan de la Anunciación, de 1577:

Vae vobis qui ridetis nunc, quia lugebitis & flebitis. Quitoznequi Oanmocentzontlaueilitic in amehuantin ampactinemi ynipan tlatlaculli, in anuetzcatinemi, ynitech ammomatini in tlalticpacayotl, ca zatepan cemicac anchocazque. [...] Auh tel ynipapaquili ca cemicac choquiztli mocuepaz.

[...] Quiere decir: Ustedes son extremadamente desventurados, ustedes, los que andan alegrándose en el pecado, los que andan cayendo en él, viven con las manos en las cosas del mundo (sexuales); más después llorarán eternamente. [...] Pero su alegría ciertamente eterno llanto se volverá.⁴³

El tono de esta predicación no es extraño a la disertación cristiana, lo que podría llegar a parecer extraño es que los evangelizadores hayan considerado a los indios capaces de entender esta disertación. El ejemplo arriba señalado, junto con otras explicaciones de este tipo que se encuentran a lo largo de su sermonario, nos permite apreciar que Juan de la Anunciación dirigió sus homilias a unos indios a los que consideraba capaces de llegar a comprender la profundidad del mensaje cristiano. Por ello, podríamos colocar a su obra dentro de aquellas de la segunda mitad del siglo, que se dirigen a un “indio” que es concebido como un ser capaz de convertirse íntegramente. Dentro de este

⁴¹ Gante, *op.cit.* f. 3r - 4r. Vid. la nota 13 de este mismo capítulo.

⁴² *Ibid.* f. 32 r.

⁴³ Juan de la Anunciación, *op.cit.* f. 71 r. La traducción al español y el subrayado son míos.

sermonario el agustino no recurre a la enumeración de tormentos infernales.

De modo parecido nos presenta Molina, en su doctrina larga, los sufrimientos del Infierno; donde los padecimientos que podríamos llamar sensoriales conviven con aquellos de carácter espiritual:

[...] in yehuantinin animas, niman quimmolhuilia in totecuiyo dios, xiuian in anitlacentelchiualhuan notlazotatzin: niman quimmixnauatilia, ompa quimiuahia in mictlan: ompa cemicac tlaihiyohuia, yehica ca ompa cenquiztoc in ixquich netoliniliztli, teneuiztli, chichinaquiztli, tlacoyaliztli, netequipacholiztli, choquiztli, cecmiquiliztli, tonalmiquiliztli, in aictlamiz, aic tzonquizaz: ayac oncan quichia itlapapaquiliztli, anozo neyollaliztli.

[...] A estas animas les dirá Nuestro Señor Dios, vayan malditos de mi padre, luego se condenaran, allá irán al Mictlan. Allá por siempre sufren: porque allá está todo junto, la condenación, el tormento, el dolor, la tristeza, la pestilencia, la angustia, el llanto, la muerte por frío, la muerte por calor, que nunca termina, nunca finaliza, no hay nada allá que de alegría o consuelo.⁴⁴

Estas son algunas de las variables más comunes dentro las diversas formas en que los tormentos del Infierno fueron descritos a los indios. En un primer momento los religiosos aplican toda un retórica atricionista para atemorizar a los indios con unos tormentos traducidos literalmente del discurso cristiano, décadas más tarde otros religiosos querían que el indio se convirtiera asimilando profundamente el mensaje cristiano y se abstuvieron de describir detalladamente el sufrimiento infernal, o lo hicieron a través de mensajes y conceptos más complejos que la enumeración de tormentos. A finales del siglo XVI este último proyecto parece no tener más seguidores y otros frailes vuelven a revivir las espeluznantes descripciones del tormento para convertir.

Pasemos ahora a ver aquellos discursos doctrinales que resaltan del resto por su originalidad.

6.2.1 Olmos y su discurso dual sobre la maldad y el Infierno.

Así es cómo curará la soberbia. Para que nadie sufra, para que no se halle en las orinas y en la mierda, para que nadie sea rechazado, arrojado, en un lugar malo y perverso, para que nadie alcance a conocer el sufrimiento, el

⁴⁴ Molina, *Doctrina christiana en lengua mexicana...* f. LXXVIII v. La traducción al español y el subrayado son míos.

tormento, el dolor, la piedra y el palo de nuestro señor Jesucristo, mucho hay que considerar, pensar, en la muerte, en la pestilencia y en el viento, que ahora o quizá mañana se arrojarán sobre uno, y así, por ello, será abandonada sobre la tierra toda la felicidad [la alegría mundana].⁴⁵

Dentro de los siete sermones que escribió Fray Andrés de Olmos para hacer comprensible a los indios el origen y las circunstancias de cada uno de los pecados mortales cristianos, el Infierno aparece con profusión, pues ese sitio es el destino final de aquellos que, haciendo oídos sordos a la predicación del fraile, deciden no cambiar su forma de vida, ni arrepentirse de sus malos actos. La condenación eterna es aquello que distingue, precisamente, a los pecados mortales de los veniales.

Olmos tomó como modelo para la redacción de dichos sermones a una obra de San Vicente Ferrer de 1399, *Pecatis capitalibus pro ut septem petitionibus Dominicae opponitur*, usada por el dominico para predicar entre infieles musulmanes.⁴⁶

El esquema de los sermones es el mismo. No obstante el resultado de la obra novohispana, en su conjunto, es muy distinto de su modelo, ya que Olmos decidió hacer modificaciones substanciales a la obra para que ésta tuviera una mejor respuesta entre la población indígena.

Los sermones de Olmos están plagados de elementos de cultura indígena que extrajo de sus investigaciones, de los *Huehuellahtolli* que había recopilado, de su aprendizaje profundo de la lengua náhuatl (entre otras) y de su trato con los indios. Él decidió escribir su obra en un náhuatl muy culto para que fuera más del agrado de los naturales.⁴⁷

Sus sermones no son una traducción literal del texto europeo al náhuatl; en ellos es el mensaje cristiano el que es adaptado a las formas de expresión de la lengua nativa. Es el cristianismo el que se traduce al náhuatl y no el náhuatl el que se emplea para

⁴⁵ "Itzcatque quenín pahtiz yn nepoalitzli. Ynic amo tetoliniz ynic amo axixpa cuitlapa, ynic amo yn aqualcan yn ayeccan tetlazaz, temayuz, ynic amo tetechaciz yn tecoco yn tetoneuh in techichiuatz, yn itetzin, yn iquauhtzin in totecuyo cenca ic ixcahuilo, yn ilhnamicoz yn miquiztli, yn temuxtli, yn eecatli yn axcan anozo muztla tetechmotlaliz, uel ic ixquich caualos yn tlalticpac papaquiliztli." Fray Andrés de Olmos, *Tratado sobre los siete pecados mortales, 1551-1552. Los siete sermones principales sobre los siete pecados mortales y las circunstancias y fin de cada uno por modo de pláticas*, edición de Geoges Baudot, México, UNAM-IIH, 1996. p. 14 y 15. El subrayado es mío.

⁴⁶ *Vid. Ibid.* Prefacio de Georges Baudot, p. VIII y XI-XIV.

⁴⁷ *Vid. Ibid.* p. 3.

traducir literalmente un texto doctrinal cristiano.

A pesar de que Olmos añadió una amplia descripción del fuego del Infierno que no existe en la obra de Ferrer,⁴⁸ el Infierno de sus sermones sobre los siete pecados mortales no es un lugar de calderas, de pinzas desollantes y de punzones de fuego (como el del Auto del *Juicio Final* de 1533). El *Mictlan* cristiano que predica Olmos, está expresado en términos que, dentro de la cultura indígena, hacen alusión a la suciedad y a circunstancias de punición.

El pecador que caía en ese *Mictlan* cristiano, caía *axixpa cuiltlapa* (en la orina, en el excremento), en un *aqualcan ayeccan* (lugar malo, lugar no recto), sitio caracterizado por *yn temuxtli yn ehecatl* (la peste y el viento), donde había *yn tecoco* (sufrimiento), *yn tetoneuh* (tormento) y *yn techichiutz* (dolor), que son *in itetzin yquauhtzin in totecuyo* (la piedra y el palo de nuestro señor).

Ahora efectivamente el Infierno es un lugar lleno de los hedores más repulsivos que el hombre pueda soportar, pero los difrasismos nahuas que Olmos propuso para aludir a dicha peste, aluden también a la suciedad propia de ese lugar de los muertos prehispánico al cual iban a parar todas las excreciones que se producían en la parte inferior del cuerpo humano y que caían sobre la tierra y en el que moraba *Mictlantecuhtli* (señor del lugar de los muertos), quien siempre aparece como un ser a medio descarnar, que se pudre y que come la podredumbre de los muertos.⁴⁹

Los sufrimientos de ese sitio de suciedad son, por su parte, “la piedra y el palo”, difrasismo que significa el castigo, o sea, que Olmos describió el castigo de una de una manera que fuera coherente con la mentalidad indígena.

Aunque no por esto el *Mictlan* deja de ser concebido y explicado como un lugar de tormento y sufrimiento:

En verdad, para siempre serás enterrado, arrojado a la jaula de madera, en medio de la tierra, allá en el lugar de los muertos, donde todo está henchido de tormento y de dolor, donde todo es miseria, todo es espantoso, horroroso, donde para siempre se llora, se encuentra uno triste, mísero, destrozado. Absolutamente inconmensurable es el modo en que uno es atormentado allá.

⁴⁸ Vid. Burkhart, *op.cit.* p. 55.

⁴⁹ Vid. Leonardo López Luján y Vida Mercado, “Dos esculturas de Mictlantecuhtli encontradas en el recinto sagrado de México-Tenochtitlán”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM-IIIH, 1996, vol. 26 p. 54 -63.

Si consideras bien todo esto, tendrás por nada al pecado, vivirás contento.⁵⁰

Un lugar a donde serán condenados todos aquellos que se hayan dejado arrastrar por su lujuria, por destacar un pecado entre los siete:

Niman huel yehoatl in culutl, tzizicaztli, tetl, quauitl, ynic tetzacuilhti yuan uitzli, omitl, cecec atl, ynic quitequaqualhti yuan in tlein cenca tecoco teupuhqui teizauy ynic quitetocit y quitemacac yc uel machoz y cenca quitlaueitta, quicalaniya, quicalancaitta yn mauilhquixtia y aauihnemi: cenca ic teuic eua dios cenca ictetolinia.

El mismo [Dios] luego, la castiga con el alacrán, con la ortiga, con la piedra y el palo, y corrige con la espina, con el hueso, con el agua fría, castiga con una pena muy dolorosa, muy penosa, muy aterradora, porque bien sabido es cuando odia, tiene horror, tiene repulsión para el que se deshonra, el que vive una vida de lujuria, ya que por ello falta al respeto a Dios y lo hace muy infeliz.⁵¹

Aquí aparecen otras expresiones indígenas que indican la noción de castigo: *in culutl tzizicaztli* (el alacrán, la ortiga), *uiztli omitl* (la espina, el hueso), y *cecec atl* (agua helada); elementos propios de la penitencia prehispánica o autosacrificio ritual que son empleados aquí para describir el tipo de castigo que infligen los demonios en el Infierno.

Por la cantidad de difrasismos que emplea Olmos en sus sermones me inclino a pensar que las dos últimas expresiones que señalamos son una forma más que encontró para tratar de transmitir la idea de dolor físico. Sin embargo, y desde otra perspectiva, esa mención de los instrumentos del autosacrificio prehispánico también concuerda con la opinión expresada por Sahagún en su *Apendice a la Postilla*, donde señala que las penitencias que realizaban los alumnos del *calmecac* no eran algo que los ayudara a purificar sus vidas, sino tormentos que les pedía el demonio buscando su sufrimiento.⁵²

⁵⁰ “Yn zan nelli cemicac titocoz, tilazalao quauhcalhco, tlalli nepantla yn ompa mictlan, yn oncan cenquiztoc, in toneuiztli chichinaquiztli yn ixquich netoliniliztli, yn ixquich temamauhti, teizauy, yn ompa cemicac choca, tlaucuyalo, netolinilo, tetzatzayualo. Niman amotlapoalli ynic ompa quen nechualo. Yntla uel ixquich xiquinamiqui, atle ypan ticmatiz yn tleyn tlatlaculli, inic tipactinemi”. Olmos, *Tratado sobre los siete pecados mortales...*, p. 14-16 y 15-17. El subrayado es mío.

⁵¹ *Ibid.* p. 110 y 111. El subrayado es mío.

⁵² “[...] el *calmecac* y el *telpochcalli* se llamaban casas de penitencia porque allí ocurría gran miseria: no eran penitencias; tan sólo eran tormentos del lugar de los muertos. Los niños que vivían allí se levantaban a la media noche; se bañaban con agua fría, y les insertaban espinas, y se les cortaban las orejas. Y los niños que se criaban allí se criaban como perros. Excesivamente los mataban de hambre. Los hacían dormir solamente en el suelo sin ropa. La comida que les daban eran tortillas rancias. Los trataban como perros. Y se entiznaban de negro como diablos. Así claro es que esta miseria era ordenanza

Otras expresiones empleadas por Olmos nos muestran al *Mictlan* como un despeñadero y una trampa:

Yc oncan mecac tzouazco tlaxapochco tepexic, cuican azo ohuetzin, yn quinequi quelehuia ohuetziz ocalaquiz yniuampo yn quicocolia [...]

Por ello allá caerá en el lazo, en la trampa, en el hoyo, al precipicio allá irá, caerá, el que quiere, desea incurrir, entrarle, hacerle sufrir a su prójimo [...]⁵³

De forma semejante fray Juan de Gaona expresó que no se debía caer en la trampa: *tecpalli* (liga para cazar) - *tzouaztli* (lazo para cazar), que el Maligno tiende a los hombres.⁵⁴

Aparte de haber empleado metáforas y conceptos propios del náhuatl y de los nahuas, Olmos modificó la obra de San Vicente Ferrer al introducir la descripción de conductas indígenas prehispánicas y coloniales como ejemplos de conductas pecaminosas. Muchas costumbres autóctonas pasan en esta obra de Olmos a formar parte de la historia de la cristiandad como pecados mortales.

Olmos denunció lo que supo y lo que vio. La adoración de ídolos, la pintura facial, la incineración de hojas, hierbas y copal,⁵⁵ la ingestión de hongos que provocan “locura”,⁵⁶ el juego del *patolli* y el autosacrificio ritual;⁵⁷ es decir, todas aquellas actividades que hacían manifiesto que los indios tenían “un corazón doble, que por fuera llama a Dios, pero por dentro o en su casa, o en secreto” continuaban con las costumbres que les enseñaron sus abuelos.⁵⁸

El resto de los pecados a los que alude Olmos también son explicados de una forma que resulte coherente con la cultura indígena y sus formas de expresión. En el caso de la Lujuria se emplean difrasismos que hablan de la mujer en el aspecto sexual, de la

del diablo Lucifer y que este calmecac era como casa infernal. Así claro es que los diablos atormentaban a la gente allí.” Sahagún, *Adiciones, Apéndice a la Postilla...* p. 135 y 137.

⁵³ Olmos, *Tratado sobre los siete pecados mortales...* p. 176 y 177. El subrayado es mío.

⁵⁴ Fray Juan de Gaona, *Cotoquios de la paz y tranquilidad cristiana en lengua mexicana*, México, Casa de Pedro de Ocharte, 1582. f. 5r. La traducción al español es mía.

⁵⁵ Olmos, *Tratado sobre los siete pecados mortales...*, p. 20.

⁵⁶ *Ibid.* p. 40-42.

⁵⁷ *Ibid.* p. 158 y 159.

⁵⁸ “Yehoatl ome yyolo yzan pan yuhqui yn quinotza yn dios. Auh yn itic anozo ychan, anozo ichtaca moxtlaoa xiuhtema zacatema contema tleco copalli. Yehoatl yuhqui in diablo yn tla ipan miquiz cemicac mictlan tocoz. / Éste tiene corazón doble, por fuera llama a Dios, pero por dentro o en su casa o en secreto, se pinta el rostro, pone a cocer hojas, hierba, echa copal al fuego. Éste como el Diablo, si viniera a morir sería para siempre encerrado en el lugar de los muertos.” *Ibid.* p. 62 y 63.

suciedad y de las cosas vanas para transmitir la noción cristiana de pecado:

Éste [el lujurioso] no quiere hacer lo que Dios desea. Tan sólo atiende a sus nubes, a su corazón, a su carne, a su vicio, a la falda y la camisa, al cuerpo, lo negro y lo sucio, etc.

Amo quichihuaznequi yn tlein quimonequiltia yn dios. Zan quitocah yn imiz yn iyolo yn innacayo yn intlahuelilocayo yn tecue teujpilh yn tenacayo y tilitic y catzaoc, & c.⁵⁹

Hagamos aquí un paréntesis para señalar que Olmos, quien durante varios años se dedicó a indagar sobre las antiguas creencias de los indios, nunca empleó términos derivados del verbo *ahahuia* (regocijarse) para referirse a una alegría sana, para él el término *ahahuilmiliztli* (vida de regocijo) se refería claramente a la vida lujuriosa o la lujuria misma. Por el contrario Gante en su *doctrina*, editada un año después de que Olmos concluyera estos sermones, utiliza *ahahuializtli* para referirse a la felicidad que experimentarán los salvos dentro del cielo.⁶⁰ Una muestra más de las dificultades y de las posturas disimiles de los religiosos, dentro del proceso de conformación de ese náhuatl de evangelización.

El esquema de los sermones de Olmos, donde los pecados mortales del cristianismo son ejemplificados con conductas propias del mundo indígena, es muy importante para nosotros, pues nos ayudará a comprender mejor ciertas obras de la pintura mural conventual en las que se repiten patrones parecidos: pecados indígenas que acompañan a tormentos cristianos.

La única excepción a esto la encontramos cuando Olmos habla de la usura, esa avaricia que consiste en prestar dinero con interés y despojar a los pobres (los indios) de lo poco que tienen; pues para el autor la usura es un pecado propio del español. Conducta que sólo será recompensada con el Infierno, por más que el pecador hispano haya recibido los últimos sacramentos.

Y su alma se fue derecha al lugar de los muertos, su cuerpo fue enterrado en el patio del templo, y finalmente los diablos fueron a casa de aquel clérigo que guardaba el templo, y éste fue llamado para que retirara de la boca del usurero el Santo Sacramento, para que su cuerpo fuera al lugar de los muertos.⁶¹

⁵⁹ *Ibid.* p. 106 y 107.

⁶⁰ *Vid. Gante, op.cit.* f. 30 v.

⁶¹ "Auh in iyolia otlamelauh yn mictlan, ynacayo otococ yn teupa ythualco, zatepa oyahque diablome

A los indios cultos a los que Olmos pretendió hacer llegar sus sermones, se les pidió que modificaran su percepción de lo que era el *Mictlan*, pero el dolor y el castigo que se sufrían en ese *Mictlan* cristianizado se les explicó en sus propios términos. Un *Mictlan* lleno de sufrimientos que continuaba existiendo como un lugar de los muertos en el interior de la tierra. En estos sermones de Olmos el *Mictlan* y el Infierno se fusionaron irremediabilmente.

Por lo tanto aquellos indios ancianos que nunca abrazaron “verdaderamente” el cristianismo irían después de su muerte al interior de la tierra, al *Mictlan*, según las palabras del evangelizador, que, extrañamente, parecían concordar con lo que ellos supuestamente continuaban creyendo:

[...] y si estos viejitos no quieren observar lo bueno, no quieren hacerlo ante la palabra divina, díos los sienta en la enfermedad, en las nubes y el viento, de tal modo que son mandados a la región de los muertos, a fin de cuentas.⁶²

Asimismo el *Mictlan* de Olmos es el sitio donde habita el demonio, *yn ichan diablo* (la casa del diablo);⁶³ un ser que es el origen de todo pecado y que parece haber estado en el centro de las preocupaciones de este franciscano.

El pasado de Olmos, como cazador de brujas en la región de Navarra,⁶⁴ resurge al final de su vida para quedar plasmado en uno de sus últimos manuscritos, su *tratado de hechicerías y sortilegios*, donde intenta introducir en las conciencias de los indios “los elementos de una demonología europea originada en un modelo español”⁶⁵ que consideraba a la idolatría una adoración consciente al Diablo.⁶⁶ A diferencia de lo que hiciera con la obra de San Vicente Ferrer, en este tratado que ahora señalamos, Olmos no modificó substancialmente la forma y el contenido de la obra en la que se inspiró, el *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechicerías y vanos conjuros y avusiones y otras cosas tocantes al caso y de la posibilidad e remedio dellas*, del

ychan oc ce clerigo yn teupan tlapiaya, oquintzalo ynic quialhmoquixtiliz yn icacac yn usurero yn Santo Sacramento, ynic quiuicazque yn inacayo mictlan,...” Olmos, *op.cit.* p. 84 y 85. El subrayado es mío.

⁶² *Ibid.* p. 213. El subrayado es mío.

⁶³ *Ibid.* p. 74.

⁶⁴ Fray Andrés de Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, edic. de Georges Baudot, México, UNAM - IHH, 1990. p. XI - XIII.

⁶⁵ *Ibid.* p. VI.

⁶⁶ Vid. Fernando Cervantes, *El diablo en el Nuevo Mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*, Barcelona, Herder, 1996. p. 45.

franciscano, y contemporáneo suyo, fray Martín de Castañega, predicador del Santo Oficio, como fácilmente puede deducirse.⁶⁷

En esta obra Olmos utiliza algunos difrasismos de raigambre indígena y nombra *Mictlan* al infierno, pero ya no trata de hacer que los indios entiendan la maldad a partir de sus propios parámetros. Vuelve a recurrir a expresiones que indican castigo, aunque, éste está ahora en manos de la Inquisición:

Mucho sabe el Diablo, nació hace mucho, mucho tiempo. Hace muchísimo tiempo que engañó a cristianos que por ello fueron quemados, fueron muertos en la plaza del mercado. Algunos con piedras, con palos, con el alacrán y la ortiga, fueron golpeados por los señores, los padres que se llaman inquisidores [...]⁶⁸

A lo largo de toda esta obra podemos apreciar cómo Olmos participaba de esa demonología que tenía a la idolatría como el máximo pecado contra Dios y cómo la utilizó cuando tuvo que enfrentarse con la cosmovisión de sus catecúmenos indios. Olmos anhelaba hacerles comprender que los rituales de sus ancestros pertenecían al terreno de lo que él llamaba Iglesia diabólica, sus antisacramentos y sacrilegios; que los “hechiceros” no eran indios engañados, sino “miembros de una antiiglesia fundada por el diablo”.⁶⁹

El *tratado sobre los siete pecados mortales* pretendía penetrar en las formas de vida de los indígenas, para que ellos mismos aprendieran a reconocer en ellas, aquello que era pecado, y cuando este pecado era tan grave como para merecer la condenación eterna, pues el pecado mortal es aquel que mata al alma y la hace merecedora del Infierno.

El *tratado de hechicerías*, por su parte, intentaba que los naturales entendieran que el origen del mal y del pecado es el demonio, un ser que ha recurrido, a lo largo de la historia de la cristiandad, a múltiples estratagemas para pervertir a los hombres y para hacer que le rindan adoración. Un ser que en esta última obra aparece revestido con los atavíos de un señor indígena, un demonio que quiere que las antiguas costumbres vuelvan a resurgir y que continua apareciéndose a los vivos en lugares oscuros:

Muy de noche, al encender una vela encima de la casa, allá en un sitio desierto se me apareció el Diablo; como el rey se presentó engalanado, así

⁶⁷ Vid. Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios...* Prefacio de Georges Baudot, p. X-XIII.

⁶⁸ *Ibid.* p. 9 y 11. El subrayado es mío.

⁶⁹ Cervantes, *loc.cit.*

iban engalanados los señores en los tiempos antiguos cuando iban a bailar [hacían merecimiento], yo tuve gran miedo.⁷⁰

Una forma bastante clara de personificar aquello que Olmos quería combatir, el resurgimiento de elementos de la religión autóctona entre los indios que supuestamente ya estaban cristianizados. Olmos pide a todos los naturales que renieguen y se alejen del mundo del cual provienen, del mundo de sus ancestros, pues éste es un mundo diabólico:

Y ahora si de verdad, de buen corazón, perteneces a Dios, allá, detrás de ti, detrás de tu espalda, de tu hombro, relegarás al espantoso, al horroroso, al desgraciado, al funesto, al mal, al injusto mundo diabólico.⁷¹

Ya que de no hacerlo su único destino posible es caer en ese *Mictlan* cristiano del que ya hemos hablado.

Las dos últimas obras de Olmos nos muestran que por más que él haya sido seducido por las flores de la lengua náhuatl y haya sido capaz de dar vida a un discurso híbrido, donde el cristianismo se indigeniza (por llamar a este proceso de alguna forma), no dejó atrás los fundamentos contundentes que le hacían entender a todo lo no cristiano como fruto de ese mundo demoníaco. Los mismos fundamentos que le habían dado la posibilidad de combatir a los adoradores del demonio vizcaínos, antes de que fray Juan de Zumárraga le pidiera, pues conocía sus habilidades y conocimientos, que viniera al Nuevo Mundo a convertir infieles. Su discurso se mantuvo siempre con un pie en el mundo de los indios y otro (el más firme) en el suyo. De ahí que lo haya llamado un discurso dual.

Por último debemos señalar que, a pesar de que estas dos obras no fueron beneficiadas por la imprenta, no por ello permanecieron arrumbadas dentro de una biblioteca conventual, sino que fueron ampliamente utilizadas por los frailes discípulos de Olmos, como lo denuncian algunas obras de fray Ioan Baptista.

⁷⁰ "Cenca yohuatzinco tlauiç calpan, ompa yxtlaauacan onechmonexitili in Diablo, yuhqui yn tlatoni mochichiuhcicatca, yn iuh mochichiuayah tlatoque ye uecauh yn iquac mahceuaya; oninomauhti." Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios...*, p.42 y 43. El subrayado es mío.

⁷¹ "[...] auh in axcan yntla nelli moyollocacopa ytezinco otipouh in Dios teypampa ocompa micampa moteputzcopa mocuitlapan tontlachia tle ynic oc zeppa tictocaz yn teyzahui yn temamauhti yn tetolini tecoco yn aqualli yn ayectli yn Diabloyutl." *Ibid.* p. 8 y 9.

6.2.2. El Infierno sin tregua de fray Bernardino de Sahagún.

Sahagún fue uno de los religiosos del XVI que más se acercó al conocimiento de la lengua náhuatl y de las costumbres prehispánicas. Él pretendió conocer a fondo los rostros que había tomado el Enemigo en tierras indígenas para poder extirparlo, y en la medida en que más y más se acercaba a lo que sus informantes compilaban, iba reforzando su convicción de que el cristianismo de los indios era, en la mayoría de ellos, superficial. Al mismo tiempo que iban creciendo sus manuscritos sobre los saberes antiguos de los naturales (1547 - 1585) preparaba sus obras doctrinales.

En un capítulo del manuscrito que conocemos como *Apéndice a la Postilla* Sahagún se dedicó a describir detalladamente el *Mictlan* tratando de hacer de él un Infierno a la europea, un sitio que estaba allí para hacer que los indios rechazaran aquello que era propio de sus antepasados y se convirtieran de una buena vez al cristianismo.

Como ya apuntamos, el *Mictlan* que él predica es una cueva tenebrosa y oscura dentro de la tierra, donde son aprisionados todos los que no son buenos cristianos. Una cárcel dividida en diversos espacios para atormentar a cada cual según sus pecados. Los nombres que Sahagún da a este sitio recuerdan las formas indígenas de designar al vientre de la tierra; sin embargo todo aquello que puebla este *Mictlan* sahguntino nos habla del Infierno, tal y como fue extraído de la Escritura y de las obras de los santos, un sitio donde hay frío, fuego y hedor, donde los condenados gimen y crujen sus dientes por no poder acabar de morir:

Y todos los que se han mencionado se encontrarán en sus localidades así llorando, crujiendo los dientes, aullando como jaguares, como osos. Y aun mayormente les atormenta el que saben que nunca jamás se terminarán sus tormentos, que siempre, para siempre jamás estarán atormentados, llorando, crujiendo los dientes, aullando. Además estarán desando intensamente la muerte; empero nunca morirán, tan sólo siempre vivirán muriendo; nunca saldrán de la región de los muertos. Y el fuego que les atormenta allí es completamente espantoso, completamente doloroso, sumamente aflictivo. [...] Y existe gran frío por el cual sufren los que allá están,... Allá en el Infierno se extiende un muy horrible hedor [...]⁷²

Dentro de él los demonios y los condenados:

Al estar mordiéndose los unos a los otros son como perros. Padecerán dolor, padecerán aflicción sus corazones, que no podrán descansar en ningún lugar.

⁷² Fray Bernardino de Sahagún, *Adiciones, apéndice a la Postilla y Ejercicio cotidiano*....p. 77.

Con enojo, con aborrecimiento se calumniaran los unos a los otros, se refirán, se aborrecerán, siempre llorarán. Y mayormente padecerán dolor, padecerán aflicción sus corazones porque bien estarán sabiendo sus corazones que nunca podrán ver a Dios, nunca verán su resplandor; nunca descansarán ni siquiera tan sólo un poco [...] ⁷³

Y aunque nosotros podemos advertir el sentido atricionista de toda esta predicación, no tenemos siquiera que hacerlo, pues el mismo Sahagún así lo declara: “Necesario es que cada cristiano se ponga cada día a considerar que se ha de espantar, que ha de vivir con miedo, para que se abstenga de los pecados y para que no se vaya allá”. ⁷⁴

En otro sermón Sahagún le habla directamente a un pecador y le dice:

Sólo merece(s) el muy espantoso tormento del lugar de los muertos. Te comerán los gusanos, en el fuego te quemarás, con metal te pisarán y te desgarrarán los “demonios”. Donde está oscuro, en las tinieblas, yacerás. Con la cadena (cuerda de metal) serás atado, gritarás llorando, morirás de sed, morirás de hambre, morirás de sueño. Todo lo que hace padecer a la gente, lo que atormenta a la gente, lo que aflige a la gente, allá uno por uno los recibirás, [...] allá padecerás por siempre.
[...] allá la oscuridad puede ser asida, puede ser palpada. El lugar [donde hay] mucho hedor, el lugar [donde hay] mucho asco. Donde está echado enteramente todo lo que hiede a muerto [que] mucho golpea la cabeza de la gente. ⁷⁵

Ese lugar en el que el hedor hace que “uno pierda sus sentidos con un terrible dolor como si alguien diera un gran golpe en la cabeza” ⁷⁶ fue la respuesta que dio Sahagún, desilusionado de la evangelización, a la “hipocresía” de los indios. El *Mictlan* de las obras doctrinales de Sahagún esta lleno de castigos que son traducciones literales del arsenal atricionista europeo y sólo puede asociarse con el inframundo de los mesoamericanos por sus nombres.

⁷³ *Ibid.* p. 79.

⁷⁴ “ In ceceiaca Xpiano, monequj quilnamjctimotlaliz mumuztlae, ynic comuituetziz, inic mauhcanemiz, inic motlacaoaltiz in itechpa in tlatlaculli, ynic amo umpa iaz”. *Ibid.* p. 78 y 79.

⁷⁵ Zan momacehual immictlan toneuiztli inueltamauhti, camitzquazque inocuilti, tlecotitlatlaz, tepuztica mitzxixilizque yuan mitzatzayanazque yntlacatecolo, tlayohuayan mixtecomac yntonoz, tepuzmecatica tilpitoz, tichoquitzatzitoz, tamiquiz, tapizmiquiz, ticochmiquiz, inixquich tetlahiyouilti yntetoneuh techichinatz, umpa mopan mocecenyacatz [...] ic umpa cemicac tlaiyohuiz. / [...]ynumpa tlayoualli ueltzitzquilo, uel matoco: auh inic cenca tlayaya inic cenca tetlaeltican uel umpa mocemacitoc inixquich miquiz hiyaltic in uel tetzonuitec. Fray Bernardino de Sahagún, *Siguense unos sermones de dominicas de santos en lengua mexicana: no traducidos de sermonario alguno, sino compuestos nuevamente a la medida de la capacidad de los indios*, 1563. New Library, Chicago, col. Ayer. Ms.1485. f. 35r y 59v. Citado en Burkhart, *op. cit.* p. 59-60. La traducción al español es mía.

⁷⁶ Glosa de Sahagún a la última expresión del pasaje anterior. Citada en *ibid.* p. 60.

Para atemorizar a los naturales Sahagún volvió a explicar la fiera de ese Infierno que ya había sido predicado en los primeros tiempos de la evangelización y que, a su parecer, no había surtido el efecto esperado.

6.3 Las criaturas del Infierno.

Al igual que los infiernos europeos, los novohispanos también estuvieron poblados por criaturas terribles que tenían por oficio torturar a los condenados. Estos demonios servidores del Diablo, Lucifer o Satán recibieron en el discurso de evangelización en lengua náhuatl diversos nombres que nos hablan, una vez más, de las distintas posturas de los autores. Unos dieron a los demonios los nombres de varias deidades prehispánicas, incluyendo aquellas vinculadas con el inframundo, otros se conformaron con el empleo de una convención, *tlacatecolotl* (búho humano), que aquí trataremos de explicar; hubo quienes inventaron neologismos para tratar de describir demonios monstruosos y fantásticos y quien convirtió a varios animales mesoamericanos en verdugos infernales.

Si bien en las obras que hicieron los europeos sobre las costumbres gentílicas de los naturales es común que hayan hecho coincidir muchos elementos de las culturas indígenas con sus referentes occidentales de lo demoníaco, no es nada común que empleen los nombres de los dioses indígenas para designar a los demonios dentro de los textos de evangelización. Usualmente se introducen las palabras castellanas que aluden a dichos entes o se opta por nombrarlos *tlacatecolo* (búhos humanos). Sólo pudimos detectar tres casos en los que los autores hacen alusión expresa a deidades indígenas.

El primero de ellos en un pasaje condenatorio de la doctrina mayor oficial de 1548, la *doctrina cristiana... por los religiosos de la orden de Sancto Domingo*, donde se afirma que si los indios no quieren ir a parar en el Infierno deben destruir las efigies de “Uichilobos, Tezcatlipoca, Quetzalcoatl, Titlacahuan, Mictlantecuhtli, Tlaloc y Xiuhtecuhtli”, pues estos son “malditos demonios engañadores” que se regocijan con

los tormentos que padecen los antepasados de los indios en el Infierno.⁷⁷

Años más tarde y sin hacer este tipo de aclaraciones Olmos utilizó el antiguo nombre del “Señor del lugar de los muertos”, *Mictlantecuhtli*, como sinónimo de “diablo”:

[...] yn diablo, mictlan teuctli, yn omopouh oatlamat yn amo oquitlacamat in dios.

[...] el diablo, señor de la región de los muertos, quien fue soberbio, orgulloso, quien no obedeció a Dios.⁷⁸

Una muestra más del grado de intercambios semánticos que se permitía Olmos en sus obras.

Más adelante nos ocuparemos de los dioses indígenas que aparecen como demonios que engañaron a los indios en los *Colloquios... de los doce*,⁷⁹ pues considero que ha llegado el momento de que nos ocupemos del término *tlacatecolotl*.

Tlacatecolotl aparece en las fuentes como el nombre que daban los nahuas a toda una clase de especialistas en el control de las fuerzas sobrenaturales y en la utilización de dichas fuerzas para perjudicar a otros hombres. El vocablo está formado por dos palabras: *tecolotl* (búho) y *tlacatl* (hombre o persona).⁸⁰

Los “búhos humanos” tenían por nahuales a los tecolotes; animales que, por realizar todas sus actividades durante la noche cuando las fuerzas del inframundo se vuelcan sobre la tierra, eran (y son) para los mesoamericanos emisarios del “lugar de los muertos”. Sabido es que los nahuas asociaban el canto de esta ave con la muerte del que lo oía, tal como me confirmaron hace muy poco tiempo en el pueblo nahua de Atla en la Sierra de Puebla: “Tzatzí in teculutl porque tetzahuitl miquiz in teco in calli” (grita el tecolote porque es agüero [de que] morirá el que esté acostado en la casa).⁸¹

Por esta causa se temía a los *tlatlacatecolo*, pues solían usar sus conexiones con el *Mictlan* para enviar la muerte y la enfermedad a los hombres. En el *Códice Florentino* podemos encontrarlos como “hechiceros” que se “transfiguran a sí mismos”

⁷⁷ *Doctrina cristiana... por los religiosos de la orden de Sancto Domingo...*, f. XL r y v.

⁷⁸ *Ibid.* p. 34, 35.

⁷⁹ *Vid. infra*, Cap. 6.3.1.

⁸⁰ Alfredo López Austin, “Cuarenta clases de magos del mundo nahuatl”, en *Estudios de cultura náhuatl*, vol. 7, México, UNAM-IIH, 1967, p. 87-88.

⁸¹ Rosa Lechuga, testimonio recogido por Berenice Alcántara en el pueblo de Atla, municipio de Pahuatlán, Estado de Puebla, el 21 de noviembre de 1998. La traducción al español es mía.

(*mocuepani*), poseen nahual (*naoale*), aborrecen a la gente (*tecocoliani*), la hacen que se pierda (*tepoloani*), producen discordias (*tecocollaliliani*) y asesinan con veneno (*tepacmictiani tepattiani*).⁸²

Según Burkhart los evangelizadores emplearon el nombre de un “hechicero” para referirse al demonio porque el término no indicaba un estatus divino; con lo que evitaban que el Diablo fuera asociado con deidades antiguas, al mismo tiempo que aludían a un ser con “carácter malicioso y poderes peligrosos”.⁸³

A pesar de que Burkhart apoya este argumento en Sahagún, quien afirmó que la traducción de *tlacatecolotl* por Diablo resultaba errónea pues era el nombre un “brujo”,⁸⁴ yo no comparto del todo la opinión de esta autora; ya que el *tlacatecolotl* para poder controlar las fuerzas de destrucción del inframundo, tenía que permitir que dichas fuerzas entraran en él, tenía que convertirse verdaderamente en un “búho humano” y estar lleno de ese coraje o enojo propio de la parte subterránea del mundo.⁸⁵ Lo que hacía de él, en los momentos que ejercía su profesión, un ser en cierto modo “divino”.⁸⁶

Además de esto no está del todo fuera de lugar que mencionemos algunas creencias de los nahuas actuales alrededor de estos seres. En el pueblo nahua de Amatlán en el actual Estado de Veracruz se cree que el *tlacatecolotl* y la *tlacatecolotl sihuatl* (su comparte femenina) son *mictlan ejecatl* (vientos o “aires” del lugar de los muertos) y a lado del “Señor de la noche” guían al resto de los “espíritus” del inframundo. Esta pareja, junto con los demás “aires” del inframundo, sale a buscar víctimas humanas, es atraída por las transgresiones de la gente, como la cólera y la envidia, y provoca diversas enfermedades, son considerados extremadamente peligrosos pero no malvados. Según los pobladores de Amatlán estos seres se aparecen sobre la tierra en la forma de búhos y por ello estos animales son tenidos como mensajeros de muerte.⁸⁷

⁸² Vid. Alfredo López Austin, “Los Temacpalitotique. Profanadores, brujos, ladrones y violadores”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM-IIH, 1966, vol. 6, p. 98.

⁸³ Burkhart, *op.cit.* p. 43.

⁸⁴ *Ibid.* p. 44.

⁸⁵ Vid. *supra.* Cap. 4.

⁸⁶ Sobre como un *tlacatecolotl* se asumía dios mientras conjuraba a las fuerzas del inframundo *vid. infra.* Cap. 8.1

⁸⁷ Alan R., Sandstrom, *Corn is our blood: culture and ethnic identity in a contemporary Aztec indian*

Los curanderos o “chamanes” de Amatlán cortan durante rituales de curación figuras de papel de estos seres. En ellas el *tlacatecolotl* tiene rayas negras hechas con carbón que revelan su carácter nocturno, oscuro y peligroso (Ilus. 21).⁸⁸

Tal vez el *tlacatecolotl* de los nahuas de Amatlán nos ayude a comprender mejor a los “búhos humanos” de las fuentes del s. XVI, “hechiceros” que encarnaban precisamente las mismas fuerzas de muerte y enfermedad que hoy día continúan siendo asociadas con el *Mictlan* y con “aires” que llevan el mismo nombre.

Tlacatecolotl, nombre que evocaba los poderes destructivos del “lugar de los muertos” y que entró al discurso de evangelización para designar al demonio cristiano, estuvo presente en las primeras doctrinas oficiales (aunque ausente en el auto del *Juicio Final*) y pasó a constituirse rápidamente en una convención ampliamente utilizada, incluso por los escritores indígenas que la emplearon para calificar a los dioses de sus ancestros.⁸⁹

Continuemos nuestro recorrido por estos infiernos y sus criaturas en otras obras de evangelización.

6.3.1 El *Mictlan* de los *Colloquios... de los doce*.

Dedicaremos ahora algún tiempo al análisis de un pasaje del manuscrito conocido como los *Colloquios... de los doce* de fray Bernardino de Sahagún, texto doctrinal redactado en 1564, en el que se recrean las pláticas “de fundación” que, supuestamente, tuvieron lugar en 1524 entre los primeros “doce” frailes de San Francisco y señores y sacerdotes indígenas a través de intérpretes. El objetivo de esta “doctrina coloquial” de 1564, es demostrar cómo, después de una confrontación de opiniones acerca de “lo sagrado”, los religiosos lograron convencer a los indígenas de abandonar sus creencias diabólicas y convertirse a la verdadera Fe.

[...] las pláticas confabulaciones y sermones que hubo entre los doce religiosos y los principales y señores y sátrapas de los ydolos hasta que se

village, [Norman], University of Oklahoma, 1991. p.251-257. y _____, “The face of devil: concepts of disease and pollution among nahua indians of de Southern Huasteca”, en Dominique Michelet, *Enquetes sur l’Amerique moyenne*, México, INAH, 1989. *passim*.

⁸⁸ Vid. *Corn is our blood...*, p. 266.

⁸⁹ Vid. Burkhart, *op.cit.*

rindieron a la fe de nuestro Señor Jesu Cristo y pidieron con gran instancia ser bautizados.⁹⁰

Este material ha suscitado controversias acerca de su originalidad. Para mí, se trata de un texto de la segunda mitad del siglo XVI en el que reelaboran las dichas pláticas con fines doctrinales, por lo que los términos indígenas que en él se emplean son propios de ese momento y no de 1524 en el que las pláticas, de haberse llevado a cabo, tuvieron lugar según varios cronistas

No obstante los *Colloquios* parecen respetar el cariz de lo que pudo haberse dicho en 1524. Las respuestas que los indígenas dan a los religiosos parecen concordar bastante con lo que sabemos sobre sus antiguas costumbres, tanto que los censores eclesiásticos no permitieron que los *Colloquios* llegaran a la imprenta y los enviaron a España, donde por alguna "extraña" razón fueron arrancados del manuscrito los folios correspondientes a muchas de esas respuestas; privándonos así de la posibilidad de conocerlas.

Los *Colloquios* son uno de los mejores ejemplos para observar cómo construían los religiosos sus textos doctrinales, pues para elaborarlos Sahagún utilizó un manuscrito antiguo que daba cuenta de las "pláticas", sus investigaciones sobre el pasado gentil de los indios y sus encuentros con ancianos indígenas.⁹¹

Estos encuentros son de lo más destacable, pues en los *Colloquios* Sahagún nos legó los nombres de algunos de los indígenas educados en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco que lo ayudaron a componer esta obra. Estudiosos indígenas que junto con Sahagún reinterpretaron aquello que conocían y lo que obtenían de informantes indígenas que se encontraban más desligados de los estudios religiosos y de los que, desgraciadamente, no conocemos sus nombres.

Lo cual se volvió y limó en este colegio de Santa Cruz de Tlatelolco este sobredicho año [1564] con los colegiales más hábiles y entendidos en lengua mexicana y en la lengua latina que hasta agora se han en el dicho colegio criado; de los cuales uno se llama Antonio Valeriano, vezino de Azcapuzalco; otro Alonso Vegezano, Vezino de Quautitlan; otro Martín

⁹⁰ Fray Bernardino de Sahagún, *Colloquios y doctrina cristiana con que los doce frailes de Sancti Francisco, enviados por el Papa Adriano IV y por el Emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España, en lengua mexicana y española*, edición de Miguel León-Portilla, y traducción al español del náhuatl de Librado Silva Galeana, UNAM-IIH, 1986. p. 75

⁹¹ *Ibid.*, p. 25.

Jacobita, vezino deste Tlatilulco, y Andrés Leonardo, también de Tlatilulco. Limóse asimismo con quatro viejos muy pláticos, entendidos así en su lengua como en todas sus antigüedades.⁹²

En la parte náhuatl del texto los frailes exponen a los indios de la siguiente forma cómo los malos ángeles fueron arrojados al *Tlayohuayan* (donde es de noche o donde oscurece).⁹³

[...] se les hizo salir, se les expulsó de allá, del cielo empyreo. Fueron llevados a donde por siempre existe la noche, al lugar donde se recibe tormento, fueron allá enviados, llevados, fueron condenados a quedar para siempre confinados. Se transformaron en demonios, en los que vosotros llamáis tzitzimime, culeletin, y a los que también llamáis vosotros Tzontemoc, Piyoche, Tzonpachpul, cuezal.

Muy tenebrosos, muy sucios, muy dignos de temerse, muy orgullosos, muy envidiosos, muy grandes malhechores, que mucho se burlan de la gente, muy perversos y en verdad muy iracundos.⁹⁴

A través de todos estos términos podemos ver cómo fue que el Infierno de los cristianos se pobló con seres que no correspondían del todo a él, aunque, para los evangelizadores haya sido claro que todos ellos eran algunas de las formas que había adoptado el demonio para confundir y esclavizar a los indios.

Las *tzitzimimeh* aparecen en varias fuentes del s. XVI como seres “femeninos” del crepúsculo que anunciaban la destrucción y que podían descender a la tierra y devorar a los hombres.

