

01042

Universidad Nacional Autónoma de México  
Facultad de Filosofía y Letras

**RELACIONES DE LA FIGURA DE MUNDO DURANTE  
LA ETAPA TEMPRANA DEL PERIODO  
NOVOHISPANO.  
LOS CATECISMOS PICTOGRÁFICOS COMO  
PROCESO DE RACIONALIZACIÓN**

Tesis para obtener el grado de Maestría en Estudios  
Mesoamericanos, que presenta:

Citlalli Bayardi Landeros



FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
SERVICIOS ESCOLARES

Director de tesis: Dr. Mauricio Beuchot



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.

# RELACIONES DE LA FIGURA DE MUNDO DURANTE LA ETAPA TEMPRANA DEL PERIODO NOVOHISPANO. LOS CATECISMOS PICTOGRÁFICOS COMO PROCESO DE RACIONALIZACIÓN

## Presentación

## Introducción

### Capítulo 1 El mundo azteca, religión y cosmovisión

#### 1.1 Aztecas

- a) Breves notas sobre su origen según fuentes coloniales
- b) Educación: *calmécac* y *telpochcalli*
- c) Religión y cosmovisión

#### 1.2 Códices

- a) Fundamentos
- b) Clasificación
- c) Códices coloniales

### Capítulo 2 Hacia la conquista espiritual

#### 2.1 Racionalización

- a) Explicación vs. comprensión

#### 2.2 Los primeros evangelizadores

Humanismo y medievalismo

- a) Elementos medievales
- b) Elementos humanistas

#### 2.3 Evangelización y Civilización

#### 2.4 Tlacuilo cristiano

## **Capítulo 3 El catecismo de fray Pedro de Gante**

- 3.1 Presentación
- 3.2 Descripción
- 3.3 Contenido
- 3.4 Fundamentos
- 3.5 Recontextualización
- 3.6 Elementos semejantes entre la tradición prehispánica y el Catolicismo

## **Capítulo 4 Reconstrucción de una historia sobre modelos**

- 4.1 Presentación
- 4.2 ¿Qué son los símbolos?
- 4.3 Las dimensiones del símbolo
- 4.4 El sol en el *Catecismo en pictogramas de fray Pedro de Gante*
- 4.5 La mancha como símbolo primario
  - 4.5.1 Bautismo
  - 4.5.2 Pecado
  - 4.5.3 Confesión
  - 4.5.4 Penitencia
- 4.6 En el ciclo agrícola

## **Consideraciones finales**

## **Bibliografía**

## **Presentación**

Narran los evangelios que Jesús, antes de ascender al cielo, mandó a sus discípulos anunciar el Evangelio al mundo entero y bautizar a todas las naciones. “Vayan por todo el mundo y anuncien la Buena Nueva a toda la creación. El que crea y se bautice se salvará. El que se resista a creer se condenará” (Mc 16, 15-17).

Con pleno convencimiento de esta misión y sabiendo que eran herramientas del Señor para la salvación del hombre, llegó al Nuevo Mundo un grupo de franciscanos con el objetivo de cumplir su tarea, cuya responsabilidad era mayor, pues tenían que compensar los años en que tales hombres habían estado bajo el dominio del Demonio, según creían.

Sin embargo, el problema de la misión era ¿cómo comunicar el mensaje de Cristo a naciones tan diferentes? Y, por otro lado, ¿era cierto que nunca habían tenido noticia del Evangelio, siendo, como el pueblo europeo, hijos de Dios? Los misioneros se responderán de distintas maneras estas preguntas, siempre buscando los argumentos en las Sagradas Escrituras; por ejemplo, dirán que son descendientes de Noé o de las tribus perdidas de Israel.

Respecto a la primer cuestión, los religiosos de la época que dejaron testimonio de la Iglesia cristiana en sus inicios describieron el mundo que encontraron y de qué forma contribuyeron a su evangelización, casi siempre teniendo en cuenta cómo eran los indígenas en tiempos de su gentilidad con el objetivo de mostrar cómo habían cambiado sus ritos gentiles por el credo cristiano. Este punto es muy importante, porque al mismo tiempo los misioneros como Motolinía describen el encuentro entre dos tradiciones diferentes en el indígena que recién se está evangelizando, por un lado su antigua religión politeísta de la que cada vez se aleja más, y por otro el cristianismo que empieza a enunciar.

La misión de la Iglesia venía de ese mandato de Cristo como evento de salvación para toda la humanidad, mas los misioneros pronto se darán cuenta de lo difícil de su empresa y aplicarán todo tipo de métodos, por extraordinarios que parezcan, con el fin de poder

establecer vínculos de comunicación entre ellos y su audiencia. Una audiencia que debían ganarse espiritualmente y convencer del credo cristiano.

Para lograrlo echaron mano de métodos como el audiovisual: pintaban escenas o pasajes referentes a la fe católica y los explicaban a través de un intérprete a una gran y neófito audiencia. Sin embargo, esas pinturas realizadas al estilo tradicional prehispánico, con el objetivo de parecerles familiares a sus destinatarios, serán síntesis de dos tradiciones diferentes: un mensaje, la doctrina cristiana, con herramientas de expresión al estilo prehispánico. Este sincretismo también se llevó a cabo en otros ámbitos culturales, la decoración de edificios e iglesias, la música, entre otros.

En el primer capítulo de este trabajo se presentan generalidades respecto al mundo prehispánico de los altiplanos centrales del actual México, a principios del siglo XVI, de acuerdo, como se dijo, con los cronistas que casi siempre son coloniales. El objetivo es presentar a grandes rasgos el mundo prehispánico como fue visualizado por los españoles, en lo referente a concepciones de mundo y organización política y cultural.

El segundo capítulo, por su parte, muestra la visión de mundo que portaban los españoles, principalmente los conquistadores espirituales de la Nueva España, quienes aún mantienen elementos que los acercan a sus raíces medievales pero que, a su manera, definitivamente son religiosos humanistas, lectores de Erasmo y críticos de los defectos que en su momento observan en la sociedad, tanto política como eclesiástica. En este ambiente que aspira a la conquista espiritual del indígena despunta un cristianismo de tipo indígena, pues éste hace suyo el mensaje de Cristo y lo expresa con sus propios medios, integra símbolos, lengua, estilo, así surge la figura del tlacuilo cristiano, un pintor de tradición prehispánica que se encargará de realizar sólo trabajos relacionados con la religión católica, pero a su modo.

El tercer capítulo presenta el *Catecismo en pictogramas de Fr. Pedro de Gante*, como expresión única de esta integración de elementos provenientes de dos racionalidades, que intentan establecer comunicación, y los elementos que se encontraron coincidentes en ambas. Éstas son fruto de dos acciones análogas, pues los indígenas las identificaban como

parte de su antigua visión de mundo y los misioneros, por su parte, también las reconocían como facilitadoras de la introducción del evangelio. De ahí que los indígenas lograran mantener elementos tradicionales tan sólidos como el símbolo del sol, o el “bautismo”, entre otros.

En el cuarto capítulo se presentan algunos elementos que los indígenas integraron para su conversión a la religión cristiana con la “venia”, digamos, de los religiosos que los adoctrinaban. A mi parecer, ésta es la razón del éxito de la evangelización: los indígenas sí encontraron la forma de dar continuidad a elementos básicos de su cosmovisión que cristalizaron en un cristianismo indígena. Por su parte, el misionero también tuvo que realizar un trabajo muy cuidadoso en estas primeras décadas del siglo XVI para que tales elementos, al incorporarse al cristianismo, no dieran lugar a confusiones o a lo que ellos señalaban como “idolatrías”. Se trata, entonces, de un proceso de transculturación, pues intervienen componentes y voluntades de ambas tradiciones: la indígena y la cristiana.

Finalmente, a partir de la postura de Paul Ricoeur se interpretan los símbolos primarios que se conservaron en la visión del indígena recién convertido, provenientes de su antigua tradición prehispánica y que incluso hasta nuestros días se mantienen, como el sol o el bautismo, entre otros.

El análisis de la presente tesis se sitúa entre 1523 y 1563, años de la llegada de los primeros franciscanos con la misión evangélica a tierras mexicanas y del final del Concilio de Trento, respectivamente. Esos primeros años se caracterizan no sólo por el fervor misionero, sino porque en ellos los franciscanos pudieron trabajar con mayor libertad apoyados en métodos de evangelización como los catecismos en imágenes. A partir de las reformas tridentinas se emite un catecismo oficial y se mandan retirar todos los anteriores, aunque la enseñanza de la doctrina cristiana a través de pictogramas siguió siendo usada por los evangelizadores hasta el siglo XIX.

## Introducción

El Catecismo en pictogramas de fray Pedro de Gante puede verse como una obra cultural que da cuenta del mundo histórico del que es producto. En este sentido, su valor radica en la posibilidad de trascender, negar o simplemente ser testimonio de ese mundo. Desde tal postura, el objetivo de nuestro estudio es interpretar este documento a la luz del lenguaje y símbolos característicos del espíritu de la época en que se produjo, el temprano siglo XVI, en la naciente Nueva España.

De acuerdo con Luis Villoro,<sup>1</sup> el “espíritu de la época” es lo que se llama figura de mundo o del mundo, por tanto, el catecismo de Gante se interpretará como vehículo del conjunto de creencias particulares acerca del hombre, del mundo y de los valores que en su momento se ponderaron. Sin embargo hay que establecer a qué tipo de creencias nos referimos.

Existen creencias que pueden cuestionarse sin que pongan en duda el mundo en que se vive y que suelen fundarse en experiencias cotidianas, pero también existe otro tipo de creencias que son heredadas de una tradición y que comparten los miembros de una sociedad en un tiempo y espacio determinados, pero a diferencia de las primeras si éstas se ponen en tela de juicio se puede desequilibrar la totalidad del mundo en que se vive. Por ejemplo, cuando los religiosos de este periodo del siglo XVI se cuestionan respecto a la unidad del género humano mantenida por la teología de la época, en relación con el estado de gentilidad que reconocen en los indígenas de América. En este caso los religiosos buscaron dentro de su propia tradición católica la razón de la condición del hombre americano, con el fin de que la respuesta se inscribiera dentro del cúmulo de creencias que comprendía para ese entonces su mundo sin cuestionar, entre otros principios, los juicios de Dios o la condición salvífica del hombre.

---

<sup>1</sup> Villoro, Luis. *En México, entre libros. Pensadores del siglo XX*, COLMEX, FCE, 1995, pp. 136-146.

Las creencias colectivas que se comparten con un grupo social, como los religiosos del temprano siglo XVI, o los indígenas que éstos evangelizaban, corresponden a una época histórica, esas creencias versan acerca de cómo es la realidad que se vive, cómo se sitúa el hombre en el mundo y sus valores, por esta razón se encuentran en la base de las individuales que mencionamos antes, de ahí que se consideren creencias básicas.

De acuerdo con estas creencias básicas compartidas, el mundo se le figura al hombre de una manera determinada, como un marco a través del cual se presenta en un momento, este molde, figura o marco es la figura del mundo.

Por ejemplo, los primeros misioneros en el siglo XVI tenían como objetivo salvar a los indígenas americanos, específicamente el alma de estos sujetos considerados gentiles, aun si para salvar su alma era necesario que éstos murieran. Sin embargo, tal interés por parte de los religiosos no implicaba ni la aceptación ni la tolerancia de las creencias o “antiguallas” de aquellos. Por otro lado, fue a través de la conquista militar que, en el caso de los indígenas del altiplano, se posibilitó su sometimiento al nuevo orden político y religioso, así, el espíritu de la época es el de la conquista y evangelización, pero entendida ésta como conversión incluso, si es necesario, por la “guerra justa”, de la que habla Zumárraga.

Al iniciar la Conquista, el imperio español en ciernes vivía un periodo de efervescencia política y religiosa, con la unificación de los reinos de Aragón y Castilla, la conquista de Granada y la consecuente expulsión de los moros, entre otros sucesos. Este periodo dota al Imperio de una conciencia colectiva de poder político, militar y religioso, y se pone en marcha una política de “catolicismo universal”.<sup>2</sup> Así, se le presenta al Imperio la oportunidad de expandir sus territorios en América, y, de acuerdo con tal política, convertir a sus miles habitantes al cristianismo. Este enunciado fue el que animó a Gante y a sus compañeros flamencos para llevar, según sus convicciones, la luz del evangelio a estos sujetos. Como escribe fray Pedro de Gante en una de sus cartas al emperador Carlos I, en

---

<sup>2</sup> PAZ, Octavio. *Las trampas de la fe*, 3ª ed., FCE, México, 2003, pp. 42-54.

donde señala que los indígenas de la Nueva España “no fueron descubiertos sino para buscalles sus salvación”.<sup>3</sup>

Años antes, Isabel la Católica escribía en su testamento (1504):

Nuestra principal intención fue, al tiempo que lo suplicarnos al papa Alejandro sexto, de buena memoria, que nos hizo la dicha concesión, de procurar de inducir y atraer los pueblos dellas [de las Indias] y los convertir a nuestra santa fe católica, y enviar a las dichas islas y tierra firme preladados y religiosos clérigos, y otras personas doctas y temerosas de Dios, para instruir los vecinos y moradores dellas en la fe católica, y los doctrinar y enseñar buenas costumbres.<sup>4</sup>

Esta perspectiva religiosa que muestra la reina Isabel respecto a la política expansionista de su imperio, sirvió también como justificación de una conquista armada. Análogo a la dicotomía medieval pagano-cristiano que justificaba las cruzadas, para inicios de la conquista de lo que sería la Nueva España, el binomio fue católico contra no católico, que incluía luteranos, entre otros, judíos, e indígenas considerados gentiles o tenidos por otros idólatras.

Las declaraciones de Gante y de la reina Isabel delinean cómo era el espíritu de la época al momento de la incursión de Cortés en tierras mexicanas. En la conquista militar que encabezó éste a principios del siglo XVI también podría existir tal “argumento espiritual”, aunque esto no significa que él y sus hombres fueran conquistando y predicando simultáneamente. Si bien Cortés se limita a derribar ídolos y quemar templos como estrategia militar dada la estrecha relación entre el poder religioso y político de los pueblos que fue conquistando sobre todo en el Altiplano, tampoco se puede descartar que dentro de su figura del mundo existiera la creencia colectiva del catolicismo universal, aunado por supuesto a otro tipo de ambiciones como de riqueza, poder, honra, en la que se fundaba la política tan exclusiva como expansionista del llamado sacro imperio español.

---

<sup>3</sup> CHAUVET, Fidel de J. *Cartas de fray Pedro de Gante*, imp. en Talleres fray Junípero Serra, Provincia del Santo Evangelio de México, 1951, p. 28.

<sup>4</sup> Cit. por GÓMEZ Canedo, Lino. *Evangelización, cultura y promoción social*, Porrúa, México, 1993, p. 270.

Gante, a quien podríamos ver como conquistador espiritual, y Cortés, de tipo militar, se refieren a Carlos V como “Sacra majestad”, o como “Vicario de Cristo”,<sup>5</sup> de acuerdo con el espíritu de la época, es decir, su figura del mundo; reconocen la autoridad católica del emperador, y de ahí la estrecha relación que liga la expansión del catolicismo para la conversión de indígenas en América con la pretendidamente necesaria espada del Estado.

Es innegable que la ambición de poder y honra jugaron en la conquista de la Nueva España un papel importante, prueba de ello son los relatos de Bernal Díaz del Castillo y las injusticias que denuncia Gante, entre otros religiosos, a Carlos V, como la única y superior autoridad para remediarlos, en tanto vicario de Cristo, o cristianísima majestad, como lo suele nombrar. Sin embargo podemos sugerir que existe en la figura del mundo de los conquistadores, tanto militares como espirituales, la creencia de que el no cristiano está equivocado, independientemente de que ellos fueran buenos o malos cristianos según los religiosos de la época, y que debe abrazar el culto aun por la fuerza.

Conquista y evangelización son los enunciados imperiales a través de los cuales se perfila la figura del mundo del hombre de esta época, pues son a la vez dos realidades que se aceptan como constituyentes del ser del hombre, en tanto categoría ontológica, y que refieren el tipo de valores que se aceptarán o reconocerán. Por ejemplo se ponderan las actitudes consideradas cristianas frente a las “idólatras” o gentiles de los indígenas, la obediencia y mansedumbre de éstos como cualidad natural; entre los franciscanos, se elogia la pobreza; para el imperio español, se celebra su “justicia” y “benevolencia” a imagen de Cristo. Estas creencias mantienen el orden del mundo de la época y de ponerse en duda cuestionarían dicho orden cuya cabeza rectora era un imperio católico.

Es cierto que el hombre americano primero fue conquistado por la fuerza para que el europeo dominara sobre lo religioso, sin embargo, de acuerdo con ciertos autores, la “praxis conquistadora se fundamentaba en un designio divino”,<sup>6</sup> desde dos aspectos: la bula papal, ya referida, que consigue Fernando el Católico de Alejandro VI para dominar sobre los

---

<sup>5</sup> En CORTÉS, Hernán. *Cartas de relación*, 18<sup>o</sup> ed., Porrúa, México, 1994. y CHAUVET, Fidel de J. *Cartas de fray Pedro de Gante*, imp. en Talleres fray Junípero Serra, Provincia del Santo Evangelio de México, 1951.

<sup>6</sup> DUSSEL, Enrique. *1492, el encubrimiento del Otro*, Antropos, Santa Fe de Bogotá, 1992, pp. 79-82.

territorios “descubiertos” y un argumento ético que Cortés expone a sus hombres que se aprestaban para ir a México (*sic*); viendo el conquistador lo difícil de la empresa les hace a sus hombres este razonamiento:

...que mediante Nuestro Señor Jesucristo habíamos e vencer todas las batallas y reencuentros; y que debíamos estar tan prestos para ello como convenía, porque en cualquier parte donde fuéramos desbaratados, que Dios no lo permitiese, no podríamos alzar cabeza por ser muy pocos, y que no teníamos otro socorro ni ayuda sino el de Dios, porque ya no teníamos navíos para ir a Cuba, salvo nuestro buen pelear y corazones fuertes(...) Y todos a una le respondimos que haríamos lo que ordenase, que echada estaba la suerte (...) pues eran todos nuestros servicios para servir a Dios y a Su majestad.<sup>7</sup>

En este razonamiento ético ante la empresa de guerra, Cortés recurre a un argumento absoluto: Dios como última justificación de la acción que pretende la conquista. Pone a sus hombres y su suerte en manos de Dios.

Para el conquistador de esta época, todo lugar descubierto requería ser conquistado y justificar en Dios tal acción, de acuerdo con la figura del mundo del momento, en este caso se puede hablar de un viso medieval en cuyo código caballeresco se sirve a Dios y al rey. En este caso se trata de una creencia heredada que aún funciona dentro de la visión de mundo de los conquistadores, sin que ésta sea la única justificación para la expansión de un imperio ni de los afanes de riqueza y poder de los ejecutores de la conquista militar.

Por otro lado las creencias básicas de las que hemos hablado tienen un tipo de lenguaje particular de una cultura, que funciona como el vehículo de expresión de su mundo. Ya mencionamos dos palabras claves, conquista y evangelización, pero también hay imágenes, códigos, símbolos que expresarán cómo se le presenta el mundo al hombre, cómo es la realidad que vive y describe, con qué valores se regirá.

Al evangelizar a los indígenas en la naciente Nueva España mediante el procedimiento de la “tabula rasa”<sup>8</sup> del que habla Ricard, el religioso europeo trata de imponer su racionalidad, esto es, su forma de entender y adquirir conocimientos haciendo uso de sus facultades. Sin

<sup>7</sup> DÍAZ del Castillo, Bernal. *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*, 3º ed., Porrúa, México, 1964, p. 92.

<sup>8</sup> RICARD, Robert. *La conquista espiritual de México*, FCE, México, 1986, p. 75.

embargo, el indígena de esta época que recién se está convirtiendo conformará una figura del mundo particular, pues el mundo se le presentará de una manera distinta a la que caracterizó a las generaciones anteriores a la Conquista, pero tampoco será exactamente como lo obligan los religiosos. Compartirá creencias básicas con sus evangelizadores, pero integrará elementos que para él tienen sentido porque le revelan la realidad en que vive.

Ejemplo de esta forma de delinear su propio mundo es el Catecismo en pictogramas de Gante,<sup>9</sup> en él se observa la doctrina que el indígena debe aprender obligadamente, pero expresada, de entrada a través de un instrumento lógico de tipo tradicional, el estilo códice, y además con ciertos símbolos primarios que conformaban la figura del mundo prehispánica, en la cual existe la creencia básica de considerar al Sol como hierofanía, y todos los mitos relacionados con el astro, que el indígena adapta a la nueva concepción del mundo que debe aprehender y que conformarán una particular figura del mundo. Por ejemplo ver al enemigo, espiritual y carnal, bajo la representación de un español. Esta imagen que aparece en el documento pertenece a una figura del mundo cuya realidad vive un indígena que militarmente fue vencido por aquél.

Las imágenes y símbolos que ostenta el catecismo de Gante manifiestan un estilo de pensar correspondiente al indígena recién convertido del principios del siglo XVI, a través del cual expresa cómo se le dio el mundo, o en qué términos. Tal es la postura de la presente tesis que analiza el documento como expresión de una figura del mundo propia de un *tlacuilo* cristiano recién convertido, que asumimos como el autor.

Por otro lado, el catecismo de Gante también expone el tipo valores que serán aceptados así como lo que en adelante estará prohibido para ese grupo social al que está dirigido el documento, como el reconocimiento de los santos católicos y consecuente rechazo de las deidades prehispánicas, o la aceptación de los sacramentos cristianos contra el abandono de los rituales tradicionales, entre otros. Estas realidades y valores dan lugar a formas codificadas de comportamiento de acuerdo con la visión que una clase social determinada

---

<sup>9</sup> El documento se conoce como *Catecismo en pictogramas de fray Pedro de Gante*, aunque es discutible si fue realizado bajo la “guía” del franciscano. Ver capítulo 3 de esta tesis.

tenga de su mundo. El código de comportamiento es el *ser cristiano*, pero los indígenas lo serán manteniendo elementos propios de su racionalidad, como la lengua, escritura o métodos y concepciones relacionados con la siembra y cosecha, entre otros. En esta tesis propongo que el indígena logra “ser cristiano” sin perder rasgos elementales de su tradición a través de la salvaguardia de símbolos primarios, como el sol, mismos que se expresan mediante los símbolos secundarios, los mitos relacionados con él, relatos que el indígena adaptará a la realidad de la Nueva España para que puedan pasar por la censura del cristianismo.

Los pictogramas del catecismo de Gante remiten a las condiciones que hicieron posible que el documento funcionara entre un grupo determinado de individuos, los que recién se evangelizaban; así, la condición que permite el uso de esas representaciones frente a otras serán su figura del mundo. Las creencias básicas de ese grupo se encuentran implícitas en el catecismo.

La integración de los símbolos que hemos referido puede verse como una resistencia del indígena al abandono de prácticas tradicionales fundadas en creencias colectivas, pero también como una adaptación al nuevo orden del mundo, el del vencedor, que insta una racionalidad con pretensiones universalistas. En todo caso, si el indígena resiste lo hace adaptando elementos tradicionales o enmascarándolos, pues su figura del mundo está condicionada por un orden social, como establece Villoro.<sup>10</sup>

Tal vez el éxito que tuvo en su momento el catecismo de Gante no sólo radique en el método audiovisual para su lectura e interpretación, sino en que presentaba un mundo tal y como convenía a un orden social, el que permitía a su vez el mundo religioso. La figura del mundo que se manifiesta a través del documento que estudiamos es una ventana que permite ver las creencias que se vuelven concientes en el manuscrito como obra cultural, mismas que, paradójicamente son objetos de reflexión, pues el indígena los adapta y plasma en pictogramas dándoles categoría de símbolos. Quizá en este documento temprano del

---

<sup>10</sup> VILLORO, Luis. *Op. cit.*, p. 141.

siglo XVI estamos accediendo a las primeras visiones de la identificación de Jesucristo con el Sol.

En el primer capítulo presentamos las creencias básicas religiosas que conformaron la figura del mundo del hombre prehispánico de la región en estudio; en el segundo se trata de las correspondientes al conquistador, y por último, en el análisis de los símbolos seleccionados en el catecismo en pictogramas de Gante asistimos a la figura del mundo resultante para el inicio de la evangelización en el centro de México.

## Capítulo 1

### 1.1 El mundo azteca, religión y cosmovisión

En este capítulo se presenta un panorama general de la cultura del Altiplano central del posclásico, a partir de información proveniente de fuentes coloniales. El objetivo es ubicar en términos breves ciertos elementos de esta civilización, sobre todo referentes a su vida cotidiana y religiosa, necesarios para comprender el cambio que sufrió con la evangelización. Cabe insistir en que los datos que obtienen Durán o Sahagún, entre otros, a pesar de venir de informantes indígenas, suelen estar tamizados por la visión del europeo.

#### a) Breves notas sobre el origen de los aztecas según ciertas fuentes coloniales

En su *Crónica mexicana*, Hernando Alvarado Tezozomoc describe que “estos mexicanos muy antiguos”, refiriéndose a los mexicas, vinieron de una “tierra y casa llamada hoy día *Chicomoztoc* que es casa de siete cuevas cavernosas. Segundo nombre llaman *Aztlán*”.<sup>1</sup> Suceso que ciertos autores ubican hacia el año 1111 d.C.<sup>2</sup>

Las crónicas suelen describir a través de mitos, con algunas variantes según la versión, la experiencia de la peregrinación cargada de elementos sobrenaturales, como la comunicación entre sacerdotes y deidades correspondientes, las manifestaciones de éstos en los grupos que les rendían culto o sus mandatos divinos, por ejemplo la construcción de chinampas que se atribuye a Huitzilopochtli durante el mencionado peregrinaje.<sup>3</sup> El viaje de los mexicas culmina en la zona lacustre del lago de Tetzaco, después de pasar por varios lugares vecinos; en uno de los islotes de este lugar fundaron México-Tenochtitlan (1325, según Chimalpain; 1345, de acuerdo a Jiménez Moreno).<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> ALVARADO Tezozomoc, Hernando. *Crónica mexicana*, 4ª. ed., Porrúa, México, 1987, p. 223.

<sup>2</sup> Cfr. SOLANES Carraro, Ma. del Carmen y Enrique Vela (eds.). “Atlas del México Prehispánico”, en *Arqueología Mexicana*, número especial 3, Raíces-INAH-CONACULTA, México, p. 75.

<sup>3</sup> *Códice Ramírez*, 4ª. ed., Porrúa, México, 1987, p. 33

<sup>4</sup> Cit. por JIMÉNEZ Moreno, Wigberto. *Historia de México, una síntesis*. INAH, México, 1970.

Uno de los mitos señala que Huitzilopochtli, su dios patrono y acompañante durante el recorrido, se apareció en sueños a uno de sus sacerdotes y le reveló que del corazón de Cópil, su sobrino que había sido sacrificado por orden de este dios, había salido un tunal, “tan grande y hermoso que un águila habita en él”, y que en este lugar en medio de una laguna era donde les tenía preparado fundaran su ciudad Tenochtitlan.<sup>5</sup>

Para entonces, los mexicas ya habían desarrollado técnicas agrícolas que acompañaron otro tipo de actividades culturales, construcción de herramientas y sistemas de canales y de aprovechamiento de aguas, etcétera, pues en el centro y sur de México, entre otros lugares, existía la posibilidad de practicar cultivos de temporal, o temporaleros.<sup>6</sup>

Con la agricultura se desplegaron adaptaciones ecológicas, demográficas y económicas, los mexicas, por ejemplo, fueron estableciendo intercambios comerciales con sus productos.<sup>7</sup> Pero también practicaban la pesca,<sup>8</sup> de ahí que los islotes de Tetzaco fueran tan atractivos para el establecimiento de este grupo. A su llegada, los señoríos vecinos tenían conflictos de poder entre ellos, ambiente que fue aprovechado por los mexicas para fincar y expandir sus dominios. Hacia 1428 Azcapotzalco, Coyohuacan y Xochimilco fueron cayendo bajo las armas de Tenochtitlan.<sup>9</sup> En 1431, aproximadamente, Tenochtitlan, Tetzaco y Tlacopan forman una alianza<sup>10</sup> para, entre otras razones, conservar el predominio político y económico de la zona, con la primacía militar de los mexicas.

En los siguientes años México-Tenochtitlan se organizó bajo cuatro *calpulli* o barrios, con grandes calzadas que lo comunicaban con los pueblos vecinos. Para lograr este nivel fueron necesarios dos aspectos determinantes: las alianzas estratégicas que establecieron con otros pueblos y la supremacía guerrera que desarrollaron.<sup>11</sup>

---

<sup>5</sup> *Códice Ramírez*, p. 31.

<sup>6</sup> ROJAS Rábiela, Teresa. “La tecnología agrícola”, en *Historia antigua de México*, t. IV, INAH, UNAM, Porrúa, México, 2001, p. 61.

<sup>7</sup> *Ídem*.

<sup>8</sup> Sahagún, fray Bernardino de. *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 8ª. ed., Porrúa, México, 1992, p. 214.

<sup>9</sup> ALVA Ixtlilócnitl, Fernando. *Obras históricas*, México, Editora nacional, 1965, t. II, p. 151 ss.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>11</sup> SOLANES Carraro, Ma. del Carmen y Enrique Vela, “Art. cit.”, p. 75.

## b) Educación: *calmecac* y *telpochcalli*

Debido a las constantes batallas que los mexicas debieron librar para fundar Tenochtitlan y, posteriormente, para mantener la primacía militar que señalamos en páginas anteriores, es comprensible que existiera una constante preocupación respecto al adiestramiento militar de sus jóvenes, con lo cual se establecieran las instituciones educativas con fines militares.<sup>12</sup>

Esta educación se llevó a cabo a través de dos centros educativos distintos, principalmente: el *Calmecac* y el *Telpochcalli*. Respecto a la edad en que ingresaban a estas escuelas varía entre los cronistas, Sahagún, por ejemplo, refiere que los hijos de nobles eran enviados a la edad de diez o doce años a estas escuelas;<sup>13</sup> mientras que Cortés escribe que los niños hijos de principales y nobles entraban a los templos entre los siete u ocho años.<sup>14</sup> Los *calmecac*, se supone, estaban situados anexos a los templos, por eso los cronistas dicen que los niños entraban a éstos para recibir su educación.

En el *calmecac*, o “casa de la cuerda o el linaje”, la educación era muy estricta. Aquí ingresaban los hijos de la nobleza mexica, quienes recibían una instrucción que incluía, además de los conocimientos guerreros, astronomía. Asimismo, se aprendía a interpretar los códices o libros de sabiduría, se enseñaban las artes adivinatorias, se conocían los mitos, la historia del pueblo, y frecuentemente realizaban ayunos y autosacrificios; Quetzalcóatl era la deidad a la cual estaba dedicado el *calmecac*.

Entre las finalidades que se buscaban en este centro educativo se encuentran “[criar a] los que rigen, señores y senadores y gente noble que tienen cargo de los pueblos, de ahí salen los que poseen ahora los estrados y sillas de la república”;<sup>15</sup> también se formaban “los que

---

<sup>12</sup> Ver KOBAYASHI, José María. *La educación como conquista*, 2ª ed., Colmex, México, (reimpr.) 1999, pp. 54-86.

<sup>13</sup> *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 8ª ed., Porrúa, México, 1992, p. 210-214.

<sup>14</sup> *Cartas de relación*, 18ª. ed., Porrúa, México, 1994, p. 64

<sup>15</sup> SAHAGÚN, Fr. Bernardino de. *Op. cit.* pp. 476-478.

están en los oficios militares” principales, como capitanes, y los “ministros de los ídolos”.<sup>16</sup> Los egresados del *calmecac*, por tanto, solían ocupar los cargos más elevados del Estado: el *tlatoani*, consejeros de éste, generales de la milicia, jueces de tribunal, sacerdotes, entre otros.<sup>17</sup>

Los educandos llevaban una vida austera y estudiosa, llena de disciplina, tanto de carácter religioso como de adiestramiento físico.<sup>18</sup> Según Pomar, en el *calmecac* “pasaban el día en enseñarlos a bien hablar, a bien gobernar, a oír de justicia, y en pelear de rodela y macabra [*sic*]”.<sup>19</sup>

En el *telpochcalli*, o “casa de jóvenes”, se recibía instrucción relativa a la milicia, como principal objetivo, y al pensamiento religioso y político oficial, en general;<sup>20</sup> en esta escuela se formaban principalmente los hijos de la gente del pueblo, o *macehualtin*, aunque también ingresaban hijos de nobles.<sup>21</sup> Los egresados de estas escuelas tenían en su mayoría cargos menores, como soldados comunes y sus jefes militares inmediatos.<sup>22</sup> Pero si el egresado del *telpochcalli* se distinguía por su valor en el campo de batalla o si en su primera contienda había tomado prisionero, entonces se le reconocía con distinciones militares, a través de las cuales también podía acceder a altos cargos en su carrera.<sup>23</sup>

Durante su educación mantenían una vida no tan rígida como la del *calmecac*, y poco más desahogada, “osaban decir palabras livianas y cosas de burla, hablaban con soberbia y osadamente”.<sup>24</sup> De acuerdo con Sahagún podían vivir amancebados y, contrario a los estudiantes del *calmecac* que solían dormir en sus recintos escolares, tenían la opción de pasar la noche fuera del *telpochcalli*. Sin embargo, sí eran disciplinados, pues si se

---

<sup>16</sup> *Ídem*.

<sup>17</sup> KOBAYASHI, J.M. *Op. cit.*, p. 68.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>19</sup> Cit. por GARIBAY, J.M., *Poesía náhuatl*, UNAM, 1964, p. 179.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>21</sup> DURÁN, fray Diego. *Historia de las indias de Nueva España*, vol. 1, 2ª ed., Porrúa, México, 1984, p. 49.

<sup>22</sup> KOBAYASHI, J.M. *Op. cit.*, p. 78.

<sup>23</sup> SAHAGÚN, Fr. Bernardino de. *Op. cit.* pp. 478-480.

<sup>24</sup> SAHAGÚN, Fr. Bernardino de. *Historia general de las cosas de la Nueva España*, I:III, Caps. V-VIII, 8ª ed., Porrúa, México, 1992, p. 211.

emborrachaban podían ser condenados a muerte.<sup>25</sup> Este plantel estaba dedicado al dios Tezcatlipoca, también conocido como Telpochtli, “mancebo”, entre otras advocaciones, el cual era tenido por contraparte de Quetzalcóatl.

Las mujeres también contaban con un centro educativo, el *ichpochcalli*, en donde recibían instrucción referente a las virtudes femeninas como la castidad y nobleza de corazón, labores como tejido y arte plumario, y al igual que en el *telpochcalli*, el pensamiento y religión oficial a través de los cantos que los jóvenes de ambas escuelas aprendían en el *cuicacalli*, “casa de cantos”. El *ichpochcalli* preparaba a las mujeres para el matrimonio y para mantener las virtudes de una familia honrada.<sup>26</sup>

### c) Religión y cosmovisión

Alfredo López Austin considera que la cosmovisión y el pensamiento religioso mesoamericano son un sistema coherente con el paso de los siglos; incluyendo a los mexicas, tal unidad de religión y mitología dio por resultado una serie de relaciones culturales interétnicas comunes al área mencionada.<sup>27</sup>

Aunque los mesoamericanos reconocían particularidades de culto entre cada pueblo, prevalecía entre ellos la idea de un orden religioso total, en el cual era frecuente el ofrendar a dioses de pueblos vecinos con fines de alianza, así como a los correspondientes a pueblos nómadas, y acogerlos dentro de sus panteones particulares. Tal unidad religiosa, además de establecer lazos intergrupales, también propició que la cosmovisión, religión, economía y política estuvieran profundamente relacionadas entre sí, al grado que asuntos de carácter económico o político se dirimieran en ámbitos religiosos.<sup>28</sup>

Por otro lado, también propició la existencia de un núcleo básico de creencias y prácticas en la región, bajo un código religioso común, con variedades religiosas y temporales, que si

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 210-214.

<sup>26</sup> KOBAYASHI, José María *Op. cit.*, p. 79-81.

<sup>27</sup> LÓPEZ Austin, Alfredo. *Los mitos del tlacuache*, 3ª ed., UNAM, 1996, pp. 25-31.

<sup>28</sup> LÓPEZ Austin, Alfredo. “La religión, la magia y la cosmovisión”, en *Historia antigua de México*, Vol. IV, INAH, UNAM, Porrúa, México, 2001, pp. 236-237.

bien pudo sufrir alteraciones se mostró resistente a ellas. Tales elementos nucleares de la religión, en particular para los nahuas del centro, se articularon bajo dos características principales, la agricultura y la lluvia, ambas vinculadas al devenir del tiempo, cuya expresión iconográfica es muy amplia a través de las representaciones de sus deidades.<sup>29</sup>

Una de las causas que dan generalidad histórica a Mesoamérica es el cultivo del maíz, en torno a la producción agrícola se constituyó durante milenios la cosmovisión de esta área.<sup>30</sup> Este fuerte núcleo agrícola es el responsable de la fuerza de la tradición mesoamericana que incluso llega a nuestros días enriquecida por el cristianismo del siglo XVI, y que da por resultado lo que López Austin llama tradición religiosa mesoamericana.<sup>31</sup>

Para exponer la cosmovisión de los nahuas centrales en el posclásico es importante comenzar por cómo concebían el universo, sus dioses y fiestas relacionadas.

Los pueblos del Altiplano central mantenían un principio de geometría del cosmos dada por una oposición dual de contrarios que al mismo tiempo son complementarios. Destacan los pares cielo-tierra, calor-frío, luz-oscuridad, hombre-mujer, lluvia-sequía, entre otros.<sup>32</sup> En esta cosmovisión los hombres, criaturas animales y vegetales, minerales, los astros, y hasta los objetos artificiales que fabricaba el hombre contienen una fuerza o esencia imperceptible como parte de su composición.<sup>33</sup> Éstos son los seres mundanos formados de materia pesada, perceptible a través de los sentidos, y de materia ligera, imperceptible o casi imperceptible, sus “almas”, por eso se denominan seres compuestos; mientras que los seres divinos sólo están formados de materia ligera. Los primeros habitan la parte central del cosmos, que incluye la superficie de la tierra y las capas celestes más bajas; los segundos, pueden transitar por todo el cosmos: capas celestes, la superficie de la tierra y los pisos del inframundo.<sup>34</sup> (Ver cuadro 1.)

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 241-242.

<sup>30</sup> LÓPEZ Austin, Alfredo. *Tamoanchan y Tlalocan*, FCE, México, 1994, pp. 15-17.

<sup>31</sup> *Ídem.*, y del mismo autor *Los mitos del tlacuache*, p. 24.

<sup>32</sup> *Ídem.*, *Cuerpo humano e ideología*, UNAM-IIA, 1980, pp. 58-59.

<sup>33</sup> *Ídem.*, “La religión, la magia y la cosmovisión”, *loc. cit.*, p. 242-243.

