

4

Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras

Colegio de Historia



Tezcatlipoca es otro Júpiter.

Comparaciones en las obras de Sahagún y Durán con otras religiones

Tesina

que para obtener el título de licenciado en historia presenta

Luz de Lourdes Álvarez Arqueta

Asesora

Ana María Carrillo Farga



FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Colegio de Historia

México, DF

México, DF

2002



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis 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.

ÍNDICE

Introducción.....3

1.- Fray Bernardino de Sahagún y fray Diego Durán; sus vida e influencias culturales.....18

2.- La religión náhuatl desde la perspectiva de dos frailes del siglo XVI.....21

a) Fray Bernardino de Sahagún

b) Fray Diego Durán

3.- Las comparaciones entre religiones: tipos y motivos.....35

4.- El método comparativo como mecanismo explicativo. La teoría de las religiones.....39

Conclusiones.....63

Introducción

Paralelamente al proceso de la conquista militar del territorio ocupado por los mexicas en el siglo XVI, los españoles iniciaron un proceso de conquista espiritual, a través de las distintas órdenes religiosas. Entre los frailes que llegaron de España con ese propósito estaba el franciscano fray Bernardino de Sahagún (1500-1590). El caso de fray Diego Durán (1537-1588) fue diferente, porque siendo niño vino a estas tierras, en donde se ordenó como fraile dominico.

Sahagún y Durán consideraron que era necesario conocer las creencias indígenas y la forma de vida anterior a la conquista para poder catequizar con eficiencia a los naturales. Por ese motivo ambos escribieron dos amplísimos tratados de la religión y de la cultura mexicana, en diferentes momentos del siglo XVI, probablemente sin conocerse entre sí. Pero en el proceso de redacción de sus obras se manifiesta a veces una admiración por esa cultura indígena que veían desaparecer rápidamente ante sus ojos, y cuya memoria quisieron conservar.

El libro de Sahagún se titula *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Se le podría considerar una *summa* o compendio porque trata de todos los aspectos de las tierras conquistadas: religión, moral, gobierno, oficios, plantas, animales, entre otros tópicos. La obra de Durán lleva como título *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme* y trata esencialmente de la religión y la historia mexicana. Para ambos estudiosos, el conocimiento de la sociedad era indispensable para comprender la religión y viceversa; por eso trataron los otros temas.

Los frailes hicieron amplias descripciones de los ritos y creencias indígenas. Uno de los recursos que utilizaron para entender y explicar la religión náhuatl fue el de compararla

con las religiones que ellos conocían: la grecolatina, la judía y la cristiana. Durán fue más prolijo al hacer comparaciones.

Para analizar el punto de vista de la religión náhuatl que tenían los dos frailes, mi principal auxiliar será precisamente estudiar la forma en que cada uno de ellos comparó esta religión con otras, ajenas a la realidad mesoamericana. Ellos utilizaron las comparaciones para explicar y explicarse los dioses y ritos mexicas y para facilitar la comprensión de sus escritos por otros misioneros. Para cumplir estos fines emplearon lo que conocían de antemano. Sahagún recurrió a la cultura clásica de gran vigencia en el Renacimiento para hacer sus comparaciones, mientras que Durán no la utilizó. Ambos tomaban a la *Biblia* como criterio de verdad y la usaron para comprender la religión mexicana.

Sahagún consideró a los seres que adoraban los nahuas semejantes a las deidades paganas grecolatinas. Dijo: "Tezcatlipoca es otro Júpiter [...] Chicomecóatl es otra diosa Ceres" (Sahagún, 1997: 31 y 33). Y puesto que la *Biblia* afirmaba que los dioses de los gentiles eran demonios, también los de los mexicas lo eran. Esto a la vez era una forma de contextualizar una realidad desconocida dentro de la cosmovisión de Sahagún.

Durán era más benévolo al juzgar la religión náhuatl. Tenía la opinión de que los indígenas pertenecían a una de las tribus perdidas de Israel de las que hablaba la *Biblia*. Consideró... "sus ritos y sus supersticiones... tan emparentadas y propias de los judíos, que en ninguna cosa difieren" (Durán, 1995, I: 53 y 54) Por otra parte, llegó a la conclusión de que Ce Acatl Topiltzin Quetzalcóatl, muy probablemente, fuese santo Tomás Apóstol que había llegado a evangelizar estas tierras. Dijo:

... no me osare afirmar en que este baron fuese algun apostol bendito; en pero gran fuerza me hace su bida y otras a pensar que, pues estas eran criaturas de Dios, racionales y capaces de la bien aventuranza, que no las

dejaría sin predicador y si le hubo fue Topiltzin, el cual aportó a esta tierra , y según la relación del se da era cantero que entallaba imágenes en piedra y las labraba curiosamente, lo cual vemos del glorioso Santo Tomás, ser oficial de aquel arte, y también sabemos aver sido predicador de los indios y que escarmentado dellos pidió a xpo, quando le apareció en aquella feria donde andaba, que le ynbíase donde fuese servido , ecepto a los yndios... (Durán, 1995, II: 18).

Esta afirmación de Durán, en la que dijo que Jesucristo mandó a santo Tomás apóstol a evangelizar a los indios, aparece en la historia de santos de la Voragine que se leía en tiempos de Durán. Encontramos que dice lo siguiente:

Estando el apóstol Tomás en Cesarea se le apareció el Señor y le dijo:
-Gondóforo, rey de la India, ha enviado a su ministro Abanés en busca de un buen constructor. Ven conmigo y yo te presentaré a él.
Tomás le respondió:
-Señor, envíame a donde quieras, pero no al país de los indios. (Voragine, 1982, I: 46-47)

Aunque estas comparaciones podrían parecer superficiales a primera vista, para mí son magníficas herramientas para comprender las creencias mexicas. Así, la parte principal de mi estudio consistirá en hacer un análisis de la visión de la religión náhuatl de Durán y Sahagún, utilizando sus símiles con otras religiones, incluida la cristiana. Las comparaciones más generales como las que hacían en bloque con las religión grecolatina o con la judía, o las más particulares, como la idea sostenida por ambos de que los indios "comulgaban" con el cuerpo del dios hecho de masa de bledos (amaranto) (Sahagún, 1997: 42 y Durán, 1995, II: 44).

De acuerdo con lo dicho, los problemas que me planteo son los siguientes. ¿Qué características tenían el momento histórico y la formación cultural y religiosa de Sahagún y Durán? ¿Cómo veían ellos la cultura y la religión náhuatl? ¿Cómo comparaban Sahagún y Durán las creencias mexicas con otras, y si se asemejaban entre ellos en sus analogías? ¿Cómo utilizo yo algunas de sus comparaciones para entender la religión náhuatl?

Los criterios que me llevaron a la selección de las obras de Sahagún y Durán para este trabajo fueron, en primer lugar, que se trata de fuentes primarias, y en segundo, que para la visión comparativa entre diferentes creencias es interesante recurrir a obras escritas por religiosos de esa época. Desde luego, este estudio no es exhaustivo. Me propongo en el futuro analizar las comparaciones hechas por otros estudiosos de las creencias nahuas. Fray Bartolomé de las Casas o Torquemada podrían ser interesantes, porque son autores en los que las analogías con otras religiones abundan.

Tomando en cuenta que las dos obras seleccionadas para este trabajo son de las más importantes entre las producidas por misioneros en el siglo XVI, he decidido empezar por ellas. El siglo XVI, por supuesto, es clave, la religión náhuatl fue reprimida y los españoles intentaron hacerla desaparecer. Pero también es clave porque los informes de los indígenas estaban poco contaminados por la cultura española.

Los dos autores conocían perfectamente la lengua náhuatl, y revisaron numerosos códices antiguos. Por eso sus obras se consideran como crónicas de tradición indígena. Sahagún elaboró un cuestionario muy bien meditado para entrevistar a sus informantes, que eran sabios nativos. De Durán se dice que: "Supo descubrir al indígena que era en su tiempo y, a través de él, al que había sido antes de la conquista" (Prólogo de Camelo y Romero a Durán, 1995, I: 22).

Podríamos dividir las analogías de Sahagún y Durán en tres grupos: las que hizo Sahagún al comparar la religión náhuatl con la religión grecolatina; las que hicieron ambos autores diciendo que eran invenciones del demonio para, con su parecido al cristianismo, confundir a los naturales; y las que hizo Durán porque creía que los mexicas eran una de las

diez tribus perdidas del Antiguo Testamento. Así, las semejanzas fueron explicadas a través del paganismo, por ser obras del demonio, o porque los mexicas eran de origen judío.

Varias obras ayudan a la comprensión del pensamiento de la época, que pueden haber llevado a los frailes a comparar de esa manera. El libro de Jean Seznec, *Los dioses de la antigüedad en la Edad Media y el Renacimiento*, da cuenta del conocimiento de la cultura grecolatina que se tenía en la época. El de Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl and Guadalupe*, explica por qué a Durán y a otros autores se les ocurrió decir que la mexica era una de las diez tribus judías o por qué compararon a santo Tomás con Quetzalcóatl. San Agustín es una fuente para entender el concepto del demonio. Finalmente, se puede matizar todo lo anterior con el texto de León Portilla, *Bernardino de Sahagún. Pionero de la Antropología*. En él se afirma que las comparaciones de Sahagún son, sobre todo, para poner en contacto dos áreas del conocimiento completamente desligadas como fueron la cultura de los conquistadores y la de los conquistados. Por otro lado, León Portilla proporciona datos sobre la formación humanista que tuvo Sahagún en la Universidad de Salamanca, antes de entrar a la orden de los franciscanos.

Me sentí atraída por las comparaciones de los frailes porque a mi me interesa mucho ese tema. Desde que era estudiante de la licenciatura sentí gran atracción por las clases de religiones comparadas que impartía la doctora Teresa Rohde. Después me convertí en una persona muy religiosa, con apertura al conocimiento y la práctica de múltiples religiones. Cuando empecé mis estudios de maestría en historia de México, me interesé mucho en la cultura náhuatl, especialmente en su religión, a la que vi como un misterio a descifrar. Encontré que al hacer una tesina con este tema podía satisfacer mi curiosidad; y que con el uso de las religiones comparadas podía explicar en parte ese misterio.

Sahagún y Durán vieron aquella realidad desde su punto de vista religioso, cultural e histórico. Para explicar las similitudes entre la religión mexicana y las religiones del Viejo Mundo, mi perspectiva teórica parte de la concepción de Carl G. Jung y sus seguidores sobre el inconsciente colectivo y las imágenes arquetípicas; las aportaciones de Mircea Eliade sobre las religiones comparadas; y la búsqueda de Arnold Toynbee de la explicación de la evolución de las religiones.

Jung define a los arquetipos como: "...formas o imágenes de naturaleza colectiva que toman lugar en toda la Tierra, que constituyen el mito y que al mismo tiempo son productos autóctonos e individuales de origen inconsciente" (Jung, 1966: 63). Distingue entre las fantasías o los sueños personales, y aquellos que pertenecen a todos los individuos en las diferentes sociedades y periodos históricos.

Para Jung, los símbolos religiosos están profundamente relacionados con la psicología humana. Dice: "Me interesan precisamente porque estoy convencido de su validez psicológica [...] entiendo el dogma como un símbolo en el sentido psicológico." (Jung, 1969: 110-111).

Así, por ejemplo, la Trinidad no es sólo uno de los dogmas de una religión, sino que además, es una verdad psicológica perteneciente a toda la humanidad. "...el símbolo central de la cristiandad debe tener sobre todo un significado psicológico... una relación viva de reciprocidad con la psique" (Jung, 1969: 111).

"En general, el padre denota un temprano estado de conciencia cuando uno aún era un niño"... (Jung, 1969: 181). El hijo o Cristo es el arquetipo del hombre perfecto en la mente humana, del héroe, del hombre-dios. El Espíritu Santo equivale a la vida plenamente consciente. (Jung, 1969: 149, 155, 163).

Puesto que el símbolo es una categoría muy importante intentaré definirlo. Ocupa un lugar preponderante en dos áreas de la cultura: el arte y la religión. En esta última los símbolos son la base de la expresión. Se encuentran imbricados en los mitos, los ritos, los lugares y tiempos sagrados y, en general en todos los elementos que componen lo religioso. Pero el de los símbolos es un lenguaje muy especial: por un lado no sólo está constituido por palabras sino también por imágenes, actos, u objetos; por otro, existe una relación entre el símbolo y lo que éste representa. Esta relación es múltiple y en todos sus aspectos en apariencia, en cualidades, en historia (o la idea que tiene el hombre del representante.) Por eso, en las diferentes sociedades un mismo objeto puede simbolizar cosas diferentes. Y si nos enfocamos en el momento de la interpretación, el símbolo no es unívoco sino que, puede tener una diversidad de significados dentro de una cierta gama dependiendo el contexto en el que se encuentre. Por ejemplo, la serpiente en el corazón puede ser un vicio pero alrededor del Templo Mayor significa la fuerza, como exponemos en el último capítulo de este trabajo. Por otra parte, el símbolo siempre contiene un elemento inconsciente, irracional o numinoso. Este último elemento que Rudolph Otto define como lo *santo*, sin la implicación moral de esta palabra. (Otto, 1965: 17)

Eliade, de acuerdo con Otto, llama a este elemento lo *sagrado*. "... Una realidad distinta de lo natural y que posee un poder que está fuera de nuestro control y comprensión" (Eliade, 1993, XIV: 206). Este autor desarrolla el concepto de lo *sagrado* que opone a lo *profano*. A través de esto, Eliade ha creado una serie de elementos indispensables para estudiar las religiones en cuanto al tiempo, al espacio y al fenómeno religioso en general. Los conceptos y categorías que él ha producido son indispensables en

cualquier estudio de ese tema y los utilizamos en nuestro análisis, por ejemplo la definición de mito y rito.

Respecto a la comparación entre las religiones Eliade expresa lo siguiente:

...el historiador de las religiones no llega nunca a la comprensión de un fenómeno, sino después de haberlo comparado debidamente con miles de fenómenos semejantes o diferentes y luego de haberlo situado entre ellos; y estos miles de fenómenos están separados entre sí tanto por el espacio como por el tiempo... (Eliade, 1968: 13).

El simbolismo de todos los elementos que componen una religión es difícil de entender y de explicar racionalmente, si no se recurre a pruebas similares en otros lugares o en otros momentos históricos; por eso, lo que plantea Eliade es muy importante.

Puesto que las similitudes que existen entre las religiones y los dioses de los diferentes pueblos son grandes, Eliade puede hacer cierto tipo de agrupaciones: dioses relacionados con los fenómenos celestes a los que llama uranios, divinidades con un fuerte vínculo con el agua, y otras relacionadas con la tierra y la agricultura (Eliade, 1998).

Toynbee propone una teoría de la evolución de las religiones. Dice que el primer estadio corresponde a la adoración de la naturaleza física y psicológica. La física se puede controlar en cierta medida; la psicológica es una especie de toro bravo con el que el ser humano tiene que lidiar. En esta etapa hay dioses de los fenómenos físicos y dioses de dos caras, benévolos y malévolos (Toynbee, 1956: 22-26).