No sea que se haga verdad aquello que mucho temieron los ancianos, las ancianas, lo que por tradición supieron que sobre nosotros sucedería, que vinieran a descender los tzitzimime, que vinieran a destruir la tierra, a devorar a los macehuales.⁹⁵

Asimismo Klein las encuentra asociadas a la *Cihuacoatl* y a los poderes destructivos

⁹² *Ibid.* p. 20.

⁹³ En otros lugares del texto si se utiliza el término *Mictlan*. *Vid. ibid.* p. 114, 165, 198 y 199.

⁹⁴ “[...]yoan ualquixtiloque uallazaloque in umpa cielo Empireo. ualtotocoque, cemicac tlayoaiian tlaihiyouiloyan tlaliloque yualoque, cemixnauatiloque. cenmanyan caltzaqualoque Diablome mocuepque in anquintocaiotia tzitzizimi, culeleti (ca no anquitoa in amehoantin tzontemoc, piyoche, tzonpachpul, cuezal).

Cenca tiltique, cenca catzauaque cenca temamauhtique, cenca mopoani, cenca moxicoani, cenca tecocoliani. cenca teca mocaiauani, cenca tlaueleque yoan cenca iollococoleque”. *Ibid.* p. 172-174 y 173-175. El subrayado es mío.

⁹⁵ *Códice Florentino*, Libro VI, Cap. 8. Citado en *ibid.* p. 173. *Vid. Georges Baudot*, “Diablos, demonios y sortilegios en el proceso discursivo de la Evangelización de México. Siglo XVI”, en *México y los albores del discurso colonial*, México, Nueva Imagen, 1996. p. 234.

provenientes del Inframundo.⁹⁶ Estudios iconográficos muestran, por su parte, que “las” *tzitzimimeh* son seres descarnados de la región de los muertos,⁹⁷ con hígados prominentes que revelan su exceso de “pasiones”⁹⁸ y que atacan a sol en los momentos de oscuridad, sobre todo antes de que se llevara a cabo la ceremonia del Fuego Nuevo, con “la piedra y el palo”,⁹⁹ los elementos propios del castigo.

Por lo tanto “las” *tzitzimimeh* son seres del inframundo, “malos aires”, que pueden dañar a la humanidad en los momentos de ausencia de luz, “concentraciones de envidia” que pueden ser conjurados, hoy día, por las mujeres que reciben este mismo nombre.¹⁰⁰

Sobre los *Coleletin* (o *culeletli*) no he podido hallar ninguna información que aclare su significado y como usualmente aparecen junto a “las” *tzitzimimeh* se piensa que son otros seres del mismo tipo.

Tzontemoc, “el que cae de cabeza”, es uno de los nombres de *Mictlantecuhtli* (Señor del lugar de los muertos), por lo cual resulta también lógico que haya sido colocado en el “Infierno”.¹⁰¹ El nombre de *Piyoché* es mucho más enigmático y aparentemente alude a un personaje mítico otomí que infundía miedo. *Tzonpachpul*, “el de los pelos colgantes a modo de heno”, tal vez sea otro nombre que solía darse al dios del fuego *Xiuh-tecuhtli*,¹⁰² así como *Cuezul*, “llamarada”, es el nombre de esa misma deidad.¹⁰³ El fuego generador que en el lugar de los muertos volvía encender a los astros.¹⁰⁴

⁹⁶ Vid. Cecilia F. Klein, “Wild woman in colonial Mexico: an encounter of european and aztec concepts of the other”, en *Reframing the Renaissance*, New Haven, Yale University Press, 1995. p. 254 -255.

⁹⁷ Vid. *ibid.* p. 254.

⁹⁸ Vid. Leonardo López Luján, *op.cit.* p. 53-63

⁹⁹ Vid. Karl Taube, “La vasija de pulque de Bilimek. Saber astral, calendarios y cosmología del posclásico tardío en el México central”, en *De hombres y de dioses*, México, El Colegio de México, 1997, p. 128-148.

¹⁰⁰ Los nahuas de Amatlán llaman a las ancianas que sirven a los “espíritus” del *Mictlan* y pueden hacer que estos ataquen a los hombres: “tsitsimitl”. Vid. *Corn is our blood...*, p. 253.

En el pueblo de Atla suelen dar este nombre a aquellas personas que siempre están enojadas: “no nepaca in tzitzimitl” (allí está un *tzitzimitl*) Rosa Lechuga, testimonio recogido por Berenice Alcántara en Atla, municipio de Pahuatlán, Estado de Puebla, el 21 de noviembre de 1998.

¹⁰¹ Vid. Sahagún, *op.cit.* p. 173, nota 7.

¹⁰² Vid. Baudot, *loc.cit.*

¹⁰³ Sahagún, *Códice Florentino...*, Libro 1, cap. 6.

¹⁰⁴ Vid. Ma. Elena Aramoni Burguete, *Complejos conceptuales indígenas alrededor del espacio sagrado del Tlalocan: un estudio comparado en México*, México, UNAM-FFyL, 1998. (Tesis de Doctorado en Antropología) p. 270. Y López Austin, *Los mitos del tlacuache*, 3a edición, México, UNAM-IIA, 1996. p. 194

Con todos estos términos los autores de los *Colloquios* daban a entender que los “diablos” eran seres temibles, peligrosos, nocturnos, habitantes del inframundo y manipuladores del fuego.

De igual forma los “doce” llegan a afirmar que los demonios hablan a los indios en las cuevas, en las cumbres de los montes y en las barrancas.¹⁰⁵ Si recordamos una vez más, en la cosmovisión indígena, los cerros son precisamente las réplicas del inframundo como *Tlalocan* y las cuevas y barrancas los sitios de comunicación con lo subterráneo. Esto quiere decir que nos encontramos con una confusión-asociación muy efectiva, si se quiere ver así, o muy compleja. Por un lado se afirma que ciertos seres vinculados en la cosmovisión indígena con el inframundo y con la noche son los habitantes de un *mictlan* en donde se hace padecer (*tlathiyohuiloian*) y en donde siempre es de noche (*cemicac tlayoaiian*), valga la redundancia. Dichos seres son los que los “doce”, y todos los europeos en general, conocen con el nombre de demonios o diablos y durante mucho tiempo se han dedicado a engañar a los indios y decirles mentiras en los cerros y en las cuevas. El discurso doctrinal es claro y las analogías parecen haber sido de lo más pertinentes.

Pero, por el otro lado, la peculiar y premeditada utilización de los nombres de varias deidades mesoamericanas nos hace ver que su significado continuaba siendo familiar al indígena en 1564, así como también era vigente el hecho, reportado por muchos otros cronistas, de que en los cerros y en las cuevas se refugiaban los “hechiceros” para continuar con sus “supercherías idolátricas”.

Una paradoja más de las transferencias semánticas. El Infierno de los cristianos es un *Mictlan* en el que siempre es de noche, en el que viven *Tzontemoc* y *Xiuhtecuhtli*, entre otros, quienes se comunican con los indios en los cerros y las cuevas.

De este modo si para el evangelizador y sus ayudantes estaba claro que el *Mictlan* era lo mismo que el Infierno cristiano, también los posibles receptores indígenas de este mensaje hubieran llegado a la misma certidumbre, aunque tal vez en un sentido inverso al que buscaba el fraile que volvía a traer a la vida la palabra de “los doce”. Si una explicación como la que arriba hemos analizado hubiera cumplido con su objetivo de

¹⁰⁵ Sahagún, *Colloquios y doctrina ...*, p. 179.

ser escuchada por los indios cristianos para adoctrinarlos, éstos hubieran podido concluir fácilmente que el *Mictlan* en el que habían creído sus ancestros era igual al Infierno que predicaban los cristianos.

La fusión fue perfecta, demasiado perfecta, demasiado indígena, para aquellos que consideraron que no debía editarse, ni mucho menos difundirse entre una población nativa cuyo cristianismo no era tan ortodoxo como el de los nobles indígenas educados en Santiago Tlatelolco que fueron capaces de crear junto con Sahagún, sus investigaciones, sus informantes y el manuscrito que daba cuenta de unas pláticas antiguas, un discurso doctrinal cristiano en el que el Infierno que denuncian los “doce” en lengua náhuatl se confunde casi completamente con aquello que nosotros conocemos como *Mictlan*.

Tal vez la voz de los colaboradores de Sahagún pesa mucho en este texto, ya que en varios sermones el fraile describió las criaturas del Infierno de manera muy distinta.

He aquí de qué manera allá viven los “demonios” (búhos humanos), los *tzitzimime*, los que tienen labios de *tzitzimil*, los de los labios grandes, los de las bocas anchas, los que tienen palancas de metal por dientes, los de los dientes curvos, los que tienen llamas de fuego por lenguas, los de los ojotes encendidos, los que tienen caras por ambos lados, los que tienen piedras de sacrificio por muelas; por todas partes comen gente, por todas partes muerden gente, por todas partes rápidamente tragan a la gente, “tienen bocas en todas sus coyunturas como monstruos con las que mastican.”¹⁰⁶ Y tienen *uñotas largas*, andan llevando la espada (macana de metal) del lugar de los muertos, la vara de metal del lugar de los muertos, la *uña de metal* del lugar de los muertos, con las que despedazan por siempre a todos los malvados.¹⁰⁷

Con estos neologismos Sahagún intentó evitar “confusiones” y trató de que los indios se aterrorizaran ante demonios monstruosos y fantásticos semejantes a aquellos de los bestiarios europeos. Y a pesar de que esos demonios con “bocas en todas sus coyunturas” pueden recordarnos las representaciones prehispánicas de *Tlaltecuhlli* (Señor de la tierra), tampoco debemos olvidar que en la tradición iconográfica europea

¹⁰⁶ Glosa de Sahagún para la intraducible frase: “in techquiuentiac yntzitzinte”. Burkhart, *op.cit.* p. 60.

¹⁰⁷ “Aun izca, in quenamique umpa nemj tlatlacatecolo, ca tzitzimime, tzitzinteneque tenxacaltique, camcoyauaque, tlantepuzhuitzoctique, tlancocultique, tecuezalnepileque, ixtletlexochpupol, necocixeque, tlancochtetechcame nouiyan tequa, nouiyan tequetzoma, nouiyampa tecanpaxotiuetzti, in techquiuentiac yntzitzinte: yuan iztiuiuitlatzpopol, quijitquitinemj yn mictlan tepuzmacqauitl, ynmictlan tepuzuitzoctlj, mictlan tepuztlatlillj ynic cemicac quintatzayana inixquichtin tlaeliloque.” Sahagún, *Siguense unos sermones...* 59v. Citado en *ibid.* p. 60. La traducción al español es mía.

era común ver a demonios con rostros en varias partes de su cuerpo, incluyendo rodillas y hombros, como una representación de sus pecados.¹⁰⁸

6.3.2 Los animales infernales y los tormentos de una mujer en un “ejemplo” de fray Ioan Baptista.

Como ya señalamos en su oportunidad el *Confesionario en lengua mexicana y castellana* de fray Ioan Baptista (1599) contiene varios “ejemplos” en náhuatl (solamente) que debía leer el predicador a los indios para motivar su arrepentimiento y su conversión, es decir, para instarlos a realizar un examen de conciencia lo más profundo que les fuera posible, pues, como ya hemos dicho, al final del siglo s. XVI fray Ioan Baptista estaba convencido (por los hechos a los que se enfrentaba) de que los indios eran incapaces de alcanzar por sí mismos una contrición plena.

Estos “ejemplos” para la buena confesión en tiempo de Cuaresma versan sobre la condenación, el arrepentimiento, el perdón y la gloria. En varios de ellos se mencionan explícitamente los nombres de los personajes, las ciudades y el tiempo en que ocurrió la historia que se va a contar; por ello, supongo que provienen de alguna colección europea de *exempla* que hasta ahora no he podido localizar. Quizá la fuente de estos ejemplos sea el mismo texto que utilizaron fray Ioan Baptista y sus colaboradores indios para componer, en náhuatl, el *Libro de la miseria y brevedad de la vida y de sus cuatro postrimerías*, impreso por Diego López Dávalos en 1604.¹⁰⁹

Los frailes o clérigos que leían efusivamente a los feligreses indios los “ejemplos” de fray Ioan Baptista debían mostrarles también unas “estampas” relativas a lo que se iba leyendo.¹¹⁰ Estas estampas no aparecen dentro del texto y tal vez hayan formado parte de otro libro perdido de fray Ioan Baptista conocido como *Hieroglíficos de conversión*, donde por estampas se enseña a los naturales el aborrecimiento del pecado y deseo

¹⁰⁸ Sobre estas “coincidencias” en la representación de lo “peligroso” *vid.* Klein, *op.cit.* p. 255-257.

¹⁰⁹ Las cuatro postrimerías de la vida humana son la Muerte, el Juicio, el Infierno y la Gloria. Icazbalceta y Beristain registran la existencia de este texto, sin embargo yo no he podido obtener dato alguno acerca de su paradero, si es que todavía se conserva algún ejemplar. *Vid.* Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI. Catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600*, México, Millares Carlo /F.C.E., 1981. p. 471.

¹¹⁰ *Vid.* Fray Ioan Baptista, *Confesionario en lengua mexicana y castellana...*, f. IIIr y v.

que deben tener al bien del soberano cielo.¹¹¹

En uno de estos “ejemplos”, que abarca dos capítulos del confesionario, se da vida a los tormentos que sufre una mujer en el Infierno por haber dejado de confesar, por vergüenza, un pecado de incesto.

La parte más interesante del texto es aquella en la que se describe como se abre una puerta entre el mundo de los vivos y el de los muertos, en este caso, los condenados a sufrir en el *Mictlan*. Dos sacerdotes, atribulados por haber tenido conocimiento de una mujer que se confesó en falso y después murió, reciben el regalo divino de poder apreciar lo que ocurre en el Infierno. Como en el auto del *Juicio Final* la mujer pecadora es traída al centro de la escena para que todos observen sus tribulaciones. Debemos mencionar que en el capítulo 11 del confesionario, donde tiene lugar el diálogo entre la mujer y un sacerdote, se le da al “ejemplo” el mismo nombre náhuatl que se usó para designar los autos de evangelización: *neixticuilli*.¹¹²

La mujer declara, en primer lugar, que fue malvada en vida y que vanas fueron sus confesiones, ya que escondió sus faltas ante el sacerdote; con lo que quebrantó un mandamiento y ensució a Dios y a su alma.¹¹³ Después el sacerdote le pide que declare, ante la muchedumbre, de qué modo padece en el *Mictlan*. Así, comienza la infortunada protagonista de este “ejemplo” a describir tortura tras tortura. Destacan de su relato los seres y objetos que la atormentan, y el estricto vínculo que existe entre la parte de su cuerpo con la pecó y los castigos que recibe.

En primer lugar nos habla de unas lagartijas de fuego, obviamente expresadas gracias a la anteposición de la partícula náhuatl *tle*, *tlecucuetzpaltin*, que tienen por tarea atormentar su cabeza, pues durante su vida sólo se dedicó a ataviarla y hermosearla para ser admirada por la gente. Luego comenta que unos sapos de fuego, *tletamazoltin*, se dedican a afligir sus ojos, pues no los utilizó para mirar bondadosamente ni los recató de las cosas mundanas. Un punzón de fuego, *tletepozmitl*, penetra sus orejas, ya que con ellas oyó las palabras vanas y lujuriosas y las difamaciones contra sus

¹¹¹ Vid. Icazbalceta, *loc.cit.*

¹¹² Vid. Ioan Baptista, *Confesionario en lengua mexicana...*, f. 24v. y nuestro Apéndice en donde presentamos la traducción completa de este “ejemplo”.

¹¹³ Vid. *ibid.* f. 25r.

prójimos. Más tarde expresa que con azufre, *tlequiquiztlaltica*, atormentan su boca, pues de ella hablan salido ultrajes, difamaciones, burlas, cantos de placer y regocijo (*papaquilizeuicatl ahuilcuicatl*), además de besos perversos.¹¹⁴

Pero, sus tormentos no concluyen aquí, luego salen a relucir unas serpientes negras *tecuhtlacozauique*, que se enredan en su cuello y lo oprimen. La *tecuhtlacozauique* aparece en el Códice Florentino como una serpiente venenosa, que por su tamaño y actitudes es considerada como la “princesa” de todas las serpientes. Dicha culebra es gruesa, larga y con eslabones, “es de color amarillo de la color de la flor de la calabaza, tiene unas manchas negras como las del tigre: los eslabones tiene pardillos”.¹¹⁵

Dichas serpientes tienen por tarea morder, despedazar, pellizcar y chupar los senos de esta pobre mujer, pues en vida ella se permitió la sucia alegría de ser acariciada en ellos, por sus amigos “perversos”, según como el mismo texto los califica.¹¹⁶

A su vez sus brazos son desgarrados y mutilados por unas fieras de fuego, *tletequanime*, ya que durante su vida no los empleó para ayudar a los demás. Y como jamás fue caritativa ni ayudó a los demás con sus manos y sólo las embellecía y adornaba con anillos de oro y *chalchihuites* preciosos, unos perros de fuego, *tlechichime*, se encargan de asarle las manos.¹¹⁷

La relación de sus sufrimientos concluye trayendo a cuento a un gran animal, la feroz serpiente *mazacoatl*, que aparece como un ser resbaladizo y ponzoñoso, un *tzitzimiltl*, un *coleletli*. Según el Códice Florentino varias serpientes eran denominadas por los nahuas con el vocablo *mazacoatl* (serpiente-venado), su característica principal era el tener una especie de cuernos en la cabeza, pero ninguna de ellas era venenosa.

Los autores del texto tomaron a la *mazacoatl*, una víbora con cuernos, y le dieron las características de ese animal rastreador y venenoso que había tentado a Adán y Eva en el Jardín del Edén; hicieron de la *mazacoatl* un demonio. Olmos utilizó en su *Tratado de hechicerías* los mismo calificativos que aquí se aplican a la *mazacoatl* para describir al Maligno.

Inin cenca huey tequani alahuacayo iztlacyo, tenqualacyo mazacohuatl, in

¹¹⁴ Vid. *ibid.* f. 25r.

¹¹⁵ Códice Florentino..., Libro 11, Cap. 5. f. 77r y v.

¹¹⁶ Vid. Ioan Baptista, *Confessionario en lengua mexicana* ..., f. 26 v.

¹¹⁷ *Ibidem.*

tzitimitl coleletli.

Esta muy grande bestia, resbaladiza, ponzoñosa, venenosa, serpiente mazacoatl, tztizimitl, coleletli.¹¹⁸

Uelic quitlaniteca, quitlanipachoa, ynitequaya, yniteaya, yn iztlac yn itenqualac ynic tenahualaua telamachana.

Entonces lo humilla, lo envuelve con su mordedura, con su dentellada, su baba ponzoñosa, su baba venenosa, asecha a la gente.¹¹⁹

Por otra parte, en el *Florentino*, nos encontramos con otra *mazacoatl*, cuya carne era utilizada para aumentar la potencia sexual de los hombres.¹²⁰ Y da la casualidad de que la gran *mazacoatl* del “ejemplo” de Ioan Baptista se dedica a quemar las entrañas (*thtic*), la piel (*nenehuatl*), el cuerpo (*nacayotl*), el muslo (*metzcuauihyotl*), la espinilla (o tibia, *tlanitzi*) y el cuadril (*queztepolli*)¹²¹ de esta pobre mujer; a causa de la disposición que en vida tuvo para la fornicación, el concubinato y la alegría lujuriosa. He aquí una especie de incubo americano,¹²² expresado en términos indígenas; pues tanto las partes del cuerpo que son mencionadas, como el animal que se eligió para fungir como demonio verdugo, tenían que ver con el ámbito sexual.¹²³

La *mazacoatl* aparece a lo largo de este “ejemplo” como el pecado de lujuria y aquello con lo que este pecado es castigado. En el capítulo 10 de este confesionario, donde se

¹¹⁸ *Ibid.* La traducción al español y el subrayado son míos.

¹¹⁹ Olmos, *Tratado de hechicerías...* p. 12. La traducción al español y el subrayado son míos, ya que la traducción de Baudot es un poco distinta.

¹²⁰ “De la carne desta usan los que quieren tener potencia, para tener cuenta con muchas mujeres. Los que la usan mucho o toman demasiada cantidad, siempre tienen el miembro armado, y siempre despiden simiente y mueren dello”. Sahagún, *Códice Florentino...* Libro 11, Cap. 5, Párrafo 4.

¹²¹ De acuerdo con las investigaciones de Alfredo López Austin, *queztepolli* es el nombre que se daba a ciertos huesos de la cadera: el extremo superior del fémur, el cuello y los dos trocánteros. Por el contenido del texto pienso que este término es empleado en un sentido más general, vinculado con la sexualidad; por eso lo traduje como cuadril. *Vid.* Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, UNAM-IIA, 1990. v. 2, p. 181.

¹²² Demonios lascivos que, entre otras actividades, aparecen en la tradición popular medieval como los encargados de violar incesantemente a las lujuriosas en el Infierno. Además en los relatos infernales europeos es bastante frecuente la aparición de una serpiente que se dedica a devorar el sexo de las mujeres lujuriosas. *Vid.* Georges Minois, *Historia de los Infiernos*, Barcelona, Paidós, 1994. p. 268-671

¹²³ No podemos descartar que los autores hayan extraído esta misma información de alguna obra de Sahagún pues en las *Advertencias para los confesores de los naturales*, publicadas un año después de este *Confesionario*, aparece un capítulo titulado: “Siguense algunas abusiones antiguas que estos naturales tuvieron en su gentilidad, segun escribe el Padre Fray Bernardino de Sahagún en su Vocabulario Trilingüe”. Fray Ioan Baptista, *Advertencias para los confesores...*, f. 105v. A esto podemos añadir que en su *Psalmódia Cristiana* Sahagún también utiliza a la *mazacoatl* para referirse al demonio. *Vid.* *Psalmódia Christiana...*, f. 79r, 128r y 179v.

explica el origen de la historia, se menciona que la *mazacoatl* asomaba su cabeza por la boca de la mujer cuando ésta estaba a punto de confesarle al sacerdote su pecado de incesto. La misma criatura que después la afligirá sin cesar en el *Mictlan*:

[...] les hizo ver, les mostró a la mujer malvada que lleva sobre sí a una gran *mazacoatl*, *izitzimil*, *coleletli*, muy espantosa, sorprendente, que hace tiritar a la gente, que causa espanto, [ésta] mucho la hacía padecer, la quería matar.¹²⁴

Finalmente el confesor le pide a la mujer que declare por qué pecados se sufre más en el *Mictlan*, a lo que ella responde con una lista de actividades, que los autores nos presentan como propias del terreno femenino: el falso testimonio (chisme), el arreglo físico, la adivinación al echar granos de maíz, la alcahuetería, los sortilegios de amor y la confesión que suelen realizar vanamente. Además de que no hay nada que puedan hacer los vivos para aliviar los dolores de aquellos que padecen en el *Mictlan*.¹²⁵

Como el Auto del *Juicio Final* todo concluye con una exhortación. El sacerdote le pide a los cristianos viejos que enmienden su vida y se confiesen pues no saben cuando van a morir, mientras que a los que aún no son cristianos les pide que se cubran con el agua de Dios y se dejen enseñar y alumbrar para que salgan del peligro en el que viven; ya que el sacerdote es su padre amoroso y sólo quiere su bienestar,¹²⁶ quiere ayudarlos para que escapen de ese terrible destino que les espera si no se someten a la voluntad de Dios “como el perro al amo”, aplicando aquí estas palabras de Olmos.¹²⁷

En este *Mictlan* de finales del siglo XVI nos encontramos con nuevas fusiones, todos los animales que son usados como demonios en este texto, estaban y están relacionados en la cosmovisión mesoamericana con el Inframundo. Si recordamos ese pasaje del Apéndice al Libro Tercero de la *Historia general* de Sahagún la lagartija y el perro aparecen en el viaje del muerto por los distintos niveles del *Mictlan*. El sapo se asociaba con las fuerzas húmedas de *Tlaloc*. Y las dos clases distintas de serpientes también se relacionaban con el *Tlalocan* y las fuerzas de crecimiento que emanan del interior oscuro, frío y húmedo de la tierra. En varios grupos indígenas actuales, entre

¹²⁴ Ioan Baptista, *Confessionario* ..., f. 23v -24r. La traducción al español es mía.

¹²⁵ Ioan Baptista, *op.cit.* f. 27v. *Vid.* Apéndice. La traducción al español es mía

¹²⁶ *Ibid.* f. 28 r. *Vid.* Apéndice.

¹²⁷ *Vid.* Olmos, *Traatado sobre los siete pecados mortales...* p.197.

los que se cuenta a los nahuas serranos, los señores de la tierra, las fuerzas del inframundo y de la muerte, continúan siendo serpientes; del mismo modo que la serpiente era uno de los principales atributos de las diosas madres en la Mesoamérica prehispánica.¹²⁸

Todo esto puede ser sólo una coincidencia más, pues las variantes europeas de todos estos seres poblaban también el Infierno. Un perro era el guardián del infierno grecolatino, la serpiente era el demonio del Génesis, los sapos y las lagartijas eran sabandijas, seres inferiores y repulsivos según la Jerarquía de los Seres, con los que solían alimentar los demonios a los condenados (Ilus. 22 y 23).

Sin embargo, y a pesar de las monstruosidades de demonios (creados a partir de la combinación de partes de hombres, animales y cosas) que poblaban los bestiarios europeos, como una manera de mostrar la polimorfia del Diablo y sus servidores, y que tuvieron en las pinturas del Bosco una de sus vertientes más populares en la España de Felipe II, no es muy común que aparezcan animales concretos como verdugos.

A esto debemos añadir otros datos "curiosos". En la primera parte del texto donde se enumera de forma somera los tormentos que padece la mujer son mencionadas otras criaturas que después ya no aparecen en el diálogo entre la mujer y el confesor. Unas comadrijas de fuego (*tlecocozatin*), *pezotin* de fuego y zorrillos de fuego (*tleepame*) que se dedican a morder y lastimar su cabeza. El *pezotli* es descrito en el *Códice Florentino* como un animal parecido al mapache extremadamente glotón, las comadrijas tienen por característica un excremento muy hediondo y el zorrillo como una criatura que poseía una orina que olía a muerto, "*miquizhtialtic*", según los informantes indios, o a "cosa infernal", según Sahagún.¹²⁹

La selección de la *mazacoatl* y la mención de estos animales cuyo excremento y orina eran muy hediondos me hace pensar que los animales que fueron convertidos en verdugos infernales no fueron escogidos al azar. Estas dos últimas criaturas recrean con su presencia aquel difrasismo que ya había empleado Olmos, *axixpan cuitlapan*

¹²⁸ Vid. López Austin, *Tamoanchan Tlalocan...*, p. 197-201. Y 112, 132, 147. En la tradición oral de los nahuas de la zona de Cuetzalan, Puebla, la serpiente mazacuata (*mazacoatl*) continúa siendo el mensajero y portador de las riquezas del inframundo *Tlalocan*. Ma. Elena Aramoni, *Talokan tata, talokan nana*, México, CNCA, 1990. p. 154.

¹²⁹ *Códice Florentino*, Libro XI, Cap.2, párrafo 28 y Cap. 5 parf. 41 y 42.

(en la orina, en el excremento), y nos hacen ver que ese *Mictlan* era al mismo tiempo el lugar de putrefacción y suciedad que había sido para los mesoamericanos y el sitio de olores repulsivos que atormentan a los pecadores de la tradición cristiana.

En esta parte del texto también es mencionada una llama de fuego, *tecuezallotl*, que sale de la boca de la mujer, recordemos que *Cuezal* apareció en los *Colloquios... de los doce*, designado al dios del fuego del Inframundo.

Ante todo esto no podemos evitar que vuelva a surgir una pregunta sin respuesta. ¿En qué Inframundo pensaban aquellos indios de pueblos de visita cuando escuchaban de boca de los frailes y los catequistas historias tan animadas como la que revisamos, historias de tormento y de dolor, que tenían como ubicación un *Mictlan* y como verdugos seres relacionados en su tradición con las fuerzas del interior de la tierra?

En este *Mictlan* cristiano de las obras de fray Ioan Baptista que debió predicarse ya a principios del siglo XVII continuamos detectando “coincidencias” que fueron posibles gracias a la gran inmersión de algunos frailes dentro del mundo de los indios y a la participación de varios de ellos (cristianos de segunda o tercera generación probablemente) en la creación de esos discursos que pretendían continuar una evangelización que aparecía como una obra no concluida.

6.4 “Los lugares del Infierno”.

Finalmente en nuestro recorrido por el *Mictlan* cristiano de los textos de evangelización nos ocuparemos brevemente de cómo se explicó en lengua náhuatl los distintos lugares que formaban el Infierno cristiano.

“Los lugares del Infierno” es el título de un apartado de aquella primera *doctrina* dominica de 1548, en el que se explica a los indios proficientes en el cristianismo que los sitios infernales se dividen en cuatro lugares.

El primero, un Infierno muy profundo a donde van todos los malos hombres y los malos cristianos para ser atormentados eternamente a manos de los demonios. El segundo, un infierno menos profundo llamado *Limbo* donde no hay tormentos y está habitado por todos los niños que murieron sin bautismo, quienes sólo sufren la llamada

“pena de daño”, el saberse alejados para siempre de la presencia de Dios. El tercero, el Purgatorio, a donde van los pecadores cristianos que se arrepintieron a terminar de cumplir su penitencia entre grandes tormentos que pueden ser aminorados con la ayuda de las oraciones de los vivos. El cuarto, el Limbo de los santos padres, donde no hay nadie, ya que Cristo descendió a él después de su muerte en la cruz y liberó a todos los que en él se encontraban.¹³⁰ Aunque no está de más aclarar que la doctrina sobre un Limbo de los inocentes distinto del Seno de Abraham, al que descendió Cristo, fue aprobada por la Iglesia hasta finales del siglo XVIII por el Papa Pío VI.¹³¹

Todos estos lugares son nombrados en español dentro del texto náhuatl pues como ya vimos los dominicos no fueron muy afectos a la traducción de términos tan delicados; por lo que su traducción la encontramos en los demás textos revisados.

Olmos se refiere al Purgatorio dentro de su *Tratado sobre los siete pecados mortales*, como un lugar de los muertos poco profundo, *yn amo huecatlan mictlan*:

Ynic amo moiolcuiti ixpan padre ca otlatemuh, macihui yhuel quicenchocitz uel umpa purgatorio cenca ic tlazaquaz tlaihiyohuiz. Telh ic pachihuiz yn iyollo yn amo huecatlan mictlan ic ontemoz. An iquac huel otlaihiyohui purgatorio, zatepan quihualmaniliz Dios yn ilhuicac [...]

Y al no confesarse con un padre, aunque mucho haya llorado sus pecados, sufrirá pena allá en el purgatorio, aguantará, soportará. Pero se alegrará de que su corazón baje a la región de los muertos nada profunda. Y cuando haya aguantado el purgatorio, después lo recibirá Dios en el cielo [...]¹³²

De esta manera lo distingue del sitio de sufrimiento eterno, o sea, el lugar de los muertos profundo, *in huecatlan mictlan*.¹³³ Mientras que Gante lo nombra *Purgatorio yn tlayectiloyan*, “el lugar donde se limpia”.¹³⁴

En los demás textos lo más común es la aparición de la fórmula *in mictlan in itocayocan Limbo* (el lugar de los muertos cuyo nombre es Limbo) para referirse al sitio a donde Cristo descendió para liberar a los patriarcas. Pasaje ineludible en toda doctrina cristiana, larga o breve, pues formaba parte del Credo o Símbolo de los

¹³⁰ *Doctrina cristiana en lengua española y mexicana, por los religiosos de la orden de Sancto Domingo...* f. CXX r - CXXII v.

¹³¹ *Vid. Minois, op.cit.* p. 346.

¹³² Olmos, *Tratado sobre los siete pecados mortales...* p. 184, 185.

¹³³ *Ibid.* p. 172, 173.

¹³⁴ Gante, *Doctrina cristiana en lengua mexicana...*, f. 20v.

apóstoles, que sintetiza los artículos que todo cristiano debe profesar.

Ynic v articulo initezontlaneltoquiliztli yn quitlali sancto Thomas qito. *Descendit ad inferos tertia die refurrexit a mortuis*. Quitoznequi. Auh motemohuy in mictlan: auh yeilhuitica in motzcalitzino in intlan mimique. Yniuhtiquitohuay tleypan timoyolnonotza. Inih niquitohuay, ca ypan niquilnamiqui, yhuan nicnocuitia motemohui yn mictlan yn h nitlaneltoca in totecuiyo Jeso Christo, ce nelli in itlazoanimantzin, yhuan iteoyotzin motemohui ym mictlan yn itocayocan Limbo.

El quinto artículo de esta noble creencia fue compuesto por Santo Tomás, que dijo, *descendió al infierno y al tercer día resucitó de entre los muertos*. Lo que quiere decir que descendió al lugar de los muertos [infierno] y de tres días resucitó de entre los muertos. De esta manera se dice para que tu lo reflexiones. Así como yo lo digo, y sobre eso pienso y confieso su descenso al lugar de los muertos y creó en Nuestro Señor Jesu Christo y en su única verdadera alma y divinidad, en su descenso al lugar de los muertos, el lugar llamado Limbo.¹³⁵

La predica cristiana necesitó explicar a los indios que existían varios sitios a los que se denominaba Infierno, o que éste tenía dentro de sí distintos niveles, y para hacerlo utilizaron el vocablo *Mictlan* e intentaron darle varias acepciones. Idea que, por otra parte, tenía referentes mesoamericanos. El *Mictlan* de los nahuas precortesianos fue también un sitio con diversos niveles.

El Infierno de los cristianos lleno de horribles y eternos sufrimientos adquirió en el discurso de evangelización novohispano los nombres y muchas características del Inframundo de los mesoamericanos, conformando para mí un *Mictlan* cristiano.

¹³⁵ Gante, *op.cit.* f. 27 v. La traducción al español y el subrayado son míos.

CAPÍTULO 7:

EL INFIERNO EN LAS IMÁGENES DE EVANGELIZACIÓN.

Téngase entonces en cuenta que el sentido percibe, la imaginación representa, el conocimiento forma, el ingenio investiga, la razón juzga, la memoria conserva, la inteligencia aprehende y conduce hacia la contemplación.

Por medio de las imágenes que se nos imprimen de los lugares, podemos venir en conocimiento de lo que en esos lugares se encuentra. Por lo cual los religiosos, teniendo que predicar a los indios, usan en sus sermones figuras admirables y hasta desconocidas, para inculcarles con mayor perfección y objetividad la divina doctrina. Con este fin tienen lienzos en los que se han pintado los puntos principales de la religión cristiana, como son el símbolo de los Apóstoles, el Decálogo, los Siete Pecados Capitales, con su numerosa descendencia y sus circunstancias agravantes, las Siete Obras de Misericordia y los Siete Sacramentos. Todo ello se halla dispuesto en un modo y orden muy ingenioso, el cual invento es, por lo demás, muy atractivo y notable [...]¹

Inspirado en los principios del Arte de la Memoria Valadés explicó a sus contemporáneos cómo los franciscanos, después de darse cuenta que los indios comunicaban sus ideas por medio de “una especie de poligrafía”, “inventaron” imágenes donde se representaban los principales dogmas de la Fe Católica para evangelizarlos.² Dichas imágenes estuvieron hechas con la intención de que penetraran en los sentidos de los indios para conducirlos hasta la contemplación e interiorización total de la divina verdad que les era expuesta por los religiosos. Este proceso ideal de aprendizaje implicaba la percepción de la imagen, la representación mental y el desciframiento de aquello que era expuesto y el ejercicio del raciocinio en la construcción de un conocimiento que fuera conservado por la memoria y capturado por la inteligencia.

Más allá de las reivindicaciones de Valadés, lo cierto es que los hermanos de San Francisco, junto con los dominicos y los hijos de San Agustín, utilizaron prolíficamente las imágenes como un medio de evangelización que acompañó durante todo el siglo XVI a la predicación en las lenguas nativas.

¹ Fray Diego Valadés, *Retórica Cristiana*, (1579), introd. de Esteban J. Palomera, México, UNAM / F. C. E., 1989, p. 237.

² *Ibid.* p. 235-237.

Sin embargo para que este proceso mnemónico se llevara a cabo tal y como Valadés lo describió fue necesario que se diera por supuesto que los indios compartían con los europeos una misma relación con la “imagen”.

Valadés al explicar las peculiaridades del uso misional que los franciscanos daban a las imágenes nos vincula también con la percepción que los europeos tenían de éstas como si se trataran de un espacio “utópico” de referencia neutral en el que la “verdad” metahumana del cristianismo pudiera ser comprendida por todos los pueblos. Un espacio en el que los nativos “podían” ver todo lo que los evangelizadores creían que “debían” ver.³

Desafortunadamente nosotros no podemos seguir compartiendo esta postura etnocéntrica ante el problema. Aproximaciones críticas a estas imágenes de evangelización ponen de manifiesto en primer lugar que los mesoamericanos no le daban a sus “imágenes de culto” la función de “representar” en el sentido occidental del término.

Las civilizaciones mesoamericanas tuvieron efectivamente un complejo sistema de registro del pensamiento sobre soportes muebles e inmuebles a base de pictogramas, ideogramas y logogramas bastante fijos que evidencian la supremacía de un significado que debía ser “leído”.⁴ No obstante su carácter de signo muchas de estas “imágenes” mesoamericanas bidimensionales o de bulto eran también manifestaciones de “lo sagrado” que en náhuatl recibieron el nombre de *ixiptla*. Como ya apuntamos cuando nos ocupamos de los autos de evangelización, un *ixiptla* era un recipiente o vaso en el que se hacía presente, en momentos determinados, una manifestación de alguna divinidad. Eran *ixiptla* (o réplicas) los hombres, sacerdotes o no, que encarnaban a las divinidades para la celebración de los rituales cíclicos, eran *ixiptla* las visiones que

³ Vid. Thomas Cummins, “From lies to truth: colonial ekphrasis and the act of crosscultural translation”, en Claire Farago, *Reframing the Renaissance*, New Haven, Yale University Press, 1995, p. 152-174. p. 158-163.

⁴ Vid. Serge Gruzinski, *El águila y la Sibila: frescos indios de México*, Barcelona, M. Moleiro, 1994, p.13. y Pablo Escalante Gonzalbo, *El trazo, el cuerpo y el gesto. Los códices mesoamericanos y su transformación en el valle de México en el siglo XVI*. México, UNAM- FFL, 1996, 2 t. (tesis de Doctorado en Historia) p.24 -34 y 110. Según Escalante el lenguaje pictográfico se rige por la primacía del significado pues simplifica la realidad buscando sus formas más características para evitar posibles equívocos.

estos hombres tenían, los templos que abrigaban a las estatuas de los dioses, las estatuas mismas y las pinturas murales que tapizaban estos espacios.⁵

Por ello las "imágenes" mesoamericanas cuando se encontraban poseídas por las fuerzas sagradas, eran "la presencia reconocible" de dichas fuerzas, mientras que las imágenes cristianas eran una representación material que remitía a algo que se encontraba ausente.⁶ Aunque no debemos olvidar que el cristianismo popular hace de las imágenes objetos sacros en sí mismos.

En segundo lugar los europeos condenaron la mayoría de estas "réplicas" indígenas y se dedicaron a la difusión de las imágenes cristianas que hacían alusión a un imaginario completamente ajeno al pensamiento nativo, que era expresado a través de convenciones que intentaban captar la realidad sensible, extrañas también para las miradas indígenas.

Los indios fueron compelidos a aprender a partir de esas imágenes, difundidas en estampas, lienzos, sargas y pinturas murales, una forma de concebir y de representar el mundo que se había originado en otra parte; a lo que ellos respondieron, muchas veces, relacionándose con ellas a partir de los antiguos mecanismos. Lockhart detectó que las relaciones de parentesco que los nahuas del siglo XVI y XVII establecieron con las "imágenes" de los santos es una prueba de que en su pensamiento no existía una diferenciación entre el Santo del cielo (por llamarle de alguna forma) y el objeto material que supuestamente lo "representaba".⁷

Evidentemente el Infierno fue uno de los temas preferidos de las imágenes didácticas y edificantes que tenían como propósito llevar a los indios al conocimiento de la verdad salvífica del cristianismo:

[...] En el propio lienzo estaba pintada la pena de los condenados en oscuro fuego del infierno, que sin dar luz abrasa en aquella cárcel perpetua, donde con la vista de horribles demonios y varios géneros de tormentos pagan los malos los pecados que en esta vida cometieron. Están también pintados en aquel lugar miserable, indios y indias, declarándoles el predicador, que habían sido los que no habían recibido la fee, y los que recibida,

⁵ Vid. Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes*, Mexico, F.C.E., 1995. p.60-62. y Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, F.C.E., 1994. p. 170-171

⁶ Vid. Gruzinski, *loc. cit.*

⁷ James Lockhart, *The nahuas after the conquest. A social and cultural history of the indians in Central Mexico, sixteenth through eighteenth centuries*, Stanford, Stanford University Press, 1992. p.237-238.

quebrantaron los mandamientos de Dios y murieron sin penitencia.

En otro lienzo grande traía pintadas grandes aguas, que significaban las mudanzas y poca firmeza de la vida presente.

En las aguas andaban dos grandes bergantines, que los indios conocen por el nombre de canoas, y llevaban muy diferente gente y derrota. En el un bergantín iban caminando hacia lo alto indios y indias con sus rosarios en las manos y al cuello, unos tomando disciplinas y otros puestas las manos orando, y todos acompañados de ángeles que llevaban remos en las manos, y los daban a los indios para que remasen en demanda de la gloria, que descubría en lo alto del lienzo los principios de la que estaba en el otro cumplidamente pintada. Estaban muchos demonios asidos de aquella lancha y a otros los menos indios con las armas del santo rosario. Unos perceveraban con rostros feroces en la prosecución de sus asechanzas, y otros se volvían confusos y rendidos, apoderándose del otro bergantín, a donde se hallaban contentos y quietos, como en cosa suya.

Iban en éste, indios y indias, embriagándose con grandes vasos de vino. Otros riñendo y quitándose la vida, y otros de deshonesta compañía de hombres y mujeres, que se daban las manos y brazos. Estaban los angeles volando sobre esta infernal barquilla, y los desventurados que en ella iban, tan atentos y cabizbajos en sus entretenimientos, que dejaban por espaldas las inspiraciones que los angeles traían de parte de Dios, dándoles rosarios: y ponían los tristes sus ojos y manos en los vasos de vino que los demonios ofrecían a unos, y en las mujeres que presentes estaban a otros.

Remaban los indios en este su bergantín con gran contento y porfiadas fuerzas, significando sus ansias por llegar al desventurado puerto del infierno, que esta comenzado a pintar en una esquina baja del lienzo, y proseguido en otro.*

Las dos sendas que podían seguir los hombres, los dos ríos por los cuales los indios podían conducir su vida junto con la maquinaria infernal desplegada en este lienzo utilizado por el dominico fray Gonzalo Lucero son una clara muestra del tipo de imágenes “a descifrar” que mostraban estos materiales y del cariz terrorífico que debía adornar a toda imagen infernal que se preciara de cumplir con su misión de alejar a los indios del pecado, en este caso la embriaguez y la lujuria.

La gran mayoría de esas imágenes de evangelización fueron realizadas por indígenas versados en la tradición pictórica o escultórica mesoamericana, según sea el caso, e iniciados en los códigos occidentales de representación. Indios, *pipiltin* o *macehualtin*, que ingresaron en las escuelas de artes y oficios de los religiosos para aprender en ellas a “perfeccionar” su arte según los cánones del gusto de sus mentores.

* Augustin Davila Padilla (O. P), *Historia de la Provincia de Santiago de México: de la Orden de Predicadores (1625)*, México, Academia Literaria, 1955. Libro 1, cap. LXXXI.

Ya comentamos en el primer capítulo de este estudio que las cuadrillas de indios pintores que salieron de estas escuelas para dar permanencia a las imágenes efímeras de evangelización en los muros de varias dependencias conventuales llevaban consigo la coexistencia de dos saberes. Dos tradiciones que supieron conjugar, de muy distintas formas, para satisfacer las demandas de sus directores espirituales y para hacer inteligible el imaginario cristiano al resto de las poblaciones indias. Aunque al principio se les exigió la pasividad del perfecto copista, en sus obras aparecen continuamente elementos iconográficos y estilísticos de raigambre indígena que dan lugar a composiciones en las que se restaura, de una u otra forma, la identidad de los indios patrocinadores y constructores. Por otra parte estos elementos autóctonos fueron utilizados conscientemente por los religiosos para que respaldaran con su significado nativo el mensaje que ellos querían difundir.

Por ejemplo cuando los franciscanos integraron dentro del escudo de las cinco llagas, los estigmas crísticos brindados a San Francisco, al *chalchihuitl* indígena cuyo uno de sus significados era el de “líquido precioso”, estaban creando una imagen nueva en la que los elementos de ambas tradiciones parecían respaldar mutuamente su sentido.

El cristianismo que se predicó con palabras nativas e imágenes híbridas fue un cristianismo “recreado”, ya que los frailes y los indios que integraron dos imaginarios hicieron posible el que el resto de los naturales interpretara estos programas a partir de sus propios referentes.

A lo largo de las siguientes líneas nos adentraremos en tres variantes de las descripciones visuales del Infierno que convivieron dentro del proceso de evangelización.

7.1 Espejos del tormento. El Infierno en los grabados de fray Diego Valadés.

Antes de ocuparnos de los infiernos pintados por indígenas me parece pertinente comentar las imágenes infernales de la *Retórica Cristiana* de fray Diego Valadés, pues él mismo concibió sus grabados como un espejo de aquellos lienzos didácticos que usaron los frailes en la evangelización de los indios.

Si bien las ilustraciones de Valadés son contemporáneas y posteriores a algunas de las imágenes de hechura indígena que aquí revisaremos, los grabados de su *Retórica* son una magnífica puerta a las temáticas y a las formas que poblaron los lienzos y los grabados didácticos que llegaron a quedar plasmados en los muros conventuales.

Asimismo sus imágenes encierran varios secretos de la evangelización novohispana que tal vez no podamos del todo descifrar, pues Valadés practicó durante muchos años los métodos de evangelización que exaltó y describió en su *Retórica*. Métodos en los que él mismo se formó dentro de las escuelas conventuales que quiso integrar con su obra a la historia de la cristiandad.