<sup>34</sup> *Ídem.*

Los antiguos nahuas consideraban que esa esencia imperceptible o “alma” había penetrado en los seres mundanos en el momento de la creación. De acuerdo con una de las versiones de uno de los mitos de origen existió en el principio de la creación una diosa acuática, fría, monstruosa, que se dividió en dos partes, la inferior mantuvo esas características y de ahí se formó el inframundo, mientras que la superior adquirió propiedades masculinas: calor, arriba, cielo, entre otras.<sup>35</sup> La separación de ambas partes de la diosa, que en algunos mitos se identifica con Cipactli,<sup>36</sup> se mantuvo gracias a cuatro postes (árboles, dioses, hombres...) los cuales impidieron que su cuerpo se volviera a unir.<sup>37</sup>

Establecidos el cielo y la tierra, parte masculina y femenina respectivamente, y los postes separadores, comenzaron a fluir a través de éstos esencias divinas hacia ambas partes del universo. De la unión de los seres del cielo con los del inframundo se produjo el pecado,<sup>38</sup> con el cual nació el transcurso del tiempo que sucede sólo a través de los cuatro postes que dominan el mundo habitado por el hombre, el *tlalticpac*; por el contrario, tanto en la parte superior, *ilhuícatl*<sup>39</sup> (cielo) o *chicnauhtopan* (los nueve que están sobre nosotros), como en la inferior, *mictlan* (lugar de muerte) o *chicnauhmiectlan* (los nueve lugares de la muerte), el tiempo no pasa, por tal razón se denominan lugares de eterno presente, se trata de un tiempo mítico.

Nombre	Traducción	Niveles <sup>40</sup>
<i>Chicnauhtopan</i>	(los nueve que están sobre nosotros)  Nueve pisos de eterno presente:	Omeyocan (lugar de la dualidad) (9°y8°) Teotl tlatlahuca (dios que está rojo) (7°) Teotl cozauhca (dios que está amarillo) (6°) Teotl iztacca (dios que está blanco) (5°) Iztapalnacazcayan (lugar que tiene esquinas de lajas de obsidiana) (4°)

<sup>35</sup> \_\_\_\_\_, *Cuerpo humano...*, p. 59.

<sup>36</sup> En *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, p. 26; cit. por López Austin, A. en *Tamoanchan y tlalocan...*, p. 19.

<sup>37</sup> \_\_\_\_\_, *Tamoanchan y tlalocan*, p. 18.

<sup>38</sup> Pecado en la tradición mesoamericana se refiere a la “transgresión de los dioses o de los hombres contra un orden divino anterior, acción que cometido por los dioses, puede producir un nuevo proceso de creación, y que, cometida por los hombres, produce un estado grave de desequilibrio capaz de afectar seriamente al infractor, a su familia o a otros hombres, ya que su condición es contagiosa”. López Austin, Alfredo. *Tamoanchan y tlalocan...*, p. 21.

<sup>39</sup> Traducciones de López Austin, Alfredo, en *Cuerpo humano e ideología...*, p. 59 y ss.

<sup>40</sup> Interpretación de las láminas I y II del *Códice Vaticano latino*, 3738, por Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología...*, p. 63.

		Ilhuícatl xoxouhca (cielo que está verde) (3°) Ilhuicatl yayauhca (cielo que está negro) (2°) Ilhuicatl mamalhuacocan (cielo donde está el giro) (1ero)
<i>Tlalticpac</i>	(en la superficie de la tierra) Cuatro pisos de transcurso temporal:	Ilhuicatl huixtotlan (cielo-lugar de la sal) (4°) Ilhuicatl Tonatiuh (cielo del Sol) (3°) Ilhuicatl Citlalicue (cielo de Citlalicue, la de la falda de estrellas) (2°) Ilhuicatl Tlalocan ihuan Meztli (cielo del Tlalocan y de la Luna) (1ero)
<i>Chicnauhmicatlan</i>	(los nueve lugares de la muerte) Nueve pisos de eterno presente:	Tlalticpac (la tierra) (1ero) Apanohuayan (el pasadero del agua) (2°) Tepetl monanamicyan (lugar donde se encuentran los cerros) (3°) Itztépetl (cerro de obsidiana) (4°) Itzehecayan (lugar del viento de obsidiana) (5°) Pancuecuetlacayan (lugar donde tremolan las banderas) (6°) Temiminaloyan (lugar donde es muy flechada la gente) (7°) Teyollocualoyan (lugar donde son comidos los corazones de la gente) (8°) Itzmictlan apochcalocan (lugar de obsidiana de los muertos, lugar sin orificio para el humo) (9°)

Cuadro 1. *Chicnauhtopan, Tlalticpac y Chicnauhmicatlan.*

Los antiguos nahuas consideraban el cosmos dividido en trece cielos (nueve cielos superiores más cuatro inferiores) y nueve inframundos, López Austin propone que cuando las sociedades indígenas comenzaron a depender más de la agricultura se hizo necesario interponer cuatro pisos entre la tierra y el cielo, con lo que resultan nueve cielos superiores, cuatro inferiores y los tradicionales nueve inframundos.<sup>41</sup>

Cada piso celeste y del inframundo estaba habitado por diversos dioses y seres sobrenaturales. Los dioses aparecen por lo general en parejas de cónyuges y esa es otra de las aparentes contradicciones respecto a la conformación del cosmos según los nahuas,

<sup>41</sup> *Ídem.*

aparte la de los trece o nueve cielos, pues Ometéotl habita el duodécimo y décimo tercero cielos que son mencionados como uno solo.

Al morir, de acuerdo con esta cosmovisión, el hombre iniciaba una existencia sobrenatural, y de acuerdo con la forma en que ocurría su fallecimiento era el lugar a donde se dirigía y los obstáculos que debía librar. Por ejemplo, los guerreros muertos en combate o en sacrificio; los *pochtecas*, también considerados guerreros que morían durante algún viaje, y las mujeres que fallecían en el parto, iban a la casa del Sol y recibían el honor de acompañarlo en su recorrido por el cielo.

Según uno de los mitos,<sup>42</sup> al despuntar el alba el Sol era sostenido por el alma de los guerreros muertos en combate o sacrificados, quienes lo elevaban hasta llegar a cenit; una vez ahí, lo entregaban a las *cihuateteo*, mujeres muertas durante el parto que se convertían en diosas -pues el parto era visto como una guerra que enfrentaban las mujeres con la muerte-, estas diosas soportaban al sol durante su descenso a través del cielo, al atardecer, hasta que lo depositaban en la tierra.

Por otro lado, quienes tenían una muerte que de alguna manera se relacionaba con el agua: ahogados, o que fueran víctimas de enfermedades como lepra o la hidropesía, ambas relacionadas con los dioses del agua, así como todos aquellos sacrificados a Tláloc, se dirigían al Tlalocan, paraíso en donde abundaban los alimentos; según el fresco de Teotihuacan que describe este lugar,<sup>43</sup> los habitantes del mismo no padecían hambre y se adicia que siempre estaban cantando y jugando. En cambio, todo aquel que tenía una muerte natural, por vejez o enfermedades ordinarias, debía descender los niveles del inframundo a través de un viaje lleno de obstáculos.

La superficie de la tierra, según los nahuas del Altiplano central, estaba dividida en cuatro segmentos a los que les correspondían un dios, un color y un punto cardinal, y un centro, el ombligo de la tierra estaba representada por una piedra verde preciosa, en la que se unían

---

<sup>42</sup> SAHAGÚN, Fr. Bernardino de. *Op. cit.*, L. VI, p. 304 y ss. y 380 y ss.

<sup>43</sup> Cit. por GONZÁLEZ, Yólotl. *Op. cit.*, p. 175.

los pétalos de una flor gigantesca.<sup>44</sup> (Ver figura 1) Los cuatro postes y el centro funcionaban en esta cosmovisión como caminos a través de los cuales viajaban los dioses y sus fuerzas para llegar a la superficie de la tierra, como se dijo anteriormente.

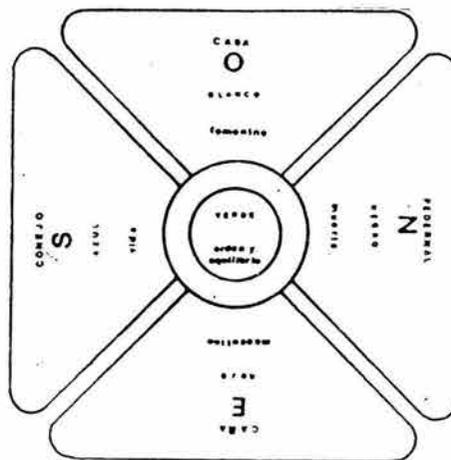


Figura 1. El plano del mundo.

En el primer piso terrestre y en los cuatro cielos inferiores, es donde transcurre el tiempo de los hombres, sin embargo antes de éste existieron otros dos, el tiempo anterior a la creación y el de la creación mismo, o tiempo del mito.<sup>45</sup> Al parecer, en el primero los dioses llevaban una existencia intrascendente que fue interrumpida por el tiempo de las creaciones, en el que los dioses fueron dando origen a los hombres y a los seres que se relacionarían con ellos de manera más o menos directa. En ese segundo tiempo se originaron los ciclos calendáricos para regir al tercero, por eso los mitos suelen mencionar las fechas de creación; los dioses también se nombraban con los signos en que tendrían la oportunidad de acción sobre la tierra, así como los hombres y los seres nacidos en el tercer tiempo cuyos nombres correspondían con la fecha que señalaba su nacimiento.<sup>46</sup>

Dioses y hombres podían convivir en un momento dado por la coincidencia del tiempo humano con uno de los momentos siempre presentes del tiempo mítico de los dioses, cuando, por ejemplo, éstos o sus fuerzas viajaran en una fecha determinada a través de los postes que dividían los cielos inferiores del inframundo y de los cielos superiores. La

<sup>44</sup> *ibid.*, p. 65.

<sup>45</sup> López Austin, Alfredo. *Cuerpo humano e ideología...*, p. 68.

<sup>46</sup> *ibid.*, p. 70.

influencia de los dioses en el hombre estaba determinada por los ciclos calendáricos, por ejemplo, las *cihuateteo*, que habitaban en la parte occidental del cielo, sólo podían dañar a los niños en días pertenecientes al árbol del poniente.<sup>47</sup>

Es importante señalar que los dioses pueden caracterizarse como fuerzas seccionables, que conseguían dividirse, reintegrarse o separar sus componentes, fuerzas o esencias, que al atravesar los huecos de los postes intermedios eran a la vez el tiempo que producía la historia;<sup>48</sup> gracias a la actividad de los dioses también se movía el mundo.

En la tierra, las imágenes de los dioses que fabricaban los nahuas contenían la fuerza divina de éstos o parte de ella. Las imágenes eran vasos de la esencia de los dioses, es decir, vasos de esa materia ligera de que estaban formados. Los dioses se iban introduciendo a sus imágenes, confeccionadas con elementos semejantes a sus atributos, como si las fuerzas divinas imperceptibles se vertieran en recipientes visibles.<sup>49</sup>

Una imagen, pues, contiene parte de un dios, al grado que ambos son partes de una misma fuerza dividida. López Austin asegura que en ocasiones hay tal semejanza entre una “imagen y dios, que algunas formas visibles cargadas de poder sagrado *son consideradas dioses*”.<sup>50</sup> Como ejemplo, cita que escultores antiguos, como los mayas yucatecos, realizaban una serie de precauciones y pasos para librarse de algún contacto súbito con el dios cuya imagen labraban, pues esto les podría acarrear enfermedades o la muerte tanto a ellos como a sus familiares; así que se tiznaban el cuerpo, se abstendían de tener relaciones sexuales, se apartaban en chozas especiales y, entre otras cosas, se sangraban para untar las figuras que iban metiendo en tinajas cubiertas con tapas.<sup>51</sup> Los dioses, en esta visión de mundo, habitan sus imágenes, a la manera de reliquias, y son las fuerzas que determinan las cualidades de los seres que crearon. Por ejemplo, los dioses tienen características humanas o tienden a ellas, para el mesoamericano así se explica su semejanza con aquellos.<sup>52</sup>

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>48</sup> \_\_\_\_\_, “La religión, la magia y la cosmovisión”..., p. 250.

<sup>49</sup> \_\_\_\_\_, *Los mitos del tlacuache...*, p. 178.

<sup>50</sup> *Ibid.*, pp. 178-179.

<sup>51</sup> *Ídem.*

<sup>52</sup> *Ídem.*

La vida del hombre y de los seres que habitaban la tierra estaba impregnada de la intervención de los dioses y seres sobrenaturales, en beneficio o perjuicio, por esta razón los hombres solían realizar actos rituales colectivos o personales con el fin de aprovecharse o librarse de tales ingerencias divinas.<sup>53</sup> Los momentos o puntos de contacto entre el tercer tiempo, el del hombre, y el segundo, de los dioses, servían de fundamento para la actividad ritual.

Los aztecas se regían generalmente por dos tipos de calendarios: uno ritual conocido como *tonalpohualli*, y otro solar, o agrícola llamado *xíhuil*. El primero se componía de 260 días, 20 días con 13 numerales cada uno.<sup>54</sup> Cada día tenía un nombre o signo y se combinaba rotando con un número del 1 al 13. El *xíhuil*, constaba de 18 meses con 20 días cada uno y de cinco días adicionales, los *nemontemi*, que dan un total de 365 días; en combinación, ambos tipos de cómputo eran la base del sistema calendárico.

En la visión de mundo de los mexicas su destino y todo lo que sucedía en el universo estaba supeditado al *tonalpohualli*. *Tonalli*, no sólo significa día, también es destino, por esta razón sólo era interpretado por los *tonaīpou:hque*, sacerdotes especializados para hacer pronósticos o predicciones acerca del destino que le esperaba. por ejemplo, a un recién nacido de acuerdo con la fecha en que había llegado al mundo, o para indicar los días oportunos para el matrimonio, la caza, algún viaje o incluso para la guerra. El *tonalpohualli* dominaba todos los aspectos de la vida privada y pública.

Respecto a la predestinación que los indígenas atribuían a los pronósticos del *tonalpohualli*, Sahagún enumera la fortuna que esperaba a los nacidos bajo la tutela de cada uno de los 20 signos en su *Historia general...*;<sup>55</sup> dice, por ejemplo, que las personas nacidas bajo el signo *cipactli* eran muy afortunadas durante su vida; *océlotl*, en cambio, era un signo de infortunio, y los nacidos bajo el signo *tochtli*, serían irremediablemente borrachos; mientras que los nacidos bajo el signo *quiáhuil* se convertirían en hechiceros o brujos. Por otro lado,

---

<sup>53</sup> \_\_\_\_\_ . *Cuerpo humano e ideología...*, p. 74.

<sup>54</sup> SOUSTELLE, Jacques. *Op. cit.*, p.56.

<sup>55</sup> Sahagún, Fr. Bernardino de. *Op. cit.*, Libro IV, p. 223.

el numeral (1-13) también otorgaba algún tipo de carácter, por ejemplo, el 4 era de mala suerte, mientras que el 7 o el 13 eran siempre favorables.

Paralelamente al calendario ritual se llevaba la cuenta del calendario soiar, *xihuitl*. Éste se componía de 18 meses, como se mencionó, de 20 días cada uno (ver fig. 2), más 5 días considerados como nefastos y que se sumaban al final de cada conjunto de 365 días. De acuerdo con este sistema, cada año recibía un nombre que le era asignado de acuerdo con los signos de los días *acatl* (caña), *tecpatl*, (pedernal), *calli* (casa) y *tochtli* (conejo), también numerados del 1 al 13; cuatro signos con 13 numerales dan un total de 52 años, lo que se llamaba *Xiuhmōpilli*, atadura de años, es decir, un siglo para los mexicas; cada par de periodos de 52 años era denominado *huehuetiliztli*, “vejez”; esto significaba la mayor edad que alcanzaba un hombre y también el grado de sabiduría y respeto que le confería su edad.<sup>56</sup>

DÍA 1. cipactli. "caimán o cocodrilo"	SIGNO 	DÍA 6. miquiztli. "muerte"	SIGNO 	DÍA 11. ozomatli. "mono"	SIGNO 	DÍA 16. coscaquauhli. "zopilote"	SIGNO 
DÍOS(ES) PATRONO(S) Tonacatecuhtli.		DÍOS(ES) PATRONO(S) Tectitēcatl.		DÍOS(ES) PATRONO(S) Xochipilli.		DÍOS(ES) PATRONO(S) Itzpapalotl.	
DÍA 2. ehécatl. "viento"	SIGNO 	DÍA 7. moxztli. "venado"	SIGNO 	DÍA 12. mallinalli. "yerba torcida"	SIGNO 	DÍA 17. ollin. "movimiento"	SIGNO 
DÍOS(ES) PATRONO(S) Quetzalcōatl.		DÍOS(ES) PATRONO(S) Tláloc.		DÍOS(ES) PATRONO(S) Pacēcatl.		DÍOS(ES) PATRONO(S) Xōlōtl.	
DÍA 3. calli. "casa"	SIGNO 	DÍA 8. tochtli. "conejo"	SIGNO 	DÍA 13. ācatl. "caña"	SIGNO 	DÍA 18. tēcpatl. "pedernal"	SIGNO 
DÍOS(ES) PATRONO(S) Mayāhuētl.		DÍOS(ES) PATRONO(S) Mayāhuētl.		DÍOS(ES) PATRONO(S) Tzacatlipōca.		DÍOS(ES) PATRONO(S) Huāzōtlōtl Tzacatlipōca.	
DÍA 4. cmetzpillin. "lagartija"	SIGNO 	DÍA 9. atl. "agua"	SIGNO 	DÍA 14. jaguar. "jaguar"	SIGNO 	DÍA 19. iluuiātl. "lluvia"	SIGNO 
DÍOS(ES) PATRONO(S) Huehuēcōyōtl.		DÍOS(ES) PATRONO(S) Xihuitēcuhtli.		DÍOS(ES) PATRONO(S) Tlacōtlōtl.		DÍOS(ES) PATRONO(S) Tonatiuh.	
DÍA 5. cōātl. "serpiente"	SIGNO 	DÍA 10. itzcuintli. "perro"	SIGNO 	DÍA 15. cōāuhli. "águila"	SIGNO 	DÍA 20. xōchitli. "flor"	SIGNO 
DÍOS(ES) PATRONO(S) Chalchiuhtlicue.		DÍOS(ES) PATRONO(S) Esqueleto.		DÍOS(ES) PATRONO(S) Tzacatlipōca rojo.		DÍOS(ES) PATRONO(S) Xochiquetzal y Xochipilli.	

Fig. 1. Signos y nombres de los veinte días en el calendario mexica.<sup>57</sup>

<sup>56</sup> CARRASCO, Pedro. "La sociedad mexicana antes de la Conquista", en *Historia general de México*, SEP-COLMEX, 1981, p. 262.

<sup>57</sup> Tomado de TENA, Rafael. "El calendario mesoamericano", en *Arqueología mexicana*, vol VII, núm. 41, enero-feb- 2000, p. 6.

En relación con el calendario solar, durante cada mes se llevaban a cabo las fiestas fijas cuyo trasfondo estaba íntimamente ligado con el ciclo agrícola, aunque también había fiestas con matices dedicados al culto guerrero. Las fiestas se realizaban con mucha suntuosidad. El siguiente es un ejemplo de los preparativos de una de ellas.

El primero mes del año se llamaba entre los mexicanos atlahualo, y en otras partes quauitleoa. Este mes comenzaba en el segundo día del mes de febrero, cuando nosotros celebramos la purificación de Nuestra Señora. En el primer día de este mes celebraban una fiesta a honra, según algunos, de los dioses tlaloques que los tenían por dioses de la lluvia; y según otros de su hermana la diosa Chalchihuitlicue; y según otros, a honra del gran sacerdote o dios de los vientos Quetzalcóatl, y podemos decir que a honras de todos éstos.

Este mes con todos los demás que son diez y ocho, tienen a cada veinte días. En este mes mataban muchos niños: sacrificábanlos en muchos lugares y en las cumbres de los montes, sacándoles los corazones a honra de los dioses del agua, para que les diesen agua o lluvias.

A los niños que mataban componíanlos con ricos atavíos para llevarlos a matar, si lloraban y echaban muchas lágrimas, alegrábanse los que los llevaban, porque tomaban pronóstico de que habían de tener muchas aguas ese año.<sup>58</sup>

También estaban las fiestas movibles, que Sahagún relata se llevaban a cabo en el transcurso de los 260 días del *tonalpohualli* y, de acuerdo con el calendario solar, caían en diferentes fechas. En las fiestas movibles, 16 de acuerdo con Sahagún,<sup>59</sup> se esperaba la manifestación funesta o favorable de alguno de los dioses celebrados; por ejemplo, en la número doce se decía que las *cihuapipiltin* bajaban a la tierra y hacían daño a los niños; mientras que en la número trece se hacía el festejo a Xiuhtecuhtli, dios del fuego, y había banquetes y bebidas en abundancia.

---

<sup>58</sup> Sahagún, Fr. Bernardino de, *Op. cit.*, p.77.

<sup>59</sup> Sahagún, Fr. Bernardino de. *Op. cit.*, L II, Cap. XIX., pp. 94 ss.

<b>NOMBRE</b> 1. Atlcabualo <b>EQUIVALENCIA</b> febrero-marzo.	<b>SIGNO</b> 	<b>NOMBRE</b> 6. Etzalcualiztli <b>EQUIVALENCIA</b> junio.	<b>SIGNO</b> 	<b>NOMBRE</b> 11. Ochpaniztli <b>EQUIVALENCIA</b> septiembre.	<b>SIGNO</b> 	<b>NOMBRE</b> 16. Atemoztli <b>EQUIVALENCIA</b> diciembre-enero.	<b>SIGNO</b> 
<b>NOMBRE</b> 2. Tlacaxipebualiztli <b>EQUIVALENCIA</b> marzo.	<b>SIGNO</b> 	<b>NOMBRE</b> 7. Tecuilhuitontli <b>EQUIVALENCIA</b> junio-julio.	<b>SIGNO</b> 	<b>NOMBRE</b> 12. Pachtonlli <b>EQUIVALENCIA</b> octubre.	<b>SIGNO</b> 	<b>NOMBRE</b> 17. Tliltli <b>EQUIVALENCIA</b> enero.	<b>SIGNO</b> 
<b>NOMBRE</b> 3. Tozoztontli <b>EQUIVALENCIA</b> abril.	<b>SIGNO</b> 	<b>NOMBRE</b> 8. Hueytecuilhuitli <b>EQUIVALENCIA</b> julio.	<b>SIGNO</b> 	<b>NOMBRE</b> 13. Huey pachtli <b>EQUIVALENCIA</b> octubre-noviembre.	<b>SIGNO</b> 	<b>NOMBRE</b> 18. Izcalli <b>EQUIVALENCIA</b> febrero.	<b>SIGNO</b> 
<b>NOMBRE</b> 4. Huey tozoztli <b>EQUIVALENCIA</b> abril-mayo.	<b>SIGNO</b> 	<b>NOMBRE</b> 9. Tlazochimacc <b>EQUIVALENCIA</b> agosto.	<b>SIGNO</b> 	<b>NOMBRE</b> 14. Quecboilli <b>EQUIVALENCIA</b> noviembre.	<b>SIGNO</b> 	<b>NOMBRE</b> Nemontemi <b>EQUIVALENCIA</b> febrero.	<b>SIGNO</b> 
<b>NOMBRE</b> 5. Tōzcatl <b>EQUIVALENCIA</b> mayo-junio.	<b>SIGNO</b> 	<b>NOMBRE</b> 10. Xōcott huetzli <b>EQUIVALENCIA</b> agosto-septiembre.	<b>SIGNO</b> 	<b>NOMBRE</b> 15. Panquetzaliztli <b>EQUIVALENCIA</b> diciembre.	<b>SIGNO</b> 		

Fig. 2. Meses nahuas y sus signos.<sup>60</sup>

Una de las formas públicas más importante del culto mesoamericano fueron las fiestas que se fijaban a través de los calendarios, principalmente del ciclo de 365 días, pues éstas estaban directamente relacionadas con la agricultura, en especial con el cultivo del maíz. En estas fiestas la población se preparaba para recibir a los dioses que llegaban oportunamente en forma de fuerza o esencias.<sup>61</sup> Entre otros objetivos, la comunidad pretendía ganarse la voluntad de los dioses para obtener algún beneficio o librarse de su actividad nociva, como se mencionó; pero también se contribuía a la continuidad del mundo. Las fiestas realizadas según el Xihuitl, calendario solar, se conocen como fiestas fijas.<sup>62</sup>

Fiestas fijas	Dioses festejados
Atlcahualo o Quauitleoa	Tlalocques, dioses de las lluvias
Tlacaxipehualiztli	Xipe Tótec, señor de la primavera
Tozoztontli	Tlálóc, dios de la lluvia
Uey Tozoztli	Cintéotl, dios del maíz

<sup>60</sup> Tomado de GONZÁLEZ, Yólotl. *Diccionario de mitología y religión en Mesoamérica*, Larousse, México, p. 31-32.

<sup>61</sup> LÓPEZ Austin, Alfredo. "La religión, la magia...", pp. 252-253.

<sup>62</sup> SAHAGÚN, Fr. Bernardino de. *Op. cit.*, L.II, p. 73-183.

Tóxcatl	Titlacauan, o Tezcatlipoca, dios de dioses
Etzalcualiztli	Tlaloques, dioses de la lluvia
Tecuilhuitontli	Uixtocihuatl, diosa de la sal
Uey Tecuilhuitl	Xilonen, diosa de las mazorcas tiernas
Tlaxochimaco	Huitzilopochtli, dios de la guerra
Xocotl Huetzi	Xiuhtecuhtli o Ixcozauhqui, dios del fuego
Ochpaniztli	Teteo innan, madre de los dioses
Teotleco	Se honra a todos los dioses
Tepéilhuitl	Se honra a los montes
Quecholli	Mixcóatl, dios de la cacería
Panquetzaliztli	Huitzilopochtli, dios de la guerra
Atemoztli	Tlaloques, dioses de la lluvia
Títitl	Ilamatecutli, o Tonan, Nuestra madre
Izcalli	Xiuhtecuhtli o Ixcozauhqui, dios del fuego

Cuadro 2. Fiestas fijas y dioses festejados.<sup>63</sup>

Las fiestas que se realizaban en honor de un determinado dios se caracterizaban por incluir una serie de prácticas rituales, que se dirigían a la sobrenaturalidad.<sup>64</sup> Invocación, baile, ayuno o ingestión de bebidas alucinógenas, sacrificios, etcétera.

En el pensamiento de los aztecas todos los aspectos de la vida se encontraban bajo el determinismo de los dioses, sus fiestas y el calendario ritual, que establecían un vínculo inseparable entre el hombre y el mundo religioso que regía su existencia. Los mitos de esta cultura, al igual que sucede con otras sociedades religiosas cuya forma de pensar es simbólica, daban fundamento y constituían la forma de vida de los sujetos. Por ejemplo, en el universo de los aztecas había un sino de fatalismo dado por la creencia de que la época en la que vivía el pueblo azteca de finales del siglo XV, llamada el Quinto sol, habría de ser destruida, como las épocas o soles o mundos pasados, por una catástrofe natural. En el bajorrelieve conocido como la Piedra de Sol, se enumeran las primeras cuatro edades de la tierra.

De acuerdo con el texto conocido como la *Leyenda de los soles*,<sup>65</sup> antes de la época en donde se situaban los aztecas hubo otras cuatro, cada una representada por un sol. El

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 77 ss.

<sup>64</sup> LÓPEZ Austin, Alfredo. "Los ritos religiosos. Un juego de definiciones", en *Arqueología mexicana*, vol. VI, núm. 34, nov-dic 1998, p. 15.

primero, *nahui ocellotl* (4 tigre) duró 676 años, llega a su fin cuando los hombres de esta época fueron devorados por una fiera. La siguiente época fue *nauhuēcatl* (4-Viento) se mantuvo 364 años, el viento fue el causante de la catástrofe de ésta, pues los habitantes, casas, árboles, todo fue arrasado por él. El tercer sol, *nahui quiyahuītl* (4-Lluvia) duró 312 años y terminó cuando cayó una lluvia de fuego. La cuarta etapa, *nahui atl* (4-Agua) duró 676 años, fue destruida cuando el cielo se vino abajo en forma de agua e inundó todo. Por último, el tiempo en el que se situaban los aztecas se llamaba *naollin* (4-Movimiento), este quinto Sol requería, según las distintas versiones del mito, de sacrificios humanos para ponerse en movimiento. En efecto, la estabilidad del Quinto sol dependía de que los hombres pudieran ofrecerle la sangre y los corazones de los cautivos en combate, de ahí la importancia del fundamento de la guerra para coleccionar este alimento divino.<sup>66</sup> La esencia divina o alma de los muertos en sacrificio o en batalla, como dijimos anteriormente, se dirigía a la casa del Sol.

Es importante señalar que los aztecas crearon su propio sol, o era, el quinto. Para ello fue necesario que dividieran las épocas anteriores, que eran de 676 años cada una y que resultan luego una de 312 y otra de 364.<sup>67</sup>

Para los aztecas, la religión era un factor de carácter vital, solía regular todas sus actividades desde las particulares e inmediatas, como el nacimiento, el matrimonio, la cosecha o el juego de pelota, hasta las más complicadas y generales, como el gobierno, las conquistas, fiestas, ofrendas y sacrificios.

A fines del siglo XV, la sociedad azteca contaba con una multitud de dioses, cuyas imágenes eran objeto de culto en sus templos correspondientes, o *teocalli*, donde colocaban altares muy adornados junto con las ofrendas de los habitantes. Mendieta señala que existían dioses principales y secundarios, de acuerdo con cada *calpulli* o barrio; por ejemplo, para Tenochtitlan era Huitzilopochtli pero también Quetzalcóatl; para Tlaxcalla,

---

<sup>65</sup> *Códice Chimalpopoca*, trad. Primo Feliciano Velásquez, UNAM, 1992, pp. 119-122.

<sup>66</sup> LÓPEZ Austin, Alfredo. *Cuerpo humano e ideología...*, pp. 88-89.

<sup>67</sup> Dra. Martha Iliá Nájera, comunicación personal.

Camaxtli, y en Cholula, Quetzalcóatl.<sup>68</sup> En una misma ciudad o señorío podía haber más de un dios principal, además éstos no eran exclusivos, dos o más poblados podían compartir el culto por el mismo dios.

---

<sup>68</sup> MENDIETA, Fr. Gerónimo de. *Historia eclesiástica indiana*, tomo I, CONACULTA. (Cien de México), México, 1997, p. 192-197.

## 1.2 Códices

Como se mencionó en el apartado anterior, los códices tenían un amplio uso en el mundo prehispánico y aun después de la Conquista,<sup>1</sup> aunque con una presencia cada vez más restringida. Fray Diego Durán, por ejemplo, es uno de los cronistas que presencia la interpretación de varios códices cuando investiga la figura de Topiltzin. En estos documentos, señala, había caracteres y pinturas muy bien realizados.<sup>2</sup> Motolinía, por su parte, también conoció de primera mano códices. En ellos, menciona, se guardaba la “memoria de sus antigüedades, linajes, guerras, vencimientos, y otras muchas cosas de esta calidad dignas de memoria”.<sup>3</sup> Actualmente existen muy pocos códices prehispánicos porque desde el inicio de la Conquista fueron destruidos, primero por la toma de los edificios en donde se solían almacenar, los *amoxcalli*; luego, por los autos de fe organizados por la Iglesia para aniquilar todo lo que pudiera relacionarse con lo que tildaban de obras del Demonio.<sup>4</sup>

### a) Fundamentos

De acuerdo con Joaquín Galarza, los códices son “documentos pictóricos, o de imágenes, realizados como productos culturales de civilizaciones como la maya, azteca, mixteca, [etcétera, mismas] que surgieron y se desarrollaron en Mesoamérica”.<sup>5</sup> El estilo, la codificación y las convenciones adoptadas en su manufactura se encuentra estrechamente ligada con la lengua y la tradición cultural de sus autores:<sup>6</sup> los llamados por los nahuas *tlacuilos*.

---

<sup>1</sup> Aparte de los códices o antiguos libros con pinturas y signos glíficos, otras formas de transmisión de los conocimientos son los monumentos con inscripciones e imágenes descubiertos, fechados e interpretados por la arqueología, incluyendo cerámica, restos óseos y gran variedad de objetos suntuarios; y, por último, los textos indígenas, que originalmente eran relatos transmitidos de forma oral, y que fueron traducidos al castellano por indios latinizados recién durante la primera etapa de la Conquista. LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Literaturas indígenas de México*, ed. cit., p. 83 y ss.

<sup>2</sup> DURÁN, Fr. Diego. *Historia de las Indias de Nueva España*, 2ª ed., Porrúa, México, 2001, p. 22 y ss.

<sup>3</sup> MOTOLINÍA, Fr. Toribio de. *Historia de los indios de Nueva España*, 7ª ed., Porrúa, México, p. 215.

<sup>4</sup> GALARZA, Joaquín. *Estudios de escritura indígena tradicional azteca-náhuatl*, AGN-Ciesas, México, 1980, p. 9 y ss.

<sup>5</sup> GALARZA, Joaquín. *Amatl, amoxtili, el papel, el libro*, 2ª ed., Tava editorial, México, 1990, p. 13

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 15-16.

El *tlacuilo* era quien se encargaba de “escribir pintando”, al parecer debía tener como características principales el ser pintor y conocer ampliamente su lengua. Además, se le instruía en el saber de su época y, después, era capacitado en temas determinados:<sup>7</sup> históricos, religiosos o administrativos, entre otros. Así, el *tlacuilo* residía en los edificios religiosos o civiles donde hiciera falta, de acuerdo con su especialidad, y los manuscritos se almacenaban en lugares conocidos como *amoxcalli*, “casa de libros”.

La función social de los códices está íntimamente relacionada con el tema central de cada uno: como el *Códice Borgia*, documento prehispánico cuyo tema es de tipo calendárico ritual; también existen códices que señalan demarcaciones geográficas o de población, con lo cual se constituyen como mapas. Otra función es la histórica, documentos como el *Códice Alfonso Caso*, *8-Venado Garra de Tigre*, contiene información geográfica, biográfica y cronológica referente a dicho gobernante mixteco, genealogía, conquistas, matrimonios y victorias.<sup>8</sup> Aunque se identifique un tema central, los códices, por lo general, combinan datos de varios tipos: históricos, geográficos, etcétera.

Por otro lado se encuentran los manuscritos coloniales, como *La matrícula de tributos*, de tipo económico, que registra las riquezas y tributos obtenidos de los pueblos sojuzgados. Los códices, como vemos, se adaptaron a las necesidades específicas de la Colonia, así es como surgen los documentos en pictogramas empleados para la evangelización.

Aunque el *tlacuilo* era el especialista en realizar los códices, no era el único que los podía interpretar, también lo hacían gobernantes y, en general, la clase dirigente, o nobles quienes por lo general eran egresados de las escuelas superiores o *calmecac*. Sin embargo, existían glifos convencionales que aun la gente del pueblo podía interpretar: como ciertos dioses, locativos, etcétera. Cuando los códices eran interpretados por el *tlacuilo*-lector,<sup>9</sup> éste extendía el manuscrito sobre un petate en el suelo, mientras los oyentes se ubicaban alrededor del documento, así lo podían observar en su totalidad al tiempo que se

<sup>7</sup> LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Literaturas indígenas*, ed. cit., p. 83.

<sup>8</sup> LEÓN-PORTILLA, Miguel. “Introducción”, en *Códice Alfonso Caso, La vida de 8-Venado, Garra de Tigre*, Patronato indígena, México, 1996, pp 17-24.

<sup>9</sup> GALARZA, Joaquín. *Amatl, amoxtili...*, p. 18 y ss.

desplazaban en torno al mismo. Al interpretarlo, el *tlacuilo*-lector podía hacer referencias respecto a fechas, lugares o personas cuyas representaciones en el documento se encontraran en el principio, a mitad del códice o en la parte final, según requiriera.

En la época prehispánica los códices albergaban todo el conocimiento hasta ese momento alcanzado por las civilizaciones referidas, y a pesar de que debieron ser numerosos, la destrucción fue casi total. Frailes como Motolinía, Durán, Sahagún, entre otros cronistas, describen la perfección, utilidad, temática y fatal destino de muchos de estos manuscritos.<sup>10</sup>

#### b) Clasificación

Los códices suelen clasificarse de acuerdo con las necesidades de estudio en: época a la que pertenecen (prehispánica o colonial), civilización de origen (maya, náhuatl, mixteca), material (piel, papel amate, papel indígena -probablemente de maguey-, lienzos de algodón; para los coloniales papel europeo, tela industrial o pergamino), formato (tira, rollo, biombo, paneles, hoja, lienzo), tema (calendárico, ritual, histórico, geográfico, genealógico, cartográfico, económico, etnográfico, misceláneo y sin clasificar) —en ocasiones suele combinarse un tema con otros— y, finalmente, localización actual.<sup>11</sup>

#### Códices prehispánicos<sup>12</sup>

Nombre	Origen	Material	Formato	Tema	Localización
Códice de Dresden,	Maya	Papel Amate	Biombo	Calendárico-ritual	Sächsische Landesbibliothek, Dresden, Alemania
Códice París	Maya	Papel Amate	Biombo	Calendárico-ritual	Bibliothèque Nationale, París, Francia
Códice Madrid	Maya	Papel Amate	Biombo	Calendárico-ritual	Museo de América, Madrid
Códice Borgia	Náhuatl	Piel	Biombo	Calendárico-ritual	Biblioteca Apostólica Vaticana, Ciudad del Vaticano, Italia
Códice Laud	Náhuatl	Piel	Biombo	Calendárico-ritual	Bodleian Library, Oxford, Inglaterra
Códice Vaticano B	Náhuatl	Piel	Biombo	Calendárico-ritual	Biblioteca Apostólica Vaticana, Ciudad del Vaticano, Italia

<sup>10</sup> DURÁN, Fr. Diego. *Historia de las indias de la Nueva España e islas de tierra firme*, 2ed., Porrúa, México, 1967.

<sup>11</sup> GALARZA, Joaquín. *Amatl, amoxtlí, ...*, p. 23.

<sup>12</sup> En revista de *Arqueología Mexicana*, vol. IV, núm. 23, ene-feb 1997, p. 14-15. Basado en "A Census of Native Middle American Pictorial Manuscripts", en *Handbook of Middle American Indians*. John B. Glass, vol. 14, University of Texas Press, Austin, 1975.

Códice Cospi	Náhuatl	Piel	Biombo	Calendárico-ritual	Biblioteca Universitaria di Bologna, Italia
Códice Fejérváry Mayer	Náhuatl	Piel	Biombo	Calendárico-ritual	Free Public Museums, Liverpool, Inglaterra
Códice Borbónico	Náhuatl	Papel Indígena	Biombo	Calendárico-ritual	Bibliothèque de l'Assemblée Nationale Française, París
Tonalámatl de Aubin	Náhuatl	Papel Indígena	Biombo	Calendárico-ritual	En resguardo temporal en el Museo Nacional de Antropología, México
Códice Becker I	Mixteco	Piel	Biombo	Histórico	Museum für Völkerkunde, Viena
Códice Vindobonense	Mixteco	Piel	Biombo	Ritual-calendárico e Histórico	Nationalbibliothek, Viena
Códice Bodley	Mixteco	Piel	Biombo	Histórico	Bodleian Library, Oxford, Inglaterra
Códice Nuttal	Mixteco	Piel	Biombo	Histórico	British Museum, Londres, Inglaterra
Códice Colombino	Mixteco	Piel	Biombo	Histórico	Museo Nacional de Antropología, México
Códice Selden	Mixteco	Piel	Biombo	Histórico	Bodleian Library, Oxford, Inglaterra

Cuadro 3. Códices prehispánicos

Hasta el momento, como podemos ver, sólo se registran 16 códices de origen prehispánico: 3 mayas, 5 que componen el grupo Borgia, 2 aztecas y 6 mixtecos.