Después el hombre se vuelve sobre sí mismo a través de la adoración de la ciudad-estado. Se adora el poder de la comunidad a la que se pertenece. Se nombra a uno de los dioses naturales o psicológicos del periodo anterior, como el patrón de dicha sociedad. Se sigue aceptando a los dioses de los otros pueblos, pero la adoración del propio lleva a la guerra. Después el hombre se adora a sí mismo en una comunidad que se ha convertido en

la dominadora de otras, en el jefe del imperio. La etapa tiene un carácter ecuménico. Se adora al emperador (Toynbee, 1956: 29-43).

Posteriormente se da una adoración filosófica, de la autosuficiencia, como los casos de Buda, Confucio y Sócrates. El filósofo que ha llegado a descubrir la manera de liberarse de los deseos del mundo, se convierte en un ejemplo a seguir o en un objeto de adoración (Toynbee, 1956: 59-76).

Finalmente encontramos las religiones "altas," *higher religions*. (*Higher* ha sido traducido como superior, que podría ser un término que califica o descalifica a algunas religiones. No creo que sea usado en este sentido por Toynbee, aunque si tiene connotación evolutiva). Estas reconocen un Dios que es amor al mismo tiempo que poder. Dichas creencias han escogido el sufrimiento en lugar del dominio, la piedad en lugar de la fuerza. Estas son hinduismo, budismo, zoroastrismo, judaísmo, cristianismo e islamismo (Toynbee, 1956: 77-91).

Al mismo tiempo, Toynbee comparte la visión de la igualdad en las religiones. Al explicar la etapa de las ciudades estado dice:

Un labrador mexicano se hubiera sentido en casa en un festival ático en honor de la diosa del trigo, y un labrador ático en un festival mexicano en honor del dios del maíz; y ninguno de ellos se hubiera sentido un extraño aún en la mitad del mundo que se alimenta de arroz, donde los panes y las tortillas son desconocidos (Toynbee, 1956: 33).

Un estudio de este tipo sobre Sahagún y Durán no se ha hecho hasta la fecha y considero que es importante para comprender un aspecto de la historiografía del siglo XVI, e incluso de siglos posteriores. Esta forma de acercarse a la comprensión de las religiones es una característica que permea casi todos los estudios del género hasta el siglo XIX. No sería suficiente decir que tenían un criterio diferente al de nosotros, sino que es indispensable

hacer un análisis serio de dichas comparaciones utilizando los recursos que poseemos en la actualidad.

Considero que la comparación es una herramienta fundamental para entender las religiones. Creo que las analogías que hacían los frailes son útiles para explicar. Por lo tanto, pretendo comparar también, como ellos. Tratando de seguir a Eliade, (1988: 17) no vacilaré en citar algún aspecto de otra religión que conozca para interpretar sus conclusiones, o para comprender la religión náhuatl. Por ejemplo, sería interesante ver lo que dijo Sahagún sobre el temor que tenían los mexicas de que sus dioses los dañaran, y cómo los ofrendaban para que no lo hicieran. O en sus propias palabras: "...este demonio [Cihuacóatl] daba pobreza y trabajos, lloros y aflicciones; y hacíanle fiesta y sacrificios y dábanle ofrendas porque no los ofendiese" (Sahagún, 1997: 61). Esto se asemeja con lo que decían los griegos sobre las dos ánforas afuera de la residencia de Zeus. Una tenía cosas buenas y la otra cosas malas. El dios a veces tomaba de una y a veces de la otra para arrojarles a los hombres (Homero, 1974: xxiv, 527 a 533). Parafraseando a Clavijero diríamos que los dioses actúan como los hombres los imaginan, y si los imaginan crueles, de ellos provienen los males (Clavijero, 1991: 571). Se puede concluir que sería en las religiones superiores o altas como las define Toynbee (1956: 77 y subsiguientes) que los hombres llegaron a describir a la divinidad sólo en su aspecto constructivo, positivo, no cruel: a Dios como padre amoroso, en el cristianismo, o a la esencia divina, en el budismo mahayana, como "el gran corazón de compasión" (Heiler, 1996: 180). Toynbee dice que las religiones superiores o altas se caracterizan porque el alma convertida ~~elige el~~ sufrimiento y lo transforma en piedad por los semejantes, y llega a visualizar un Dios que es amor y poder (Toynbee, 1956: 78).

Por supuesto este análisis me sirve a mí para entender la diferencia entre la religión náhuatl y el cristianismo y el budismo. Pero qué estaría pensando Sahagún cuando afirmó que los mexicas daban cosas a sus dioses para que no les perjudicaran. Por lo que escribió a continuación, parecía estar preocupado de que el lector fuera a creer que se debía ofender al demonio para no recibir daño. Dijo: "...sólo Dios puede librar de todo mal..." (Sahagún, 1979: 61).

Mi hipótesis plantea que es posible extraer conocimiento profundo de la religión náhuatl estudiando las comparaciones que hicieron Sahagún y Durán con otras religiones. De la comparación que hizo Sahagún de la diosa Tlazoltéotl con Venus (Sahagún, p 36) se pueden sacar conclusiones muy interesantes respecto de la relación entre moral y religión en las culturas náhuatl y griega. De la afirmación que hizo Durán de que Chicomecóatl quería decir "que ha triunfado sobre los siete vicios" (Durán, 1995, II: 266), también se pueden deducir cosas importantes de la religión mexicana con respecto a su finalidad de purificación y la relación entre la serpiente y los vicios, o el sexo. Por otra parte, utilizando este aspecto de las obras de los autores se pueden conocer rasgos de su pensamiento respecto de estos temas. Este es el tipo de trabajo que he realizado en este estudio.

De acuerdo con mis investigaciones, el estado de la cuestión sería como sigue. A los analistas actuales las comparaciones que hicieron Sahagún y Durán les parecen inapropiadas o les estorban, sobre todo las del último. Por ejemplo, en el prólogo a la obra de este autor que hace Garibay, dice que "a pesar" de sus comparaciones, Durán da noticias e informes sumamente ricos (Prólogo de Garibay a Durán, 1984, I: xix). El mismo autor, cuando analiza la obra de Sahagún, no la juzga tan duramente. Considera sus analogías con los dioses griegos como un rasgo de su formación humanista. Dice que sus comparaciones con

la mitología griega están esperando a un especialista en estas cuestiones que las analice (Prólogo de Garibay a Sahagún, 1997: 26). Un acercamiento un poco distinto sobre el tema es el de Pilar Maynez, la cual llega a la conclusión de que Sahagún utilizó estas comparaciones como un recurso de traducción o traslación de los conceptos de la cultura náhuatl a la cultura occidental (Maynez, 1989: 87). Como dije anteriormente, este punto lo comparte León Portilla.

Para mí, sus analogías no son sólo un recurso de traslación, y tampoco un obstáculo, sino que son explicaciones fundamentales de la religión náhuatl que Sahagún y Durán están proponiendo.

Los estudiosos de la religión mexicana de los siglos anteriores al actual tampoco encuentran las comparaciones inadecuadas; al contrario, éstas abundan. Algunas de las de Sahagún y Durán las hicieron otros autores, sin haber conocido las obras de estos frailes, porque no habían sido publicadas. Las que siguen son sólo ejemplos entre las muchas que existen. Boturini, en 1746, hizo una amplia comparación de Venus con Tlazoltéotl (León Portilla, 1972: 29). El Padre Teresa de Mier daba una explicación de la etimología del nombre de santo Tomás, y la comparaba con la del nombre de Quetzalcóatl (Robelo, I, 1980: 471). Para un resumen de este tema podemos ver a López Austin, en *Hombre-dios*, donde hace mención de los distintos historiadores que compararon al dios nahua con el santo.

El problema es que la obra de los Sahagún y Durán no se conoció sino hasta el siglo XIX, por eso carecemos de comentarios sobre sus escritos hasta esa época. Carlos María Bustamante hizo la primera edición del libro de Sahagún, entre 1829 y 1830. Él compartía su punto de vista al comparar con los dioses griegos, y él mismo asemejaba a uno de los

dioses del vino (pulque), Tezcatzóncatl, con Baco, y asemejaba el calendario mexicano con el de los tártaros chinoses. (Prólogo de Bustamante a Sahagún, 1997: 971 y 982).

Desde tiempos muy antiguos ha existido una tendencia a comparar entre religiones. El sincretismo de los dioses griegos con los romanos es un ejemplo de esto. En este tiempo existen otros métodos de acercamiento como los propuestos por Carl Jung, Arnold Toynbee o Mircea Eliade, para atrevernos a hacer de nuevo símiles o retomar seriamente algunos de los que hicieron los estudiosos de la religión náhuatl en los siglos pasados.

Así, considero que mi aportación es haber encontrado un tema que no se ha tocado y tratarlo con una metodología poco usada en estos asuntos. Una de mis limitaciones es que sólo estudio a estos dos autores.

La bibliografía que utilizo para este estudio se podría dividir de acuerdo con la utilidad que tiene para la documentación necesaria en los distintos temas que se interrelacionan.

Para empezar diré que se han hecho muchos estudios de Sahagún y pocos de Durán. La mayoría de los de Sahagún se han concentrado en los aspectos de la versión en náhuatl de sus informantes, comparándola con la versión en español que él dio. Como la mayoría de la bibliografía sobre Sahagún no aporta datos nuevos para el análisis que pretendo hacer, no la citaré toda, sino sólo la que considero básica.

Entre los biógrafos más importantes de Sahagún están Joaquín García Icazbalceta, Louis Nicolau D'Olwer y Miguel León Portilla. Sin embargo, de los estudiosos de su obra, sólo mencionaremos a los del siglo XX de los que nos hemos servido para este trabajo. Ellos son: Angel M. Garibay, Miguel León Portilla, Alfredo López Austin, Pilar Maynez, Jorge Klor de Alva, Jesús Bustamante García y Georges Baudot.

En cuanto a los estudiosos de la vida y la obra de Durán tenemos a José Fernando Ramírez quien fue el primer editor de la obra en 1867-80; Angel M. Garibay hizo otra edición en 1967. Fernando Horcasitas y Doris Heyden publicaron en inglés los libros II y III en 1971; José Rubén Romero y Rosa Camelo coordinaron en 1995 la última edición de la obra; mientras que Daniel Ulloa ilustra sobre la cultura de los frailes dominicos.

La obra de Durán contiene tres libros: el I es el de la historia, el II es el de los ritos y las ceremonias y el III es el del calendario. Durán escribió primero los libros II y III y al final el I, pero el orden en que arregló el manuscrito fue el de I, II y III. Es interesante señalar que el orden en que se han colocado los tres libros ha variado en las diferentes ediciones. José Fernando Ramírez, Rosa Camelo y Rubén Romero respetan el orden del manuscrito (I, II, III): Angel M Garibay respeta el orden en que fueron escritos (II, III, I).

Aquí es necesario mencionar que tuve que consultar una edición facsimilar de Sahagún. En el prólogo de Garibay me enteré de que en el manuscrito original el fraile escribió unas notas laterales en las que ampliaba sus comparaciones de los dioses. Las encontré, pero tuve que hacer un breve estudio paleográfico de la letra de fray Bernardino para poder comprender y estar segura de que comparaba a Chalchiuhtlicue con Netuno (Neptuno).

En general, para este trabajo utilicé la edición de Sahagún de Porrúa prologada por Angel María Garibay, y la de Durán del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes prologado por Rosa Camelo y José Rubén Romero.

En el primer capítulo trato sobre los rasgos mas importantes de la vida de Sahagún y Durán y la formación cultural que pudo tener influencia en las comparaciones que hacen.

En el segundo hago una clasificación de los temas que tratan en sus libros de acuerdo con categorías contemporáneas, a la vez que doy un resumen de lo que es la sociedad nahua y su religión. Hago una reseña de los dos libros. Expongo las conclusiones de los autores en cada uno de los temas.

En el tercer capítulo trato de dilucidar los motivos que pudieron haber propiciado las comparaciones y doy ejemplos de los diferentes tipos.

En el cuarto capítulo clasifico las comparaciones de acuerdo con las categorías de la teoría de las Religiones. Estas ponen en evidencia las similitudes que existen en todas las religiones. Todo este proceso me lleva a cierta comprensión de la religión náhuatl.

No puedo dejar de agradecer aquí la valiosa ayuda que obtuve para mejorar este trabajo de mi asesora Ana María Carrillo Farga y de mis sinodales: José Rubén Romero, Aurora Diez Canedo, Federico Navarrete y Carmen Valverde. También debo mucho a la Dra. Martínez Azcobereta.

1.- Fray Bernardino de Sahagún y fray Diego Durán; sus vidas e influencias culturales

Fray Bernardino de Sahagún nació entre 1499 y 1500. Murió en la ciudad de México en el año 1590. Su apellido era Ribeira pero lo cambió por el nombre de su villa natal, Sahagún (reino de León, España). Estudió para religioso en Salamanca y vino a Nueva España en 1529 con veinte frailes de la orden de San Francisco (Prólogo de Garibay a Sahagún, 1997: 12 y 13).

Llegó a la Nueva España en las primeras épocas después de la conquista con el fin de convertir a los nativos al catolicismo. Su interés por catequizar a los indígenas y seguramente una fascinación inconfesable por aquel mundo, en rápido proceso de destrucción, le hicieron aprender la lengua y estudiar e investigar a fondo todos los asuntos del pueblo azteca.

Una fascinación inconfesable, decía, porque en esa época era mal interpretada. Su obra, al igual que otras del género, no se salvó de sospechas; fue requisada en 1577 por Felipe II, y su publicación no fue permitida (Baudot, 1983: 472). No lo sería hasta el siglo XIX, entre 1829 y 1830 (León Portilla, 1999: 239).

Sahagún hizo estudios en la Universidad de Salamanca antes de empezar su formación como franciscano. Esto le proporcionó ideas renacentistas. Seguramente por eso hacia comparaciones con la religión grecolatina. Autores latinos o medievales que se sabe que lo influyeron fueron Plinio el Viejo, san Agustín, Bartholomeus Anglicus y santo Tomás de Aquino (León Portilla, 1999: 33 y 117). Plinio pertenece a los clásicos latinos. San Agustín corresponde a principios de la Edad Media, y Anglicus y santo Tomás a fines de ésta. Por

otra parte, el mismo autor trataba los aspectos religiosos, sociales o en general humanísticos y los de la naturaleza. Al parecer se inspiró en la *Historia Natural* de Plinio para los temas que incluía. Anglicus, autor de una *summa* o compendio, en la Francia, del siglo XIII, también trataba de “las propiedades de las cosas del alma y del cuerpo”. (Título de la obra que se cita en la bibliografía.) El tradicional orden medieval era tratar primero lo relativo a la divinidad, luego lo concerniente al hombre, y finalmente lo que atañía a la naturaleza (Prólogo de López Austin a Sahagún, 1989: 20).

Esta fascinación por el mundo prehispánico fue compartida por fray Diego Durán quien nació en Sevilla, España hacia 1537 y murió en la ciudad de México en 1588. A diferencia de Sahagún, no vino a estas tierras como fraile, sino como un niño de unos cuatro años, entre 1542 y 1544. Llegó a dominar perfectamente la lengua náhuatl. Se ordenó fraile dominico en 1556 (Prólogo de Camelo y Romero a Durán, 1995, 1).