Fray Diego Valadés, hijo de del conquistador del mismo nombre, estuvo en contacto, desde pequeño, con el mundo frailuno. Se educó en las mismas escuelas, bibliotecas y con los mismos maestros que los hijos de los nobles indígenas recogidos por los religiosos. Profesó en la orden de San Francisco y llegó a ser guardián de varios recintos franciscanos, evangelizó en tierra chichimeca y manejó con fluidez el náhuatl, el tarasco y el otomí. En 1571 partió a Europa, donde fue elegido procurador general de los franciscanos (1575) y llevó a la imprenta en Perusa, Italia su *Retórica Christiana*.⁹

Los grabados en cobre que ilustran esta obra Valadés son fruto de los grabados de las bibliotecas conventuales inspirados en la tradición medieval y los maestros del Renacimiento¹⁰ y los modelos europeos que el autor revisó en Europa. Los elementos de la realidad americana que aparecen en ellos (flora, fauna, vestuarios y costumbres

⁹ Fray Diego Valadés, *Retórica Cristiana*, introd. de Esteban J. Palomera, México, UNAM / F.C.E., 1989. p. viii-x.

¹⁰ "Valadés ha visto pintura y grabado, conoce arquitectura y se da cuenta cabal de la plástica renacentista. Es probable que haya estudiado a los grandes grabadores alemanes o italianos de su época o inmediatamente anteriores a él, de los cuales debe considerarse discípulo lejano. Algunas de sus figuras recuerdan a Durero, a Lucas de Leyden, a Israel van Meckenem y, sobre todo, Urs de Graf. Sus diablos - aún medievales- están en Schongauer y Beccafumi." Francisco de la Maza, *Fray Diego Valadés. Escritor y grabador*, México, UNAM-IIE, 1945. p. 25-26.

indígenas), siguen en sus formas el naturalismo renacentista y fueron incluidos expreso con la intención, ya antes mencionada, de insertar a los indios en la historia de la cristiandad y de ejemplificar los extraordinarios efectos que había obrado ellos la elocuencia cristiana.

A pesar de esto los grabados de Valadés intentaron dar cuenta de la forma y el contenido de las imágenes didácticas que usaron los franciscanos en la Nueva España para evangelizar a la población indígena, por ello sus temáticas son verdaderamente un espejo, o un reflejo, de los temas preferidos por los religiosos para lienzos, sargas y muros. Kubler reconoció la continuidad existente entre los diseños de Valadés y los temas de la pintura didáctica conventual. En 1540 la capilla de indios de Tlaxcala lucía en sus muros varios de los temas que Valadés después incluiría en su obra: los *días de la creación* y las *jerarquías civil y eclesiástica*, con excepción del *árbol de Jesé*.¹¹

Como la mayoría de los religiosos de su tiempo Valadés comparte la idea de que el orador cristiano debe utilizar la reflexión sobre la Muerte, el Juicio y los tormentos del Infierno como un instrumento para alejar a los hombres del pecado.¹² Y en consecuencia nos deja ver, a través de sus grabados, lo importante que fueron las escenas infernales en la evangelización de los indios en relación con la iconografía de carácter positivo. Siete de sus veintiséis láminas elaboran ampliamente el tema infernal y nos permiten reconstruir las composiciones de los lienzos y grabados de evangelización.¹³

Tres de estos siete grabados tratan en su totalidad temas relacionados con el pecado, el demonio y el castigo. El resto versa sobre distintas jerarquías que tienen en su registro más bajo escenas infernales.

Los demonios fantásticos y las torturas que combina Valadés para dar vida al caos y al sufrimiento del Infierno cristiano de eterna muerte encajan perfectamente con la iconografía europea: sus demonios antropomorfos en los que se funden distintos

¹¹ Vid. Elena Isabel Estrada de Gerlero, "La pintura mural durante el virreinato", en *Historia del arte mexicano. Arte colonial III*, México, SEP/SALVAT, 1986, t. 7, p. 1011-1027. ilus. p. 21.

¹² Fray Diego Valadés, *op.cit.* p. 445. *Vid. supra.* Cap. 3.1, nota 15.

¹³ Vid. Elena Isabel Estrada de Gerlero, "La demonología en la obra gráfica de fray Diego Valadés", en *Iconología y sociedad en el arte colonial hispanoamericano. XLIV Congreso internacional de americanistas*, México, UNAM-IIE, 1987. p. 76-89. p. 85.

atributos animales, torturas idénticas a las que sufrieron los mártires del cristianismo e instrumentos de tortura que son extraídos de las actividades cotidianas del hombre, incluso de las contemporáneas al autor, como el garabato del carnicero. Para comprender sus infiernos tenemos, obviamente, que traer a la memoria las fuentes teológicas y populares, mencionadas en el capítulo segundo, que se entrelazaron para dar forma y fundamento a la imaginería infernal que llegó a América.

Comencemos por el grabado en el que se encuentra bellamente descrita la Cadena del Ser de la que ya hemos hablado, en la cuál se sintetiza toda la forma en que los occidentales concebían el mundo. Palomera titula esta lámina: *Dios Creador, Redentor y Remunerador* y de La Maza: *La Creación* (Ilus. 25). En ella podemos ver en primer término a la Trinidad: Dios Padre en su trono de Gloria que tiene en su pecho al Espíritu Santo y sostiene como la “Piedad” de Miguel Ángel el cuerpo dolorido de su Hijo. Junto a ellos, y en escala más reducida, aparece María. Eslabones más abajo los diversos coros angélicos rinden adoración al Padre. De ahí en adelante se desciende en la cadena pasando de los hombres (donde destacan los frailes conduciendo a todas las naciones: indios, turcos y chinos) a las aves, los peces, los animales que caminan por la tierra y las plantas, para finalmente acabar en el Infierno.

En el centro de él, Lucifer encadenado a su soberbia, exactamente debajo de Dios Padre, con cuernos, alas de murciélago, senos femeninos y un rostro en el abdomen tiene como trono unas fauces que vomitan las llamas que inundan toda su morada. A su diestra demonios cuecen a los condenados de cabeza en un caldero o les amputan los miembros con una sierra, a su izquierda otros dos demonios con alas de insecto asan a un desventurado sobre una parrilla (Ilus. 24), al mismo tiempo que otro infeliz cuelga de un árbol seco. Estrada de Gerlero interpreta el caldero y el árbol seco como antítesis de la pila bautismal y del árbol de la vida.¹⁴

A la izquierda de Dios Padre una franja se abre para mostrar la degradación de los ángeles rebeldes que del cielo descienden en caída libre hasta lo profundo del Infierno, mientras se van transformando en monstruos con alas de insecto, seres mucho más alejados de la perfección de Dios, según esta Cadena, que los mamíferos alados que

¹⁴ Estrada de Gerlero, *La demonología...*, p. 87.

usualmente ceden sus alas a los demonios en otras composiciones de Valadés.

Destaquemos a continuación los registros inferiores de los grabados que ilustran las *Jerarquías Eclesiástica y Temporal*. En el primero, debajo de un Árbol de la Vida de cuyas ramas florecen las distintas dignidades de la Iglesia vemos otra escena infernal en la que los demonios torturan a más y más condenados en lo que parece ser otra parrilla, hierven miembros humanos en un caldero y otros más transportan dichos miembros en cestas cargadas a la usanza india (Ilus. 26 y 27).

Por su parte en el asiento del árbol del cuál florecen las *Jerarquías* de carácter *temporal* se puede apreciar al padre de familia indio amonestando a sus hijos; de su boca salen vírgulas de la palabra, símbolos convencionales en los códices pre y poshispánicos para señalar al que habla con autoridad. Bajo el plano terrestre una vez más el Infierno expone sus horrores. Al centro cuatro demonios alados sujetan las extremidades de un condenado mientras que otro parece cortar su pecho; una posible alusión a los sacrificios humanos como actividad demoniaca, pues solía representárseles de forma muy similar dentro de los códices coloniales. En el lado izquierdo otro condenado atado de pies y manos es martirizado por sus verdugos infernales en lo que Estrada de Gerlero llama una antítesis de la crucifixión (Ilus. 28).¹⁵ Pasemos ahora a los grabados que abordan en su totalidad el pecado y el Infierno.

En lienzos o grabados didácticos semejantes a la ilustración de Valadés conocida *Etapas de las tentaciones y pecados* los indios se enfrentaban a la iconografía europea utilizada para representar el mal, la tentación, el pecado y el castigo (Ilus. 30). El mal es representado por un Lucifer grotesco de cabellera de serpientes que recibe el homenaje de demonios fantásticos que son sus siervos. Con ello, el evangelizador intentaba describir el horrible pecado en el que incurrían los indios cuando practicaban las artes mágicas, pues éstas constituían tener pacto y comunicación de los demonios.¹⁶ Los registros siguientes dan cuenta de cómo las palabras pecaminosas (representadas por insectos, serpientes y demás sabandijas) se alimentan a sí mismas y cómo los buenos indios cristianos que hacen caso de los consejos de sus ángeles protectores

¹⁵ *Vid. ibid.* Comentario a la ilustración 16.

¹⁶ *Vid. ibid.* p. 491.

cierran sus oídos a las provocaciones del pecado e intentan destruirlo. Por el contrario aquellos otros indios que sí se dejan seducir por los requiebros del maligno aparecen rodeados de serpientes y dragones que solamente los pueden conducir al Infierno en el cuál cada quién recibe un castigo de acuerdo con sus obras.

De igual forma como ocurría dentro de los textos edificantes, el evangelizador asume que todos estos animales e insectos también debían remitir al receptor indígena a contenidos de inferioridad, caos y maldad. El comentario del autor no puede ser más claro:

[...] nada hay más execrable que nuestro adversario. Él introdujo la guerra en el cielo, el engaño en el paraíso, el odio entre los primeros hermanos, y sembró finalmente cizaña en toda nuestra obra. Pues puso la gula en el comer, la lujuria en la generación, la pereza en el trabajo, la inedia en la conversación, en el gobierno la avaricia, en la corrección la ira, en el señor la soberbia, en el corazón los malos pensamientos, en la boca las falsas palabras, y puso también en los miembros las malas acciones; durante la vigilia excita a las acciones más bajas, durante el sueño a los sueños torpes; excita a los alegres a las disoluciones y a los tristes a la desesperación. Y porque de ningún modo podría prevalecer contra nosotros a no ser que le diésemos fuerzas por nuestros vicios, por ello quedamos al él encadenados. Y para que se muestre toda la miseria del pecador lleva éste encima un grave peso, a saber: el demonio, la carne y la concupiscencia de la vida. Cuyo báculo está formado por el cúmulo de todos los vicios y por esto se halla lleno de serpientes.¹⁷

El demonio central tricéfalo del Infierno bajo se encuentra rodeado por demonios alados y cornudos que punzan a un condenado y que exponen los miembros de otros en un tronco y un garabato (Ilus. 29).

Adjunto a este grabado Valadés presenta otra composición en la que describe con más detalle el interior de este sitio de tormento (Ilus. 31).

Coronando la escena, una vez más nos topamos con Lucifer, ahora como un demonio gastrocéfalo que utiliza sus diez brazos para recibir las ofrendas de sus siervos, que consisten en alimentos, poder y riquezas mundanas (representado por dos coronas), animales y pecadores indios (un hombre y una mujer). En el fondo aparecen más demonios *tamemes* cargando miembros humanos y círculos infernales que con sus llamas envuelven a distintos tipos de pecadores.

¹⁷ *Ibid.* p. 487.

En las líneas centrales se ve a los indios encadenados al pecado y al castigo, portando grilletes y cadenas, instrumentos propios de las sanciones judiciales de la época.

Y así ponemos a los mismos indios en esta segunda figura cargados de grilletes y de esposas de hierro y están como suspendidos. Son conducidos por los demonios como ministros que son de los infiernos; pues llevan éstos las mismas cadenas y grilletes que los que obran mal; y así al contemplar las cadenas de ellos se mueven sus ánimos a no incurrir libremente en el pecado.¹⁸

Finalmente debemos mencionar el grabado sobre la *Santidad del matrimonio y castigo de su profanación*, en el que, como su nombre lo indica, Valadés expone como se mostraba a los indios la santidad del matrimonio cristiano y como la profanación de este sacramento (bastante común en la sociedad colonial del XVI y sobre todo entre las élites indígenas acostumbradas a practicar la poligamia) le depararía al pecador un terrible castigo en este mundo y en el otro (Ilus. 32).

Los dos árboles superiores son palmas que con sus hojas dan soporte al Cristo crucificado que está ahí para expresar que en el sacramento del matrimonio no es un hombre el que une a los cónyuges sino Dios mismo. Vínculo que es indisoluble como la unión de Cristo con su Iglesia.¹⁹ Los indios enlazados a este Árbol de la Vida se encuentran sobre nubes pues su destino es la Gloria. Sólo uno no gozará de ella, pues está encadenado al Infierno donde un demonio lo jala y lo sostiene para que no escape; esto puede significar que dicho indio rompió la fidelidad del vínculo matrimonial.

Los árboles inferiores, antitéticos a los superiores, son postes de tormento, en los que un indio y una india son asaeteados y apedreados en vida por haber incurrido en adulterio.

Resulta interesante el que Valadés con este castigo pretenda presentar con hechos como los paganos también condenaban severamente el adulterio y sin misericordia ni tardanza corrían a matar a los transgresores, las mujeres al adúltero y los hombres a la adúltera.

Detrás de los ajusticiadores podemos ver a unos pequeños negros que castigan a otros pecadores; éstos representan según Valadés al demonio que continuará, después de la

¹⁸ *Ibid.* p. 493.

¹⁹ *Vid. ibid.* p. 495.

muerte del pecador, infligiéndole su merecido castigo, pues según este autor los indios temían a los negros y los relacionaban con el Maligno:

Para infundirles mayor miedo, pues los indios temen grandemente a los etiopes, porque son de color negro; y así cuando quieren significar que el demonio es espantable y lleno de armas, lo representan al mismo con figura de aquellos, como puede verse en el mismo grabado, y en esta forma los pintan como administradores de la justicia y de la muerte. Fue necesario inculcares esto, principalmente por razón de la fidelidad del matrimonio, pues estaban acostumbrados, en el tiempo de su idolatría, a tener varias mujeres, y es menester ahora persuadirles de qué manera deben guardar absoluta fidelidad con una solo [mujer] y que de otra suerte, no sólo incurrirán en la indignación de Dios Todopoderoso, sino que serán castigados aún en esta vida.²⁰

Los infiernos de las imágenes de evangelización que el humanista “mestizo” Diego Valadés reprodujo en sus grabados son un magnífico ejemplo de la propedéutica del terror que los evangelizadores novohispanos desplegaron en lienzos, grabados y muros para intentar hacer del indio un cristiano capaz de luchar contra sus vicios y sus antiguas costumbres.

Estos infiernos estaban poblados por demonios y torturas que, en su gran mayoría, pertenecían a la tradición iconográfica y literaria europea (varios de sus demonios y tormentos se parecen a los descritos por Dante) y por condenados e instrumentos de tortura que pertenecían al mundo cotidiano de los indios de la Nueva España.

Como ocurría en Europa los instrumentos que portan los demonios de Valadés para torturar a los condenados eran utilizados de manera común por la población a la cual se dirigía el mensaje. De ahí que se inserten objetos propios de la vida novohispana, de ese mundo de indios, mestizos, frailes y encomenderos, como la cesta de los *tamemes*, los grilletes, las pinzas, los cuchillos y otros instrumentos propios del curtido de pieles y del procesamiento de carnes.²¹

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Aunque hasta el momento no conocemos ninguna representación infernal europea en la que aparezca el *garabato*, otros instrumentos propios del procesamiento de alimentos sí se infernalizan con frecuencia, destacan entre ellos, los garfios para colgar la carne de reses y puercos y las pinzas y cuchillos que se empleaban para desollarlos. Vid. Barbara D. Palmer, “The inhabitants of Hell: Devils”, en Clifford Davison *The iconography of hell*, Michigan, Western Michigan University, 1992. p. 25-35. Continuaremos hablando sobre los *garabatos* cuando nos ocupemos de los infiernos de las capillas abiertas de Actopan y Xoxoteco.

A pesar de esto, y como ya se ha mencionado, estas imágenes de evangelización también tenían sus inconvenientes; pues para que el terror surtiera sus efectos edificantes, los indios debían aprender a reconocer lo que los frailes querían que reconocieran, debían aprender, junto con el catecismo, a entender esas representaciones en las que aparecían personajes con realidad histórica y metahistórica, según la visión occidental de las cosas, descritos a partir de las mismas convenciones antropomorfistas de estirpe renacentista. “No sólo se trata del descubrimiento de un repertorio iconográfico inédito, sino de la imposición de lo que el Occidente entiende por persona, divinidad, naturaleza, causalidad, espacio e historia.”²²

7.2 “El descenso de Cristo a los infiernos”: Las fauces del Infierno en los catecismos “Testerianos”.

No obstante lo ajeno de los seres y las formas los indios se acostumbraron a convivir con el imaginario occidental, a hacerlo suyo, a reinterpretarlo y a reproducirlo.

Otro medio a través del cual los dogmas de la Iglesia Católica se difundieron entre la población indígena fueron los catecismos en imágenes que conocemos con el nombre de “testerianos”.

En torno a ellos se han vertido distintas opiniones, algunos estudiosos piensan que no fue fray Jacobo de Testera el que los inventó, pues él utilizaba imágenes piadosas similares a las descritas por Valadés;²³ otros dividen estos catecismos dependiendo de si fueron realizados con “escritura testeriana”, “amerindiana posthispánica” o “testeramerindiana”.²⁴

Lo cierto es que estos materiales, de los que se conocen alrededor de veinte, comparten similitudes y también grandes diferencias. Todos comparten un reducido tamaño, tener la lectura estructurada en franjas horizontales y figuras de trazos esquemáticos que debían traer a la memoria un texto hablado que, según algunos autores, podía ser

²² Gruzinski, *La guerra de las imágenes...* p 90.

²³ Vid. Christian Duverger, *La conversión de los indios de la Nueva España*, México, F.C.E., 1983. p. 168.

²⁴ Vid. Nicolás León, *Un catecismo mazahua (en jeroglífico testeramerindiano)*. México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1968. p. 15-18.

reproducido con la misma facilidad en náhuatl, otomí, español y latín.²⁵

También escribieron a su modo por imágenes y caracteres los mismos razonamientos, y yo he visto para satisfacerme en esta parte, las oraciones del Pater Noster, y Ave María y Símbolo, y la confesión general, en el modo dicho de indios; y cierto se admirará cualquiera que lo viere, porque para significar aquella palabra: "Yo pecador, me confieso", pintan un indio incado de rodillas a los pies de un religioso, como que se confiesa; y luego para aquella "A Dios todopoderoso", pintan tres caras con sus coronas al modo de la Trinidad; y a la gloriosa Virgen María, pintan un rostro de Nuestra Señora, y medio cuerpo con un niño; y a San Pedro y a San Pablo, dos cabezas con coronas, y unas llaves y una espada, y a este modo va toda la confesión escrita por imágenes, y donde faltan imágenes, ponen caracteres, como en qué pequé, etc. de donde se podrá colegir la viveza de los ingenios de estos indios.²⁶

Más allá de esas semejanzas hay catecismos en los que casi no se utilizaron elementos de la pictografía indígena, otros en los que sí y otros más en los que aparecen glifos de producción colonial que se valieron de mecanismos del fonetismo pictográfico indígena para sugerir los sonidos que debían ser reproducidos, como los que mencionan Las Casas y Torquemada.

Acaece algunas veces olvidarse algunos de algunas palabras o particularidades de la doctrina que se les predica de la doctrina cristiana, y no sabiendo leer nuestra escritura, escribir toda la doctrina ellos por sus figuras y caracteres muy ingeniosamente, poniendo la figura que corresponderá en la voz y sonido a nuestro vocablo: así como si dijésemos amén, ponían pintada una como fuente, y luego un maguey, que en su lengua frisaba con amén, porque llámanlo ametl, y así de todo lo demás. Yo he visto mucha parte de la doctrina cristiana escrita por sus figuras e imágenes, que leían por ellas como yo la leía por nuestra letra en una carta, y esto no es artificio de ingenio poco admirable.²⁷

Otros buscaron otro modo (a mi parecer muy dificultoso, aunque curioso), y era aplicar las palabras, que en su lengua conforman y frisan algo en la pronunciación con las latinas, y poníanlas en un papel por su orden, no las palabras escritas y formadas con letras, sino pinturas, y así se entendían por caracteres; esto será fácil de entender, por exemplo. El vocablo que ellos tienen que tira más a la pronunciación de Pater, es pantli; que significa una como banderita con que cuentan el número de veinte, que significa pantli y en ella dicen Pater. para la segunda que dice Noster; el vocablo que ellos

²⁵ John B. Glass, "A census of Middle American Testarian Manuscripts", en *Handbook on Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, 1975, vol. 14, p.286.

²⁶ Joseph de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, edic. de Edmundo O'Gorman, México, F.C.E., 1962, p. 289-290.

²⁷ Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria*, edición preparado por Edmundo O'Gorman, 2 v. México, UNAM- IIH, 1967, t. II, p. 505

tienen más parecido a esta pronunciación es *nuchtli*, que es el nombre de lo que los nuestros llaman tuna y en España higo de las Indias; pues para acordarse del vocablo *Noster* pintan consecutivamente tras de la banderita, una tuna que ellos llaman *nochtli* y de esta manera van prosiguiendo²⁸

En mi opinión, los “testerianos” nacieron de la estrecha comunicación de los indios con los frailes durante las primeras décadas de la evangelización. Juntos llegaron a ciertas convenciones que después continuaron reproduciéndose sin una supervisión muy esmerada. Estos catecismos estaban dirigidos a la población india iletrada, y en especial, a los indios catequistas de poca instrucción que dirigían el aprendizaje de la doctrina en sus respectivos pueblos o barrios.

En el caso que nos interesa, los “testerianos”, también nos sirven para confirmar la vigencia de un ideograma mesoamericano ya bien entrado el periodo colonial y cómo dos sitios de los muertos subterráneos radicalmente distintos convergieron en un icono aparentemente común.

Durante el periodo de búsquedas que fue simiente de este trabajo comparé en diversos materiales de evangelización cómo fue explicado el “Descenso de Cristo a los Infiernos”, un artículo de Fe dentro del Símbolo de los Apóstoles; así pude comparar cómo fueron traducidos al náhuatl esos “infiernos” dentro de los textos escritos y qué icono fue seleccionado para este mismo efecto en los catecismos “testerianos”.

El icono escogido por los religiosos fue el mismo que aparecía en los libros miniados y en las portadas de las catedrales góticas: las fauces del Leviatán, de ese pez-reptil caótico y marino, el *Ammut* de los antiguos egipcios, que gracias a la interpretación cristiana del *Libro de Job* se había convertido en la representación orgánica del Infierno de fuego; aunque debemos recordar que en este pasaje Cristo no baja estrictamente al Infierno de tormento, sino al Seno de Abraham, para rescatar a los santos de la Antigua Alianza y llevarlos con él a la Gloria.

Sin embargo la forma en la que muchas de esas fauces fueron realizadas, en los catecismos “testerianos”, revela la intervención del *tlahcuilo*, pues remite al ideograma mesoamericano de “lugar de los muertos”, o *Mictlan* en náhuatl, en la tradición

²⁸ Fray Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, Libro XV, Cap. XXXVI.

pictórica mixteca-puebla.

En la imagen 151 del *Ms. mexicaine 78* que custodia la Biblioteca Nacional de París, catecismo pictográfico atribuido a Sahagún y cuyo facsímil fue recientemente publicado por Luis Resines (Ilus. 33), podemos ver a Jesucristo descender de cabeza a las fauces del Infierno por una escalera, como un nuevo *Tzontemoc* (el que baja de cabeza). La lectura de esta imagen corresponde a la palabra “descendió”.

La imagen 152 que corresponde a la palabra “infiernos” está constituida, a su vez, por las fauces abiertas de un “saurio” sobre las cuales se encuentra colocado un cadáver, que no es Cristo, pues no tiene aureola como el personaje de la imagen precedente. Es precisamente aquí donde encontramos que para plasmar en imágenes la palabra “infiernos” se recurre al ideograma mesoamericano *Mictlan*: un envoltorio mortuario sobre las fauces abiertas del *cipactli* (Ilus. 34).

Esta “similitud” indudablemente facilitaba la lectura del catequista o del catecúmeno indio, ya que la palabra náhuatl *Mictlan* que resultaba de la lectura de este ideograma, según la tradición mesoamericana, era la misma que habían escogido los frailes para nombrar en náhuatl al infierno cristiano.

Lo anterior muestra la vigencia de la lectura de un ícono a partir de sus referentes indígenas, pues los indios al ver su antiguo ideograma, aunque estilísticamente modificado, lo leían en consecuencia.²⁹

Por lo que quizás, una vez más, debemos preguntarnos a qué inframundo está descendiendo Cristo para el indígena que era receptor de este mensaje; pues tanto la palabra nativa como la imagen que debía llevar a ella remitían al “lugar de los muertos” en el que habían creído sus ancestros.

En la ilustración temprana de otro Credo, cuya procedencia aún no he podido localizar,³⁰ nuevamente podemos ver a Cristo dirigiéndose a las fauces del Infierno para

²⁹ Las fuentes sugieren que la mayoría de la población del México prehispánico era capaz de reproducir y leer las pictografías más comunes, pues solían emplearse en litigios y posteriormente en la Confesión cristiana. *Vid.* Escalante, *op.cit.* p. 23. Así como “en la segunda mitad del s. XVI, muchos escritores-pintores nahuas todavía dominaban la forma y el sentido del repertorio básico de los glifos prehispánicos, aunque algunos mostraron una inclinación a ejecutarlos en un estilo afectado por las concepciones artísticas europeas”. *Vid.* Lockhart, *op.cit.* p. 331.

³⁰ Anita Brenner, quien dio a conocer esta ilustración en su libro *Ídolos tras los altares* sólo brinda la siguiente información sobre la misma: “De un manuscrito pictórico, hecho para los aztecas por artistas

liberar a sus antepasados (Ilus. 35). La acción no se encuentra señalada por una escalera, sino por un camino con huellas de pies en su interior, como ocurre en muchos códices coloniales. Las fauces del Leviatán pueden muy fácilmente ser las del *cipactli* si se las compara con las que aparecen dentro del glifo toponímico de *Xaloztoc* según el *Códice Mendocino* del cual ya hablamos en el capítulo cuarto (Ilus. 19).

La factura de las fauces del *Mictlan* en los catecismos “testerianos” que revisamos varía de uno a otro. En la mayoría de ellos no se mantiene el rigor y los detalles del catecismo atribuido a Sahagún, sino que se adoptan formas mucho más esquemáticas (Ilus. 36 y 37).

Uno de los comentaristas de esta última imagen que proviene del catecismo que en su último folio lleva la firma de Pedro de Gante, afirma que en ella podemos ver a las fauces del glifo indígena de “*tlalli*”, de las cuales salen llamas.³¹ Recorro a él, pues en lo personal, lo esquemático de la imagen no me permite hacer ninguna identificación. No obstante resulta lógico que este catecismo también se recurra a las fauces para “sugerir” la palabra *Mictlan*, como lo hacen los demás.

Asimismo esta lectura queda confirmada por otro catecismo que conserva anotaciones en náhuatl, hechas probablemente por un eclesiástico, mismas que esclarecen las posibles dudas acerca del texto que debía reproducirse a partir de estas imágenes (Ilus. 38): “y cruz omomiquili otoloc omotemohui in mictlan...” / “murió en la cruz, bajo, descendió al lugar de los muertos”.³²

7.2.1 El Leviatán-Cipactli.

La identificación que se dio al interior de los talleres conventuales entre el *Cipactli* mesoamericano y el Leviatán europeo, quedó registrada en los catecismos en imágenes que los religiosos distribuyeron entre algunos indígenas, en las ilustraciones que los pintores indígenas elaboraron para las historias frailunas sobre las costumbres

indígenas bajo la dirección de frailes españoles”. Anita Brenner, *Ídolos tras los altares*, México, Domes, 1929. p.388.

³¹ *Catecismo de fray Pedro de Gante*, estudio de Justino Cortés Castellanos, original conservado en la Biblioteca Nacional de Madrid, Madrid, Testimonio Compañía Editorial, 1992. p. 16.

³² *Un catecismo náhuatl en imágenes*, introd., paleografía y trad. de Miguel León-Portilla, México, Cartón y Papel de México, 1979. p. 40. Esta traducción al español es mía.

gentílicas de los naturales de la Nueva España y en las historias que varios linajes indios mandaron pintar para legitimar su presencia en el escenario político.

Los europeos interpretaron los reptiles del imaginario mesoamericano a partir de los contenidos de negatividad y maldad que adornaban a las “sabandijas” dentro de su cosmovisión; por ello motivaron su reproducción dentro de contextos visuales que, para ellos, eran demoniacos o infernales.

Así podemos apreciar en el *Códice Ríos* a la dualidad del antiguo “Lugar de los muertos”, *Mictlantecuhltli* y *Mictecacihuatl*, como demonios mayores del “Infierno”, sobre las fauces de un reptil muy similar al Leviatán europeo (Ilus. 39), en el mismo lugar que en el *Códice Fejervary-Mayer* ocupaba la mandíbula abierta del *cipactli* (Ilus. 16). Representación que respalda completamente la interpretación occidental de que el Infierno y el *Mictlan* eran el mismo sitio.

Las anotaciones que explican a ojos occidentales esta imagen presentan el *Mictlan* como una región infernal. El *tlahcuilo*, por su parte, intenta hacer compatibles las dos tradiciones que lleva a cuevas y de la misma forma que modifica el modelo indígena intentando hacer más acordes las dimensiones de estos “demonios” con la escala de la figura humana que proponían los frailes en sus escuelas, inserta unas fauces “a la manera” de las que se encontraban en los grabados de los religiosos en el sitio donde las fauces del *Cipactli* señalaban la entrada del inframundo.

Los frailes asociaron el *Cipactli* con las fauces del Infierno y a la inversa, los pintores indios parecen haber asociado al Leviatán con las fauces del *Cipactli*, la boca de la cueva, que era la vía de acceso y salida del interior de la tierra.

En el *Atlas* que ilustra la *Historia* de fray Diego Durán los pintores indígenas decidieron poner un Leviatán de estilo muy europeo para señalar la boca de *Chicomoztoc*, la cueva de origen (Ilus. 40).

El Leviatán parece ocupar sin mayores conflictos el lugar del *Cipactli*, de ese ser que fue el origen del cosmos, tal y como lo concebían los mesoamericanos, y que había acompañado toda su historia trascendiendo las fronteras temporales y estilísticas, aún en contextos que no tienen que ver con el discurso infernal cristiano, como las historias

de la migración.³³

La utilización que se hizo del ideograma *Mictlan* dentro de los catecismos “testerianos” y la apropiación que hicieron los pintores indios de las características del Leviatán para refuncionalizar un icono de sus antepasados, son para mí una muestra de que los trazos y las formas yuxtapuestos del Leviatán y del *Cipactli* implican una fusión de significados al nivel de los productores (frailes y pintores indios) y la vigencia de dos lecturas al nivel de los receptores de este mensaje visual híbrido.

La *double mistaken identity* que Lockhart encontró en otros terrenos de la convivencia entre indios e hispanos pudo haber tenido en estas imágenes indocristianas uno de sus veneros más ricos. Los españoles que veían las imágenes de evangelización producidas por indios veían en esas fauces la boca de su Infierno, los indios que se acercaban a ellas semanalmente o para las grandes fiestas, y que estaban desvinculados del proceso de su producción, veían probablemente las fauces que desde antiguo señalaban la vía de acceso al interior de la tierra.

El *Mictlan* y el Infierno parecen fundirse en imagen y palabra, y aunque los resultados de esa “con-fusión” debieron ser múltiples y diversos nos instan a preguntarnos qué era lo que los indios veían en otras imágenes de evangelización (pintura mural) en las que esas fauces volvían a hacer acto de presencia.

7.3 Desollados y embutidos. Las torturas infernales en los muros de las capillas abiertas de Actopan y Xoxoteco.

Después de haber revisado los infiernos de dibujo renacentista y demonios medievales de Valadés y las fauces del *Mictlan*-Infierno en los catecismos “testerianos”, debemos ocuparnos de los infiernos pintados por indios que conservamos en los muros de dos capillas abiertas. En esos infiernos los temas reproducidos por Valadés pasan por la interpretación de las manos indígenas y adquieren parte del colorido que debió adornar a varios autos de evangelización, gracias a los vestuarios, las escenografías y las llamas

³³ Pablo Escalante ha observado también la yuxtaposición de los trazos y las formas del *cipactli* y el Leviatán en otros códices coloniales. *Vid.* Escalante, *op.cit.* p.422 y 453.

reales.

Los programas pictóricos de los conjuntos conventuales novohispanos del siglo XVI fueron creados en estricta consonancia con el sentido simbólico-litúrgico de cada uno de los espacios en los que fueron inscritos. Decoraciones que reafirmaban estos sentidos y daban permanencia a los lienzos y mosaicos de plumas y de flores que adornaron los recintos cristianos en las primeras décadas de la evangelización. Y tanto la factura como la contemplación de dichos programas eran concebidas por los religiosos como vías de acercamiento al mensaje de salvación.³⁴

Los frailes concebían los programas. Equipos de pintores indios trashumantes llevaban de convento en convento los temas, las técnicas y los estilos que habían aprendido en las escuelas frailunas a través de la reiterada copia de grabados europeos. Con la suma de los esfuerzos de unos y de otros salieron a la luz, entre 1540 y 1585, casi 300,000 mts. de muros saturados de imágenes que debían acompañar la oración de los frailes, la liturgia y la catequesis de los indios.³⁵

Aquí nos concentraremos en las escenas infernales que se despliegan a lo largo y a lo ancho de los muros de dos capillas abiertas, pues aunque han llegado a nosotros otras pinturas murales con alusiones infernales, como el magnífico *Juicio Final*, conocido como *Ite maledicti*, del deambulatorio alto del convento agustino de Acolman, es en las capillas abiertas donde el Infierno de tormento eterno aparece con mayores detalles, precisamente porque eran espacios dirigidos en su totalidad al adoctrinamiento de las poblaciones indias y a la liturgia al aire libre que para ellos se celebraba cuando el número de asistentes rebasaba la capacidad de los primeros templos.³⁶

³⁴ Vid. Elena Isabel Estrada de Gerlero, "La pintura mural durante el virreinato"..., p. 1012-1015.

³⁵ Vid. Gruzinski, *La guerra de las imágenes...* p. 84 y *El águila y la Sibila...*, p. 25.

³⁶ Han llegado hasta nosotros escenas infernales en pintura mural dentro de seis *Juicios Finales* ubicados en distintas dependencias de las fundaciones agustinas de Cuitzeo, Acolman, Actopan, Santa María Xoxoteco e Ixmiquilpan. Y con excepción del *Ite maledicti* de Acolman los *Juicios* ubicados en los claustros altos, de uso exclusivo de los religiosos, no se complementan con descripciones pormenorizadas de los distintos tipos de tormento. Vid. Eumelia Hernández Vázquez, *Iconografía del demonio en la Orden de San Agustín de la Nueva España*, UNAM-FFL, 1991. (tesis Licenciatura en Historia). p.186-187. A estos ejemplos también podemos añadir las alusiones infernales en la Capilla Abierta franciscana de San Esteban Tizatlan, Tlaxcala (Ilus. 47) y la decoración que en los años 40's de este siglo pudo observar Neill James en la iglesia de Orizabita en el municipio de Ixmiquilpan, Hidalgo "The church was old. On the walls, Heaven, Earth and Hell were graphically depicted, especially Hell. Dark-skinned sinners were being tossed into a livid fire with writhing serpents. There were many saints, Christus, crosses, cherubins and virgins." Citado en Olivier Debroise, "Imaginario fronterizo / identidades en tránsito. El caso de los

La misma vehemencia que llevó a algún fraile a caminar sobre el fuego para hacer que los indios entendieran la magnitud del sufrimiento que se les esperaba en el Infierno si no abjuraban de sus antiguas costumbres y de sus vicios presentes, llevó a los agustinos que diseñaron los programas de la capilla abierta adjunta al convento de San Nicolás Tolentino en Actopan y de la capilla abierta aislada localizada en Santa María Xoxoteco (en el actual estado de Hidalgo) a proponer a los pintores indios la confección de desgarradores suplicios como castigo a las conductas indias más repudiadas por los frailes.

Aunque la capilla de Xoxoteco, por ser de dimensiones más reducidas, carece de algunas escenas que aparecen en Actopan, los infiernos de ambas capillas se complementan, ya que sus programas iconográficos son casi idénticos; de manera que fragmentos desaparecidos en Actopan pueden todavía observarse en Xoxoteco y viceversa.³⁷

A grandes rasgos el tema que desarrollan las pinturas de ambas capillas es el castigo eterno en los tormentos del Infierno que recibirán tras el Juicio Final todos aquellos que desobedecieron en vida los mandamientos de Dios y de su Iglesia.

Estos infiernos debieron realizarse después de la primera mitad del siglo XVI, pues en 1548 apenas se estaba fundando Actopan como priorato agustino. No obstante existen discrepancias en cuanto a la fecha de su elaboración. Artigas afirma que las pinturas de la capilla de Xoxoteco pertenecen a la década de 1550 a partir de la indumentaria que portan los personajes que aparecen en ellas.³⁸ Elena Estrada de Gerlero, por su parte, piensa que estos programas debieron realizarse después de la gran epidemia que azotó la Nueva España en 1576 y que diezmo brutalmente a la población indígena, ya que un acontecimiento de tal magnitud reavivaba en la mente de los frailes que contemplaban

murales de San Miguel Ixmiquilpan", en *Arte, historia e identidad en América. XVII Coloquio internacional de historia del arte*, México, UNAM-IIE, t. 1, p.155-172. p.162.

³⁷ En el presente apartado destacaremos solamente algunos aspectos de los infiernos de estas capillas, pues descripciones detalladas de su iconografía, fuentes y distribución aparecen en: Isabel Estrada de Gerlero, "Los temas escatológicos en la pintura mural novohispana del siglo XVI", en *Traza y Baza. Cuadernos hispanos de simbología, arte y literatura*, No. 7, Barcelona, El Abbar, 1978. p. 71- 88. y en Juan Artigas, *La piel de la arquitectura, murales de Santa María Xoxoteco*, México, UNAM, 1979. Asimismo dejamos fuera de nuestro análisis las figuras demoniacas de los grutescos que adornan frisos ubicados en muchos edificios novohispanos.

³⁸ *Vid.* Artigas, *op.cit.* cap. XI.

la muerte por peste de sus feligreses los presagios del *Apocalipsis*; lo que motivaba el auge de los temas escatológicos en la decoración conventual.³⁹

Sin bien no podemos negar que las constantes epidemias que azotaron la Nueva España daban vigencia a los temas escatológicos y a las devociones que protegían al fiel de las llamas del Infierno en caso de que la muerte súbita lo arrebatara del mundo, en mi opinión no podemos circunscribir por ello los infiernos de Actopan y Xoxoteco a un momento tan preciso como la cruel epidemia de 1576, aunque el estilo de los murales corresponde con el de otras obras realizadas por indígenas en las dos tres últimas décadas del s. XVI.

Los infiernos de los grabados de Valadés junto con los autos sacramentales y los textos ya revisados muestran que los temas escatológicos fueron una constante en el trabajo de evangelización, pues en ellos se desarrollaba un punto fundamental en la interiorización del cristianismo, ajeno a la antigua cosmovisión indígena: la relación moral y causal entre la conducta humana y el premio o el castigo después de la muerte. Asimismo hemos visto como estos temas se relacionan con la percepción que tenían los religiosos de las capacidades de “conversión” de los indios y del pueblo común en general. La mayoría de los frailes pensó que la atrición era deseable y a veces la única salida para que los indios se mantuvieran dentro del rebaño de Cristo.

Los pecados que podemos ver en estas capillas representan los miedos de los religiosos; miedo a la embriaguez incorregible de los indios, a su facilidad para caer en adulterio o a que ocultamente continuaran practicando su antigua idolatría. Los terribles tormentos que proponen estos dos programas como castigo a dichas transgresiones representan a su vez los miedos que los frailes querían inculcar a los indios.

Coronando el medio punto del muro central de las dos capillas encontramos el *Juicio Final*. Cristo Juez montado sobre el mundo y rodeado por los santos y los coros angélicos preside el sonar de las trompetas que liberan a los muertos de sus tumbas, mientras se desarrolla la última batalla entre el arcángel San Miguel y Lucifer (Ilus.41).

³⁹ Vid. Estrada de Gerlero, *op.cit.* p. 86-87.

Los salvos son conducidos por ángeles hacia la diestra de Cristo y los irredentos son llevados a rastras por demonios hasta el extremo opuesto, donde las llamas del Infierno los esperan (en Actopan -Ilus. 42-) o el Leviatán abre sus fauces de fuego para devorarlos (en Xoxoteco -Ilus. 43-).

En Xoxoteco bajo el *Juicio Final* se abren dos recuadros laterales en los que se desarrollan ciertos pasajes del Génesis: la creación de todos los seres del mundo (incluidos Adán y Eva), el pecado original, la expulsión del paraíso y el asesinato de Abel. En Actopan estas escenas se complementan con el "Arca de Noé", la "Salvación de las almas del Purgatorio" (Ilus. 44) y varios pasajes del Apocalipsis: Los ángeles empujando a los demonios al fondo del Infierno, los jinetes de la peste y la guerra saliendo de las fauces del Leviatán y otro pasaje que puede ser identificado como el terremoto y la lluvia de estrellas que acompañan la ruptura del sexto sello o la destrucción de Babilonia, "como alusión al castigo a la idolatría".⁴⁰

Dicho conjunto mostraba la línea de la historia de lo que San Agustín solía llamar las dos ciudades. La Ciudad de Dios que se había visto forzada a convivir con la Ciudad del Diablo a partir del momento en que el primer hombre había sido seducido por las palabras del maligno y se había atrevido a desobedecer los mandamientos de su dios. Al final de los tiempos las dos ciudades se separarían definitivamente después de que las tragedias de la visión apocalíptica de Juan exterminaran la Tierra. Y sólo aquellos que se mantuvieron alejados del pecado (o que expiaron sus culpas en el fuego del Purgatorio) serían recibidos por Cristo en la Gloria de la Jerusalén Celeste, como los hombres que se refugiaron en el Arca (prefigura de la Iglesia) lograron sobrevivir al Diluvio que acabó con los pecadores de su tiempo. Mientras el resto de los hombres se hunde en el horror, la oscuridad y el tormento de la otra ciudad: el Infierno.⁴¹

Grandes espacios en blanco se encuentran al centro de estos recuadros en ambas capillas y sugieren la existencia original de retablos, en los que debió desarrollarse un tema que brindara esperanza en contraposición a los horrores del Infierno que son descritos en los muros laterales.

⁴⁰ Estrada de Gerlero, *op.cit.* p. 76-77.

⁴¹ Vid. San Agustín, *La ciudad de Dios*, México, Porrúa, 1992. Libro 11-22, *passim*.

A los costados del testero, en los muros laterales, el Infierno abre sus puertas para mostrar sus tormentos y las circunstancias que llevan a él. Las puertas del Infierno que aparecen en Actopan y Xoxoteco son las fauces enormes del Leviatán que dejan ver su contenido de llamas y condenados y que están custodiadas por demonios mayores que portan las llaves de esa morada de sufrimiento.

Los leviatanes de Actopan (Ilus. 45), mejor conservados que los de Xoxoteco donde el del muro sur está totalmente perdido (Ilus. 46), recuerdan las características de la bestia del *Libro de Job* y concuerdan perfectamente con la iconografía de los libros miniados (cabezas de perfil, afilados colmillos, ojos desmesuradamente abiertos y ollares distendidos). Incluso podemos sugerir que una representación muy similar a la que aparece en el *Psalterio de Winchester* (s. XI) debió haber servido de modelo (Ilus. 6).

Sin embargo el tratamiento que los pintores indios dieron a los Leviatanes laterales de Actopan los acerca con la tradición indígena. Sus fauces son más alargadas que las de los ejemplos europeos que se conocen, además de que su color verde y las escamas puntiagudas de su piel los hacen muy parecidos a reptiles reales. Y, aunque no conozco “todos” los leviatanes europeos de miniaturas, grabados y portadas catedralicias, me atrevo a sugerir que varios elementos de estas bestias recuerdan (lejanamente y usando la imaginación, lo admito) a las representaciones del *cipactli* en la tradición mesoamericana mixteca-puebla, de las cuales señalo solamente dos: a) la colocación del ojo dentro de la ceja y ambos fuera de contorno del reptil y b) la clara utilización de una franja blanca para contrastar la piel escamosa del reptil con la roja encía, la que contrasta a su vez con una blanca dentadura que muestra grandes colmillos en la parte central (aunque en la imagen mencionada del *Psalterio de Winchester* también se marcan las encías con un color rojizo).⁴²

Junto a las fauces del Leviatán, en el muro Norte de Actopan, nos encontramos con un demonio rojo y cornudo que muestra su lengua retorcida y que sostiene la llave del Infierno (Ilus. 48). Sus colmillos afilados y dos discos verdes que rodean sus ojos

⁴² Compárense los ojos-ceja y la dentadura de los leviatanes de Actopan con los de los *cipactin* de las ilustraciones 12, 13, 14, 15, 16 y 34.

recuerdan la iconografía de *Tlaloc*, el dios de la lluvia de los pueblos mesoamericanos del posclásico que habitaba la olla de agua en el interior de los cerros llamada *Tlalocan*. Y aunque esta sugerencia pueda deberse más a la restauración del mural que a una intencionada manipulación de la figura de *Tlaloc* por los directores intelectuales (o los indios pintores) para presentarlo como un demonio, resulta interesante que, dentro de las fauces del muro Norte de Xoxoteco, Estrada de Gerlero haya identificado a “una figura masculina, de proporciones heroicas, con un tocado renacentista adornado con *serpientes emplumadas* de diferentes colores”,⁴³ y que en el muro opuesto, donde el Leviatán de haber existido ha desaparecido se puede todavía observar a un demonio de enormes garras con la llave del Infierno, junto a otro demonio que parece tocar una caracola, instrumento musical indígena, como “contrapartida de las trompetas angélicas del *Juicio Final* en el muro principal” (Ilus. 49).⁴⁴

Además de los demonios ya descritos el resto de los muros laterales de estas capillas aparece densamente poblado por demonios cuyos cuerpos fueron compuestos a través de la combinación de siluetas humanas con elementos extraídos de diversos animales: cánidos, murciélagos, aves, rumiantes, reptiles (en Xoxoteco la cola de todos los demonios verdugos termina en cabeza de serpiente) y dragones, dando por resultado un bestiario fantástico que mostraba a los indios muchas de las formas que solía adoptar el Maligno para tentar y castigar al hombre.