### c) Códices coloniales

A diferencia de los códices prehispánicos, los coloniales fueron calificados como inofensivos, pues la Iglesia ya no los consideraba objeto de idolatría. En su mayoría fueron realizados a petición de alguna autoridad, como los documentos solicitados a indígenas para demostrar los límites de sus propiedades, mismas que les serían legalizadas, o en su defecto confiscadas; o para establecer el límite y nombre de alguna población. En este caso se trata de códices ahora clasificados como cartográficos, entre ellos el *Mapa de Santa Cruz* o el *Códice Xólotl*.<sup>13</sup> También hubo documentos que fueron solicitados a indígenas para que dieran testimonio de problemas legales que surgieron entre las autoridades novohispanas, personalidades civiles importantes y aun eclesiásticas, como contratos no cumplidos, estos documentos se denominan códices jurídicos, y un ejemplo de ellos es el *Códice Osuna*.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> GALARZA, Joaquín. *Amatl, amochtili*, ed. cit., p. 79-80.

<sup>14</sup> VALLE, Perla. "Memorias en imágenes de los pueblos indios", en revista de *Arqueología Mexicana*, vol. VII, núm. 38, jul-agos 1999.

Avanzada la evangelización, religiosos como fray Bernardino de Sahagún, entre otros, se percataron de que, por un lado, los indígenas continuaban con sus ritos tradicionales a escondidas de los evangelizadores y, por otro, que al destruir la casi totalidad de los códices prácticamente desconocían las tradiciones y creencias indígenas, con lo cual se encontraban en desventaja frente a lo que interpretaron como el mal que querían combatir, la idolatría.

El médico no puede acertadamente aplicar las medicinas al enfermo (sin) que primero conozca de qué humor, o de qué causa proceda la enfermedad; de manera que el buen médico conviene sea docto en el conocimiento de las medicinas y en el de las enfermedades, para aplicar convenientemente a cada enfermedad la medicina contraria (y porque), los predicadores y confesores médicos son de las ánimas, para curar las enfermedades espirituales conviene (que) tengan experiencia de las medicinas y de las enfermedades espirituales.<sup>15</sup>

La enfermedad a que se refiere Sahagún es la idolatría, razonamiento bajo el cual fue necesario solicitar a los indígenas principales o recién latinizados la información referente a los antiguos ritos, dioses y tradiciones que habían mantenido antes de la Conquista. En este rubro se encuentran los informantes de Sahagún; también se solicitó a *tlacuilos* la realización de códices en donde se diera cuenta de lo relatado. Ejemplo de este tipo de manuscritos son el Códice Tovar y el Telleriano Remensis.<sup>16</sup> Sin embargo, como los documentos fueron realizados a partir de peticiones expresas de autoridades civiles o religiosas, no se debe descartar la posibilidad de que estos manuscritos contengan información parcial respecto al tema en cuestión.

Los códices coloniales pueden ser estudiados desde diferentes perspectivas, con lo cual la clasificación temática suele ser flexible, así encontramos documentos como el *Códice Mendocino* que puede ser clasificado como histórico, económico y, a la vez, etnográfico.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> SAHAGÚN, Fr. Bernardino de. "Prólogo", en *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 8ª ed., Porrúa, 1992, p.17.

<sup>16</sup> MANRIQUE Castañeda, Leonardo. "Los códices históricos coloniales", en revista de *Arqueología Mexicana*, vol. VII, núm. 38, jul-agos 1999, pp. 25-31.

<sup>17</sup> GALARZA, Joaquín. *Amotl, amotli...*, p.81.

Dentro del conjunto de manuscritos coloniales se encuentran los *Códices Testerianos*, de gran importancia en el proceso de evangelización. La función de estos documentos era servir como un catecismo en imágenes pero al estilo de los códices tradicionales, con el objeto de facilitar a los indígenas el aprendizaje de una religión diferente: el catolicismo, mediante el uso de los mismos medios de comunicación y transferencia de conocimientos que les resultaran familiares: los códices.

La invención del método se ha atribuido tanto al fraile Jacobo de Testera como a fray Pedro de Gante, pues uno de los ejemplares testerianos más antiguos tiene la firma de este último, mas puede decirse que la presencia de su rúbrica sólo lo identifica como dueño del manuscrito y no como autor del mismo; sin embargo, la polémica respecto a la paternidad del método aún sigue.

Algunos investigadores se inclinan a considerar que en todo caso fueron realizados por *tlacuilos*,<sup>18</sup> ya latinizados y evangelizados, si se atiende a los siguientes elementos: el uso de las convenciones con que realizan los pictogramas, el simbolismo de los colores (que todavía corresponde a los empleados en la tradición indígena), el conocimiento de las dos lenguas que integran, náhuatl y castellano, que en ocasiones llega a ser de un fonctismo excesivo, como veremos más adelante) y el aprovechamiento de las pequeñas hojas de papel teniendo el reverso de la primer hoja como número uno y el anverso de la segunda como número dos, con lo que la lectura comienza en sentido horizontal en la esquina superior izquierda de la hoja uno y se continua hasta llegar a la esquina superior derecha de la hoja dos, luego, regresa a la hoja uno y sigue la lectura en sentido horizontal hasta el extremo de la hoja dos.

---

<sup>18</sup> GALARZA, Joaquín, *Códices testerianos. Catecismos indígenas*, Tava editorial, México, 1992. También del mismo autor ver, "Códices o manuscritos testerianos", en revista de *Arqueología Mexicana*, vol. VII, núm. 38, jul-agos 1999, pp. 34-37.

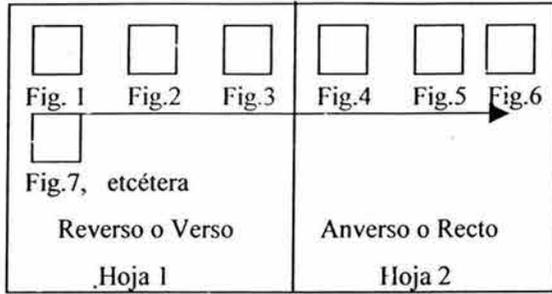


Fig. 3. Diagrama de lectura de un códice testeriano.

Los Códices testerianos contienen los principales temas religiosos para la conversión de los indígenas al catolicismo: oraciones, bienaventuranzas, mandamientos, etcétera. Entre estos se encuentran, entre otros, el *Catecismo de fray Pedro de Gante*, el *Catecismo de Gómez de Orozco* y la *Doctrina Christiana*.

El papel con que fueron manufacturados es en general europeo, por lo que el tamaño de cada manuscrito se obtuvo cortando en secciones horizontales las hojas venidas de España,<sup>19</sup> como es el caso del catecismo de fray Pedro de Gante. Estos cuadernillos, que parecen catecismos de bolsillo, bien pudieron tener un uso individual como para que el alumno que recibía la instrucción de la doctrina tuviera a la mano los principios que debía memorizar, aunque tampoco se descarta la posibilidad de que los frailes los emplearan como apoyo mnemotécnico de sus enseñanzas.

La mayoría de los códices coloniales integra de alguna manera las dos tradiciones de que es fruto: prehispánica y española. En ocasiones suma los dos sistemas de expresión característicos de cada una, a los glifos y pictogramas se unen textos escritos, números y fechas en caracteres romanos o arábigos. La influencia del castellano fue crucial en este momento, pues gracias a la alfabetización de la lengua náhuatl ésta se pudo escribir en caracteres latinos.

<sup>19</sup> *Ídem*.

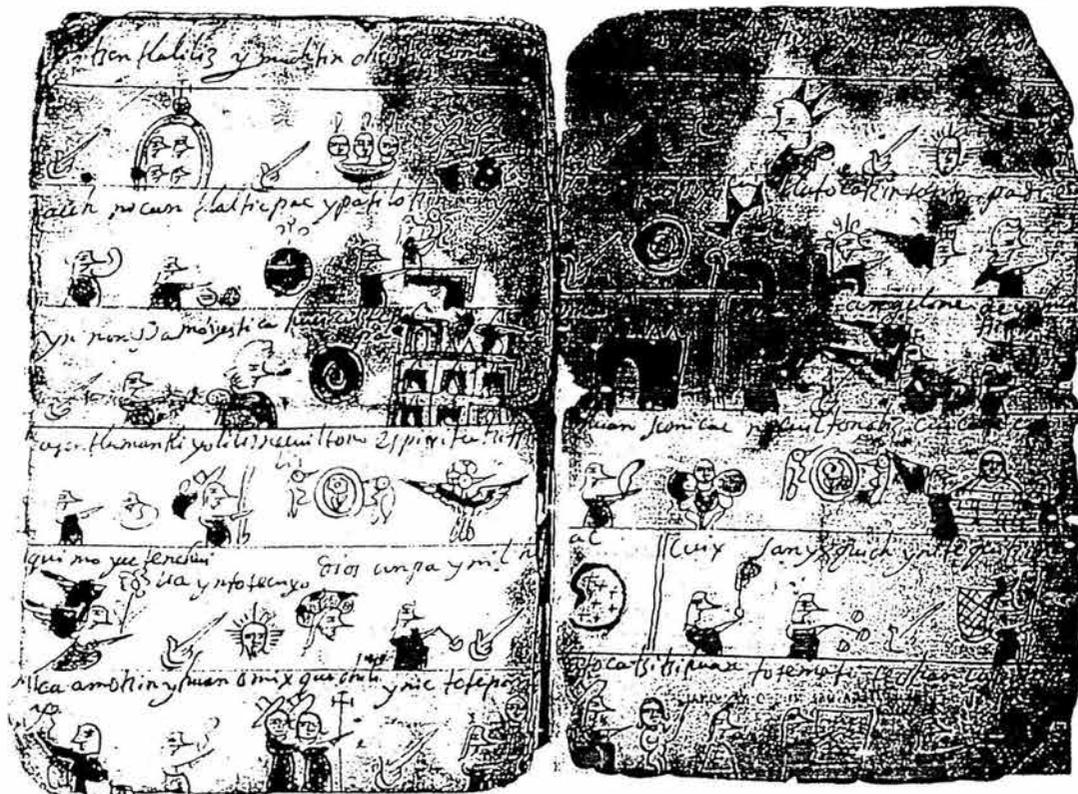


Fig.4 *Catecismo Gómez de Orozco*, fragmento.<sup>20</sup>

Aunque en general prevalecen las convenciones tradicionales de los *tacuilos*, se mantiene el uso de los pigmentos naturales, minerales y se añade la tinta europea; al tradicional formato de tira o biombo se suma el cuadernillo, como los catecismos testerianos, y respecto a los temas se agregan los que representan conflictos e injusticias de que eran objeto los indígenas por parte de los españoles. Por esta razón también se consideran códices mixtos.<sup>21</sup>

<sup>20</sup> *Ídem.*

<sup>21</sup> GALARZA, Joaquín. *Amatl, an:oxtli, loc. cit.*, p. 113.

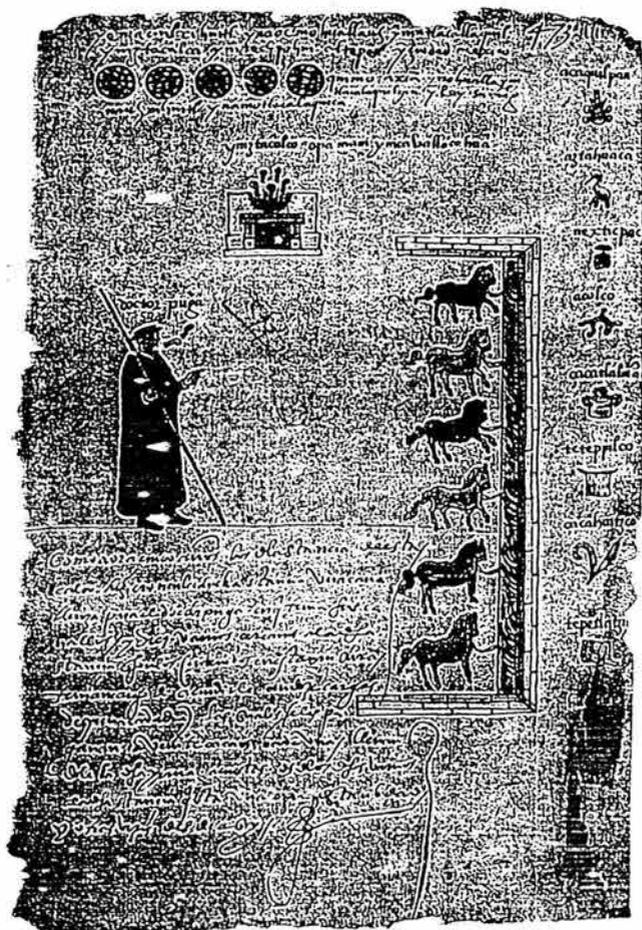


Fig. 5. *Códice Osuna*, fragmento.<sup>22</sup>

<sup>22</sup> RUIZ Medrano, Ethelia. "Códices y justicia: los caminos de la dominación", en revista de *Arqueología Mexicana*, vol. VII, núm. 38, jul-agos 1999, pp. 45.

## Capítulo 2 Hacia la conquista espiritual

### 2.1 Racionalización

#### a) Explicación vs. comprensión

En los apartados anteriores se expusieron en términos generales los aspectos clave de la cultura azteca, que nos serán útiles para situar la sociedad que encontraron los españoles a principios del siglo XVI. Aunque gran parte de la información con que se cuenta proviene del periodo colonial y fue compilada por cronistas españoles, en su mayoría religiosos, o indígenas recién latinizados, como los informantes de Sahagún, nos ofrece un panorama que describe aspectos tales como organización social, economía, política, historia y religión, educación, principales medios de transmisión de conocimientos y brevemente la concepción del universo prehispánico.<sup>1</sup>

Sin embargo, esta visión prehispánica del mundo no fue comprendida por los españoles que desembarcaron con Cortés hacia 1519, para emprender la conquista de la Nueva España. Mientras que los religiosos se dieron a la tarea de conquistar almas mediante la evangelización de indígenas y calificar de engaño del demonio a la religión prehispánica, la empresa del soldado conquistador obedecía a otros intereses igualmente devastadores: riqueza y poder, tomados aun a costa de su propia vida.<sup>2</sup> En ambos casos se impuso la cultura y religión del vencedor.

La conquista de nuevas tierras que prometía a los soldados españoles una vida de prosperidad y abundancia: títulos, tierras, indios y oro,<sup>3</sup> era realizada en nombre de la Corona española y de Dios. Y para dar cuenta al imperio español de las riquezas que iban encontrando a su paso –y en su favor– y del valor de las huestes hispanas –que buscaba ser recompensado–, Cortés describe en sus *Cartas de relación* el mundo que tiene ante sus

---

<sup>1</sup> Gran parte de la información referida se reunió con las investigaciones de eruditos como Sahagún y su trabajo con informantes e indígenas latinizados. GRUZINSKI, Serge. *La colonización de lo imaginario*, FCE, México, 1995, p. 77.

<sup>2</sup> DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal. *Historia de la Conquista de la Nueva España*, “Cap. 1”, 3ª ed., Porrúa, México, 1964, p. 3.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 3ss.

ojos.<sup>4</sup> En su libro denuncia desde un principio las prácticas que considera abominables y heréticas por parte de los hombres que habitan esas nuevas tierras, al tiempo que señala la importancia que tendría el convertirlos al catolicismo. En su primera carta, enviada a Carlos V y a la emperatriz, la reina Juana, Cortés describe lo extenso y fértil de las tierras mexicanas y las ventajas de tenerlas al servicio de la Corona.

...Y tengan vuestras majestades por muy cierto que según la cantidad de la tierra nos parece ser grande, y las muchas mezquitas que tienen, no hay año que, en lo que hasta ahora hemos descubierto y visto, no maten y sacrifiquen de esta manera tres o cuatro mil ánimas. Vean vuestras reales majestades si deben evitar tan gran mal y daño, y cierto sería Dios Nuestro Señor servido, si por mano de vuestras reales altezas estas gentes fuesen introducidas e instruidas a nuestra santa fe católica y conmutada la devoción, fe y esperanza que en estos sus ídolos tienen, en la divina potencia de Dios.<sup>5</sup>

En este sentido, Cortés parece establecer un doble aspecto de la conquista española: el militar y el espiritual.

Estos primeros testimonios del mundo prehispánico escritos por cronistas, conquistadores y religiosos constituyeron en conjunto una vasta explicación acerca del mismo, pero con fatales consecuencias, pues las observaciones y juicios occidentales que expresaban al describir las costumbres y prácticas religiosas de los pueblos indígenas, se convirtieron al mismo tiempo en descriptores de una sociedad que debía eliminarse por considerarse enemiga de la ley de Dios, y por lo tanto de la Corona española.

Cortés cree haber descubierto una nueva tierra que toma para sí, para Dios y para el rey, y aunque reconoce que entre los nativos de las indias eran los de tierra firme los más razonables que había conocido y con mayor entendimiento que los habitantes de las islas, esto no le impide la destrucción y catalogación de abominable que aplica a las culturas prehispánicas.

Con la falta de comprensión del mundo indígena, propia de su época, se desarrolló un proceso de “encubrimiento” que trajo como consecuencia la destrucción violenta de estas

---

<sup>4</sup> CORTÉS, Hernán. *Cartas de relación*, 18ª ed., Porrúa, México, 1994.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 22.

sociedades;<sup>6</sup> mientras que el pensamiento y la cosmovisión de los nahuas centrales, entre muchos otros grupos, se sumergían en la descalificación y ocultamiento debido tanto a la prohibición de ciertas costumbres prehispánicas como a la correspondiente falta de lugar de tales prácticas en un mundo católico.

Una vez consumada la conquista, los vencedores impondrán su racionalidad europea a través de la educación que en estos momentos va de la mano de la evangelización, como lo testimonian los primeros colegios de la Nueva España.

Tiene este monesterio [*sic*] de san Francisco, a las espaldas de la capilla mayor de la dicha iglesia, una escuela adonde se enseñan a leer y escribir y la doctrina cristiana los hijos de los principales indios, y lo mesmo tienen todos los demás monesterios de los otros pueblos; y desta escuela tiene cargo fray Pedro de Gante (...); y este fue el primero que enseñó a los indios a cantar y la música que ahora tañen, y les ha hecho el aprender a pintar y otros oficios.<sup>7</sup>

Tal instrucción dio mayores frutos, según cronistas como Motolinía y Mendieta, en los niños, pues consideraban que éstos eran un terreno virgen en donde se podía sembrar la semilla del cristianismo con solidez, sin peligro de que abandonaran la nueva religión para regresar a sus creencias tradicionales prehispánicas, como solía pasar con los adultos. Es claro que los niños aún no habían aprendido del todo la compleja religión de sus padres o mayores ni la cosmovisión de origen prehispánico, por eso, entre otras razones, los jovencitos que instruían cuidadosamente los frailes eran separados de sus padres para que éstos no los pudieran “contaminar”, según los religiosos, o confundir respecto al nuevo credo.

Los franciscanos se interesaron por la instrucción de los niños, pues en ellos encontraron una masa fiel de colaboradores en la obra de evangelización, Motolinía asegura que sin ellos los resultados de la misión no hubieran sido posibles.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Cfr. DUSSEL, Enrique. *1492, el encubrimiento del Otro*, Antropos, Bogotá, 1992.

<sup>7</sup> Anónimo, cit. por CHAUVET, Fr. Fidel de J., en “Antiguos testimonios de Fr. Pedro de Gante”, *Cartas de Fr. Pedro de Gante*, impreso en Talleres de Fr. Junípero Serra, Provincia del Santo Evangelio de México, México, 1951, p. 3-4.

<sup>8</sup> MOTOLINÍA, fray Toribio de. *Op. cit.*, p. 261 y ss.

Para los religiosos fue muy importante distinguirse de los españoles civiles y los conquistadores, pues los excesos de éstos no contribuían a ejemplificar lo que debía ser un caballero cristiano. Aunque en un principio los conquistadores se apoyaron en los religiosos y viceversa, pronto las relaciones cambiaron. Si bien Cortés siempre será visto por Mendieta, por ejemplo, como un santo y providencial varón gracias a quien pudo llegar la religión cristiana a la Nueva España,<sup>9</sup> no sucede lo mismo con los españoles ordinarios ni con los administradores que arribaron a la región posteriormente.

Como los españoles en aquel tiempo se veían señores de una tan extendida tierra, poblada de gente innumerable, y toda ella sujeta y obediente a lo que quisiesen mandar, vivían a rienda suelta, cada uno como quería y se le antojaba, ejercitándose en todo género de vicios.<sup>10</sup>

Los religiosos denuncian tributos excesivos, esclavitud y el abuso de poder de los hispanos, entre otra injusticias, por esa razón fueron duramente criticados en ocasiones por las autoridades españolas y perseguidos en algunos casos.<sup>11</sup>

Es importante distinguir entre el religioso y el civil de la península porque la tradición a la que nos referimos a continuación se refiere al trato que tuvo el primero con los indígenas de la naciente Nueva España, relación que no siempre estuvo libre de la intromisión de las autoridades civiles. En efecto, el encuentro que tienen los religiosos con el indígena los llevará a plantearse una serie de interrogantes acerca de su origen y la circunstancia religiosa de estos hombres. Para aquellos no se trata de infieles voluntariamente alejados del cristianismo en presencia de la iglesia y sus representantes, como el caso de musulmanes o judíos, si no de gentiles,<sup>12</sup> víctimas del Demonio que vivían engañados por éste, ignorando el cristianismo.

Así se enfrentan dos tipos de racionalidades distintas, por un lado la europea del cristiano vencedor y por otro la prehispánica del vencido. Para cuando una racionalidad enfrenta una experiencia que la obliga a plantearse nuevos cuestionamientos respecto a una situación

---

<sup>9</sup> MENDIETA, Fr. Jerónimo de. *Historia eclesiástica indiana*, L. III, Cap. XII, pp. 303-308.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 478.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 479.

<sup>12</sup> Idólatra o pagano.

determinada y para los cuales resulta insuficiente porque no tiene respuesta, se tienen dos opciones, según Alfredo Gómez-Muller:<sup>13</sup> o se trata de un tipo de racionalidad práctica capaz de problematizar un tema y de reelaborarse con el fin de responder satisfactoriamente o, en el peor de los casos, optará por constituirse como una racionalidad negadora de la alteridad, que suele caracterizar a un discurso esclavista. En el primer caso se trata de una tradición práctica que se orienta hacia una racionalización progresiva, en el segundo, de una tradición irreflexiva y hasta irracional.

Los religiosos, como dijimos, se cuestionan por qué los indígenas llevaban tanto tiempo ignorando el evangelio, y para responder buscarán razones dentro de su propia tradición bíblica. Por ejemplo, fray Diego Durán se aventura a pensar, de acuerdo con sus investigaciones, que Topiltzin fue un gran “predicador del evangelio” cuyos discípulos llevaban una vida muy recatada y de oración, pero que los “hechiceros” de Quetzalcóatl y Tezcatlipoca lo humillaron frente a sus seguidores, pues inventaron había tenido trato carnal con Xochiquetzal, una mujer de mala reputación. Avergonzado por tal mentira Topiltzín se marchó por el mar y nunca se supo más de él, sólo que “fue a dar aviso a sus hijos los españoles de esta tierra, y que él los trujo para vengarse”.<sup>14</sup> Durán también cree haber encontrado referencia a un ejemplar del evangelio en hebreo en el pueblo de Ocuituco, sin embargo cuando investiga sobre el libro los indígenas del pueblo le confiesan haberlo quemado hacía tiempo por miedo a que les acarreará algún mal.

Otros frailes culparon al Demonio de que los indígenas vivieran tanto tiempo en tal “idolatría”, como apunta Sahagún,<sup>15</sup> pero nunca a Dios por haberlos olvidado, Él era en todo caso el responsable último de la evangelización, por tanto ésta se habría de realizar según su designio. Jamás dudaron de las palabras del Evangelio: Jesús resucitado dice a sus apóstoles “Vayan y hagan que todos los pueblos sean mis discípulos” (Mt 28, 19), en este sentido los religiosos consideran que todos son llamados a la salvación y por tanto existe un padre común y una unidad de género humano.

---

<sup>13</sup> GÓMEZ-MULLER, Alfredo. *Alteridad y ética desde el descubrimiento de América*, ediciones Akal, Madrid, 1997, pp. 26-32.

<sup>14</sup> DURÁN, Fr. Diego. *Historia de las Indias de la Nueva España*, T. I, Cap. I, pp. 9-15.

<sup>15</sup> SAHAGÚN, Fr. Bernardino de. *Op. cit.*, L.I, p. 61.

Frente a la cuestión respecto a la condición idólatra de los indígenas, como la calificaron los frailes, éstos concluirán desde se tradición cristiana, primero que el descubrimiento de las Indias no fue casual sino misterioso, ordenado por la sabiduría y bondad divina para la salvación de los naturales. Segundo, Dios que llamó a los indios a su santa fe cuando éstos estuvieron dispuestos para recibirla en el momento que fue adecuado, y tercero que los frailes fueron el instrumento humano del que se valió para su obra.<sup>16</sup> Para Motolinía los pecados que cometieron los indígenas mientras no estaban evangelizados fueron las razones por las que Dios permitió que llegaran la fe y la religión cristiana, considera que era necesario, tal vez, que cayeran en tal estado para poderlos redimir.<sup>17</sup>

Hacia 1521, en la naciente Nueva España, las prácticas católicas se ven limitadas a dar misas, o a confesar y administrar otros sacramentos a soldados. Y a pesar de que Cortés desde su primera carta de relación, como citamos atrás, se interesaba por mostrar a la Corona española una justificación espiritual a la conquista militar y política, es hasta 1524 “que comienza la evangelización metódica de la Nueva España”,<sup>18</sup> con la llegada de los primeros franciscanos cuyo objetivo era la misión.

No obstante, el terreno había sido preparado por la misma orden franciscana años atrás, pues adquieren en abril de 1521 un permiso papal de León X, que Mendieta señala como la primer bula, con la cual tenían el permiso de “libremente predicar, bautizar, confesar, absolver de toda descomunión, casar y determinar las causas matrimoniales, administrar los sacramentos de la eucaristía ...”, entre otras labores religiosas; esto sólo fue concedido a dos franciscanos, Juan Glapión y Francisco de los Ángeles.<sup>19</sup> La petición otorgada por León X fue confirmada al año siguiente por la Bula *Omnimoda* del papa Adriano VI, concedida principalmente a los religiosos mendicantes franciscanos.<sup>20</sup> Al año siguiente, 1523, llegan los primeros tres franciscanos: Pedro de Gante, lego, y los frailes Juan de Tecto y Juan de Aora.

---

<sup>16</sup> MENDIETA, Fr. Jerónimo de. *Historia eclesiástica indiana*, L. IV, p. 241.

<sup>17</sup> *Ibid.*, L.II, p. 107.

<sup>18</sup> RICARD, Robert. *La conquista espiritual de México*, FCE, México, 1995, p. 75.

<sup>19</sup> MENDIETA, Fr. Jerónimo de. *Historia eclesiástica...*, L.III. p. 326.

<sup>20</sup> GÓMEZ Canedo, Lino. *Evangelización y conquista*, 2ª ed., Porrúa, México, 1988, p. 187.

Al inicio de la evangelización, los principales problemas que enfrentaron los misioneros fueron el lenguaje y el arraigo a una religión politeísta llena de mitos y rituales, calificada por estos religiosos como falsa, abominable y obra del Demonio, pero que continuaba rigiendo una gran parte de los aspectos de la vida y muerte del indígena.

De inmediato los frailes tomaron su lugar en la sociedad recién conquistada por las armas para emprender su labor como maestros básicos, pues se consideran poseedores del conocimiento, que era para ellos la palabra de Dios. Ésta es la clave para entender la figura de mundo de los frailes, pues se consideran salvadores del alma de los indígenas como médicos espirituales; sus defensores frente al Demonio que los solía mantener engañados y, entre otros aspectos más, portadores de la salvación humana mediante la palabra de Dios enseñada a los indígenas en su calidad de gentiles. Sus obras y crónicas como compiladores o instructores corresponden a esa figura de mundo, entre estos trabajos se encuentran los catecismos en pictogramas.

Por otro lado, para mantener su autoridad, igual que los soldados, los misioneros también ejercían actos violentos tanto físicos como psicológicos sobre los indígenas, tales como amenazas de condena eterna en un lugar de tormento, o cuando se les reprendía por reincidir en las prácticas religiosas antiguas, que debían olvidar y considerar falsas, de continuar en su prácticas entonces cambiaba su condición de gentiles a herejes y con ella variaban los castigos.

Ante las grandes dificultades comunicativas, los frailes optan por explicar la doctrina católica a los indígenas a través de métodos muy rudimentarios y elementales, como la mímica, y la memoria, pero sin lograr que éstos comprendieran a cabalidad los conceptos religiosos de los que se hablaba.

Son estos primeros años de la evangelización los que están llenos de esperanza en los logros espirituales, no se escatiman esfuerzos y el trabajo de los frailes se ve recompensado con el aumento de indígenas bautizados y convertidos; al menos, así se creía. Fray

Jerónimo de Mendieta refiere que los niños eran los más listos para aprender de memoria la doctrina cristiana en latín, y que para los más viejos o rudos de pensamiento utilizaban otros métodos, como las pinturas al estilo de sus antiguos códices,<sup>21</sup> pues consideraba que los indígenas creían más en lo que veían que en lo que escuchaban.

En el *Códice franciscano* se menciona que la primer enseñanza que impartían los religiosos de esta Orden a los jóvenes indígenas era la doctrina cristiana. En el caso de los hijos de indios principales, como solía diferenciarse en la época, después de la doctrina se les instruía en la gramática con el fin, continúa el texto, de que “se arraigasen en la fe más de veras”.<sup>22</sup> Entre estos estudiantes se escogía a quienes ayudarían a los religiosos en los servicios de la iglesia o a los que se convertirían en cantores de ésta.

Es importante señalar, de acuerdo con el mismo documento, que los alumnos de estos colegios jugaron un papel notable en el aprendizaje del náhuatl de los religiosos e incluso ayudaron a traducir en buena medida textos del castellano al náhuatl y latín.<sup>23</sup> En este caso, tenemos una relación de enseñanza recíproca que incluye el diálogo entre dos racionalidades, la indígena como vehículo de conceptos a través de su lengua y figura de mundo (que incluye símbolos y se analizará en los últimos dos capítulos) y la cristiana que vierte su doctrina —que ya es figura de mundo— también por el lenguaje. El resultado es una acción comunicativa por parte de sujetos, indígenas y misioneros, que aplican sus conocimientos para generar otros o particularidades de los mismos. En especial considero que este es el origen del tipo de cristianismo que se dio en la Nueva España: un cristianismo indígena.

Los hijos de indios principales, solían vivir separados de sus padres en los escuelas anexas a los conventos a manera de internos, así su vida giraba en torno al aprendizaje que recibían en ellas. Sin embargo, en algunas ocasiones los padres de estos niños se mostraron reticentes a mandar a sus hijos a tales escuelas y en su lugar enviaban a los hijos de

---

<sup>21</sup> MENDIETA, Fr. Jerónimo de, *Op. cit.*, libro I, p. 398ss.

<sup>22</sup> *Códice Franciscano siglo XVI*, ed. Joaquín García Icazbalceta, Nueva colección de documentos para la historia de México, México, 1889, p. 70.

<sup>23</sup> *Ídem*.

*macehuales*, pues no aprobaban que su descendencia estuviera ligada a los sacerdotes de la nueva religión y que, además, se apartaran de sus costumbres tradicionales. Esto originó, entre otros problemas, que la nueva generación de jóvenes con nuevas ideas y hábitos entraran en conflicto con los adultos y ancianos más reacios a convertirse al Cristianismo, sobre todo en grupos que daban gran importancia a la autoridad de los mayores.<sup>24</sup> Además, de acuerdo con la enseñanza recibida en las escuelas convento, los jóvenes debían denunciar a sus padres en caso de que los vieran realizando los antiguos rituales, entregar o destruir “ídolos” y en todo caso enseñar a sus mayores la religión cristiana, como el caso de Cristóbal, uno de los niños mártires de Tlaxcala, que según relata Motolinía fue muerto a manos de su padre (1527).<sup>25</sup> Otro problema fue que muchos de estos indios latinizados hijos de *macehuales* adquirieron puestos administrativos en la sociedad novohispana, con lo cual menguaron aún más la autoridad que pudieron mantener los indios principales en aquellas primeras décadas de la Colonia.<sup>26</sup>

En cuanto a las enseñanzas que recibían los hijos de la gente común o *macehuales* éstas se realizaban después de la misa y era un indígena seleccionado entre los más viejos del barrio a quien se le encomendaba la tarea de reunir y llevar a los niños a la doctrina. Con tal estrategia los misioneros aprovecharon el respeto que esta sociedad indígena mantenía a los mayores por la autoridad que su edad revestía,<sup>27</sup> aspecto que nos muestra otro contacto entre las visiones de mundo de dos sociedades: el respeto y obediencia a los ancianos por parte de la indígena, quienes incluso podían azotar a los niños que llegaran tarde, y la asistencia al adoctrinamiento de una nueva religión, de la europea.

Entre los métodos empleados en la evangelización se encuentra el uso de pictogramas para la representación de oraciones, virtudes, sacramentos, etcétera, que constituyen los llamados catecismos en imágenes, sin embargo este recurso no implica necesariamente la comprensión de los conceptos de la doctrina, pues podrían quedarse en la sola expresión

---

<sup>24</sup> CASTRO, Felipe. *La rebelión de los indios y la paz de los españoles*, CIESAS-INI, México, 1996, p. 30.

<sup>25</sup> MOTOLINÍA, fray Toribio de. *Op. cit.*, p. 251.

<sup>26</sup> MENDIETA, fray Jerónimo de. *Op. cit.*, L. IV, p. 83.

<sup>27</sup> RICARD, R. *Op. cit.*, p. 185.

fonética, omitiendo el valor profundo de la expresión. Tal ocurría con la memorización del *Pater Noster*, según lo refiere Mendieta:

El vocablo que ellos tienen que más tira a la pronunciación de *Pater* es *pankli*, que significa una como banderita con que cuentan el número de veinte. Pues para acordarse del vocablo *Pater*, ponen aquella banderita que significa *pankli*, y en ella dicen *Pater*. Para *noster* el vocablo que ellos tienen más su pariente, es *nochtli*, que es el nombre de la que acá llaman tuna los españoles (...) Así que, para acordarse del vocablo *noster*, pintan tras la banderita una tuna.<sup>28</sup>

Por otro lado, el uso de pictogramas o “figuras”, como dice Motolinía, también se empleó para la confesión de los pecados, pues reconoce el franciscano que tal era su “escritura”.<sup>29</sup> Los indígenas, continúa, llevaban representados sus pecados a través de figuras que explicaban al confesor a través del uso de una vara con la que iban señalando cada uno. Esta forma en que se ejecutaba la confesión recuerda la lectura o interpretación de los códices a la manera tradicional, como se mencionó en el apartado 1.2.

La manufactura tanto de la confesión por figuras como de los códices testerianos sitúan al indígena como sujeto que actúa en el proceso de evangelización al aplicar una herramienta de expresión perteneciente a su tradición prehispánica, en la que también tenía más y variados usos, históricos, calendáricos, religiosos, etcétera.

El indígena no sólo continúa usando instrumentos propios de su racionalidad, como el lenguaje, náhuatl en el catecismo y doctrina de Gante, y los pictogramas al estilo de sus códices, también aprovecho otros aspectos referentes a su forma de concebir el mundo, como veremos en los siguientes capítulos, para hacer una trasposición de conceptos y adaptarse a la sociedad novohispana que recién surgía. El resultado es un cristianismo producto de la integración de conceptos o símbolos que ejecuta el indígena con aprobación de los religiosos, o que éstos aprovechan de aquellos.

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 399.

<sup>29</sup> MOTOLINÍA, fray Toribio de. *Op. cit.*, p. 135.

Por otro lado, no siempre hubo una adaptación pacífica del nuevo credo, pues el forzar a un individuo a abandonar una religión para abrazar otra sirviéndose de la violencia suele dar lugar a la rebeldía o a la obediencia, por parte del violentado, para acatar las nuevas disposiciones. En este caso se trata de un mecanismo causal<sup>50</sup> en el que el sujeto, aunque en apariencia lo acepte, no necesariamente comprende la ideología de quien lo está dominando. Prueba de ello fueron las rebeliones indígenas, tema cuya complejidad desborda los objetivos de la presente tesis.

---

<sup>30</sup> WRIGHT, Georg Henrick von. *Explicación y comprensión*, Alianza, Madrid, p.173 ss.

## Capítulo 2

### 2.2 Los Primeros evangelizadores. Medievalismo y humanismo

La primera mitad del siglo XVI está impregnada de un espíritu ambivalente, entre el final de la clásica caballería medieval y los primeros pasos de los estados modernos, según Ramón Menéndez Pidal, el “reinado de los reyes católicos (era) un Estado renacentista (...) asentado en la doctrina medieval del catolicismo universal, (...) idea que sustenta el imperio de Carlos V”.<sup>1</sup> En los religiosos que llegaron a tierras mexicanas confluyen esas dos tradiciones, un medievalismo que cada vez tenía más elementos del humanismo que se vivía en otras partes de Europa.

Por otro lado, es importante señalar que las creencias colectivas tanto de los europeos de esa época como las contemporáneas de los nahuas del centro, dieron lugar a que cada quien respondiera desde su tradición las cuestiones que surgían, por ejemplo respecto al origen del hombre americano y su condición de gentil, en cuanto al europeo, o cómo habrían de adaptarse a la nueva religión para convertirse a ella, por parte de los indígenas.<sup>2</sup> De acuerdo con la particular figura del mundo de cada cultura, cada quién ve lo que quiere ver, como la acción del Demonio o la intermediación de los ángeles en la evangelización de la Nueva España, que creen cabalmente los primeros misioneros.

#### a) Elementos medievales

En las primeras décadas del siglo XVI estaban en boga las ideas de Erasmo<sup>3</sup> en las provincias de Flandes, de donde eran originarios los primeros tres franciscanos que llegaron a territorios mexicanos: Pedro de Gante, Juan de Tecto y Juan de Aora. Los tres querían llegar a los territorios recién conquistados por Cortés, pues hasta su convento, en la ciudad de Gante había llegado la noticia de la gesta española y de una tierra extensa cuyos

<sup>1</sup> Cit. por WECKMANN, Luis. *La herencia medieval de México*, FCE-COLMEX, 2ª ed., 1996, p.26.

<sup>2</sup> Ver siguiente apartado. 2.3 Evangelización y civilización.

<sup>3</sup> Los textos en boga de Erasmo eran *Anotaciones del Nuevo Testamento* (1505), *Ensayo sobre el libre albedrío* (1511). Cit. por FOSSIER, Robert. “La reconquista del hombre”, en *La Edad Media*, t.3. Crítica, Barcelona, 1988, pp. 444-445.

habitantes desconocían el evangelio; así asumieron el compromiso de ir a predicarlo.<sup>4</sup> Sin embargo, en más de una ocasión los religiosos que arribaron a la Nueva España en esa época recurrieron a su tradición medieval para apoyar su labor como misioneros o para explicar acontecimientos que presenciaban.