Se ha dicho que probablemente la familia de Durán era de judíos conversos, condición que era vergonzosa en aquellos tiempos y circunstancias. Para Garibay, este origen podría explicar que Durán equiparara a la religión mexicana con la judía (Prólogo de Garibay a Durán, 1984, I: xv). Sin embargo, precisamente esas citas podrían ser prueba de lo contrario, pues no las hubiera hecho si tuviese algo que ocultar.

Durán escribió su libro con el mismo fin que Sahagún, conocer las antiguas creencias para poder catequizar con eficiencia a los naturales. Terminó de escribir su obra en 1581, pero no fue impresa hasta 1880 (Prólogo de Camelo y Romero a Durán, 1995, I: 17).

Es indispensable hablar de la orden dominica para conocer la formación cultural de Durán, porque no contamos con datos biográficos, como en el caso de Sahagún, que nos puedan dar luz sobre su relación con la influencia renacentista.

Es debatible si fue la ortodoxia o falta de libertad de los dominicos lo que hizo que se les escogiera para que se hicieran cargo de la Inquisición. Algunos autores atribuyen esta decisión a la lucha que había dado esta agrupación contra ciertos grupos heréticos, como los albigenes entre otros, en el siglo XIII. (Murray, 1965, I: 68).

Aparentemente había cierto control en las lecturas de los dominicos y sólo podían poseer 12 libros, entre ellos la Biblia y un Breviario (un libro que contenía los himnos, oficios y rezos para las horas del canon o tiempos prescritos de oración). Sin embargo, la suya era una congregación muy culta. Las prohibiciones de tener libros iban más en el sentido de los votos de pobreza. Los frailes tenían acceso a las bibliotecas de los conventos (Ulloa, 1977: 159 y 165).

Otro autor dominico que se destaca por su obra sobre los indígenas es fray Bartolomé de Las Casas. Sus libros contienen multitud de citas sobre la religión grecolatina y otras, lo que significa que la orden no se oponía a este conocimiento. Además llegó a tal grado de defensa que éste hacía de los indígenas, que afirmó que comprendieron la grandeza de la divinidad al sacrificarle algo tan valioso como las vidas humanas (Frost, 1996: 89 y 90). Podemos aventurar que había en la orden de los dominicos una corriente que era flexible en general y comprensiva hacia la cultura indígena.

La orden no estaba cerrada a la influencia cultural humanista. Lo mas probable es que Durán no haya hecho comparaciones de la religión náhuatl con los dioses grecolatinos, debido a su teoría de que los mexicas pertenecían a una de las tribus judías.

En el caso de Sahagún, podemos compararlo con Mendieta y Motolinia, que también eran franciscanos. No mencionaban a los dioses grecolatinos. Como antes decía, el primero tal vez lo hizo por su formación en la Universidad de Salamanca.

2.- La religión náhuatl desde la perspectiva de dos frailes del siglo XVI

a) Fray Bernardino de Sahagún

La *Historia general de las cosas de la Nueva España* es una fuente primaria porque el autor fue testigo del momento posterior a la conquista, y entrevistó a los indígenas en el siglo XVI.

Los hechos que analizó Sahagún en su obra fueron los que constituían el mundo indígena hasta la conquista por los españoles. En una clasificación moderna, el análisis incluiría los temas: religioso, filosófico moral, político, social, económico, de la medicina y de la naturaleza. Pero para el autor tenían predominancia las áreas de lo religioso y lo moral, y desde ellas analizaba casi todo.

En el área religiosa los libros fueron los siguientes. *Grosso modo*, el primer libro versaba sobre las divinidades; el segundo sobre los ritos; el tercero y séptimo sobre los mitos; el cuarto y quinto sobre la magia; y el sexto sobre la moral, una área muy ligada a la religión.

El primer libro "En que se trata de los dioses que adoraban los naturales de esta tierra que es la Nueva España", describió una religión politeísta con dioses para múltiples funciones o áreas de la vida. Algunos de ellos fueron originalmente hombres.

El libro segundo "Que trata del calendario, fiestas sacrificios y solemnidades", describió los ritos que se celebraban cada 20 días, muchos de los cuales incluían sacrificios humanos. Este calendario era de 18 meses de 20 días cada uno, y cinco días adicionales.

En el libro tercero hablaba "Del principio que tuvieron los dioses". Se narraban los mitos relacionados con Huitzilopochtli, Tezcatlipoca y Quetzalcóatl. En el séptimo

describía los mitos relacionados con la creación de los astros, allí contaba la historia de Nanahuatzin.

En el libro cuarto se hablaba del arte de adivinar a través del calendario y en el quinto de los agüeros y pronósticos que tomaban de algunos animales. A estas prácticas se les puede clasificar como mágicas. El calendario adivinatorio era de 20 grupos de 13 días cada uno y coincidía con el otro cada 52 años.

En el libro sexto "...cosas muy delicadas tocante a las virtudes morales", están expresadas en las oraciones y discursos que se pronunciaban en diferentes solemnidades

El libro que habla de la política se titula "De los reyes y señores, y de la manera que tenían en sus elecciones y en el gobierno de sus reinos". Lo que se describía mas ampliamente allí eran las costumbres y ritos relacionados con dichos asuntos.

El dirigente más importante entre los mexicas era el *huey tlatoani*. A él se refería Sahagún como el señor o rey. El fraile nombraba al grupo encargado de elegir un nuevo huey tlatoani cuando moría el anterior. Estaba constituido por funcionarios de gobierno de distintos mandos: el grupo que llamaba senadores, viejos del pueblo, capitanes y soldados viejos de la guerra, capitanes principales y sátrapas (Sahagún utilizaba este término como sinónimo de sacerdote). Decía que la elección no era por votación sino que todos se ponían de acuerdo en cuál sería el que desempeñaría mejor el cargo (Sahagún, 1997: 473).

Hablemos ahora de la parte que nosotros clasificaríamos dentro de la economía. Como en todas las sociedades antiguas las actividades productivas entre los mexicas eran la agricultura, la pesca, y la minería. La mayoría de la población se dedicaba a la primera. En cuanto a la artesanía y al comercio, Sahagún les dedico un capítulo que se titula "De los mercaderes y oficiales de oro, piedras preciosas y plumas ricas". Estas dos áreas, la del

comercio y las artesanías, eran privilegiadas en la sociedad prehispánica. En el siguiente capítulo que trata “De los vicios y virtudes de esta gente indiana” mencionó muchas otras actividades económicas como carpinteros, canteros, hechiceros, sastres, etc. Aunque este capítulo no versaba sobre asuntos económicos, indirectamente nos sirve para conocer algunos oficios.

La grupos sociales ente los mexicas eran los pipiltin o nobles y los macehualtin o gente del pueblo. Sahagún trató el tema de los grupos sociales de una forma breve cuando habló de las costumbres de los reyes y señores. Se refirió a una clase principal a la que a veces llamó gente noble. En el capítulo de lo vicios y virtudes mencionó este tema al titular así dos de sus partes: “De las mujeres nobles” una, y la otra “De las condiciones y oficios de las mujeres bajas (se refería a hilanderas, costureras, médicas y otros oficios).

En la parte sobre la medicina y la naturaleza se refería a las enfermedades y yerbas curativas, a las plantas en general, a los animales propios de estas tierras, y a los agüeros relacionados con ellos.

El último libro trata de la conquista española. A Sahagún le costó trabajo acomodar este libro porque él no narraba la historia mexicana; en cambio, en el de Durán era un perfecto final para su historia, ya que la conquista le pone fin. No dejó de incluir fray Bernardino en esta parte el tema de los pronósticos que sobre la conquista tuvieron los mexicas.

Aquí, como en todas las áreas, buscaba el aspecto moral y religioso que era el que le interesaba y que por otro lado, aparecía naturalmente mezclado en toda la vida mexicana. Este punto de vista lo confirman todos los estudiosos incluso los actuales. El texto de Sahagún estaba guiado por esos temas, y la religiosidad indígena era la columna vertebral de esa sociedad. Esto era verdad tanto para el discurso del fraile como para la realidad mexicana.

Ponía definitivamente el énfasis en eso, porque lo que quería era convertir a los naturales de la Nueva España, afinar la predicación y la confesión. Decía que para sanar al enfermo se había de conocer la enfermedad; y con ese fin se proponía conocer las "... cosas divinas, o por mejor decir idolátricas, y humanas y naturales de esta Nueva España..." (Sahagún, 1997: 17).

El periodo histórico que abarcó la obra de Sahagún fue el momento inmediatamente anterior a la llegada de los españoles. Pero cuando habló de política retrocedió para hacer una breve descripción de los primeros señores del reino mexica, lo mismo que cuando trataba de los grupos que habitaron la región del altiplano. Por ejemplo, incluyó algo sobre la cultura tolteca que existió en un periodo anterior al de la mexica.

El territorio que estudió fue el del valle de México, la región de los lagos. Los lugares donde el autor reunió su información fueron Tepepulco (esta ciudad actualmente pertenece al estado de Hidalgo, en el tiempo del imperio mexica el área pertenecía al reino de Texcoco), Tlatelolco (señorio mexica gemelo a Tenochtitlan y que acabó perteneciendo a éste) y la ciudad de México.

Sus fuentes fundamentales fueron los testimonios que reunió en lengua náhuatl de los mexicas, de la gente culta y de la gente común. También pudo ver códices. Los antiguos sabios le pintaron y recogieron datos, y los gramáticos escribieron al pie de la pintura. Empezó a reunir información en 1547 e hizo la redacción entre 1570 y 1582. Hay restos de la información original que él reunió, en los Manuscritos conservados en Madrid y el *Códice Florencia*, que contienen textos en náhuatl y en español. (Prólogo de Garibay a Sahagún, 1997)

Sahagún hizo un plan y un programa con preguntas, especificando la información que se debía obtener. Dirigió y corrigió la recopilación de materiales. Pondría una columna con el material recopilado en náhuatl o mexicano, otra en español y la otra con vocabulario.

¿Podemos confiar en las traducciones del fraile? De acuerdo con lo que dice Garibay podríamos concluir que las traducciones de Sahagún a veces son una interpretación pero no es así en la mayoría de los casos. Por ejemplo, las descripciones de los dioses en el primer libro son casi idénticas a las de Durán (que según Garibay recogió su información cincuenta años después), porque ambas provienen de la memoria de los indígenas (Prólogo de Garibay a Sahagún, 1997: 28 y 292). Sin embargo, Garibay dice en el prólogo a otro de los capítulos que comparando con la fuente en náhuatl de los informantes, Sahagún no traduce con fidelidad y a veces hasta se aleja de la intención del original. Garibay dice que en ciertos textos la traducción es desigual, a veces excelente y a veces mediocre (Prólogo de Garibay a Sahagún, 1997: 292). También es cierto que de acuerdo con León Portilla, Sahagún “alcanzó un conocimiento adecuado” y “libre de prejuicio” de lo que habían sido los nahuas antes de la conquista (León Portilla, 1987: 108).

La obra de Sahagún es a veces difícil de leer, porque no tiene un estilo narrativo como el de Durán o Clavijero, sino que parece que estuviera haciendo una enumeración de todo.

Veamos a continuación las principales conclusiones a las que llegó Sahagún respecto a la religión y la sociedad mexicas.

En el libro sobre los dioses mexicas decía que éstos eran como los paganos (griegos, romanos). Como la *Biblia* decía que todos los dioses de los gentiles eran demonios, aquéllos también debían de serlo. Las figuras de los dioses que construían de madera o piedra caían en el caso de los ídolos que criticaba la *Biblia*, porque no eran más que obra

humana, y no era posible que tuvieran más poder que el hombre que las había esculpido. Llegó a la conclusión de que Tezcatlipoca era otro Lucifer, y que los indígenas ofrendaban a los demonios para que éstos no les hicieran daño (Sahagún, 1997: 57-61).

En el libro de los ritos, después de describir la matanza de los niños sacrificados a Tláloc, concluyó que sólo persuadidos por Satanás, podía ser que los padres "... maten y coman a sus hijos sin pensar que en ello hacían ofensa ninguna más antes con pensar que en ello hacía gran servicio a los dioses" (Sahagún, 1997: 100).

Estas comparaciones que hizo de los dioses nahuas con Satanás o con los demonios no se pueden considerar válidas porque los dioses aztecas tenían aspectos benévolos o constructivos y malévolos o destructivos y los demonios católicos sólo tienen el segundo. Pero esto más que atribuirse a una ignorancia de Sahagún, pues él conocía bien las dos caras de los dioses mexicas, puede atribuirse al afán del fraile por satanizar a esos dioses.

En el libro sobre los mitos o principio de los dioses expresaba que debía hacerseles ver a los indios lo vanas y superficiales que eran sus fábulas, para que dejaran de creer en ellas, así como superficiales eran los cuentos de los gentiles (Sahagún, 1997: 189).

En el libro sobre el arte adivinatorio calendárico, *tonalpohualli*, concluyó que éste no era válido porque no estaba fundado en el movimiento de los astros como la astrología, sino "... fúndase en unos caracteres y números en que ningún fundamento natural hay, sino solamente artificios fabricados por el mismo diablo" (Sahagún, 1997: 261). En los tiempos en los que vivió Sahagún, lo mismo que en la Edad Media, la astrología era aceptada, aunque con ciertas restricciones, en los círculos eclesiásticos (Seznec, 1985: 55).

En el libro sobre los agüeros describía los pronósticos relacionados con los animales, como lo que decían de que "si oía charrear la lechuza luego sospechaba que alguno de su

casa había de morir". Consideraba que éstos eran medios ilícitos para averiguar el futuro (Sahagún, 1997: 273).

Y aunque expresó todas estas cosas respecto de la religión (es decir, casi siempre la calificó como demoniaca), también decía que elegían para los cargos de dirigencia a la gente más moral. Lo anterior nos podría parecer una contradicción, pero él explicaba que todos los pueblos del mundo independientemente de sus costumbres bárbaras lo habían hecho así. John Keber comenta en relación con esto que el criterio de Sahagún respecto de las virtudes de los políticos de todas las naciones es más flexible que su punto de vista sobre los dioses paganos (Keber, 1988: 58 y 59). Así, el fraile escribía que quienes gobernaban las repúblicas, los ejércitos y los templos eran "los sabios, retóricos y virtuosos y esforzados". De las virtudes y defectos de los mexicanos decía que fueron:

...devotísimos para con sus dioses, celosísimos de sus repúblicas, entre sí muy urbanos; para con sus enemigos muy crueles; para con los suyos humanos y severos; y pienso que por esas virtudes alcanzaron el imperio, aunque les duró poco, y ahora todo lo han perdido, como lo verá claro el que cotejase lo contenido en este libro con la vida que ahora tienen (Sahagún, 1997: 297).