La única misión de todos estos seres es martirizar a los irredentos, de tez blanca y morena, en diversos aparatos de tortura, distribuidos en varios recuadros, que se proponen como el castigo consecuente a las conductas pecaminosas que son expuestas de manera costumbrista en distintas viñetas.

Por razones metodológicas, aquellos que se han dado a la tarea de comentar estas imágenes de los muros laterales de las dos capillas, lo han hecho por lo general disociando las viñetas sobre las tentaciones y los pecados de los recuadros mayores que las contienen. Y aunque mi lectura no difiere demasiado de la que ha hecho Elena

⁴³ Estrada de Gerlero, *op.cit.* p. 82. Las cursivas son mías.

⁴⁴ *Loc.cit.*

Estrada de Gerlero pienso que esta separación ha contribuido a empobrecer un poco la interpretación de estos programas, pues, es muy probable que los frailes que predicaban a través de estas imágenes fueran señalando con un puntero cada una de las transgresiones vinculándolas con el tormento respectivo que las acompaña. Así como en los textos y grabados europeos era común asociar cada uno de los pecados capitales (y su descendencia) con un tormento particular.⁴⁵

Comencemos por las escenas de los dos muros Norte, teniendo en cuenta que en Xoxoteco se sintetizan en menos recuadros los tormentos del Infierno y se suprimen algunos instrumentos de tortura que existen en Actopan.

En Actopan, inmediatamente después de las fauces del Leviatán, nos encontramos con dos recuadros cuya lectura se complementa. En la viñeta del recuadro superior podemos ver, muy borrosamente, a un español que desde su caballo tiene asido a un indio por los cabellos. En la viñeta correspondiente de Xoxoteco se aprecia claramente a un español que toma de los cabellos a un indio y se dispone a azotarlo con lo que parece ser un garrote. Bajo esta viñeta (Xoxoteco) aparece otra en la que un demonio de senos colgantes aleja a un indio de un español que lo llama (escena perdida completamente en Actopan). La forma de representar el sometimiento a través de un personaje que toma a otro por los cabellos pertenece a la tradición indígena.

Los pecados expuestos aluden a los malos tratos que los españoles propinaban a “sus encomendados” y que si bien podían servirles como amonestación para que no se alejaran de la doctrina, también en exceso podían contribuir a que los indios se alejaran de esos españoles que no predicaban a Cristo con el ejemplo y que cayeran en los brazos del demonio que siempre los andaba rondando. Pecados que indios y españoles debían contrarrestar con una de las mayores virtudes cristianas: la paciencia.

Artigas interpreta esta escena totalmente a la inversa, según él, lo que muestran estos murales es que se debía golpear a los indios para que no siguieran adorando al demonio.⁴⁶ Según yo esta interpretación es errónea, ya que estas viñetas señalan, por lo

⁴⁵ Pablo Escalante también ha comentado que estos murales debieron haber sido leídos con puntero, basándose en varios grabados de la *Retórica Cristiana* de Fray Diego Valadés en los que puede verse a los frailes señalando con puntero recuadros con pinturas de evangelización. *Vid.* Escalante, *op.cit.* p. 203.

⁴⁶ Artigas, *op.cit.* p. 57.

general, conductas que *no* deben llevarse a cabo pues tienen como consecuencia terribles castigos. Lo que se corrobora en las escenas infernales que acompañan a estas viñetas, en las que son atormentados por igual indios y españoles.

El castigo para el español que abusa de su autoridad y para el indio que desobedece al español y se allega al demonio consiste en el cruel tormento de ser procesado como carne comestible y embutidos. Cuerpos de indios y españoles son colocados por diversos tipos de demonios en parrillas para que se desangren y puedan ser eviscerados (recuadro inferior Actopan) y descuartizados (Ilus. 50). Los demonios continúan con su labor de carnicería y pesan los miembros en una balanza, los exponen a la venta en un garabato (Ilus. 51) y “cuelgan permiles enfundados en lienzo” para cocerlos dentro de un horno o ahumarlos (recuadro superior Actopan).⁴⁷ Los pintores de Xoxoteco solucionaron ambas escenas en una sola (Ilus. 52 y 53).

La ausencia de este tormento en la iconografía y los textos europeos ha llevado a Elena Estrada de Gerlero a dar dos posibles interpretaciones de estos garabatos infernales. La primera, que pueden aludir a la antropofagia ritual en el mundo indígena, coincidiendo con algunos grabados europeos donde se representó el canibalismo indiano a través de garabatos de carnicero de los cuales colgaban miembros humanos, como el grabado número 50 que acompaña una edición alemana (Frankfort, 1598) de *La destrucción de las Indias* de fray Bartolomé de las Casas.⁴⁸ La segunda, que tal vez se trate de una forma de presentar “el castigo al mal carnicero”, lo que a su vez coincide con la retórica de varias obras de evangelización en la que se enfatiza la ética del trabajo cristiana, como el *Confesionario Mayor* de Molina o el Libro 10 del *Códice Florentino* sobre los vicios y las virtudes de la gente indiana.⁴⁹

En mi opinión las carnicerías infernales de los murales de Actopan y Xoxoteco, junto con el garabato del grabado de fray Diego Valadés, exponen de manera escalofriante una de las tácticas, ampliamente practicada en Europa, que dotaban de mayor eficacia a las imágenes sobre el tormento eterno: la traslación de una actividad cotidiana y local a

⁴⁷ Estrada de Gerlero, *op.cit.* p. 81.

⁴⁸ *Ibid. loc. cit.*

⁴⁹ Estrada de Gerlero, “Las utopías educativas de Gante y Quiroga”, en *El otro occidente. Los orígenes de Hispanoamérica*, México, Teléfonos de México, 1992. p. 126-128.

un contexto infernal, precisamente para que esos tormentos tuvieran un referente inmediato que pudiera ser por todos reconocido. Qué mejor entonces que intentar controlar las conductas, a través de presentar a indios y españoles un posible destino ultraterreno en donde sufrirían a perpetuidad el castigo de ser procesados como embutidos. No olvidemos tampoco que este tipo de procesamiento de alimentos era desconocido en el México prehispánico, y que tal vez por ello fue elegido para impactar los ánimos indígenas. Aparentemente el garabato gozó de mucha popularidad en la Nueva España del siglo XVI, Valadés lo registró en sus grabados que reproducen las imágenes usadas para evangelizar a los indios.⁵⁰

Dentro del recuadro contiguo a esta escena (Actopan) nos encontramos con el pecado de la embriaguez (en sustitución de la gula) y su consecuente castigo. En la viñeta de Xoxoteco mejor conservada (Ilus. 53) puede verse a dos indios nobles (una india de rico huipil, dibujada a la usanza indígena sentada sobre sus tobillos y con los pies cruzados, y un indio con camisa, calzones y calzado europeos que porta además una tilma amarrada al hombro) consumir jicaras de pulque que les son proporcionadas por un sirviente indio (ataviado solamente con tilma y *maxtlatl*), mientras tres demonios se regocijan por haber conseguido que estos hombres se perdieran en el vicio. Este vicio, por lo común asociado con las masas de indios que habían perdido sus antiguas estructuras de vida comunitaria o que se encontraban agobiados por las pesadas cargas de trabajo, es relacionado aquí con las elites indígenas.

El castigo que en el recuadro de Actopan se adjudica a esta transgresión, tan combatida por los religiosos que por todos los medios intentaban que los indios practicaran la templanza, nos introduce a una *herrería infernal*, en la que los demonios extraen de un fuelle varillas de metal ardiendo y las colocan sobre el cuerpo de un condenado que se encuentra sujeto a una parrilla, otros se entretienen a su vez vertiendo metal derretido (o quizás aceite hirviendo) que extraen de una olla a la boca de otro infeliz y los más se ocupan en pellizcar con las pinzas del herrero a tres condenados que cuelgan amarrados a postes espinosos (Ilus. 54 y 55). Si el fuelle existió en Xoxoteco ha

⁵⁰ Como ya se habrá comprendido, yo, a diferencia de Santiago Sebastián, no considero que el garabato de Valadés haya sido tomado como una fuente directa de los que aparecen en Actopan y Xoxoteco. *Vid.* Hernández, *op.cit.* p. 195.

desaparecido y sólo pueden observarse a los condenados atormentados con las pinzas a la derecha de la viñeta sobre la embriaguez (Ilus. 53).

Los directores de los murales infernales de Actopan y Xoxoteco, junto con los pintores indios que los ejecutaron, tuvieron como fuente de los horribos tormentos que presentan las torturas padecidas por los mártires del cristianismo⁵¹ y las enmarcaron en un contexto que retrataba actividades cotidianas; asimismo recrearon temas como el “puente del Infierno” que aparece consecutivamente en las obras de diversos teólogos y que tiene sus raíces en el cristianismo oriental. En el ángulo inferior izquierdo del muro Norte de estas dos capillas puede observarse una larga fila de condenados que son forzados a cruzar un angosto y resbaladizo puente que pasa sobre un río lleno de monstruos del Averno que abren fieramente sus bocas para devorar a aquellos que van cayendo (Ilus. 56 y 57). Estos puentes se asemejan mucho al que describió un fraile, antes asaltante, que fue llevado en sueños por un ángel al Infierno, en un pasaje de *Las Florecillas de San Francisco*:

Luego lo llevó a un puente que no se podía pasar sin grande peligro, por que era muy delgado y estrecho y, además, muy resbaladizo y sin petriles a los lados, y por bajo pasabas un río horrible, lleno de serpientes, dragones, que despedían grandísimo hedor. [...] y, mirando hacia abajo, veía aquellos terribles animales con las cabezas fuera del agua y las bocas abiertas para devorarlo tan pronto como cayese.⁵²

Pasemos ahora a las escenas de los muros Sur. Partiendo del muro central hacia el arco de acceso nos encontramos en primer término con una viñeta que alude al grave pecado de la *idolatría* indígena en contraposición con la *latria* verdadera que es la veneración de Cristo. En Actopan podemos ver a un “sátrapa” indígena que lleva en sus manos incensario prehispánico encendido y que se aproxima reverente hacia el *teocalli* que resguarda a su deidad, dibujada con garras como demonio europeo, mientras que un español guía a un “buen” indio por el camino marcado por el sello del cristiano, el monograma del IHS, lejos de tan horrenda práctica (Ilus. 58 y 59). La pirámide combina en sus formas el añejo “estereotipo” de *teocalli* en la tradición mixteca-puebla

⁵¹ Estrada de Gerlero identificó que en estos murales están presentes la evisceración de San Erasmo, la tortura en la parrilla de San Lorenzo, el desollamiento de San Bartolomé y el caldero de San Juan Evangelista. Vid. Estrada de Gerlero, “Los temas escatológicos en la pintura mural...”, p. 81.

⁵² *Florecillas de San Francisco de Asís*, México, Porrúa, 1985. Primera parte, cap. XXVI, p. 52-53.

y un intento de perspectiva a la europea. Esto la hace similar a las que pueden observarse en varios códices coloniales como el *Códice Florentino*, el *Atlas de Durán*, el *Códice Tovar*, el *Códice Ramírez*, la *Tira de Tlaxcala*, el *Códice Tlatelolco*, el *Códice de Cuextlacopan*, el *Códice Azcatitlan* y el *Códice Kingsborough*.⁵³ Lo que demuestra una vez más la vigencia de los antiguos símbolos dentro de los núcleos de indios pintores que se dedicaban a la elaboración de códices y de murales.

Los indios que continúan idolatrando a la manera de sus ancestros merecen, según lo que aún puede distinguirse en el recuadro correspondiente de Actopan, el ser jaloneados y mordidos por toda clase de demonios, mientras sus cuerpos se consumen sin consumirse en unas brillantes llamas. En esta escena infernal el martirio de los condenados ya no sigue ese orden que remite en otros recuadros al quehacer interior de los talleres novohispanos. El caos propio de la morada de Luzbel impera por doquier; marcados contrastes de color permiten apreciar una gran cantidad de demonios turquesas y otros rojos que vienen y que van, que voltean y se retuercen, para disputarse el derecho y la oportunidad de lastimar a los condenados de tez morena cuyos músculos se tensan sin poder evitarlo.⁵⁴

Por último comentaremos el recuadro que se ocupa del adulterio y de la lujuria, ya que el recuadro superior derecho de este muro está muy destruido en las dos capillas como para poder ofrecer de él una lectura adecuada.

La viñeta del recuadro inferior al de la idolatría (Xoxoteco) muestra el adulterio (Ilus. 59). A mano izquierda un español y un indio converso (ataviado con calzón y camisa bajo la tilma) señalan a dos mujeres, una española y una india de rico huipil, que son mal aconsejadas por dos demonios. Lo cual es una clara referencia a la conocida opinión de que las mujeres eran las que motivaban la lujuria y hacían caer al hombre en el pecado del adulterio.

El castigo al adulterio y a la lujuria que pretendía mover los ánimos de los observadores hacia la castidad y la fidelidad conyugal se despliega (Actopan) en el

⁵³ Vid. Estrada de Gerlero, "Los temas escatológicos...", p. 83-84 y "El friso monumental de Ixmiquilpan", en *Actes du XLII Congrès international des americanistes*, Paris, Fondation Singer Polignac, 1979, v. X, p. 17.

⁵⁴ El alto grado de deterioro en esta sección de el mural me impidió obtener una buena fotografía del mismo, por lo que no incluyo la ilustración correspondiente.

recuadro más amplio de toda la composición (Ilus. 60). No olvidemos que la poligamia practicada por las elites indígenas y el que los españoles tuvieran mancebas indias fue uno de los asuntos que más preocupó a los religiosos siempre celosos de inculcar las virtudes cristianas y de velar por las buenas costumbres, para evitar que se incrementara el número de hijos ilegítimos que, por lo común, no podían ser recibidos en el seno de la Iglesia y que vagaban lejos del "buen camino".

Los hombres sufren el castigo eterno de ser desollados como si sus pieles fueran a curtirse. Las mujeres el ser cocidas, jaloneadas y golpeadas por diversos tipos de demonios. En varias partes de este recuadro pueden verse fragmentos de gigantescas serpientes que ondulan sus cuerpos entre los demonios y los condenados.

Este es el único recuadro de toda la composición en el que expresamente se representaron anatomías femeninas siendo atormentadas. Mujeres de largos cabellos y cuerpos desnudos aparecen siempre acompañadas por grandes serpientes que las rodean y las atacan.⁵⁵ La serpiente que en Europa se asocia regularmente con el tormento a los lujuriosos⁵⁶ llega hasta la Nueva España para mostrar a propios y extraños como será castigada la lujuria femenina. La mujer que incita al pecado, vinculada desde el *Génesis* con la serpiente, vehículo empleado por el diablo para perder a la humanidad, fue una de las figuras preferidas del discurso moralizante de los evangelizadores durante todo el siglo XVI. Aquí, en estas pinturas dirigidas a nahuas, otomíes y uno que otro encomendero podemos ver a la *Lucía* del sonoro y multicolor Auto del *Juicio Final* de fray Andrés de Olmos (1533), a la malvada mujer cuyos genitales son destruidos por la *mazacoatl* en el *ejemplo* de fray Ioan Baptista (1599).

Los infiernos de las capillas abiertas de Actopan y Xoxoteco constituyen una de las fuentes más preciosas que tenemos para analizar los alcances de la retórica atricionista manejada por los evangelizadores. En ellos, como en los *Sermones sobre los siete pecados mortales* de fray Andrés de Olmos, conviven escenas de pecados que

⁵⁵ En el recuadro de Actopan pueden verse tres mujeres cubiertas por una o más serpientes: una de pie dentro de un caldero arriba de la escena del desollamiento de un español, otra de pie y la última jaloneada de los brazos por dos demonios.

⁵⁶ La Mtra. Estrada de Gerlero menciona además que esta *mujer de la serpiente*, alegoría de la lujuria, aparece en el siglo XVI en grabados de Cranach y de Penez. *Vid.* "Los temas escatológicos..." p. 81.

proviene de la vida cotidiana indígena, principalmente, con tormentos que tienen sus raíces en el imaginario occidental y en las actividades de producción del entorno local. Lo que Valadés plasmó en sus grabados siguiendo los lineamientos del trazo renacentista los pintores indios de estos murales lo plasmaron a través de la fusión de elementos estilísticos de la tradición mesoamericana con la línea más naturalista que los frailes, u otros indios, les habían enseñado a manejar. Los frailes concibieron la distribución de las escenas, la vinculación de los procesos de tortura con tal o cual conducta y presentaron modelos para la enorme cantidad de demonios que encontramos en estos murales. Los pintores indios utilizaron los aglutinantes y los pigmentos (ocre, rojo, negro y azul “maya”) de los indios que siglos antes los precedieron en ese oficio, y dieron a los elementos iconográficos indígenas una nueva vigencia, utilizando para ello sus conocimientos en perspectiva a través del manejo de los contrastes cromáticos, la superposición de planos, los perfiles y los escorzos. Los cuerpos desnudos de hombres y mujeres fueron delineados siguiendo una púdica línea naturalista, pero sin que haya en sus rostros ningún tipo de expresión a pesar de los suplicios que padecen, como ocurre comúnmente con los personajes en los códices coloniales.⁵⁷

Y aunque la mayoría de los seres infernales de estos murales proviene del imaginario occidental, la forma en la que algunos de ellos fueron representados podía traer a la memoria animales vinculados en la cosmovisión indígena con el inframundo. Las serpientes efectivamente se asociaban con la tierra y lo femenino. Las grandes fauces de esos leviatanes podían fácilmente ser interpretadas a partir del referente indígena del *Cipactli* que marcaba el punto de acceso y salida del lugar de los muertos, así como el ideograma de *Mictlan* se utilizó en algunos catecismos pictográficos y los pintores de historias adoptaron al Leviatán para señalar la puerta de *Chicomoztoc*.

Difícil es saber hasta dónde se halló la frontera de las responsabilidades. Dónde termina la demonización que los frailes hicieron de seres propios del inframundo mesoamericano y su permisión para que éstos continuaran reproduciéndose en contextos que para ellos eran infernales. Y dónde comienza la fusión de formas y

⁵⁷ Vid. Escalante, *op.cit.* p. 394.

significados dentro de las mentes de los pintores que deben hacer inteligible su mensaje no sólo a los religiosos, sino al resto de una población indígena pluriétnica. Tal vez nunca logremos desentrañar esos pactos que se fraguaron al interior de las escuelas conventuales entre indios y frailes. Pactos que posibilitaron la fusión de muchos elementos de dos formas de entender el mundo y que quedaron plasmados en las obras híbridas de evangelización. En la parte baja del cubo de la escalera del convento de Actopan quedó “retratada” para la posteridad una de esas alianzas; allí todavía podemos ver a fray Martín de Acebedo, director de las obras de ampliación del conjunto, arrodillado frente a un crucifijo y junto a él los dos caciques indios que financiaron y que hicieron posible el imponente proyecto arquitectónico agustino, don Juan Inica Atocpa y don Pedro Ixcuincuitlapilco.

La propedéutica de la imagen manejada por la Orden de San Agustín pretendía que estas horrendas estampas del suplicio eterno penetraran en las mentes de los indígenas para mantenerlos fieles al cristianismo. A la par, remansos de paz eran pintados en los murales interiores de los conventos para describir los deleites de ese Jardín florido que esperaba a todos aquellos que llevaran el sello de Cristo por única insignia. El Huerto del Paraíso, en el claustro bajo del convento agustino de Malinalco, es la promesa inversa a las amenazas pintadas en los infiernos de las capillas de indios.

Ambos, infiernos y paraísos, grutescos moralizantes y diseños serlianos, fueron mandados cubrir con cal a finales del siglo XVI siguiendo las disposiciones del Concilio de Trento. Los miedos ante las imágenes deshonestas y los resurgimientos de las idolatrías indias llevaron a los eclesiásticos novohispanos, reunidos en el III Concilio Mexicano (1585), a prohibir esas imágenes híbridas que tantas horas de estudio y enseñanza habían costado a mendicantes e indios.

[...] que en los retablos ni en las ymágenes de bulto se pinten ni esculpan demonios ni caballos ni serpientes ni culebras ni el sol ni la luna como se hace en las ymágenes de sant Bartholomé, sancta Martha, Santiago, Sancta Margarita porque, aunque estos animales son las proezas de los sanctos, las maravillas y milagros que obraron por virtud sobrenatural, estos nuebamente convertidos no lo piensan así; antes se buelven a las ollas de Egipto porque como sus antepasados adoraban estas criaturas y ven que adoramos las imágenes santas, deven entender que hazemos adoración también a los

dichos animales y al sol y a la luna y *realmente no se pueden desengañar*.⁵⁸

No por ello se piense que estas imágenes murieron tras el III Concilio; ya que si varios muros fueron cubiertos con cal, otros fueron pintados después de esas fechas y algunos más permanecieron a la vista incluso hasta los s. XVIII y XIX, además de que las predicas de los frailes continuaron describiendo con minuciosos detalles las criaturas y los tormentos del Infierno y las ilustraron con estampas,⁵⁹ mientras que, en medios más modestos, los ebanistas y los pintores indios continuaron reproduciendo “imágenes” por encargo para los altares domésticos.

Los pintores indios se apropiaron de las técnicas, los estilos y los seres del mundo visual de los frailes que fueron sus mentores y crearon imágenes en las que los delirios del Infierno cristiano resurgen modificados. La fusión, formal y conceptual, del Leviatán bíblico y el *Cipactli* mesoamericano está ahí para mostrarnos que el proyecto de evangelización llevado a cabo por los mendicantes en el siglo XVI dio cabida a la existencia de múltiples *Mictlan*-cristianos o Infiernos-indios en una Nueva España de “culturas mixtas” en la “que las creencias coexisten, [y] formas de pensamiento, a nuestros ojos opuestas, pueden convivir sin excluirse, en un desafío constante a la razón occidental y a nuestra obsesión por lo homogéneo y la coherencia”.⁶⁰

⁵⁸ Citado en Gruzinski, *La guerra de las imágenes...* p. 175. Las cursivas son mías

⁵⁹ En 1885 Aubin anotaba que el cura de Actopan sólo permitía a los indios el uso del catecismo en imágenes, para que no se corrompieran al contacto de las letras españolas. *Vid.* Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, México, F.C.E., 1986. p. 126.

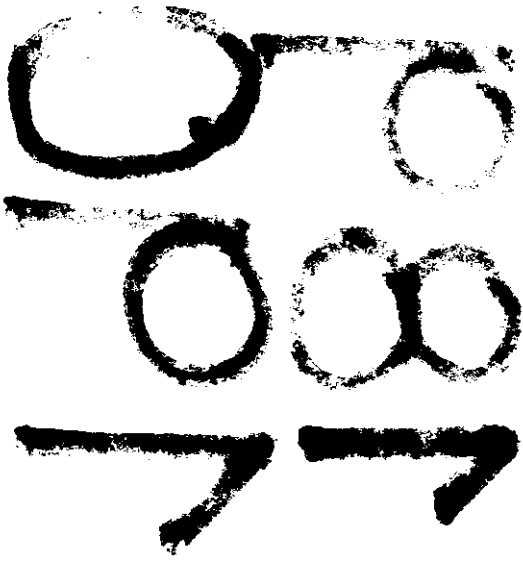
⁶⁰ Serge Gruzinski, *El águila y la Sibila...* p. 88 y 167-168.

FALTAN PAGINAS

189
190

De la:

A la:



CÁPITULO 8: “EPILOGOS”

A lo largo del presente trabajo hemos analizado algunas peculiaridades de la construcción de un discurso de evangelización cristiano (en palabras e imágenes, principalmente) en el que se fusionaron, a través del empleo de términos e imágenes indígenas, dos concepciones distintas del inframundo.

Este análisis nos ha confrontado con un mensaje híbrido que encerraba dos lecturas y que permitía el que europeos e indios se apropiaran de él y lo interpretaran según sus propias concepciones. El hecho de que este mensaje haya sido creado con el propósito de hacer asequible el cristianismo a la población nativa y haya sido empleado activamente en la “conversión de los indios de la Nueva España” nos conduce a inquirir cuáles fueron y son las respuestas del receptor indio a dicho mensaje.

Sólo a través de la revisión de las creencias indígenas sobre el inframundo o el “infierno” podremos explorar algunas de las diversas formas en que los indios se han apropiado del cristianismo, lo han reinterpretado y han “conciliado” su antigua forma de concebir el mundo con las categorías introducidas por los europeos.

Lamentablemente, y como es de suponerse, son muy escasos los testimonios del s. XVI en los que podemos detectar la percepción indígena del asunto. Sólo fray Ioan Baptista parece darnos un pequeño indicio sobre las creencias de los naturales al respecto. En 1600 este franciscano, del que ya hemos hablado, advirtió a los confesores de indios que tuvieran cuidado con un refrán muy en voga entre los naturales, pues éste atentaba contra la creencia en la vida eterna y por lo tanto contra el Símbolo de los Apóstoles. Este refrán decía así: “Ma oc tonquacan, Ma oc toconican, in atl in tlaqualli, in oc ixquichcahuatl tonnemi: cuix oc tiquaquazque in otiaque in can on Ximohuayan / Comamos y bebamos, el agua, la comida, durante todo el tiempo que vivamos; acaso todavía comeremos [cuando] hayamos ido allá al Ximohuayan”.¹

Aunque en el desarrollo de este trabajo no fue analizado el término *Ximohuayan*, ya

¹ Fray Ioan Baptista, *Advertencias para los confesores de los naturales*, México en Santiago Tlatilulco, Casa de Melchior Ocharte, 1600, f. 54r. La traducción al español es mía.

que no aparece en ninguno de los textos de evangelización analizados como nombre del Infierno cristiano, éste término fue equiparado por Ioan Baptista al de Infierno en las dos traducciones que da de este refrán.² Asimismo *Ximohuayan* era, como lo expone López Austin, otro de los nombres del *Mictlan*, proviene del verbo *xima* (dolar, allanar, pulir) y alude al inframundo nahua como el lugar en el que los seres eran “raspados” hasta desprenderse de toda esa “deuda” que habían adquirido por vivir en la tierra y convertirse así en “semillas” reciclables.³

La intención del fraile fue advertir que en un refrán los naturales afirmaban no creer en la vida eterna y que el “infierno” era el único destino de los hombres. Un refrán que resulta para nosotros muy importante, pues es una de las pocas muestras que nos han llegado en las que se puede apreciar que en el filo del siglo XVII muchos nahuas del altiplano central mantenían vigente el nombre de ese lugar en el que los seres eran limpiados de su personalidad, de ese *Ximohuayan* que sería su último destino, en el que no comerían ni beberían más.

A pesar de este refrán que Ioan Baptista guardó del olvido, la parquedad de este tipo de testimonios en las fuentes del s. XVI me llevó a reunir en este capítulo final diversas percepciones indígenas del inframundo que provienen de lugares y fechas también distintos. Comenzaremos a principios del s. XVII en los conjuros indios que recogió Hernando Ruiz de Alarcón en su combate a las idolatrías y concluiremos en algunos testimonios etnográficos recopilados en las últimas décadas del s. XX.

Lo que el lector tiene ante sí no es el análisis exhaustivo de las creencias indígenas sobre el inframundo, sino simplemente la exposición de algunos de los muchos epílogos de una historia que se inició al interior de las escuelas conventuales en el s. XVI, cuando los creadores (frailes e indios) de ese discurso de evangelización híbrido hicieron posible la coexistencia y las fusiones del *Mictlan* y el Infierno.

² “Comamos y bebamos mientras que vivimos, que después que murieremos no volveremos aca desde el infierno otra vez a comer y beber, y es como si dijessen comamos y bebamos mientras vivieremos que en el Infierno no ay que comer ni beber.” *Ibidem*.

³ Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, F.C.E., 1994. p. 222-223.

8.1 El *Mictlan* como lugar del sueño.

Hernando Ruíz de Alarcón registró en su *Tratado de las supersticiones* de 1629 un “encanto que usan para echar sueño”. Conjuro en náhuatl que ha sido asociado por López Austin con los *temacpalitotique*, brujos-ladrones, mencionados en el *Códice Florentino* como *tlatlucatecolo* (búhos humanos) que se valían de “discursos”, drogas y el brazo izquierdo de las mujeres muertas en parto para perder a sus víctimas en un profundo sueño que les impedía gritar para pedir auxilio y que permitía a los ladrones saquear las casas a sus anchas y ultrajar sexualmente a las durmientes, sin mayor preocupación que la de ser alcanzados por el día.⁴

Para provocar el sueño se usaban las siguientes palabras:

Nomatca nehuatl ninoyalitoatzin,	Yo mismo, yo soy Noyalitoatzin (“el que se acomide o se ofrece en la noche” ⁵ o “cuyo nombre es tinieblas” ⁶).
inic nehuatl, inic <i>chicnauhtopa</i> , iniquac tlixihualhuin in temicxoch,	Para que yo [vaya] a los <i>nueve que están sobre nosotros</i> . Entonces vengan, “flor de sueño” (hechizo del sueño ⁷).
iniquac nicanato in nohueltiuh <i>chicnauhtopa</i> .	Entonces fui a traer a mi hermana mayor [de] los <i>nueve sobre nosotros</i> . Yo soy el sacerdote, mi hermana mayor
Nitlamacazqui in nohueltiuh xochiquetzal,	Xochiquetzal.
inic cenca quiplaya in tlamacazque, in mochintin in quahuili in ocelome in ayhuel calaquia; inic nictatzili in cochiztli, inic <i>chicnauhmiectlan</i> yaque; inic nehuatl nixolotl, nicapani tli in zan tlahuiz noyuan nitzatzi.	Porque mucho la cuidaban los sacerdotes, todas las águilas [y] los ocelotes, no se podía entrar, por eso invoqué al sueño, por eso fueron a <i>los nueve lugares de los muertos</i> . Porque yo soy xolotl (el mancebo ⁸), yo soy capanitli (al que le crujen las coyunturas ⁹), sólo en vano grito por todas partes.

⁴ Vid. Alfredo López Austin, “Los temacpalitotique. Profanadores, brujos, ladrones y violadores”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM-IIH, 1966, vol. 6, p. 92-117.

⁵ Según López Austin, *op.cit.* p. 107.

⁶ Según Hernando Ruíz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viven entre los indios naturales de esta Nueva España*, México, Fuente Cultural, 1953. p. 63.

⁷ Según López Austin, *loc.cit.*

⁸ Según Ruíz de Alarcón. *loc.cit.*

⁹ Según Ruíz de Alarcón. *loc.cit.*

Tla xihualauh tlamacazqui ce tecpatl, tla
xoconmatiti in nohueltiuh cuix ococh,
ye niquixtitiuh, inic amo nechelehuizque
yehuantin ixquichtin ioquichtihuan,
ahmo nechelehuizque inic ye nichuicaz in
chicnauhmiectlan, in oncan nichuicaz *tlalli*
inepantla, inic oncan nicmactiuh in
moyohuallitoatzin,
inic *naucan* niccuepaz, inic ahmo quimatiz

nehuatl niyaotl, ninoquequeloatzin,

inic ye nichahuiltiz, inic ye niquincuepaz,
niquinmicacuepaz
in niyaotl, ninoquequeloatzin, inic ye
niquinmacaz, inic ye huallahuanizque
(yohuallahuanazque¹⁰).

Ven sacerdote Uno Pedernal, ve a
averiguar si acaso mi hermana mayor
durmió.

Ya voy a sacarla, para que no me codicien
ellos, todos sus varones.

[Para que] no me codicien (lastimen¹¹) ya
la llevaré a los *nueve lugares de los*
muertos, allá la llevaré, *en medio de la*
tierra, voy a entregarla [a]
Moyohuallitoatzin.

Cuando la regrese a los cuatro lugares, así
no lo sabrá.

Yo soy Yaotl (el enemigo), yo soy
Noquequeloatzin (el que se burla de sí
mismo¹²).

Para que ya le de placer, ya los volveré, los
volveré como muertos.

Yo soy Yaotl, yo soy Noquequeloatzin,
Por eso pronto les daré para que ya se
embriaguen de noche.¹³

Como ocurre en otros conjuros recopilados por Ruíz de Alarcón, en éste también se
identifica un mito con un procedimiento mágico, que al llevarse a cabo actualiza al
mito volviendo a provocar “el drama de los dioses participantes”;¹⁴ con lo que se
recupera el papel de éste como un proceso creador.¹⁵

El mito al cual se hace aquí alusión es aquel en el que *Tezcatlipoca* logra penetrar en la
muy custodiada morada de *Xochiquetzal*, sobre los nueve cielos, para robársela y
llevarse a las profundidades del último nivel del *Mictlan*, donde tiene relaciones

¹⁰ Según Andrews y Hassig, en Hernando Ruíz de Alarcón, *Treatise on the heathen superstitions that today live among the indians native to this New Spain, 1629*, edición y traducción de J. Richard Andrews y Ross Hassig, Norman, University of Oklahoma Press, 1984. p. 80.

¹¹ Según Andrews y Hassig, *loc.cit.*

¹² Según López Austin, *loc.cit.*

¹³ Hernando Ruíz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones...*, p. 62-64. Las cursivas y la traducción al español son mías. Esta traducción se apoya ampliamente en la realizada al español por Alfredo López Austin y en las versiones al inglés de Andrews y Hassig y Coe y Wittaker. *Vid.* López Austin, *loc.cit.* Andrews y Hassig, *op.cit.* p. 78-80, y *Aztec sorcerers in seventeenth century Mexico: The Treatise on superstitions by Hernando Ruíz de Alarcón*, edición de Michael D. Coe y Gordon Whittaker, Albany, Institute for Mesoamerican Studies, 1982. p. 109-111.

¹⁴ López Austin, *op.cit.* p. 106 y _____, “Términos del Nahuallatolli”, en *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México, 1967, v. XVII, no. 1 (65), p.1-36 p. 4 -5.

¹⁵ *Vid.* López Austin, “Tres recetas para un aprendiz de mago”, en *Ojarasca*, México, abril de 1993, No. 19, p. 19-39. p. 20-28.

sexuales con ella, transformándola de ese modo en “diosa del amor”.¹⁶

En este conjuro el “brujo-ladrón”, el *tlacatecolotl*, se nombra a sí mismo “el que se acomide en la noche”, nominativo que en el *Códice Carolino* alude al hechicero que ataca sexualmente a sus víctimas y que López Austin también identifica como una forma de divinizar el miembro viril que va a ser entregado a repetir la violación de *Xochiquetzal* perpetrada por *Tezcatlipoca*.¹⁷ Luego llama al sueño, al *temicxoch*, para que lo acompañe a los “nueve sobre nosotros” (*chicnauhtopan*), donde está *Xochiquetzal*, pues él es un sacerdote y como tal puede viajar por los mundos sobrehumanos.

Hasta este momento el “brujo” juega el papel de *Tezcatlipoca*, su víctima el de *Xochiquetzal* y el *topan* resulta ser el estado de “conciencia” del cual el sueño debe sacarla.¹⁸ El “brujo-ladrón” como *Tezcatlipoca* logra vencer la resistencia de los sacerdotes, águilas y ocelotes, que impedían el paso hasta donde se encontraba *Xochiquetzal*, para luego mandarlos a “los nueve lugares de los muertos” (*chiucnauhmicltan*), es decir, a ese estado de inmovilidad propio de los que duermen o de los que han muerto.

Continuando con el procedimiento el conjurador se da a sí mismo dos nombres del dios de las transformaciones,¹⁹ *Xolotl* y *Capanitli*, y llama al sacerdote “Uno Pedernal” para que vaya a averiguar si su víctima (su hermana mayor) ya esta dormida. Andrews y Hassig identifican este nombre calendárico con un objeto cortante que utiliza el *tlacatecolotl* para punzar a su víctima y verificar su grado de insensibilidad.²⁰

Después tiene lugar el momento del rapto, *Xochiquetzal* es apartada del *Topan* y ocultada en el *Mictlan*, “en medio de la tierra”, donde es entregada a *Moyohuallitoatzin* que, como ya mencionamos, puede ser el propio miembro viril del conjurador. Quien, además, se identifica con dos nombres de la deidad suprema, *Yaotl* y *Moquequeloatzin*,

¹⁶ López Austin, “Los temacpalitotique...” p. 106. Este mito también aparece en Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, México, Publicaciones del Ateneo Nacional de Ciencias y Artes de México, 1947. p.166-167.

¹⁷ López Austin, “Los temacpalitotique...” p. 108.

¹⁸ Andrews y Hassig, *Treatise on the Heathen Superstitions...*, p. 79.

¹⁹ López Austin, “Términos del Nahuallatolli”... p. 15-16.

²⁰ Andrews y Hassig, *ibid.*

afirmado de esta manera su poder para controlar el estado de sueño más profundo. Ese estado en el que ha sumido a los que custodiaban a su víctima (en mi opinión los sentidos de ésta), pues los ha vuelto como muertos, los ha envuelto en una borrachera nocturna que le permitirá al conjurador regocijarse con su víctima en las profundidades del *Mictlan*, sin que ella pueda saber nada de lo que pasó cuando el conjurador decida devolverla a “los cuatro lugares”.

Este conjuro es mucho más que un dato curioso sobre cómo a principios del s. XVII los ladrones nahuas de una extensa zona entre los actuales estados de Guerrero, Morelos y Puebla pretendían inducir a sus víctimas el sueño; ya que además de mostrarnos la vigencia de un mito mesoamericano y la continuidad de la utilización de varios nominativos de las antiguas deidades nos inserta en un espacio que aún es concebido a partir de sus referentes mesoamericanos.²¹

Cien años después de que Gante y los “doce” iniciaron su proyecto evangelizador y con él el exterminio de la elite sacerdotal indígena, los indios de esta zona continuaban comprendiendo la distribución del mundo tal y como la habían comprendido sus ancestros.

El conjuro nos presenta un mundo dividido en nueve niveles celestes, *chicnauhtopan*, asociados con la luz, la vida y por lo tanto la vigilia propia de los seres que realizan sus actividades durante el día. Plano al que se oponen los nueve pisos subterráneos del lugar de los muertos, *chicnauhmicltan*, que remiten precisamente a la insensibilidad de los muertos y al sueño propio de la noche. Entre estos dos planos se encuentran “los cuatro lugares”, el justo medio en el que los elementos del arriba y el abajo se conjugan y que constituye el hábitat propio del hombre, un ser que vive y muere, que vela y que duerme. Considero que esta mención en el conjuro a los cuatro lugares con dos nombres: “*naucan*” (cuatro lugares) y “*nauhcampa*” (cuatro rumbos) se refiere tanto a los cuatro pisos del mundo del hombre, el *tlalticpac*, como a las cuatro direcciones en las que todos los pisos se despliegan.

La coherencia, según las concepciones mesoamericanas, de este modelo del mundo no

²¹ Sobre otros conjuros recogidos por Alarcón en los que también se despliega el espacio según las concepciones indígenas *vid.* Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario*, México, F.C.E., 1993. p. 165-168.

deja de asombrarnos, sobretodo, por que la mayoría de los conjuros recogidos por Ruíz de Alarcón no eran monopolio de especialistas sino recursos que utilizaban el agricultor, el leñador, el caminante o el ladrón para relacionarse con su entorno, para negociar cotidianamente con todas esas instancias provenientes del arriba y el abajo que hacían posible la vida del hombre sobre la tierra.²²

En cuanto al *Mictlan*, en el cual colocaban a sus víctimas estos ladrones, éste continua siendo un lugar asociado con la muerte, el sueño y la sexualidad; características preponderantes de un inframundo agrícola, que no presenta ninguno de los horrores predicados por los religiosos, a pesar de que, paradójicamente, se le mencione con la misma fórmula que ellos empleaban en su discurso doctrinal (claro que sin hacer referencia al número nueve): "*mictlan*" (lugar de los muertos) y "*tlalli inepantla*" (en medio de la tierra)²³ y de que el conjurador concluyera su actualización del tiempo mítico mesoamericano (su manipulación de la parte invisible del proceso somnífero) con la fórmula cristiana "*in nomine domine*" (en nombre del señor), como podemos verlo al final del contraconjuro que debía volver a la vida a las víctimas, y en el que también se les dice que no es cierto que fueron llevadas a las profundidades del *Mictlan*.

Inic niquinmanatiuh *tlalli ynepantla*, Así voy trayéndolos de *enmedio de la tierra*
 ynic *nauhcampa*, yn ahmo nelli yn no a los *cuatro rumbos*.
 niquincuepa, yn ahmo cochia, yn ahmo No es cierto que también los volví
 oyahca *chiucnauhmicltan*, yn ahmo nelli (transformé), no dormían, no se habían ido a
 oquinhuicac yn moyohualytoatzin. Ea ye los *nueve lugares de los muertos*, no es
 niquincuepa yn yehuatl yn temicxoch, yn cierto que los llevó Moyohualitoatzin.
 nehuatl yn niyohuallahuantzin. Ya los regreso de aquel "Flor de sueño".
 Yo, yo soy Yohuallahuantzin (el bebedor nocturno²⁴)

"Con esto dizen queda desecho el encanto y despiertos los encantados, y por no olvidar el demonio sus mañas, después de estas palabras estan en los papeles, *in nomine domine*, en que manifiesta el demonio su ambicion".²⁵

²² Vid. López Austin, "Términos del Nahuallatolli"... p. 3-4.

²³ Vid. *supra*. Cap. 6, Tabla 1.

²⁴ Según López Austin, "Los temacpalitotique..." p. 110.

²⁵ Hernando Ruíz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones...* p. 64. Las cursivas y la traducción al español son mías. Vid. *supra*. nota 11 de este mismo capítulo.

En la época en la que de Ruíz de Alarcón llevo a cabo sus inquisiciones el diablo era considerado como un ser mucho más poderoso, hábil y temido de lo que lo fue en los tiempos de los primeros evangelizadores, cuando la sola mención del nombre de Cristo hacía huir a todas las “legiones”. Además de que la mezcla por más mínima que fuera de elementos cristianos con otros considerados paganos o idolátricos era concebida por los celosos extirpadores del s. XVII una “aberración insoportable” que contravenía los ideales de la evangelización y los principios de la Fe Católica que afirmaban la universalidad de un discurso que se reconoce como el único verdadero y para el cual cualquier tipo de “fusión” no es otra cosa que una “perversión”, una “enfermedad”, cuyo origen es el Maligno y sus hipocresías.²⁶

En el imaginario de novohispanos cultos e ignorantes a mediados del s. XVII era común vincular al diablo con los indios. Fernando Cervantes analizó varios procesos inquisitoriales de esta época en los que los europeos ven demonios en forma de indios o realizan pactos con aquellos a través de la mediación indígena. La insistencia por parte de los eclesiásticos por reiterar que los cultos indígenas “paganos” se realizaban para servir al demonio, llevó, en opinión del autor, a que los indios fueran incorporando al demonio dentro de sus cosmologías. Él detectó, en algunos de dichos procesos, como los indios afirmaban venerar al “demonio”, al que a veces nombraban “dios del trueno” o “dios del infierno”.²⁷ Asociación, para nosotros, natural pues estos seres se encontraban vinculados con el inframundo mesoamericano.

Aunque la forma en la que Cervantes presenta estos testimonios no permite reconstruir el ambiente en el que dichas confesiones fueron extraídas ni tampoco el entorno cultural de las prácticas registradas, su análisis nos permite conocer como fueron cambiando las posturas de los pensadores eclesiásticos a este respecto y como hubo indios que se apropiaron del término cristiano de “demonio” para nombrar antiguos

²⁶ Vid. Carmen Bernard y Serge Gruzinski, *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, México, F.C.E., 1988. p.144 -145.

²⁷ Fernando Cervantes. *El diablo en el Nuevo Mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*, Barcelona, Herder, 1996. p. 80-90. Para Cervantes los frailes si llevaron a cabo una sustitución dirigida de las deidades mesoamericanas por santos y demonios, esperando que con el tiempo los indios olvidaran los antiguos sentidos; la insistencia frailuna en que los indios realizaban sacrificios al demonio sería entonces uno de los motores que llevó a estos últimos a integrar al diablo dentro de su panteón. p. 86-90.

seres que remitían a lo acuático y a la muerte, a la vez que potencializaban su carácter destructivo.

8.2 El Purgatorio del Popocatepetl.

Dejando atrás ese conjuro que permitía a un *tlacatecolotl* colonial sumir a sus víctimas el profundo sueño del “lugar de los muertos” llegamos hasta las faldas del Popocatepetl, la montaña que humea, en 1761, para intentar reconstruir la visión del mundo de un indio que descendió al interior del cerro, al “purgatorio” de una cueva del volcán, para volver de él con un Cristo que era maíz y una Virgen que era la tierra. Deidades verdaderas que supieron atraer a más de 500 indios y que se oponían a los cultos de los principales santuarios de la región.

En el Archivo General de Indias se conserva el extracto del proceso seguido en 1761 a unos 140 indios por idolatría.²⁸ A través de él podemos seguir, más o menos, los caminos de Antonio Pérez, un indio, que volvió de varios sitios del Popocatepetl convertido en granicero.