De acuerdo con Mendieta, “La campaña militar emprendida por Cortés contra Tenochtitlan (1519-1521) estuvo inspirada divinamente, era lícita y necesaria”,<sup>5</sup> por tanto, entrañaba una misión espiritual que los misioneros de la primera etapa de la evangelización habían vivido con fervor y entusiasmo. La etapa a la que nos referimos se sitúa entre 1524 y 1564, es decir a partir del arribo de los primeros 12 franciscanos hasta la muerte del virrey Luis de Velasco, periodo durante el cual los frailes menores pudieron moverse con libertad<sup>6</sup> y se vieron favorecidos por personajes de gran peso político, como fray Juan de Zumárraga, franciscano, entre otros.

El mismo Cortés y sus tropas, por ejemplo, se veían a sí mismos como caballeros medievales, llenos de arrojo y valentía en las batallas que libraron. Así, en las cartas que Cortés envía al emperador Carlos V tiene presente que sirve a éste y a Dios.<sup>7</sup> Entre los soldados era frecuente encontrar referencias al *Amadís de Gaula* o a las *Sergas de Esplandián*. Así, relata Bernal Díaz del Castillo que en la batalla previa a la entrada de los españoles a Tenochtitlán era tan dura la respuesta de los guerreros mexicas “que aunque estuvieran allí diez mil Héctores troyanos y tantos Roldanes, no les pudieran entrar”.<sup>8</sup>

Entre los elementos sobrenaturales con profunda raíz medieval que se narran en las crónicas del siglo XVI, se encuentran las apariciones de Santiago que Cortés y sus soldados creen ver en medio de batallas apoyándolos contra los indígenas, y “confiesen haberle visto en la mayor refriega que tuvieron, donde los españoles llevaban la peor parte, (...) a favor

---

<sup>4</sup> *Ídem.*

<sup>5</sup> PHELAN, John. *Op. cit.*, p.21.

<sup>6</sup> RICARD, Robert. *La conquista espiritual de México*, FCE, México, 1995, p. 65.

<sup>7</sup> Ver CORTÉS, Hernán. *Cartas de relación*, 18 ed., Porrúa, México, 1994.

<sup>8</sup> DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal. *Conquista de la Nueva España*, 3ª ed., Porrúa, México, 1964, p. 230.

de los cuales apareció el glorioso Santiago y ahuyentó a los indios, favoreciendo a los españoles, por permisión divina”.<sup>9</sup>

Bernal Díaz del Castillo, aunque acepta la ayuda divina en todo momento (“Digo que todas nuestras obras y victorias son por mano de nuestro Señor Jesucristo”).<sup>10</sup> narra con cierto escepticismo la aparición “real” del santo, cuando en plena batalla de Centla, en Tabasco, se vio a Santiago, “o quizá se tratara de San Pedro”, cabalgar junto a Cortés con la espada desenvainada, y a continuación señala que por su parte a quien él vio fue a Francisco de Morla en un caballo castaño, pero no descarta la posibilidad de una aparición divina, pues dice que tal vez “yo como pecador, no fuese digno de verlo”.<sup>11</sup> Esta narración también puede verse como una ironía escrita con prudencia para no contradecir a Cortés o a religiosos que lo pudieran haber tachado de falta de fe.

Otra aparición divina es la que corresponde a la Virgen María que, relata Durán, “dicen haber aparecido en esta Conquista a favor de los españoles”.<sup>12</sup> También se aparece la Madre de Dios en varias ocasiones, por ejemplo a un indio en peligro de muerte que le ruega lo salve,<sup>13</sup> o intercediendo ante Jesucristo por una mujer que en peligro de muerte le ruega la sane y perdone sus pecados.<sup>14</sup>

Por otro lado, el Diablo es una figura a la recurrirán conquistadores y misioneros, como Sahagún, Las Casas, Durán, entre otros, para explicarse la existencia de la religión prehispánica, pues a su entender los indígenas vivían en el error y en el engaño por acción del Demonio. Aquí se encontrará una justificación al proceso violento, más en unos autores que en otros, de la conquista espiritual. Mendieta, por ejemplo, se pronuncia a favor del uso moderado de la fuerza, pues la destrucción del “paganismo”, según señala, como requisito para la labor misionera era una “necesidad práctica”.<sup>15</sup>

---

<sup>9</sup> DURÁN, Fr. Diego. *Historia de las Indias de la Nueva España* ..., t. 2, 2ª ed., Porrúa, 1984, p. 571.

<sup>10</sup> DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal. *Op. cit.*, p. 52.

<sup>11</sup> *Ídem.*

<sup>12</sup> DURÁN, Fr. Diego. *Loc. cit.*

<sup>13</sup> MENDIETA, Fr. Gerónimo de. *Historia eclesiástica...*, L. IV, p. 136 y ss.

<sup>14</sup> *Ídem.*

<sup>15</sup> PHELAN, John. *El reino milenarismo de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, UNAM, México, 1992., p. 21.

La antropofagia, los ritos sangrientos, la hechicería y la permanencia de idolatrias serán imputados al Demonio, el eterno enemigo de Dios, presente no sólo antes de la prédica del evangelio, sino también para tentar a los indígenas recién convertidos. Mendieta narra que “morando el santo varón fray Andrés de Olmos en el convento de Cuernavaca, se averiguó haber el Demonio aparecido a un indio en figura de señor o cacique, vestido y compuesto con joyas de oro, y esto fue por la mañana, y le llamó en un campo y le dijo: ‘Ven acá, fulano, ve y di a tal principal que cómo me ha olvidado y dejado tanto tiempo; que diga a su gente me vayan a hacer fiesta al pie del monte, porque no puedo entrar ahí donde vosotros estáis, que está ahí esa cruz’, y dicho esto desapareció”.<sup>16</sup> Los cronistas religiosos refieren en numerosas ocasiones las apariciones del Demonio, y de hecho consideran que de verdad peleaban contra él.<sup>17</sup> El referente con el mundo medieval es directo, pues en él también se consideraba al Demonio como un ser tangible, es decir el hombre convivía con el bien y el mal en su mundo real, por eso al Demonio o a los ángeles, por ejemplo, se les llama realidades espirituales.<sup>18</sup>

Los cristianos de esa época tienen por cierto la existencia de hechos sobrenaturales, tanto los milagros o apariciones divinas que en general atribuyen a manifestaciones de Dios, como las acciones del Demonio cuyo objetivo, de acuerdo con las concepciones de la época, era perder el alma de los hombres que son las criaturas preferidas del Creador. Así lo señalan los religiosos en el documento conocido como *Coloquios y doctrina cristiana*:<sup>19</sup>

Capítulo onze (*sic*). Donde se trata de cómo Lucifer hizo cortes y de lo que en ellas determinó para la persecución del género humano.

Ya auéis (*sic*) visto, hermanos míos, lo que nos ha acontecido; ya del todo Dios nos a menospreciado y desechado; conviene que todos nosotros de una voluntad y concierto hagamos cuanto mal pudiéremos a todas sus criaturas, especialmente a los hombres, a los quales (*sic*) él más ama.<sup>20</sup>

---

<sup>16</sup> MENDIETA, Fr. Gerónimo de. *Historia eclesiástica* ..., libro II, t.1, ed. cit, pp 206-207.

<sup>17</sup> Ver *Ibid.*, L. IV; Motolinía, Fr. Toribio, *Op. cit.*, Tratado I.

<sup>18</sup> OYOLA, Eliezer. *Los pecados capitales en la literatura medieval española*, Barcelona, Puvill, 1979, pp. 11-12.

<sup>19</sup> “Capítulo XI”, *Coloquios y doctrina cristiana*; Miguel León Portilla (ed.), México, UNAM, 1985, pp. 177-182.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 93.

De acuerdo con la visión de mundo de los misioneros de la época, juzgarán a la religión prehispánica de demoníaca. En el mismo texto relatan los religiosos que una vez expulsados del cielo los ángeles que se rebelaron a Dios “se transformaron entonces en demonios, (...) / En verdad todos aquellos a los que habéis tenido por dioses, / ninguno de ello es Dios, ninguno es el Dador de vida, porque todos son diablos”.<sup>21</sup>

Tanto religiosos como indígenas tienen una racionalidad simbólica a través de la que tematizan su mundo, para ambos existen los hechos sobrenaturales, sin embargo los religiosos califican de demoníaca la religión de los indígenas, como acabamos de señalar, y eso marcará la diferencia con su visión del cristianismo.

Motolinía consideró que la conquista y la evangelización eran una guerra de Dios contra el Demonio por la salvación del alma del indígena,<sup>22</sup> y vio en los misioneros los instrumentos de que Dios se valía para esa lucha;<sup>23</sup> sin embargo, se percató de que los indígenas mantenían creencias de raíz prehispánica que él consideraba contrarias a la enseñanza del cristianismo que había iniciado con sus hermanos de fe. Motolinía y muchos otros evangelizadores atribuyeron al Demonio tal pervivencia de ritos y costumbres, pues suponían que éste continuaba “tentando” a los indígenas instándolos a continuar con sus creencias, según los religiosos, para que se alejaran de la doctrina cristiana.

Respecto a los milagros había diferentes opiniones. Por un lado se reconocían como signos de Dios (Jn 2, 11) siempre presentes pero, por otra parte, algunos misioneros se cuestionaban por qué no se obraban milagros en todos ellos para aprender las distintas lenguas o para instaurar de pronto el reino de Dios sin castigos ni violencia.<sup>24</sup> Sin embargo, Mendieta señala que “mayor milagro (era) haber traído a tanta multitud de idólatras al yugo de la fe cristiana sin milagros, que con ellos.”<sup>25</sup>

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 173 y 175.

<sup>22</sup> GÓMEZ DÍEZ, Francisco Javier. *Op. cit.*, p. 51.

<sup>23</sup> MOTOLINÍA, Fr. Toribio de. *Historia de los indios de la Nueva España*, 7 ed., Porrúa, México, 2001, Caps. I, II.

<sup>24</sup> PHELAN, John. *Op. cit.*, p.78.

<sup>25</sup> MENDIETA, Fr. Jerónimo. *Historia eclesiástica...*, L. IV, p. 404.

No obstante se recogió un número considerable de narraciones, incluso por el mismo Mendieta, referentes a hechos milagrosos que a pesar de no compararse con los realizados en la época del cristianismo primitivo tenían que ver con los problemas básicos de la evangelización en la Nueva España, como el milagro obrado en la persona de fray Juan de San Francisco, a quien “le (fue) concedida por don del cielo la lengua mexicana”, en la que se puso a predicar a los indios inmediatamente.<sup>26</sup>

También se narraban como hechos milagrosos ciertas visiones y apariciones de Jesucristo sobre el santísimo sacramento o al momento de elevar la hostia durante las misas para que los indios lo vieran y creyeran en Él, o el caso de ciertas indias que habían comulgado milagrosamente cuando al parecer ningún religioso “de este mundo” las había asistido.<sup>27</sup>

A Mendieta ya no le toca vivir el fervor religioso de la primera etapa de la evangelización, se embarca a la Nueva España en 1554,<sup>28</sup> y es lógico que ponga especial cuidado en las biografías de los primeros frailes, a quienes califica las más de las veces como santos, al punto de referir que en casos como el de fray Martín de Valencia, su cuerpo había sido varias veces exhumado para comprobar que se trataba de un santo, pues como tal había vivido, o como el caso de fray Francisco Jiménez, a quien después de muerto se le cortó el dedo meñique de la mano para tenerlo como reliquia.<sup>29</sup>

Los textos hagiográficos que relatan las vidas de los primeros misioneros están plagados de hechos místicos: levitación, arrobamiento y ubicuidad eran, entre otros fenómenos, los que solían presentarse entre los frailes. Narra Mendieta, por ejemplo, que fray Martín de Valencia, quien encabezó a los primeros 12 franciscanos durante la evangelización de la Nueva España, fue visto por sus hermanos “puesto en cruz, y (...) levantado del suelo, y temblándole todo el cuerpo y los brazos”.<sup>30</sup> En cuanto al fenómeno del arrobamiento, dice el mismo cronista de fray Francisco de Soto que “estando en el púlpito, vieron todos un

---

<sup>26</sup> MENDIETA, Fr. Jerónimo. *Vidas ...*, p. 109.

<sup>27</sup> *Historia eclesiástica...*, L. IV, p. 123 ss.

<sup>28</sup> RUBIAL García, Antonio. “Estudio introductorio”, en Fr. Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica ...*, p. 31.

<sup>29</sup> MENDIETA, Fr. Jerónimo. *Vidas franciscanas*, pp. 30, 52 y 73.

<sup>30</sup> MENDIETA, Fr. Jerónimo de. *Vidas franciscanas*, 2ed., DGP-UNAM, México, 1994, p. 25.

resplandor de fuego que cercaba al santo varón”;<sup>31</sup> y acerca de fray Martín de la Coruña, añade que “muchas veces le vieron arrobado y fuera de sí en contemplación”.<sup>32</sup> Tales sucesos ponen énfasis en señalar que los misioneros eran hombres a quienes se les debía reconocer su calidad como testimonios vivientes de la providencia, según Mendieta, y que aun muertos continuaban eternamente rogando por la salvación del hombre. Argumentos con los que, entre otras funciones, se daba continuidad a la evangelización y la fortalecía, al tiempo que se probaba que la enseñanza de la doctrina se cimentaba sobre la acción real de la providencia divina.

Los objetos de veneración, como cruces, imágenes de santos,<sup>33</sup> los cilicios para penitencia muy usados entre los religiosos, y las reliquias, así como ciertos cantos de la celebración litúrgica, como el *Te Deum*, o lecturas, como el *Libro de Horas*, también tienen resabios medievales que nos indican la existencia de una tradición de la que ciertos elementos se mantuvieron porque aún cumplían con una función práctica para la evangelización. Fray Pedro de Gante, por ejemplo, enseñaba a los jóvenes indígenas que tenía bajo su cuidado, hijos de nobles en su mayoría, “versículos de la liturgia navideña como *¿Quem vidistis pastores?* y villancicos, comunes en las iglesias españolas de la Edad Media”.<sup>34</sup>

El ejemplo que dieron los primeros religiosos de su vida y costumbres fue el principal elemento de la predicación, según Mendieta, y añade, “bastó la pureza de vida y santas costumbres (de estos) ministros de Dios (...), para creer que verdaderamente eran sus mensajeros,<sup>35</sup> es decir sus apóstoles.

En general, los primeros franciscanos que llegaron a la Nueva España consideraron<sup>36</sup> que encarnaban la evangelización y estaban conscientes de que vivían la más grande conquista espiritual como fundadores de la fe y religión cristiana en un nuevo mundo de gentiles que

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>33</sup> Aunque se tuvo especial cuidado para evitar que las imágenes fueran objeto de idolatría y para evitar posibles sincretismos heréticos, cosa que no resultó. Ejemplo, el sincretismo entre la Virgen de Guadalupe y Tonantzin, y entre Tláloc y San Isidro Labrador.

<sup>34</sup> WECKMANN, Luis. *Op. cit.*, p. 208-209.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 404.

<sup>36</sup> MENDIETA, Fr. Jerónimo de. *Historia...*, libro IV, p. 243.

ignoraba el mensaje de salvación de Dios.<sup>37</sup> Misión significa envío (Mt 10, 1) y apóstol, enviado (Lc 6, 13); así, los primeros franciscanos llegaron en número de 12 análogamente a los apóstoles de Jesús, quienes dieron a conocer el evangelio en tiempos del cristianismo primitivo; para San Pablo, el Evangelio es el plan de salvación de Dios para todos los hombres (Rom 15, 9; Ef 3, 6), en este sentido cobró capital relevancia la evangelización de los territorios conquistados por Cortés, pues tendría un lugar en el desarrollo histórico de la cristiandad, proyección también acorde con la política religiosa del imperio de Carlos V.

En el imaginario de estos cristianos, otro tipo de mensajeros fueron los ángeles que intervinieron como ayudantes divinos a favor de españoles y religiosos,<sup>38</sup> o para revelar la llegada de los españoles a los indígenas antes de su arribo a costas mexicanas. Mendieta narra que en un texto de los reyes texcocanos encontró la referencia a un indio simple “que vivía en la ley de naturaleza sin ofensa de nadie”, y que antes de ser sacrificado “llamaba en su corazón a Dios, y vino a él un mensajero del cielo, que los indios llamaron ave del cielo porque traía alas y diadema, y después que han visto como pintamos los ángeles, dicen que era de aquella manera. Este ángel dijo a aquel indio: ‘Ten esfuerzo y confianza, no temas, que el Dios del cielo habrá de ti misericordia; y di a éstos que ahora sacrifican y derraman sangre, que muy pronto cesará el sacrificar y el derramar sangre humana, y que ya vienen los que han de mandar y enseñorearse de esta tierra’.”<sup>39</sup> En otros pasajes abunda la referencia a ángeles de la guarda que ayudan a los religiosos en trances difíciles.<sup>40</sup>

#### b) Elementos humanistas

Hacia el siglo XVI se comenzó a gestar en Europa un cambio de actitud respecto a diferentes aspectos de la Iglesia católica que impactaban directamente en la sociedad de esos tiempos. En la primeras décadas del siglo fue la obra de Erasmo la que tuvo mayor influencia no sólo en los Países bajos, también en España gracias a las relaciones del

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, libro III, p. 360.

<sup>38</sup> WECKMANN, Luis. *Op. cit.*, p. 171.

<sup>39</sup> MENDIETA, Fr. Gerónimo de, *Historia...*, L. III, p. 311.

<sup>40</sup> WECKMANN, Luis. *Op. cit.*, p. 235 ss.

cardenal Cisneros con eruditos de la Corte de Flandes. Por su parte, el cardenal Cisneros (1436-1517) reformó las órdenes religiosas, fundó la Universidad de Alcalá y encargó la publicación de la biblia políglota complutense; fue consejero de Carlos V y amigo de humanistas también españoles como Luis Vives.

Entre 1522 y 1525 se congregaron en torno a Erasmo las principales fuerzas intelectuales y religiosas humanistas, ambiente propiciado por Cisneros años atrás; así nace el movimiento conocido como erasmismo, siendo la corte de Carlos V uno de los principales centros donde florecieron sus ideas, aunque no durante mucho tiempo, pues en 1559 sus obras fueron incluidas en el Índice de obras prohibidas.<sup>41</sup>

Entre las principales ideas de Erasmo se pueden señalar las siguientes: crítica de la corrupción eclesiástica, la defensa de la religión interior y crítica de las manifestaciones externas cuando no nacen del sentimiento religioso verdadero; vuelta a la simplicidad del cristianismo primitivo, a la doctrina de Cristo contenida en el Evangelio, y el establecimiento de un ideal de vida simple basada en la fe y práctica de la verdadera caridad.<sup>42</sup> Y podríamos añadir dos aspectos más: la preocupación renacentista por resaltar la dignidad del hombre y la depuración de la enseñanza de la doctrina.<sup>43</sup> Para Erasmo, la perfección espiritual no sólo se obtenía siendo religioso también se podía alcanzar en estado laico, esta idea pudo ser tomada por fray Pedro de Gante quien nunca quiso ordenarse y mantuvo su estado de lego, otro concepto con aire erasmista presente en Gante y sus hermanos de fe es la introducción del evangelio en lenguas nativas, sin dejar atrás el latín y romance, que se iban enseñando gradualmente, como se verá más adelante.<sup>44</sup>

En ciertos personajes de la Nueva España se encuentran influjos muy claros de ese humanismo sobre todo en los primeros evangelizadores, quienes a su manera lograron un "humanismo cristiano",<sup>45</sup> pues los misioneros deseaban vivir plenamente como en tiempos de la Iglesia primitiva, y buscaban fundamento en la Biblia para sus procedimientos,

---

<sup>41</sup> RÍOS, Ángel del. *Historia de la literatura española*, Ediciones B, Barcelona, 1988, p. 393.

<sup>42</sup> *Ibid.*, pp. 393-394.

<sup>43</sup> BEUCHOT, Mauricio. *Historia de la filosofía en el México colonial*, Herder, Barcelona, 1996, p. 54.

<sup>44</sup> . *Vidas franciscanas*, pp. 33-39.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 55.

medios de evangelización y para explicarse la naturaleza indiana. Sin embargo debe tenerse en cuenta que se trató de un humanismo particular, pues integraba entre otros aspectos además de los elementos medievales que mencionamos, la justificación de la violencia en ciertos casos.

Con la llegada en 1524 del grupo de los primeros 12 franciscanos se inicia la evangelización formal de las Indias.<sup>46</sup> El grupo de los doce estaba integrado por fray Martín de Valencia, a la cabeza, fray Francisco de Soto, fray Martín de la Coruña, fray Juan de Suárez, fray Antonio de Ciudad Rodrigo, fray Toribio de Motolinía, fray García de Cisneros, fray Luis de Fuensalida, fray Juan de Ribas, fray Francisco Jiménez, fray Andrés de Córdoba y fray Juan de Palos. Todos “caballeros de Cristo”, como los califica Mendieta, de “probadísima” moral y vida.<sup>47</sup>

Desde 1523 hasta 1564, los misioneros franciscanos pueden considerarse partidarios del humanismo cristiano, pues en este periodo se redactan obras que reflejan las principales preocupaciones de la época; en especial, las doctrinas cristianas, cuyo objetivo era inducir a los neófitos en el estudio de los evangelios.

Jerónimo López, secretario de la audiencia de México, describió con mucha claridad cómo era el ambiente humanista de la época. Aunque en realidad lo hizo como una fuerte crítica a los métodos e ideas de los misioneros franciscanos, sus críticas ofrecen un panorama muy claro de lo que eran las influencias erasmistas de los frailes:

El primer yerro que su tuvo fue dar de golpe el bautismo a todos los que venían...

El segundo yerro fue que luego quisieron predicarles todos los artículos de la fe juntos e aclarárselos...

El tercero (fue) que tomando muchos muchachos para mostrar la doctrina en los monasterios llenos, luego les quisieron mostrar leer y escribir; y por su habilidad que es grande y por lo que el demonio negociador pensaba negociar por allí, aprendieron tan bien las letras de escribir libros, pintar de letras de diversas

---

<sup>46</sup> RICARD, Robert. *La conquista espiritual de México*, FCE, México, p.75.

<sup>47</sup> MENDIETA, Fr. Jerónimo de, *Historia...*, libro IV, p. 260.

formas, que es maravilla verlos... La doctrina, bueno fue que la sepan; pero el leer y escribir muy dañoso, como el Diablo.

El cuarto fue que luego a una gente tan nueva e tosca en las cosas de nuestra santa fe, y viva en toda maldad, se les comenzó a aclarar e predicar los artículos de la fe e otras cosas hondas... porque el indio por agora no tenía necesidad sino de saber el Pater Noster y el Ave María, Credo y Salve y mandamientos, y nomás; y esto simplemente, sin aclaraciones, ni glosas, ni exposiciones de doctores.

Quinto yerro, que no contentos con que los indios supiesen leer y escribir... pusieronlos a aprender gramática... Diéronse tanto a ello e con tanta solicitud, que había muchachos y hay de cada día más, que hablan tan elegante latín como Tulio... y viendo que la cosa cerca de esto iba en crecimiento... hicieron colegios donde aprendiesen, e se les leyesen ciencias y libros.<sup>48</sup>

Si no es Dios, como lo creen los religiosos, entonces es el Demonio, según las autoridades novohispanas, el responsable del aprendizaje del indígena, pues difícilmente le reconocen a éste su capacidad intelectual.

A través de la denuncia de Jerónimo López es posible apreciar el ambiente humanista de la época, al cual debemos añadir que Zumárraga y los franciscanos en general solían pronunciarse contra la esclavitud de los indígenas y las guerras de conquista. Para Zumárraga la guerra es injusta y no hay ley, ni razón, ni ejemplo para que se realice, pues además impide la predicación pacífica y por persuasión.<sup>49</sup> Esto en teoría, pues en la práctica este tipo de evangelización pacífica no siempre se llevó a cabo. En 1536 cuando Nuño de Guzmán inicia la guerra contra Jalisco, Zumárraga, fray Martín de Valencia, fray Francisco de Soto y fray Francisco Jiménez, de los primeros doce, se pronuncian a favor de la conveniencia de una "guerra justa", siempre y cuando tenga como fin "extirpar idolatrías" pero sin esclavizar indios, ni herrarlos o robarles sus pertenencias.<sup>50</sup>

---

<sup>48</sup> *Documentos para la historia de México*, cit. por, CHAUVET, O.F.M. Fidel de J., en "Catecismos franciscanos del siglo XVI en México", *Catecismos y métodos evangelizadores en México en el siglo XVI*, II Encuentro nacional de la sociedad de Historia Eclesiástica Mexicana, León, Guanajuato, México, 1977, p. 135-136.

<sup>49</sup> BEUCHOT, Mauricio. *Historia...*, Herder, Barcelona, 1996, p. 58-59.

<sup>50</sup> También rechazan que sea el Capitán Nuño de Guzmán quien encabece la guerra. Ver GÓMEZ Canedo, Lino. *Evangelización y conquista*, 2ª ed. Porrúa, México, 1988, p. 73.

Fray Pedro de Gante vivió lo suficiente como para ver su empresa en marcha. Casi toda su estancia estuvo en México, recién llegado se alojó en casa de un principal en Texcoco, y empezó su labor enseñado a cantar, tocar instrumentos, leer y escribir, y la doctrina cristiana,<sup>51</sup> incluso en imágenes.<sup>52</sup> Según Mendieta, se ganó la simpatía de los indígenas, pues los solía aconsejar paternalmente y le enseñaba diversos oficios, zapatero, carpintería, cantería, entre otros, mientras les predicaba y hablaba en su propia lengua haciéndose entender con facilidad, cuando que en español o en su lengua materna era tartamudo y casi nadie le entendía.<sup>53</sup>

Tanto Gante como Zumárraga consideraban que la obra de conversión debía integrar instrucción en cosas manuales, con el fin de que ésta trajera consigo una transformación cultural integral, de ahí la proliferación y apoyo que dio Zumárraga a la fundación de colegios. Esta visión acerca a ambos religiosos y a quienes trabajaron en estos proyectos a los ideales humanistas, que confían en el trabajo manual, mismo que los aproximaba a las sociedades cristianas primitivas.<sup>54</sup>

En general, los primeros franciscanos que llegaron a la Nueva España se distinguieron por apego a la extrema pobreza y humildad, por su fervor religioso y por la convicción de que habrían de enfrentarse al “príncipe de las tinieblas (...) como caballeros de Cristo”,<sup>55</sup> con el objetivo de salvar tantas almas como fuera posible en nombre de Jesucristo, según externa fray Francisco de los Ángeles, General de la Orden, cuando despide al grupo guiado por fray Martín de Valencia, el 30 de octubre de 1523, con un discurso en el que todavía se reconocen matices de la caballería medieval: les solicita logren su cometido “armados con el escudo de la fe, con loriga de justicia, con espada de la divina palabra, con el yelmo de la salud, y con lanza de perseverancia”.<sup>56</sup>

---

<sup>51</sup> MENDIETA, Fr. Jerónimo de. *Vidas...*, p. 39-40.

<sup>52</sup> RICARD, Robert. *Op. cit.*, p. 193.

<sup>53</sup> *Ídem.*

<sup>54</sup> TORRE Villar, Ernesto de la. “Los catecismos, instrumentos de evangelización y cultura”, en *Catecismos y métodos evangelizadores en México en el siglo XVI*, II Encuentro nacional de la sociedad de Historia Eclesiástica Mexicana, León, Guanajuato, México, 1977, p. 167.

<sup>55</sup> MENDIETA, Fr. Jerónimo de. *Historia...*, libro III, p. 342.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 346.

El aprendizaje de las lenguas indígenas para introducir la doctrina cristiana y evangelizar en el mismo idioma que los nativos fue otro de los elementos humanistas que caracterizaron a los primeros franciscanos, quienes a su llegada a tierra firme se dieron cuenta que para comunicarse con los habitantes de esta región debían librar el obstáculo fundamental que era el desconocimiento total de las lenguas correspondientes por parte de los religiosos,<sup>57</sup> y de la dificultad para aprenderlas. Mendieta señala que a excepción de los frailes de edad avanzada, como fray Martín de Valencia o fray Francisco de Soto, quienes murieron sin dominar alguna de las lenguas, los demás religiosos se instruyeron en el aprendizaje de al menos una y en ellas predicaron.<sup>58</sup>

Por otro lado, existía un interés inmediato por traducir en las lenguas con mayor número de hablantes o de mayor prestigio frente a las correspondientes a otros grupos indígenas la doctrina cristiana, como el náhuatl, zapoteco o mixteco, al mismo tiempo que en latín purista y en romance. De esta forma, indudablemente, también se inducía a la enseñanza del castellano, mas el punto es la evangelización temprana en lengua indígena. Cuando de plano se trataba con lenguas minoritarias o periféricas, se procedía a enseñarles algunas de las principales, señaladas arriba, y de ahí, la doctrina.<sup>59</sup> Zumárraga y fray Alonso de Molina, en 1546, reconocieron que la experiencia obtenida por esta evangelización en lengua indígena era óptima, y se manifestaron en contra de quienes opinaban que la gente sencilla no debía leer el Evangelio, más aun Zumárraga añade “que se traduzcan en todas las lenguas, aun en las bárbaras”.<sup>60</sup>

El calificar ciertas lenguas como bárbaras o el obligar a una comunidad a cambiar de idioma pueden ser criticados como asuntos no muy humanistas, sin embargo los religiosos que los realizaron consideraban de acuerdo con su figura de mundo que estaban en lo correcto al tratar por todos los medios la conversión del indígena. Estas son algunas de las características particulares de este humanismo indígena que venimos considerando, que no se salva de contradicciones, pero que halló inspiración en la doctrina de Erasmo.

---

<sup>57</sup> RICARD, Robert. *Op. cit.*, p. 129.

<sup>58</sup> MENDIETA, Fr. Jerónimo de. *Vidas...*, p. 18 y 45.

<sup>59</sup> RICARD, Robert. *Op. cit.*, p. 119-120.

<sup>60</sup> Icazbalceta, *Zumárraga*, pp. 276 s. Cit. por RICARD, Robert. *Op. cit.*, p. 135.

La cartilla para enseñar a leer a indios mexicanos de fray Pedro de Gante, comienza con un silabario en castellano, una de las formas más antiguas de la enseñanza del idioma,<sup>61</sup> y en seguida las oraciones, el Ave María, el Padre Nuestro, entre otras, en latín, romance y náhuatl.<sup>62</sup> Dice, Mendieta, que cuando fray Martín de Valencia se entrevistó por primera vez con fray Juan de Tecto, vecindado un año antes en Texcoco, le preguntó cómo andaban las cosas. “qué era lo que hacían y en qué entendían. A lo cual (...) respondió: ‘Aprendemos la teología que de todo punto ignoró San Agustín’, llamando teología a la lengua de los indios, y dándoles a entender el provecho grande que de saber la lengua de los naturales se había de sacar”.<sup>63</sup> Este es un punto clave: la crítica a la autoridad escolástica que era san Agustín y la superación del mismo.

Otra crítica de corte erasmista era la que se hacía contra la avidez por riquezas que caracterizaba al clero, desde el reinado de los reyes católicos, el franciscano fray Ximénez de Cisneros, confesor de la reina Isabel, fue comisionado por ésta para realizar una reforma y evitar los abusos clericales. Cisneros reconstruyó la Orden y le dio una importancia clave al culto apostólico de la pobreza, de tal suerte que la “conversión de los indios mexicanos coincidió con un (...) renacimiento de ascetismo y disciplina”<sup>64</sup> entre los simpatizantes de los votos de pobreza.

Así tomó su segundo nombre fray Toribio de Benavente, Motolinía, pues cuando llegaron a la Nueva España los indígenas los vieron tan pobres que exclamaban *motolinea*, fray Toribio preguntó a un español qué quería decir ese vocablo y éste le respondió que “pobre o pobres”, entonces el padre dijo “ese será mi nombre para toda la vida y en adelante nunca se firmó ni se nombró sino fray Toribio Motolinía”.<sup>65</sup>

---

<sup>61</sup> Ver BRAVO Ahuja, Gloria. *La enseñanza del español a los indígenas mexicanos*, COLMEX, 1977.

<sup>62</sup> GANTE, Fr. Pedro de. *Cartilla para enseñar a leer*, ed. Máquez Rodiles, Academia Nacional de Educación, México, 1959.

<sup>63</sup> MENDIETA, Fr. Jerónimo de. *Vidas...*, p. 34.

<sup>64</sup> PHELAN, John. *Op. cit.*, p. 71.

<sup>65</sup> MENDIETA, Fr. Jerónimo de. *Historia ...*, L. III, p. 353.

Hernán Cortés también critica la avaricia de ciertos eclesiásticos y solicita al emperador Carlos V, en su “Cuarta carta de relación”, que impida el paso a la Nueva España de obispos y otros prelados, “porque todo se lo gastan en cosas superfluas, y que sean sólo órdenes mendicantes”, en especial, franciscanos, por quienes sentía un particular apego, entre otras cosas por su voto de pobreza, así pide al rey sean éstos quienes se hagan cargo por su mandato de la evangelización de la colonia.<sup>66</sup> Esta postura convenía de forma espectacular a los intereses del Imperio y los de Cortés, pues ni él ni los reyes de España verían mermado su capital por la intromisión de cualquiera que ejerciera el voto de pobreza, el objetivo era repartirse la riqueza entre los menos posibles.<sup>67</sup>

En cuanto al apego a fuentes evangélicas<sup>68</sup> ya se ha mencionado el ideal franciscano de vuelta al cristianismo primitivo, sólo abundaremos respecto a que se trataba de un proyecto de vida, que veía sus frutos en el futuro. Por ejemplo, el proyecto de comunidad cristiana, de don Vasco de Quiroga, en el cual el trabajo colectivo de los indígenas en el campo les proporcionaba una autosuficiencia que los liberaba de la sujeción española y a la vez les confería seguridad económica y médica a través de los hospitales de Santa Fe.<sup>69</sup>

Por otro lado, no debe perderse de vista que la defensa de los derechos indígenas de fray Bartolomé de Las Casas, aun contra Aristóteles y la escolástica de su tiempo, la exaltación nostálgica de Mendieta acerca de la evangelización durante las primeras décadas del siglo XVI y su percepción de la sencillez, pobreza y mesura del indígena, y la argumentación de Zumárraga contra la esclavitud y la guerra contra los indios, parcialmente como mencionamos en su momento, no son pensamientos que sólo ellos enarbolaran, aunque tampoco significa que todos los religiosos lo compartieran, pero reflejan la actitud de una época y de ciertos misioneros que sin descuidar el arduo trabajo diario del ministerio se dieron tiempo para defender la dignidad del hombre.<sup>70</sup>

---

<sup>66</sup> CORTÉS, Hernán. *Cartas de relación*, 18 ed., Porrúa, México, p. 203.

<sup>67</sup> PHELAN, John. *Op. cit.*, p. 82.

<sup>68</sup> BEUCHOT, Mauricio. *Op. cit.*, p. 54.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 54.

Por lo que toca a las referencias constantes al Antiguo Testamento,<sup>71</sup> Mendieta equipara a Cortés con Moisés, quien liberó a su pueblo de la esclavitud de los egipcios, mientras que Cortés fue instrumento para liberar a los naturales de las tierras mexicanas de lo que en la época se consideraba idolatría. Por otro lado, si Lutero era visto como el anticristo, Cortés era como un redentor (*sic*) que había propiciado que el número de almas orilladas al abismo infernal por Lutero se compensara con las almas que se ganarían en los territorios tomados por el conquistador.<sup>72</sup>

Respecto al bautismo y a la administración de los sacramentos, mucho se debatió entre si deberían ser suministrados a indígenas sin distinción o sólo a aquellos que comprobaran una conversión sincera. En este punto los misioneros recurrieron a la Biblia y nuevamente a profetas y a los apóstoles. Tema que se analizará más adelante.

---

<sup>71</sup> Dependiendo de cada cronista, por ejemplo Mendieta exalta a Cortés; Las Casas, a Colón.

<sup>72</sup> MENDIETA, Fr. Jerónimo. *Historia...*, libro I, p. 106 y ss.

## Capítulo 2

### 2.3 Evangelización y civilización

Además de la simpatía que siempre manifestó por las órdenes mendicantes, en especial, por los franciscanos, Cortés supo ver claramente el apoyo fundamental de un aparato religioso capaz de afianzar la conquista y que trabajara directamente con los indígenas, mediando la relación entre éstos y la Corona española.

Cuando los primeros 12 franciscanos llegaron a tierras mexicanas, Cortés organizó una bienvenida con la que se ganó la voluntad de los frailes y al mismo tiempo mostró a los indígenas principales y oficiales españoles que citó para tal efecto, la importancia de los ministros de Dios. Mendieta describe el recibimiento y señala a Cortés como el personaje clave de la acción salvífica del cristianismo, al posibilitar con su milicia la conversión de los indígenas. “Puestas las rodillas en tierra, de uno en uno les fue besando a todos los manos, haciendo lo mismo D. Pedro de Alvarado y los demás capitanes y caballeros españoles. Lo cual viendo los indios, los fueron siguiendo, y a imitación de los españoles les besaron también las manos. Tanto puede el ejemplo de los mayores”.<sup>1</sup>

En este pasaje Mendieta apunta, por un lado, que los indígenas son menores respecto a los españoles, o en todo caso que tienen cierta inferioridad, asunto que analizaremos más adelante. Y, por otro, que desde su punto de vista la religión cristiana entró de la mano del conquistador militar. Desde sus primeras expediciones, Cortés da un matiz religioso a sus batallas, que aduce haber realizado en nombre de Dios, a su paso quemó y destruyó templos. Recuerda Bernal Díaz del Castillo respecto a los sacrificios y costumbres de los indígenas, “que quiso Nuestro Señor Jesucristo que con su santa ayuda que nosotros los verdaderos conquistadores que escapamos a las guerras y batallas y peligros de muerte, ya otras veces por mí dichos, se los quitamos y pusimos en buena policía de vivir y les

---

<sup>1</sup> MENDIETA, fray Jerónimo de. *Historia eclesiástica...*, ed. cit., p. 353. Sobre la imagen de Cortés como el nuevo Moisés, ver *Ibid.*, p. 304 ss.

enseñamos la santa doctrina”.<sup>2</sup> Este conquistador justifica la guerra contra los indígenas en virtud de que gracias a ésta se les evangelizó y enseñó a vivir cristianamente (en el sentido que entiende un español de la época).

La obra misional que tuvo lugar en los primeros tiempos del siglo XVI tenía como objetivo convertir al indígena, esto implicaba “reducirlo al estilo de vida civil que se llamó *policia cristiana*”<sup>3</sup> y que obviamente correspondía al europeo. Esto es, que el conjunto de creencias básicas que establecían el orden social, político y cultural de los nahuas del Altiplano central fue sustituido por el correspondiente al de español de la época. Así, el nuevo orden social que habría de imperar era el del vencedor.