Lamentaba que el haber destruido sus métodos de educación y costumbres les perjudicara. "...la templanza y abastanza de esta tierra y las constelaciones que en ella reinan, ayudan mucho a la naturaleza humana para ser viciosa y ociosa". Concluía que los bravos castigos les ayudaban a sobreponerse a su naturaleza. No podían vivir como los españoles. Por ejemplo, se emborrachaban continuamente, porque ya no existían los severos castigos por esta causa; pero fue necesario desbaratarlo todo para destruir la idolatría (Sahagún, 1997: 578).

Aquí podemos ver que la religión estaba mezclada con el poder político y con la educación. En las sociedades religiosas se utilizan las creencias o ritos para reforzar lo

político, y otras funciones de la sociedad. Sin embargo, nosotros no nos proponemos profundizar nuestro estudio en este sentido. Aquí nos reduciremos al análisis de lo religioso.

b) Fray Diego Durán

La otra fuente primaria que se utiliza para este estudio es la obra de Durán. Se le considera testigo de primera mano de la realidad prehispánica.

El fraile analizaba la religión que se practicaba en el Altiplano. También se dedicaba al estudio de la historia de los aztecas. Consideraba que una investigación de este tipo era necesaria para entender lo religioso. Así el libro I contaba la historia mexicana desde la salida de las siete cuevas hasta la toma de Tenochtitlan por los españoles. El libro II versaba sobre los dioses y fiestas de los pueblos que habitaban el altiplano. Junto al tema religioso incluyó el los tianguis, danzas, juegos de azar y juego de pelota. El libro III trataba sobre el calendario y los ritos que se celebraban en distintos meses.

En un análisis contemporáneo podríamos decir que, *grosso modo*, Durán utilizó el libro primero, el de la historia, para narrar cuestiones políticas, económicas y por supuesto históricas; y que los libros II y III describían cuestiones culturales. En estos últimos habló de la religión y las fiestas en relación con el calendario solar, si bien trató de otras cuestiones culturales que no son meramente religiosas como los juegos de azar.

Las cuestiones sociales se describen tanto en el libro I como en el II. Sin embargo, como ya habíamos dicho, en la sociedad mexicana todo estaba saturado de religiosidad. Decía Durán "...en todo mezclaban superstición e idolatría" (Durán, 1995, II:16).

Como decíamos, en el libro I, el de la historia, narraba la salida de los mexicanos de las siete cuevas y el asentamiento en Tenochtitlan y cómo fue ampliándose el dominio de éstos

en el altiplano. En esta parte refería cómo algunos señores de México pidieron “ditados de grandes” o títulos nobiliarios. Hablaba de los diferentes reyes o señores que tuvieron los mexicas. Vemos una cuestión económica importante, la de los “grandes tributos y riquezas que entraban en México de las provincias y ciudades que por vía de guerra avian sujetado” (Durán, 1995, I: 9).

Explicaba sobre la perpetua guerra con Tlaxcala y otras poblaciones cercanas que habían de “tener para conseguir indios que sacrificar y ejercitarse los soldados e hijos de grandes” (Durán, 1995: 9).

Incluía otra cuestión económica: la gran hambre que hubo por tres años en el tiempo del señorío de Moctezuma y como éste socorrió a la población .

En el gobierno mexica junto al *huey tlatoani* había un asistente, el *cihuacóatl*. El hombre mas destacado que ocupó este puesto fue Tlacaelel, que ejerció sus funciones con varios tlatoani incluido Moctezuma. Durán describía el papel de este funcionario en varios capítulos. Seguía la secuencia de los siguientes *tlatoani* y al final narraba la conquista española.

Por supuesto algunas cuestiones de mitos y agüeros son tratados a lo largo de la historia, como la salida de las siete cuevas o los pronósticos sobre la llegada de los españoles, o la narración fantástica de una piedra enorme destinada a un altar que por su voluntad no se quería dejar mover (Durán, 1995, I: 556).

En los libros II y III Durán, al igual que Sahagún, trataba de divinidades y ritos. De mitos y magia hablaba mucho menos que el otro autor, porque no describió el calendario adivinatorio.

En el libro II, los temas tratados son los siguientes:

Empezó escribiendo sobre el mito de Quetzalcóatl. Probablemente comenzó así por la importancia que le daba al compararlo con santo Tomás apóstol. Al ir hablando de los diferentes dioses, trató sobre ritos, templos, vida en los monasterios aztecas, la guerra permanente con Tlaxcala, la vestimenta de los sacerdotes, las costumbres funerarias y matrimoniales y otros temas relacionados con lo sagrado.

Mencionó que algunas divinidades eran reverenciadas fuera de Tenochtitlan. De Quetzalcóatl dijo que era dios de los chololteca, y padre de los tolteca y de los españoles porque anunció su venida. De Camaxtli dijo que fue dios de los de Huejotzinco y Tlaxcallan, mientras que Xocotlhuetzi lo fue de los tepanecas, y Cihuacóatl o Quilastly, de los de Xochimilco. A cada uno de estos dedicaba un capítulo.

La adoración de los cerros Iztacihuatl y Popocatezín y de los ríos a través de la diosa Chalchiuhcueye se tratan en tres capítulos del libro de Durán. Esta adoración de elementos de la naturaleza denota la existencia de rasgos animistas en la religión mexicana.

Los ritos que mencionaba Durán eran muchos; nombraré aquí sólo el del autosacrificio por medio del sangrado. Este se hacía con púas de maguey en diferentes partes del cuerpo. Se consideraba una especie de expiación de los pecados. Algo de la sangre extraída se la untaban en las sienes. Otra la ponían en las púas que luego iban a enterrar a unas bolas de heno que usaban para eso. Esta práctica también se realizaba en la lengua y en el pene. A través de los órganos se pasaba una cuerda para aumentar el sangrado. "...se endian por medio los miembros viriles y se hacían mil cosas para bolverse impotentes por no ofender a sus dioses" (Durán, 1995, I: 64).

Los conceptos de purificación, moral y sexualidad están íntimamente ligados a la definición de religión. Durán tocó ampliamente estos temas. Esto que acabamos de citar es un ejemplo de eso.

Como decíamos en el libro II, mezclados con los temas religiosos, se trataron otros que clasificaríamos como sociales, educativos y en general culturales. Son los que vemos a continuación.

El *calpulli* o gran familia era una institución social que descrita en términos contemporáneos tenía funciones económicas, sociales, políticas y culturales. Durán mencionó la casi perfecta organización que tenían los tenochcas. Para acudir a cualquier género de cosas públicas estaban empadronados y había mandoncillos uno para los viejos otros para los casados otros para los mancebos sin casar..." (Duran II: 194). Estos representaban al *calpulli*. Durán a veces nombraba a los *calpulli* "barrios". Decía que de allí se debían enviar mozos y mozas para servir un año en el templo de Huitzilopochtli (Duran, 1995, II: 36).

Entre los mexicas podríamos decir que las escuelas eran dos la de los militares, *telpochcalli* y la de los religiosos *calmecac*. Durán al hablar del *telpochcalli* decía: "... los enseñaban e industriaban a ser bien criados y tener reverencia a los mayores [...] ejercicios de guerra a tirar una flecha apuntería a tirar una fisga o baras tostadas..." (Durán, 1995, II: 58). Si en esta escuela notaban una inclinación del joven a la religión, los llevaban a las escuelas de aprendizaje religioso (Duran, 1995, II: 59).

La danza y el juego de pelota eran actividades religiosas entre los mexica. Esta es una buena razón para incluirlos en el libro II. Las escuelas de danza y canto se llamaban *cuically*, la asistencia a ellas estaba organizada por los *calpulli* (Durán, 1995, II: 195 y

196). El juego de pelota se jugaba con una pelota de hule a la que se le pegaba sólo con las caderas. En este se realizaban apuestas, “algunos después de perdido el caudal se jugaban a sí mismos” (Duran, 1995, II, 8).

El mercado se celebraba cada cinco días . Durán afirmaba que según las creencias indígenas, los dioses amenazaban a los pueblos que no iban al mercado. Se quejaba de que algunas mujeres preferían ir al *tianguis* que al cielo (Durán, 1995, II: 182 y 183). En este capítulo, Duran trataba ampliamente de la venta de esclavos, el destino final de muchos de ellos era ser sacrificados en el altar representando a un dios.

El libro III, el más breve de ellos, también contenía los ritos, pero ordenados más en relación al calendario que a los dioses. Se describían algunos rituales más a fondo u otros diferentes.

En cuanto al periodo histórico que tratan los dos libros de la religión y los ritos, éstos describen la última realidad indígena antes de la conquista. Respecto del área que abarcaba su obra, podemos decir que describe una realidad que fue importante para todo el territorio de lo que era el imperio mexica. Decía Durán que eran tantas las naciones que habitaban estas regiones que sería trabajo suficiente a un “historiador [...] dar noticia de una sola”. Pero que él iba a hablar de la “nación mexicana” porque de esa forma se daría “razón y cuenta de todo cuanto pasaba en las demás provincias y reinos, siendo ésta cabeza de todos ellos...” (Durán, 1995, I: 69 y 70).

Como he mencionado, el propósito de su obra era conocer la religión náhuatl para erradicar las creencias indígenas. (Durán, 1995, II: 13). Hizo hincapié en que se debía tener más conocimiento de la lengua porque esto afinaría la confesión (Durán, 1995, II: 166y

225). Otra de las cuestiones que se propuso conocer fue el origen de estos pueblos (Durán, 1995, I: 53).

Los nahuas, según él, eran una de las diez tribus expulsadas de Israel que mencionaba la *Biblia* (Durán, 1995, I: 54); por lo tanto, sus ritos eran los mismos que los de los antiguos judíos, más otros “endemoniados” de su propia invención (Durán, 1995, II: 25). Decía de los indígenas, que por su “bajísimo modo y manera de tratar” y por “su conversación tan baja” se podría afirmar que son “judíos y gente hebrea” (Durán, 1995, I: 53). Pero contrastando con esto, en otra ocasión sostenía que “...no ha habido gente en el mundo ni nación que tan con tanto concierto y orden y policía viviese en su infidelidad como esta nación...” (Durán, 1995, II: 193). Y en un párrafo muy extraño, en otra parte, afirmó que escribió su historia para que la fama de los caballeros y señores indígenas dure todo el tiempo que su obra durase, “para que los amadores de virtud se aficionen a la seguir’ como se imita la virtud de los santos (Durán, 1995, I: 149). Este párrafo tal vez se podría explicar por el concepto ciceroniano, vigente en la época, de la historia como maestra de la vida.

Decía Durán que la historia de los mexicanos estaba tan llena de proezas y hazañas que los que la conocieran habían de “recibir gusto y contento” (Durán, 1995, I: 69).

Las fuentes de que se sirvió Durán fueron diversas. Por un lado, los antiguos códices que vio y le fueron leídos. También le sirvieron como testigos los ancianos. En ocasiones narraba sus experiencias personales en la observación de la vida indígena. Buscó la veracidad en lo que le contaban; cotejaba entre las diferentes versiones. Al parecer, la fuente principal de la historia (el libro I) es una crónica indígena también usada por otros historiadores novohispanos (Prólogo de Camelo y Romero a Durán, 1995, I: 33-34).

Respecto de sus fuentes, comentaba que es difícil contar una historia que viene "... tan de atrás" porque ya se han perdido los "libros y escrituras" a causa de haberlos quemado los "religiosos antiguos" (Durán, 1995, I: 69).

Buscaba entre los códices escrituras evangélicas. Sobre la pérdida de un libro grande, que según decían los indios no entendían, y que porque no les causase algún mal quemaron. Se lamentaba "... lo cual medio pena porque quizá nos diera satisfecho de nuestra duda que podría ser el sagrado evangelio en lengua hebrea..." (Durán, 1995, II: 21).

El autor llegó a la conclusión de que después de 57 años de la conquista, aún se practicaban muchos de los antiguos ritos (Durán, 1995, II: 156). Fingiendo celebrar las fiestas católicas, celebraban a sus ídolos (Durán, 1995, II: 128). Decía que con ese fin también había escrito su libro para, prevenir a los ministros (Durán, 1995, II: 16).

Es una obra de lectura agradable, sobre todo los libros II y III. Da mucho material para esta tesis, porque es muy dado a comparar con la tradición judeocristiana.

3.- Las comparaciones entre religiones: tipos y motivos

De acuerdo con la vida y la formación cultural y religiosa de los frailes y estudiando sus comparaciones entre religiones, podemos atribuir estas a diversas causas.

1.- Algunas similitudes saltaban a la vista.

Horcasitas y Heyden en su prólogo a la obra de Durán, hablan de contrapartes de sacramentos católicos “la penitencia o la confesión y un rito similar al bautismo” (Durán 1971:28). Por la similitud de la confesión y por una cruz con un hombre atado acerca de la cual le hablaron, Sahagún llegaba a la conclusión de que “... es posible que fuesen predicados por algún tiempo y que perdieron del todo la fe que les fue predicada, y se volvieron a las idolatrias antiguas” (Sahagún, 1997:709). A diferencia de Durán, él nunca sugirió que el que había predicado era santo Tomás apóstol.

2.- Usaron las analogías para explicar lo que estaban describiendo a sus posibles lectores.

Entre las comparaciones de este tipo están las siguientes: “...tañían cornetas y caracoles y otros instrumentos, como tañendo a maitines”; o “Los grados por donde subía este tal son éstos: el primero, le llamaban tlamacazton (que) es como acólito; el segundo, le llamaban tlamacazque que es como diácono; el tercero, le llamaban tlenamacac, que es como sacerdote” (Sahagún1997: 114 y 214).

3.- La última causa tiene que ver con la necesidad de los frailes de integrar lo que veían en el Nuevo Mundo con la idea que imperaba del universo en ese momento. Esta última origina comparaciones de cuatro tipos.



a.- Las que hicieron con la tradición grecolatina.

Las similitudes con la religión grecolatina como las que hacía Sahagún al asemejar a Tezcatlipoca con Júpiter o a Huitzilopochtli con Hércules se pueden explicar porque en el siglo XVI, sobre todo en el humanismo renacentista, éstas analogías eran comunes. Recordemos que la formación universitaria primera de Sahagún fue de este tipo. Por otra parte, se veía el “modelo romano como arquetipo de toda religión politeísta” (Lafaye 1974: 214).

Se aceptaba el paralelo entre Diana y la Virgen María, entre Júpiter y Cristo (Seznec 1985: 217 y 180). Y no sólo eso sino que todas las religiones conocidas se comparaban entre sí: la egipcia, la celta, la germana, etcétera. Estos símiles eran aceptados aunque con cierta moderación en los medios católicos.

León Portilla y Pilar Maynez consideran que estas comparaciones con dioses grecolatinos son también explicativas. Es decir, tenían la función de ayudar al mundo europeo a comprender la religión náhuatl, para el proceso de acercamiento de dos culturas tan dispares. León Portilla usa el concepto de transvase de culturas (León Portilla 1999).

b.- Las que hicieron porque atribuían el origen de estos pueblos a las tribus judías perdidas.

Durán afirmaba que los indios eran de las tribus de Israel. Por eso hacía comparaciones al decir que ellos como los judíos cargaban el arca con reliquias de un dios para atemorizar al enemigo; o que celebraban su siglo cada 52 años lo mismo que los judíos celebraban el jubileo cada 50 años (Durán, 1995, I:122 y II: 226).