A diferencia de la zona en la que 140 años antes Ruíz de Alarcón persiguió prácticas indias que consideraba idolátricas, y en la que usualmente se piensa existió una evangelización muy deficiente, cada uno de los poblados a las faldas del Popocatepetl por los que Antonio Pérez deambuló (Atlatlahucan, Yecapixtla, Chimalhuacan...) fue, en su momento, un enclave de adoctrinamiento mendicante franciscano o dominico. El culto a la “Virgen del Volcán” y al “Señor del Purgatorio” que Antonio logró promover encierra muchos secretos menos el de ser fruto de un mundo marginal a las iniciativas de la Iglesia. El “movimiento” de Antonio, por llamarle de alguna forma, nos muestra como los descendientes de aquellos indios que construyeron los grandes conjuntos conventuales del s. XVI, edificios materiales de una “nueva cristiandad”, fueron capaces de apropiarse del cristianismo, reinterpretarlo a partir de principios agrícolas de la tradición mesoamericana y prescindir por completo de la mediación ofrecida por los ministros de la Iglesia secular que se oponían a todas las formas de religiosidad

²⁸ Dicho proceso ha sido brillantemente estudiado por Serge Gruzinski en *El poder sin límites (cuatro respuestas indígenas a la dominación española)*, México, INAH, 1988. Cap. V, *passim*. Aunque yo no estoy de acuerdo con sus interpretaciones de carácter psicoanalítico.

popular que escapaban a su control y que habían sido toleradas por una Iglesia barroca que supo dar vías de expresión a todo lo “milagroso”.²⁹

Vestigios de ese mundo de reliquias taumaturgas son los dos frailes venerables que guiaron a Antonio hasta las profundidades del volcán. Primero un dominico le habló del castigo que le esperaba por borracho y le enseñó a curar con los remedios característicos del cualquier farmacia conventual.³⁰ De esta forma Antonio se volvió un curandero bastante ortodoxo que respaldaba los beneficios de sus tratamientos con oraciones cristianas.

Su “heterodoxia” se inició en el momento en que sus pacientes y vecinos comenzaron a venerar un lienzo de “un sancto Christo” que Antonio había comprado. Esto lo llevó por primera vez a viajar al inframundo, al interior de “una cueva” en una “barranca”, a donde fue “llevado por los aires” con tal de no entregar su Cristo al cura de Atlatlaucan. De allí retornó a la superficie en Chimalhuacan (distante de Atlatlahucan más de 15 km. en línea recta), donde perdió finalmente a su Cristo por haberlo entregado al culto público en la Iglesia del lugar.³¹

Tiempo más tarde se encontró con un dieguino que le pidió lo acompañara a Puebla, Antonio aceptó y un instante después ambos se encontraron “en medio del volcán”. Allí le dio una “cabeza de vidrio” para que se hiciera otro Cristo y le dijo que “en una cueva del volcán” encontraría una Virgen y que entonces brotarían dos nuevos manantiales en Chimalhuacan.³²

Al parecer Antonio quiso interrumpir su proceso iniciático, que terminaría por vincularlo irremediabilmente con el inframundo acuático de los mesoamericanos, pues no descendió a la cueva del volcán que le había señalado el dieguino hasta año y medio después, cuando notó “*que se le salía el alma*”, es decir que la tierra se la estaba reclamando. En el interior del cerro Antonio y sus compañeros encontraron efectivamente a una “señora muy resplandeciente”, y junto a ella un “bulto tapado como de muerto”, de la que hicieron una imagen tal como lo había indicado el

²⁹ El resumen de la extensa declaración de Antonio Perez se encuentra citado en Gruzinski, *El poder sin límites...* p. 127-128.

³⁰ *Vid. ibid.* p. 129-135.

³¹ *Vid. cita de la declaración de Antonio Perez en ibid.* p. 127-128.

³² *Vid. ibidem.*

dieguino.³³

Posteriormente Antonio confesó que antes de haber ido a la cueva del volcán, tres meses después de haber hablado con el dieguino, ya había bajado al "Purgatorio":

[...] Estando enfermo de dolor de costado, hará dos años, murió y estuvo en el Purgatorio a lo que parece dos días y vio allí *muchos negros a caballo con garrochas, unos con dos caras y otros con ojos muy grandes como de vidrio*; que todos lo perseguían pero lo defendía uno de un bastón azul; que después salió de allí porque lo cargo un negro espalda con espalda y dio un brinco tan alto que lo subió hasta la región del aire y que desde allí bajó dando vueltas y habiendo resucitado se halló con un puño de arena; que estuvo en el Purgatorio del mismo modo que está al declarar; de lo que infiere y cree que tuvo entonces dos cuerpos, uno muerto en su casa y el otro en el Purgatorio y que todavía cuando piensa en ello cree que es verdad.³⁴

Según parece este Purgatorio poblado por "negros" de dos caras es la misma cueva en la que después encontraría a su Virgen.³⁵ El inframundo del volcán a cual Antonio viajó mientras lo aquejaba una grave enfermedad recibe el nombre cristiano de Purgatorio, lugar subterráneo donde el fuego limpiaba los pecados veniales de los hombres. Un fuego que por su parte no aparece en el relato de Antonio, aunque si lo hagan seres que remiten a demonios verdugos.

Al paso de los testimonios la personalidad de Antonio comienza a transformarse, en la medida en que vamos conociendo algunos de los detalles del culto a la "Virgen de la Cueva".

Antonio, a quien había enseñado a curar un dominico y había conocido el camino que lo llevó a la cueva del volcán gracias a un dieguino, aprendió de un viejo indio cantor de Zempoala llamado Mateo (un indio de Iglesia al fin y al cabo) todo lo referente a los oficios divinos cristianos; se ciñó capas pluviales y otros atavíos eclesiásticos y se dedicó a bautizar, confesar y dar la comunión a los feligreses de su Virgen, además de curarlos con el agua que ella había hecho manar del interior de la tierra.³⁶

Con todos estos elementos Antonio se apropió de los rituales cristianos y pudo prescindir totalmente de la mediación del sacerdote. Entre los "sacramentos" que Antonio administraba destaca el de la comunión que consistía en "*tres granos de maíz*"

³³ Vid. *ibidem*.

³⁴ Citado en *ibid.* p. 155

³⁵ Vid. *ibidem*.

³⁶ Vid. "Continuación de las declaraciones de Antonio Perez" en *ibid.* p. 139-140

que extraía de una “*jícara de agua*”, pues “creía que en los maíces esta Dios como estaba en la hostia y en la agua la sangre”.³⁷

Estos tres maíces eran el dios que penetraba el cuerpo de los seguidores de la Virgen de Antonio: “[...] Cuando les predicaba que los santos eran malos [...] los provocaba a la experiencia de ponerlos sobre una piedra y verían que no los ayudaban como al él su Virgen y su Dios que era la mazorca y los tres maíces la Santísima Trinidad.”³⁸

Asimismo Antonio confesó que una mujer llamada Petrona le dio de comer “*pipiltzintli*” con los que se ponía “como borracho y tomándolos le parecía le decían los medicamentos que había de aplicar para las curaciones y que los tomó *nueve veces*”.³⁹

De esos *nueve* viajes al inframundo inducidos por los *pipiltzintli*⁴⁰ Antonio resurgió convertido en un granicero, un conjurador de tempestades y aires. Oficio propio de los escogidos por la parte húmeda del cosmos. Los procedimientos que siguió Antonio para controlar estos meteoros nos revelan que efectivamente él y sus seguidores creían aún que el granizo, la lluvia y los aires salían por algunos orificios del interior de los cerros.

Que para espantar las tempestades rezaba el Credo y la Salve y echaba tres bendiciones y poniendo después lumbre en un tepalcate, y sobre ella romero, laurel y otras hierbas benditas se iba; que con otras tres bendiciones y postrarse en el suelo se aquietaba el ímpetu del aire [...]

Que en el cerro de la Cal puso una cruz grande e introdujo en ella un tamal de tacopac, romero y tabaco para espantar el aire. Que en otra ocasión viendo que andaba mucho aire, siguió el rastro y habiendo hallado donde salía, puso en el agujero tres cruces y regañando muy enfurecido amarró las ramas que allí había, echó sus bendiciones y encerró el aire y le mando que no saliera; y que todavía lo cree porque no ha habido más aire.

Que en el cerro que llaman Montenegro puso otras tres cruces para espantar el granizo porque siempre sale de allí.

Que en el cerro del volcán nombrado Cara del Diablo hizo la misma diligencia echando bendiciones para espantar el aire y que lo consiguió.⁴¹

³⁷ Vid. *ibidem*. Las cursivas son mías.

³⁸ Citado en *ibid.* p. 144. Las cursivas son mías.

³⁹ Vid. “Continuación de las declaraciones de Antonio Perez” en *ibid.* p. 139-140.

⁴⁰ En la década de los 50’s los tiemperos de la zona de los volcanes utilizaban unos hongos llamados *apiltzin* (niñitos de agua) o una mezcla de semillas de marihuana y frijoles *pipiltzintli* (niñitos) para diagnosticar las enfermedades relacionadas con lo acuático o conocer aquello que los volcanes querían recibir por ofrenda. Vid. Julio Glockner, *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatepetl y la Iztaccihuatl*, México, Grijalbo, 1996. p. 127-128 y 138-139.

⁴¹ Citado en *El poder sin límites...*, p. 139-140. Las cursivas son mías.

A todo esto debemos añadir que la Virgen de Antonio fue considerada monstruosa por los eclesiásticos ilustrados pues, entre otras cosas,

[...] tenía en lo interior del casco de la cabeza un corazón de paloma y dentro del vientre en una vinagrera sangre menstrea de doncella, una mazorquita encarnada disciplinada, un poco de palma y otras hierbas.⁴²

Junto con su Virgen el resto de las “imágenes” en poder de Antonio y sus seguidores⁴³ tenían por *corazón* granos de maíz, corazones de paloma, sangre de mujer y piedra de rayo.⁴⁴ Estos *corazones* hacían de esas “imágenes” *ixiptla(s)* de varias deidades terrenas y acuáticas, entre ellas ese maíz que se encarnaba en el “Señor del Purgatorio” y en el agua de la comunión a través del número que es expresión de la perfección del dios cristiano: el tres.

El alma de Cristo era maíz [...] cuando lo enterraron, nació de su corazón una caña; [...] luego que ésta dio el elote, dio también el corazón de Jesu Cristo que se hizo después mazorca y en el maíz estaba la alma de Jesús [...] esta mazorca la hurtaron los cacalotes y la escondieron en un zacatal; [...] oyendo un ángel gritar a los cacalotes, halló la tal mazorca en donde ellos estaban y se la dio san Isidro y san Lucas, mandándoles que hicieran barbecho y sembraran el maíz de ella y, no sabiendo san Isidro hazer el barbecho, el ángel le señaló el surco y le ordenó que le abriera bien, que lo abrió y sembró el maíz y se dio mucho y prosiguieron sembrándolo; de lo que resulto que la alma de Cristo se esparciera por todo el mundo.⁴⁵

La muerte y resurrección de Cristo adquieren en el relato de Antonio la dimensión del ciclo continuo de nacimiento y muerte del maíz. Cristo era maíz, fue enterrado y de su “corazón” nació la caña que luego fue elote y más tarde mazorca. La escena del robo de la mazorca por unos cuervos concuerda con mitos mesoamericanos que narran el hurto y la recuperación del maíz. Entre ellos podemos mencionar la *Leyenda de los soles* en la que las hormigas y las codornices intentan obstaculizar el que *Quetzalcoatl* obtenga el maíz del *Tonacatepetl* (cerro de nuestra carne o nuestro sustento) y extraiga los huesos de los hombres del *Mictlan* para instaurar la nueva humanidad.⁴⁶

⁴² Citado en *ibid.* p. 148.

⁴³ Entre ellas podemos citar un cuadro de Cristo, una Trinidad, un grabado de la Virgen, una representación del Popocatepetl, la estatua articulada del Señor del Purgatorio, una estatua de la Virgen y un “Ecce Homo con el cuervo”. *Vid. ibid.* p. 169.

⁴⁴ *Vid. ibidem.*

⁴⁵ Citado en *ibid.* p. 164.

⁴⁶ *Vid. ibid.* p. 165.

Gracias al relato de Antonio que claro que, para él, el “alma de Cristo” encerrada en el maíz se esparce por todo el mundo. Con ello se aclara también la personalidad de la *Trinidad, los tres maíces*, del “Cristo o Señor del Purgatorio” que, junto con la “Virgen de la Cueva”, Antonio y sus compañeros llevaron no solamente de poblado en poblado, sino por toda una geografía sagrada que tenía como eje el Popocatepetl. En lo alto y lo bajo del volcán alternativamente aparecen en los testimonios referencias al Cielo y al Infierno cristianos y al *Tlalocan* mesoamericano, el interior del cerro que guarda todas las riquezas, en el que habitaban los *tlaloques* que generaban la lluvia a los que los seguidores de la Virgen de Antonio llamaron “ángeles-nubes”.⁴⁷

Finalmente el “movimiento” de Antonio fue reprimido, pues él y sus seguidores se salieron de los márgenes de las cuevas y los sembradíos y llegaron a proclamarse dioses de carne y hueso; prestaron sus cuerpos para que se realizara una vez más sobre la tierra el ciclo de la vida de Cristo que, como hemos visto, para ellos no era otro que el de la vida-muerte del maíz.

[...] persuadió a sus compañeros que en una doncella nombrada María del barrio de San Juan había de encarnar el Hijo de dios y [...] para este efecto hizo polvos de elote tostado, laurel, romero, copal y palma y de ellos formó un cigarro cuyo humo recibía María por la boca para que así concibiera al Hijo de Dios y que esto lo ejecutó como diez veces [...]⁴⁸

Nuevamente surge ante nosotros la naturaleza del Cristo que va encarnarse en esta nueva María, pues el humo del maíz quemado es el que va a fecundar el vientre de la futura madre, para que de él surja una vez más el Cristo-maíz, así como el humo del rastrojo llevaba nuevamente al interior del cerro la “semilla” (*xinactli*) del maíz para que de él volviera a resurgir en la siguiente temporada de lluvias.⁴⁹

Paso a paso la transmutación se extiende al conjunto de los allegados de

⁴⁷ “Antonio pretende acaparar el más allá cristiano en su conjunto determinando su topografía. [...] Antonio se dirige alternativamente al cielo y al infierno en diferentes lugares del volcán. Es en el infierno donde los visitantes reciben puñados de ceniza y grasa para untarse el pulso cuando caigan enfermos, es ahí donde se ganan todos la inmortalidad “[se reían] de la muerte de la que él [Antonio] no hacía ya caso y que esto habían ganado con ir al Infierno” Y para completar el mapa: “en lo alto del volcán estaba la Santísima Trinidad y las nubes que veían, eran los ángeles: el Purgatorio era la cueva y más arriba la Gloria” Otro testigo declara “en lo alto del volcán está un paraje con muchas pinturas y muchos tesoros y que allí se concede a cualquiera la gracia que pide”. Antonio de nuevo: “en lo alto del volcán había una capilla con pilares y mucho oro y plata”. *Ibid.* p. 157-158.

⁴⁸ Citado en *ibid.* p. 172.

⁴⁹ *Vid. López-Austin, Tamoanchan y Tlalocan...*, p. 162-164 y 201-209.

Antonio siguiendo los meandros de la filiación, de la alianza y o de la cópula con el hombre-dios: los hijos de Antonio son angelitos; Petrona, quien acepta que su hijo se una a él, se convierte en Santa Ana y su hija, en la Virgen de los Siete Dolores. Pasqual de Santa María y su mujer María de los Dolores son santos, mientras que su vástago Pedro se volverá sacerdote y su esposa Juana traerá al mundo a un apóstol. Un hermano de María de los Dolores, Miguel de Santiago, también está destinado al sacerdocio; tiene por padre a Miguel Aparicio, uno de los testigos de la mariofanía, al que convirtieron en santo. Al igual que Faustino de la Cruz, que también asiste a la aparición de la Virgen: "creyó que [Antonio] era Dios y que él era uno de los santos". Por otra parte, Faustino es el padre de la joven Bernarda María, una de las vírgenes de Antonio Pérez. En el colmo de la encarnación, existe el proyecto de sacrificio calcado de la pasión de Cristo: "habían de ejecutar con el niño [esto es, con el Hijo de Dios] todo hasta la pasión, [...] discurre que también lo hubieran crucificado por que ya trataban de ello" [...]⁵⁰

El origen de todos estos proyectos se encuentra en los "autos sacramentales" y los "ejemplos edificantes" que frailes e indios confeccionaron en el siglo XVI. Representaciones teatrales de la pasión que por esta época continuaban llevándose a cabo en la región de Amecameca y que implicaban la creación de estrechos lazos de solidaridad entre los barrios y las comunidades que hacían posible las "puestas en escena".⁵¹

Como es de suponerse la osadía de estos indios no podía ser tolerada, sobre todo, por la cantidad de adeptos que supieron atraer y porque se oponían expresamente a la Iglesia secular que los condenaba y les exigía tributos:

Antonio aconsejaba que cuando pasaran por la iglesia, no se quitaran el sombrero [...] Mandaba quemar lo santos [...] decía que no adoraran a santa Catharina, titular de la Iglesia de Izamatitlan porque allí estaban lo demonios [...] La misa era mala... Les persuadía [...] que no diesen culto a las santas imágenes porque todas eran fábricas del mundo, que solamente las que ellos tenían eran buenas... Pasqual [...] les predicaba que no creyesen en la Iglesia ni en los santos y que su Virgen no había venido del cielo [...] Aconsejaba [Pasqual] no fueran a Chalma, Tepalcino ni Totolapan porque eran diablos los santuarios; [...] en su casa se quemaron las estampas de los santos porque decía que estaban condenados...

Para todo querían dinero los Padres y [...] hasta después de muertos les estaban comiendo los huesos [...] Los padres vendían el mundo... los padres no querían sino dinero [...] no eran cristianos porque solamente querían dinero [...] Los sacerdotes son engañadores y demonios [...] Los padres con todos sus libros nada sabían y ya estaban condenados [...] La Iglesia no era buena porque estaba ya perdida [...] La iglesia era el infierno.⁵²

⁵⁰ Gruzinski, *El poder sin límites...* p. 174 -175.

⁵¹ *Ibid.* p. 175

⁵² Citado en *ibid.* p. 177. En 1729 se concluyó la construcción del santuario al Santo Señor de Chalma

Sin poder saber qué tanto pusieron de su cosecha los eclesiásticos y escribanos que elaboraron este proceso tal como lo conocemos, lo cierto es que Antonio y Pasqual se oponían a la Iglesia oficial y a sus santos sin *corazón* y que ellos lograron voltearle a los sacerdotes toda la retórica infernal y demoniaca que usualmente manejaban contra los indios.

Para Antonio y Pasqual la Iglesia es el Infierno, es decir lo malo en términos cristianos, ya que lo bueno, lo verdadero, lo que realmente tenía relación e injerencia en el mundo agrícola de los indios que habitaban a las faldas del Popocatepetl era el culto de la Virgen de la Cueva y del Señor del Purgatorio, pues estos aseguraban la continuidad del ciclo de muerte-vida del maíz que era su sustento.

Mientras los seguidores de Antonio y de Pasqual esperaban que un temblor acabara con el mundo, que los españoles se extinguieran, que Pasqual se hiciera Rey en la cueva del volcán y que todos los indios heredaran la riqueza, otros indios afiliados totalmente a la Iglesia y educados en los “refinamientos de Occidente” encabezaron la persecución de este “milenarismo reinventado”.⁵³

A fines del verano de 1761 comenzó la persecución, el cura de Yautepec sorprendió a 160 indios “idolatrando” ante dos vírgenes de Pasqual e intentó destruirlas, lo que desató el furor de los seguidores de la Virgen del Volcán, quienes se fueron replegando por varios pueblos. Se llevaron a cabo 500 arrestos.

Sin embargo el dictamen de los eclesiásticos no puede ser más decepcionante, aunque sin duda muy representativo de una Iglesia que intentaba liberarse de lo que consideraba los fantasmas de la superstición; los indios del movimiento de Antonio no fueron declarados ni herejes ni endemoniados, sino simplemente ignorantes:

Aquella increíble inconexión de sus desatinos, sin apariencia siquiera de verosimilitud y antes bien llenos de repugnancia y contradicción entre sí

un cristo negro que según la tradición se apareció en 1539 en una de las cuevas donde los naturales rendían culto a *Oztoteotl* (dios de la cuevas), se afirma que su aparición milagrosa rompió en pedazos la efigie de *Oztoteotl*. Durante 125 años el Cristo de Chalma fue venerado en la cueva de su aparición hasta 1664 cuando fue llevado al santuario, donde hasta hoy día sigue siendo visitado por sus fieles. El templo que hoy día puede admirarse en Tepalcingo comenzó a construirse en 1759, sin embargo no se sabe con certeza en qué momento empezó a venerarse en el templo antiguo, levantado por los agustinos, la imagen de Jesús Nazareno caído. Dentro del monasterio agustino de Totolapan, que fue construido entre 1533 y 1536, se venera al llamado Cristo de Totolapan.

⁵³ *Vid. ibid.* p. 185, 187 y 194.

mismos, manifiesta que se gobernaban no por discurso, sino por una flexibilidad nimia natural en esta nación y en efecto en todas las de falta de cultivo.⁵⁴

No obstante lo contenida de esta condenación el arzobispo de México prohíbe, 7 años más tarde, cualquier resabio de idolatría, entre los que se cuentan las representaciones indígenas de la Pasión de Cristo:

Destruid los ídolos, echadlos por tierra, quemad, confundid y acabad todos los lugares donde estuvieran, aniquilad los sitios, montes y peñascos en que los pusieron, cubrid y cerrad a piedra y lodo las cuevas donde los ocultaron, para que no os ocurra al pensamiento su memoria. No hagáis sacrificios al demonio, ni pidáis consejos a los magos, encantadores, brujos maléficis, ni adivinos, no tengáis trato ni amistad con ellos, ni los ocultéis, sino descubridlos y acusadlos, aunque sean vuestros padres, madres, hijos, hermanos, maridos o mujeres propias. No hagáis, ni creáis a los que os quieren engañar, aunque los veáis hacer cosas que os parezcan milagros, porque verdaderamente no lo son, sino embustes del demonio para apartarlos de la fe[...] que en lo de adelante no se hagan ni permitan los nescuitiles, representaciones al vivo de la pasión de Cristo Nuestro Redentor, palo de volador, danzas de santiaguito, ni otros bailes supersticiosos, en idioma alguno, aunque sea vulgar castellano y sin embargo, de que se pretenda honestar el que los nescuitiles le son incentivo a los indios para su devoción y que por tales espectáculos se mueven, pues de este modo les entra con más facilidad la fe por las vidas que por el oído, respecto a que sin en los principios de promulgada la fe católica en estos reinos se juzgó medio oportuno, de semejantes representaciones, ya que en estos tiempos, en que han corrido más de dos siglos y medio, es disonante y obsta la mencionada general repetida prohibición, por los grandísimos pecados, imponderables inconsecuencias, irrisiones, vanas observaciones, irreverencias, supersticiones y demás justas causas que lo motivaron.⁵⁵

A pesar de las inconsistencias fruto de tantos testigos y de las distorsiones sufridas por los testimonios en manos de los hombres que los consignaron, tradujeron (ya que muy probablemente muchos de esos indios hablaron náhuatl) y resumieron, lo poco que podemos captar e interpretar del “movimiento” de Antonio Pérez nos permite vagamente reconstruir su visión del Inframundo.

Para él el Infierno de tormentos tantas veces predicado se queda generalmente en el ámbito de la Iglesia misma, a la que atrapa, pues ésta se encuentra perdida, condenada

⁵⁴ Citado en *ibid.* p.193.

⁵⁵ Citado en Guido Münch Galindo, *Historia y Cultura de los Mixes*, México, UNAM-IIA, 1996. p.45. *Apud.* José Toribio Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de México*, Santiago de Chile, 1905. p.372-374.

y llena de demonios. Mientras que el “Purgatorio” (al que algunos testigos llaman también Infierno) no es otro que el interior acuático del cerro. El Popocatepetl y el ciclo de muerte-vida del maíz son los ejes en torno a los cuales gira el culto de la “Virgen de la cueva del volcán” y el “Señor del Purgatorio”. No por ello debemos olvidar que el “movimiento” de Antonio es también una reacción consiente a un sistema de explotación que amenazaba constantemente su subsistencia y a un clero secular que ya no satisfacía sus expectativas. Qué mejor entonces que elegir la figura de un humilde fraile franciscano como portador de los secretos que llevarían a Antonio hasta el interior del inframundo de sus ancestros; al cual viajó en repetidas ocasiones para volver de él con un Cristo que tenía por corazón el maíz que se esparcía por todo el mundo y transformado en granicero, un hombre capaz de dominar las fuerzas más terribles provenientes del interior de la tierra.

Antonio y Pasqual fueron apresados sin que se sepa que fue de ellos, sin embargo los cerros que rodean a esa montaña que hoy continua humeando siguen luciendo cruces para ahuyentar los aires y sus cuevas aún son visitadas por aquellos que tienen por oficio espantar las tempestades y propiciar las buenas cosechas.⁵⁶

8.3 Entre cerros y cuevas.

Cuando alguien se espanta o se asusta, le espantan su *tonal*; lo voy a llamar, lo voy a traer, me lo llevó donde está. Allí en *Talokan* nada más lo tienen escondido, porque los que espantan ahí lo ponen, pero “Ellos” lo agarran, pues de que un cristiano se espanta pues es porque lo agarran, se lo quitan, se agarran el *tonal*sin, como igual que su corazón, se lo llevan [...]⁵⁷

Muchas comunidades nahuas actuales en la Sierra Norte de Puebla desarrollan su vida en la inmediata cercanía de los cerros que son para los nahuas mucho más que simples

⁵⁶ “San Juan Popocatepetl con su santo bautisterio tribunal, con sus santos aguadores y relámpagos y tronidos, pasen a tomar su santísima reliquia. Sus santísimas gracias nos socorran. Trinidad, Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo, que no se me arrinconen esas nubes. ¡Ya es hora de trabajar! Venimos a saludar a nuestro padre Jesús, que anda corriendo sobre las nubes[...] señor san Pedro, mucho cuidado con esos rayos, con esas centellas, pasa a recibir tu santísima reliquia[...] costa chica, costa grande, mares y lagunas, neblinas y reneblinas, pasen a tomar su santísima reliquia[...] ya es hora de trabajar.” Fragmento de la oración dicha en 1993 por doña Teófila “tiempera” o granicera del pueblo de Hueyapan, a las faldas del Popocatepetl. Esta invocación es realizada mientras se entrega una ofrenda a las aguas en las cuevas y cañadas de los volcanes. *Vid.* Glockner, *op.cit.* p. 33 y *passim*.

⁵⁷ Testimonio de Juana Nazario recogido en 1984, en Ma. Elena Aramoni, *Talokan tata, talokan nana: nuestras raíces*, México, CNCA, 1990. p. 111.

accidentes geográficos, pues continúan siendo el habitáculo de las fuerzas húmedas, fértiles y mortíferas propias del interior de la tierra, de un inframundo subdividido principalmente en dos espacios, el *Talocan* y el *Mictan*. Con ellos los nahuas sostienen una estrecha relación de reciprocidad que mantiene el equilibrio que hace posible el renacimiento del maíz sobre la faz de la tierra y la armonía de la vida social.

Las Sierra Norte de Puebla es vista por varios estudiosos como un refugio natural que mantuvo a nahuas, tepehuas, otomis y totonacos alejados de las políticas coloniales de congregación de pueblos; lo que ha permitido el que concepciones prehispánicas continúen teniendo un lugar preponderante en su visión del mundo.⁵⁸

Si bien lo anterior es cierto, no por ello debemos pensar que los nahuas de la Sierra se mantuvieron aislados de la cultura occidental. Desde mediados del s. XVI. numerosos enclaves de evangelización agustinos comenzaron a construirse en esa zona. Tanto así que dentro del gran espectro de sus suplicas rituales los nahuas de Cuetzalan (Puebla) continúan diciendo el “Padre Nuestro” con las mismas palabras nahuas que fueron escogidas por indios y religiosos en el s. XVI.⁵⁹

Los ejes alrededor de los cuales los nahuas serranos organizan su vida no son de ningún modo la supervivencia de una tradición monolítica que se haya mantenido sin cambios, constituyen, por el contrario, una espléndida muestra de como los nahuas han ido apropiándose de elementos cristianos y refuncionalizando diversos elementos de raigambre mesoamericana, para ajustar su forma de interactuar con el mundo de una manera que les resulte coherente con sus circunstancias contemporáneas.⁶⁰

El “curanderismo”, complejo “mágico-terapéutico” que entre otros fines se aboca a restaurar la integridad de las personas que sufrieron un “susto” o fueron atacadas por un “mal aire” es un buen ejemplo de ello.⁶¹

La curación del susto, además de constituir un ritual propiciatorio de la salud, tiene una función regenerativa de la cosmovisión; puesto que en él se rinde culto, teniéndolos presentes, a aquellos elementos fundamentales de la

⁵⁸ Vid. *ibid.* p. 17-18.

⁵⁹ Aramoni consigna el rezo del “Padre Nuestro” y, salvo por las características dialectales del náhuatl de Cuetzalan, es casi idéntico a la versión que de esta oración se conserva en varios textos de evangelización del s. XVI. Vid. *ibid.* p. 96.

⁶⁰ Vid. Alan R. Sandstrom, *Corn is our blood: culture and ethnic identity in a contemporary Aztec indian village*, [Norman], University of Oklahoma, 1991. p. 334.

⁶¹ Vid. Aramoni, *op.cit.* p. 22-23.

creación prehispánica y que aún rigen sus condiciones materiales de existencia: al agua, [...] la tierra, [...] cuyo corazón lo conforma el *Talokan*; y al fuego, de donde surge el sol, divinidad suprema, Jesucristo.⁶²

Hoy día los nahuas de Cuetzalan “se saben viviendo en *taltikpak*, la superficie de la tierra, entre el cielo *ilhuikak*, reino astral de Jesucristo-Sol, el inframundo *Talokan*, dominio de las deidades agrícolas, terrestres y acuáticas, y *Miktan*, el lugar de los muertos”.⁶³

Dentro de dicho complejo el *Talokan*, el interior húmedo del cerro, es el “eje central de la vida mágico-religiosa tradicional y privada”, es el lugar al cual los curanderos nahuas viajan en sueños para obtener la cura de sus pacientes o su *tonal*. Es el sitio donde se asientan las raíces del *Xochinkuauit*, el árbol florido que sostiene el mundo, y habitan los Señores del *Talokan*; a quienes rezan y ofrendan los nahuas para solicitar buenas cosechas y otros bienes (como el dinero), pues en el *Talokan* tienen origen todas las cosas, las plantas, los animales y los hombres.⁶⁴

Los nahuas de Cuetzalan saben, también, que cuando una persona se asusta, probablemente se debe a que de una u otra forma agredió a los seres del inframundo, a los “dueños” de la tierra, de los ríos, de los animales, de las lagunas o de los bosques y que por ello alguno de estos seres, presente en el lugar del “susto”, se lleva el *tonal* del afectado (entidad anímica que da vigor a la sangre), con lo que éste sufre un desequilibrio, su sangre se enfría y va perdiendo poco a poco la salud, el ánimo y la fuerza para realizar sus actividades cotidianas.⁶⁵

Los seres del inframundo que suelen llevarse los “tonales” de la gente reciben en Cuetzalan los nombres de *tepehuanimej* (habitantes del cerro), “duendes” del cerro, *tepejtitik* (interior del cerro), *tepehual* (dueño del cerro) y *tepeyolo* (corazón del cerro).⁶⁶

⁶² *Ibid.* p. 100-101. Sobre algunas características de la transformación colonial de algunos mitos mesoamericanos en relación al culto al Jesucristo-Sol en varios grupos indígenas actuales *Vid.* Alfredo López Austin, “Cuando Cristo andaba de milagros: la innovación del mito colonial”, en *De hombres y de dioses*, México, El Colegio de México, 1997, p. 229-254. Y sobre el probable origen de este culto en los textos de evangelización del siglo XVI en los que la figura de Jesucristo fue asociada con varios atributos solares *Vid.* Louise M. Burkhart, “The Solar Christ in nahuatl doctrinal texts of early colonial period”, en *Ethnohistory*, No. 35, 1988, p. 234 -256.

⁶³ Aramoni, *Talokan tata, talokan nana...*, p. 54.

⁶⁴ *Vid. ibid.* p. 25-27, 54, 64 y 182-192.

⁶⁵ *Ibid.* p. 30-52 y 79.

⁶⁶ *Ibid.* p. 67.

Las cuevas son los principales puntos de comunicación con el inframundo, tanto con el *Talokan* como con el *Miktan*. El *Talokan* es concebido como un lugar muy profundo, depósito de agua y verdor, mientras que el *Miktan* esta constituido por las cuevas mismas, sitios de peligro y muerte, donde habita el demonio, “el animal hambriento”, junto con otros seres (*mazacamej*, *miktancoyomej*, duendes) que son concentraciones de envidia.⁶⁷ A pesar de esto también los Señores del *talokan*, el *talokan tata* y la *talokan nana* se acercan, en ocasiones, al concepto cristiano del Diablo, pues suelen cumplir favores a aquellos que se los solicitan, bienes que son entregados por una víbora *mazacuata*, a cambio de que al morir el solicitante vaya a las profundidades del *talokan*, “donde le llevan la cuenta”.⁶⁸

Según los nahuas de Cuetzalan es el *Talokan* y no el *Mictlan* el sitio por el que pasa el sol en su viaje nocturno.⁶⁹ Esto me lleva a pensar que dentro del inframundo dual sobre el que viven los nahuas de Cuetzalan en el *Miktan* se han concentrado los aspectos más peligrosos del interior de la tierra, asociándolos con el concepto cristiano del mal, con “el camino del diablo” (el Infierno),⁷⁰ mientras que el *talokan* permanece como el depósito de la fertilidad y la regeneración.

Por su parte los nahuas de San Miguel Tzinacapan, poblado cercano a Cuetzalan, además de compartir creencias muy similares a las ya expuestas, conciben al *Talocan* como un inframundo paralelo al mundo de la superficie, en el cual hay montañas, cascadas, lagos e incluso construcciones.⁷¹

Es un lugar de oscuridad y neblina que como la superficie de la tierra y el cielo se encuentra dividido en cinco lugares según algunos curanderos: El occidente (*tonalan*) por donde entra el sol al Inframundo, el oriente o *apan* (sobre el agua), lugar de abundancia de sembradíos que es el punto que marca la salida del sol de nuevo a la superficie de la tierra. El sur, el lugar del calor, el cenit, el momento más caluroso del día y el norte, lugar de viento y muerte, la media noche, el frío y el peligro. En el centro, el sitio del

⁶⁷ Vid. *ibid.* p. 157-160.

⁶⁸ Vid. *ibid.* p. 153-156.

⁶⁹ Vid. *ibid.* p. 273-274.

⁷⁰ Vid. *ibid.* p. 148.

⁷¹ Vid. Tim J. Knab, “Geografía del inframundo”, en *Estudios de cultura náhuatl*, vol. 21, México, UNAM-IIIH, 1991, p. 31-58. p. 37.

nacimiento del “árbol”, se encuentra una iglesia donde vive el *talocan melaw*.⁷²

Todos estos lugares del inframundo tienen su equivalente en la superficie de la tierra, en la Plaza misma de Tzinacapan lugar rector de la vida comunitaria. Por ejemplo al noroeste de la plaza se ubica la Presidencia y su temazcal que marca la entrada al inframundo, al mundo de los muertos que recibe el nombre de *mictalli* o *miquitalan*.⁷³

Del *miquitalan* o *ejecatan* (lugar del viento) salen los malos aires (*amocualli ejecat*, *miqui sihual* -sombra de la muerte- y los *miqui ejecat* -viento de muerte-) del Inframundo por las cuevas para llevar la muerte. En dichas cuevas habitan también el Señor de los vientos (*ejecatagat*) y el Señor de la muerte (*miquitagat*) que cuida de las almas de los muertos en su primer año de estancia en el Inframundo, se come la carne de los difuntos y por ello estos se van volviendo como él “puro hueso”.⁷⁴

El sur del inframundo, el *atotonican*, a veces es llamado en español infierno, pues es el lugar más caluroso del inframundo, tiene un manantial de agua hirviendo que produce vapor y nubes. Por ello algunos lo nombran también *mictalli* o *miquitalan*, que como bien sabemos es el nombre que se le dio al Infierno cristiano, cuya característica primordial es estar lleno de fuego; aunque para los curanderos no es el lugar de los muertos pues su asociación con el calor se debe a que representa el apogeo del viaje solar. El sur y el norte de su inframundo se encuentran asociados con los valores de calor y frío respectivamente.⁷⁵

El mundo de la oscuridad del interior de la tierra, con sus cuatro lugares, tiene su fiesta. La noche del 28 de septiembre todo el inframundo trata de salir a la superficie; entonces San Miguel y Santiago contienen a todos los habitantes del inframundo y San Miguel le da la bienvenida al día de su fiesta como conquistador de la oscuridad.⁷⁶

Finalmente viajemos hasta la Huasteca veracruzana para comentar algunas de las características del Inframundo como lo conciben los nahuas del poblado de Amatlán. Para ellos la tierra (*tlali*) es un ser vivo, que tiene por carne al suelo, por huesos a las

⁷² *Ibid.* p. 39 y 43-45.

⁷³ *Ibid.* p. 39.

⁷⁴ *Ibid.* p. 41-42.

⁷⁵ *Vid. ibid.* p. 42-43.

⁷⁶ *Vid. ibid.* p. 54.

pedras y por sangre al agua. Sobre él se extiende el cielo (*ilhuicactli*), espejo de la luz solar y bajo la tierra se encuentran el *apan*, donde abundan el agua, las plantas y los peces, y el *mictlan*, sitio oscuro y sombrío, que contiene, entre otras cosas, las sombras de la gente que murió de una muerte natural.⁷⁷

Los cerros son sagrados (*santo tepemej*), fragmentos de una montaña primordial a la que nombran *Popocatepetl* que fueron tirados por toda la tierra cuando un "espíritu" de nombre "Montesuma" la cargaba para llevarla al valle de México.⁷⁸ Este "Montesuma" es uno de los cuatro hijos de *Tonantzi*, es el que rige la tierra y se dedica a devorar los cadáveres. Sus hermanos son *Toteosij* (Jesucristo-Sol) que rige el cielo, *Sa hua* (San Juan Bautista) que gobierna las aguas y *Tlahuelilo* ("perverso") que manda en el *Mictlan*.⁷⁹

Este último espacio es para los nahuas de Amatlán el hogar sombrío de las "almas" (*yollomej*) de aquellos que murieron de una muerte común y corriente, así como al *Apan* van los ahogados. En el *Mictlan* los hombres pierden su cuerpo pues se vuelven "soplos de aire", pero continúan teniendo obligaciones, allí se casan, trabajan en actividades agrícolas y "viven" en poblados similares a Amatlán.⁸⁰

Junto con ellos habitan en el *Mictlan* otros "espíritus" que a veces aparecen como *alter ego(s)* del *Tlahuelilo*: el *Tlacatecolotl* y su esposa, el *huei tlacatl* o "Señor de la noche" y *Miquilistli*, la muerte. Bajo su jurisdicción, por decirlo de algún modo, se encuentran los malos aires (*ejecamej*) causantes de enfermedad, que también reciben el nombre de "diablos", "judíos" y "mecos". Estos seres reciben ofrendas para que no lleven la muerte y la enfermedad a los hogares nahuas durante los ocho días que dura el carnaval (*nanahuatili*), cuando danzantes llamados también "mecos" recorren cada una de las casas de Amatlán.⁸¹

No obstante estas prevenciones los "malos aires" suelen salir de vez en cuando del inframundo a través de los cementerios y las ruinas prehispánicas, ya que el comportamiento inmoral de los pobladores suele atraerlos. Además de que también

⁷⁷ Vid. Sandstrom, *op.cit.* p. 238-239.

⁷⁸ Vid. *ibid.* p. 241.

⁷⁹ Vid. *ibid.* p. 240-244.

⁸⁰ Vid. *ibid.* p. 251.

⁸¹ Vid. *ibid.* p. 253 y 289-290.

pueden ser llamados por los hechiceros, que se considera trabajan directamente para el *Tlahuelilo*. Las mujeres dedicadas a este oficio reciben un nombre que nos es muy conocido: *tsitsimitl*.⁸²

Los curanderos de Amatlán realizan varios rituales (costumbres o *xochitlali*) a lo largo del año; algunos de ellos tienen la finalidad de propiciar el renacimiento de las semillas del maíz, otros están encaminados a combatir a los “malos aires” y con ello restaurar la salud y la armonía entre los miembros de la comunidad. Durante dichos rituales cortan figuras que simbolizan el “corazón” o *yollotl* de los “espíritus”.⁸³

De entre estas figuras las más relevante para nosotros resultan ser aquellas que se refieren a los “espíritus” y “malos aires” del *Mictlan*; como las del *tlacatecolotl* y la *tlacatecotl sihuatl*, el *tlahuelilo*, el *diablo* y el *tlasoli ejecatl* (viento inmundo o de la basura), cuyo tocado simboliza las fauces abiertas de la tierra que consumen cuerpos humanos (Ilus. 21, 61 y 62).⁸⁴

Todos estos “espíritus” del *Mictlan* son vistos por los nahuas de Amatlán como seres extremadamente peligrosos, pero de ninguna forma malos en el sentido judeocristiano del término.⁸⁵

Los nahuas de Amatlán conciben su vida como un ciclo: el maíz es su sangre, el maíz viene de la tierra, al comer maíz lo que hacen es comerse a la tierra, a su propia sangre, y al morir devuelven a la tierra lo que de ella consumieron.⁸⁶ Saben que les aguardan tres posibles destinos, el *mictlan*, para la gran mayoría, el *apan* para los ahogados, mientras que los que mueren asesinados o enojados se incorporan a alguno de los cuatro espacios de su universo como “aires”. Para ellos no existe ninguna relación entre el comportamiento socialmente reprobable y el destino después de la muerte. Las transgresiones se pagan en vida y no precisamente por el que las cometió, ya que el comportamiento inmoral de un miembro de la comunidad causa un desequilibrio que atrae a un “mal aire” que provoca enfermedad o mala suerte a cualquier otra persona; por ello se esfuerzan por no transgredir sus normas de convivencia.

⁸² Vid. *ibid.* p. 252-253.

⁸³ Vid. *ibid.* p. 260.

⁸⁴ Vid. *ibid.* p. 273.

⁸⁵ Vid. *ibid.* p. 257.

⁸⁶ *Ibid.* p. 239-240.

Los “aires” y demás “espíritus” del *Mictlan* reciben en Amatlán nombres utilizados en el discurso de evangelización del s. XVI para nombrar al Diablo cristiano o a algunas de sus características. Sin embargo estos seres no son ni malvados ni tienen por oficio martirizar a los muertos. Tal vez porque desde antiguo algunos de estos nombres ya guardaban sentidos que los vinculaban con las fuerzas peligrosas del mundo de los muertos, y como el Diablo predicado a los indios vivía también en un *Mictlan* fue viable el que este término se integrara al inframundo de los nahuas sin llevar consigo muchos de los atributos que los frailes y los curas se han empeñado en inculcar.⁸⁷

Los nahuas de Amatlán, que llevan en las venas al maíz, afirman ser católicos; lo que implica el que se reconozcan practicantes de una religiosidad tradicional basada en las “costumbres”. Su vida se mueve alrededor del calendario litúrgico católico y se han apropiado de diversos elementos de esta religión sin “romper con la integridad básica de su sistema de pensamiento.”⁸⁸

La diversidad de las respuestas nahuas que hemos visto son una muestra fehaciente de su capacidad para recrear su cosmovisión, para ajustarse a nuevas circunstancias, para integrar lo extranjero y con ello asegurar la continuidad de una relación recíproca con las fuerzas terribles y regenerativas que pueblan el interior de la tierra sobre la que viven. En buena medida, a mi parecer, por que ese discurso de evangelización híbrido les allanó la mitad del camino.

No obstante falta mucho por decir, la multiplicidad de las vías que los nahuas, por referirnos solamente a un grupo, han abierto para comunicarse con el inframundo supera en mi opinión las posibilidades de un trabajo como el que he intentado realizar. Además de que las historias sobre las “fusiones” entre el *Mictlan* y el Infierno no tienen como único punto de partida la predicación mendicante iniciada en el s. XVI. Por ejemplo hoy día llegan hasta los lugares más recónditos otros nuevos poseedores de una verdad unívoca y presentan a los nahuas videos donde aparecen hombres hablando en náhuatl que gimen y se retuercen en las llamas del Infierno. El terror es aún la

⁸⁷ Asimismo para los otomis de la Sierra de Puebla los dioses fluviales se conjugan en la figura del diablo. Vid. López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan...*, p. 130.

⁸⁸ Sandstrom, *op.cit.*, p. 316-317.

mejor arma de los cristianos (de distintas comunidades no católicas) para intentar alejar a los nahuas de las tinieblas diabólicas de su catolicismo de *costumbres*.⁸⁹

⁸⁹ Sandstrom presenta el interesante caso de esta predicación por los misioneros de la doctrina del “Agua viva” en el poblado de Amatlán, el terror efectivo que provocó y las promesas que hicieron los misioneros de llevar a los indios el bienestar que tienen la mayoría de los norteamericanos por ser protestantes, es decir, por no practicar costumbres relacionadas con el demonio. La predicación de el “Agua viva” generó rupturas dentro del pueblo que dieron lugar aparentemente a la creación de una nueva identidad, la de los más marginados de la localidad, que ahora se autodefinen como “hermanos” y se mantienen alejados de las “costumbres.” *Vid. ibid.* p. 352-353.

CONCLUSIONES

Poco a poco y siguiendo diversos senderos he intentado llevar al lector hasta las profundidades del Infierno que construyeron frailes e indios en el siglo XVI novohispano y que quedó plasmado en los materiales de evangelización que fueron elaborados durante ese siglo, con la intención de revitalizar estos materiales como un testimonio de la interacción entre dos formas de entender y vivir el mundo.

En el caso que nos ha ocupado he intentado mostrar que en esas obras cristianas está presente el encuentro de dos concepciones distintas de lo subterráneo: el Infierno de los cristianos donde los pecadores irredentos deben sufrir por toda la eternidad penas de daño y de sentido y el Inframundo de los mesoamericanos, sitio oscuro y húmedo, donde habitan los muertos y se guardan las esencias de todo lo que hace posible la vida sobre la tierra.