A esto nos referimos cuando hablamos de que al indígena se le civilizó, en los términos del religioso y del conquistador español, pues aunque éstos reconocen que la sociedad azteca estaba organizada bajo un orden determinado y se trataba de una civilización que no dudaron en comparar con la griega, como Sahagún que establece analogías entre los dioses clásicos y los aztecas, instauraron su propio tipo de civilización sobre la azteca, entre otras culturas más, que terminaron por desmembrar. Al decir que los civilizaron no se niega que los aztecas tuvieran su civilización, nos referimos a que el europeo les impuso la propia en virtud de que él era el conquistador y no estaba dispuesto a aceptar compartir el poder con las antiguas autoridades indígenas.

Tras realizar la conquista militar de las poblaciones indígenas nahuas centrales por parte de las huestes de Cortés se llevó a cabo la evangelización de las mismas, al tiempo que el conquistador avanzaba y tomaba más territorios. El mismo trabajo misionero se ejecutó con los señoríos que optaban por aliarse con Cortés. Sin embargo, y quizá teniendo en cuenta la dramática experiencia de las Antillas, dos años después de la llegada de los primeros 12 franciscanos, en 1526, se decretan las Ordenanzas de Granada. En su redacción intervino fray Juan de Suárez, vocero franciscano de la política humanista de su Orden en contra de

---

<sup>2</sup> DIAZ Del Castillo, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Porrúa, México, 1964, p. 535.

<sup>3</sup> Cit. por GÓMEZ Canedo, Lino. *Evangelización y conquista, experiencia franciscana en Hispanoamérica*, Porrúa, 2ª ed., México, 1988, p. 63.

la esclavitud del indígena y en pro de su asimilación al imperio español a través de la educación y evangelización. En las ordenanzas leemos:

todo descubridor-poblador haya de llevar ‘a lo menos dos religiosos de misa en su compañía’, aprobados por el Consejo, ‘para la instrucción y enseñamiento de los dichos indios y predicación y conversión dellos, conforme a la bula de concesión de los dichos indios a la Corona Real de estos reinos’; que estos religiosos velen por el buen tratamiento de los indígenas, avisando de cualesquiera daños que se les hagan (...) que ‘por lenguas de intérpretes que entiendan los indios y moradores de la tal tierra, les digan y declaren como Nos les enviamos para les enseñar en buenas costumbres y apartarlos de vicios y de comer carne humana e instruirlos en nuestra santa fe y predicársela para que se salven’.<sup>4</sup>

Este “humanismo cristiano” que vimos en el apartado anterior contiene argumentos actualmente cuestionables, pues al tiempo que impulsa la defensa del indígena como persona no deja de calificarlo como inferior al español, en virtud de que ignora la fe cristiana y comete actos que para este europeo son bárbaros, como los sacrificios y el consumo de carne humana. En todo caso la educación, que niega las antiguas costumbres nahuas e instaura la “policía cristiana”, y la evangelización, que hace lo propio con las creencias religiosas de origen prehispánico, son asumidas por los religiosos que se consideran tutores del indígena.

Para la enseñanza de la fe cristiana y de las costumbres europeas, los religiosos establecieron distintas estrategias, según Robert Ricard,<sup>5</sup> en primer lugar están las misiones de ocupación, es decir, “aquellos conventos que (formaban) una red estrecha, a distancia razonable unos de otros y agrupados en un centro”, este tipo de misión sigue a la conquista y la consolida. En segundo lugar están las misiones de penetración; “casas esporádicas, (establecidas) en zonas de difícil relieve, (... que aún no habían sido) pacificadas del todo o (que estaban) circundadas por terrenos totalmente indómitos”, estas casas acompañan o preceden a la conquista militar, y, por último, se encuentran las casas de enlace, esto es, “conventos que forman una línea más o menos directa, para ligar un grupo cualquiera con

---

<sup>4</sup> Cit. por GÓMEZ Canedo, Lino. *Evangelización y conquista, experiencia franciscana en Hispanoamérica*, Porrúa, 2ª ed., México, 1988, pp. 75-76.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 157.

la Ciudad de México”. Esta presencia religiosa en tales territorios, por otro lado, favoreció o consolidó la conquista militar.

En la visión de los religiosos de aquel tiempo, la evangelización de cualquier grupo de indígenas o de al menos uno solo de ellos retaba su ánimo con el fin de lograr la conversión de aquellos.<sup>6</sup> Prueba de ello son los diferentes catecismos que, por ejemplo, mandó imprimir o autorizó fray Juan de Zumárraga, entre ellos se encuentran: *Doctrina Cristiana Breve para enseñanza de los niños* (1543), *Doctrina Breve muy provechosa de las cosas que pertenecen a la fe católica y a nuestra cristiandad en estilo llano para común inteligencia* (1544), *Doctrina cristiana mas cierta y verdadera para gente sin erudición y letras: en que se contiene el catecismo o información para indios con todo lo principal y necesario que el christiano deve saber y obrar* (1546).<sup>7</sup>

Entre 1539 y 1583 se imprimen más de cuarenta doctrinas, cada una, de acuerdo con los evangelizadores, estaba destinada a situaciones particulares, por ejemplo para ser usadas entre las distintas poblaciones se tradujeron a las lenguas que éstos pudieran entender, para la redacción de tales textos, como se dijo en el apartado anterior, los religiosos se apoyaron en sus informantes y alumnos de las escuelas convento. Otras doctrinas incluían vocabularios que ayudaban a comprender la enseñanza cristiana en términos traducidos al castellano o romance, también había doctrinas que incluían un silabario para el aprendizaje del castellano, como la ya mencionada de fray Pedro de Gante. Cada doctrina intenta estar manufacturada para un sector particular que el misionero observaba, pues son ellos quienes las dirigen o redactan, con autorización eclesiástica.<sup>8</sup>

A los aztecas se les reconoció la complejidad de sus sistemas económico, social y de gobierno, estos aspectos señalan que no se trata de una sociedad sin civilizar, si no que es un tipo diferente de civilización, que el español eurocéntrico no estuvo dispuesto a reconocer a la altura de la suya. Señala Sahagún: “(Respecto a su república y ejércitos)

---

<sup>6</sup> Cfr. *Códice Franciscano siglo XVI*, ed. Joaquín García Icazbalceta. “Nueva colección de documentos para la historia de México, 1889.

<sup>7</sup> TORRE Villar, Ernesto de la. “Art. cit.”, p. 171.

<sup>8</sup> *Ídem*.

fueron, cierto, en estas cosas extremados, 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 estas virtudes alcanzaron el imperio, aunque les duró poco, y ahora todo lo han perdido”.<sup>9</sup> Mas, en cuanto se veía que estas sociedades se fundaban sobre lo religioso, todo se teñía de un matiz negativo y entonces era criticado duramente y catalogado por el europeo como “obra del Demonio”; *ergo*, como misión del cristiano de la primera mitad del siglo XVI.

Para los primeros misioneros lograr la conversión de los indígenas significaba el fin del reinado de Demonio y el principio del imperio de Cristo.<sup>10</sup> Tanto cronistas militares como religiosos, Cortés, Bernal Díaz del Castillo, o Motolinía y Sahagún, entre otros, se sorprenden ante la civilización del imperio azteca, en sí misma, mas cuando se trata de verla como parte del mundo, en este caso del suyo, es decir, el sacro imperio español, entonces son reprobados, y se les califica de herejes, caníbales, inferiores, etcétera; inmediatamente censuran la visión de mundo prehispánica y la sustituyen por la propia que consideran superior y verdadera.

Es cierto que los religiosos reconocían ciertas virtudes en los indígenas que evangelizaban, como la “humildad y religiosa piedad” ejemplares,<sup>11</sup> la pobreza, obediencia y mansedumbre, pero debido a que los consideraban inferiores y a sus religiones como demoníacas, los misioneros presentaron al cristianismo como una religión totalmente nueva, es decir intentaron una ruptura para instaurar desde los cimientos otro aparato religioso. Al respecto Ricard sugiere que la evangelización pudo efectuarse presentando al cristianismo como el desarrollo pleno y perfeccionado de las religiones indígenas.<sup>12</sup>

En aquellos momentos, los misioneros estaban convencidos de que era necesario destruir la religión prehispánica de los aztecas para poder construir sobre esas ruinas el cristianismo.

---

<sup>9</sup> SAHAGÚN, Fr. Bernardino de. *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 8ª ed., Porrúa, México, libro VI, pról., 1992, p. 297.

<sup>10</sup> VILLORO, Luis. *Tres momentos del indigenismo en México*, 3ª ed., FCE, Colmex, 1996, p.52.

<sup>11</sup> *Códice Franciscano siglo XVI*, ed. cit., p.64.

<sup>12</sup> RICARD, Robert. *Op. cit.*, p. 104.

Ejemplo es la edificación de las iglesias católicas en los lugares de culto tradicional indígena, como en Cholula.

Así, por humanistas que fueran las ideas que portaban los religiosos del siglo XVI temprano, solían resaltar la “primacía de lo espiritual” sobre otros aspectos de la vida humana, como el arte, por ejemplo. De esta forma se explica la destrucción y ruptura que ejercieron sobre la religión de los aztecas y también sobre elementos que consideraban los frailes como contrarios al cristianismo o que tuvieran resabios de sus antiguos ritos.

Para Sahagún, los indígenas adoraron la obras y no al creador de ellas y ahí radicaba uno de los principales errores de esa religión, según el cronista, pues se maravillaban del agua, las estrellas, el sol, etcétera pero nunca del que les dio origen. Esta ignorancia tampoco los eximía del pecado, pues para este cronista era posible advertir por las obras la existencia de un Dios creador: “de la grandeza (.) de la hermosura y de la criatura se podrá a las claras venir en conocimiento del Criador de ella(s)”.<sup>13</sup> En seguida el autor justificará su actuación y la de todos los misioneros afirmando que para reconocer al verdadero Dios de los falsos ídolos, era necesaria la luz de las sagradas escrituras que son vistas en la época como la revelación de la verdad de Dios, cuyo instrumento es la Iglesia católica. Adorar imágenes y no al Dios como entienden los cristianos será injustificable para Sahagún, aun en tiempos de la gentilidad indígena, pues cita de la Escritura “*omnes diigentium demonia (sic)*” [todos los dioses de los gentiles son demonios].<sup>14</sup>

La evangelización en la Nueva España parte, pues, de una línea que divide las religiones indígenas de la prédica del cristianismo, los tiempos de gentilidad de los tiempos del Evangelio que encabezan los misioneros.

Fray Pedro de Gante escribe: “los indígenas son de bonísima complexión y natural, aptos para todo y más para recibir nuestra fe”,<sup>15</sup> es decir, para Gante, estaban listos para aprender

---

<sup>13</sup> SAHAGÚN, Fr. Bernardino de. *Op. cit.*, L. I, p. 53.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>15</sup> F. CHAUVET, *Cartas de Fr. Pedro de Gante*, Cit. por GÓMEZ Díez, Francisco Javier, en *El impacto de las religiones americanas en la teología misionera del siglo XVI*, Desclée, Bilbao, 2000, p. 147-9.

lo que los misioneros les enseñarían: oficios, arte, doctrina, "policia", en una palabra, según este testimonio, para aceptar de buen agrado el orden sociocultural y político del español. Gante supone una disposición por parte del indígena para abrazar el nuevo credo y una característica particular, con que da solidez testamentaria a su argumento, que se trata de gente sencilla, como niños, para quienes Dios tiene reservado su Reino: "Dejen que los niños vengan a mí, no se lo impidan, por que el Reino de Dios pertenece a los que son como ellos. En verdad les digo que quien no recibe el Reino de Dios como un niño, no entrará en él" (Lc 18 Mt 19, 13 Mc 10, 13).

En este sentido, el indígena era como un niño a quien el misionero debía defender a ultranza del español, pues éste ponía en peligro la conversión de aquél fomentando el vicio de la borrachera y sobre todo al poner un mal ejemplo en su actuar como cristiano, además de las injusticias que ejercía sobre los indígenas con el exceso de trabajo, despojo y esclavitud.

Para introducir al indígena en la forma de vida del mundo cristiano, se estableció una organización diferente con el fin de regir las relaciones con la autoridad española a través de un cacique, que era un noble latinizado o que había ingresado a las escuelas convento franciscanas bajo el supuesto de ser noble en sustitución de algún niño que sí lo era y cuyos padres se habían negado a entregar. En el primero de los casos fue como sucedió con don Carlos Ometochtzin, cacique de Tezcoco, en 1531, nieto de Nezahualcóyotl.<sup>16</sup> Éste fue un asunto particular que se revistió de gran importancia cuando don Carlos se rebeló contra las autoridades españolas y fue acusado por la Inquisición como culpable de diferentes cargos, entre ellos de amancebamiento e idolatría, pues ya había sido bautizado y se le había enseñado la doctrina cristiana, misma que abandonó para volver a realizar sus rituales de raíz prehispánica.

Don Carlos Ometochtzin criticó varios aspectos de la religión cristiana que estaba obligado a acatar, como todos los indígenas nahuas de la zona central, entre otros la monogamia, los

---

<sup>16</sup> Ver *Proceso inquisitorial del cacique de Tezcoco don Carlos Ometochtzin, Chichimecatecotl*, Biblioteca enciclopédica del Edo. de México, Gobierno del Estado, 1980.

ayunos y disciplinas que debían guardar, según las fiestas cristianas, entre otros, y buscó retomar el poder que le correspondía como indígena principal que era, pues tampoco estaba dispuesto a seguir acatando las disposiciones de las autoridades españolas quienes, por su parte, tampoco respetaban la monogamia ni mantenían un consumo moderado de bebidas embriagantes. Finalmente, entre otros asuntos, proponía retomar el antiguo culto a los dioses nahuas, que según quienes lo acusaron nunca había abandonado. Hacia 1539 don Carlos Ometochtzin fue procesado y condenado a la hoguera por autoridades inquisitoriales encabezadas por fray Juan de Zumárraga. Éste es uno de los numerosos casos con fatales consecuencias en que los indígenas mostraron su resistencia al nuevo orden social que se les imponía.

La reorganización del mundo indígena que impulsaron los franciscanos se refería principalmente al aislamiento del indio de los españoles, pues consideraban que su presencia era perniciosa para aquél. Así, mantuvieron la existencia de dos repúblicas: indios y españoles, con el fin de fomentar la cristianización de los primeros. Esta segregación obedeció a una actitud paternalista de los misioneros hacia los indios. Mendieta escribe en una carta a Felipe II que “Vuestra Majestad es obligado a evitar que los españoles no pueblen de aquí en adelante entre los indios, sino por sí apartados. La razón deste es porque, estando juntos, se los van comiendo, así como los peces grandes a los menudos cuando están todos dentro de un estanque”.<sup>17</sup> Aunque indios y españoles no estuvieron separados del todo, pues mantenían relaciones bajo la mirada del religioso y en todo caso el pueblo indígena estaba sometido jurídicamente al español, en el fondo, en las poblaciones indígenas centrales del Altiplano se mantuvo el uso del náhuatl como lengua, el vestido, la comida, los ciclos para sembrar y cosechar (básicamente de temporal), la educación en casa de padres a hijos, entre otros, siempre y cuando no se atentara contra la doctrina cristiana.

En la visión del fraile de la etapa temprana del siglo XVI, una de las tareas fue lograr que los indígenas se dieran cuenta de la gran diferencia que existía entre el conquistador que exigía oro y sumisión, y el fraile<sup>18</sup> que ofrecía amor y la salvación de sus almas a través de

---

<sup>17</sup> Cit. por GÓMEZ Canedo, Lino. *Op. cit.*, p. 141.

<sup>18</sup> GÓMEZ DÍEZ, Francisco Javier. *Op. cit.*, p.

una nueva religión, que no obstante estaban obligados a abrazar. El papel de los misioneros era de mediador no sólo entre Dios y los ovejas infieles, sino entre los españoles y el reducto indígena que menguaba cada vez más.

En el aculturamiento entre los conquistadores y el vencido fue precisamente el misionero, el fraile de la primera mitad del siglo XVI que abraza la pobreza con devoción y se trata de identificar con el sufrimiento del indio, el que intenta un acercamiento a través del diálogo entre las dos culturas, la indígena y la cristiana de la época, pero no debe perderse de vista que el indígena fue también actor de este aculturamiento, pues adaptó ciertos elementos de su tradición a la nueva religión.

Mendieta registra préstamos lingüísticos y de costumbres indígenas a las cristianas, aunque para él no fue del todo bueno para fines de la evangelización. Ante lo que considera como un problema sólo dice “Remédielo Dios como puede”.<sup>19</sup> En particular considero esta observación del fraile de gran importancia, pues da la entrada para reconocer la continuidad lingüística (la asimilación de palabras o conceptos nahuas, por ejemplo) que de alguna manera siguieron los indígenas de la naciente Nueva España, como ya se verá en los siguientes apartados.

El acercamiento de los misioneros con los indígenas se da en un primero momento a través de la evangelización y enseñanza de la doctrina,<sup>20</sup> la pobreza fue un argumento ampliamente aprovechado por los misioneros contra la riqueza y ostentación del español, además era cierto que muchos indígenas llevaban una vida miserable y en este fértil terreno los religiosos predicaron las palabras de Dios, respecto a que el Reino de los cielos es proclamado primeramente a los pobres (Lc 4, 18 1 Cor 1, 26). Los indios, señala Mendieta, se referían a los franciscanos en los siguientes términos: “andan pobres y descalzos como nosotros, comen de lo que nosotros, asiéntanse en el suelo como nosotros, conversan con humildad entre nosotros, ámannos como a hijos; razón es que los amemos y busquemos como a padres”.<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> MENDIETA, Fr. Jerónimo de. *Historia...*, L. IV, p. 240.

<sup>20</sup> BEUCHOT, Mauricio. *Historia de la filosofía ...*, pp. 109.110.

<sup>21</sup> MENDIETA, Fr. Jerónimo de. *Op. cit.*, L. III, p. 406.

Con la enseñanza de la doctrina cristiana y la instauración de la civilización según su propia idea, los misioneros hallaron la forma de hacer historia y apostolado. En este aspecto despunta fray Pedro de Gante,

primero y principal maestro y industrioso adestrador de los indios. El cual no se contentando con tener grande escuela de niños que se enseñaban en la doctrina cristiana, y a leer y escribir y cantar, procuró que los mozos grandecillos se aplicasen a deprender los oficios y artes de los españoles, que sus padres y abuelos no supieron, y en los que antes usaban se perficionasen.<sup>22</sup>

Por su lado, es muy importante la labor del indígena, pues trabajan para adaptarse al nuevo orden que implanta el europeo, niños y mayores aprenden “oficios y artes” para tener un lugar en la nueva sociedad española, así pintores, canteros, carpinteros, etcétera, se convertirán en la mano de obra que impulsará el desarrollo de la Nueva España. Gante tenía:

en el término de la capilla algunas piezas y aposentos dedicados para tal efecto, donde los tenía recogidos (a los indios), y los hacía ejercitar primeramente en los oficios más comunes, como de sastres, zapateros, carpenteros, pintores y otros semejantes, y después en los de mayor subtileza, que por ventura si este devoto religioso en aquellos principios con su cuidado y diligencia no los aplicara y aficionara a saber y deprender (...) sin duda se quedaran con lo que sus pasados sabían, o a lo menos tarde y con dificultad fueran entrando en los oficios de los españoles.<sup>23</sup>

A la invitación de fray Pedro de Gante acudieron cada vez más indígenas interesados en su instrucción, así logra una de las tareas más difíciles del maestro: que sus alumnos no sólo aprendan, sino que quieran aprender.

Los frailes de la primera mitad del siglo XVI intentaron un diálogo entre ambas culturas y se prepararon para su labor como instructores de indios; conocieron sus costumbres, algunos aprendieron el idioma, y con el objeto de extirpar de raíz los ritos paganos, se

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, libro IV, pp. 70-71.

<sup>23</sup> *Ídem.*

dieron al estudio de los mismos, como Motolinía y Sahagún, entre otros.<sup>24</sup> Los indios, por su parte, aprendieron el castellano, la doctrina católica y costumbres españolas, pero sin llegar a fundirse con el mundo español, puesto que nunca abandonaron completamente sus creencias no sólo respecto a sus dioses, sino también en cuanto a su mundo cotidiano, tradiciones y costumbres, y en general a su cosmovisión.<sup>25</sup> Sobre este tema volveremos en el siguiente capítulo.

En esta época todo se cristianiza, la conquista, los soldados, la educación, la palabra y la imagen encuentran su principio y fin último en la doctrina cristiana para la conversión del indio, aunque en ciertas ocasiones se trate de una tramposa justificación. Por ejemplo, en Gante vemos la instrucción de indígenas desde la perspectiva cristiana de la que hablamos con el proceso de enseñanza de elementos pertenecientes a su figura de mundo, como el castellano y latín, integrado a la evangelización a través de su *Cartilla para enseñar a leer*.<sup>26</sup> El documento empieza con el alfabeto, seguido de las cinco vocales; a continuación se encuentran las combinaciones de cada consonante con cada una de las vocales, se trata de un silabario, por ejemplo, ba, be, bi, bo, bu... etcétera. De esta forma se comienza a identificar el sonido de las sílabas con la grafía que seguramente iría señalando el instructor, fray Pedro de Gante.<sup>27</sup>

En seguida se encuentran en caracteres góticos las principales oraciones, primero en romance, luego en latín y por último en náhuatl. La primera es el Padre nuestro, seguido por el Ave María, el Credo, aquí se intercala una breve explicación de los símbolos de los apóstoles en latín y continúa la Salve *regina*; luego encontramos brevemente la Doctrina, escrita sólo en romance: los 14 artículos de la fe, los mandamientos de la ley de Dios, de la santa madre Iglesia, los sacramentos de la santa madre Iglesia, los pecados mortales, los sentidos del cuerpo, etcétera. Se trata de un pequeño compendio de dos iniciaciones: el aprendizaje de las letras como principio para leer y escribir y un breve catecismo cristiano.

---

<sup>24</sup> Para aplicar el remedio hay que conocer la enfermedad, la enfermedad es la idolatría, el remedio, la doctrina cristiana. Cfr. SAHAGÚN, Fr. Bernardino de. *Op. cit.*, Prólogo, Libro I, p. 17.

<sup>25</sup> LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. *Tamoanchan y Tlalocan*, FCE, 1996, p. 12.

<sup>26</sup> GANTE, Fr. Pedro de. *Cartilla para enseñar a leer*, edit. Máquez Rodiles, México, Academia Nacional de Educación, 1959.

<sup>27</sup> MENDIETA, Fr. Jerónimo de. *Vidas franciscanas*, ed. cit., p. 40-41.

Por otro lado, esta *Cartilla* nos presenta uno de los primeros intentos, aunque rudimentario, por expresar conceptos cristianos a través de un lenguaje que es vehículo de expresión de un mundo simbólico. Como decíamos anteriormente, el ingenio y creatividad de los primeros misioneros para hacer llegar el evangelio fue una de sus características más significativas.

Por ejemplo, en el *Credo*, para expresar en náhuatl el concepto de Infierno, se ocupa el concepto Mictlán, que era el lugar a donde iba la gente que fallecía de muerte natural, el cual se concebía formado por nueve pisos donde eternamente reinaba la oscuridad.<sup>28</sup> El empleo del término Mictlán por Infierno no es el adecuado, pues no quieren decir lo mismo para cada tradición, y aunque los misioneros intentaron no echar mano de estos conceptos para introducirlos en la doctrina,<sup>29</sup> éste es uno de los casos en que no fue así.

Por otro lado, también se utilizó la facilidad del náhuatl para aglutinar palabras que juntas dan un sentido diferente para expresar conceptos católicos cristianos, por ejemplo, se encuentra en la versión en náhuatl del *Padre Nuestro* la palabra “ilhuicac”, que se descompone en “ilhuica-tl”, cielo, y la -c final, que indica que se trata de un locativo cuya traducción sería, en el; en conjunto se diría simplemente, “en el cielo”, pero la palabra adquiere gran significación porque implica un concepto que se refiere a la morada de Dios.<sup>30</sup>

En muchas ocasiones la traducción de conceptos y términos cristianos al náhuatl obedece más a un sentido común y casi literal que a la sustitución de viejos por nuevos conceptos, prehispánicos por cristianos, cabría preguntarse qué tanto de los aspectos que los misioneros tomaron en cuenta al traducir al náhuatl conceptos cristianos obedece a lo que se debería de comprender y hacer comprender al indígena, puesto que las palabras no son

---

<sup>28</sup> GONZÁLEZ, Yólotl. *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*, Larousse, México, 1991, p. 92.

<sup>29</sup> RICARD, Robert. *Op. cit.*, p. 102.

<sup>30</sup> Por su parte, se encuentran en la cosmovisión indígena dos conceptos más complicados, el *Tlalocan* y el *Tamoanchan*, en el primero residía Tláloc y era un lugar de verdor y prosperidad; en el segundo, estaba el árbol de los mantenimientos, Tamoanchan era el lugar desde donde los dioses enviaban el alma de los indígenas a la tierra. LÓPEZ Austin, Alfredo. *Tamoanchan y Tlalocan*, FCE, México, 1996, p. 17 ss.

sólo forma, también tienen contenidos que en ocasiones no dejan de mantener, como el caso de *Mictlan*, para infierno, o *Tlacatecolotl* (búho hombre, durante la Colonia, brujo en términos genéricos) para designar al Diablo.

Respecto a los términos en náhuatl empleados para expresar los conceptos cristianos, David Tavaréz identifica básicamente tres formas de traducción: el reclutamiento, la creación de neologismos y los préstamos lingüísticos.<sup>31</sup> En el primer caso se trata de incorporar conceptos indígenas cuyo significado se acerca más o menos a lo que dictaría la doctrina cristiana, pero que no quieren decir lo mismo, por ejemplo pecado por *tlatlacolli*.<sup>32</sup>

Respecto a los neologismos se refiere a la capacidad del náhuatl para construir términos que describan el nuevo concepto, en el caso de la Trinidad se realizaron varios intentos de traducción,<sup>33</sup> por ejemplo describiendo y enumerando a cada una de las personas que la componen: *in dios tetah]tzin in dios tepiltzin ihuan dios Spiritu Sancto yeintin personas-meh zan ce huel nelli dios*<sup>34</sup> (traducción: dios el padre, dios el hijo y dios el Espíritu Santo tres personas ciertamente un sólo verdadero dios). Otro intento fue la propuesta de un término nuevo para Trinidad en la doctrina de los dominicos de 1565: *Auh in im-eix-tin-tzin personasmeh zan ce huel nelli dios* (tr. Y ellos son tres unos reverenciados, personas, ciertamente sólo un verdadero dios), lo importante en este caso fue el empleo del término “tres-unos reverenciados”.<sup>35</sup> Habría que señalar que también son neologismos las palabras provenientes del castellano o del latín y que al introducirlas a la doctrina en náhuatl se les añade una terminación propia de esta lengua, como en *cristianome*, para decir cristianos, al original “cristiano” se le añade el sufijo *-me* del náhuatl que indica plural.

En cuanto a los préstamos se encuentran palabras que fueron tomadas del mundo nahua para ser incorporadas al cristiano, pero que no coincidían respecto a su significado, incluso se alejaban del nuevo referente. Por ejemplo, Mictlan, por Infierno. (Ver figura 9 de la

---

<sup>31</sup> TAVARÉZ, David. “Naming the Trinity: From ideologies of translation to dialectics of reception in colonial nahua texts, 1547-1771”, en *Colonial Latin American Review*, vol. 9, núm.1, 2000, pp. 21-47.

<sup>32</sup> Ver más adelante, capítulo 3.6 de esta tesis.

<sup>33</sup> TAVARÉZ, D. *Art. cit.*, p. 24.

<sup>34</sup> *Doctrina cristiana en lengua española y mexicana*, 1548 de la Orden de santo Domingo. Cit. por TAVARÉZ, D. *Art. cit.*

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 26.

página 134.) También sucedió a la inversa, que de la tradición católica se tomaran términos en latín para incorporarlos directamente a la doctrina, ejemplo *Spiritu Sancto* o *Jesu Christo*.

Finalmente, presentamos la transcripción del Padre Nuestro como aparece en la *Cartilla* usada por fray Pedro de Gante, con el objeto de comparar de manera general las versiones en romance, latín y náhuatl, de esta última hemos intentado la traducción empleando un diccionario de la época, el *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, de fray Alonso de Molina.

El Pater Noster en romance.	El Pater Noster en latín.	Yzcatqui ycuepca yn Pater Noster.
Padre Nuestro que estás en los cielos. Sanctificado sea el tu nombre. Venga a nos tu reyno, hagase tu voluntad afsi en la tierra como en el cielo. Danos oy nuestro pan cotidiano, y perdona nos nuestras deudas, afsi como nosotros las perdonamos a nuestros deudores. Y no nos dejes caer en tentación mas libra nos de mal. Amen.	Pater noster qui es in celis. Sanctificetur nomen tuum. Adveniat regnum tuum. Fiat voluntas tua, sicut in caelo, et in terra. Panem nostrum cotidianum da nobis hodie. Et dimite nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris. Et ne nos inducas in tentationem. Sed libera nos a malo. Amen	Totatzine in ilhuicac timoyetztica ma yectenehualo in motocatzin. Ma uallauh in motlatocayotzin. Ma chihualo in tlalticpac in ticmonequiltia in iuh chihualo in ilhuicac. Yn totlaxcal in momoztlae totechmonequi ma axcan xitechmomaquilli. Ma xitechmopolhuili in totlatlacol in iuh tiquimopolhuia in techtlatlacalhuia. Macamo xitechmotlalcauili inic amo ypan tiuetzizque in teneyeyecoltiliztli. Ma xitechmomaquixtli in iuicpa in amoqualli. Mayuh muchihua. Amen.

Yzcatqui: Hélo aquí,

Ycuepca: por el contrario

Yn: el

Pater Noster.

To/ta/tzin/e: To: posesivo, nuestro; ta, de tatli: padre; -tzin: forma reverencial; -e: vocativo; “Oh, Nuestro Venerado Padre”;

In: partícula;<sup>36</sup>

Ilhuica/c: ilhuica, de ilhuicatl: cielo; -c: locativo; “en el cielo”;

Ti/moyetztica: ti: marca de sujeto, tú; mo- reflexivo; ye- raíz supletiva, estar; -tz- honorífico, -ti- ligadura; -ca, estar: “está Usted”;<sup>37</sup>

Ma: imperativo, “que”;

Yectenehua/lo: yectenehua: alabar a otro; -lo: voz pasiva; “sea alabado”;

In: partícula;

Mo/toca/tzin: mo: posesivo, tu; toca: nombre; -tzin: reverencial; “tu digno nombre”;

Ma: imperativo, “que”;

Uallauh: verbo venir hacia acá, conjugado en tercera persona; “venga hacia acá”;

In: partícula;

Mo/tlatocayo/tzin.: mo: posesivo, tu; tlatocayo: reino; -tzin: reverencial; “tu digno reino”;

Ma: imperativo, “que”;

Chihualo: chihua: hacer algo; -lo: voz pasiva; “se haga”;

In: partícula;

Tlalticpac: “encima de la tierra”;<sup>38</sup>

In: partícula;

Ti/c/mo/nequi/ltia: ti: sujeto tú; c: marca de objeto; mo: reflexivo (en combinación con -lia es causativo, así se puede tomar como reverencial); nequi: querer; ltia: causativo; “lo que Usted quiera”;

In iuh: como;

Chihualo: chihua: hacer algo; -lo: voz pasiva; “se haga”;

In: partícula;

ilhuicac: ilhuica, de ilhuicatl: cielo; -c: locativo; “en el cielo”;

Yn: partícula;

To/tlaxcal: to: posesivo nuestro (a); tlaxcal: tortilla; “nuestra tortilla”;

In: partícula;

Momoztlac: mo: reduplicación; moztla: mañana después de hoy: “cada día”, “cotidiana”;

---

<sup>36</sup> La partícula In, o Yn, es muy versátil, se puede traducir como un artículo o como adjetivo demostrativo. En otras ocasiones, como apunta Molina, sólo es un adorno que no se traduce. Cfr. MOLINA, Fr. Alonso de. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, 3ª ed., Porrúa, México, 1992.

<sup>37</sup> Molina traduce completamente la palabra sin descomponerla.

<sup>38</sup> Molina traduce completa la palabra.

To/tech/monequi: to: posesivo; tech: a nosotros, “junto a nosotros”; mo- reflexivo; nequi: necesitar, querer: “nos es necesario”;

Ma: imperativo, “que”;

Axcan: ahora;

Xi/tech/mo/maqui/li: xi: imperativo; tech: a nosotros; mo: reflexivo, en unión con -li-, aplicativo, es reverencial; maqui: reverencial de maca: dar algo; “Usted se digne dar a nosotros”;<sup>39</sup>

Ma: imperativo, “que”;

Xi/tech/mo/popolhuili: xi: imperativo; tech: a nosotros; mo: reflexivo, en unión con -li-, aplicativo es reverencial; popol- perdonar; hui- benefactivo: “Usted se digne perdonar a nosotros”;

In: particular;

To/tlatlacol: to: posesivo, nuestro; tlatlacol-li: pecado; “nuestro pecado”;

In iuh: como;<sup>40</sup>

Ti/qu/im/popolhuia: ti: nosotros; qu: marca de objeto; im: plural; popolhuia: perdonar a otro; “nosotros los perdonamos”;

In: partícula;

Tech/tlatlactal/huia.: tech: a nosotros; tlatlactalhuia: aplicativo de tlatlacoa “hacer daño”; “el que nos ofende”;

Macamo: No;

Xi/tech/mo/tlalcaui/li: xi: imperativo; tech: a nosotros; mo: reflexivo, con el aplicativo -li forman el reverencial; tlalcaui: desamparar; “Usted nos desampare”;

Inic: para que;

Amo: no;

Ypan: preposición: “encima de algo”;

Ti/uetzi/(z)que: ti: nosotros; uetzi: caída de alguno; -z-que: futuro plural; “caigamos”;

In: partícula

teneyecoltiliztli.: “tentación”;<sup>41</sup>

---

<sup>39</sup> Maquili es la forma reverencial de maca, verbo dar; la terminación *li* aparece siempre modificando al verbo para darle el matiz reverencial cuando al principio, en este caso del Padre Nuestro, el verbo inicia con el prefijo *xi-tech-mo*, es decir tu-nos-a nos. El *tu* se refiere a Dios.

<sup>40</sup> Las partículas se traducen juntas cuando anteceden a un verbo.

Ma: imperativo, que;

Xi/tech/mo/maquixtili: xi: imperativo; tech: a nosotros; mo: reflexivo; maquixti-a librar a otro; -li, aplicativo con el reflexivo forman el reverencial: “Usted se digne librar a nosotros”;

In: partícula;

Iuicpa: preposición: “contra”;

In: partícula;

Amo/qualli.: amo: no; qualli: bueno: “no bueno”;

Ma: imperativo, “que”;

Yuh: así;

mu chihua: mu, por mo: reflexivo, se; chihua: hacer; “se haga”.

Amen.

Propuesta de lectura:

*¡Oh!, Nuestro Venerado Padre, que en el cielo está Usted, que sea alabado su digno nombre, que venga su digno reino, que se haga en la tierra lo que Usted quiera se haga en el cielo, nuestra tortilla cotidiana nos es necesaria, que ahora usted se digne dárnosla, que Usted se digne perdonarnos nuestro pecado como los perdonamos al que nos ofende. Dígnese no desampararnos para que no caigamos en la tentación. Dígnese librararnos del mal. Que así se haga. Amén.*

Como se aprecia, las versiones en náhuatl y en romance varían bastante, sin embargo hay un franco intento por hacer una traducción en náhuatl de la oración, es decir de presentarla bajo otro código, y en este sentido de lograr una analogía del texto acercándolo al indígena.

El aprendizaje fue mutuo, en las escuelas para naturales en donde se utilizó la *Cartilla* de Gante, se dio un fenómeno único, el maestro después de la doctrina se convertía en alumno y el alumno en maestro. Así se empezó con el aprendizaje de las lenguas indígenas, dice Mendieta, que los frailes se acercaban para jugar con los niños y cada que escuchaban una nueva palabra la anotaban, luego preguntaban a los chiquillos qué significaba aquella

---

<sup>41</sup> Molina traduce la palabra completa.

palabra y lo anotaban puntualmente.<sup>42</sup> Después los frailes se reunían para comentar cada nueva palabra y construir oraciones; de esta forma se redactaron los primeros vocabularios.

Se trata de una educación recíproca que no se limita a un intercambio de conceptos, también hubo ideas, fundamentos, tradiciones que se permearon de uno a otro extremo, del indígena al español y viceversa. El cristianismo no se presentó ortodoxamente a pesar de los esfuerzos por educar y adoctrinar indígenas desde niños con el objetivo de sembrar la semilla del cristianismo en terreno virgen, el apoyo que brindaron los niños a la evangelización de sus padres y mayores es ejemplo de tal logro; de cualquier manera la doctrina se tuvo que filtrar por embudos indígenas, el idioma, para empezar.

En las escuelas para indígenas, los misioneros también solicitaron información a sus alumnos para conocer su cultura y tradiciones, como ya lo habíamos dicho; así, mientras el indígena da cuenta de su sabiduría ancestral, muestra a los frailes viejos códices que sobrevivieron, responde las preguntas de sus tutores respecto a la religión antigua y a sus orígenes, y al tiempo que enuncia su mundo es testigo de la destrucción del mismo y de la construcción de un nuevo orden, en el que ha de adaptarse para sobrevivir.

Por otro lado, los adultos fueron de gran importancia en la recopilación de información respecto al mundo nahua anterior a la Conquista, pues en muchas ocasiones ellos fueron quienes describieron a los religiosos sus “antiguallas” y ayudaron a la selección de un cúmulo considerable de concepciones y creencias de raíz prehispánica. Un caso especial es el documento conocido como *Coloquios y doctrina cristiana*, en el que los primeros doce franciscanos dialogan con cuatro ancianos *tlamatinime* -o sabios sobrevivientes a la Conquista-, respecto a sus correspondientes creencias religiosas, con el objetivo final de la conversión de los indígenas. En este caso especial hay un intento digno del encuentro entre dos racionalidades en el cual cada una expone parte de su mundo religioso, pues el documento se encuentra fragmentado.<sup>43</sup>

---

<sup>42</sup> MENDIETA, Fr. Jerónimo de. *Historia...*, libro III, p. 365ss.

<sup>43</sup> Ver. *Coloquios y doctrina cristiana*, ed. LEÓN-PORTILLA, Miguel. UNAM, 1985.

Los catecismos y cartillas para enseñar a leer cumplieron con la doble función que desde un principio se marcaron los misioneros: evangelizar e instruir en las costumbres cristianas de la época que para ellos significaba civilizar, estos dos conceptos consideraban iban de la mano y su finalidad era transmitir la verdad de Dios, de acuerdo con el espíritu cristiano de la época.