La idea de que la población del Nuevo Mundo era descendiente de una de las tribus perdidas de Israel probablemente fue común en la época en que escribió Durán. Lafaye menciona un texto de 1650 (70 años después de que Durán escribió su obra) en el que se afirmaba esa idea; esto podría indicar que era un pensamiento común en esos tiempos (Lafaye, 1974: 184). Por otra parte, si todos los hombres eran descendientes de Adán y Eva, ¿de dónde provenían los del nuevo mundo? Era necesario explicar esto de alguna forma.

c.- Las que justificaban con el argumento de que santo Tomás apóstol había venido a predicar a estas tierras.

¿A qué podemos atribuir que Durán haya dicho que Quetzalcóatl era santo Tomás apóstol? Para los frailes quizá era tranquilizadora la idea de que “Jesús había enviado a su apóstol por todo el mundo y San Pablo había confirmado la evangelización universal” (Lafaye, 1974 : 179). Este texto de la *Biblia* no era lo único; también existía la tradición heredada de siglos anteriores de que santo Tomás había ido a evangelizar a Oriente. Marco Polo había traído un poco de tierra del lugar donde el santo sufrió su martirio (Lafaye, 1974: 178). Si había ido a Oriente, quizá también hubiera ido al Nuevo Mundo.

d.- Las que clasificaban a esta religión dentro de la concepción católica de lo demoníaco. Este punto se relaciona con los anteriores.

Finalmente es fácil entender que los frailes ante una religión diferente a la católica lo primero que hayan pensado fuera que era creación del diablo. Y así afirmaba Sahagún que

Tezcatlipoca era Lucifer, o se preguntaba porque Dios no los habia salvado antes de este ser maligno:

¡Que es esto, señor Dios que habéis permitido tantos tiempos que aquel enemigo del género humano tan a gusto se enseñorease de esta triste y desamparada nación, sin que nadie se le resistiese, donde con tanta libertad derramó toda su ponzoña y todas sus tinieblas (Sahagún, 1997 : 64).

La cuestión de los sacrificios humanos era la que más suscitaba el calificativo de satánica. Cecilia Frost nos resume el pensamiento de Las Casas respecto a esto:

Todos los hombres son naturalmente religiosos como lo muestra toda la historia anterior al cristianismo. Pero ese anhelo de conocer a Dios, esa religiosidad innata puede tomar una vía equivocada y convertirse en idolatria. [...] al llevar al hombre a sacrificar a otros hombres, el Demonio cayó en su propia trampa. Ciertamente él es el inspirador y también el receptor de tal culto, pero el hombre que lo realiza cree ofrendar al Ser Supremo y le ofrece lo más precioso que él tiene... (Frost, 1996 :89 y 90).

Las comparaciones con dioses paganos también significaba que eran demonios. En múltiples partes de la Biblia se cataloga a " dioses paganos como fraudes y a los idolos como fuerzas demoniacas" (Keber, 1988: 57).

También esto remitía al tema de que los indígenas fueran considerados o no como seres humanos. Si se comportaban como los paganos entonces eran hombres . El que Satanás los atacara significaba que eran seres humanos.

4. – El método comparativo como mecanismo explicativo. La teoría de las religiones

La formación cultural y religiosa de Sahagún y Durán les permitió tener a la mano dos tradiciones religiosas, la grecolatina y la judeocristiana. Ambos las utilizaron como instrumentos para comprender las creencias nahuas. Pero no se valieron de esas herramientas sólo para comparar aspectos particulares, como por ejemplo, dios nahua contra dios griego, o rito judío contra rito mexica; sino que esas otras religiones estaban relacionadas con el concepto que ellos tenían de la religiosidad náhuatl. Como decía, Sahagún llegó a la conclusión de que ésta era como las paganas, es decir, la griega y la latina. Durán asumió que la religión mexica era como la judía, pero con algunos ritos demoniacos agregados.

Trataré de descubrir qué hay detrás de las comparaciones de los frailes y demostrar que éstas no eran superficiales, sino que me ayudan a entender características de la religión mexica; así como creo que me ayuda el tener una visión histórica de las religiones del mundo para comprender este problema que me he planteado.

También reúno datos del conocimiento que pudieron haber tenido los dos frailes sobre ciertos temas. Es importante además conocer los análisis de los estudiosos actuales de la cultura náhuatl sobre los diversos tópicos.

En la obra de Sahagún hay 26 comparaciones de la religión mexica con otras religiones y 58 en la de Durán. Vamos a ordenar estas comparaciones utilizando la sistematización de los conceptos mas generales de la teoría de las religiones. Para esto utilizaremos la cátedra de la doctora Martínez Azcobereta, del mismo nombre.

Espacio sagrado y tiempo sagrado

Un concepto fundamental en la religión es el de lo sagrado y su diferenciación con lo profano. Existe un espacio sagrado y un tiempo sagrado. En este espacio se ha dado una manifestación de lo divino o ha sido consagrado por el hombre. Algunos lugares sagrados eran los montes o las encrucijadas de los caminos. El espacio consagrado en la religión mexicana estaba localizado en los templos o la reunión de templos en una especie de ciudadela, como la acrópolis griega, ejemplo de esto era el conjunto del Templo Mayor. Respecto a los espacios sagrados las únicas comparaciones fueron dos que hizo Durán del sitio más importante dentro de los templos, que es el altar. Durán comentó que el altar mexicano, al igual que el católico, estaba cubierto con "... mantas curiosas y galanas las más ricas aquellos podían labrar y texer..." (Durán, 1995, II: 48). Dijo también que en los braceros de los altares no debía faltar lumbre, lo mismo que no había de apagarse la llama del santísimo sacramento (Durán, 1995, II: 64).

La cosmología está también ligada a la ordenación de los espacios sagrados. Entre los mexicanos se decía que el cosmos estaba constituido por los cuatro puntos cardinales, el centro, los trece mundos superiores y los nueve inferiores. Estos estaban ligados entre sí por el árbol del *tamoanchan*. El *tlalocan* era una de las regiones fuera del plano terreno. Sahagún lo comparó con el paraíso terrenal por el parecido de ambos lugares. "En el paraíso terrenal que se llamaba *Tlalocan* había siempre jamás verdura y verano" (Sahagún, 1997: 208). De acuerdo con el Génesis (2: 8-9) en el Edén Dios "...plantó un jardín..." e "...hizo crecer también toda clase de árboles hermosos que daban fruto para comer." En los dos había abundancia de alimento y de vegetación, en los dos existía la paz y la felicidad, ambos eran lugares para reposo y gozo, y no existían en un plano físico sino espiritual.

En el estudio que hace López Austin del *tlalocan*, llega a la conclusión que éste es un sitio que forma parte del inframundo y en el que habitan las “semillas” poco antes de nacer como seres humanos. Aunque sí considera que era éste un sitio de actividades gozosas (López Austin, 1994: 224).

Los tiempos sagrados son los ritmos cósmicos o las diferentes fechas en los calendarios propicias para ciertos rituales o actos sacros. En la religión mexicana estaban ordenados por las veintenas del calendario solar. A este tema se refieren las comparaciones que hicieron Sahagún y Durán de las fiestas que caían en las mismas fechas que las católicas. El primer autor mencionó que la fiesta del quinto mes, *tóxcatl*, coincidía con la Pascua (Sahagún, 1997: 81). También Durán continuamente señalaba que era sorprendente cómo las fiestas más importantes indígenas coincidían con las católicas en el tiempo (Durán, 1995, II: 250). Esto independientemente de las que los indios hacían coincidir al pedir celebrar al santo de la fecha que se correspondía con la fiesta importante para ellos.

El calendario solar mexicano coincidía con el calendario adivinatorio cada 52 años. Durán comparó así: los mexicanos celebraban su siglo cada 52 años, lo mismo que los judíos celebraban el jubileo cada 50 años (Durán, 1995, II: 226).

Como lo sagrado es una fuerza muy poderosa, misteriosa y por lo tanto peligrosa, se necesitan personas especializadas para manejarla; estas personas son los sacerdotes. En la religión mexicana los sacerdotes se educaban en sitios dedicados a las actividades sagradas en los que vivían toda su vida o al menos varios años. Con respecto a este tema, Sahagún escribió que los grados de los indígenas que se preparaban para ser sacerdotes eran equivalentes a los de acólito, diácono, etcétera, de alguna manera (Sahagún, 1997: 214). Durán mencionó algo similar, cuando dijo que los mexicanos enviaban a sus hijos al templo de

Tezcatlipoca para que allí se criasen y aprendiesen a servir a los dioses, como en la religión católica se mandaba a los jóvenes para que "sirvan en el altar" o "como mozos de coro", aficionándose luego a ser eclesiásticos (Durán, 1995, II: 58). Estas personas estaban situadas en la sociedad de una forma diferente, incluso económicamente; a esto se refiere la siguiente comparación. Los sacerdotes indígenas no tenían patrimonio, igual que los sacerdotes en el Deuteronomio (Durán, 1995, II: 36).

Ahora bien, el hecho religioso está conformado por varios elementos: los símbolos, los mitos, los ritos, la magia y las divinidades.

Símbolos

Se utiliza el término símbolo no en su sentido más general, sino en uno más particular que le da Eliade al utilizarlo para hablar de objetos sagrados. Éstos eran múltiples desde ídolos, hasta atuendos.

Respecto de la vestimenta Durán escribió que los niños emplumados estaban dedicados al dios Tezcatlipoca, y que esto era semejante a lo que hacían los cristianos cuando dedicaban a sus hijos a santo Domingo o a san Francisco, y les ponían sus hábitos (Durán, 1995, II: 57).

Respecto de otra clase de objetos, el mismo autor señaló que, como los judíos, cuando peleaban cargaban el arca de los tesoros o reliquias, o la figura del dios para atemorizar al enemigo (Durán, 1995, I: 122). Explicaba que los de Huejotzingo guardaban con extremo celo en una arquilla las cosas que supuestamente habían pertenecido a Camaxtle, dios de los cazadores, cuando estuvo vivo, "...dentro della tenían un género de sacar lumbre queste ydolo en su tiempo usso con un tizoncillo pequeño en el cual se

encendía la lumbre". Esto es lo mismo que hacían los hebreos cuando guardaban "el arca del testamento donde estaban las tablas de la ley y la vara de Aarón" ([Durán, 1995, II: 81).

Durán explicaba que reverenciaban a un palo como los católicos a la cruz (Durán, 1995, II: 269). Motolinía hablaba así de Cristo "... aquel que por nosotros murió desnudo en el árbol de la santa cruz..." (Motolinía, 1989: 470). La relación del árbol y la cruz era común en los tiempos de Durán. Esta comparación de Durán recuerda la relación que hace Eliade entre el árbol y la cruz, o una columna, o una escala (Eliade, 1999, II: 462).

Mitos

El mito relata una historia sagrada que tuvo lugar en el comienzo del tiempo, por ejemplo las narraciones sobre la vida de Quetzalcóatl en Tula o el nacimiento de Huitzilopochtli, o la salida de Aztlán. Respecto a ésta Durán dijo que el recorrido que habían hecho los mexicas, partiendo de las 7 cuevas, hasta llegar a la tierra prometida por Huitzilopochtli, donde encontrarían un águila devorando una serpiente, era igual al de los judíos cuando salieron de Egipto rumbo a la tierra prometida (Durán, 1995, I: 56). En ambos casos, en el camino les cayó maná del cielo (Durán, 1995, I: 56-57). Esto último no parece confirmado por la tradición indígena. Probablemente los informantes de Durán estuvieran en esto ya contaminados por el cristianismo.

Ritos

Los ritos son los actos sagrados, acciones corporales repetidas y estilizadas. Los mexicas tenían múltiples de ellos y en esta área es donde más abundan las comparaciones. Hablaremos primero de los ritos que se realizan para entrar en los espacios sagrados y los tiempos sagrados, o las convocatorias para acudir a estos espacios o tiempos. Dentro de ellos podría estar la llamada a acudir al templo en cierto momento. Los mexicas tocaban con

cornetas y caracoles del mismo modo que los católicos llamaban a maitines (Sahagún, 1997: 114). Esta comparación también se le ocurrió a Durán, quien decía que en lugar de campanas tocaban flautillas y caracoles " y tañían gran rato un sonido triste y endemoniado" (Durán, 1995, II: 63).

Para estar en presencia de lo sagrado con solemnidad hay posturas especiales. Respecto a esto Durán dijo: "... llegaban ante ella [Chicomecóatl] [...] sentándose en coclillas que era como incarse de rodillas..." los católicos (Durán, 1995, II: 145).

El rito de bendecir sirve para purificar o propiciar un estado espiritual en las cosas o personas. A esta área se refieren las siguientes comparaciones.

Bendecían las casas a cambio de una limosna. "... encenzaba [perfumaba con incienso] toda la casa empezando desde los umbrales hasta el postrero y último rincón [...] dándole [los dueños de la casa] tantas mazorcas por cada cosa que sahumaba... como en España andan los monacillos por las puertas á echar agua bendita por respeto que les den alguna limosna de arina o leña..." (Durán, 1995, II: 258). Sahagún señaló que rociaban con un ramo de sauce, de un vaso verde lleno de agua, como quien hecha agua bendita (Sahagún, 1997: 48).

Sahagún nombró al rito que se le hacía al recién nacido bautismo " ... buscaban la mas próspera casa de aquel signo para le bautizar. Cuando le bautizaban convidaban a los parientes y amigos" (Sahagún, 1997: 97).

Algo que no es un llamado para entrar en lo sagrado pero que es un ritual de preparación o purificación para ingresar en ello son los ayunos. Los mexicas eran muy dados a practicarlos, y según los frailes eran excesivamente severos en esto. Una de las comparaciones que se refiere a un tipo de ayuno es la siguiente. ambos comentaron que los

aztecas comían ciertos días el tamal de maíz sin cal, lo mismo que los cristianos (Sahagún, 1997: 41) comían el pan sin levadura, porque la cal servía para "sazonallo y ablandallo" (el tamal), como la levadura servía para suavizarlo (el pan) (Durán, 1995, II: 76).

Estas otras comparaciones se refieren al ayuno y a la ingestión de un alimento sagrado. Sahagún y Durán coincidieron al comparar la comunión católica con la ceremonia indígena en la que se comían idolillos de bledos (amaranto), que representaban al dios Huitzilopochtli (Sahagún, 1997: 193). Durán afirmó que cuando enfermaban, para curarse, comulgaban y confesaban como en la doctrina cristiana. El sacerdote azteca le recetaba al enfermo que "... se lavase y purificase de sus culpas y que luego fuese y comiese de aquello...", el pan hecho de bledos (Durán, 1995, II: 161). Ayunaban antes de repartirlo, lo daban a los enfermos y se tomaba con gran solemnidad (Durán, 1995, II: 44). Jung utiliza el mismo texto de Sahagún para apoyar su tesis sobre la universalidad del concepto de la comunión con la divinidad (Jung, 1969: 224).