Sería extenso y aburrido volver a traer aquí las conclusiones que ya han sido expuestas a lo largo de este trabajo, por ello finalizaré, solamente, con algunas consideraciones de carácter general:

1. Mientras los conquistadores se disputaban las encomiendas y las autoridades civiles intentaban organizar los nuevos territorios ganados para la Corona española, los frailes mendicantes, como soldados de Cristo, se dedicaron a combatir al demonio que tenía engañados a los naturales para poder librarlos del Infierno en el que irremediabilmente habían ido a sufrir sus antepasados por nunca haber oído la palabra del dios cristiano y por haber transgredido la Ley Natural.

Siguiendo una añeja tradición cristiana utilizaron la predicación de los tormentos del Infierno como el medio más inmediato y efectivo, aparentemente, para alejar a los indios de sus antiguas costumbres y poder construir con ellos una nueva y primitiva Iglesia. Tan fiel fue ese seguimiento que la primera "nueva" que dieron a los indios fue que sus antepasados ardían en el Infierno junto a los demonios que habían tenido por dioses; aún antes de que conocieran las lenguas nativas los frailes mendicantes

predicaron el Infierno con señas, imágenes, intérpretes e incluso aplicando algunos de los suplicios característicos de esa morada de castigo sobre sus propios cuerpos.

2. Para poder construir con los indios una “nueva cristiandad” los mendicantes, los franciscanos especialmente, desplegaron un amplio y ambicioso proyecto de evangelización que tenía como sus principales ejes la impartición de la doctrina y las primeras letras a los indios para formar familias cristianas y catequistas, la educación esmerada de las elites indígenas para la conformación de traductores y gobernantes cristianos y la capacitación del resto de los neófitos en los oficios mecánicos occidentales.

Al interior de las escuelas conventuales los frailes aprendieron a vivir en el mundo de los indios, estudiaron sus lenguas, inquirieron sobre sus creencias gentiles y se abocaron a trabajar en pro de la salvación de sus almas; a su vez los indios se familiarizaron con el mundo del cual venían los frailes, aprendieron a cantar la doctrina cristiana, escribieron su lengua en caracteres latinos, modificaron sus técnicas para pintar a la *manera* de Occidente (entre otros oficios) y se apropiaron del cristianismo haciéndolo coherente con su propia tradición.

Fue allí donde los frailes se enteraron que los indios en su gentilidad creían en la existencia de un mundo subterráneo, una cueva húmeda, tenebrosa, profunda y oscura a la cual iban las “almas” de la mayoría de los muertos. Un Inframundo habitado por seres monstruosos para la sensibilidad de los frailes que no podía ser otro sitio que el Infierno en el que ellos creían. Por ello de las escuelas conventuales salieron, entre otras cosas, piezas teatrales, imágenes y textos de evangelización en lenguas indígenas, elaborados por indios y frailes, en los que el Infierno de los cristianos fue descrito a partir de términos e imágenes que aludían al Inframundo de los mesoamericanos.

3. Al mismo tiempo que los frailes predicaron el Infierno de su tradición lleno de fantásticas criaturas y horribles tormentos como un medio para alejar a los indios de sus antiguas costumbres, mantuvieron vigente el nombre y muchos de los seres que

poblaban el Inframundo en el que habían creído los antepasados de sus catecúmenos. En impactantes autos sacramentales los condenados gimieron entre llamas reales. Las imágenes de evangelización elaboradas por indios y frailes mostraron demonios grotescos y zoomorfos que torturaban en diversos aparatos a aquellos que no cumplían con los mandamientos del dios cristiano. Los autores de los textos de evangelización en lengua náhuatl, por su parte, muchas veces optaron por forzadas traducciones literales de los tormentos europeos para intentar describir con fidelidad los horrores de la morada del Ángel Caído.

Sin embargo, ese Infierno también recibió en náhuatl el nombre de *Mictlan* (lugar de los muertos) y fue descrito como una cueva profunda y oscura en el interior de la tierra habitada por *Mitlantequhli*, *Cuezal*, *tlatlacatecolo*, *tzitzimimeh* y demás seres del Inframundo mesoamericano, como serpientes, sapos, lagartijas y perros, que castigaban a los pecadores con “la piedra y el palo”, “el alacrán y la ortiga”, “la orina y el excremento”.

4. Utilizando en un sentido inverso el nombre doble (*mictlan ynfiernos*) con que los dominicos pretendieron subsanar los inconvenientes de traducir *Mictlan* por Infierno, he llegado a la conclusión de que en estos textos de evangelización estamos en presencia de un “*Mictlan*-Infierno” (o un “*Mictlan* cristiano”), precisamente porque la forma en la que fue descrito ese “lugar de los muertos” remite tanto al Inframundo mesoamericano como al Infierno cristiano; ambos coexisten y se fusionan al interior de ese discurso de evangelización sin que ninguno de los dos llegue a anular o a absorber completamente al otro.

5. Frailes e indios tradujeron el Infierno cristiano en términos indígenas y a través de complejas negociaciones hicieron posible la coexistencia de dos concepciones distintas de lo subterráneo.

A nivel de los creadores ambos inframundos parecen haberse fusionado. Si no es así, cómo explicar que las fauces del *Cipactli* se abrieron para recibir a Cristo en un catecismo “testeriano” y que las del Leviatán europeo fueran la boca del *Chicomoztoc*

indígena.

La suma de reiteradas coincidencias me ha llevado también a sugerir que, puesto que en el discurso visual y verbal de evangelización ambos inframundos se encontraban vigentes, esto facilitó que el resto de la población indígena, desvinculado del proceso de producción de estas obras, interpretara y se apropiara de ese mensaje cristiano a partir de los referentes de su propia tradición.

Salvo algunas notables excepciones, la mayoría de los evangelizadores, ya sea por lo cercano de la conquista o por las reincidencias indias, juzgó que la predicación de los tormentos del Infierno era el único medio para mantener a los indios en el rebaño de Cristo. Por esta causa muchos de ellos utilizaron con distintos matices una retórica atricionista cuyo fin era conseguir que los neófitos renegaran de las costumbres de sus antepasados y se alejaran de las prácticas “idolátricas”. Resulta entonces paradójico que los frailes hayan predicado el Infierno para que los indios olvidaran las creencias de sus antepasados cuando con esa misma predicación (a través del empleo de términos, metáforas, seres e imágenes indígenas) les continuaban recordando esa cueva oscura, húmeda y fértil en el interior de la tierra, ese “lugar de los muertos” al cual habían ido sus ancestros.

6. Con todo lo que se ha dicho en este trabajo he intentado destacar la doble importancia de ese discurso de evangelización que se nos muestra híbrido. En primer lugar porque es uno de los pocos testimonios que nos quedan de la compleja interacción cultural que se inició entre mesoamericanos y europeos en el s. XVI y que tuvo como uno de sus focos creativos fundamentales las escuelas conventuales instituidas por los frailes mendicantes.

Y, en segundo, porque ese discurso trascendió las fronteras de los conventos y llegó a ojos y oídos del resto de la población nativa. Los textos que analizamos, junto con muchos otros que no llegaron a la imprenta, fueron utilizados activamente en la evangelización por frailes, clérigos y catequistas indios; y sirvieron también de modelo para que otros “indios de Iglesia” volvieran a reescribir el cristianismo dando lugar a otros textos que fueron condenados por contener “errores y desatinos”. Asimismo los

diversos materiales de evangelización a través de los cuales hemos descendido a ese *Mictlan* cristiano fueron en su conjunto uno de los elementos a partir de los cuales la gran mayoría de los indios de la Nueva España se apropió del cristianismo y lo hizo coherente con su forma de aprehender el mundo.

Tal vez sin proponérselo los indios y los frailes que construyeron ese discurso de evangelización híbrido hicieron posible que el resto de la población nativa se apropiara de ese mensaje a partir su propio pensamiento. Con ello abrieron la puerta a múltiples interpretaciones indígenas del cristianismo que nos muestran, al igual que los textos de evangelización analizados, que los indios no permanecieron pasivos ante la irrupción del Occidente cristiano en sus vidas, sino que interactuaron con él, se apropiaron de él y le dieron la vuelta para conseguir que el mundo continuara teniendo sentido en sus propios términos.

Al adoptar el cristianismo lo transformaron y al hacerlo se transformaron ellos mismos “convirtiéndose” en indios cristianos capaces de continuar negociando con las fuerzas terribles, húmedas, fértiles y oscuras del interior de esa tierra, que para ellos ha sido un lugar de muerte que emana vida.

APÉNDICE

Traducción del “ejemplo terrible de una mujer principal que se condenó por no haber confesado un pecado de incesto, la qual es atormentada en todas las partes de su cuerpo” de fray Joan Baptista y Augustín de la Fuente.¹

En el cuerpo del presente trabajo se resaltó ya la importancia del texto náhuatl cuya traducción al español presento a continuación.

Este “ejemplo” ocupa dos capítulos, del f. 21v al 28v, del *Confesionario en lengua mexicana y castellana. Con muchas advertencias muy necesarias para los confesores*, del padre fray Joan Baptista de la orden del seráfico padre San Francisco, escrito en Santiago Tlatilulco y editado en la Casa de Melchior Ocharte en 1599. Mismo que se resguarda en el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México (ejemplar incompleto) y en la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia.

El título dado a este “ejemplo” es el que aparece en el índice de este confesionario.

El “ejemplo” inicia, en el capítulo décimo, con un comentario sobre cómo el demonio les aprieta la garganta a las mujeres hablantinas para que no se confiesen cuando hasta ellas llegan los sacerdotes.

Después se narra cómo en una ocasión dos frailes, uno franciscano y el otro dominico, se enfrentaron al terrible descubrimiento de una mujer que se confesó en falso y fue arrojada por Dios al “lugar de los muertos” (Infierno).

Dicho descubrimiento tuvo lugar cuando un joven sacerdote informó a los frailes que él vio a diversas sabandijas salir de la boca de una mujer principal, y volver a entrar en ella, mientras ésta se confesaba. Sorprendidos, los frailes se dirigieron a la casa de la mujer donde se entararon de que ésta había muerto. Y como ella había muerto en pecado mortal los frailes se aflijieron mucho y se dedicaron a hacer penitencias para que Dios se apiadara de su alma.

¹ Se puede presumir que el tlatelolca Augustín de la Fuente fue coautor de este texto porque el mismo fray Juan Bautista afirmó que “por su mano ha escrito y pasado todo cuanto he impreso hasta aquí[...].” Citado en Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI. Catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600*, México, Millares Carlo /F.C.E., 1981. p. 476.

Sin embargo, y luego de tres días de estar en oración, los frailes tuvieron una “visión” en la que Dios les mostró cómo el alma de esa mujer ya había sido arrojada al *Mictlan* (Infierno); asimismo Dios fortaleció el ánimo de los sacerdotes para que pudiesen contemplar los sufrimientos que padecía esa mujer en el *Mictlan* y su relato sirviera de enseñanza a todos los hombres.

El capítulo finaliza con la enumeración de los horribles tormentos infernales que padece esta desventurada mujer.

En el capítulo undécimo tiene lugar el “ejemplo” propiamente dicho, tal como si fuera a ser representado dramáticamente; recordemos que los autores escribieron también “tres libros de comedias”. Se abre una puerta al más allá y un sacerdote y la mujer dialogan acerca del por qué y de las características de sus tormentos. Entonces ella relata con lujo de detalles sus conductas “pecaminosas” y cómo, a causa de ellas, terribles animales afligen cada una de las partes de su cuerpo.

En último término toma la palabra el sacerdote, lector de este “ejemplo”, y amonesta a sus escuchas indios para que se confiesen verdaderamente pues en cualquier momento pueden morir e ir a hacer compañía a la mujer cuyos sufrimientos acaban de conocer.

[21v] INIC MATLACTLAMANTLI. Cap. oncan [21v] Capítulo Décimo. Donde se expresa otra motenehua occentlamantli tetzahuitl in huel cosa escandalosa, muy espantosa, que mucho temamauhti in huel tehuihuiyotz itechpa in ce hacer tirtar a la gente acerca de una *cihuapilli*² *cihuapilli* in zan no oquipinauizcauh [que] por vergüenza, por miedo, dejó de confesar oquimauhcacaub in zan centetl temictiani una sola “transgresión asesina”.³ *tlahtlacolli*.

² Usualmente la palabra *cihuapilli* es traducida por señora o mujer principal, viene de *pilli* = hijo o noble y *cihuatl* = mujer.

³ La palabra *tlahtlacolli*, transgresión que para el mesoamericano implicaba la ruptura del equilibrio interno del transgresor y de los que lo rodean, fue traducida por los evangelizadores como “pecado” o “culpa” en el sentido cristiano del término, por ello acompañada del vocablo *temictiani* (el que mata a alguien) se convirtió en “pecado mortal”, forma en la que será traducido en adelante. Sobre la diferencia entre el concepto cristiano de pecado y el *tlahtlacolli* indígena *vid.* Louise M. Burkhart, *The Slippery Earth: nahua-christian moral dialogue in sixteenth-century Mexico*, [s.l.], Yale University, 1986. p. 27-34.

Miequintin oncate in cihuapopul in chachalaca in tzatzi, in tlaltetohua, popoloca umpa tianquizco, in umpa caltzalan, in umpa calla: auh in ihcuac ixpantzinco neci in [22r] teyolcuitiani, inic oncan moyolchipahuazque yhuau moyectilizque, yuhquim maquincocopachohua, quinquechmatilohua, yhuau quinnenepilipia quinnontilia in tlacatecolotl, inic ahomo huelmelahuac moyolcuitizque zan inic umpa yazque mictlan yhuau oncan cemihcac polihuizque.

Izcatqui in tlein ipan mochiuh ce cihuapilli in oquipinahuizcauh oquimimauhcacauh in zan centetl temictiani tlahtlacolli. Cayuh quitepencapohua ce tlatatl temachtiani Sancto Domingo teupixqui in motenehua Discipulo, yhuau occe tlatatl sanct Francisco teupixqui initoca fray Bernardino de Bustis. Omentin teupixqui mononotzque in nohuiyan mohuicazque in quitemachtizque ihuan quiteilhuizque quitecaquitizque in temactilizteutlahtolli.

In ce tlatatl teyolcuitiani catca icatzinco in Sancto Padre tohucyteopixcatzin Papa, in quimohuelitilica in nohuiyan teyolcuitiz. yhuau teteochihuaz itechpa in zazo quemani tlahtlacolli inic ixpan neyolcuitilo neyolmelahualoz. Auh in occe tlatatl huel yecyollochipahuac yhuau ahquentechihuani. Auh yyetemachtitihui yyequitecaquititihui in ihiyotzin itlahtoltzin Dios.

Ce tlatatl⁷ ipan calaquico in huey cihuapilli mocuiltonohuani [22v] motlacamati, in hucauhtica ahmo ycomoyolculti in centetl temictiani tlahtlacolli, inic ytech oacic itech otlahtlaco inoc ichpuchtli ce tlatatl yhuayolqui.

In oquimonittac in teopixque cenca yc omoyollauh in cihuapilli, yhuau cenca yc pahpac, oahahuix, oquimoyollapanilli oquimoyollotili oquimihTECTILI in DIOS inmamelahuac moyolculti, inmamoyolmelahua ixpantzinco in teyolcuitiani, ihtic oquihto.

No tle onax, tlein onicchiuh, zan nitlamattihuh, ma ninoyolculti, ma ninoyolmelahua ixpantzinco in

Hay muchas mujerzotas [que] hablan fuerte, gritan, hablan mucho y hablan sin sentido⁴ allá en el mercado, allá entre las casas, allá donde abundan las casas. Y cuando se ven frente al [22r] confesor, para que allí limpien su corazón y se purifiquen, de esta manera las prensa con dolor, les aprieta la garganta y les ata la lengua, las enmudece el demonio⁵ para que no se confiesen verdaderamente, sólo para que allá vayan, al "lugar de los muertos", donde por siempre se perderán.

He aquí lo que le sucedió a una *cihuapilli* que por vergüenza, por miedo, dejó un sólo pecado mortal. En verdad así lo relatan por orden una persona, maestro [y] sacerdote, [que] se dice discípulo de Santo Domingo y otra persona, sacerdote de San Francisco cuyo nombre es Bernardino de Bustis. Los dos sacerdotes se consultarán, en todas partes se seguirán; enseñarán, descubrirán y darán relación de la divina palabra de enseñanza.

Una persona era confesor por el Santo Padre, nuestro gran sacerdote Papa, por él puede en todas partes confesar y perdonar cualquier pecado que frente a él sea confesado.⁶ Y la otra persona [era] de corazón muy limpio, bueno e inocente. Ya van a enseñar, ya van a dar relación del aliento, de la palabra de Dios.

Una persona en ella [la Iglesia] vino a entrar, la gran y rica *cihuapilli* [que] [22v] durante largo tiempo no confesó un pecado mortal, pues tuvo parte, pecó con un varón, una persona [que era] su familiar.

Vio por allá a los sacerdotes y mucho se alegró la *cihuapilli*, mucho se regocijó y estuvo contenta. Dios la indujo, la inspiró, [...] ⁸ [a que] se confesara verdaderamente, enderezara su corazón, delante del confesor. [Ella] dijo interiormente:

¡Qué hice, qué hice! Sólo voy a embaucar, no me confesaré, no enderezaré mi corazón frente a un

⁴ *Popoloca* = "hablar como bárbaro", decir palabras que no se entienden.

⁵ *Tlacatecolotl* = buho humano, nombre genérico de demonio dentro del discurso de evangelización.

⁶ Aquí se utilizan en náhuatl dos palabras para enfatizar una misma idea, en este caso dos verbos utilizados por los evangelizadores para traducir el acto de confesar las culpas o los secretos: *yolcuitia* (dar a conocer el corazón) y *yolmelahua* (enderezar el corazón).

⁷ Léase *tlatatl*.

⁸ El verbo *ihTECTIA* es de traducción incierta. Tal vez, en este contexto, quiera decir "alientar".

ce Padre in nican moquixtia, ma nen niqumimacaz, ma nen ninomauhti, caahmo nechiximati, ahmono niqumiximati, ca nel zan huitze, zan nenenque zan quiztiquiza.

Niman ye moyolcuitia ceme imixpan in Padreme in teyolcuitiani. Inoc moyolcuitia cihuapilli in occe teopixqui in zan telpochtli in huel yollochihuac, hueca omotlanquaquetz cenca quimotlatlauhtiliaya in DIOS: auh in ipalnemohuani oquimottitili oquimonextilili in quemani in ineyolcuitiliz in cihuapilli.

Ca in ihquac in cihuapilli quitenquixtiaya in cecentetl temictiani tlahtlacolli, in icamac quizaya cecentetl tequani temamauhti yuhquin in tamazoltin cenca tilitic cenca catzahuac, niman umpa [23r] hualquizaya in teupan Yglesia hualchocholotihuia in quiyahuac.

Auh in ye quitenquixtitiuh in huey tlahtlacolli in ayayc yc omoyolcuiti cenca temamauhti mazacohuatl oquihualquixti in itzontecon, in huel hualnecia in hualmixtiaya, yuhquim maycamac hualquizaznequi. Auh in ihcuac oquimoteochihuili in Padre, niman yenoceppa ocalac, omocuep in iihitic cihuatl: yehica oquixpacho in temictiani tlahtlacolli, oquipinahuizcauh, oquimauhcacauh, in ahmo huel omotlahpalo inic moyolcuitiz, zan oquitlapopolti in Diablo tlatecolotl.

Yc in ixquichtin hualquizca in tamazoltin yenoceppa muchitin omocuepque oilotque, yhuan quihuicatalacque in cenca temamauhti mazacohuatl, in yuh achtopa umpa yihtic catca.

Auh in oyaque in otlatlalcahuique in ayamo huel quitoca in teopixque, in telpuchtli oquipolihui oquicaquiti in teyolcuitiani in izquitlamantli oquittac in ihquac omoyolcuiti in oicentzontlahuelilitic cihuapilli.

Auh in Padre in teyolcuitiani yccenca omomauhti omizahui, oquihto.

Ac azomo nelli in omoyolcuiti, azo zan tlapictli, azo cequi tlahtlacolli oquitlati.

Niman yc ohualmocuepque ohualilotque in teopixque in ihuicpa cihuapilli, [23v] inic in teyolcuitiani quipohuiliz in cihuapilli in tlein oquittac in tlein oquizahui intehuical, yhuan inic quitlatlauhtiz quinepechtequiliz immamelahuac

Padre [que] aquí perdona. No les temo, no me espanto, no me conocen, tampoco yo los conozco, ya que sólo vinieron, sólo viajaron y pronto saldrán.

En seguida ya se confesaba la *cihuapilli* frente a los padres confesores. Mientras se confesaba la *cihuapilli* otro sacerdote [que era] sólo un muchacho de muy limpio corazón, lejos se hincó y mucho suplicaba a Dios. Y "aquel por quien se vive" le hizo ver, le mostró de qué manera [era] la confesión de la *cihuapilli*.

Cuando la *cihuapilli* declaraba cada uno de sus pecados mortales, de su boca salían [por] cada uno una fiera espantosa, como sapos muy negros [y] muy sucios, luego de allá [23r] salían, del templo Iglesia venían huyendo hacia acá afuera.

Y ya lo va a declarar el gran pecado nunca confesado, cuando una muy espantosa serpiente *mazacohuatl*⁹ sacó hacia acá su cabeza, mucho se descubría hacia acá, espiaba hacia acá, como que de su boca quería salir hacia acá. Entonces, la perdonó el Padre [y] en seguida, ya otra vez, entró [la serpiente], se volteó dentro de la mujer, porque escondió el pecado mortal, lo dejó por vergüenza, lo dejó por miedo, no se atrevió a confesarlo. Sólo la hizo perderse el Diablo *tlatecolotl*.

Por eso todos los sapos que habían salido otra vez, todos, se dieron la vuelta, se regresaron y entraron con la muy espantosa *mazacohuatl*, así como al principio dentro de ella estaban.

Antes de que se fueran, de que se apartaran, mucho siguió a los sacerdotes, el muchacho le contó, le hizo ver al confesor cada cosa que vio cuando se confesó la extremadamente desgraciada¹⁰ *cihuapilli*.

A causa de esto el Padre confesor mucho se espanto, se sorprendió, dijo:

Quién, acaso, no en verdad se confesó, acaso sólo [fue] fingido, acaso algún pecado escondió.

Luego, por eso, se dieron la vuelta, regresaron los sacerdotes hacia la *cihuapilli*, [23v] para que el confesor le contara a la *cihuapilli* lo que vio y sorprendió a su acompañante y para que le suplique, le haga reverencia, se confiese

⁹ *Mazacoatl*= serpiente venado.

¹⁰ El numeral *centzon* = cuatrocientos, más que indicar una cantidad precisa modifica el adjetivo al que se añade convirtiéndolo en un superlativo; por ello no traduzco *centzontlahuelilitic* en la forma usual de "cuatrocientas veces desgraciada".

moyolcuiti, immacatle quipinahuizcahua
immacatle quixpacho in itlahtlacollapilchihuatl:
immanuelquenami in cenca temamauhti.

Auh in ihquac oncan oquizaco, yctlatlanque in
quen moyetztica in cihuapilli: quimilhuique in
ichan tlaca in quenin omomiquili in cihuapilli
yye eilhuitl, ca zan nima ihquac in omoyolcuiti.

Inoyuhquiacque in teopixque cenca yc
omotequipachoque omoyolitlacoque, yhuan
cenca otlaoxque: niman ye nezahualiztica,
tlahcatlaqualizcahualiztica ipan mixquetza, yhuan
ipan tlahtohua, ipampa tlatlatlauhtia in cihuapilli,
imma quimocnoittili in DIOS, imma
quimopalehuili in ianima, yhuan ma
quimmonextilili in canpa oquimotlaxili in
ipalnemohuani.

Oquimonequiltzino in DIOS
inquimmohuelcaquiliztli in intlatlatlauhtiliz inic
muchi tlatatl oncan mozcaliz oncan mihmatiz,
auh yyeyuh eilhuitica tlatlatlauhtia in teopixque,
oquimmottiti oquinhualmonextili in
cihuatlalueliloc, ipan yetinemi huey [24r]
mazacohuatl in tzitzimitl coleletli in cenca
temamauhti teyhizahui, yhuan
tehuihuiyotztequacecepouh, in cenca
quitlayhiyohuiltiaya quiciammictiaya.

In nohuiyan itzontecontitech, miequintin
tlecuetzpaltin, ahnozo tlecocozatin, tlepepezotin,
yhuan tlepeame in cenca iztlacyoque
tenqualacyoque, yhuan alahuacayoque temictiani,
quitotopotzaya, yhuan quiquaquaya
quitlatlantequia.

Noyhuan inonteixtiixtelolo ipan cacatca onteme
temamauhtique tletamazoltin tletapayaxtin in
quiquaya in quixpachichinaya, yhuan
quimomotzoloticatca inixtelolo.

Auh inonteixtiinacaz huel yc tetentimania, yc
cacatcatzcatimania y tepumitz nanalquiztimania.

In icamac hualquizay in cenca temamauhti
tlecuezallotl cenca ihyac in cenca tetzonhuitec,
yuhquim maxoquiyac tlequiquiztlalli ycamac
hualmolonia in cenca palancaihyac.

[24v] Omentin temamauhtique tequan cocohua
tecuhtlacozaunque, iquech quinahuatectoya yc
quechilpitiuitze: yhuan in ichichihual
quitlanquequechiaya yhuan quintlanpipitzohuaya
inic quichichiya, yhuan yuhquin
quichihualcocotonaya, yuhquin
quichichihualtatzayanaya.

verdaderamente [y] nada deje por vergüenza,
nada esconda de su falta. Aunque cómo [fue],
[fue] muy espantoso.

Cuando de allí vinieron a salir, preguntaron cómo
estaba la *cihuapilli*. Les respondieron personas
de su casa que murió la *cihuapilli* tres días
después de que se confesó.

Oyeron [esto] los sacerdotes y mucho se
preocuparon, se apenaron, mucho se
entristecieron. En seguida ayuno y abstinencia
de alimento por ella ofrecen, hablan en su favor y
rezan por causa de la *cihuapilli*; [para que] Dios
la viera para sí, ayudara a su alma y les mostrara
donde la arrojó "Aquel] por quien se vive".

Lo consintió Dios, escuchó con benevolencia sus
súplicas, [y] para que todas las personas [de] allí
saquen provecho [y] allí conozcan; durante tres
días rezaron los sacerdotes [y] les hizo ver, les
mostró hacia acá a la mujer malvada que lleva
sobre sí una gran [24r] serpiente *mazacohuatl*,
itzitzimitl, *coleletli*, muy espantosa, sorprendente
que hacer tiritar a la gente y que causa espanto,
[ésta] mucho la hacía padecer, la fatigaba.

En todas partes, en su cabeza, muchas lagartijas
de fuego, o bien comadreja de fuego, *pezotin* de
fuego y zorrillos de fuego muy venenosos,
feroces, asesinos y resbalosos la asaban, la
mordían y la cortaban con los dientes.

También en sus dos ojos estaban dos espantosos
sapos de fuego, sapillos de fuego, [que] la
mordían, le chupaban los ojos y le estaban
pelando sus ojos.

Y sus dos orejas mucho las estaban repletando,
las estaban retacando, las estaban atravesando
con un punzón (flecha de metal).

De su boca emergía una muy espantosa llama de
fuego, [que] mucho apesta, [que] mucho golpeó
su cabeza, así como el hedor del polvo de azufre
en su boca mana, mucho apesta a podredumbre.

[24v] Dos espantosas fieras, serpientes
tecuhtlacozaunque, abrazan su cuello, vienen
atando su cuello. Y sus senos los mordían y los
roían con los dientes, de este modo los mamaban
así le pellizcaban los senos, así le desgarraban los
senos.

Noyhuan omentin cenca temamauhtique tletequanime cacolpantatzayana, yuhquin quitzotzomonia.

In iomextiyma quiquequetzontihuitze quicampoxotihuitze, quiquaquatihuitze, quitlatlanquechitihuitze in onteme tlechichime in tlizcuintin in cenca tetoneuhque techichinatzeque.

INIC MATLACTLAMANTLI OCE. Cap. oncan motenehua in tlein quinezcaoyotia in izquitlamantli tetlahiyohuiltiztli, yc tlaihyohuiltitihuitz in tlahtlacohuani cihuatl.

Auh niman yccenca mizahuique motetzahuique in Padreme yuhquim mictihuetzque: tel oquimochicahuili in DIOS inic quittazque in tetzahuitl in neixticuilli inic itechpa [25r] temachiloz yhuan tenonotzaloz, inic ahmo cempolihuizque DIOS itlachihualhuan, niman ic oquihui oquitlatlani in teyolcuitiani.

Itencopatzinco in Dios ma xitechihui ma xitechyolpachihuiti ac tehuatl, yhuan tleyntayco, tleinticnequi.

In cihuatlahuelliloc oquimilhui inic oquinanquili. Itlazotzitzihuan dios ixquich ihuelitzin, macamo ximomauhtican, yehica huellnelli ca nehuapol in onotlahueliltic nicihuapilli nicatca, ca nehuapol y yeohuiptla mixpantzinco zan nen zan tlapic oninoyolcuiti, ahmo camacicayotica, yehica muchipa nictlatiaya in notlahtlacol, in iquac ninolcuitiaya:

notehuatzin onimitznotlatilili in cenca huey notlahtlacol, co nohuanyolqui onotechacic, onocamahuilti:

auh yehica zan onicpinahuizcauh zan onicmauhcacaui in ahmo niquihtopolo, in ihquac yeohuiptla nican otimoquixti, in nopan omitzmaxitilico in Dios inic ma`qzaz`qa [sic] nanima:

yc ipampa y yenitlahiyohuia, im mictlan, auh ayc tlamiz ayc tzonquiaz in notlahiyohuiz, in notenehuiz, in nochichinaquiz.

También dos muy espantosas fieras de fuego le desgarran los brazos, de esta manera la mutilaban.

Sus dos manos las vienen despedazando, las vienen adentellando, las vienen comiendo, las vienen mordiendo dos perros¹¹ de fuego que mucho atormentan a la gente, que causan dolor a la gente.

Capítulo Undécimo. Donde se expresa lo que significa todo el padecimiento, porque viene siendo hecha padecer la mujer pecadora.

En seguida mucho se asombraron, se asustaron los Padres, cayeron como muertos; pero Dios los fortaleció para que vieran el "agüero", el ejemplo, para que acerca [25r] de él sea enseñado y sea advertido, para que no se pierdan completamente las criaturas de Dios.

Luego por eso, le dijo, le pregunto el confesor:

Por la voluntad de Dios dinos, danos satisfacción: ¿quién eres tu?, ¿que codicias?, ¿qué quieres?

La malvada mujer le dijo, le respondió:

Amados de dios, de toda su bondad, no se espanten, porque bien cierto es que yo¹² fui una *cihuapilli* malvada. Yo, antier, ante tí, en vano y sin propósito me confesé. No dije la verdad con mi boca, porque siempre escondía mi pecado cuando me confesaba.

También te escondí mi pecado muy grande. [que] con mi familiar tuve parte [y] me regocije.

Porque sólo lo deje por vergüenza, sólo lo deje por miedo, no lo dije, cuando antier aquí tu excusaste, en mí vine a llenarte de suciedad Dios, así como a mi alma.

y por esta causa ya padezco en el "Lugar de los muertos" y nunca acabará, nunca fenecerá, mi pena, mi tormento, mi aflicción.

¹¹ Se repiten dos sustantivos que se traducen como perro: *chichitl* e *izcuintli*.

¹² Cuando esta infeliz habla de sí misma se utiliza el pronombre personal de primera persona *nehuatl* más el aumentativo despectivo *-pol*. Matiz que resulta intraducible al español.

Auh in Padre zan itencopatzinco in Dios
 oquitlateutocanehuili in cihuatl inquilhuiz [25v]
 inquimelahuiliz in quicaquitiz ihuan
 quinonquapohuiliz in tlein quinezcaoytia
 in izquitlamantli: tetlaihyohuiltiztli, yhuan
 tonehuiztli chichinaquiztli yctolinili
 tlaihyohuiltilo.

Otlananquili in oicentzontlahueliltic cihuatl
 oquito.

Intlecuecuetzpaltin in huel aixnamiquliztin
 quitonehua quichichinatza, yhuan
 quitlaihyohuiltia in notzontecon ypampa yn
 ahmo ixeycauhqui yhuan zan ilihuiz inechichih
 inecencahualiz, yhuan inequalnextiliz
 inmahuiznextiliz notzontecon, in huel mahuitic
 inic ninotzonilpiaya nonoyecaxtlahuaya inic
 nechpaccattazque in occequintin.

In tletamazoltin cenca quitlaihyohuiltia cenca
 quitonehua quichichinatza in nixtelolo, ypampa
 in ahmo huel onicpax in ahmo huel
 nihmatcattlachix in zan huel onicmahuizma:
 onicqualittac, onicyequittac in zan ilihuiz
 tlatcipacayotl: ihuan in quenmanian
 niteixelehuiaya ninoteycoltiaya, zace ahmo yc
 nicnoyectenehuili in Dios in izquitlamantin in
 itlachichihualhuan in onehmottitili, yhuan
 onechmomahuizoltili.

In ttepozmitl in nonacazco aactoc,
 nanalquiztoc, yc nitlatzacuiltilo yn
 nitlaihyohuiltilo [26r] in onicpaccacac
 ahuiltatlahtolli in camanaltlahtolli, in tlellahtolli
 ihuan in techicoihtoliztli, tetepotzihtoliztli,
 tetentlapiquiliztli, tepanaahuiyaliztli, yhuan ahmo
 niquintlacahualli inixpan techicoihtohuaya
 teteputzihthoaya.

C'an noyuhqui intlequiquiztlatlica
 tlexoquiyayaliztica tlatzacuiltilo, yhuan cenca
 tlaihyohuiltilo tonehualo, chichinatza in
 nocamac, ipampa in zantlapic
 tlateutocatenehualiztli, in zan tlapic Cruz
 iquetzaloca, yhuan ychicoihtolocatzin
 yteputzihtolocatzin Dios, yhuan ipampa
 itepihauhti tlahtolli intetlahtacol ixcomaquiliztli,
 yhuan teahuilquixtiliztli temahuizpololiztli,
 yhuan ipampa in zan ilihuiz huehuetzquiztli
 tecamanalhuiliztli, yhuan zan nequizqui
 pahpaquilizcuicatl, ahuilcuicatl: no impampa
 intetlayelti tlahuillocatennamiquliztli, yhuan

El Padre sólo por voluntad de Dios [...] ¹³, la
 mujer le dirá [25v], lo declarará, dará relación y
 relatará lo que significan las cosas que padece: el
 padecimiento, el tormento y la aflicción, [dirá]
 porque sufre y es atormentada.

Respondió la mujer extremadamente
 desgraciada, dijo:

Las lagartijas de fuego muy insoportables
 atormentan, afligen y hacen padecer a mi cabeza.
 Por causa de esto compruebo que sin valor fue la
 obra, el aparejo, el hermosteamiento y el atavío
 de mi cabeza, [que por mí era] muy estimado;
 pues ceñía y peinaba con hermosura mi cabeza
 para que me miraran con alegría los otros.

Los sapos de fuego mucho hacen padecer, mucho
 atormentan y afligen a mis ojos; por causa de que
 no los recate y no miré con bondad, pues sólo
 bien aprecie, bien vi y bien miré a las cosas vanas
 del mundo (mundanas). Y algunas veces [las]
 codiciaba y deseaba, alabé las cosas y las
 criaturas de Dios [con las que él] me benefició y
 me honró.

El punzón (flecha de metal) de fuego en mis
 orejas está entrando y está penetrando. Pues soy
 castigada, soy atormentada [26r] porque de
 buena gana oí la palabra lujuriosa, la palabra
 burlona, la palabra que quema, la murmuración,
 la difamación, el falso testimonio sobre algunos,
 y no los reprendí; frente a ellos murmuraba y
 difamaba.

También con el azufre, con el hedor del azufre es
 castigada, se hace padecer mucho, es
 atormentada y es afligida mi boca. A causa de
 que en vano [tomé] su promesa divina, en vano
 [tomé] su consejo de Cruz, y [me di] a la mala
 habladería y murmuración de Dios. Y por causa
 de su palabra injuriosa, su pecado, afrenta,
 ultraje, difamación; y por causa de que sin
 reflexión [me di] a la broma, la burla y el inútil
 canto de regocijo, el canto de placer; [y] también
 por causa de ellos huyo el beso incorrecto, y por
 causa de él [fue] toda la palabra vana, negra y
 sucia y también la falsa palabra de enmienda. No

¹³ Ignoro el posible significado del verbo compuesto *tlateutocanehuili*, ya que una de sus raíces *tlateotoca*= seguir a algo por dios, fue utilizado en el discurso de evangelización como "idolstrar".

ipampa in ixquich in zan ilihuitlahtolli, yhuan tilitic catzahuac, yequene ahmo melahuac nenonotzaliz tlahtolli, in ahmo nicnocahualli, yhuan ahmo oquicahualiztlama in nocamac.

In tilitique in tecuhtlacozaunque tecocohua ma quiyahualoque inquilpitoque noquech [26v] in cenca nechcocopachohua in cenca nechpatzmictia: yhuan nechichihualquaqua, nechichihualquequetzoma, yhuan nechichihualcocotona, nechichihualchichina, yehuatl ic nitlatzacuilito, yc cenca nitlahiyohuilito, ipampa ca cenca onicnec, cenca onicnotequitl in ahmo pinahuizco, ahmo nemamatcay, ahmo qualli ahmo yectli notlamatoquiliz, yhuan notenahuatequiliz: noyhuan cenca nitlyelpaquia iniquac nechichihualanaya nechichihualtitziquiaya in notlahuililocaycnihuan, in notlahlacol-ecapohuan.

In tletequanime in nechquaqua, yuhquin maquitzatzayana quitzotzomonia nacol, ca yc nitlatzacuilito yc nitlahiyohuilito ipampa in ahmo niqintlaocoli im motolinia in icnotlaca, in ahonehua in ahommaci.

Intlechichime inquitlantotopotza y omexti noma, yc nitlatzacuilito yccenca nitlahiyohuilito ipampa in ayac onimazouh ayc oniquitlaqualti ayc oniquimatliti, zan ya oniquiquixti oniquimix oniquitopeuh yc oniquintelchihuh ininetolinicahuan, ininecnomatzahuan totecuiyo Jesu Christo: noyhuan ipampa catlahlacolaelahuatl pahpaquilztica oniccencauh onicqualnexti [27r] teocuitla-matzatzastica yhuan tlazochalchiuhtica.

Inin cenca huey tequani alahuacayo iztlacyo, tequalacyo mazacohuatl, in tzitzimitl coleletli, in yayacahuitzticayo, in tzocolticayo in ipan nomotlaliz in ipan nyetiuh in nechmamatiuh, abehualiztli ahixnamiquiliztli inic quitlatia yhuan quichichinohuan quitlecomonia in ixquich nihticca, yhuan noneneuh, nonacayo, yhuan notlanitz, yhuan nometzquauhyo, yhuan noqueztepol:

ipampa intetlanentequiliztli in temacohhuiliztli, yhuan nemecatiliztli tleyelpaquilizti ahuilnemilizotl: auh muchipa nechtlaihyohuilitz cemihcac nechichinatnaz, ayc tlamiz ayc

me abstuve, no defendi mi boca.

Las negras serpientes *tecuhtlacozaunque* rodean y ciñen mi cuello. [26 v]mucho me estrujan con dolor, mucho me oprimen y me muerden los senos, me despedazan los senos, me pellizcan los senos y me chupan los senos. De esta manera soy castigada, mucho soy atormentada por causa de que mucho quise, no me avergoncé y no tuve prudencia ante mis malos tocamientos y mis caricias; también mucho me alegré suciamente cuando me agarraban los senos mis malvados amigos, mis compañeros de pecado.

Las bestias de fuego me muerden, así es como mutilan y desgarran mi hombro (mis brazos). De esta manera soy castigada, soy atormentada porque no tuve misericordia de los desamparados, los huérfanos, los pobres y los que viven en necesidad.

Los perros de fuego asan mis dos manos. De esta manera soy castigada, soy atormentada porque no extendí la mano, nunca alimenté o di de beber a alguien; sólo empuje y desprecie las promesas y las modestias de nuestro señor Jesucristo. También porque por el deseo de pecar alegremente, las adorné [a mis manos], las embellecí [27r] con anillos de oro y con jades preciosos.

Esta muy grande, feroz, resbaladiza, ponzoñosa, y venenosa serpiente *mazacoatl, tzitzimitl, coleletli*, puntiaguda, [...] ¹⁴ en ella me asiento, en ella voy estando, me va llevando inevitablemente, irrefutablemente; de esta manera se quema, abrasa y tiene calor todo lo que hay en mis entrañas, mi piel, mi cuerpo, mi espinilla, mi muslo y mis huesos de la cadera (cuadril).

Por causa de la vana disposición que tuve para la fornicación (mientras se duerme), el concubinato y la sucia alegría lujuriosa. Y siempre me atormentará, siempre me afligirá, nunca

¹⁴ Desconozco el significado del adjetivo *tzocolticayo*.

tzonquiaz in notlaihiyohuiliz in nonetoliniliz in notoneuhcapololiz, ipampa ca onicnoteopohuili in Dios, auh in ahmōma melahuac ye niyolcuiti.

Auh in omoccauh cihuatl, in aocmonahuati in zan mauhcatzatzitica, mauhcatecoyouhtica, nocuel ceppa oquitlatlani inteolcuitiani, cuix huel ticmati incatlahuatl tlahtlacolli in occenca tlanahuiya in chihualo, inie umpa huolohua Mictlan? Otlananquili in cihuatl quihito. [27 v]

In cenca miequintin oquichtin in nepapan tlahtlacolli ye milacatzohua ye motzonhuazhuia, ye ipampa centelchihualo cemixnahuatilo, yhuan umpa Mictlan tlazalo. Auh y yehuantin cihua zan nauhtlanantli in occenca yetlahlacohua yetlapilchihua in pampa tlazontequili, yhuan Mictlan tlazalo.

Inie centlamantli y yehuatl in imilihuiztlahtol in intechicoihtoliz, inteahualiz, internahuizpololiz, intetentlapiquiliz.

Inie ontlamantli, yehuatl in ahmo ixeyecauhqui in innechichihualiz, in innecencahualiz, in innequalnextiliz yhuan innechiphualiz.

Inie etlamantli yehuatl intlahpohualiztli, tlaolchayahualiztli, ahnozo tetlachihuiliztli tetlahuynonochiztli.

Inie nauhtlamantli yehuatl zantlapic tlaixpanaliztica neyolcutiliztli neyolmelahualiztli, in zan ipampa huey pinahuaztli quipinahuizcahua, yhuan quimauhcacahua in intlahlacol.

Yeque ne oquilhuiinteyocuitiani, maxitechilhui cuix hueltipalehuiloz tlatlatlutiliztica, yhuan tlahuenchihualiztica tlahuemmanaliztica?

Cenca temamauhti teyzahui ycotlananquili otzatzic, oquito. Onocentzontlahuilitic ca niman ahmohuelitiz impalehuilozque in mictlan [28r] tlahiyohuitoque, ca aocmo tepalehuilizpan aocmo teynelilizpan.

Auh niman yciuhca intequanmazacohuatl umpa quibucac yhuan umpa quicalaquito im Mictlan ycompoliuhthuetz.

terminará, nunca acabará mi padecimiento, mi miseria, mi aflicción porque entristéci a Dios cuando me confesé falsamente.

Y guardó silencio la mujer, todavía no habla; sólo está gritando de temor, está aullando de miedo. También otra vez preguntó el confesor: ¿Por casualidad bien sabes qué pecado es el que más sobrepasa [a los otros], para ir allá al "Lugar de los muertos"? Respondió la mujer, dijo: [27v] Muchos hombres por diversos pecados se revuelven, caen en la trampa; por ellos son despreciados, completamente condenados y arrojados allá en el "Lugar de los muertos". Y ellas las mujeres por cuatro cosas todavía mucho pecan y por eso cometen vicios y a causa de ellos son condenadas y arrojadas al "Lugar de los muertos".

La primera es su palabra irreflexiva, su calumnia, su amonestación, su ultraje, su falso testimonio.

La segunda, sus obras falsas, su aparejo, su hermooseamiento y su limpieza.

La tercera, su adivinación al echar granos de maíz, sus sortilegios, su alcahuetería.

La cuarta, la confesión y la penitencia que [hacen] sin propósito y con disimulos. Sólo a causa de la gran vergüenza, la dejan por vergüenza [a la confesión] y esconden por temor su pecado.

Finalmente dijo el confesor: dínos si por casualidad serás ayudada con ruegos, con limosnas y con sacrificios.

Muy espantoso, escandaloso, respondió, gritó, dijo: Soy extremadamente desgraciada, porque no podrán ser favorecidos en el "Lugar de los muertos"[28r] los que están hechados sufriendo, nada hay en su favor y en su servicio.

Y luego la feroz serpiente *mazacohuatl*, allá se fue y allá entró, en el "Lugar de los muertos", para perderse rápidamente.

In tichristiano y yehuecauh ticpinahuizcauhtih in notlahtlacol in ahmo melahuac yc timoyolcuitznequi, ma xiquilnamiquim maipan ximoyolnonotza, inquezipan omitzmoyollotili in Dios inic melahuac timoyolcuitiz, ca nel ayac quimotelchihuilia, yhuan ayac in macamo quimihtectilia inic monemilizcuezpaz, inic monemilizqualtiliz inic ahmo cemicac polihuiz, auh zan ahmo ticez, zan ahmo titlacaquiznec.

Cenca telticmati manen mopan mochiuh, in yuh ipan muchiuh inin tetlaocoltilahelcihuatl.

Cuix ticmati azo mopan yohuaz, azo timoztlatiz, azo tihuiptlatiz, ahnozo niman axcan timomiquiliz timopolihuitiz:

cuix huel timotzinquixtiz, cuix huel timomacaltiz timochimalcaaltiz in ixpantzinco Dios, in macamo titlalhuiloc, in macamo tinechmachtiloc, in ahnozo ahmotilhuiloc ticaquitilic immoneohutililiz im monohuicanaquiliz inipan tinemi inipan tohuiti?