## Capítulo 2

### 2.4 Tlacuilo cristiano

Con el inicio de la conquista espiritual entre los nahuas del centro, el cristianismo enfrentó una sociedad politeísta; ante esta situación, los frailes, invadidos por un fervor evangelizador, se dieron a la conversión en masa de los indígenas. Para lograr su objetivo pusieron en práctica una serie de métodos de evangelización innovadores al tiempo que tomaron en sus manos la educación de los indígenas, principalmente niños. La obra misional tenía como fin hacer del indígena un cristiano y reducirlo al estilo de vida civil que se llamó “policía cristiana”.<sup>1</sup>

A partir de la llegada de los primeros 12 franciscanos con fray Martín de Valencia a la cabeza, los indígenas comenzaron a gozar de cierta protección por parte de estos misioneros, quienes frente a las injusticias de los civiles se comportaron como tutores y protectores de los indígenas. Para los frailes, conquistadores espirituales, era muy importante distinguirse de los conquistadores militares para lograr el acercamiento con sus protegidos; entre otras muestras de distinción, y con sus debidas excepciones, ejercieron sus votos de manera ejemplar: la pobreza, en primer lugar, la austeridad, humildad y obediencia. Los españoles, por su parte, en muchas ocasiones criticaron tales actitudes, como las palabras que recuerda Motolinía profirió un civil contra él y sus hermanos:

Estos frailes nos destruyen y quitan que no estemos ricos, y nos quitan que no se hagan los indios esclavos; éstos hacen abajar los tributos y defienden a los indios y los favorecen contra nosotros; son unos tales y unos cuales.<sup>2</sup>

La protección que en numerosas ocasiones dieron los misioneros a indígenas no siempre fue suficiente. Éstos continuaron padeciendo una serie de abusos incluso por parte de autoridades eclesiásticas, entre otros el repartimiento de indios, que Mendieta calificó de injusto y cruel; la esclavitud, contra la que se pronunció Zumárraga; los abusos que ocultaba el sistema de encomiendas, así como los servicios personales que sometían a los

---

<sup>1</sup> GOMEZ Canedo, Lino. *Evangelización y conquista*, 2ed., Porrúa, México, 1998, p.63.

<sup>2</sup> MOTOLINÍA, Fr. Toribio de. *Historia de los indios de la Nueva España*, Castalia, Madrid, 1985, p. 275

indígenas a trabajos excesivos: “Y trataban a los indios con tanta aspereza y crueldad, que no bastaría papel ni tiempo para contar las vejaciones que en particular les hacían (...). algunos pueblos cuasi del todo se despoblaron”.<sup>3</sup> Estos abusos del español común y de autoridades coloniales, incluso quedaron registrados por cronistas como Bernal Díaz del Castillo quien además les echaba en cara que no habían sido soldados ni arriesgado la vida “y ya querían herrar esclavos y [obtener] grandes haciendas”.<sup>4</sup>

Entre otras razones, estas injusticias fueron los detonadores de la organización de hospitales y escuelas que fundaron los misioneros, pero que de ninguna manera hubieran sobrevivido sin la participación colectiva de los indígenas, en quienes Gante, Zumárraga o Motolinía, entre otros, vieron ejemplo de cristianismo.

Han hecho los Indios muchos hospitales adonde curan los enfermos y pobres, y de su pobreza los proveen abundantemente, porque como los Indios son muchos, aunque dan poco, de muchos pocos se hace un mucho, y más siendo continuo, de manera que los hospitales están bien proveídos. (...) y de cuando en cuando van por toda la provincia a buscar los enfermos.<sup>5</sup>

En las escuelas y hospitales se dieron dos perspectivas de acción frente a la sociedad novohispana: la educación cristiana y la protección al indígena. Hacia 1530, por ejemplo, se integran a la vida que rodea a los conventos indios que dependen directamente de los religiosos y que se mantienen como jardineros, cocineros, etcétera, se trata de los llamados “indios de iglesia”, que tenían la ventaja de estar exentos de tributos.<sup>6</sup>

En general, la sociedad novohispana mantuvo ciertos lineamientos respecto a la organización social y económica indígena, como la permanencia de los barrios, antiguos *calpulli*, que eran representados por un indio principal; el mercado, o *tianguis*; el trueque, o intercambio comercial en especie; las lenguas nativas, el náhuatl por excelencia, y los métodos de siembra, cosecha, etcétera. Mas, en el campo de la religión prehispánica no había concesiones, ésta debía ser extirpada y el culto sustituido por el cristianismo. Sin embargo, antes y después de la Conquista el indígena se mantuvo regido por un sistema

---

<sup>3</sup> MENDIETA, Fr. Jerónimo de. *Historia eclesiástica indiana*, L. III, ed. cit., p. 478.

<sup>4</sup> DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal. *Conquista de la Nueva España*, 3 ed., Porrúa, México, p. 554-555.

<sup>5</sup> MOTOLINÍA, Fr. Toribio de. *Op. cit.*, p. 258.

<sup>6</sup> GRUZINSKY, Sergei. *La colonización de lo imaginario*, FCE, México, 1995, p. 74.

teocrático, en el primer caso, politeísta, en el segundo, el católico Estado español; pero en ambos casos su situación respecto a la educación civil o elemental siempre estuvo ligada íntimamente con la instrucción religiosa. De tal forma que, como en otros campos, las manifestaciones artísticas de las culturas prehispánica, española y la naciente novohispana, como la arquitectura, pintura, escultura, o el arte de la plumería, fueron expresión del complejo religioso correspondiente, adaptando técnicas y estilos. Durante la Colonia se llegaron a representar imágenes de santos y ángeles con cierto estilo prehispánico, pues eran indígenas quienes los realizaban a petición de los religiosos.

Inmediatamente a su llegada, en 1523, fray Pedro de Gante fue el primero en establecer una escuela para indígenas en Texcoco, donde fue acogido por Ixtlixóchitl en el palacio de Nezahualpilli.<sup>7</sup> Aquí se dedicó a aprender la lengua mexicana y a atender la educación de los hijos de la nobleza texcocana, a quienes dio sus primeras lecciones para “leer, escribir, cantar y tañer instrumentos musicales, y la doctrina cristiana”.<sup>8</sup>

Sin embargo, el proyecto de Gante era más ambicioso, considerado como el “primero y principal maestro y industrioso adestrador de indios”,<sup>9</sup> procuró que a través de la enseñanza en artes y oficios, los indígenas se integraran a la sociedad novohispana, y que todos fueran instruidos en la doctrina cristiana y la educación elemental. Después de la llegada de los doce franciscanos, Gante pasó a la ciudad de México, y en la capilla de san José, contigua al convento de san Francisco, fundado por fray Martín de Valencia, reunió a jóvenes indígenas para enseñarles los oficios que más les aprovecharan “y que sus padres y abuelos no supieron, y en los que antes usaban se perfeccionasen”,<sup>10</sup> pues los maestros de oficios españoles pretendían el monopolio de los mismos y cobrar altos precios por la manufactura de objetos cotidianos; así, fray Pedro de Gante enseñó a jóvenes indígenas diferentes oficios: zapatero, sastre, pintor, carpintero, entre otros; además también les instruyó en el manejo de las herramientas europeas.

---

<sup>7</sup> *Enciclopedia de México*, tomo 6, SEP, México, 1987, p. 3174.

<sup>8</sup> MENDIETA, Fr. Jerónimo de. *Vidas franciscanas*, 2ª ed., UNAM, México, 1994, p. 40.

<sup>9</sup> . *Historia...*, L. IV, ed. cit., p. 70.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 71.

Durante los primeros años posteriores a la conquista, la destrucción de las ciudades indígenas y la construcción de las nuevas sobre aquellas, ocupaba la principal labor de la población; a medida que se levantaban templos, edificios de gobierno y casas habitación, se requirió de gran cantidad de mano de obra y de artistas con habilidades particulares para la decoración, talla de madera, canteros, para hacer campanas, etcétera. De tal forma, que fue la mano de obra indígena la encargada de la construcción de la Nueva España (ver figura 1). Los nuevos edificios solían reutilizar los mismos materiales de antiguos templos, en atención a la orden del rey Carlos I, quien escribe, en 1538, a los obispos de México, Guatemala y Antequera, que se destruyan los antiguos templos indígenas “con aquella prudencia que convenga, de manera que, derribarlos, no resulte escándalo de los naturales; y derribados, de piedra de ellos se tome para las iglesias y monasterios”,<sup>11</sup> con lo cual la Corona española subraya la dominación sobre los indígenas y la substitución de una religión por otra.

En todo caso, este reciclaje de piedras labradas de *teocallis* cuyos muros representaban a través de una compleja simbología mitos y pasajes de la historia y religión prehispánica, o la edificación de santuarios cristianos sobre templos prehispánicos, también dio una continuidad de presencia de fuerzas divinas en el mismo lugar<sup>12</sup> y favoreció la concentración de indígenas en torno al nuevo templo cristiano, como sucedió en Cholula, Puebla, en donde se construyó sobre la pirámide principal o de Quetzalcóatl, que mide más de 66 metros de altura, la iglesia de Nuestra Señora de los Remedios.<sup>13</sup> Esta reutilización de materiales y lugares sagrados también contribuyó a cobijar a los antiguos dioses bajo un manto “cristianizado”.

Las construcciones cristianas fueron, en gran medida, obra de indígenas quienes aprendieron a hacer bóvedas, levantar muros, decorar interiores y exteriores, etcétera, tallando los nuevos símbolos e imágenes que irremediamente interpretaba desde sus

---

<sup>11</sup> “El Rey contesta a los obispos de México, Guatemala y Antequera, resolviendo importantes asuntos eclesiásticos consultados por éstos”, Valladolid, 1538. En, GARCÍA, Genaro. *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México*, 3ª ed., Porrúa, 1982, p. 414.

<sup>12</sup> PARDINAS, Felipe. “El arte mesoamericano del siglo XVI”, en *40 siglos de arte mexicano*, tomo 3, Promexa, México, 1981, p. 72.

<sup>13</sup> *Enciclopedia de México*, tomo 4, SEP- Promexa, México, 1981, pp. 2168-2169.

experiencia, es decir, su tradición prehispánica; respecto a la calidad de sus trabajos, apunta Mendieta:

...Se puede entender por regla general, que cuasi todas las buenas y curiosas obras que en todo género de oficios y artes se hacen en esta tierra de Indias (a lo menos en la Nueva España), los indios son los que ejercitan y labran, porque los españoles maestros de los tales oficios, por maravilla hacen más que dar la obra a los indios y decirles cómo quieren que la hagan. Y ellos la hacen tan perfecta, que no se puede mejorar.<sup>14</sup>

Si bien la decoración y construcción de iglesias, conventos y edificios en general eran obra de los indígenas, éstos siempre estuvieron bajo la supervisión de un español o un religioso.

En cuanto a la escultura en piedra, el *tetzotzonqui*, o cantero, logra sintetizar una categoría especial de labrado que el investigador José Moreno Villa calificó como un “connato de estilo”, denominado *tequitqui*,<sup>15</sup> es decir un “arte híbrido español e indígena”.<sup>16</sup> Se trata de una modalidad ornamental en la que los indígenas interpretan con mucha libertad los modelos europeos que solían copiar.

Cuando los grabados de la época o la imaginería medieval de dragones y seres mitológicos pasan a través del indígena éste los interpretará primero para sí mismo, y luego les dará una forma de expresión determinada. El resultado es una imagen análoga<sup>17</sup> al grabado original o al relato que sirve de inspiración al pintor o escultor. La obra finalmente hace referencia al texto, relato o grabado cristiano, pero ya es portadora de una serie de elementos que completan la figura, adornan la escena, o son símbolos, que netamente forman parte de la tradición prehispánica. Por ejemplo, tenemos las cruces atriales de varios conjuntos conventuales del siglo XVI y aun del XVII, únicas en el mundo. (Ver figuras 2, 3, 4.)

---

<sup>14</sup> MENDIETA, Fr. Jerónimo de. *Historia...*, libro III, p. 72-73.

<sup>15</sup> *Tequitqui* significa tributario, en este caso, súbdito de la corona española; el concepto es análogo al “mudéjar”, que, por un lado, también significa tributario en árabe –mahometanos que durante la reconquista quedaron como vasallos de los reyes cristianos– y, por otro, se reconoce como un estilo. Cfr. MORENO VILLA. *La escultura colonial mexicana*. 1942.

<sup>16</sup> Cit. por MAZA, Francisco de la, “Panorama del arte colonial mexicano”, en *40 siglos de arte mexicano*, tomo 3, Promexa, México, 1981, p. 15.

<sup>17</sup> Sobre la analogía, el texto se basa en BEUCHOT, Mauricio. *Tratado de hermenéutica analógica*, 2ª ed., UNAM-Itaca, México, 2000.

En términos generales, en las cruces atriales estilo *tequitqui* nunca se encuentra el cuerpo completo de Cristo, para evitar idolatrías, sólo el rostro y manos pueden ser representados en algunas ocasiones, en otras tenemos en su lugar el atributo que consideraron relevante los indígenas: la corona de espinas. Mas, en la cruz atrial de Tepetzotlán, lo que tenemos es una rodela prehispánica, que tiene una trenza en el medio centro, seguramente se trata de lo que fue considerado por el encargado de tallar la piedra lo más parecido a la corona de espinas de Cristo. A la izquierda, sobre el brazo de la cruz se aprecia el perfil derecho de un indígena; y en el brazo derecho, el perfil izquierdo de un español, ambas figuras están sentadas a la manera prehispánica, colocadas de frente, y de sus bocas salen las vírgulas de la palabra, símbolo de que están hablando. Como si la piedra fuera punto de encuentro de las dos culturas para formar una sola, en equilibrio, mitad indígena, mitad español.

Aunque sin la presencia del cuerpo de Cristo, toda la cruz atrial está llena de los símbolos de la pasión, que podríamos decir con “terminados indígenas”; y esta sorprendente ornamentación se puede apreciar en las tres dimensiones que brinda la cruz. Por ejemplo, en los extremos de los brazos suelen localizarse flores de lis o abstracciones de flores o plantas, caminando en torno al monumento podemos encontrar una planta de maíz, un cáliz o una calavera. La sangre de la corona de espinas y las llagas de Cristo, que además recuerdan al escudo franciscano, elementos que podrían tener como referente en la visión indígena sus antiguos cultos de sangre,<sup>18</sup> pero ahora bajo otro contexto: un único sacrificado para la salvación de todos los hombres, Jesús.

Durante los primeros años de la evangelización, el cristianismo no se presenta ortodoxamente; respecto al contenido, el fraile intentará que no se cuelen elementos contrarios al cristianismo ni ocurran errores de comprensión; pero en cuanto a las formas, que en realidad nunca están vacías de contenido, ahí sí se dará una síntesis de sistemas de formas, y desde ahí se interpretará y asimilará la nueva religión para el indígena. La escultura y la pintura, en particular, constituyeron uno de los medios de evangelización imprescindibles, pues se predicaba a una comunidad que no tenía un alfabeto gráfico.

---

<sup>18</sup> *Ídem.*

Al indígena se le encargará que pinte o labre imágenes o pasajes relacionados con la doctrina cristiana, pero al hacerlo integrará elementos a las obras que produzca, por ejemplo, en una de las capillas interiores más antiguas de Nuestra Señora, en el exconvento de Tepotzotlán, se aprecia el símbolo prehispánico relacionado con el del agua como elemento ornamental de la pila de agua bendita. Este elemento está asociado con la diosa Chalchihutlicue, diosa del agua,<sup>19</sup> y es, por otro lado, uno de los signos del agua que aparecen en Teotihuacan. (Ver figuras 5 y 6) Además, era Chalchihutlicue en la tradición de los aztecas una diosa que jugaba un papel fundamental en el ritual del lavatorio del recién nacido con miras a purificarlo y limpiarlo,<sup>20</sup> sobre la cercanía de este ritual con el bautismo católico abundaremos más adelante. Aquí apuntamos que bien podría pensarse en cierta continuidad, desde la figura de mundo del indígena, de sus arraigadas creencias que proyecta en la nueva religión que comienza a profesar a través de la pila de agua bendita que describimos, pues al entrar o salir de un templo cristiano se suele santiguarse con el agua bendita de este tipo de pilas, como señal de purificación o protección, respectivamente.

En Calpan, Puebla, se encuentra uno de los conventos franciscanos del siglo XVI que conserva su formación de capillas posa. En una de éstas se encuentran labrados los símbolos de los cuatro evangelistas dentro de círculos delimitados por una abstracción del cordón franciscano. (Ver figuras 7 y 8.) Se aprecia que el águila, que simboliza al evangelista Juan, tiene gran influencia de la representación del águila en la antigua tradición mesoamericana; de hecho, junto al pico del ave se ven las vírgulas prehispánicas que indican que está hablando. Cada evangelista tiene su nombre grabado dentro del círculo donde se encuentra, en el caso de San Juan leemos: Juanitzin; con la terminación *-tzin*, que en náhuatl indica una forma reverencial. Es decir, tenemos una representación que ha pasado por el mundo indígena recién cristianizado para conformar una visión de mundo mestiza. El indígena ya no lo es completamente, pero tampoco es un occidental, es un ser intermedio entre ambas tradiciones que conforma una nueva, el mestizo, no en el sentido de casta, sino como producto cultural.

---

<sup>19</sup> SÉJOURNÉ, Laurette. *Pensamiento y religión en el México antiguo*, FCE, México, 1990, p. 120 ss.

<sup>20</sup> SAHAGÚN, fray Bernardino de. *Op. cit.*, p. 385. Además, ver capítulo 4 de esta tesis.

Se trata de la expresión de un arte mestizo, sin embargo, tampoco son muchos los elementos precortesianos que se cuelan en el arte mexicano del siglo XVI, comparados con la totalidad de la obra artística de esos tiempos. Otro ejemplo de este mestizaje de formas lo tenemos en varias pilas bautismales de la época.

Debemos señalar que la sociedad prehispánica tenía un cierto tipo de bautizo que fue interpretado por el misionero desde su cristianismo y aprovechado para su labor evangélica; al respecto describe Motolinía:

En muchas partes de esta tierra bañaban los niños recién nacidos a los ocho o diez días, y en bañando al niño poníanle una rodela pequeñita en la mano izquierda, y una saeta en la mano derecha; y a las niñas daban una escoba pequeñita. Esta ceremonia parecía ser figura del bautismo, que los bautizados habían de pelear con los enemigos del ánima, y habían de barrer y a limpiar sus conciencias y ánimas para en que viniese Cristo a entrar por el bautismo.<sup>21</sup>

En este breve pasaje se aprecia una visión providencial del franciscano respecto a este rito prehispánico, pues interpreta los elementos del mismo como parte de una espera en la salvación, noción que aunque desconocían los indígenas, él considera, Dios se las había dado.

En el convento franciscano de San Miguel, Zinacantepec, México, la pila tiene una inscripción en náhuatl localizada justo debajo de la orilla que limita el cordón franciscano, la leyenda reza: ININ PILATEQUATEQUILIZTLI; es decir, literalmente, “Esta pila para hacer bautizo”, o “Esta pila bautismal”. En la base de la misma observamos la clásica flor de cuatro pétalos, que podría interpretarse como el símbolo del Nahui Ollin, Cuatro Movimiento, o Quinto Sol, de la tradición precortesiana.<sup>22</sup> También se ha interpretado al quincunce como símbolo del dios de la lluvia, directamente relacionado con el agua. Por otro lado, el símbolo en conjunto<sup>23</sup> representa la tierra, que se compone en la cosmovisión

---

<sup>21</sup> MOTOLINÍA, Fr. Toribio de. *Historia de los Indios de la Nueva España*, trat. II, cap. 3, 7ª ed., Porrúa, México, 2001, p. 119.

<sup>22</sup> SÉJOURNÉ, Laurette. *Op. cit.*, pp. 92-104.

<sup>23</sup> Dra. Martha Iliá Nájera, comunicación personal.

mesoamericana de los cuatro puntos cardinales y el centro mismo, rodeada por el agua. (Ver figuras 9, 9 *his* y 10.)

La pila bautismal en la iglesia de San Francisco, en Acatzingo, Puebla, tiene en su base la representación de un conejo junto a una serie de cuatro círculos, cada uno representar el numeral 1 en la tradición prehispánica, estos elementos en conjunto representa una fecha: “4-conejo”, que podría indicar la conclusión o inicio de trabajo, o el nombre no cristiano del escultor; en todo caso, se trata de un elemento prehispánico de datación integrado a la estructura de la pila bautismal. (Ver figura 11.)<sup>24</sup> Elementos como el relieve “4-conejo” es obvio que no pasaron desapercibidos por los religiosos que dirigían los conventos e iglesias, lo cual nos dice que éstos establecieron puentes de comunicación entre las dos visiones de mundo.

La pintura mural, por su parte, integra dos tradiciones profundamente icónicas: la medieval y la prehispánica. San Gregorio, siglo VII, declaró que “el arte de la pintura se utiliza en las iglesias para que aquellos que no comprenden las letras puedan, al menos, leer en las estampas y en los muros lo que no pueden leer en los manuscritos”.<sup>25</sup> Por su parte, los nahuas centrales, como ya se mencionó, no contaban con una escritura alfabética, pues registraban y guardaban la memoria de su historia, costumbres y religión a través de pinturas, códices o murales, como la representación del Tlalocan, en Teotihuacan, o los restos que permanecen en el Templo Mayor, Ciudad de México, Alfonso Caso señala que se trata de “una pintura hecha para representar símbolos y no para sugerir la realidad”,<sup>26</sup> aun cuando sean escenas de la vida cotidiana, sin embargo también la realidad puede ser simbólica, como se señaló al referirse al infierno o a la figura del Demonio como realidades espirituales al inicio del presente capítulo. Como resultado de ambas tradiciones, medieval y prehispánica, los muros pintados de los templos del siglo XVI se convierten en vehículos de enseñanza que resultan familiares tanto a los indígenas que los aprenden como a los religiosos que los instruyen.

---

<sup>24</sup> Figuras 5 y 6, tomadas de *40 Siglos de arte mexicano*, *Op. cit.*, p. 90.

<sup>25</sup> BONNAISSE, Pierre, *Vocabulario básico de la historia medieval*, Crítica, Barcelona, 1983, p. 123.

<sup>26</sup> CASO, Alfonso. “La pintura en Mesoamérica”, en *40 siglos de arte mexicano*, libro 2, Promexa, México, 1981, p. 344.

En este sentido, la pintura del siglo XVI aparte de hacer proselitismo, respondió a las necesidades de los frailes de un apoyo visual que completara el sentido de la instrucción religiosa oral, pues como señalaba Mendieta “era necesario hacerlo así para con los indios, que más hacen lo que ven que lo que oyen”.<sup>27</sup> De acuerdo con el tema, la pintura religiosa se puede agrupar de la siguiente manera:<sup>28</sup> a) escenas de tipo histórico, por ejemplo el grupo de los primeros 12 franciscanos adorando la cruz, en la sala *De profundis*, del Exconvento franciscano de San Miguel, Huejotzingo, Puebla (ver figura 12); b) pinturas de tipo hagiográfico, que a su vez se subdividen en alabanzas y narraciones de los santos fundadores de las órdenes religiosas, en representaciones de santos venerados por cada congregación y en retratos de misioneros destacados por su labor evangélica; c) obras basadas en escenas del Antiguo y Nuevo testamento, como los medallones de la bóveda de la iglesia de Tecamachalco, Puebla, y d) motivos ornamentales, como los grutescos. En algunas iglesias se encuentran pinturas con representaciones mitológicas, que salen del agrupamiento por los elementos que integra, es el caso de los murales de la Iglesia de San Miguel, Ixmiquilpan, Hidalgo, en cuyas escenas se representan guerreros con su traje de caballero águila o caballero tigre que pelean contra dragones y otros seres mitológicos (ver figura 13), los centauros representados en esta iglesia integran claramente ambas tradiciones, pues calzan huaraches.

La representación de *Ecce homo*, en el exconvento de San Andrés, en Epazoyucan, Hidalgo, es un ejemplo de la sustitución de elementos simbólicos de la tradición religiosa por símbolos mesoamericanos; en la pintura a la que nos referimos, Jesucristo, en vez de tener entre sus manos la palma del martirio tiene una planta de maíz que la sustituye eficazmente, pues para el universo mesoamericano tiene un profundo valor como planta sagrada (Ver figura 14.) Estas pinturas nos hablan de un arte que se ha apropiado de iconos occidentales y los ha interpretado a través del símbolo análogo que encuentra en su tradición.

---

<sup>27</sup> MENDIETA, Fr. Jerónimo de. *Vidas...*, loc. cit., p. 18-19.

<sup>28</sup> CAZENAVE-TAPIE, Christiane. *La pintura mural del siglo XVI*, CONACULTA, México, 1996, p. 18ss.

En la representación de *Ecce homo*, la imagen de Jesucristo coronado de espinas sintetiza varios elementos. Entre los más importantes se encuentra la aceptación del martirio que simboliza la palma, es decir la aceptación de su crucifixión. Para la época, el martirio era la primer vía de la santidad, además de que relacionaba directamente al cristiano con la cruz del salvador,<sup>29</sup> es decir que el padecimiento significaba también la salvación del hombre, la resurrección a la vida eterna. Por esta razón reviste gran interés que la pintura de san Andrés que observamos tenga esta planta de maíz. pues no es fortuita tal sustitución. El maíz, al que durante todo el año en tiempos prehispánicos rendían culto los aztecas y varios grupos mesoamericanos más, es aún para la sociedad indígena de la Nueva España el sustento básico al que no obstante debían quitar aquellos elementos rituales tradicionales. Es, aventurándonos un poco y de acuerdo con la época, símbolo de ese antiguo culto en el tales sociedades vivieron engañadas por el Demonio, según los religiosos del siglo XVI, pero redimidas por Dios a través de la evangelización. En manos de Jesucristo el maíz ya no es objeto de culto ni parte de representaciones de otras deidades, aparentemente.

Aparte de la abundancia de mano de obra también se aprovechó del indígena su “saber hacer” manual y artístico.<sup>30</sup> Por lo regular, el autor de estas obras permaneció en el anonimato, a excepción de algunos, como el *tlacuilo* Juan Gerson,<sup>31</sup> quien se sabe pintó los medallones con temas bíblicos localizados en el sotocoro del convento de la Asunción, Tecamachalco, Puebla. El material que utilizó y que aún puede apreciarse ya muy deteriorado es amate y la pintura, de origen vegetal, como tradicionalmente se empleaba, en la representación del Diluvio universal, pintó el agua como se hacía en tiempos prehispánicos. Otro *tlacuilo* especialista en temas cristianos fue Marcos Cipac, quien, según algunos investigadores, es el autor del lienzo guadalupano.<sup>32</sup>

Sin lugar a dudas, la calidad de estos artistas cristianizados era reconocida, Bernal Díaz del Castillo cita a otros más de la siguiente forma, aunque un poco recargada: “... tres indios hay ahora en la Ciudad de México tan primisimos en su oficio de entalladores y pintores,

<sup>29</sup> BOUYER, L. *Op. cit.*, p. 428-429.

<sup>30</sup> MENDOZA Ávila, Eusebio. “La educación tecnológica en México”, en *Historia de la educación pública en México*, Fernando Solana (et. al), SEP-FCE, México, 1981, pp. 465.

<sup>31</sup> Nombre de un teólogo que murió a principios del siglo XV, estudiado por franciscanos.

<sup>32</sup> WECKMANN, Luis. *La herencia medieval de México*, 2ªed., FCE, México, 1996, p. 574.

que se dicen Marcos de Aquino, y Juan de la Cruz y el Crespillo, que si fueran en el tiempo de aquél antiguo y afamado Apeles, o de Micael Angel, o Berruguete, que son de nuestros tiempos, también les pusieran en el número de ellos”.<sup>33</sup> Tal lugar se merecía según el cronista la obra de estos *tlacuilos*, que toman lo mejor de su tradición de *tlacuilo*, pintor, o *tetzotzonqui*, cantero, y desarrollan sus habilidades,<sup>34</sup> para interpretar al cristianismo y llegar al sincretismo de las pinturas o labrados de aquellos tiempos.

La importancia del *tlacuilo* que se dedica a temas cristianos radica en que no se trataba de un pintor cualquiera, sino de un indígena que mantenía ciertas características del *tlacuilo*, “el que pinta/escibe”, anterior a la conquista: debía ser una persona instruida, en esos momentos esto significaba latinizado o evangelizado en alguno de los colegios de religiosos; tener amplios conocimientos de su lengua nativa, del castellano y del latín; conocer los glifos convencionales de su tradición prehispánica; tener cualidades de pintor, y conocer conceptos e ideas cristianos para representarlos mediante símbolos, que finalmente pudieran ser interpretados por un auditorio más amplio en caso de tener objetivos didácticos. Además, debía saber cómo obtener las pinturas vegetales, cómo prepararlas, mezclarlas y emplearlas.

Con la conquista, la labor del *tlacuilo* ligada con la religión azteca concluyó violentamente, Durán recuerda un códice que vio en donde se narraba la vida de Huémac, personaje mítico, y la destrucción casi total de este tipo de documentos que en la segunda mitad del siglo XVI ya eran muy raros de encontrar. Sin embargo, el trabajo del *tlacuilo* como escribano permaneció,<sup>35</sup> porque una gran parte de la sociedad indígena no había aprendido el castellano y necesitaba, por ejemplo, demostrar su linaje, o reclamar tierras, o denunciar

---

<sup>33</sup> DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal. *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*, 3ª ed., Porrúa, México, 1964, p. 157.

<sup>34</sup> GRUZINSKI, Sergei. *Op. cit.*, p. 72.

<sup>35</sup> En gran medida permaneció gracias a los nuevos temas que se incorporaron en la sociedad novohispana, entre otros, la heráldica, la iconografía cristiana y civil; el *tlacuilo*, que por su parte abandonó todo aspecto ritual o religioso de sus pinturas, aspectos que sólo aparecieron cuando el misionero lo solicitó con el objetivo de conocer las idolatrías antiguas y combatirlas mejor, como aclara Sahagún, en pról., libro I. El *tlacuilo* siguió trabajando para aquellos indígenas pertenecientes a la antigua nobleza que solicitaban privilegios ante las autoridades coloniales y debían demostrar su linaje, actualmente estos códices se denominan genealógicos; pinturas tipo códice conocidas como cartográficas tuvieron como función reclamar tierras; por último, los códices jurídicos funcionaron para denunciar abusos de autoridades o civiles. Ver GALARZA, Joaquín. *Amatl, amoxtli; el papel, el libro*, pp. 35-36.

abusos ante las autoridades novohispanas, o para introducirse al estudio de la doctrina, pues aunque todavía no estaba latinizada aún era capaz de comunicarse e interpretar pictogramas. Por ejemplo, narra Motolinía que a principios de la evangelización: “eran tantos los que venían a confesarse, que yo no podía darles recado como yo quisiera, y díjeles: ‘yo no tengo de confesar sino a los que trajeren sus pecados escritos y por figuras’. Que esto es cosa que ellos saben y entienden, porque esta era su escritura”.<sup>36</sup> Es decir, siempre que se requiriera comunicarse y el castellano no estuviera disponible, se echaba mano de la pictografía del *tlacuilo*.

Para confesar al religioso los pecados, los indígenas solían pintar la falta cometida, según se representaba en el catecismo en pictogramas la correspondiente a los Diez mandamientos, y luego con círculos el número de veces que lo habían cometido.

También los religiosos llegaron a solicitar el apoyo del *tlacuilo* para realizar códices en los que, para combatir el culto a los dioses prehispánicos todavía presentes, sustituyeron las fiestas dedicadas a éstos por el santoral gregoriano, como el caso del *Códice mexicanus*, que es un calendario gregoriano en pictogramas, donde se expresan nombres e ideas cristianas.<sup>37</sup> Este tipo de documentos se clasifican como códices calendáricos coloniales.

El *tlacuilo* que en el siglo XVI se dedica a realizar pinturas con temas religiosos o calendáricos, ya sea por encargo o por iniciativa, y reúne las características señaladas, es lo que llamamos un *tlacuilo cristiano*. Entraña dos aspectos, antes de pintar obras es un lector empírico<sup>38</sup> porque debe interpretar para sí mismo los conceptos e ideas del cristianismo, quizá con ciertos errores de comprensión o mezclándolos con su antigua figura de mundo, y luego trazar, dibujar y dar sentido a sus pictogramas o a sus pinturas; entonces produce un texto que puede o no corresponder con toda exactitud a los conceptos cristianos, imprecisión ocasionada en la lectura o en el momento de pintarlos.

---

<sup>36</sup> MOTOLINÍA, Fr. Toribio de. *Historia de los indios de la Nueva España*, trat. II, cap. 6, 3ªed., Porrúa, México, 2001, p. 135.

<sup>37</sup> GALARZA, Joaquín. *Estudios de escritura indígena tradicional, azteca-náhuatl*, AGN, México, 1980, p. 24.

<sup>38</sup> BEUCHOT, Mauricio. *Tratado de hermenéutica analógica*, UNAM, Itaca, 2ª ed., México, 2000, p. 37 ss.

Por ejemplo, en el *Códice de Xicotepec*,<sup>39</sup> el *tlacuilo* dibujó un pictograma en el que se encuentra representado Dios padre como un hombre barbudo, que aparece entre las nubes, coronado por una tiara, esta figura da la bendición con la mano izquierda mientras que en la derecha sostiene el globo del mundo bajo una cruz.



Fig. 15. Dios, Padre Eterno. *Códice Xicotepec*, fragmento sección 24.

Como los religiosos solían presentar imágenes, grabados de la época o las pinturas murales de tipo religioso a quienes les encargaban códices o documentos para determinados fines, es muy probable que al *tlacuilo* responsable de este documento le mostraran una representación de Dios Padre, y él la haya interpretado para sí invirtiendo la función de las manos en el icono, pues quizá para él lo importante era el símbolo que hay en cada mano de Dios: el mundo cristiano católico que domina y la bendición para todos los hombres.

En todo caso, la función de los pictogramas es llevar a sus lectores a la totalidad de un texto que es la doctrina cristiana, y que se enseñaba a través de imágenes en los códices testerianos o de tipo religioso. Es gracias al lenguaje y al reconocimiento de símbolos convencionales, que cobran sentido para quienes comparten una figura de mundo que posibilita la traducción.

En el *Catecismo en pictogramas* atribuido a fray Pedro de Gante,<sup>40</sup> clasificado como códice testeriano, en la sección correspondiente al Padre Nuestro, cuando se hace referencia al “pan” (... danos hoy nuestro “pan” de cada día...), lo que se observa es el siguiente dibujo

<sup>39</sup> STRESSER-PEÁN, Guy. “Estudio introductorio”, en *Códice de Xicotepec*, FCE, México, 1995, p. 153.

<sup>40</sup> CORTÉS Castellanos, Justino. *El Catecismo en pictogramas de Fr. Pedro de Gante*, Fundación universitaria española, Madrid, 1987, p. 13.



Fig. 16 *Catecismo en pictogramas de Fr. Pedro de Gante*. Lám. 6, fragmento.

En el *Códice franciscano*<sup>41</sup> y en la *Cartilla para enseñar a leer a los indios*, de fray Pedro de Gante,<sup>42</sup> tenemos la traducción del Padre Nuestro al náhuatl, y leemos en el lugar correspondiente a “pan”, el término “totlaxcal”,<sup>43</sup> literalmente, “nuestra tortilla”. Además, el pictograma tiene una cruz en la parte superior que podría indicar que se trata del alimento espiritual, término análogo al pan divino; por su parte, el maíz tenía connotaciones sagradas, por ejemplo, todo el año festejaban algo relacionado con el maíz, las ofrendas eran de maíz; de hecho en el undécimo mes llamado ochpaniztli, que correspondía a la época de la cosecha, los aztecas realizaban una de las fiestas más importantes en relación con esta planta,<sup>44</sup> se sacrificaba a una mujer que era la imagen viviente de la diosa Toci y la piel del muslo de aquella se la ponía un sacerdote de Cintéotl, el dios del maíz tierno.

Por lo tanto, podría decirse que la cruz de la parte superior del pictograma de la tortilla recontextualiza el concepto y lo cristianiza: si es divino y espiritual, debe referirse a Cristo. Puesto que no existe el término “pan”, obviamente porque la alimentación mesoamericana no se basaba en el trigo, sino en el maíz y éste era el “mantenimiento” del indígena; esto es, se trata de un concepto análogo en esta cultura.

En el mismo sentido tenemos al principio del Padre Nuestro, del mismo catecismo de Gante, en el pictograma que puede identificarse como correspondientes a: “...que estás en los cielos”, de la oración la siguiente representación:

<sup>41</sup> GARCÍA Icazbalceta, Joaquín (ed.), en “Nueva colección de documentos para la historia de México”, 1889.

<sup>42</sup> Máquez Rodiles (ed.), México, Academia Nacional de Educación, 1959.

<sup>43</sup> Para las traducciones del Padre Nuestro, ver anterior 1.5: “Evangelización y Civilización”.

<sup>44</sup> El maíz también era festejado en otras fechas, por ejemplo en la dedicada a Xilonen, la deificación de la mazorca de maíz. SAHAGÚN, Fr. Bernardino de. *Historia general...*, libro II, pp. 80-84.



Fig. 17 *Catecismo en pictogramas de Fr. Pedro de Gante*. Lám. 3, fragmento

En el texto en náhuatl de la *Cartilla* de Gante, leemos: Timoyetztica; lo cual corresponde a “está Usted”. La figura corresponde a la persona de Dios padre: “Totatzine”, que está sentado en un “icpalli”, esto es una silla real que tenía un respaldo hecho de carrizo y que ocupaban los nobles nahuas antes de la Conquista y, después de ella, la usaban los más altos dirigentes de la comunidad indígena.<sup>45</sup> El *icpalli* es un signo convencional que denota jerarquía en la escritura tradicional indígena, aparecen en la *Tira de la peregrinación*, *Códice Durán* o en la *Tira de Tepechpan*, todos documentos coloniales.

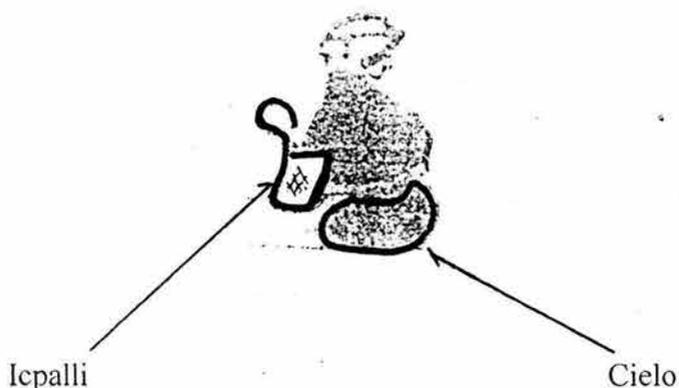


Fig. 18 *Catecismo en pictogramas de Fr. Pedro de Gante*. Lám. 3, fragmento.

Sentado en un icpalli encima del cielo es como el *tlacuilo* expresó el concepto cristiano de la oración.

En la *Cartilla...* de Gante, se encuentra una serie de grabados junto a los textos que suelen sintetizarlos en una imagen; en la página cuatro se encuentran los signos de los apóstoles, (ver figura 15), de aquí señalamos a san Pedro, con una gran llave; a Santiago el mayor; con su báculo de peregrino; a san Bartolomé, con una cimitarra en la mano, y así cada uno.

<sup>45</sup> CORTÉS Castellanos, Justino. *Op. cit.*, p. 159.

Las descripciones sólo aparecen en latín. Cuando el *tlacuilo cristiano* debe representarlos en el *Códice mexicanus*,<sup>46</sup> lo hará de la siguiente forma, tomando siempre el símbolo, que identifica al personaje que debe representar, en este caso se observa a Santiago el mayor con un portaestandarte en el que probablemente se ha transformado su báculo:



Fig. 19 *Códice mexicanus*, fragmento.



San Pedro

Santiago, el mayor

San Bartolomé

Fig. 20 *Cartilla para enseñar a leer*, Fr. Pedro de Gante, fragmento.