Hablemos ahora de los rituales que implicaban sacrificio. Durán sostuvo que la ceremonia indígena en la que sacrificaban codornices a sus dioses, se asemejaba a las mencionadas en el primer capítulo del Levítico (Durán, 1995, II: 52).

Pero donde son más interesantes los comentarios de Durán es cuando se refiere a los sacrificios humanos, los que le "fuerza[n] a creer que esos indios son de línea hebrea" (Durán, 1995, I: 59). Comentó que este tipo de ritos fueron prohibidos en el pueblo judío, pero que algunas tribus los siguieron practicando. Esta fue la forma que Durán encontró para explicarse este fenómeno religioso, y también otra manera de probar que los mexicanos eran descendientes de los judíos. En esa prohibición podemos ver una actitud similar a la de Quetzalcóatl que trataba de evitar que se practicara la muerte ritual. En el pueblo judío

aparentemente triunfó la corriente que los prohibía, mientras que en el pueblo mexicana triunfó la opuesta.

Muchos estudiosos, entre ellos Laurette Sejourné, o León Portilla han planteado que existían dos corrientes encontradas en la cultura náhuatl: una que se oponía a los sacrificios humanos y que tuvo como exponente a Quetzalcóatl en Tula, y otra que los promovía y que tuvo su máximo exponente en el gobierno mexicana. Sejourné dice que: “la espiritualidad de algunos aspectos de la vida azteca debía provenir de una tradición antigua, traicionada en su esencia...” (Sejourné, 1970: 22).

De acuerdo con mi punto de vista y el de algunos estudiosos de nuestro tiempo, en las religiones antiguas era común esta práctica. Existía la creencia de que se podía controlar el mundo espiritual con sangre. Durán decía que los dioses aztecas sólo se “desenajaban” con sangre de hombres (Durán, 1995, II: 277). En las religiones posteriores, los sacrificios ritualísticos son cuasisimbólicos. Por ejemplo, se come la carne y la sangre de Cristo pero convertida en pan y en vino. “El concepto de dar la vida se convirtió en el de ofrecerse a sí mismo, el sacrificio de los labios, en lugar del de los terneros [o las víctimas aztecas]” (James, 1962: 75). Dice Velasco, en su *Fenomenología de las religiones*: “En casi todas las religiones los reformadores insistirán con frecuencia en la pureza de las actitudes: fe, justicia y obediencia, frente a la proliferación de las formas sacrificiales...” (Velasco, 1978: 189).

Otra comparación hecha por Durán se refería a la costumbre de recibir “... a los captivos con la reverencia que solían, porque como es dicho otras veces, a estos que habían de servir de víctimas hacían gran recibimiento y reuerencia, al modo que los sacerdotes de la ley vieja honraban y reuerenciaban a las víctimas de becillos y corderos que sacrificaban en el templo” (Durán, 1995, I: 515).

Se podría llevar la comparación entre el sacrificio de los aztecas y el judeocristiano más lejos. El esclavo que se destinara a la muerte ritual debía ser sin defecto físico alguno, como el cordero inmolado en el Antiguo Testamento. Por otra parte Cristo, el sacrificado, era Dios personificado, y el dicho esclavo entre los aztecas, era vestido como el dios y tratado como él durante cierto periodo de tiempo antes de matarlo. Se pregunta López Austin, ¿era hombre o dios? (López Austin, 1972: 587)

Velasco dice: "En otros casos, la víctima puede representar a un Dios que con su muerte seguida de la glorificación, constituye el arquetipo del proceso que deben seguir todos los fieles" (Velasco, 1978: 187).

Magia

Una de las principales prácticas mágicas era la de la adivinación de futuro, a la cual se refirió Sahagún al decir que los que leían el *tonalpohualli* (calendario adivinatorio) eran tenidos en mucho como "sabidores de las cosas futuras, y así acudían a ellos en muchas cosas, como antiguamente los hijos de Israel acudían a los profetas" (Sahagún, 1997: 258).

Divinidades

Politeísmo

A primera vista, algunas personas pensarán que es contradictorio que se compare una religión monoteísta como la judía o la cristiana con una politeísta como la náhuatl. A esto hay varias respuestas. Una de ellas es que el politeísmo-monoteísmo no es el único rasgo de las religiones. Existen muchos otros como: la purificación, el sacrificio, la castidad, la moral y el ayuno. Otra respuesta es que se puede comparar el monoteísmo con el politeísmo, si se considera que los arcángeles, ángeles o santos son diferentes "dioses" para diversos aspectos de la realidad. En la santería, las vírgenes y los santos católicos son identificados

con las deidades africanas por los afrocubanos. Por ejemplo, Changó se equipara con santa Bárbara, por relacionarse ambos con las tempestades y por ser guerreros (Lachatonere, 1992: p. 97 y 107). Finalmente podríamos responder como lo hacían los aztecas en la celebración de Tlacaxipehualiztli, en la que danzaban vestidos como los diversos dioses, pero atados entre sí, un pie con otro, para significar que todos eran uno (Durán, 1995, II: 106).

Sahagún y Durán no hicieron referencia a esta contradicción. El primero porque sus comparaciones con la religión católica son limitadas y las otras son con una tradición politeísta como la grecolatina. Para Durán el problema es más grave porque comparó la religión náhuatl con la judía. En cierta forma intentó ver la religión mexicana como un monoteísmo cuando habló del ritual en que todos bailaban unidos por los pies. Y tal vez también por eso hizo la comparación de Xipe Totec con la Trinidad.

Sahagún comenzó su libro comparando a los dioses mexicanos con los grecolatinos. Hércules correspondía a Huitzilopochtli, Júpiter a Tezcatlipoca, Ceres a Chicomecóatl, Juno a Chalchiuhtlicue y Venus a Tlazoltéotl (Sahagún, 1997: 31-36). Algunas de estas analogías las analizaré aquí brevemente, las que implican otras temáticas las dejaré para los siguientes apartados.

Dentro de estas comparaciones politeístas una que nos da una luz especial es la que hizo Sahagún con algunos dioses de la religión grecolatina. En una aparente confusión, dijo que Cihuacóatl (una diosa cuyo nombre se puede traducir como el de "mujer serpiente") era una Eva (Sahagún, 1997: 33), pero en las anotaciones laterales, que hizo en el manuscrito original, también la comparó con Venus (Sahagún, 1906, VII: 5). De Chalchiuhtlicue, en la versión impresa dijo que era como Juno (Sahagún 1997: 35) (diosa pura sexualmente,

esposa de Zeus o Júpiter); pero en la versión manuscrita expresó, que era otra Netuno (*sic*) (Sahagún, 1906, VII: 25). Neptuno era un dios masculino, pero por ser la azteca diosa de las aguas, se le podría asemejar al dios del mar. Es decir, que Sahagún, ante la terrible mescolanza de dioses de la religión náhuatl y una similar en la religión grecolatina, no halló cómo hacer una equivalencia exacta. Puesto que había leído a san Agustín no tenía por qué avergonzarse de esas dudas, ya que el santo habló de la falta de lógica que existía en la religión latina. Se preguntaba por qué si el dios principal era Júpiter la estrella más brillante correspondía a Venus, y cosas similares. También mencionaba que para cada minucia había un dios (Agustín, 1997: 153).

López Austin dice que "... uno de los problemas serios con los que tropieza todo estudioso de la religión mesoamericana es la clasificación de los dioses" (López Austin, 1994: 175).

Ninguna de las dos religiones resiste una crítica racional. No sería sino hasta principios del cristianismo que el *logos* o el racionalismo se empezó a mezclar con la religión a través de la patristica. Por eso, San Agustín se atrevía a hablar así de las religiones paganas.

La religión latina era una gran mezcla de dioses de diferentes pueblos y de diferentes momentos históricos; se podría decir que era una mezcla desordenada. Exactamente lo mismo se puede decir de la religión náhuatl. Es como si los pueblos no fueran capaces de hacer una jerarquización de dioses y prefirieran sumar unos a otros como por miedo a ofender a alguno de ellos. O quizá los dejaban así, en una especie de inercia respecto de las diversas religiones, característica de los grupos humanos en ciertas etapas de su historia. Soustelle afirma que "... el panteón azteca ilustra la tendencia de ese pueblo al sincretismo;

en el tiempo de la conquista española, reunía... a la diosa del amor de los huastecos, Tlazoltéotl; a 'Nuestro Señor el Desollado' de los yopi, Xipe Totec...", entre otros (Soustelle, 1983: 50).

Estas comparaciones que se analizan en seguida caen en la explicación anterior. Buscan asemejar a dioses con igual poder, personalidad similar, o con funciones parecidas entre si:

La semejanza que hizo de Júpiter con Tezcatlipoca pudo deberse a que ambas deidades eran las más poderosas del panteón respectivo; también, a que tenían que ver con el poder político. Sahagún señaló que los elegidos para gobernar eran encomendados a Tezcatlipoca (Sahagún, 1997: 306). También se dice que era el dios de la justicia. En el *Códice Florentino* aparece el dios castigando a los transgresores con "colmillos curvos" de justicia (Heyden, 1989: 91). Zeus creaba las leyes y hacía válidos los juramentos (Graves, 1992: 53). Ambos dioses estaban a cargo del regimiento del mundo y repartían los dones al modo que les placía. Júpiter es un dios uranio (o relacionado con los fenómenos celestes), a Tezcatlipoca se le equipara con la Osa Mayor (Soustelle, 1983: 53).

Se comparaba a Ceres y Chicomecóatl por estar ambas diosas relacionadas con la agricultura. Una estaba asociada, en uno de sus aspectos, con las mieses en sazón y la otra con los elotes o maíz tierno (Sahagún, 1997: 33 y Graves, 1992: 92). Aquí se da una semejanza mas profunda. Ambas diosas están relacionadas con la tierra y la fecundidad. Abundaremos en esto en el apartado de la purificación.

La semejanza entre Chalchiuhtlicue y Juno se debe probablemente a las atribuciones de pureza que se hacían de ambas. La primera era diosa de las aguas y Juno, además de ser la protectora del matrimonio, se bañaba en el manantial de Canathus cerca de Argos para

renovar su virginidad (Pausanias, 1964, ii, 38.2). Chalchiuhtlicue, a través del agua, purificaba a los recién nacidos en una especie de bautizo (Sahagún, 1997: 385). La piedra chalchiuhtl equivale a "sin pecado, sin mancilla" (Sahagún, 1997: 356). De esta diosa también se decía que era madre y hermana de los dioses (Sahagún, 1997: 386). Lo mismo se podría decir de Juno. La mexica era una diosa plenamente acuática, pero la romana no lo era precisamente, aunque si tenía cierta relación con el agua.

La comparación de Venus con Tlazoltéotl se analizará en el próximo apartado. Lo mismo se hará con la comparación que hacía entre Cihuacóatl y Eva, el personaje del Antiguo Testamento. Se tratarán en el apartado de la Moral, la purificación y la sexualidad.

Lucifer

Todos los dioses de otras religiones eran demonios, pero se podría decir que había un demonio más importante, o peor que los otros y éste podría ser comparado con Lucifer. Así, podríamos decir que la semejanza que hizo Sahagún de Tezcatlipoca con Lucifer (Sahagún, 1997: 60) se debió a que a ambos se les podría considerar como príncipes; el primero de los dioses nahuas y el segundo de los ángeles rebeldes. Dice Olivier que se le comparaba con Satán por la importancia que tiene en el panteón mexica.

También, nos explica Olivier, por ser ambos seres nocturnos y de la oscuridad los frailes no pudieron dejar de pensar en la semejanza. Además, aprovechaban las características de Tezcatlipoca con las que los indígenas lo describían: de enemigo, tramposo, que se burla de los hombres para identificarlo con el Satán de la Biblia: el adversario, el seductor, el astuto, el tramposo (Olivier, 1977: 30).

Los informantes de Sahagún decían de Tezcatlipoca "... que perturbaba toda paz y amistad", que "... era como obscuridad [...] y cuando hablaba a algún hombre era como sombra" (Sahagún, 1997: 60 y 194).

Sahagún afirmó: "Este es el malvado Lucifer padre de toda maldad y mentira, ambiciosísimo y superbisimo" (Sahagún, 1997: 60). San Agustín, autor muy conocido por fray Bernardino, hablaba así del diablo: Satanás, la serpiente, Lucifer, el engañador, el enemigo, el príncipe de este mundo, el padre de la mentira (Burton, 1986: 272).

Pero el dios mexica también tenía un aspecto positivo. Se dice que el espejo de Tezcatlipoca servía para " alumbrar la verdad individual de que se trate" (Barjau, 1991: 84). Hasta en esto se parecería a Satanás, por ser el tentador, el que a través de la tentación pone en evidencia los pecados que tiene el individuo. Dice Davidoff que los mexicas usaban religiosamente dos espejos, uno negro y otro hueco. El negro era el de Tezcatlipoca y servía para conocerse a sí mismo, y el hueco era para mirar a la otra persona cuya sabiduría era digna de aprender (Davidoff, 1996: 123 y 132).

Otros aspectos benéficos del dios son mencionados por Sahagún en la parte de la retórica cuando se le pide a esta divinidad que les salve de la pestilencia y de la hambruna y cuando le hacían oración "demandando favor para el señor recién electo para que hiciese bien su oficio" (Sahagún, 1997: 1073).

El hombre-dios

Considero que Sahagún comparó a Huitzilopochtli con Hércules por la tremenda fuerza que, de acuerdo con el autor tuvieron ambos personajes. Dijo del primero: "... fue robustísimo, de grandes fuerzas y muy belicoso..." (Sahagún, 1997: 31). Hércules ha sido descrito de esa misma forma en los 12 trabajos. Pero también los equiparaba porque ambos

fueron hombres que llegaron a la condición divina o semidivina. De acuerdo con el fraile, al primero "... le tuvieron en mucho los mexicanos 'cuando vivía'" (Sahagún, 1997: 31). De Hércules también se decía que fue un hombre. Este concepto del hombre-dios existía en las dos religiones. Aunque Hércules no fue elevado al rango de dios, sus poderes eran muy similares a los de ellos (Graves, 1992: 566). Por esa misma causa comparó también a Hércules con Quetzalcóatl (Sahagún, 1997: 195). Eliade se refiere a esto como el héroe-dios (Eliade, 1999, I: 364-371). López Austin habla de este fenómeno religioso en su libro *el Hombre-dios*. Señala que la vida de muchos de los dioses prehispánicos estuvo en este caso, "su vida pautada por un mito", una mezcla de realidad y ficción (López Austin, 1973: 186).

Trinidad

La relación que estableció Durán entre el dios Xipe Tótec (el desollado, el sacrificado al que se le quita la piel) con la Trinidad, es interesante (Durán, 1195, II: 103). Comentó "...un ydolo que con ser uno lo adoravan debajo de tres nombres ... lo adoravan por uno cassi a la mesma manera que nosotros creemos en la Santissima Trinidad que tres personas distintas y un solo dios verdadero...". Agregó que tota era el padre, topiltzin el hijo y yoyometl el corazón de ambos dos. Esto podría asemejarse a la definición de la Trinidad que daba san Agustín. Implicaba la existencia de Dios como el Padre y de Jesucristo como el Hijo. Al Espíritu Santo lo definió como la relación que existía entre los dos (Agustín, 1997: 247). Otro autor que Durán conoció muy bien fue santo Tomás de Aquino. En la *Suma contra los gentiles*, el santo decía que Padre e Hijo indican una relación de generación (Tomás de Aquino, 1998: 538). "Envío Dios a su hijo... para que recibiésemos la adopción

de hijos" (Biblia, Gálatas 4:4-5). Nuestros miembros son templo del Espíritu Santo y también son miembros de Cristo (Tomás de Aquino, 1998:576).