Auh inichuel timoyolmelahuaz, ticmocaualtiz in ixquich [28v] nemauhtiliztli, macamo timopinahuizpoloz, macamo timotlapololtiz: zan xiquilnamiqui ca y tehuatzin Padre in teyolcuitiani, huel nelli mottatzin, cenca mitzmotlazotilia, cenca mitzmotlaocoliliznequi, mitzmopalehuiliznequi, inic chipahuaz inic momaquixtiz immanima, ca niman ahtle yc mitztolliniz, zan itencopatzinco in Dios mitzmopohpolhuiliz in ixquich motlahtlacol, in tlahuel melahuac ticpohuiliz.

Tu que desde hace tiempo eres cristiano ¿vas a dejar por vergüenza tu pecado?, ¿en falso quieres confesarte? Recuérdalo, en ello reflexiona, en cuantas veces te brindó Dios para que te confesaras ciertamente; verdaderamente nadie lo debe despreciar y nadie [...] ¹⁵, para que cambies tu vida, para que tu vida se vuelva buena, para que no por siempre se pierda; y sólo tu no lo quisiste, no lo quisiste comprender.

Pero bien sabes que a tí te sucedió, así como a ella le sucedió, a esta mujer [...] ¹⁶

Por casualidad sabes si tal vez llegarás a la noche, si tal vez llegarás a mañana, si tal vez llegarás a pasado mañana o si quizá ahora morirás, desaparecerás.

Acaso cambiarás de opinión, acaso cederás, te cubrirás con el agua delante de Dios (te bautizarás). [Pues tal vez] no fuiste alumbrado, no fuiste enseñado, quizá no fuiste examinado, no fue escuchado tu peligro, tu dificultad y en él vives y en él andas.

Y para que bien te confieses y abandones todo [28v] temor, para que no seas avergonzado, no te sientas perdido, sólo recuerda que el Padre confesor es tu verdadero padre y mucho te ama, mucho quiere hacerte misericordia, te quiere ayudar para que se limpie y se salve tu alma. Luego nada te apenará, sólo por voluntad de Dios se te perdonará todo tu pecado, si lo cuentas con certidumbre.

¹⁵ Vid. *supra*. nota 8.

¹⁶ Ignoro el significado del sustantivo compuesto *tetlaocoltilahelcihuatl*, dos de sus raíces son el sustantivo *cihuatl* (mujer) y el verbo *tetlaocolia* (hacer misericordia a otro).

OBRAS CONSULTADAS

Textos de evangelización:

Anunciación, Domingo de la (O. P.), *Doctrina cristiana breve y compendiosa por vía de dialogo entre un maestro y un discípulo, sacada en lengua castellana y mexicana*, México, Casa de Pedro de Ocharte, 1565.

Anunciación, Juan de la (O. S. A.), *Sermónario en lengua mexicana donde se contienen (en orden del nuevo missal Romano) dos sermones en todas las dominicas y fiestas principales del año, y otro en las fiestas de los santos. / Catecismo de gran provecho y enseñamiento, muy breve, donde se declara la inteligencia de la doctrina, por donde los cristianos deven ser doctrinados en lengua mexicana y española*, México, Antonio Ricardo, M.D. LXXVII.

Cartilla para enseñar a leer, nuevamente enmendada y quitada todas las abreviaturas que antes tenía, México, Casa de Pedro de Ocharte, 1569, en: Emilio Valtón, *El primero libro de alfabetización de América*, México, Antigua Librería Robredo, 1947.

Doctrina christiana mexicana del III concilio Provincial Mexicano, [México, 1585. Manuscrito], en Luis Resines, *Catecismos americanos del siglo XVI. II*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1992. p. 649-723.

Doctrina cristiana en lengua española y mexicana, por los religiosos de la orden de Santo Domingo, (México, Juan Pablos, 1548), edic. facsimilar, Madrid, Cultura Hispana, 1944.

Gante, Pedro de (fray), *Doctrina cristiana en lengua mexicana* (1553), edic. facsimilar, México, Centro de Estudios Fray Bernardino de Sahagún/JUS, 1981.

Gaona, Juan (fray), *Coloquios de la paz y tranquilidad cristiana en lengua mexicana*, México, Casa de Pedro de Ocharte, 1582.

Huehuetlahtolli. Pláticas morales de los indios para adoctrinar a sus hijos, en mexicano, enmendados por el padre fray Joan Baptista de la orden del Seráfico Padre Sanct Francisco, México en Santiago Tlatilulco, Casa de Pedro de Ocharte, 1600, en *Huehuetlahtolli. Testimonios de la antigua palabra*, introd. de Miguel León-Portilla, vers. de los textos nahuas de Librado Silva Galeana, México, V Centenario del Encuentro de dos mundos, 1987.

Juan Bautista (fray), *Advertencias para los confesores de los naturales*, México en Santiago Tlatilulco, Casa de Melchior Ocharte, 1600.

_____, *Confessionario en lengua mexicana y castellana. Con muchas advertencias muy necesarias para los confesores*, Santiago Tlatilulco, Melchior Ocharte, 1599.

_____, [*Sermonario en lengua mexicana*], México, Diego López Davalos, [1606-1607]

Molina, Alonso de (fray), *Confessionario breve en lengua mexicana y castellana*, México, Antonio de Espinosa, 1565.

_____, *Confessionario mayor en la lengua mexicana y castellana*, México, UNAM-IIF-IIH, 1984.

_____, *Confessionario mayor en la lengua mexicana y castellana*, México, Antonio de Espinosa, 1565.

_____, *Doctrina breve en castellano y mexicano: por Alonso de Molina y copia y relación del catecismo de la doctrina cristiana que se enseña a los indios desta Nueva España y el orden que los religiosos desta provincia tienen en los enseñar*, Guadalajara, Instituto Jalisciense de Antropología e Historia, 1996.

_____, *Doctrina cristiana en lengua mexicana muy necessaria: en la qual se contienen todos los principales mysterios de nuestra Sancta Fee Catholica*, México, Pedro Ocharte, 1578.

Olmos, Andrés de (fray), *Auto del Jucio Final*, presentación de Margarita Mendoza López, México, INBA, 1983.

_____, *Tratado de Hechicerías y sortilegios*, edic. y trad. de Georges Baudot, México, UNAM-IIH, 1990.

_____, *Tratado sobre los siete pecados mortales, 1551-1552. Los siete sermones principales sobre los siete pecados mortales y las circunstancias y fin de cada uno por modo de pláticas*, edic. de Georges Baudot, México, UNAM-IIH, 1996.

Pareja, Francisco de, *Doctrina christiana muy util y necessaria asi para los españoles, como para los naturales, en lengua mexicana y castellana*, México, Casa de Pedro Balli, 1578; edición facsimilar en Luis Resines, *Francisco de Pareja, Doctrina cristiana muy util y necesaria*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1990.

Sahagún, Bernardino de (fray), *Adiciones, apéndice a la Postilla y Ejercicio cotidiano*, Edición de Arthur J.O. Anderson, México, UNAM - IIH, 1993.

_____, *Colloquios y doctrina cristiana con que los doce frailes de Sanct Francisco, enviados por el Papa Adriano IV y por el Emperador Carlos V, convirtieron a los*

indios de la Nueva España, en lengua mexicana y española, edic. de Miguel León-Portilla, México, UNAM-IIH, 1986.

_____, *Psalmodia Christiana y sermonario de los santos del año*, en lengua mexicana, México, Casa de Pedro de Ocharte, 1583.

Zumárraga, Juan de, *Doctrina cristiana mas cierta y verdadera para gente sin erudición y letras, en que se contiene el catecismo o información para indios con todo lo principal y necesario que el cristiano deve saber y obrar*, [México, Juan Cromberger, 1546.] Edición facsimilar en Luis Resines, *Catecismos americanos del siglo XVI. II*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1992. p.427-625.

Catecismos "testerianos":

Catecismo de fray Pedro de Gante, estudio de Justino Cortés Castellanos, facsimil del original conservado en la Biblioteca Nacional de Madrid, Madrid, Testimonio Compañía Editorial, 1992.

Catecismo de la doctrina cristiana de fray Pedro de Gante, (Reproducción facsimilar del manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid: "Este librito es de figuras con que los misioneros enseñaban la doctrina cristiana a el principio de la conquista de Indias. Lleva la firma autógrafa de Pedro de Gante), Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia. Dirección General de Archivos y Bibliotecas, (1970), 83 p.

Galarza, Joaquín, *Códices testerianos: catecismos indígenas: El Pater Noster*, 2a. Edic., México, TAVA, c. 1992, 170 p.

Un catecismo del siglo XVI, edic. de Zita Basich de Canessi, México, INAH, 1963, (texto pictográfico).

Un catecismo mazahua (en jeroglífico testamerindiano), edición de Nicolas León, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1968.

Un catecismo náhuatl en Imágenes, introducción, paleografía y traducción de Miguel León-Portilla, México, Cartón y Papel de México, [1979].

Historias, crónicas y tratados sobre la evangelización de la Nueva España y las costumbres de los naturales:

Acosta, Joseph de, *Historia natural y moral de las Indias*, edic. de Edmundo O'Goman, México, F.C.E., 1962.

Burgoa, Francisco de (fray), *Palestra historial*, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1934.

- Cervantes de Salazar, Francisco, *México en 1554 y túmulo imperial*, Edic. y prol. de Edmundo O'Gorman, México, Porrúa, 1963, 233 p.
- Ciudad Real, Antonio de, *Tratado docto y curioso de las grandezas de la Nueva España*, México, UNAM-IIH, 1976, v.
- Códice Mendieta. Documentos franciscanos, siglos XVI y XVII*, Guadalajara, E. Avina Levy, 1971, 2 v. facsimil.
- Chimalpain Cuautlehuanintzin, Francisco de San Antón Mu n (don), *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, paleog. y trad. de S. Rendón, México, F.C.E., 1982.
- Davila Padilla, Agustín (O. P), *Historia de la Provincia de Santiago de México: de la Orden de Predicadores*, México, Academia Literaria, 1955.
- Grijalva, Juan de (fray), *Crónica de la orden de N.S.P. San Agustín en las provincias de la Nueva España: en cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*, México, Porrúa, 1985.
- Las Casas, Bartolomé de, *Apologética historia sumaria*, edición preparado por Edmundo O'Gorman, 2 v. México, UNAM- IIH, 1967.
- Mendieta, Gerónimo (fray), *Historia Eclesiástica Indiana*, México, Edit. Salvador Sánchez Hayhoe, 1945, ?t.
- Motolinia, Toribio de Benavente (fray), *Historia de los indios de Nueva España*, 5a. edic., México, Porrúa, 1990, 250 p.
- Muñoz Camargo, Diego, *Historia de Tlaxcala*, México, Publicaciones del Ateneo Nacional de Ciencias y Artes de México, 1947.
- Ruiz de Alarcón, Hernando, *Aztec sorcerers in seventeenth century Mexico: The Treatise on superstitions by Hernando Ruiz de Alarcon*, Edición de Michael D. Coe y Gordon Whittaker, Albany, Institute for Mesoamerican Studies, 1982.
- _____, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentlicas que oy viven entre los indios naturales de esta Nueva España*, México, Fuente Cultural, 1953.
- _____, *Treatise on the heathen superstitions that today live among the indians native to this New Spain, 1629*, edición y traducción de J. Richard Andrews y Ross Hassig, Norman, University of Oklahoma Press, 1984.

Sahagún, Bernardino de (fray), *Códice Florentino*, edición facsimilar a cargo del Gobierno de la República Mexicana del manuscrito 218-220 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana.

_____, *Florentine Codex*, edición y traducción de Charles Dibble y Arthur J. O. Anderson, Santa Fe, New Mexico, The School of American Research and the University of Utah, 1950.

_____, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, introd. de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, 2 vols., México, CNCA, 1989.

_____, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Edición de Angel Ma. Garibay K., México, Porrúa, 1956.

Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del s. XVI, edic. de Angel María Garibay K., México, Porrúa, 1965, 159 p.

Valadés, Diego (fray), *Retórica cristiana*, introd. de Esteban T. Palomera, México, UNAM / F.C.E, 1989, 863 p.

Vetancourt, Augustín de, *Teatro mexicano: descripción breve de los sucesos ejemplares, hitóricos y religiosos del Nuevo Mundo de las Indias; crónica de la Provincia del Santo Evangelio de México*, México, Porrúa, 1982, 370 p.

Bibliografía general:

Aramoni Burguete, Ma. Elena, *Complejos conceptuales indígenas alrededor del espacio sagrado del Tlalocan: un estudio comparado en México*, México, UNAM-FFyL, 1998. (Tesis de Doctorado en Antropología)

_____, *Talokan tata, talokan nana: nuestras raíces. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena*, México, CNCA, 1990.

Arroniz, Othon, *Teatro de evangelización en la Nueva España*, México UNAM, 1979.

Artigas Hernández, Juan Benito, *La piel de la arquitectura, murales de Santa María Xoxoteco*, México, UNAM, 1979.

_____, *Capillas abiertas aisladas de México*, UNAM, 1982.

Baudot, Georges, "Apariciones diabólicas en un texto náhuatl de fray Andrés de Olmos", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM-IIH, 1972, vol. 10, p. 340-347.

- _____, "Diablos, demonios y sortilegios en el proceso discursivo de la evangelización de México. Siglo XVI," en *México y los albores del discurso colonial*, México, Nueva Imagen, 1996. p. 225-241.
- _____, *Utopía e historia en México: Los primeros cronistas de la civilización mexicana, 1520-1569*, Madrid, Espasa-Calpe, 1983, 542 p.
- Beristain de Souza, José Mariano, *Biblioteca Hispanoamericana Septentrional (1816)*, México, UNAM, 1980. 3 v.
- Bernard, Carmen y Serge Gruzinski, *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, México, F.C.E, 1992.
- Burkhart, Louise Marie, *The slippery earth: nahua-christian moral dialogue in sixteenth-century Mexico*, [s.l], Yale University, 1986. (Ph. D. dissertation).
- Cervantes, Fernando, *El diablo en el Nuevo Mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*, Barcelona, Herder, 1996.
- _____, *The idea of devil and the problem of de indian: The case of Mexico in the sixteenth century*, London, University of London : Institute of Latin American Studies, 1991.
- Codex Laud*, ms. 678 Bodleian Library Oxford, Graz, Akademische Druck, 1966.
- Codex Magliabechiano*, Biblioteca nazionale centrale di Firenze, Graz, Akademische Druck, 1970.
- Codex Vaticanus 3738, Codex Vaticano A, Codex Rios*, Graz, Akademische Druck, 1979, 96 h.
- Codex Vindobonensis Mexicanus I*, Graz, Akademische Druck, 1963.
- Códice Azcatitlan*, introd. de Michel Graulich, trad. al español de Leonardo López Lujan, Paris, Societé des Americanistes, 1995.
- Códice Laud*, Introd., selec., y notas de Carlos Martínez Marín, México, INAH, 1961.
- Codice Mendocino*, editado por José Ignacio Echeagaray, prefacio de Ernesto de la Torre Villar, México, San Angel Ediciones, 1979.
- Cummins, Thomas, "From lies to truth: colonial ekphrasis and the act of crosscultural translation", en Claire Farago, *Reframing the Renaissance*, New Haven, Yale University Press, 1995. 394 p. p. 152-174.

- Curiel Mendez, Gustavo, "Aproximaciones a la iconografía de un programa escatológico franciscano del siglo XVI", en *Arte Funerario. Coloquio Internacional de Historia del Arte*, México, UNAM-IIE, 1987, t. 1, p.151-160.
- _____, *Tlalmanalco, historia e iconología del conjunto conventual*, México, UNAM-IIE, 1988.
- Davison, Clifford, (editor), *The iconography of hell*, Michigan University: Medieval Institute, 1992, 215 p.
- Debroise, Olivier, "Imaginario fronterizo / identidades en tránsito. El caso de los murales de San Miguel Ixmiquilpan", en *Arte, historia e identidad en América. XVII Coloquio internacional de historia del arte*, México, UNAM-IIE, t. 1, p.155-172.
- Delumeau, Jean, *Le péché et la peur: la culpabilisation en Occident, XIIIe- XVIIIe siècles*, Paris, A Fayard, 1983.
- Dibble, Charles E., "The nahuatlization of christianity", en: Edmonson, Munro S. (edit.), *Sixteenth century Mexico; the work of Sahagun*, Albuquerque, University of New Mexico, 1974.
- Duverger, Christian, *La conversión de los indios de la Nueva España; con el texto de los doce. Coloquios de Bernardino de Sahagún (1564)*, trad. de Ma. Dolores de la Peña, México, F.C.E., 1983.
- Escalante Gonzalbo, Pablo, " El patrocinio del arte indocristiano en el siglo XVI. La iniciativa de las autoridades indígenas en Tlaxcala y Cuauhtinchan", en: *Patrocinio, colección y circulación de las Artes. XX Coloquio Internacional de Historia del Arte*, México, UNAM-IIE, 1997, p. 215 -235.
- _____, *El trazo, el cuerpo y el gesto. Los códices mesoamericanos y su transformación en el valle de México en el siglo XVI*, (tesis de Doctorado en Historia), México, UNAM- FFL, 1996, 2 t.
- Estrada de Gerlero, Elena Isabel, "El friso monumental de Ixmiquilpan", en *Actes du XLII Congrès international des americanistes*, Paris, Fondation Singer Polignac, 1979, v. X, p. 9-19.
- _____, "La demonología en la obra gráfica de fray Diego Valadés", en *Iconología y sociedad en el arte colonial hispanoamericano. XLIV Congreso internacional de americanistas*, México, UNAM-IIE, 1987, 264 p.
- _____, "La escatología en el arte monástico novohispano del siglo XVI", en *Arte Funerario. Coloquio Internacional de Historia del Arte*, México, UNAM-IIE, 1987, Vol. 1, p. 137-150.

_____, "La pintura mural durante el virreinato", en *Historia del arte mexicano. Arte colonial III*, México, SEP/SALVAT, 1986, t. 7, p.1011-1027. ilus.

_____, "Las utopías educativas de Gante y Quiroga", en *El otro occidente. Los orígenes de Hispanoamérica*, México, Teléfonos de México, 1992. p. 111-141.

_____, "Los temas escatológicos en la pintura mural novohispana del siglo XVI", en *Traza y Baza. Cuadernos hispanos de simbología, arte y literatura*, No. 7, Barcelona, El Abbar, 1978. p. 71- 88.

Galinier, Jacques, *La mitad del mundo: cuerpo y cosmos en los rituales otomi*, México, UNAM / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Instituto Nacional Indigenista, 1990.

García de León, Antonio, "El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pahapan, Veracruz", en *Estudios de cultura náhuatl*, vol. VIII, 1969, p.279-311.

García Granados, Rafael, *Capillas abiertas*, México, Ediciones de Arte, c. 1948.

García Icazbalceta, Joaquin, *Bibliografía mexicana del siglo XVI. Catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600*, México, Millares Carlo /F.C.E., 1981.

Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, 8a. edic., México, Siglo XXI, 1984, 533 p.

Glass, John B., "A census of Middle American Testerian Manuscripts", en *Handbook on Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, 1975, vol. 14, p.281-296.

Glockner, Julio, *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatepetl y la Iztaccíhuatl*, México, Grijalbo, 1996.

Gómez Canedo, Lino, *La educación de los marginados durante la época colonial. Escuelas y colegios para indios y mestizos en la Nueva España*, México, Porrúa, 1982.

Graulich Michel, "La introducción de la perspectiva en la Nueva España", en *Arte, historia e identidad en América. XVII Coloquio internacional de historia del arte*, México, UNAM-IIE, 1994, p.701-706.

_____, *Mitos y rituales del México antiguo*, Madrid, Istmo, 1990.

Grove, David C., *Chalcatzingo. Excavations on the Olmec frontier*, London, Thames and Hudson, 1984.

Gruzinski, Serge, *El águila y la Sibila: frescos indios de México*, Barcelona, M. Moleiro, 1994, 196 p.

_____, *El poder sin límites (cuatro respuestas indígenas a la dominación española)*, México, INAH, 1988.

_____, *La colonización de lo imaginario*, México, F.C.E., 1993.

_____, *La guerra de las imágenes de Cristobal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, México, F.C.E., 1994.

Guzman M., Virginia y Yolanda Mercader, *Bibliografía de códices, mapas y lienzos del México prehispánico y colonial*, México, INAH, 1979.

Hernández Vázquez, Eumelia, *Iconografía del demonio en la Orden de San Agustín de la Nueva España*, UNAM-FFL, 1991. (Tesis de Licenciatura en Historia).

Horcasitas, Fernando, *El teatro nahuatl, épocas novohispana y moderna*, México, UNAM - IIH, 1974.

Klein, Cecilia F., "Wild Woman in colonial Mexico: An encounter of european and aztec concepts of the other", en Claire Farago, *Reframing the Renaissance*, New Haven, Yale University Press, 1995. p.245-263.

_____, *The face of earth: frontality in two-dimensional mesoamerican art*, New York, Garland, 1976, 366 p.

Knab, Tim J., "Geografía del inframundo", en *Estudios de cultura náhuatl*, vol. 21, México, UNAM-IIH, 1991, p. 31-58.

_____, "Tlalokan talmanic: supernatural beings of the Sierra de Puebla", en *Actes du XLII Congrès international des americanistes*, Paris, Fondation Singer Polignac, 1979, v. VI, p. 127 -136.

Kramer, Heinrich y James Sprenger, *The malleus maleficarum*, Ney York, Dover, 1971.

Kobayashi, José Maria, *La educación como conquista (empresa franciscana en México)*, México, El Colegio de México, 1974.

Kubler, George, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, México, F.C.E., c. 1982.

Kuegelgen de Kropfínger, Helga von, "Aspectos iconológicos de los murales de la Casa del Deán de Puebla", en *Comunicaciones*, Proyecto Puebla-Tlaxcala para la investigación científica, Puebla, 1979, no. 16, p.207-224.

Le Goff, Jacques, *La civilización del occidente medieval*, trad. de C. Serra Ráfols, Barcelona, Juventud, 1969.

_____, *El nacimiento del purgatorio*, trad. de Fco. Pérez Gutiérrez, Madrid, Taurus, 1989.

Lehner, Ernst, *Devils, demons, death and damnation*, New York, Dover, 1971.

Lillo Macina, Vicenza, *El "temazcalli", baño indígena de vapor. Su significación simbólica en el pensamiento mesoamericano; su uso terapéutico en la medicina tradicional mexicana*, México, UNAM-F.F.y L., 1998. (Tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos)

Lockhart, James, *The nahuas after the conquest. A social and cultural history of the indians in Central Mexico, sixteenth through eighteenth centuries*, Stanford, Stanford University Press, 1992, 650 p.

López Austin, Alfredo, "Cuando Cristo andaba de milagros: La innovación del mito colonial", en Xavier Noguez y Alfredo López Austin, *De hombres y de dioses*, México, El Colegio de México, 1997, p. 229-254.

_____, "Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl", en *Estudios de cultura náhuatl*, vol. 7, México, UNAM-IIH, 1967, p. 87-117.

_____, "Los caminos de los muertos", en *Estudios de cultura náhuatl*, vol. 2, México, UNAM-IIH, 1960, p. 141-148.

_____, "Los Temacpalitotique. Profanadores, brujos, ladrones y violadores", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM-IIH, 1966, vol. 6, p. 92-117.

_____, "Términos del Nahuallatolli", en *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México, 1967, v. XVII, no. 1 (65), p. 1-36.

_____, "Tres recetas para un aprendiz de mago", en *Ojarasca*, México, abril de 1993, No. 19, p. 19-39.

_____, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, UNAM-IIA, 1990, 2 v.

_____, *Los mitos del tlacuache*, 3a edición, México, UNAM-IIA, 1996.

_____, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, F.C.E., 1994.

_____, *Una vieja historia de la mierda*, México, Editorial Toledo, 1988.

- López Luján, Leonardo y Vida Mercado, "Dos esculturas de Mictlantecuhtli encontradas en el recinto sagrado de México-Tenochtitlan", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM-IIH, 1996, vol. 26, p. 41-80.
- Lowe, Gareth W, *et.al.*, *Izapa: An introduction to the ruins and monuments*, Provo, Utah, New World Archaeological foundation, 1982.
- Male, Emile, *Religious art in France twelfth century: A study of the origins of medieval iconography*, New York, Princeton University Press, 1978. 575 p.
- Maza, Francisco de la, *Fray Diego Valadés, escritor y grabador*, México, UNAM-IIIE, 1945.
- McAndrew, John, *The open-air churches of sixteenth century Mexico. Atrios, posas, open chapels and other studies*, Cambridge, Harvard University Press, 1965.
- McGregor, Luis, *Actopan*, México, INAH/SEP, 1982.
- Melgarejo Vivanco, José Luis, *El código Vindobonensis*, Jalapa, Instituto de Antropología /Universidad Veracruzana, 1980.
- Minois, Georges, *Historia de los infiernos*, Barcelona, Paidós, 1994, 485 p.
- Moffitt Watts, Pauline, "Languages of Gesture in Sixteenth-century Mexico: Some antecedents and transmutations", en Claire Farago, *Reframing the Renaissance*, New Haven, Yale University Press, 1995. p.140-151.
- Molina, Alonso de (fray), *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, edición facsimilar, México, Porrúa, 1992.
- Monroy Martínez, Eva, *Evangelización agustina en la provincia de Actopan*, México, UNAM-FFyL, 1976. (Tesis de Licenciatura en Historia).
- Pagden, Anthony, *La caída del hombre: el indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Madrid, Alianza, 1988.
- Palm, Erwin Walter, "Los murales del convento agustino de Meztitlán", en *Comunicaciones*, Proyecto Puebla-Tlaxcala para la investigación científica, Puebla, 1976, no.13, p. 1-5.
- _____, "El sincretismo emblemático de los Triunfos de la Casa del Deán de Puebla", en *Comunicaciones*, Proyecto Tlaxcala-Puebla para la investigación científica, Puebla, 1973, no. 8, p.57-62.

Palomera, Esteban J., *Fray Diego Valadés O.F.M. evangelizador humanista de la Nueva España. El hombre y su época*. México, Jus, 1963.

Patch, Howard Rollin, *El otro mundo en la literatura medieval*, México, F.C.E., 1983.

Petterson, Jeanette Favrot, "Flora y fauna en los frescos de Malinalco: Paraíso convergente", en *Iconología y sociedad en el arte hispanoamericano. XLIV Congreso internacional de americanistas*, México, UNAM-IIIE, 1987, 264 p. p.25-42.

_____, *The paradise garden murals of Malinalco, utopia and empire in 16th century Mexico*, Austin, University of Texas Press, 1993.

Procesos de indios idólatras y hechiceros, introd. de Luis González Obregón, México, Guerrero hns., 1912, xiii + 267 p. (AGN, 3)

Resines, Luis, *Catecismos americanos del siglo XVI. I*, Salamanca, Junta de Castilla y León. Consejería de Cultura y Turismo, 1992, 403 p.

Reyes Valerio, Constantino, "El arte indocristiano o tequitqui", en *Historia del arte mexicano. Arte colonial I*, México, SEP-SALVAT, 1986, t. 5, p. 707-725.

_____, "La capilla abierta de Actopan y sus murales", en *Cuadernos de Culhuacan*, año II, v: 1, no. 2, México, 1976.

_____, "Las pictografías nahuas en el arte indocristiano", en *I Coloquio de documentos pictográficos de tradición náhuatl*, México, UNAM-IIH, 1989. p.71-77.

_____, *Arte indocristiano: escultura siglo XVI*, México, INAH, 1978.

_____, *El pintor de conventos: los murales del siglo XVI en la Nueva España*, México, INAH, 1989, 187 p.

_____, *El trabajo de los indios en las tareas de evangelización de la Nueva España*, México, UNAM-FFyL, 1985, 235 p. (Tesis de Maestría en Historia).

Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México*, México, F.C.E., 1986, 482 p.

Robertson, Donald, *Mexican manuscript painting of the early colonial period*, New Haven, Yale University Press, 1959, 234 p.

Roquet, Salvador, *El convento de Actopan, hoy museo colonial. Reseña histórico-descriptiva con diez fotograbados y un códice*, 2a edición, México, Tipografía el faro, 1940.

- Rubial, Antonio, *La hermana pobreza. El franciscanismo de la Edad Media a la evangelización novohispana*, México, UNAM-FFyL, 1996.
- Russell, Jeffrey Burton, *El príncipe de las tinieblas. El poder del bien y del mal en la historia*, Santiago de Chile, Ed. Andres Bello, 1994.
- Sagrada Biblia*, versión directa de las lenguas originales por Eloino Nácar y Alberto Colunga, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1980.
- Sandstrom, Alan R., "The face of devil: concepts of disease and pollution among nahua indians of de Southern Huasteca", en Dominique Michelet, *Enquetes sur l'Amerique moyenne*, México, INAH, 1989..
- _____, *Corn is our blood: culture and ethnic identity in a contemporary Aztec indian village*, [Norman], University of Oklahoma, 1991.
- Seler, Eduard, *Comentarios al códice Borgia*, 3 vols., México, F.C.E., 1980.
- Simeon, Remi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI, 1992.
- Sullivan, Thelma D., *Compendio de gramática náhuatl*, México, UNAM, 1992.
- Taube, Karl y Mary Miller, *The gods and symbols of ancient Mexico and the Maya: an illustrated dictionary of mesoamerican religion*, London, Thames and Hudson, c. 1993,
- Taube, Karl, "La vasija de pulque de Bilimek. Saber astral, calendarios y cosmología del posclásico tardío en el México central", en Xavier Noguez y Alfredo López Austin, *De hombres y de dioses*, México, El Colegio de México, 1997, p. 109-154.
- _____, *Aztec and maya myths*, (London), British Museum/University of Texas Press, 1993, 79 p.
- Teatro de evangelización en náhuatl*, introd. de Armando Partida, México, CNCA, 1992.
- Tonalamatl de los pochtecas*. (Códice mesoamericano Fejervary-Mayer), edic. de Miguel León Portilla, México, Celanese Mexicana, 1985.
- Zietara, Maciej, *La confesión de los naturales. (Estudio de una estrategia de conversión en la Nueva España)*, México, UNAM-FFyL, 1997. (Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos)

ILUSTRACIONES.

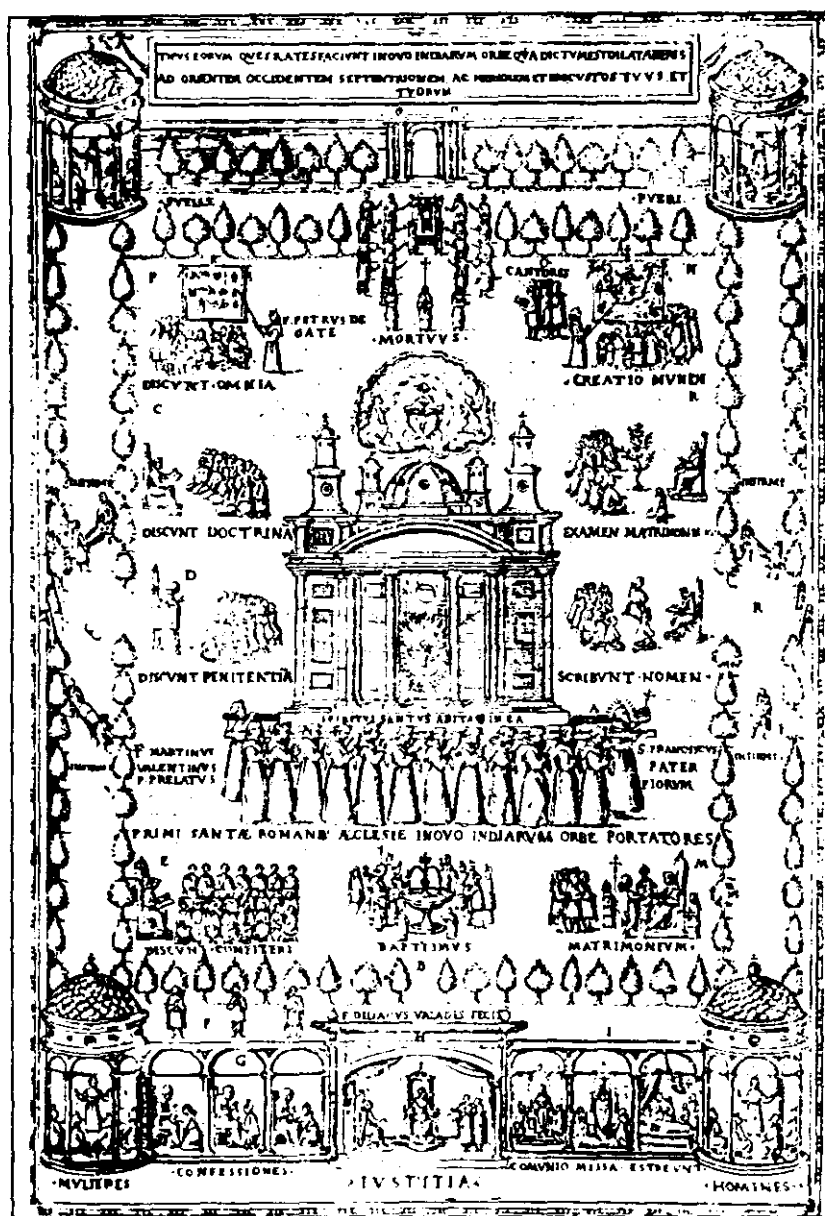


Ilustración 1: "Iglesia Indiana", fray Diego Valadés, *Retórica Cristiana*, 1579.



Ilustración 2: "Creatio Mundi", detalle del grabado de fray Diego Valadés sobre la Iglesia indiana, 1579.

Ilustración 3: "Fray Pedro de Gante enseñando oficios a los indios", detalle del grabado de Valadés sobre la Iglesia Indiana, 1579.



Ilustración 4: Cristo encadena a Satán y libera a los elegidos de la Antigua Alianza. *Descenso de Cristo a los infiernos*. Psalterio Winchester (s. XI), Londres, British Library, Cotton MS Nero c IV, fol. 24. En *Reframing the Renaissance...* p. 260.



Ilustración 5: *Descenso de Cristo al Limbo.* Miniatura del ciclo de la vida de Cristo de San Marcial de Limoges. New York, Pierpont Morgan Library, MS 44, fol. iiv. (s. XII) En *Religious art in France...* p.120.



Ilustración 6: *Los condenados encerrados en la boca del Infierno tras el Juicio Final.* Psalterio de Winchester (s. XI), Londres, British Library, Cotton MS Nero c IV, fol. 39. En *el Príncipe de las Tinieblas ...* p. 165.



Ilustración 7: *La caída de Lucifer*. *Biblia Pauperum*, Bamberg, 1470. En Lehner, *Devils, Demons, Death and Damnation...*, 1971. Ilus. 50.



Ilustración 8: *Castigo a los lujuriosos en el Infierno*. *Le grant kalendrier et compost des Bergiers*, Nicolas Le Rouge, Troyes, 1496. En Lehner, *Devils, Demons...*, 1971. Ilus. 73.



Ilustración 9: *El lagarto como árbol cósmico.*
Estela 25 de Izapa, Chiapas. Preclásico Tardío.
Dibujo: Alfredo López Austin.

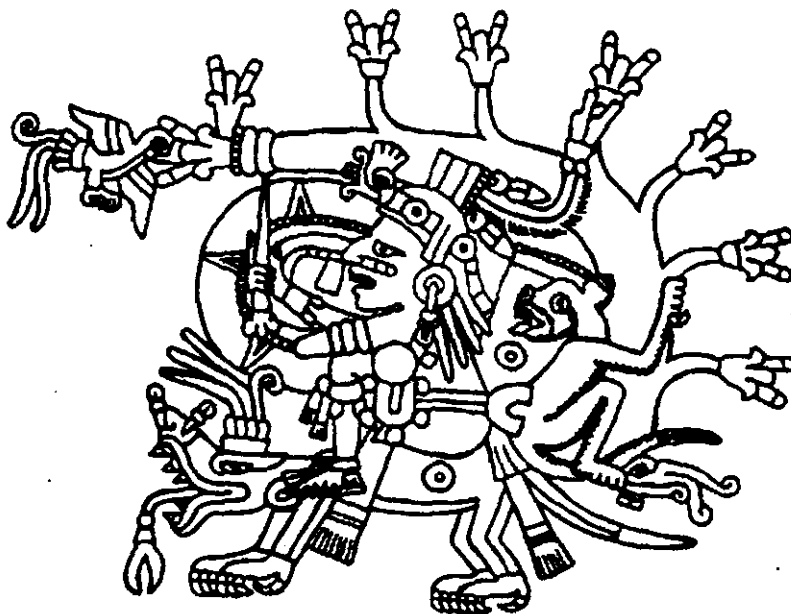


Ilustración 10: *El árbol cósmico que nace del cuerpo del cipactli.* Códice Laud. Lam. XI (XIV)

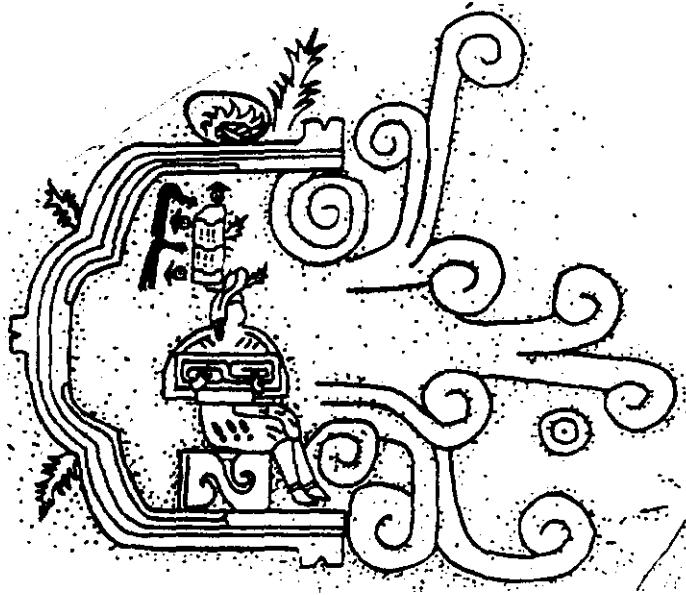


Ilustración 11: *La cueva como las fauces de un "reptil".* Retiave "El Rey" en Chalcatzingo, Morelos. Preclásico.

Ilustración 12: *Las fauces del cipactli como rostro de Tlaltecuhltli (Señor de la tierra).* Escultura lítica del posclásico, altiplano central de México. En Taube, *Aztec and maya myths...*p. 36.

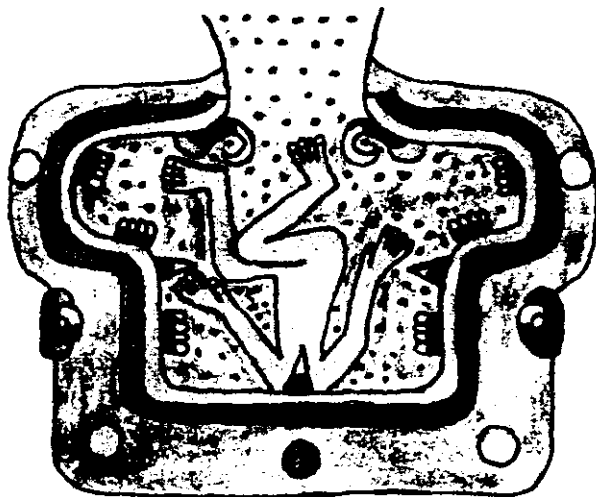


Ilustración 13: *Mictlan. Fauces del cipactli que forman una olla.* Códice Laud, lam. IV (XXI). Dibujo: Berenice Alcántara.

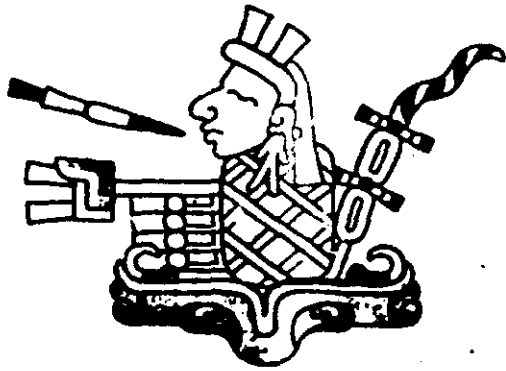


Ilustración 14: *Mictlan. Fauces del cipactli que devoran el envoltorio mortuorio de un personaje fallecido durante una guerra. Códice Fejervary-Mayer, pag. 17.*

Ilustración 15: *Mictlan. Mictecacihuatl sobre las fauces del cipactli (izquierda). Códice Laud, lam. XXIX (XLII).*



Ilustración 16: *Mictlan (fauces del cipactli con un muerto) entre Mictecacihuatl y Mictlantecuhlli. Códice Fejervary-Mayer, p. 37.*



Ilustración 17: *Mictlan* (fauces del cipactli que devoran el envoltorio mortuorio), *itzcuintli* (perro), "in axixtli in cuiltlatl" (la orina, el excremento) y *Mictlantecuhctli*. Códice Borgia. Lam. 13.

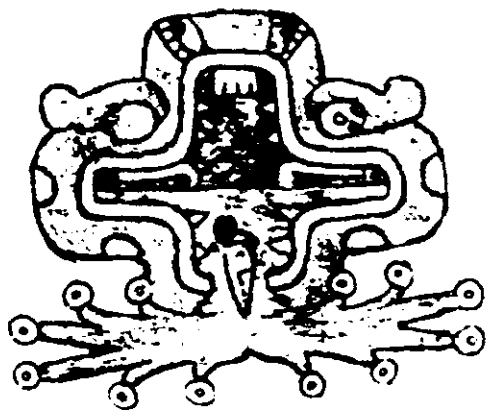


Ilustración 18: *Fauces frontales del cipactli como cueva*. "Orzoticpac" (sobre la cueva). Códice Vindobonensis. Según José L. Melgarejo, *El Códice Vindobonensis ...* p. 35.

Ilustración 19: "Xaloztoc" (lugar de la cueva de arena). Códice Mendocino, f. 24 v.



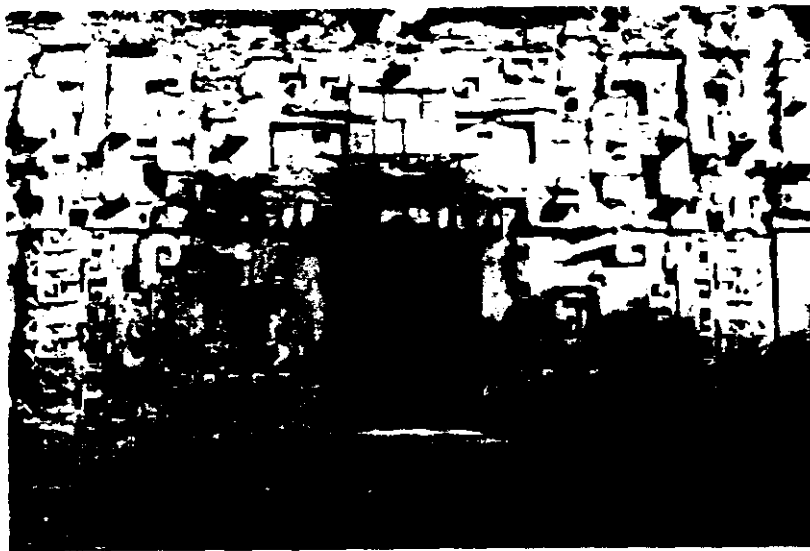


Ilustración 19: Chicanná, Campeche. Edificio II. Fotografía: Berenice Alcántara, 1998.



Ilustración 20: *Cuevas como úteros*. Chicomoztoc (lugar de siete cuevas). Historia Tolteca-Chichimeca. f. 16 v.



Ilustración 21: Izquierda: *Tlacatecolotl*. Derecha: *Tlacatecolotl sihuahil*. Figuras realizadas en papel blanco por un curandero del poblado de Amatlán, las líneas negras de carbón indican su naturaleza oscura y peligrosa. En Sandstrom, *The corn is our blood...*, p. 266.



Ilustración 22: *Serpientes que atraviesan y muerden a los condenados. Castigo infernal a los perezosos. Le Grant Kalendrier et Compost des Bergiers, Nicolas Le Rouge, Troyes, 1496.* En Lehner, *Devils, demons...* Lam.70.



Ilustración 23: *Castigo a los glotonos en el Infierno. Sabandijas como alimentos infernales.* Le Grant Kalendier et Compost de Bergiers, Nicolas Le Rouge, Troyes, 1496. En Lehner, *Devils, demons...*, Lam.72.



Ilustración 24: *Parrilla. Detalle de Dios creador, redentor y remunerador.* En Fray Diego Valadés, *Retórica cristiana (1579)...*, f. 220.