También hay pictogramas que son meramente fonéticos, pues deben leerse de acuerdo con la aproximación fonética de las sílabas que, eso sí, representan en conjunto un sustantivo o nombre propio, en relación con los elementos figurativos del pictograma. Mendieta señala que era uno de los “modos en que los indios usaron para aprender la doctrina cristiana” y que consistía en “aplicar palabras que en su lengua conformaban algo en la pronunciación con las latinas, y poníanlas en un papel por su orden; no las palabras, sino el significado de

<sup>46</sup> Citado y analizado por GALARZA, Joaquín. *Estudios de escritura indígena tradicional azteca-náhuatl*, AGN-CIESAS, México, 1980, p.23 ss.

ellas, porque ellos no tenían otras letras sino la pintura, y así se entendían por caracteres”.<sup>47</sup>  
 Debemos apuntar que Mendieta usa significado como nosotros diríamos icono.

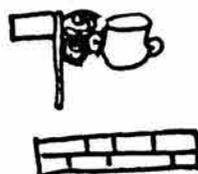
En el *Códice mexicanus*,<sup>48</sup> tenemos para San Francisco, la composición con las siguientes sílabas, para la enunciación en romance: Xan – Pan – cil – co

Xan: Xan, adobe, xamitl;

Pan: pan-tli, bandera;

Cil: cil-lin, dos caracolitos;

Co: co-mitl, olla.



Para Santo Domingo: Xan – to – To – me

Xan: Xan, adobe, xamitl;

To: to-to-tl, pájaro;

Mi: mi-tl, saeta



Fig. 21 Representación en pictogramas de nombres de santos

Los códices coloniales, por otro lado, también registraron la sujeción del indígena a la Corona española, no sólo en aquellos clasificados como jurídicos se observan injusticias y la magra posición de los indios respecto a sus autoridades civiles españolas, también en los códices testerianos se aprecia ese tipo de rechazo.<sup>49</sup> En el *Catecismo en pictogramas* atribuido a Gante, en la fórmula que se reza para persignarse, la figura correspondiente a “nuestros enemigos”, representa a un español.

<sup>47</sup> MENDIETA, Fr. Jerónimo de. *Historia...*, libro III, p. 399.

<sup>48</sup> Citado y analizado por GALARZA, Joaquín. *Estudios de escritura indígena tradicional azteca-náhuatl*, AGN-CIESAS, México, 1980, p.23 ss.

<sup>49</sup> Ver capítulo 2.



Fig. 22 *Catecismo en Pictogramas de FPG, L. 4. fragm.*

Esta figura, en mi opinión, apoya la hipótesis de que el autor del *Catecismo en pictogramas* de fray Pedro de Gante es un *tlacuilo* y no el propio religioso como se ha señalado en otros estudios,<sup>50</sup> pues el enemigo de todos los cristianos era el Demonio, como hemos mencionado los misioneros consideraban que la evangelización era la lucha contra éste se consideraba como el “enemigo del hombre”. En todo caso los religiosos sí se preocuparon por distinguirse de los españoles conquistadores; en cambio para el indígena el español que lo despojaba, abusaba y esclavizaba sí estaba más cercano al enemigo, en todo caso era el que había vencido durante la sangrienta guerra de conquista.

Finalmente, el *tlacuilo cristiano* aunque mantenga una serie de elementos que lo acerquen a su tradición prehispánica produce ahora un documento de tipo religioso con estilo códice que ya no se inserta en el ambiente ritual de la misma manera que sus antiguos documentos tradicionales. En la época prehispánica, éstos eran objetos sagrados que al interpretarlos el hombre entraba en el ámbito de lo sobrenatural, como en el caso de los *tlacihque*, adivinos, con el objeto de descubrir las formas de actuar de esos seres divinos en el ámbito de lo sagrado, se trata de los llamados ritos impersonales,<sup>51</sup> el códice testeriano imita el estilo prehispánico y lo hace más familiar al lector, pero no requiere en absoluto de algún tipo de ritual.

En el siglo XVI el libro sagrado por excelencia será la *Biblia*; y la inspiración del *tlacuilo cristiano* no serán sino los grabados de la época, las pinturas y viñetas que adornen las

<sup>50</sup> Ver. CORTÉS, Justino. “Estudio introductorio”, en *El Catecismo en pictogramas de Fr. Pedro de Gante*, ed. cit.

<sup>51</sup> LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. “Los ritos. Un juego de definiciones”, en *Revista de Arqueología mexicana*, vol VI, núm 34, nov-dic 1998, p. 17.

biblias, la hagiografía, los relatos de la antigüedad clásica que les muestran sus instructores religiosos y la experiencia cotidiana, su propio mundo que no desaparece del todo y que les hará labrar chalchihuites en el lugar del agua bendita, agua sagrada. Esta cercanía con la tradición prehispánica y su constante educación cristiana le impide mantenerse ajeno totalmente a aquél mundo o ignorar los del nuevo; de ahí lo mestizo de su obra.

El *tlacuilo* cristiano es una figura analógica, pues ha encontrado la forma de apropiarse del credo que debe abrazar y lo ha hecho suyo a su manera, para interpretarlo a los demás. Se sitúa entre los extremos para tomar elementos de ambos: indígena y español, y constituirse como ejemplo a través del que se puede interpretar la figura de mundo del siglo XVI, desde el cristianismo indígena que se vivió durante los primeros años de la evangelización de la Nueva España.



Figura 1. Escenas de la construcción de la Catedral de la Ciudad de México, en donde se aprecia que son los indígenas quienes la construyen, Códice Osuna. Fuente. Moreno García, Heriberto. *Hernando Alvarado Tezozomoc*, Gobierno del Estado de México (Serie Nezahualcóyotl, Biografías de grandes personajes), México, 1978.

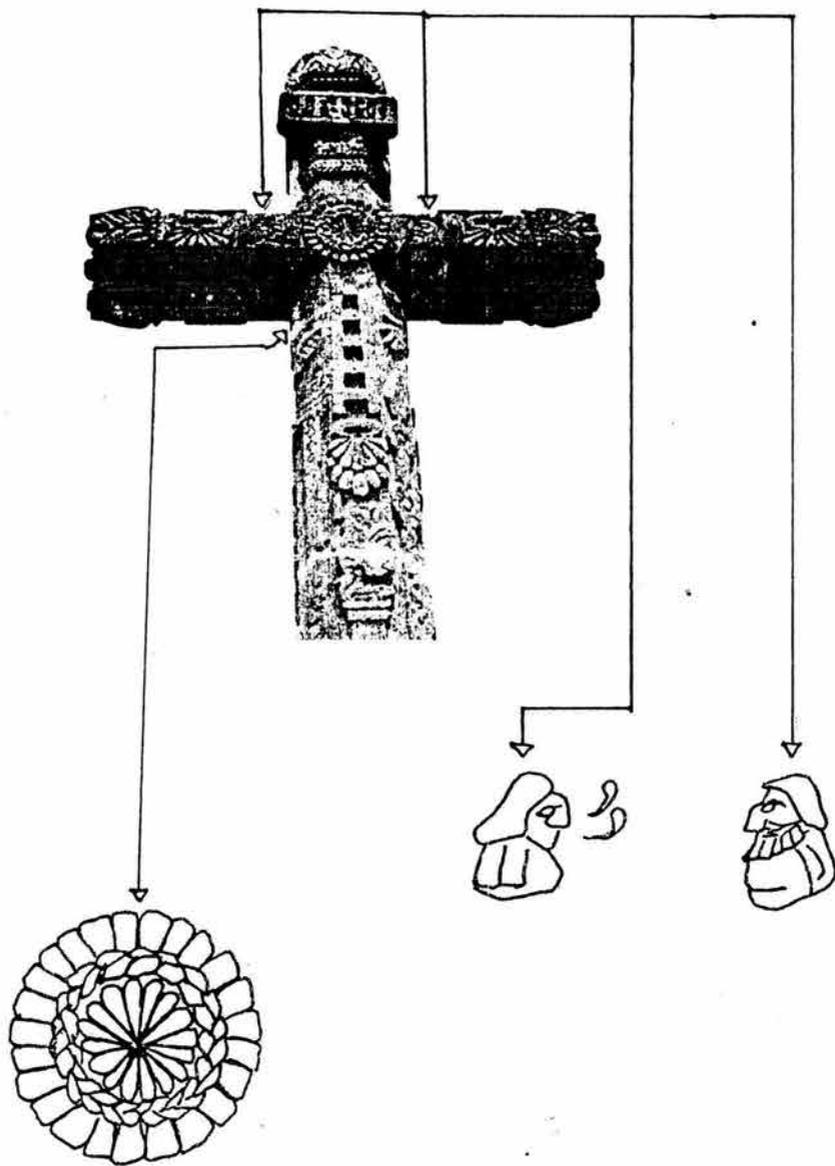


Figura 2. Cruz atrial, estilo *tequitqui*, en exconvento de san Francisco, Tepotzotlán, México.

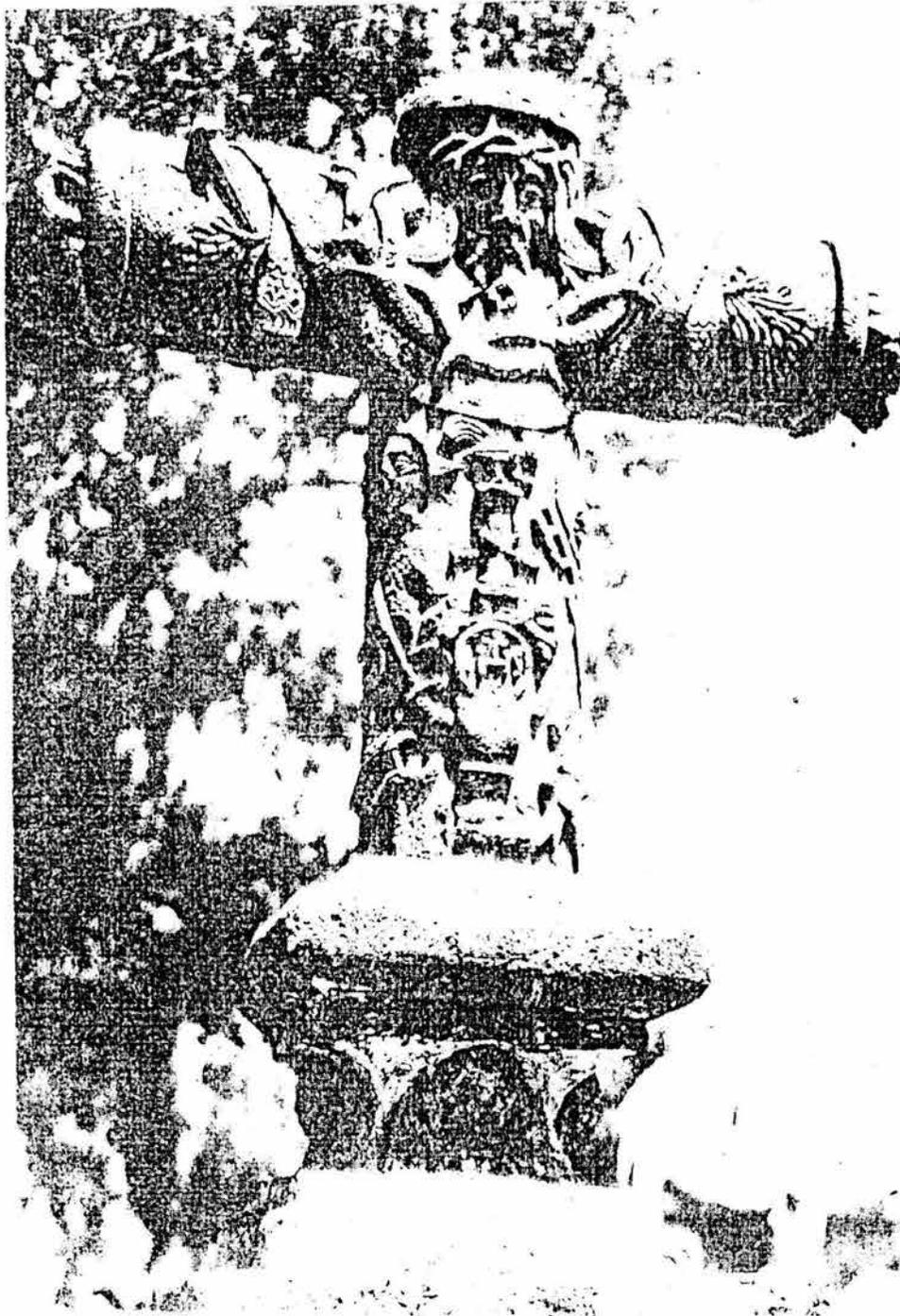


Figura 3. Cruz atrial, estilo *tequitqui*, en San Juan Atzacualco, D.F., siglo XVI.

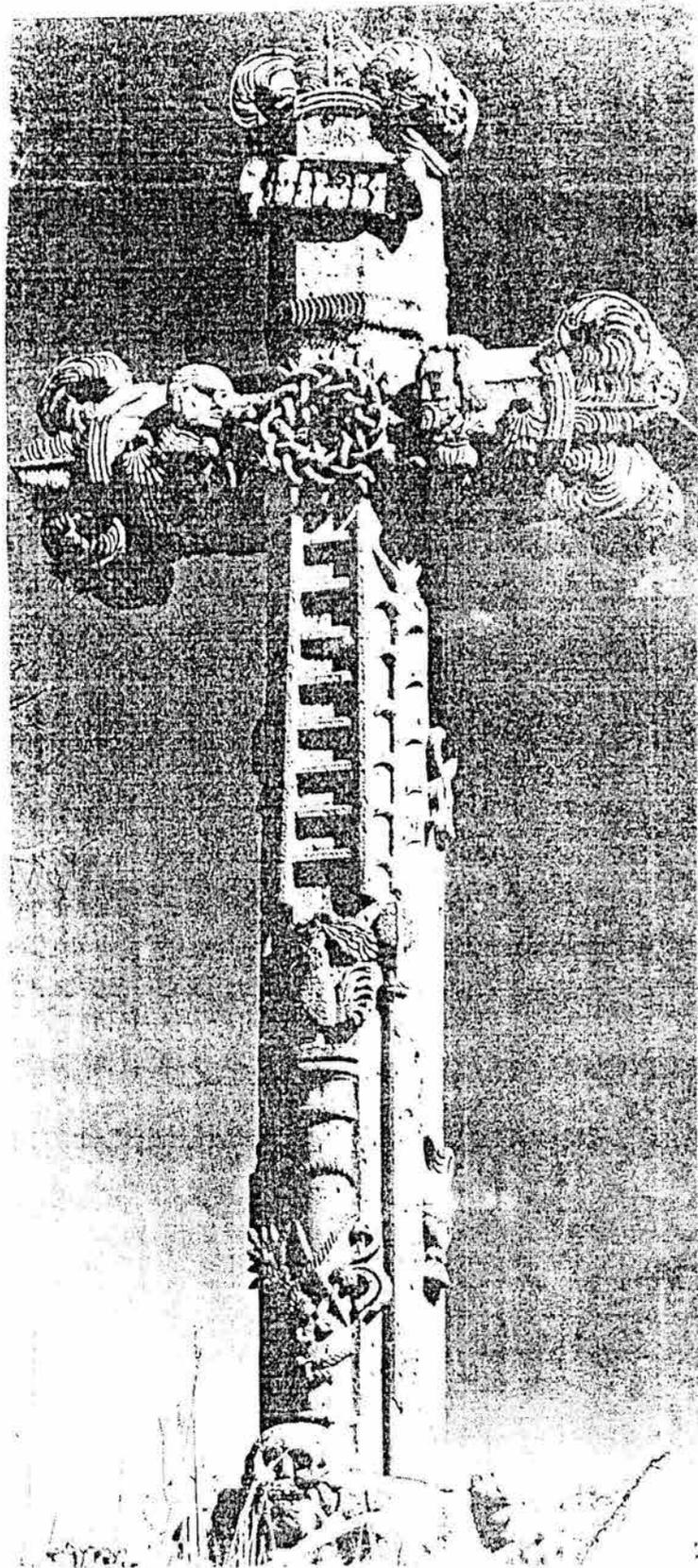


Figura 4. Cruz atrial, estilo *tequitqui* en el convento franciscano, de Cuautitlán, Méx., siglo XVI.

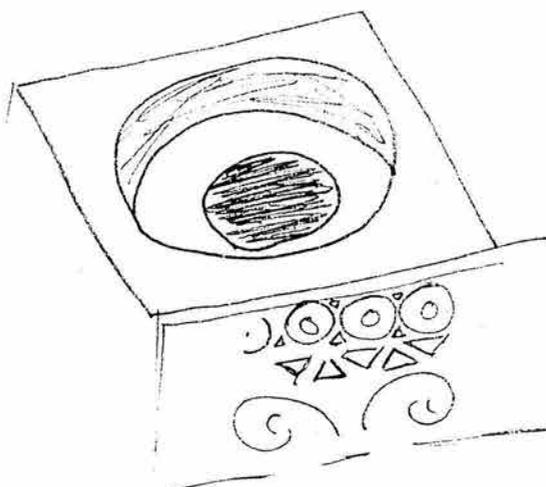
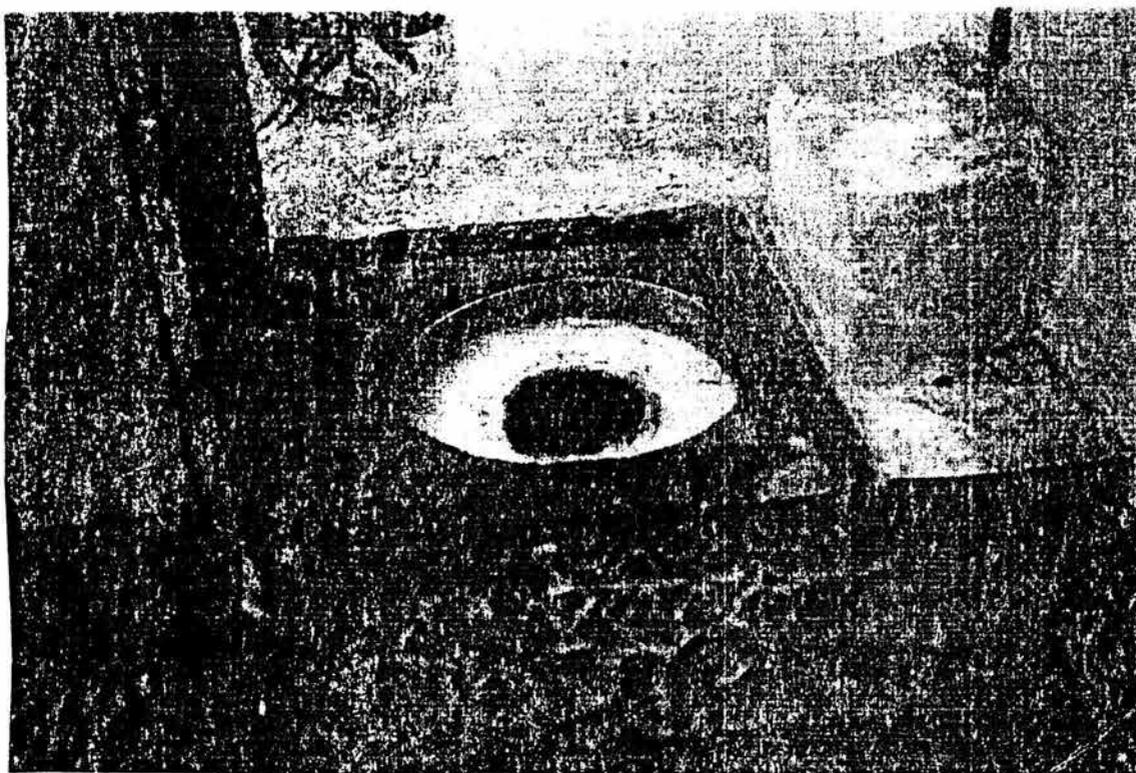


Figura 5. Pila de agua bendita, en la capilla de Nuestra Señora, en exconvento de San Francisco, Tepetzotlán, México.

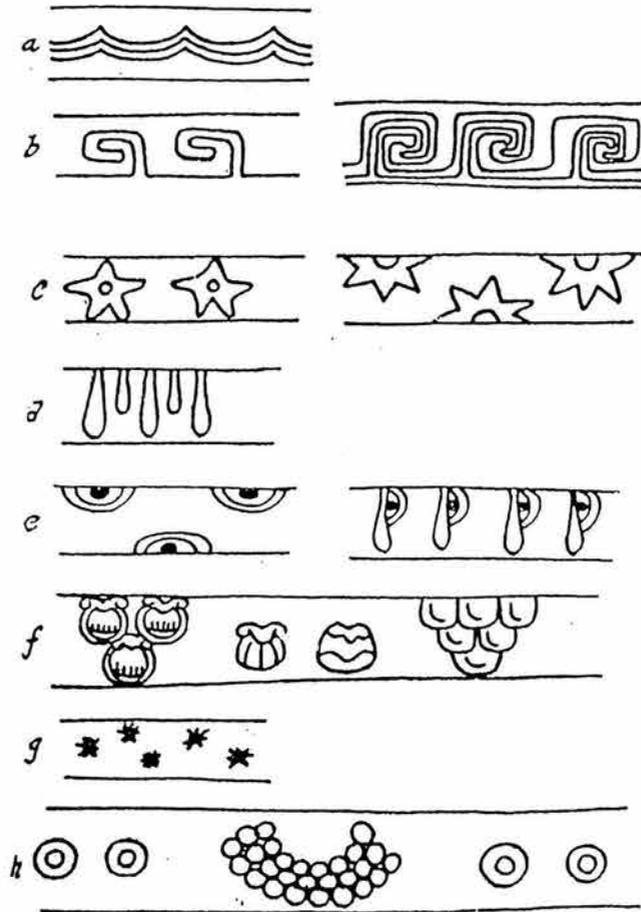


Figura 6. Signos acuáticos que aparecen en Teotihuacan; en Laurette Séjourné. *Pensamiento y religión del México antiguo*, FCE, México, 1990, p. 116.

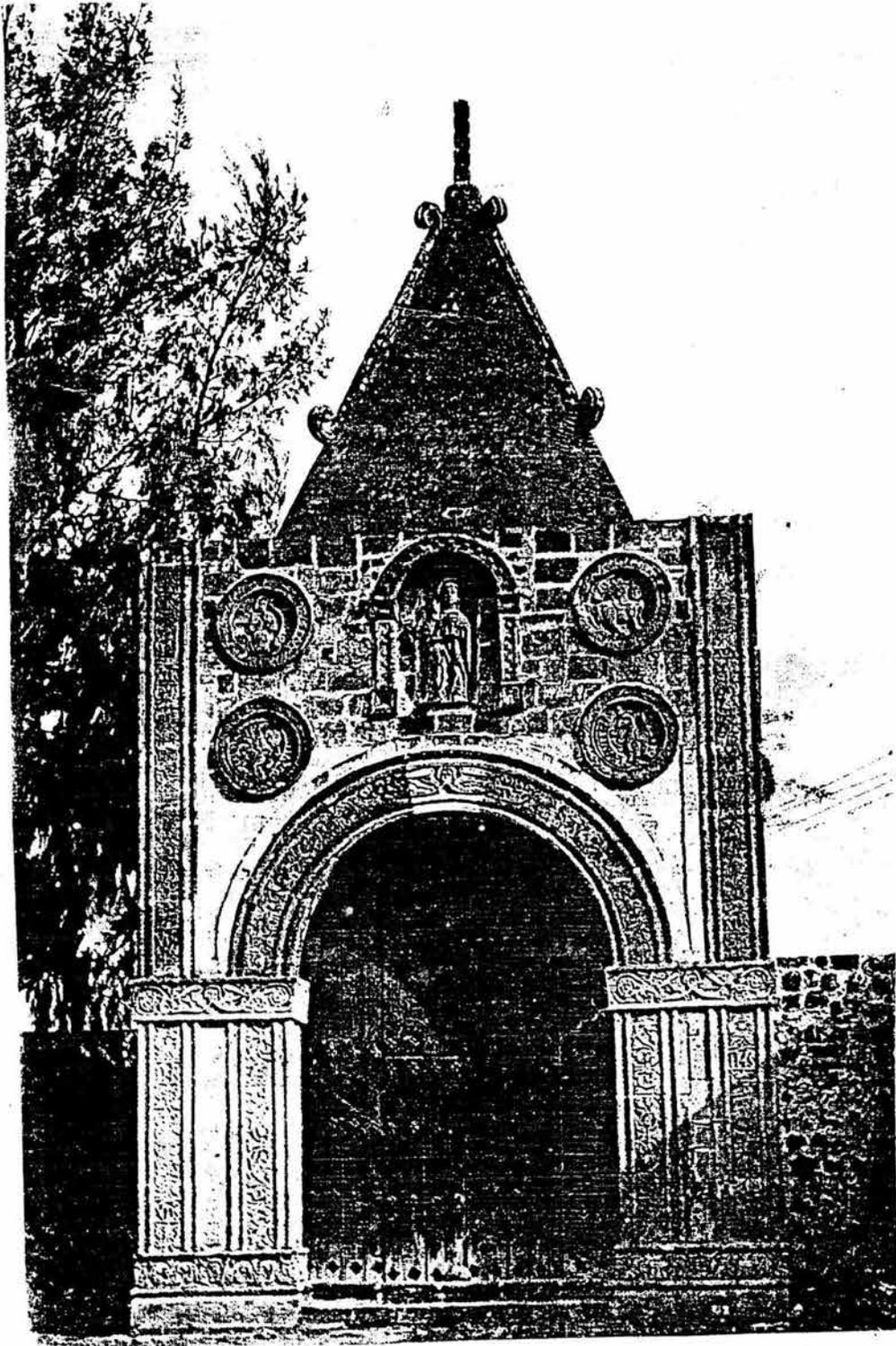


Figura 7. Una capilla posa, convento franciscano, en Calpan, Puebla.

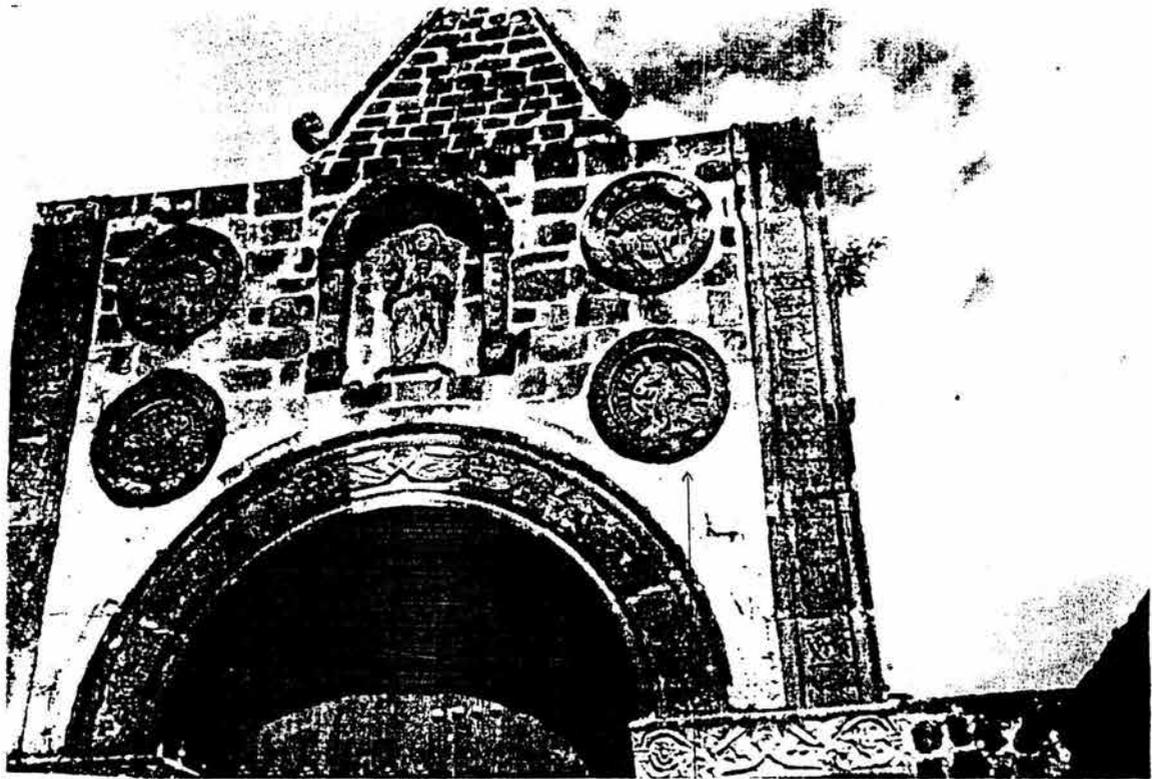


Figura 8. Detalle

ININ PILATEQVATEQVLIZTLI



Figura 9. Pila bautismal del convento franciscano de san Miguel, Zinacantepec, México.

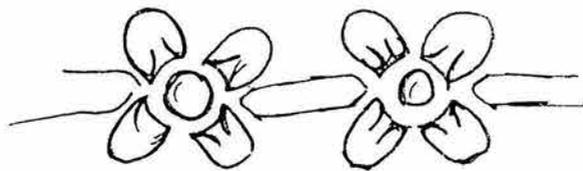
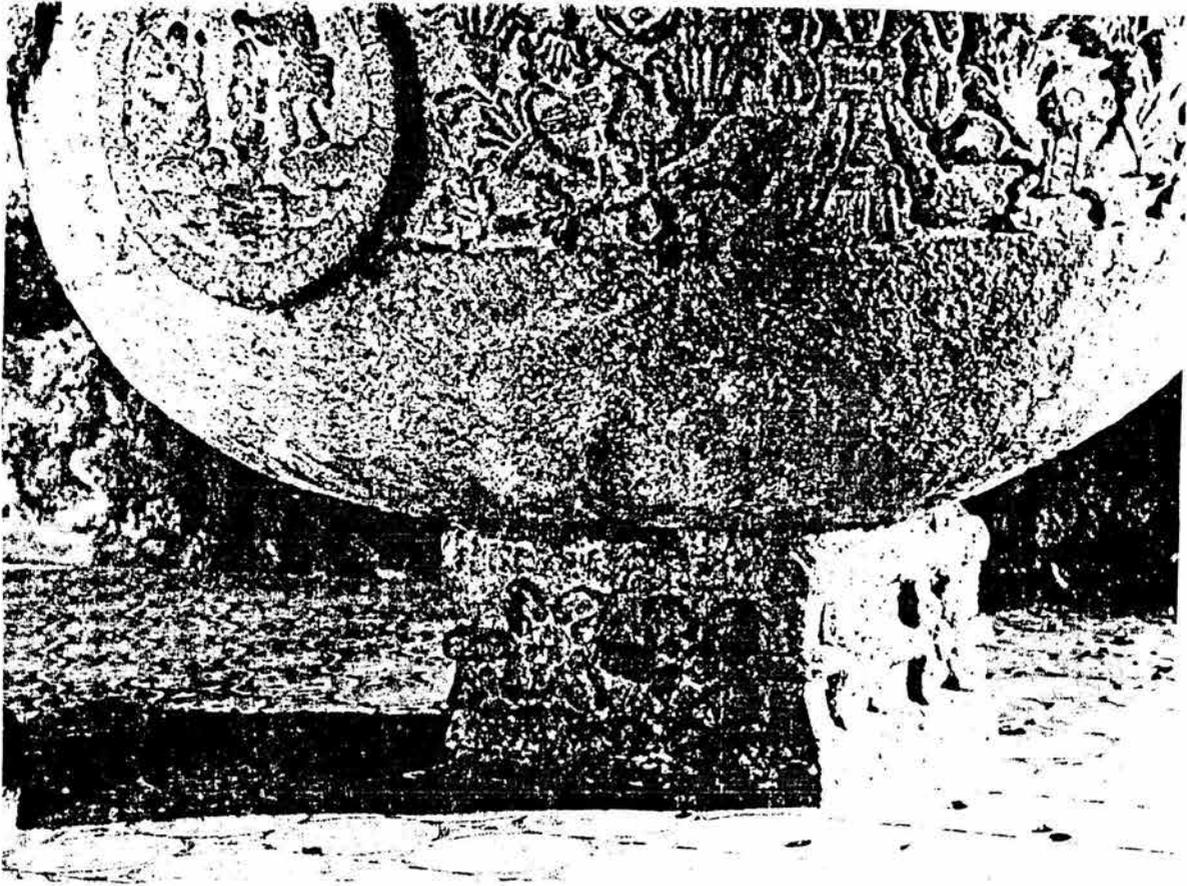


Figura 9 bis. Detalle

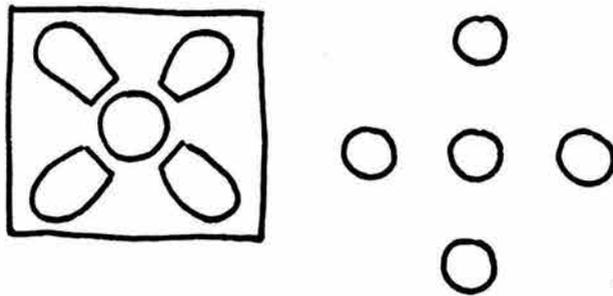


Figura 10. Diagrama del *nahui ollin*, quinto sol. En Laurette Séjourné. *Pensamiento y religión del México antiguo*. FCE. México, 1990, p. 104.

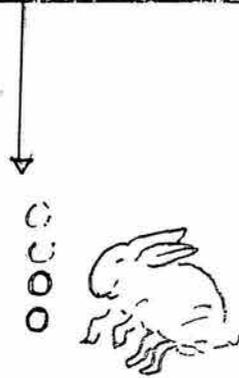


Figura 11. Pila bautismal en la iglesia de san Francisco, Acatzingo. Puebla.





Figura 13. Mural donde se representa la lucha entre dos guerreros prehispanicos, uno de ellos un caballero jaguar, con motivos ornamentales prehispanicos, en iglesia de san Miguel, Ixmiquilpan, Hidalgo.

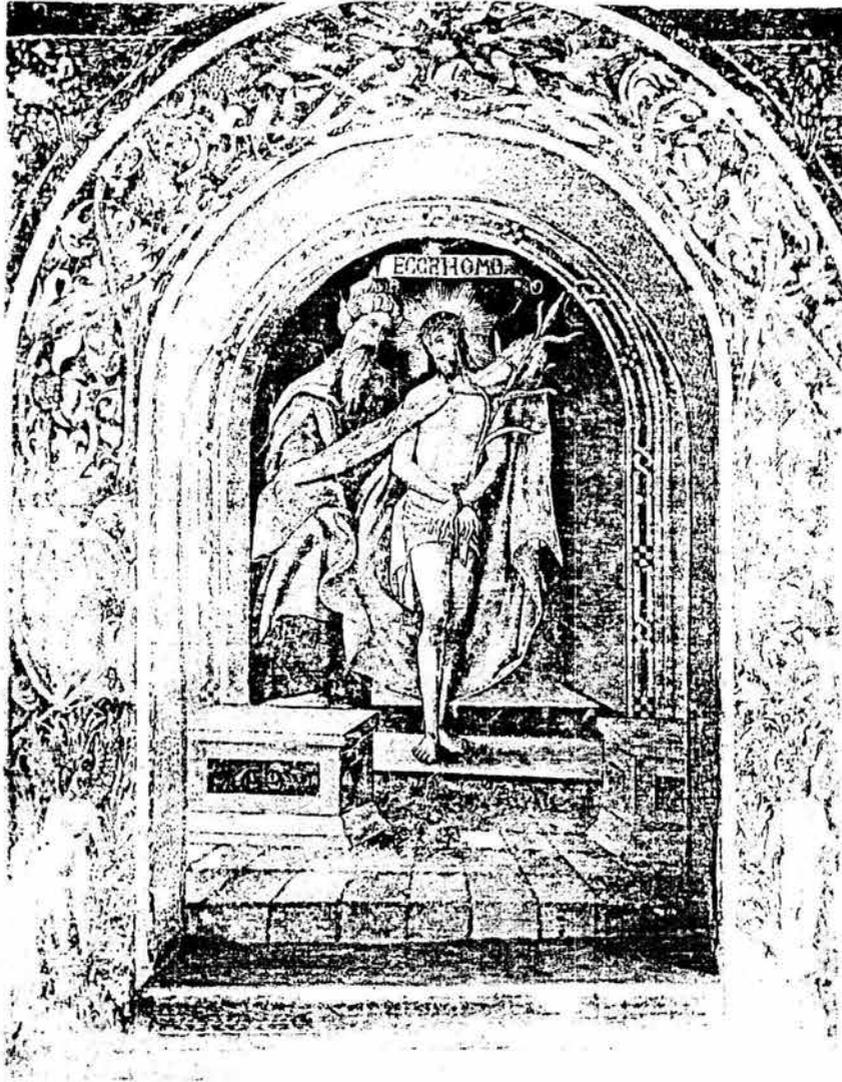


Figura 14. *Ecce Homo*, exconvento de san Andrés, Epazoyucan, Hidalgo.

## Symbolum Apostolorum.

	<b>Petrus.</b> Credo in deum patrem omnipo- tentem creatorem celi et terre.		<b>Philippus.</b> Inde ventu- rus est iudicare vivos et mortu- os.
	<b>Andreas.</b> Et in Iesum christum filium eius, unigenitum do- minum nostrum.		<b>Bartholo- meus</b> Credo in Spi- ritum sanctum.
	<b>Jaco. ma.</b> Qui conceptus est de Spiritu san- cto, natus ex Maria virgine		<b>Mattheus</b> Sanctam eccle- siam catholicam, Sanctorum com- munionem.
	<b>Joannes.</b> Passus sub po- ntio pilato: cru- cifixus, mortu- us, et sepultus.		<b>Symon</b> Remissus est peccatorum.
	<b>Thomas</b> Descendit ad inferos, tertia die resurrexit a mortuis.		<b>Thaddeus</b> Carne resur- rectionem.
	<b>Jaco. mi.</b> Ascendit ad ce- los, sedet ad dex- teram dei patris omnipotentis.		<b>Nathanael</b> Ait amen et Amen.

Figura 15. Símbolos de los apóstoles, en fray Pedro de Gante. *Cartilla para enseñar a leer*, México. Academia Nacional de Educación. 1959, p. 6.

## Capítulo 3

### El catecismo de fray Pedro de Gante

#### 3.1 Presentación

Los documentos o manuscritos testerianos<sup>1</sup> que apoyaron la conversión en la Nueva España se produjeron desde los inicios de la conquista espiritual, con la llegada de los primeros 12 franciscanos, hasta el siglo XIX. Se ha propuesto que algunos de los documentos más tardíos son copias de los primeros ejemplares. Es el caso del Catecismo de Princeton,<sup>2</sup> registrado por John Glass con el número 833,<sup>3</sup> el cual se consideraba que pertenecía al siglo XVI, pues tenía grandes similitudes estilísticas con el Catecismo de fray Pedro de Gante. Esta consideración varió al realizarse un análisis de fechamiento y concluir que había sido elaborado en el siglo XIX, indudablemente copiado de otro documento más antiguo.