David Carrasco dice que en el ritual que se celebraba en honor de Xipe Totec, el que hacía cautivo al enemigo sacrificado no podía comer de su carne porque decía que era su hijo y el captor era el padre (Carrasco, 1999 : 145).

No encontré más información que justifique la comparación que hacía Durán entre Xipe Totec y la Trinidad. Pero quiero plantear que, en la religión náhuatl existía la concepción de que el dios era el padre y el hombre-dios o el hombre el hijo, y que la relación entre ambos era de trascendencia.

A Huehuetéotl (el dios viejo) se le consideraba el padre de todos los dioses, pero al mismo tiempo el padre de todos los hombres. Por supuesto, existía la concepción de que siendo los dioses los creadores de los hombres eran los padres de éstos. Pero la relación no sólo era la de creador-creado sino que también existía una relación afectiva entre el dios y el hombre, y una intención por parte del hombre para imitar al padre. Ejemplo de esto lo tenemos cuando en un poema náhuatl se afirmaba: "Yo soy Huizoc: mi corazón quiere la gloria del que da la vida (Poesía náhuatl, 1965, III: 45), o "Mi corazón ambiciona las flores del que da la vida" (Poesía indígena, 1982: 85). Y en el consejo que daban a los hijos: "Sé puro como Dios de perfecta perfección es Tezcatlipoca y Titlacauan (Sahagún, 1997: 315), o en esta frase: "Mi dios se llama Defensor de los hombres". ("Himno a Hutzilopochtli" 1972: 489), La palabra Topiltzin que forma parte del nombre de Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl no sólo se puede traducir como "nuestro príncipe", sino también como "nuestro hijito". Aquí vemos que en la religión náhuatl si existía dios como padre y el hombre u hombre-dios como hijo, y que su relación era muy importante.

En la *Biblia* se dan otras explicaciones del Espíritu Santo. Es el espíritu de Dios que baja hacia el hombre; usualmente se le representaba en forma de fuego (Mateo 3:11 y Hechos 2:3). También se hablaba de la purificación del hombre en el fuego. Esto se daba por amor al Padre o inspirado por él. Juan bautizaba o purificaba con agua y Jesús bautizaba con fuego (Mateo 3:11). También se habla de que el Espíritu de dios saca a los demonios (Mateo 12:28). En un poema náhuatl se decía: "En agua divina en hoguera nací: soy mexicano" (Poesía náhuatl, 1965, III: 20). Este poema se refiere a la guerra, sin embargo, este era el medio de purificación por excelencia para los mexicas. El hombre perfecto era el perfecto guerrero.

El Espíritu Santo se relaciona con la purificación y el fuego, concepción que también existía en el mundo náhuatl. El agua y el fuego son elementos purificadores cargados de simbolismo en muchas religiones.

Nanahuatzin (el dios buboso, el humilde) se arrojó al fuego y se convirtió en el Sol. A esto se le podría llamar un proceso de purificación. También Quetzalcóatl ardió en fuego durante su último viaje de ascensión, cuando salió de Tula y se convirtió en un astro del cielo (Venus). El proceso de hacerse puro implicaba la destrucción del cuerpo, renunciar a los deseos del cuerpo dirían los católicos. Los aztecas tenían múltiples formas en las que el cuerpo era inmolado una de ellas era la de Xipe Tótec. También se hablaba de Tezcatlipoca como un sacrificado; por eso, al principio los indígenas lo comparaban con Cristo. Cualquiera de los dioses que rindieron su cuerpo se podría relacionar con la Trinidad. El cuerpo ofrendado por amor a mi padre dios y que así permite que el espíritu de dios se pose en él, representa la Trinidad. Cuando Jung hace un estudio de la Trinidad se refiere a ella diciendo que el alma es la semilla de Dios en el hombre, y al expandirse en su cuerpo y

mente hace que Dios se manifieste en él (Jung, 1969: 123). El concepto de Trinidad está asociado al de purificación; porque al realizarse ésta el Espíritu Santo puede entrar en el cuerpo.

Moral, purificación, y sexualidad.

De acuerdo con Mircea Eliade los conceptos de moral y purificación están íntimamente ligados a la definición de religión; y el concepto de sexualidad está imbuido de significado religioso en muchas culturas (Eliade, 1993). A continuación trataremos las comparaciones que hicieron Sahagún y Duran relacionadas con esas áreas.

Moral

Analizaré el paralelo que hizo Sahagún de la diosa náhuatl Tlazoltéotl con la diosa grecolatina Venus. Esto puede relacionarse con el concepto de la moral. Nombraba así al capítulo XII de su libro I: "Que trata de la diosa de las cosas carnales la cual llamaban Tlazoltéotl, otra Venus". Aquí lo interesante podría relacionarse con la moral. Sahagún decía que esta diosa o diosas (eran cuatro hermanas: Tiacapan, Teicu, Tlaco y Xucotzin, las que formaban a la diosa), "...tenían poder para provocar a lujuria y para inspirar cosas carnales, y para favorecer los torpes amores..." (Sahagún, 1997: 36).

Sin embargo, a esta diosa que provocaba deseos carnales se le confesaban los pecados de lujuria. Escribió Sahagún: "... y después de hechos los pecados decían que tenían poder para perdonarlos las diosas éstas, y limpiar de ellos perdonándolos, si los confesaban a los sus sátrapas..." (Sahagún, 1997: 36). Es decir, que esta diosa comprendía un aspecto inmoral (provocaba lujuria) y otro moral (perdonaba los pecados de este tipo).

Pero esto no era raro entre los dioses mexicas, de acuerdo con las descripciones que Sahagún hizo de ellos. Tezcatlipoca otorgaba riquezas y las quitaba; Tláloc proporcionaba la lluvia y enviaba "los peligros de los ríos y de la mar"; Cihuacóatl "daba cosas adversas como pobreza, abatimiento, trabajos", pero también se identificaba con "Tonantzin que quiere decir nuestra madre" (Sahagún, 1997: 32 y 33). Y la lista podría continuar. Los dioses tenían siempre las dos caras.

Todo esto no significa que el pueblo náhuatl no tuviera una moral lo suficientemente clara en el aspecto sexual y en otros muchos. Ejemplo de ello es el consejo que daban las madres a sus hijas: "...mira que en ningún tiempo ni en ningún lugar le hagas traición [a tu marido] que se llama adulterio; mira que no des tu cuerpo a otro, porque esto, hija mía muy querida y muy amada, es una caída en una sima sin suelo que no tiene remedio, ni jamás se puede sanar, según es estilo del mundo" (Sahagún, 1997: 351). En todas las áreas se daban ejemplos del comportamiento correcto.

Sin embargo, los dioses no estaban relacionados con aquella moral y aparentemente se regían por otra lógica. Si se les mencionaba como ejemplo de comportamiento, era sólo en su aspecto positivo.

Entre los griegos tampoco era posible enseñar una moral a través del comportamiento de los dioses. Venus no podía ser ejemplo de una buena esposa; estaba casada con Vulcano y tenía relaciones amorosas con Marte, Apolo, y Adonis, entre otros. H.J. Rose, un experto en esta materia, dice que la religión griega no entrañaba una ética: "...no había nada que se pareciera a un código o sistema de moralidad que tuviera que ser aceptado por todos los que adorasen a Atenea o Zeus"... (Rose, 1956, I: 339).

Así, podría decir que la religión náhuatl se puede comprender comparándola con las religiones antiguas, porque era común que en ellas los dioses fueran vistos sin moral o con una moral dual, y que la ética de los hombres se manejara aparte, no a través de los dioses. Gran contraste con la religión católica que practicaba Sahagún. O, desde nuestro punto de vista, con otras, como el budismo, en las que los dioses o los hombres-dioses son ejemplo de virtud. Es decir, los dioses de las religiones "altas" no tienen dos caras. Toynbee dice que en las primeras religiones el hombre rinde culto a "un monstruo [...] que no parece siquiera tener conciencia de que haya alguna diferencia entre el bien y el mal" (Toynbee, 1956: 26).

Purificación

Durán comparó la religión náhuatl con la católica cuando dijo que la diosa "... Chicomecóatl quiere decir siete culebras porque fingían [los indios] que había prevalecido contra siete culebras o vicios..." (Durán, 1995, II: 266). Ya hablamos de la diosa de la basura Tlazoltéotl (como se traduce su nombre en náhuatl). Hablemos ahora de la diosa de la pureza, como nos pinta Durán a Chicomecóatl.

Sahagún le relacionó con la pureza, pero no mencionó el triunfo sobre los siete vicios. Aunque, como veíamos más arriba, la comparaba con Ceres. Las diosas de la tierra y la fecundidad se relacionan con frecuencia con los ritos de iniciación porque en estos es necesaria una purificación plena; pueden ser descritas como la muerte (la muerte simbólica siempre es el símbolo de la purificación) y el renacimiento. Está perfectamente simbolizado por la muerte de la semilla al nacer la planta y por la muerte de la planta en la cosecha.

Durán pudo haber pensando así al comparar. La idea de las siete serpientes le recordó a los siete pecados capitales. Por otra parte la misma diosa identificada también con Xilonen, el elote tierno, era relacionada por los aztecas con una mujer que había permanecido doncella y sin pecado. Esto le recordó a la Virgen María; por lo que se representó a Xilonen pisando o venciendo a la serpiente o serpientes.

Para Horcasitas y Heyden "ese nombre (Chicomecóatl) sin duda le recordó a María Magdalena, de quien el señor expulsó siete espíritus malignos" (Durán, 1971: 30).

Como es muy difícil encontrar literatura sobre el simbolismo de los números nahuas, sólo nos podemos atener a esta pobre interpretación del número siete. En la religión mexicana esta cifra sí parecía estar relacionado con el triunfo sobre sí mismo como en la simbología numérica occidental. La gran mayoría de los signos del calendario náhuatl que empezaban con ese número eran favorables. Este significado se confirma cuando se dice que: "el muerto tenía que franquear siete obstáculos" o "siete pruebas" para llegar al lugar donde "fenecían los difuntos" que ellos querían alcanzar (Sejourné, 1970: 76), simbolizando así una especie de triunfo.

Respecto a este número Hernández Ruiz de Alarcón decía que en el conjuro de la siembra del maíz se usaba mucho la metáfora de las siete culebras y con esto se referían ya a las siete mazorcas en un atado, o a las cañas que sembraban de siete en siete o a las hileras de granos de maíz en la mazorca que semejabán culebras tendidas (Ruiz de Alarcón, 1988: 132).

Por otro lado, en la religión náhuatl la serpiente también significaba lo bajo. En el *Códice Vaticano Latino*, en el que se presentaban las partes del cuerpo relacionadas con los símbolos de los 20 días del calendario, la serpiente estaba relacionada con el sexo y en el

Códice Fejervary Mayer con lo impuro o enviciado (*Historia de México*, 1978: 79 y *Códice Fejervary-Mayer*, 1994: 189). Y no es descabellado pensar que la religión mexicana propone una purificación del hombre en muchas de sus creencias. Sejourmé habla de "... la necesidad imperiosa de penitencia y purificación que dominaba la vida azteca..." (Sejourmé, 1970:77). De tal manera que Chicomecóatl sí puede significar el triunfo sobre siete vicios porque esto no está reñido con la tradición náhuatl.

Si retomo todo esto en otras áreas de esta cultura, puedo relacionar el símbolo de la serpiente y lo que decía de que los nahuas veían también la maldad en sus dioses. Así podría comprender por qué representaban a la Coatlicue como un mazo de serpientes y por qué su vista es aterradora. Rudolph Otto dice que cuando lo *tremendum* de la divinidad es medio de expresión de la religión se representa como lo pavoroso, lo espantable (Otto, 1965: 95). En la Coatlicue - esa masa de piedra que representa a una mujer con falda de serpientes y cinto de serpientes, y una calavera como hebilla, y cuya cabeza son dos serpientes frente a frente. - estaba representada la mujer, la madre, el sexo. La fuerza y el tremendo poder que tiene y lo terrible que puede ser. El sexo constructor de vida. Vida que implica muerte. Todo esto en un plano cósmico y no sólo humano. El hombre representaba al cosmos. De tal forma, el símbolo de la serpiente no se debe explicar solamente como el sexo o el pecado, sino también como la energía, la fuerza pura y sola (Cirlot, 1985). En otros lugares de la realidad mexicana, seguramente significaba esto último. Por ejemplo, en la serpiente que rodea el templo mayor.

Sexualidad

Eliade dice que "Uno puede distinguir varias tendencias en las actitudes religiosas hacia la sexualidad. Una actitud 'positiva' o 'naturalista' puede manifestarse en rituales de

fertilidad u orgías rituales, una 'negativa' en ascetismo y técnicas de control sexual" (Eliade, 1993, XIII: 184 y185). En otra parte dice: "En imitación a esta cualidad [la virginidad] la castidad o la renunciación temporal al sexo es con frecuencia prerequisite para una visita a un templo o para la realización de ritos religiosos" (Eliade, 1993, XV: 280). El tema que tratamos a continuación se relaciona con la actitud ascética hacia el sexo.

Analizaremos la comparación que hizo Sahagún de Cihuacóatl, mujer serpiente, con Eva, la de la *Biblia* diciendo que los antiguos mexicanos tenían idea del asunto de Eva y la serpiente (Sahagún, 1997: 33). Este tema se relaciona en cierta forma con la Chicomecóatl que venció a siete serpientes. Podríamos decir que la esencia de Eva consistiría en un pecado original relacionado con el sexo, y puesto que el sexo está relacionado con la pareja, la mujer sería el símbolo de este pecado y no el hombre. Éste representaría la unidad, y la mujer la dualidad. Es decir, que el hombre representa al individuo, femenino o masculino, y la mujer a la pareja.

Como habíamos dicho antes, la serpiente sí aparece relacionada con el sexo en la cultura náhuatl, y las diosas femeninas con frecuencia se relacionan con este símbolo o son portadoras del nombre de la serpiente. Ejemplos de esto son Coatlicue, Chicomecóatl y Cihuacóatl.

La diosa libre de pecado, Chicomecóatl, había triunfado sobre las siete serpientes. Coatlicue era pura porque no había tenido relación con varón, fue embarazada por una pluma preciosa de ave que cayó en su seno. En todos estos ejemplos, la mujer se relaciona con la serpiente y con la pureza sexual.