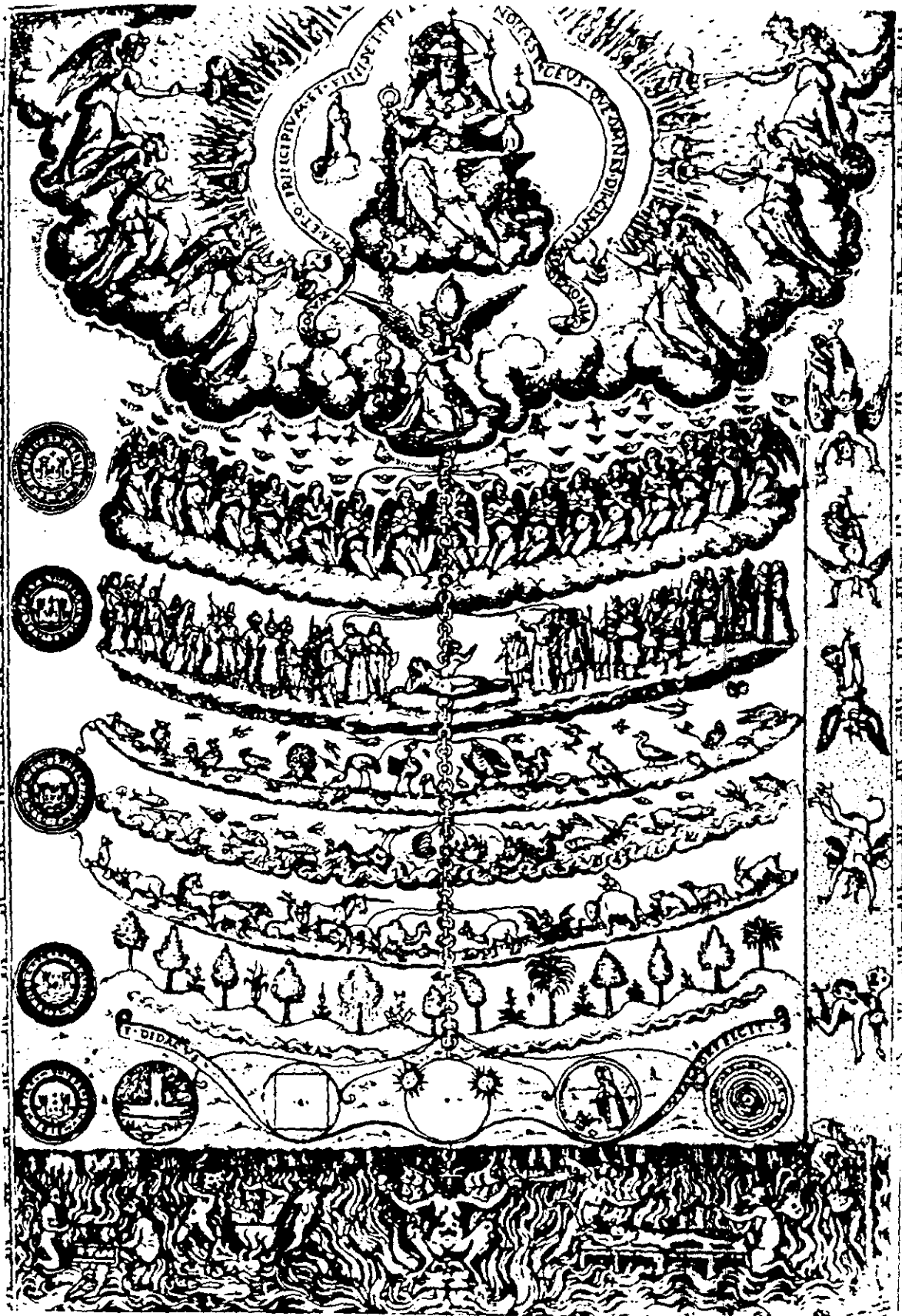


Ilustración 25: Dios creador, redentor y remunerador. En fray Diego Valadés, *Retórica Cristiana* (1579), f. 220.



Ilustración 26: Registro inferior de la *Jerarquía Eclesiástica*. En fray Diego Valadés, *Retórica Cristiana* (1579).... f. 175.



Ilustración 27: *Tameme infernal*. Detalle del registro inferior de la *Jerarquía Eclesiástica*. En fray Diego Valadés, *Retórica Cristiana* (1579).... f. 175.



Ilustración 28: Registro inferior de la *Jerarquía Temporal*. En fray Diego Valadés, *Retórica Cristiana* (1579).... f. 180

Ilustración 29: *Garabato*. Detalle del registro inferior de *Etapas de Tentaciones y Pecados*. Obsérvese los miembros humanos que cuelgan de él y el gancho para carne que utiliza el demonio del lado derecho. En fray Diego Valadés, *Retórica Cristiana* (1579).... f. 215



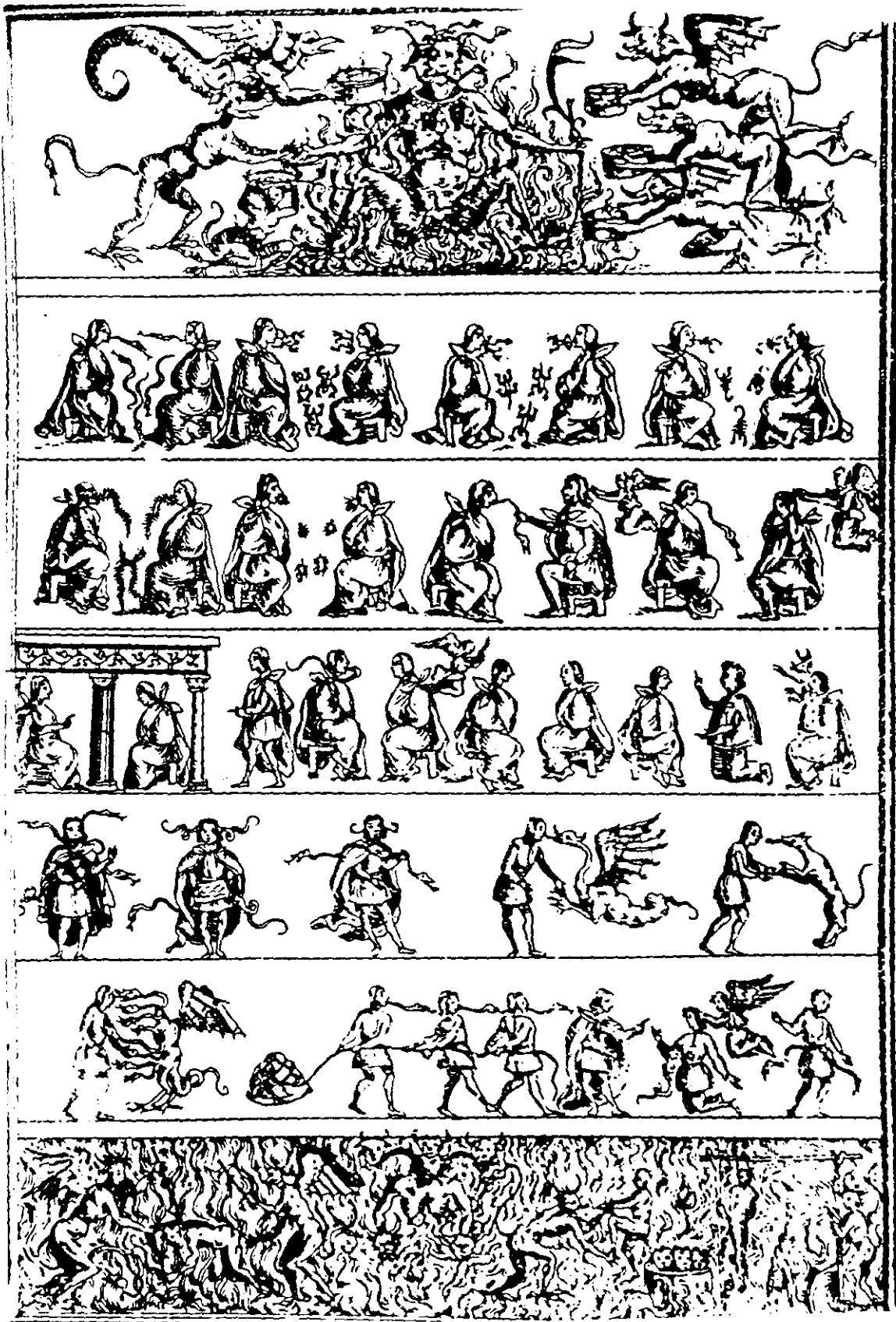


Ilustración 30: *Etapas de las tentaciones y pecados*. En fray Diego Valadés, *Retórica Cristiana* (1579)... f. 215.

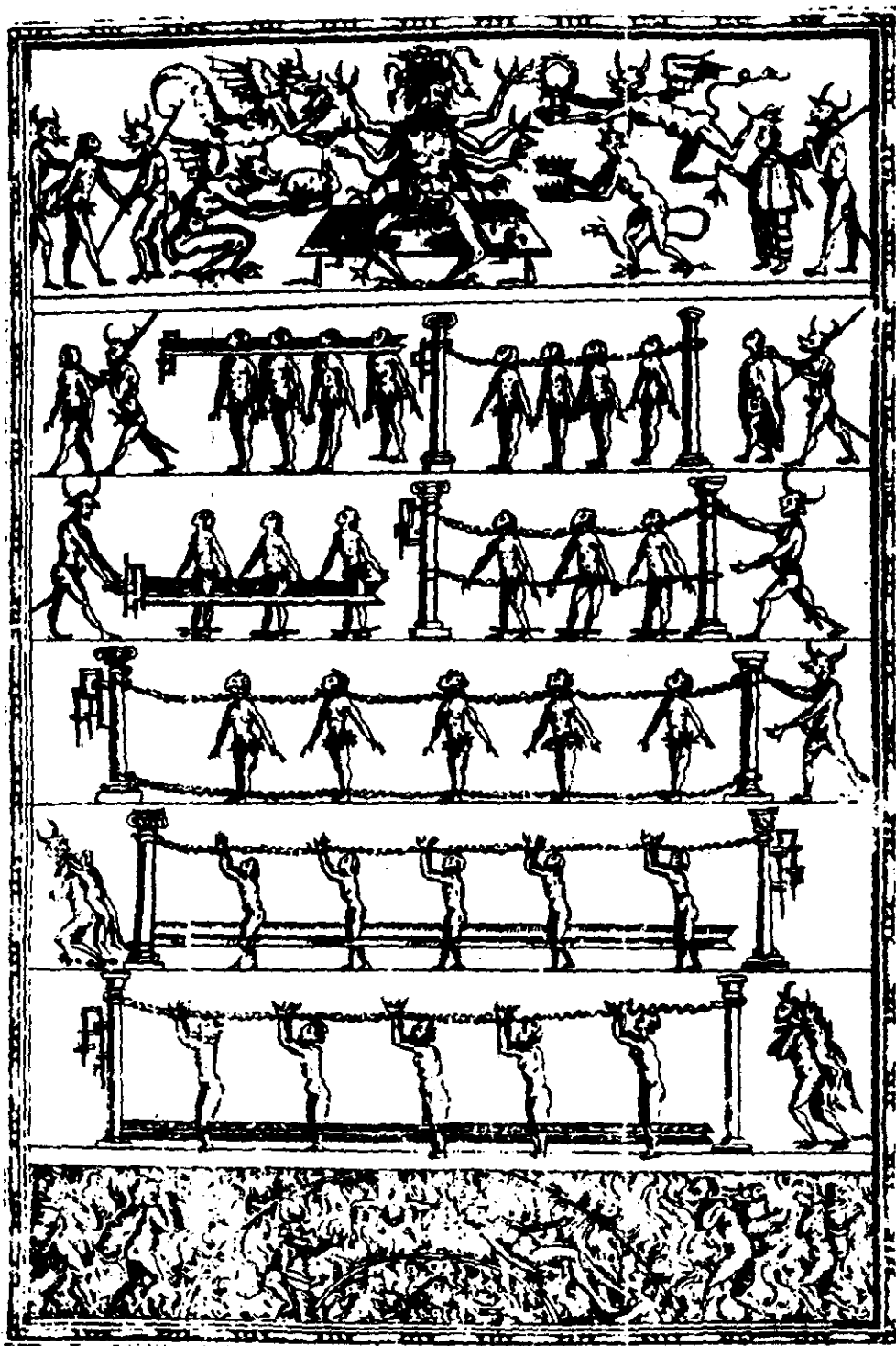


Ilustración 31: Tormentos a los pecadores. En fray Diego Valadés, *Retórica Cristiana* (1579)..., f. 217.

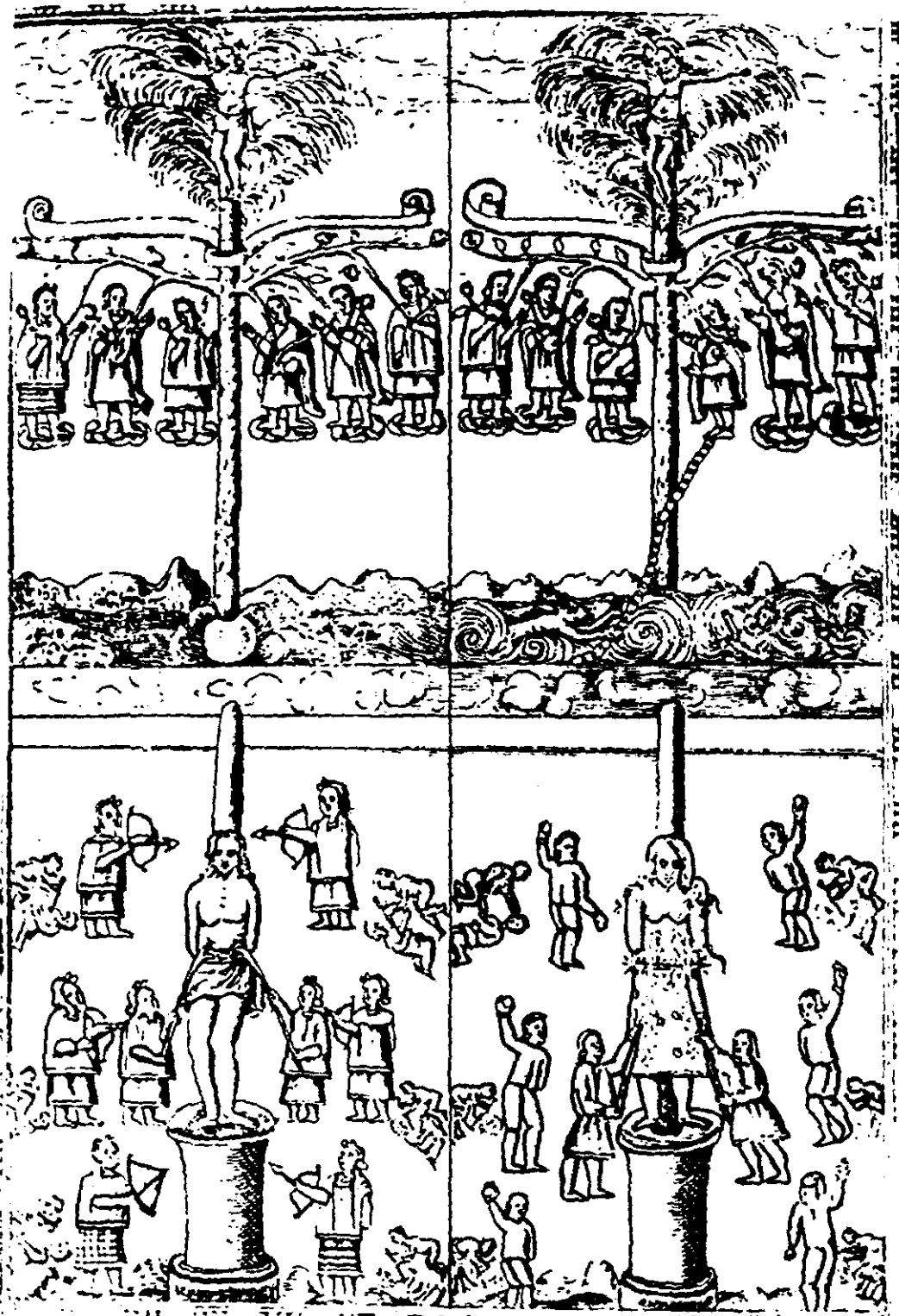


Ilustración 32: Santidad del matrimonio y castigo de su profanación. En fray Diego Valadés, *Retórica Cristiana* (1579)..., f. 220.



Ilustración 33: "Descendió a los infiernos". Símbolo de los apóstoles. Imágenes 151 y 152 del Catecismo pictográfico atribuido a Sahagún. Ms mexicana 78, Biblioteca Nacional de París. En Luis Resines, *Catecismos americanos del s. XVI. 1.*

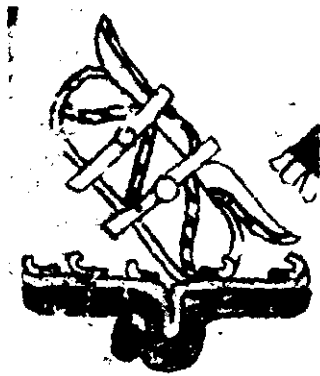


Ilustración 34: *Mictlan*. Envoltorio mortuario sobre las fauces del *cipactli*. Códice Borgia. Lam. 13 (detalle).



Ilustración 35: *Descenso de Cristo a los infiernos*. En Anita Brenner, *Ídolos tras los altares*. México, Domes, 1929, p. 385.

Ilustración 36: "... fue sepultado, descendió a los infiernos". En *Un catecismo del s. XVI*, edic. de Zita Basich de Canessi, México, INAH, 1963. Dibujo: Berenice Alcántara.

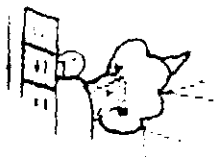
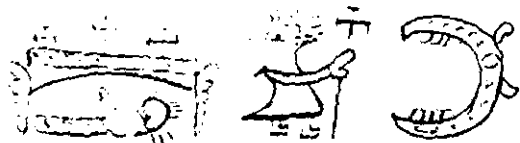


Ilustración 37: "descendió a los infiernos". En *Catecismo de la doctrina cristiana de fray Pedro de Gante*. [Madrid], Ministerio de Educación y Ciencia, [1970]. Dibujo: Berenice Alcántara.

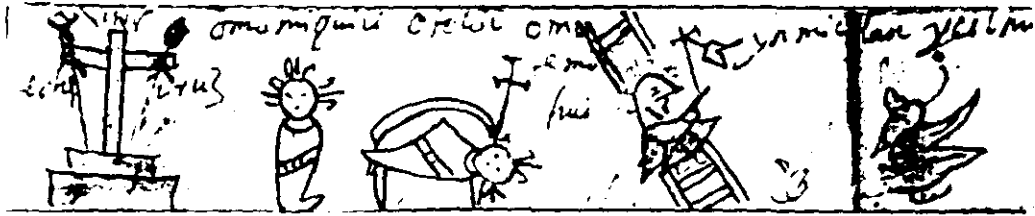


Ilustración 38: *Descenso de Cristo a los infiernos. Catecismo pictográfico de finales del s. XVI. En Un catecismo náhuatl en imágenes, introd. de Miguel León-Portilla..., p. 40*



Ilustración 39: *El Infierno regido por Mictlantecukhtli y Mictecacihuatl. Códice Ríos, fol. 2v. (detalle). En Reframing the Renaissance..., p. 260*



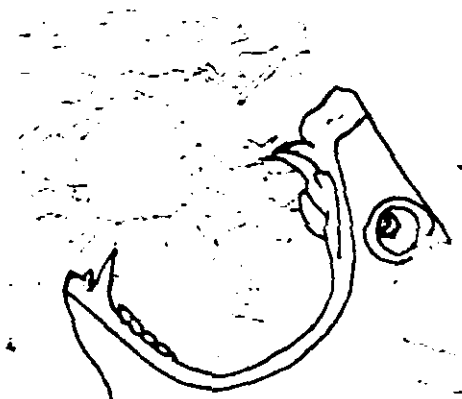
Ilustración 40: *Salida de los Mexicas de Chicomoztoc. En fray Diego Durán, Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme. [s.l.] Banco Santander, 1990. Tratado 1, capítulo III.*



Ilustración 41: Juicio Final. A los pies del Cristo Juez sentado sobre el mundo, San Miguel y Luzbel tienen su último enfrentamiento y los muertos emergen de sus tumbas. Testero, Capilla Abierta de Actopan, Hidalgo. Fotografía: Berenice Alcántara, 1997.



Ilustración 42: Las llamas del Infierno. Detalle del Juicio Final. Testero de la Capilla Abierta de Actopan, Hgo. Fotografía: Berenice Alcántara, 1997.



- Ilustración 43: *Las fauces del Infierno reciben a los condenados. Detalle del Juicio Final del testero de la Capilla Abierta de Santa María Xoxoteco, Hgo. En Juan Artigas. La piel de la arquitectura..., p. 41.*



Ilustración 44: Arriba: *Adán y Eva comiendo del árbol prohibido y la expulsión del Paraíso. Abajo izquierda: "La destrucción de babilonia". Abajo derecha: El Purgatorio. Los ángeles conducen por dos escalas a los que han expiado sus pecados hasta el cielo. Obsérvese que las escaleras cumplen la misma función que habíamos visto en el descenso de Cristo a los infiernos en los catecismos "testerianos": señalar la acción de bajar o ascender de un plano a otro. Recuadros inferiores en el extremo derecho del testero de la Capilla Abierta de Actopan, Hgo. Fotografía: Berenice Alcántara, 1997.*

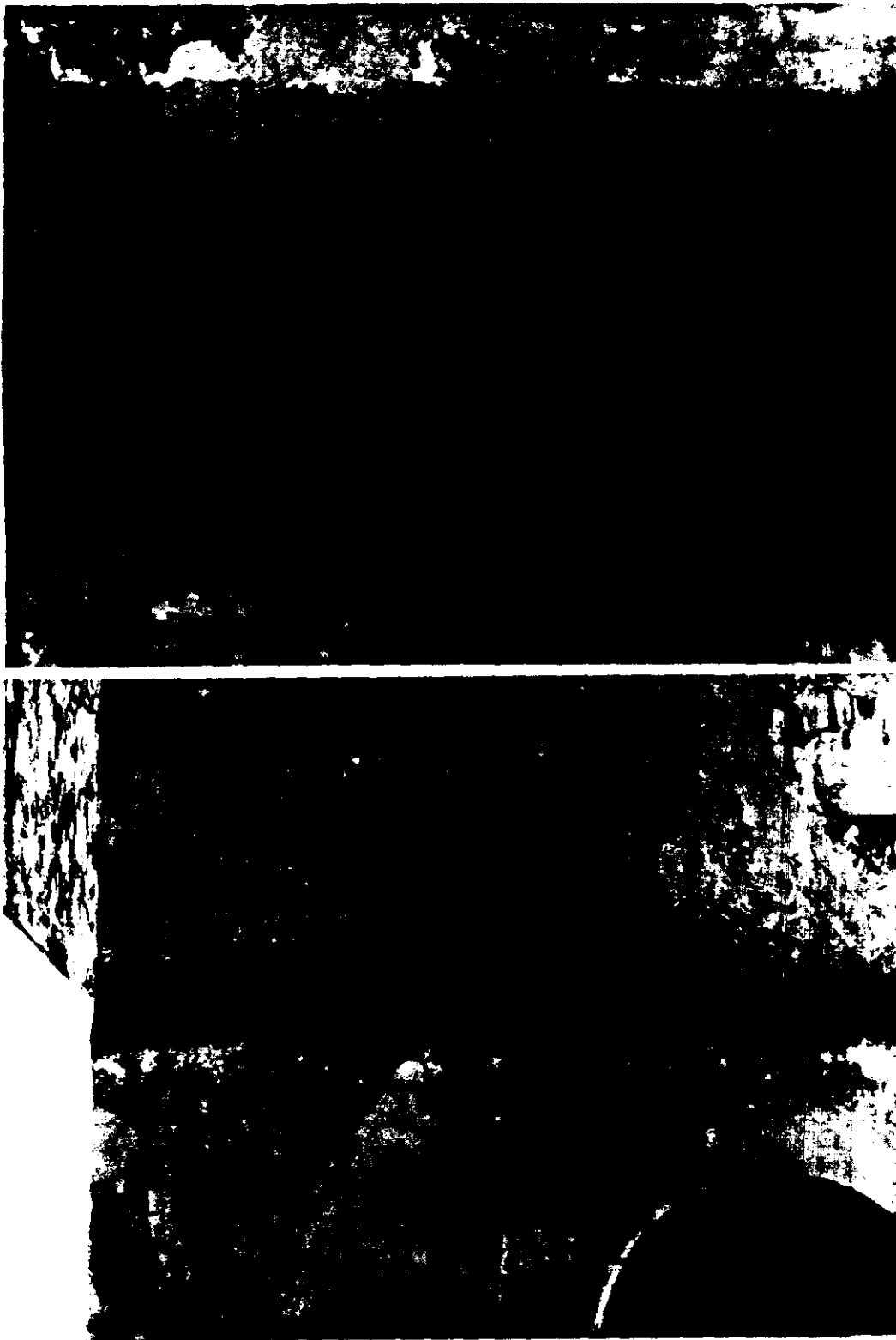


Ilustración 45: *Fauces del Leviatán*. Arriba: Muro Norte. Abajo: Muro Sur. Capilla Abierta de Actopan, Hgo. Fotografía: Berenice Alcántara, 1997.



Ilustración 46: Las fauces del Leviatán. Muro Norte, Capilla Abierta de Santa María Xoxoteco, Hgo. En Artigas, *La piel de la arquitectura*.

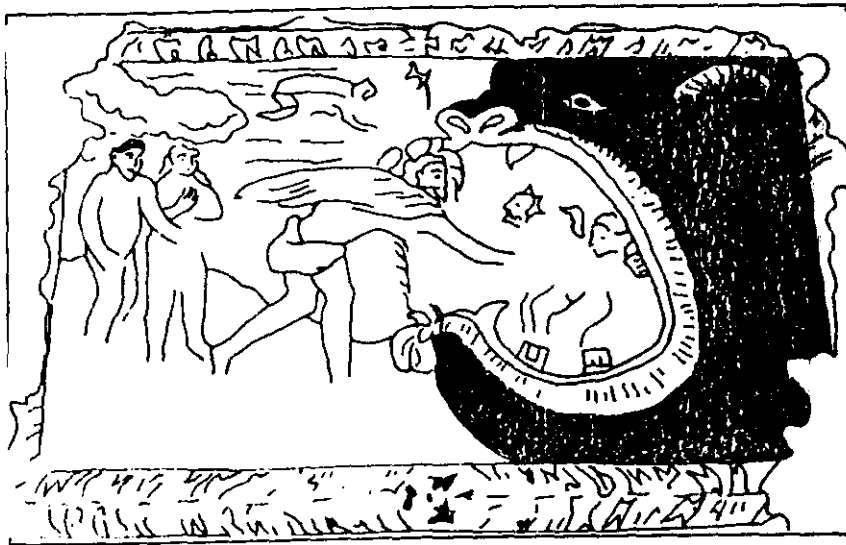


Ilustración 47: Descenso de Cristo a los infiernos. Cristo se inclina hacia las fauces del Leviatán después de haber liberado a Adán y Eva. Muro Sur del ábside de la Capilla Abierta de San Esteban Tizatlán, Tlax. En Artigas, *La piel de la arquitectura*.... p. 99.

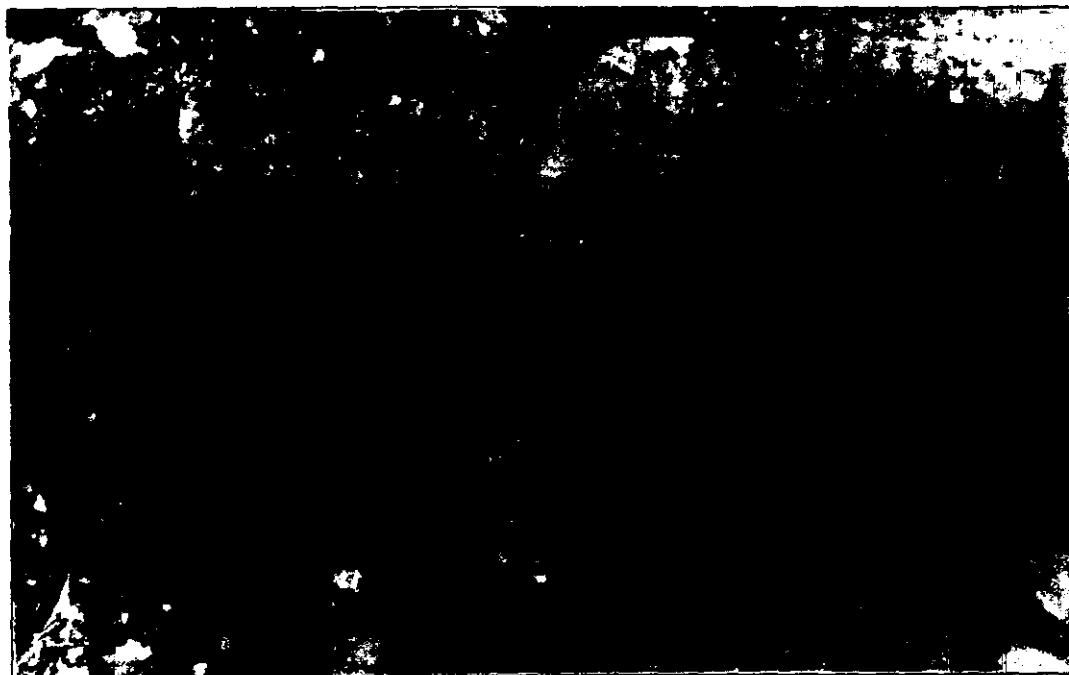


Ilustración 48: *Demonio mayor con la llave de la puerta del Infierno. Leviatán del Muro Norte, Capilla Abierta de Actopan, Hgo.* Fotografía: Berenice Alcántara, 1997.

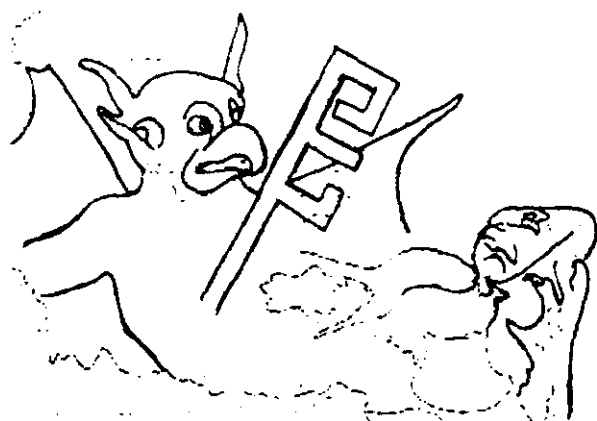


Ilustración 49: *Demonio con pico de ave y llave del Infierno, junto a una caracola sostenida por unas manos con garras. Muro Sur, Capilla Abierta de Santa María Xoxoteco, Hgo.* En Artigas, *La piel de la arquitectura...* p. 91.

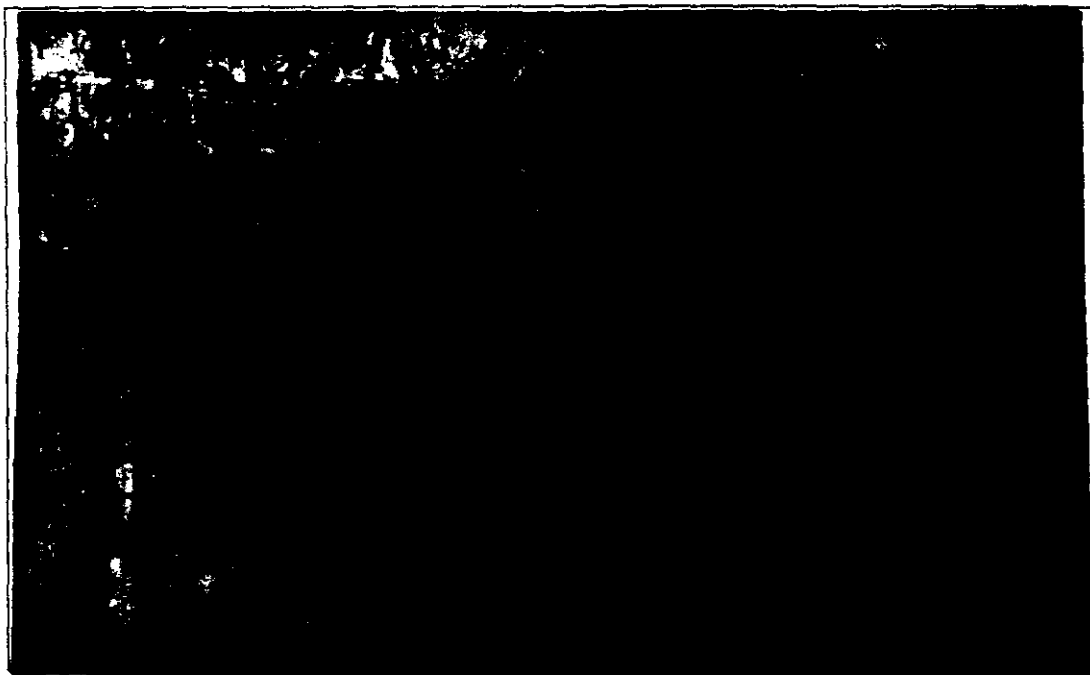


Ilustración 50: Viñeta: *Un español y su "cautivo" indio*. Recuadro: *Carnicería infernal*. Recuadro superior derecho, Muro Norte, Capilla Abierta de Actopan, Hgo. Fotografía: Berenice Alcántara, 1997.



Ilustración 51: *Garabato infernal*. Detalle del recuadro superior derecho, Muro Norte, Capilla Abierta de Actopan, Hgo. Fotografía: Berenice Alcántara, 1997.

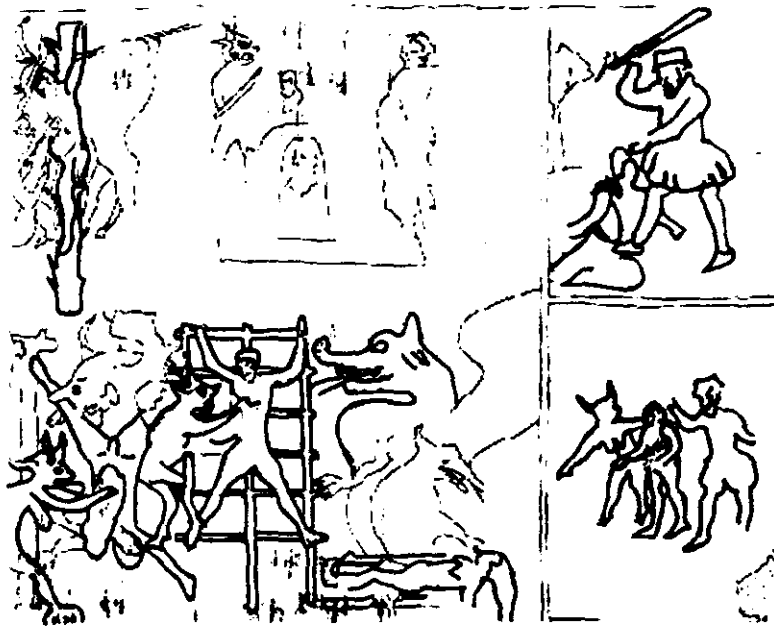


Ilustración 52: Viñeta superior: *Español azotando a un indio "cautivo"*. Viñeta inferior: *indio que se aleja de un español con una diablesa que le pasa el brazo sobre el hombro*. Aparatos de tortura: *Horno y rejas de madera en la que los condenados son desangrados y eviscerados*. Muro Norte, Capilla Abierta de Santa María Xoxoteco, Hgo. En Artigas, *La piel de la arquitectura*.



Ilustración 53: En la zona inferior continua la *carnicería infernal: descuartizamiento y exposición de miembros humanos sobre garabatos*. Nótese como sobre uno de ellos se exponen las cabezas de un indio y de un español, a semejanza de como hoy día se exhiben las cabezas de puerco para el pozole, mientras un peculiar jabalí infernal goza de la escena como espectador y no como ingrediente. Muro Norte, Capilla Abierta de Santa María Xoxoteco, Hgo. En Artigas, *La piel de la arquitectura*.

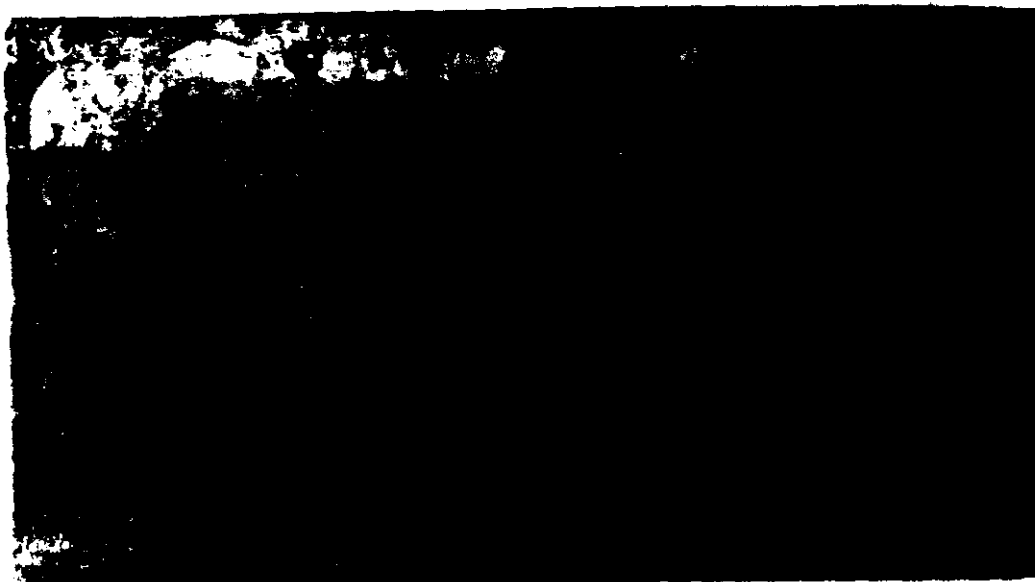


Ilustración 54: Viñeta: *Embriaguez*. Recuadro: *Herrería Infernal*. Recuadro superior izquierdo, Muro Norte, Capilla Abierta de Actopan, Hgo. Fotografía: Berenice Alcántara, 1997.



Ilustración 55. *Condenados atormentados con las pinzas del herrero*. Detalle del recuadro superior izquierdo, Muro Norte, Capilla Abierta de Actopan, Hgo. Fotografía: Berenice Alcántara, 1997.

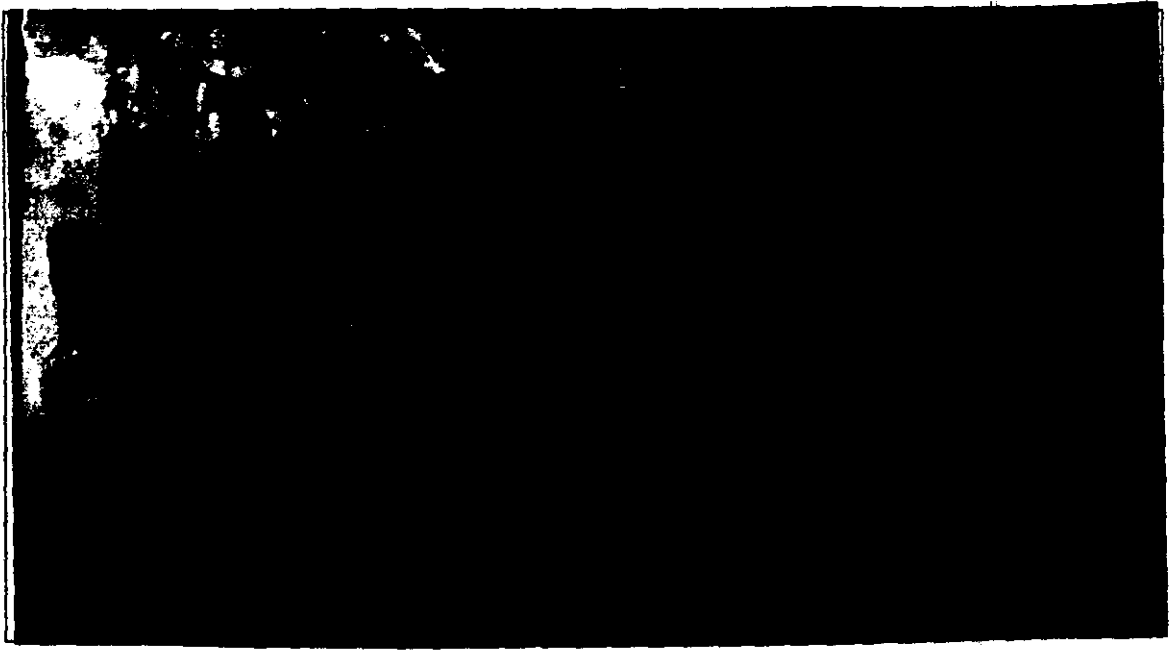


Ilustración 56: *Puente del Infierno*. Recuadro inferior izquierdo. Muro Norte, Capilla Abierta de Actopan, Hgo. Fotografía: Berenice Alcántara, 1997.

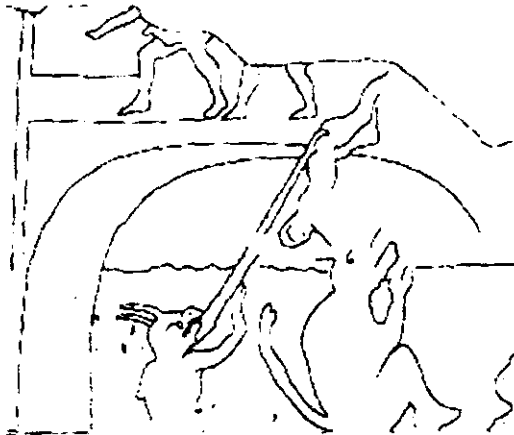


Ilustración 57: *Puente del Infierno* (fragmento). Obsérvese como un demonio jala a un condenado con un gancho para que caiga. Ángulo inferior izquierdo, Muro Norte, Capilla Abierta de Santa María Xoxoteco, Hgo. En Artigas, *La piel de la arquitectura*.



Ilustración 58: *Idolatría* (detalle). Muro Sur, Capilla Abierta de Actopan, Hgo. Fotografía: Berenice Alcántara, 1997.



Ilustración 59: Arriba: *Idolatría*. Abajo: *Adulterio*. Muro Sur, Capilla Abierta de Santa María Xoxoteco, Hgo. En Artigas, *La piel de la arquitectura*.

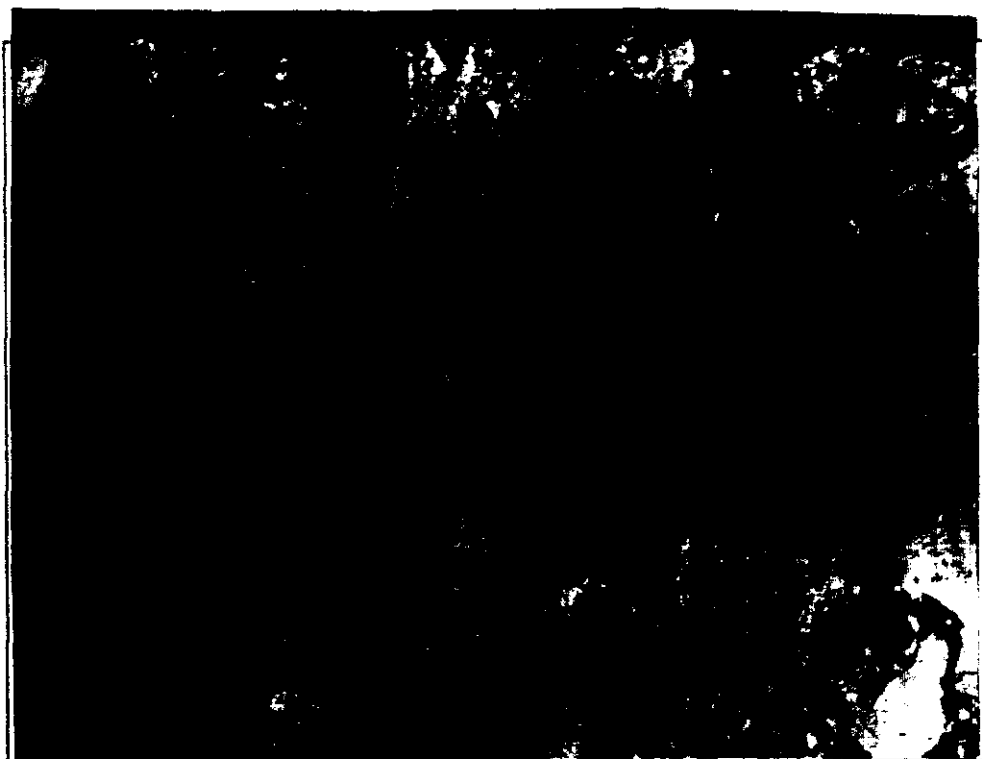


Ilustración 60: Abajo: *español desollado por cuatro demonios*. Arriba: "*mujer de la serpiente*" dentro de un caldero. Recuadro inferior, Muro Sur, Capilla Abierta de Actopan, Hgo. Fotografía: Berenice Alcántara, 1997.

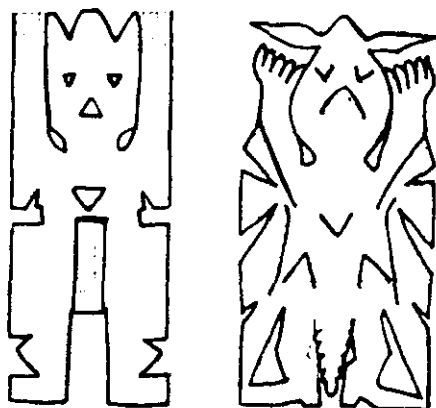


Ilustración 61: Izquierda: *Tlahuelilo*. Derecha: *Diablo*. Figuras realizadas en papel por una curandera de Amatlán. La figura del *diablo* es elaborada en papel negro que simboliza la noche y la oscuridad del inframundo. En Sandstrom, *The corn is our blood...* p. 267.

Ilustración 62: Izquierda. *Miquilisti*. Derecha: *Tlasoli ejecatl*, cuyo sombrero simboliza las fauces abiertas y feroces de la tierra. Figuras de papel realizadas por una curandera de Amatlán. En Sandstrom, *The corn is our blood...* p. 268 y 273.

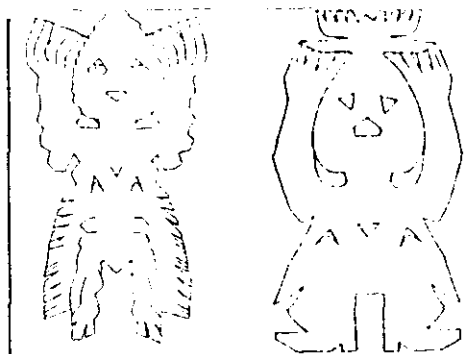




Ilustración 63: “*La confesión auricular prehispánica*”. *Códice Florentino*, Libro VI, Capítulo 7, f. 24 v.