El hombre que se ha purificado y probablemente haya logrado sublimar la energía sexual o libido es precisamente una serpiente emplumada. Quetzalcóatl, un ser que ha

ascendido de la terrena condición de la serpiente a la celeste condición del ave. Una de las versiones de la caída de Quetzalcóatl se debió precisamente a haber tenido relación con mujer cuando no debía (León Portilla, 1968: 34). Algunos periodos de abstinencia sexual de los sacerdotes eran requisito para su purificación antes de las ceremonias.

Es decir que la relación entre pecado y sexo sí existía en la religión náhuatl, en cierta forma y en determinadas circunstancias; y esta concepción estaba emparentada con la mujer y la serpiente. Otra vez, el fraile no estaba tan errado cuando relacionaba a Eva con Cihuacóatl. Bien vistas, las comparaciones de los primeros frailes dan luz sobre la religión náhuatl, y sus analogías no son inapropiadas, como las califican algunos autores.

Conclusiones

Sahagún y Durán participaron en la catequización de los naturales de Nueva España en el siglo XVI, conocían perfectamente la lengua náhuatl y ambos estuvieron expuestos a la influencia renacentista.

Sus obras tienen muchas similitudes. Ambas son voluminosas, procuran cubrir todos los aspectos de la cultura mexicana, y permanecieron inéditas hasta el siglo XIX. Los dos estaban muy interesados en conocer el mundo prehispánico. Ambos frailes querían que sus escritos, ayudaran al fin último que era la catequización de los naturales. Recurrieron a fuentes primarias para documentarse. Consideraban necesario conocer otras áreas de la vida náhuatl para entender lo religioso. Los dos creían que los dioses indígenas eran demonios; y reprobaban la religión, autóctona pero alababan el orden y la disciplina de los aztecas. Usaban la *Biblia* como criterio de verdad.

Una diferencia reconocible entre sus obras es el modo de organizarlas. Sahagún utilizó un orden sincrónico para incluir todos los temas. Durán utilizó el orden diacrónico al narrar su historia, y allí incluyó información de áreas no religiosas de la cultura. Pero al hablar de lo religioso y del calendario también usó el método sincrónico.

En las comparaciones con otras religiones también difirieron. Las pocas comparaciones que hizo Sahagún eran con la religión grecolatina y con la católica. Las muchas que hizo Durán eran con la judía y la católica.

Sahagún comparó con la religión grecolatina porque su formación en la Universidad de Salamanca previa a su ingreso a la vida religiosa, incluyó el estudio de esa cultura.

También lo hizo porque durante el Renacimiento y durante la Edad Media, esas identificaciones eran comunes.

Durán comparaba con la religión judía, por lo que ya hemos dicho, era la forma de explicar el origen de estos pueblos; y a Quetzalcóatl con santo Tomás apóstol porque el Nuevo Mundo no podía estar fuera de los planes de Dios. Debió haber mandado aquí un evangelizador.

Pero también es posible que compararan porque las religiones tienen muchas similitudes. En las comparaciones que hicieron los dos frailes hay elementos comunes a todas las religiones: dioses, hombres-dioses, paraíso, bendición de objetos, llamado al templo, educación de futuros sacerdotes, comunión, diversos tipos de ayuno o comida sacra, adivinación, calendario de fiestas, reliquias, posturas sagradas, entre otros. Estos son elementos sencillos e inmediatamente identificables.

En sus comparaciones hay otros elementos más profundos, y tal vez más difíciles de interpretar, que también son comunes a todas las religiones, entre los que están: el sacrificio, y el monoteísmo-politeísmo, dios como padre y el hombre como hijo o la trinidad, la moral, la castidad y el sexo.

Al hacer las comparaciones entre ciertos elementos, se ponen en evidencia las diferencias, por ejemplo con la católica: entre una religión monoteísta y una politeísta; el que los dioses fueran duales; el que la moral se manejara aparte. Los frailes decían que las penitencias (que realizaban los indígenas al sangrarse) eran mucho más severas que las que los católicos hacían. También estaba la cuestión de los sacrificios humanos. La mayoría de estas diferencias se convierten en similitudes cuando hablamos de las religiones antiguas, como la grecolatina y la judía.

Hay otros elementos, como el mundo de los muertos y el fin de la Tierra que la religión náhuatl comparte con otras. No los he retomado aquí, porque Sahagún y Durán no compararon en estas áreas. Sin embargo, sería muy interesante hacer un estudio de esos elementos y otros similares no tocados por ellos y lo reservo para una futura investigación.

BIBLIOGRAFÍA

- Agustín, san, (1997), *La ciudad de Dios*, 13ª ed., México, Porrúa, 628 p. ("Sepan cuantos..." 59.)
- Anglicus, Bartholomeus, *Bartholomeus Anglicus: On the Properties of Soul and Body*, Toronto, Editado por R. James Long , s. f. (Toronto Medieval Latin Texts, 9.)
- Barjau, Luis, (1991), *Tezcatlipoca. Elementos de una teología nahua*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 104 p.
- Baudot, Georges, (1983), *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*, Madrid, Espasa Calpe, 544 p.
- Burton Russell, Jeffrey, (1986), *Satanás. La primitiva tradición cristiana*, México, Fondo de Cultura Económica, 336p.
- Bustamante Garcia, Jesús, (1990), *Fray Bernardino de Sahagún una revisión crítica de los manuscritos y de su proceso de composición*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 524p.
- Campbell, Joseph, (1984), *El héroe de las mil caras*, México, Fondo de Cultura Económica, 374 p.
- Carrasco, David, (1999), *City of Sacrifice. The Aztec Empire and the Role of Violence in the Aztec Civilization*, Boston, Beacon Press, 280 p.

Casas, fray Bartolomé de las, (1967), *Apologética Historia Sumaria*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2 vol.

Cirlot, Juan-Eduardo, (1985), *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Labor, 476 p.

Clavijero, Francisco Javier, (1991), *Historia antigua de México*, 9ª ed., México, Porrúa, 624 p.

Códice Fejervary-Mayer, (1994), *El libro de Tezcatlipoca, Señor del Tiempo*, libro explicativo del códice, Intr. y explicación de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Aurora Pérez Jiménez, México, Fondo de Cultura Económica, 344p.

Chavero, Alfredo, (1877), *Sahagin. Estudio por Alfredo Chavero*, México.

Davidoff Misrachi, Alberto, (1996), *Arqueología del espejo. Un acercamiento al espacio ritual en Mesoamérica*, México, Alberto Davidoff y Danzing Monastir, 192 p.

Durán, fray Diego, (1971), *Book of the Gods an Rites and the Ancient Calendar*, Tr. de Fernando Horcasitas y Doris Heyden, Oklahoma, University of Oklahoma, 502 p.

Durán, fray Diego, (1995), *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, Prólogo de Rosa Camelo y Rubén Romero, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2 vol.

Durán, fray Diego, (1984), *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, preparada por Ángel María Garibay K., 2ª ed., México, Porrúa, 2 vol.

- Duverger, Christian, (1993), *La conversión de los indios de Nueva España Con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564)*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Eliade, Mircea, (1968), *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, Fondo de Cultura Económica.
- _____, (1993), *The Encyclopedia of Religion*, New York, Simon & Schuster Macmillan, 16 vol.
- _____, (1999), *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, México, Paidós, 3 vol.
- _____, (1998), *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós, 192 p.
- Estrada Quevedo, Albereto, (1960), "Neyolmelahualiztli. Acción de enderezar los corazones. Análisis de la llamada confesión náhuatl a través de los textos de los indígenas informantes de Sahagún", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, II, pp. 163-175.
- Frost, Elsa Cecilia, (1996), *Este nuevo orbe*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 202 p, (Nuestra América 52.)
- García Icazbalceta, Joaquín, (1954), *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 594 p.
- Graves, Robert, (1992) *The Greek Myths. Combined Edition*, New York, Penguin, 782 p.

- Gruzinski, Serge, (1995), *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de cultura Económica, 312 p.
- Hernández, Francisco, (1976), *Obras completas. Historia natural de Cayo Plinio Segundo*, Traducida y anotada por el Doctor Francisco Hernández, México, Universidad Nacional Autónoma de México, vol. II
- Heyden, Doris, (1989), "Tezcatlipoca en el mundo náhuatl", *Estudios de Cultura Náhuatl*, Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México, vol. 19, p 83-93.
- Heiler, Friedrich, (1996), "La historia de las religiones como preparación para la cooperación entre las religiones" en Eliade, M. y Kitagawa, J. *Metodología de la historia de las religiones*, México, Paidós, 200 p.
- "Himno a Huitzilopochtli", (1972), en León Portilla, Miguel, *De Teotihuacan a los aztecas. Antología de fuentes e interpretaciones históricas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, p. 489, (Lecturas Universitarias 11.)
- Historia de México*, (1978), México, Salvat, 13 vol.
- Homero, (1974), *La Iliada*, 16ª ed., México, Porrúa, 270 p. ("Sepan cuantos..." 2.)
- _____, (1983), *La Odisea*, 22ª ed., México, Porrúa, 258 p. ("Sepan cuantos..." 4.)
- James, E. O., (1956), *Historia de las religiones*, Barcelona, A.H.R., 3vol. (Colecc. Universitaria Hutchinson.)
- _____, (1962), *Sacrifice and Sacrament*, New York, Barnes and Noble, 320 p.

- Jung, Carl G., (1966), *Psychology and Religion*, New York, Yale University Press, 132 p.
- _____, (1969), *Psychology and Religion: West and East*, 2nd ed., Princeton, N.J., University Press, 700 p (Bollingen series XX, the Collected Works of C. G. Jung, vol. 11.)
- Keber, John, (1988), "Sahagún an Hermeneutics: A Chrisitan Etnographer's Understanding of Aztec Culture en Klor de Alba, Jorge y otros. *The Work of Bernardino de Sahagún. Pioneer Estmographer of Sixteenth-Century Aztec Mexico*, New York, Institute of Mesoamerican Studies, The University of Albany, State University of New York, vol. 2.
- Lachatañere, Rómulo, (1992), *El sistema religioso de los afrocubanos*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.
- Lafaye, Jacques. (1974), *Quetzalcóatl and Guadalupe. The Formation of Mexican National Consciousness 1531-1813*, Chicago, The University of Chicago, 336 p.
- León Portilla, Miguel, (1999), *Bernardino de Sahagún. Pionero de la Antropología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, El Colegio Nacöional, 264 p.
- _____, (1972) *De Teotihuacan a los aztecas Antologia de fuentes e interpretaciones históricas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 614 p. (Lecturas Universitarias 11.)

_____, (1987) "La investigación integral de Sahagún y la problemática acerca de ella", en *Toltecayotl, aspectos de la cultura náhuatl*, México, Fondo de Cultura Económica, 468 p.

_____, (1968), *Quetzalcóatl*, México, Fondo de Cultura Económica, 104 p.
(Presencia de México.)

López Austin, Alfredo, (1973), *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 214 p.

_____, (1972), "Sentido mágico o religioso de los sacrificios en el México antiguo" en León Portilla, Miguel, *De Teotihuacán a los aztecas. Antología de fuentes e interpretaciones históricas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 587-590.

_____, (1994), *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 264 p.

Maynez, Pilar, (1989), *Religión y magia: un problema de transculturación lingüística en la obra de Bernardino de Sahagún*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 366 p.

Motolinía, Fray Toribio, (1989), *El libro perdido. Ensayo de reconstrucción de la obra histórica extraviada de Fray Toribio*, México, Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, 648 p.

Murray, Paul V., (1965), *The Catholic Church in Mexico. Historical Essays for the General Reader (1519-1910)*, México, E.P.M., Aldena Press, vol. 1.

- Olivier, Guilhem, (1997), *Moqueries est metamorphoses d'un dieu azteque. Tezcatlipoca, le <Seigneur au miroir fumant>*, Paris, Institut d' Ethnologie, 388 p.
- Olwer, Louis Nicolau, D', (1952), *Fray Bernardino de Sahagún (1499-1590)*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 232 p.
- Otto, Rudolph, (1965), *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Revista de Occidente, 234 p.
- Pausanias, (1964), *Pausanias Description of Greece*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 4 vol.
- Philan, John L., (1972), *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 190p. (Historia novohispana 22.)
- Poesía indígena de la altiplanicie. Divulgación literaria*, (1982),. Presentada por Ángel María Garibay, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 212 p. (Biblioteca del estudiante universitario 11.)
- Poesía náhuatl*, (1965), presentada por Ángel María Garibay, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 3 vol.
- Ricard, Robert, (1986), *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la nueva España de 1523-1524 a 1572*, México, Fondo de Cultura Económica, 494 p.
- Robelo, Cecilio A., (1980), *Diccionario de mitología náhuatl*, México, Innovación, 2 vol.

- Rose, H. J., (1956), "La religión mitológica griega", en James, E. O., *Historia de las religiones*, Barcelona, A.H.R., 3 vol. (Colección Universitaria Hutchinson.)
- Ruiz de Alarcón, Hernando, (1988), *Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España. Escrito en 1629*, México, Secretaría de Educación Pública, 238 p.
- Sahagún, Fray Bernardino de, (1997), *Historia general de las cosas de Nueva España*, preparada por Ángel María Garibay, 9ª ed., México, Porrúa, 1094 p. ("Sepan cuantos..." 300.)
- Sahagún, Fray Bernardino, (1938), *Historia general de las cosas de Nueva España*, Intr. de Wigberto Jiménez Moreno, México, Pedro Robredo, 5 vol.
- Sahagún, Fray Bernardino, (1906), *Historia general de las cosas de Nueva España*, Publicada por Francisco del Paso y Troncoso, México, Secretaria de Instrucción Pública y Bellas Artes, 8 vol. Incluye edición facsimilar. (Los primeros 4 volúmenes nunca se publicaron.)
- Sahagún, fray Bernardino, (1989), *Historia general de las cosas de la Nueva España. Primera versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice florentino*. Preparado por Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2 vol.
- Sejourné, Laurette, (1970), *Pensamiento y religión en el México antiguo*, México, Fondo de Cultura Económica, 222 p. (Breviarios 128.)
- Seznec, Jean, (1985), *Los dioses en la antigüedad en la Edad Media y el Renacimiento*, Madrid, Taurus, 302 p.

- Soustelle, Jacques, (1983), *El universo de los aztecas*, México, Fondo de Cultura Económica, 186 p.
- Tomás de Aquino, santo, (1998), *Suma contra los gentiles*, 4ª ed., México, Porrúa, 732p. (Sepan cuantos... 317.)
- Toriz Proenza, Martha, (1933), *La fiesta prehispánica, un espectáculo teatral. Comparación de las descripciones de cuatro fiestas hechas por Sahagún y Durán*, México, Instituto Nacional de Bellas Artes, 162 p.
- Toynbee, Arnold J.,(1956), *An Historian's Approach to Religion*, New York, Oxford University Press, 318 p.
- Ulloa, Daniel, (1977), *Los predicadores divididos. (Los dominicos en Nueva España, S XVI)*, México, El Colegio de México, 330 p.
- Velasco, J. Martin, (1978), *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Cristiandad, 324 p.
- Vogt, Joseph, (1974), *El concepto de la historia de Ranke a Toynbee*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 202 p.
- Vorágine, Santiago de la, (1982), *La leyenda dorada*, Madrid, Alianza Editorial, 2 vols.