Entre los catecismos en pictogramas más antiguos se encuentra el atribuido a fray Pedro de Gante, conocido como *Catecismo de la doctrina cristiana en jeroglifos*.<sup>4</sup> Sin embargo, la paternidad del documento no ha sido suficientemente probada. Existen estudios que lo aceptan como tal a partir de la firma, auténtica, de Gante que ostenta el catecismo hacia el último folio, además de considerar una serie de correspondencias entre el documento en pictogramas con otros documentos de Gante impresos, como su *Cartilla para enseñar a leer*<sup>5</sup> y la *Doctrina Cristiana en lengua mexicana*.<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> Respecto al término “testeriano”, ver capítulo 2 de la presente tesis.

<sup>2</sup> Documento testeriano conocido por su localización, en la Biblioteca de la Universidad de Princeton. NORMAN, Anne Whited. *Testeria codices. Hieroglyphic catechisms for native conversion in New Spain*, thesis doctoral, Department of Latin American Studies, Tulane University, 1985, pp. 26-29.

<sup>3</sup> Ver, GLASS, John, “A Census of Middle American Testerian Manuscripts”, vol XIV of *Handbook of Middle American Indians: Guide to Ethno-historical Sources*, ed. Howard Cline (Austin: University of Texas Press, 1975).

<sup>4</sup> También llamado *Catecismo en pictogramas de Fray Pedro de Gante*, Ms. Vit. 26-9, localizado en la Biblioteca Nacional de Madrid; el censo de John GLASS lo identifica con el número 806.

<sup>5</sup> VALTON, Emilio. *El primer libro de alfabetización en América. Cartilla para enseñar a leer*, Antigua Librería Robredo, México, 1947.

<sup>6</sup> Juan Pablos, México, 1553.

En general, los pictogramas del catecismo de Gante tienen correspondencia con ideas, frases o conceptos que pertenecen a los catecismos impresos del siglo XVI, como sucede con la *Doctrina breve traduzida en lengua mexicana*, de fray Alonso de Molina, de 1546, o con la *Doctrina cristiana en lengua española y mexicana*, que usaban los religiosos de la orden de Santo Domingo, impresa en 1548. Para fines evangelizadores se usaban dos tipos de doctrinas: doctrina menor o breve que estaba destinada a los niños o a los recién convertidos, y las doctrinas mayores o doctrina larga, como la de los dominicos, que se reservaba a los adultos o a los “más hábiles” para introducirse al estudio de la religión católica.<sup>7</sup>

Durante la primera mitad del siglo XVI, los catecismos impresos en lengua náhuatl, romance, y en ocasiones en latín, para uso en la empresa evangelizadora que fueron aprobados por fray Juan de Zumárraga, como obispo de la Nueva España, son numerosos y varían en cuanto a la traducción o expresión de conceptos; se sabe que Zumárraga compiló y mandó imprimir al menos una docena de doctrinas, menores y mayores, entre los años 1539, año de introducción de la imprenta en México, y 1548, año de su muerte.<sup>8</sup> Entre las doctrinas breves, que en sí guardaban “una misma cosa en sustancia y sentencia (... tenían cierta) diversidad en el modo de proceder y diferencia de vocablos, y algunas dellas más particularidades que otras”, la de fray Alonso de Molina tuvo mención especial, pues se trataba de la doctrina en lengua náhuatl y romance “más acertada en buena lengua y en lo demás”.<sup>9</sup>

La realización de catecismos en pictogramas, que eran expresión de la doctrina cristiana a través de un sistema de escritura no alfabética, debió entrañar no menos dificultades al momento de realizar la traducción, primero del concepto cristiano a la lengua náhuatl, y luego de la lengua hablada a la escrita por medio de figuras al estilo tradicional prehispánicos. Aunque los pictogramas del catecismo de Gante son fácilmente

---

<sup>7</sup> RICARD, Robert. *La conquista espiritual de México*, FCE, México, 1995, p. 189-190.

<sup>8</sup> CHAUVET, Fidel de J., “Catecismos franciscanos del siglo XVI en México”, en *Catecismos y métodos evangelizadores en México en el siglo XVI*, II Encuentro Nacional de la Sociedad de Historia Eclesiástica Mexicana, León, Guanajuato, México, 1977.

<sup>9</sup> *Códice franciscano siglo XVI*, Joaquín García Icazbalceta ed., impreso por Francisco Díaz de León, México, 1889, p.33.

identificables, hay algunos símbolos o grupo de pictogramas que no han sido suficientemente interpretados, aun con la guía que suponen las doctrinas impresas en náhuatl; incluso la empleada por el mismo fray Pedro de Gante escrita en caracteres latinos.

Sin embargo es posible seguir los pictogramas con el apoyo de las doctrinas breves de Molina y de Gante, en virtud de que ambos tipos de documentos comparten el mismo contenido. Lo difícil es saber cómo lo leían exactamente.

Pictogramas	Correspondencia con catecismos impresos <sup>10</sup>
	Doctrina de los dominicos: Ma ipapa: Ma, “que”; i, “su”; panpa, “por razón de”. Tr: “Que por su razón”
	Doctrina de Molina: Ma ypanpa: Ma, “que”; y, “su”; panpa, “por razón de”. Tr: “Que por su razón”
	Doctrina de Gante: Yca: Y, “su”; ca, “con”. Tr: “Con su”
	Traducción actual: Por...

Fig.1 *Catecismo en pictogramas de fray Pedro de Gante (CPFPG)*, lám. 3, fragmento.

<sup>10</sup> Los textos de la Doctrina de los Dominicos y de la doctrina impresa de Gante, lo mismo que las imágenes del Catecismo atribuido a Gante se obtuvieron de CORTÉS, Justino. *El Catecismo en pictogramas de Fray Pedro de Gante*, Fundación universitaria española, Madrid, 1987, p. 190. La doctrina de Molina se consultó en el *Códice franciscano*, ed. cit., p. 35.

Pictogramas	Correspondencia con catecismos impresos
	Doctrina de los dominicos: Inimachio: In, artículo; i, "su"; machio, de machiotl, "señal". Tr: "La su señal"
	Doctrina de Molina: Yn imachio: Yn, artículo; i, "su"; machio, de machiotl, "señal". Tr: "La su señal"
	Doctrina de Gante: Machiotl: señal
	Traducción actual: ...la señal...

Fig. 2 *Catecismo en pictogramas de fray Pedro de Gante, lám. 3, fragmento.*

Pictogramas	Correspondencia con catecismos impresos
	Doctrina de los dominicos: In Cruz: In, artículo; Cruz. Tr. "La Cruz".
	Doctrina de Molina: In Cruz: In, artículo; Cruz. Tr. "La Cruz".
	Doctrina de Gante: Cruz: Cruz.
	Traducción actual: ...de la Santa Cruz.

Fig. 3 *Catecismo en pictogramas de fray Pedro de Gante, lám. 3, fragmento.*

### 3.2 Descripción

El catecismo en pictogramas de fray Pedro de Gante es un manuscrito de pequeñas dimensiones, tiene una cubierta de piel (ignoramos de qué animal) y el material de soporte es papel europeo; los pliegos originales venidos de Europa debieron cortarse en varias secciones hasta obtener el tamaño de las hojas del catecismo,<sup>11</sup> que miden 5.5 cm de ancho por 7.7 cm de alto, con algunas irregularidades.

El interior del manuscrito se encuentra numerado con arábigos y a lápiz, numeración que se realizó posteriormente a la fecha de manufactura del ejemplar; comienza en el anverso de la segunda hoja y termina con el número 81, anverso de la hoja 42.<sup>12</sup> Las páginas se encuentran divididas en 5 secciones a través de franjas oscuras sobre las que se colocan los pictogramas.

La lectura del manuscrito inicia en la parte superior izquierda del verso y continúa en el anverso antes de pasar a la siguiente sección del verso, siempre de izquierda a derecha sobre el mismo nivel que limitan las franjas.

Verso

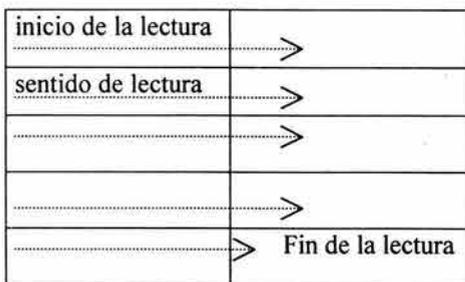


Fig. 4

Anverso

En cuanto a los colores de origen vegetal, se emplean rojo, amarillo, marino y verde, el negro se utiliza para marcar contornos de figuras y en lugar del blanco se aprovecha el color del papel original.

<sup>11</sup> GALARZA, Joaquín. "Códices o manuscritos testerianos", en *Arqueología mexicana*, vol. VII, núm 38, julio-agosto 1999, p. 37.

<sup>12</sup> CORTÉS, Justino. *Op. cit.*, p. 73-74.

Aunque este catecismo se asienta bajo un solo registro (la Biblioteca Nacional de Madrid lo asienta con la signatura V°26-9), se trata en realidad de dos secciones que pertenecen a ejemplares distintos que están incompletos; con ambas partes se quiso integrar un catecismo completo. El censo de John Glass registra cada sección con los números 806 y 804, respectivamente. El documento más extenso agrupa los primeros 34 folios que se mantienen unidos por un hilo blanco; la segunda parte contiene los restantes 8 folios cosidos, independientemente de la primera, con otro hilo también blanco.

Por otro lado, los pictogramas de la segunda parte son más toscos y burdos que los pertenecientes a las primeras hojas. La primera parte o primer ejemplar inicia con una cruz, el llamado crismón, que se acostumbraba en el encabezado de cartas y documentos de clérigos y hombres de la época (vg. Bernal Díaz del Castillo y el mismo Colón), y termina con las “Obras de la Misericordia”, cuyo pictograma final se localiza en la tercera de las cinco secciones que limitan las franjas del manuscrito, en el anverso del folio 34. Por su parte, el segundo ejemplar inicia con un pictograma en la parte superior izquierda de la primer franja o sección de la hoja en el verso de la misma, pero no tiene la cruz inicial que encontramos en el inicio del primer ejemplar.

Respecto al contenido, como se verá más adelante, la primera parte de este catecismo contiene 13 temas, de los cuales la segunda repite los últimos dos y sólo añade una oración final aún no identificada del todo.

Debido a sus características y análisis de estilo practicados a varios manuscritos testerianos, los resultados han hecho suponer a ciertos investigadores que el actual catecismo en pictogramas de Gante se compone en realidad de dos copias de manuscritos igualmente fragmentados, que en el origen comparten una fuente en común.<sup>13</sup> Estas copias, consideran, fueron realizadas entre 1523, año de llegada de Gante a Texcoco, y a lo más 1572, año de muerte de fray Pedro, dado que al final de cada ejemplar se encuentra su rúbrica.

---

<sup>13</sup> NORMAN, Anne White. *Testerian codices*, p. 61 y ss.

La propuesta de la doctora Norman es que existió un catecismo original con los temas completos de la doctrina cristiana y que fue copiado para uso cotidiano dentro de la sociedad recién evangelizada y la evangelizadora por un *tlacuilo*; sin embargo, una copia se fragmentó y dio origen al primer ejemplar que reúne el catecismo imputado a Gante, mientras que otra copia completa dio origen a lo que debió ser el segundo ejemplar completo, pero del cual sólo se tiene la parte final y en ésta una oración que el primer ejemplar más amplio no contiene.<sup>14</sup> La tesis de Norman reúne seis documentos testerianos bajo la denominación “Grupo Gante”,<sup>15</sup> por tratarse de manuscritos que comparten características de estilo claramente identificables, no sólo respecto a materiales, sino también en cuanto a los ideogramas que sólo se utilizan en estos documentos y que le permiten concentrarlos dentro de una misma familia.

---

<sup>14</sup> *Cfr. Ídem.*

<sup>15</sup> Registrados según el censo de John Glass con los números 806, llamado Gante I; 836, Gante II; 804, Catecismo azteca de Pedro de Gante; 833, Catecismo Princeton; 828, Catecismo testeriano de la Universidad de Tulane; 840, copia de Alfonso Pinart. *Ídem.*

### 3.3 Contenido

En términos generales, los catecismos fueron elaborados bajo las órdenes del clero regular ante la necesidad de contar con una guía para la instrucción cristiana durante el proceso de evangelización. El texto en conjunto debía unificar la información necesaria para introducir a una persona no cristiana a esta religión y de acuerdo con el avance en los estudios se iría recurriendo a textos más especializados cada vez.

Durante la Edad Media se produjeron numerosos manuales con miras a lograr tal instrucción primaria mediante preguntas y respuestas, de memorizar oraciones y hacer comentarios respecto a los mandamientos de Dios o de la Iglesia. Fue hasta el Concilio de Trento cuando se prescribió la redacción oficial de un catecismo de la Doctrina Cristiana, mismo que vio la luz en 1566.<sup>16</sup> A partir de entonces se mandaron retirar los anteriores, incluyendo los realizados a través de pictogramas, lo cual no significa que dejaran de emplearse, incluso sin autorización eclesiástica.

En los primeros años de la conquista espiritual en la Nueva España, la enseñanza religiosa que los franciscanos solían dar a sus discípulos comenzaba con la doctrina cristiana, como ya se ha dicho. En este caso, los frailes que practicaron los bautizos en masa la enseñaban después de la administración del sacramento, aunque hubo detractores de esta práctica, entre ellos dominicos, que instruían previamente a quien sería bautizado. Una vez recibidos en el seno de la comunidad cristiana mediante el bautismo, la educación religiosa continuaba como complemento a través de los catecismos que cada orden religiosa o misionero componía de acuerdo con la lengua y nivel del alumnado. Para los neófitos estaba la doctrina corta o breve; para los más aprovechados, la doctrina larga.<sup>17</sup>

Las obras de los misioneros del siglo XVI frecuentemente están cargadas de intencionalidad didáctica, pues los religiosos veían más que el descubrimiento de nuevas y ricas tierras que se trataba sobre todo de territorios habitados por sujetos a quienes no les

---

<sup>16</sup> BOUYER, L. *Diccionario de teología*, 6 ed., Herder, Barcelona, 1990, p. 139.

<sup>17</sup> RICARD, Robert. *Op. cit.*, p. 181.

había llegado la luz del evangelio, es decir, se trataba de gentiles; de ahí que los fundamentos principales del misionero fueran: evidenciar el contraste entre cielo e infierno, la bondad de Dios había enviado a estos apóstoles para darles a conocer el Evangelio, situar a los malos cristianos y a los gentiles en el Infierno y, a partir de que los hombres todos son criaturas de Dios, unificarlos dentro del plan salvífico de Dios.<sup>18</sup>

Para exponer la doctrina se echó mano de las más variadas formas de comunicación, desde la mímica, el canto, el baile, la prédica en castellano que nadie comprendía, el uso de intérpretes y por supuesto los dibujos o pictogramas llamados genéricamente códices testerianos. Estos manuscritos estaban confeccionados al estilo tradicional de los indígenas mesoamericanos; materiales, estilo e incluso convenciones respecto a la forma de representar ideas o conceptos son aprovechados para la manufactura de estos documentos.

En el Catecismo en pictogramas de Gante se ha logrado identificar las siguientes secciones de acuerdo con un análisis que las compara con los temas de las doctrinas impresas.

<p>Catecismo en Pictogramas de Fray Pedro de Gante</p>	<p><u>Contenido</u> 1.Persignarse, 2.Padre Nuestro, 3.Ave María, 4.Credo, 5.Salve Regina, 6.Yo Pecador, 7.Doctrina resumida (serie de preguntas), 8.Artículos de la fe, 9.Mandamiento de Dios, 10. Mandamientos de la Iglesia, 11.Sacramentos, 12.Obras de la misericordia, 13. Oración final (desconocida)</p>
<p>Lo sustancial que debía tener toda doctrina, según Molina</p>	<p><u>Contenido</u> 1.Persignarse, 2.Padre Nuestro, 3.Ave María, 4.Credo, 5.Salve Regina, 6.Artículos de la fe, 7.Mandamientos de Dios,</p> <p style="text-align: right;">(continúa)</p>

<sup>18</sup> GÓMEZ Díez, Francisco Javier. *El impacto de los religiones indígenas en la teología misionera del siglo XVI*, Desclée Du Brouwer, Bilbao, 2000, p. 45-48.

	8.Mandamientos de la Iglesia, 9.Sacramentos, 10.Pecados Mortales, 11.Confesión General
Doctrina de Molina	<u>Contenido</u> 1.Persignarse; 2.Credo; 3.Padre Nuestro; 4.Ave María; 5.Salve Regina; 6.Artículos de la fe; 7.Mandamientos de Dios; 8.Mandamientos de la Iglesia; 9.Sacramentos; 10.Declaración del Pecado Venial; 11.Declaración del Pecado Mortal; 12.Enumeración de los Pecados Mortales; 13.Las Virtudes contrarias a los Pecados Mortales; 14.Las Virtudes Teologales y Cardinales; 15. Las Obras de la Misericordia; 16.Los Dones del Espíritu Santo; 17.Los Sentidos Corporales; 18.Las Potencias del Alma; 19.Los Enemigos del Alma; 20.Las Bienaventuranzas; 21.Los Dotes del Cuerpo Glorificado; 22.Obligación de los Padrinos; 23.Confesión General; 24.Preguntas que se han de hacer a los adultos cuando se bautizan; 25. Amonestación para los que se acaban de bautizar; 26. La Bendición de la Mesa; 27.Hacimiento de Gracias después de comer.

El catecismo de Gante inicia con un pictograma en forma de cruz, crismón, similar al usado en el inicio de cartas de religiosos y otros personajes de la época. Las representaciones de Cristo, de la Virgen María o del Espíritu Santo son fácilmente reconocibles a través del manuscrito que integra elementos nativos.

		
Virgen María	Espíritu Santo	Jesucristo

Fig. 5 CPFPG, fragmento

Los temas u oraciones están separados por un símbolo característico que ha sido interpretado como la parte superior de un bastón de mando, “topilli”,<sup>19</sup> el pictograma correspondería a:

	<p>“Mayuh mochihua”: (Molina) Ma, “que”; yuh, “así”; “mochihua”, se haga.</p> <p>“Amen”: (Gante) Amén.</p>
---	--

Fig. 6 CPFPG<sup>20</sup>, fragmento.

De acuerdo con Joaquín Galarza, los glifos pictográficos son “la representación puramente formal de lo que se trata de representar”, son de uso más generalizado y se atribuyen al primer estadio de la escritura, refiriéndose a la de origen nahua. Por otro lado, siguiendo a Galarza, en los glifos ideográficos lo que cuenta no es lo representado, sino lo que simboliza.<sup>21</sup> Así, en el caso del Catecismo de fray Pedro de Gante se encuentran en mayor proporción los pictogramas cuya interpretación es más directa,<sup>22</sup> aunque también están incorporados una serie de ideogramas que han planteado interrogantes respecto a lo que significan, pues en ocasiones corresponden a símbolos tradicionales en la escritura indígena que aún hoy permanecen insuficientemente interpretados.

Debido a la proporción de pictogramas en el documento estudiado y a la presencia de glifos ideográficos que tenían sentido y pudieron ser interpretados por un lector contemporáneo o familiarizado con ellos se puede suponer que su manufactura se realizó durante un acercamiento temprano del cristianismo con la cultura náhuatl, es decir, un momento de contacto en el que aún existían símbolos que se podían interpretar por parte del usuario o destinatario del catecismo. Esto explica el uso de elementos de escritura figurativa que contiene el catecismo, es decir el dibujo del objeto directamente, y la existencia de ciertos símbolos tradicionales en la escritura indígena.

<sup>19</sup> CORTÉS, Justino. *Op. cit.*, p. 198.199.

<sup>20</sup> CPFPG, abreviatura en adelante de *Catecismo en Pictogramas de Fray Pedro de Gante*.

<sup>21</sup> GALARZA, Joaquín. *Amatl, amoxtili. El papel, el libro*, 2ª. Ed., Tava, México, 1990, p. 153.

<sup>22</sup> CORTÉS, Justino. *Ibid.*, p. 420; y NORMAN, A. W. *Op. cit.*, p. 128.

En el capítulo anterior señalamos la importancia capital que tenían tanto los códices como los *tlacuilos*. Sin lugar a dudas cuando Gante arribó a tierras mexicanas y se hospedó en el palacio de Texcoco debió conocer los manuscritos prehispánicos, calendáricos, históricos, etcétera; así, es muy probable que aprovechara ese medio de transmisión para la instrucción cristiana.

Pero no sólo Gante, Motolinía, uno de los doce primeros, señala en su obra que los indios se confesaban por figuras a petición suya;<sup>23</sup> fray Jacobo de Testera, por su parte, también predicó en imágenes debido a que se le dificultaba el aprendizaje de la lenguas nativas, al menos recién llegado en 1529 o 1530.<sup>24</sup> Por lo tanto, la paternidad del método no es atribuible ni a Gante, o Motolinía ni a Testera;<sup>25</sup> lo que sí, de acuerdo con Joaquín Galarza, es que el método fue aprovechado para la instrucción cristiana temprana. A esa escritura indígena se le intentó vaciar de su contenido tradicional contenido en sus glifos para ser recontextualizada con la doctrina compuesta por los religiosos franciscanos.

---

<sup>23</sup> *Historia de los indios de la Nueva España*, tratado II, capítulo 6, p. 135.

<sup>24</sup> Mendieta, Fray Jerónimo de. *Historia eclesiástica*, ed. cit., L. IV, p. 383.

<sup>25</sup> Crf. Capítulo 1 de esta tesis.

### 3.4 Fundamentos

Tanto los catecismos en pictogramas como los catecismos impresos coinciden en que ambos tipos de documentos tienen un contenido común: la doctrina cristiana. Es así como se han realizado los primeros acercamientos para interpretar el catecismo de fray Pedro de Gante, y en general los documentos testerianos, bajo el supuesto de que comparten en términos generales las mismas oraciones, conceptos y cuestiones, en un orden igualmente semejante; por supuesto, esto no excluye la interpretación particular de cada pictograma que cada lector podía ejecutar al estudiar la doctrina.

Los textos que se toman en cuenta son el catecismo en pictogramas de fray Pedro de Gante y la Doctrina breve de fray Alonso de Molina en náhuatl y en castellano,<sup>26</sup> este último texto se considera como guía en virtud de que se trata de un catecismo impreso compuesto por uno de los mejores gramáticos de la época y que disfrutó de buena acogida por parte de fray Juan de Zumárraga, en 1546.<sup>27</sup>

Como ejemplo consideremos la primera parte, el *Per signum crucis*,<sup>28</sup> y vayamos siguiendo los textos en náhuatl y en castellano. Entre paréntesis aparece mi traducción del texto en náhuatl.

Texto de Molina: *Totecuiyoe Diose Ma ypampa yn imachio in Cruz + Xitechmomaquichtili yn yuicpa toyaouan. Ninomachiotia yca yn itocatzin yn tetatzin yhuan in tepiltzin yhuan in Spiritu Sancto. Mayuh mochihua.*

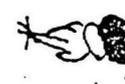
Traducción de Molina: Señor Dios Nuestro. Por la señal de la Santa Cruz +Yo me santiguo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Amén

---

<sup>26</sup> *Códice franciscano*, ed. Joaquín García Icazbalceta, Nueva colección para la historia de México, México, impreso por Francisco Díaz de León, 1889, pp. 33-61.

<sup>27</sup> CHAUVET, Fidel. "Catecismos franciscanos del siglo XVI en México", en *Catecismos y métodos evangelizadores en México en el siglo XVI*. II Encuentro Nacional de la Sociedad de Historia Eclesiástica Mexicana, León, Guanajuato, México, 1977, pp. 116-117.

<sup>28</sup> En *Códice franciscano*, ed. cit., p. 35.

1 y 2 	3 	4 	5 	6 	7 
1 Cruz inicial <sup>29</sup> ; 2 Ma Ypanpa Ma: Que; y: su panpa: por, en razón de	Yn imachio Yn: (partícula) i: su machiotl: señal, marca	In Cruz In: (partícula) Cruz	In yuicpa In: (partícula). y: su uicpa: contra pictograma no suficientemente interpretado	toyaouan To: nuestro yaouan: enemigos	xitechmomaquichtili Xi: imperativo tech: a nosotros mo: reflexivo ma: maitl, mano quichtili: quichtia, salvar
8 	9 	10 	11 	12 	13 
totecuiyoe	Diose	yca	Yn itocatzin	(igual que el pic. 9)	Yn tetatzin
To: nuestro tecuiyo: señor e: vocativo	Dios E: vocativo	Yca: preposición, con	Yn: (partícula) i: su toca: nombre tzin: reverencial		Yn: (partícula) te: (de alguien) ta: tatli, padre tzin: reverencial

<sup>29</sup> Crismón, cruz inicial que suele encontrarse en los documentos del siglo XVI. CORTÉS, Justino. *Op. cit.*, p.189.

14		15		16		17		18	
(íguar que el pic. 9)	In tepiltzin	(íguar que el pic. 9)	In: (partícula) te: (de alguien) pil: pilli, hijo tzin: reverencial	In Spiritu Sancto	In: (partícula) Spiritu Sancto: Espíritu Santo	Mayauh mochihua	Ma: que yuh: así, de este modo mochihua: suceda		

Fig. 7 CPFG, Lám. 3, fragm.

Es importante insistir en que los dibujos del catecismo de Gante son básicamente pictogramas, de ahí la identificación realizable en cada uno de ellos; por otro lado, en esta misma sección se encuentra uno de los signos convencionales de la tradición prehispánica que aún no ha sido suficientemente interpretado; se trata del que parece representar un quince, que algunos investigadores entienden como preposición o para expresar cierto sentido de “contra” o “contrario” o de movimiento.<sup>30</sup>

Si atendemos a la inscripción que se encuentra en el folio 1 del Catecismo de Gante, observamos que se trata de un manual para la enseñanza de la doctrina cristiana, pues se apunta:

Este librito es de figuras con que los Misioneros enseñaban a los Indios la Doctrina a el principio de la Conquista de Indias.

De acuerdo con la cita podríamos considerar que se trata de un texto compuesto por un instructor, un misionero, con el objetivo señalado. Sin embargo, la inscripción no es contemporánea al documento, la letra corresponde al siglo XVIII y fue anotada por alguno de sus propietarios particulares antes de 1880, fecha en que lo adquirió el Archivo Histórico Nacional.<sup>31</sup> Por lo tanto, ni la firma autógrafa de fray Pedro de Gante al final del documento, que podría indicar que se trata de un texto de propiedad del firmante o que con su firma le da validez o el “visto bueno”, ni la inscripción referida aseguran la autoría del manuscrito.

Mendieta señala que en los inicios de la evangelización se emplearon varios métodos para la enseñanza de la doctrina a los indígenas, que los misioneros fueron adaptando según las necesidades y dificultades de cada uno o del proceso en general, como la ignorancia de la lengua náhuatl por parte del misionero, de las distintas formas de comunicación entre la población y de la comprensión de aquello que querían erradicar: la religión prehispánica.

---

<sup>30</sup> CORTÉS, Justino. *Op. cit.*, pp. 143-144.

<sup>31</sup> En 1897, el Catecismo en Jeroglifos de Fray Pedro de Gante ingresa a la Biblioteca Nacional de Madrid. NAVARRO, Federico, “Introducción”, en *Catecismo de la Doctrina cristiana*, Ministerio de educación y cultura, Madrid, 1970, pp. 12 y 39-40.

Entre los métodos se encuentra, por ejemplo, el uso de intérpretes, de grabados explicativos y los pictogramas. Respecto a éstos últimos, Mendieta y Motolinía refieren eran empleados sobre todo por “la gente común y rústica (...) y otros por ser ya viejos”, a quienes se les dificultaba aprender el castellano o la doctrina con la facilidad que los religiosos vieron en los niños.<sup>32</sup> Lo que es importante resaltar es que el uso de pictogramas en la evangelización es un método que al parecer tiene una autoría indígena.

El entusiasmo por la obra evangelizadora, según sus propios ejecutores, no tuvo precedente en la historia. Dice Mendieta al respecto de sus antecesores que “el cuidado y curiosidad que se ha tenido en esta Nueva España en la doctrina y enseñamiento de los naturales indios para su cristiandad, no se ha tenido con otra gente en el mundo”,<sup>33</sup> y más adelante señala que hubo frailes que enseñaban la doctrina mediante “un modo de predicar muy provechoso para los indios por ser conforme al uso que ellos tenían de tratar todas sus cosas por pinturas”.<sup>34</sup> Mendieta se refiere al uso de lienzos que los religiosos mandaban pintar a indígenas del lugar en donde se encontraban y que colgaban para explicar algún tema en particular, apoyándose con una vara con la que señalaban la parte que querían resaltar.



Fig. 8 Portada del libro primero, de Mendieta.<sup>35</sup>

<sup>32</sup> MENDIETA, Fray Jerónimo de. *Op. cit.*, L. III, pp. 398-400. MOTOLINÍA, Fray Toribio de, *Op. cit.*, T. II, p. 129.

<sup>33</sup> MENDIETA, Fray Jerónimo de, *Op. cit.*, L. III, p. 399.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 402.

<sup>35</sup> *Ibid.*, L. 1, p. 102.

Sin embargo no se puede afirmar con certeza quién ideó el primer catecismo testeriano, es decir, en el que se adaptan dos tradiciones, la prehispánica y la pintura europea, como instrumento de conversión. Probablemente fue un misionero quien encargó a algún *tlacuilo* la exposición de ideas y conceptos cristianos propios de la doctrina completa para que los pusiese en su forma de escritura tradicional. Así, el autor pudo ser alguno de los primeros indígenas evangelizados, quizá en la primer escuela fundada por Gante, concedor del sistema tradicional de escritura prehispánico y que aún estaba en práctica durante esos primeros años de la conquista espiritual. Es decir, el autor dominaba ambos espacios culturales.

El catecismo debió ser una llave tanto para quien lo interpretaba y confeccionaba como para quien lo poseía, en el ámbito cultural prehispánico era señal de alguien importante, pues se trataba de un *tlacuilo*, en cuanto al ámbito religioso europeo era un apoyo incomparable, pues enseñaba la doctrina a indígenas a través de un sistema familiar.

Es importante señalar que entre los catecismos testerianos, el de Gante es de los más sencillos, no sólo en cuanto al número de temas que maneja, también respecto a la identificación e interpretación de ideogramas, y que en términos generales no contiene glifos fonéticos. Es probable que este pequeño catecismo haya sido empleado por jóvenes evangelizadores de adultos, quizá se trate de los primeros alumnos de Gante, y por esa razón firmó el texto al final, dándole su aprobación.

Respecto al destinatario del mensaje de los catecismos en pictogramas, se trata de un indígena que sería introducido al estudio de la religión cristiana considerado obligatorio a través del aprendizaje de temas imprescindibles de la doctrina plasmados mediante ideogramas al estilo tradicional prehispánico, método usado en tanto se aprendiera la lengua escrita alfabéticamente.

Tanto el catecismo en pictogramas como las doctrinas llamadas breves, es decir el catecismo abreviado, que fueron impresas durante la primera mitad del siglo XVI son introducciones a un estudio más profundo y completo de las Escrituras, si se toman en

cuenta el número de temas que contiene, la sencillez de la exposición y de la expresión gráfica de los dibujos, en el caso del catecismo en pictogramas de Gante.

En otro apartado hemos referido la importancia de los niños en la conversión del grueso de la población indígena, Motolinía uno de los primeros doce que atestiguó este proceso de evangelización no duda en afirmar que “si estos niños no hubieran ayudado a la obra de la conversión, sino que solos los intérpretes lo hubieran de hacer todo, pareceme que fueran lo que escribió el obispo de Tlaxcala al emperador diciendo: ‘Nos los obispos, sin los frailes intérpretes, somos como halcones en muda’. Así lo fueran los frailes sin los niños”.<sup>36</sup>

Por esta razón el uso y aprovechamiento del catecismo en pictogramas como recurso de instrucción de la doctrina cristiana es probable que sólo fuera temporal en tanto la población en general incluyendo los mayores aprendía a leer y escribir, como indica Mendieta, quien menciona en el libro tercero de su obra que antes los indígenas usaban pinturas y otros métodos para confesarse o aprender la doctrina, pero que ya no eran necesarios.<sup>37</sup>

La prédica en imágenes podría emplearse, entonces, por misioneros que ignoraban las lenguas y se hacían acompañar de intérpretes que los leyeran mientras él abundaba en la explicación, como Testera, o como apoyo didáctico de un religioso que señalaba la figura y los principales símbolos en ella mientras abundaba en su explicación sin necesidad de un intérprete, como se aprecia en la portada del libro de Mendieta.<sup>38</sup> Apoyados en las pinturas de temas religiosos los misioneros se percataron de que los indígenas tenían una preparación mejor respecto al conocimiento de la religión.<sup>39</sup>

Por mi parte, considero que este tipo de catecismos en pictogramas eran manuales introductorios que se aprovechaban mientras se enseñaba la escritura alfabética, el castellano y el latín a los alumnos, y también mientras el fraile aprendía la o las lenguas

---

<sup>36</sup> MOTOLINÍA. *Op. cit.*, p. 261.

<sup>37</sup> MENDIETA, Fray Jerónimo de. *Historia eclesiástica...*, L.III, p. 442.

<sup>38</sup> Mendieta y Zumárraga.

<sup>39</sup> RICARD, Robert. *Op. cit.*, p. 193.

nativas de la comunidad en donde se estableciera para que pudiera predicar directamente en ellas, en cuyo caso los testarianos podrían ayudarle en su labor como recurso mnemotécnico, incluso cuando el instructor de la doctrina fuese un indígena recién convertido.

Documentos como el catecismo de Gante tienen una función práctica directa, establecer un puente de comunicación. Es así como se podría explicar el esfuerzo de Gante con su *Cartilla para enseñara leer a los indios de la Nueva España*, y que para practicar la lectura y el aprendizaje de la escritura alfabética se apoya en las partes esenciales del catecismo breve, mismas que reproduce; en este sentido coincide su postura con la insistencia de Zumárraga de que los indígenas aprendieran a “tartamudear” el castellano en las doctrinas.<sup>40</sup>

---

<sup>40</sup> TORRE Villar, Ernesto de la. “Los catecismos instrumentos de evangelización y cultura”, en *Catecismos y métodos evangelizadores en México en el siglo XVI*, II Encuentro Nacional de la Sociedad de Historia Eclesiástica Mexicana, León, Guanajuato, 1977, pp. 166-167.

### 3.5 Recontextualización

Los niños indígenas alumnos egresados de las escuelas convento de franciscanos fueron quienes, con su cualidad de bilingües, se convirtieron en los ayudantes por excelencia de los frailes en las tareas de predicación. Fueron ellos, como menciona Mendieta, quienes se dirigían a lugares apartados para predicar a gran número de indígenas.<sup>1</sup>

La enseñanza religiosa que los franciscanos dieron a estos jóvenes indígenas consistía básicamente en la doctrina breve, de cuyo ejemplo tenemos la de fray Alonso de Molina; esta doctrina es similar a las empleadas en la península durante el siglo XV, como señala Ricard, mantiene el mismo programa y temas que la de fray Pedro de Alcalá, que fue empleada para la conversión de los moros del reino de Granada cuando recién había sido ganado el territorio.<sup>2</sup>

Al iniciar sistemáticamente la evangelización en la Nueva España, se tradujo la doctrina cristiana a las lenguas nativas con mayor número de hablantes o de mayor prestigio de acuerdo con su situación respecto a otros grupos de hablantes, por ejemplo la *Doctrina cristiana traducida en la lengua de los indios de Yucatán*, de fray Diego de Landa; la *Doctrina cristiana en lengua misteca*, de fray Benito Fernández, o la doctrina de fray Maturino Gilberti traducida en “lengua de Mechuacan”, entre otras<sup>3</sup>. Sin embargo, Zumárraga intentó mantener una unidad de doctrina y un modo uniforme de expresarla<sup>4</sup>, prueba de esto fue la doctrina de Molina (impresa por primera vez en 1546, y reimpressa en

---

<sup>1</sup> KOBAYASHI, José María. *La educación como conquista*, 2ª ed., COLMEX, México (2ª reimpr., de 1985), 1999, p. 286.

<sup>2</sup> Cfr. RICARD, Robert. *Op. cit.*, p. 190.

<sup>3</sup> TORRE Villar, Ernesto de la. “Los catecismos, instrumentos de evangelización y cultura”, en *Catecismos y métodos evangelizadores en México en el siglo XVI*, II Encuentro Nacional de la Sociedad de Historia Eclesiástica Mexicana, León Guanajuato, México, 1977, pp. 172-174.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 181.

1547 y 1570) que por su contenido doctrinal y rigor lingüístico Zumárraga aconsejó fuera la única que se difundiera para evitar confusión y diversidad.<sup>5</sup>

En general, de las doctrinas en náhuatl permanecieron las que contaban con aprobación eclesiástica, como el caso de la doctrina de fray Alonso de Molina, que actualmente se conserva en el *Códice franciscano*.<sup>6</sup> La primera parte de este documento incluye las oraciones y verdades esenciales que “debía saber todo buen cristiano”, y que constituían la materia del examen que se realizaba a quienes solicitaban el bautismo, matrimonio, confesión, comunión o confirmación, e incluye 11 temas principales.<sup>7</sup> La segunda parte de la doctrina consiste en las llamadas verdades complementarias, cuyo conocimiento no era necesario para todos, estaba dirigida a los indios que sabían leer y para los que estudiaban en la escuela.<sup>8</sup>

Molina indica que, hasta ese momento (1546) ya había numerosas doctrinas cristianas que a su manera de ver contenían “una misma cosa en sustancia y sentencia, aunque (con) alguna diversidad en el modo de proceder, y diferencia de vocablos, y algunas de ellas más particularidades que otras...”.<sup>9</sup> Aunque tales variantes para el franciscano sólo eran de forma y no de contenido, fueron capaces de provocar conflictos al momento de la traducción de dogmas o conceptos que requerían de una analogía para ser transcritos en las lenguas nativas correspondientes, al no tener referentes directos en el mundo indígena. Las principales diferencias estriban en los términos en náhuatl empleados para expresar los conceptos cristianos.<sup>10</sup>

---

<sup>5</sup> *Ídem*.

<sup>6</sup> *Códice franciscano*, ed. Joaquín García Icazbalceta, impreso por Francisco Díaz de León, 1889.

<sup>7</sup> Incluye: *Per signum vía, Pater Noster, Ave María, Credo, Salve Regina, los 14 artículos de la fe, los 10 mandamientos, los 5 mandamientos de la iglesia, los 7 sacramentos, los 7 pecados mortales y la confesión general*. Ver. *Códice franciscano, op. cit.*

<sup>8</sup> RICARD, Robert. *Op. cit.*, p. 189. La segunda parte, incluye además de los 11 temas mencionados en la nota anterior los siguientes: *Declaración del pecado venial, Declaración del pecado mortal, Las virtudes contrarias a los pecados mortales, las virtudes teologales y cardinales, Las obras de la misericordia, Los dones del Espíritu Santo, Los sentidos corporales, Las potencias del alma, Los enemigos del alma, Las 8 bienaventuranzas, Los dotes del cuerpo glorificado, Obligaciones de los padrinos, Serie de preguntas que se han de hacer a los adultos cuando se bautizan, Amonestación para los que se acaban de bautizar, La bendición de la mesa y el Hacimiento de gracias después de comer*. Ver *Códice franciscano*.

<sup>9</sup> *Códice franciscano*, ed. cit. p. 33.

<sup>10</sup> Ver página 67 de esta tesis.

Para conocer el contenido del *Catecismo en Pictogramas* de fray Pedro de Gante (*CPFPG*) se ha recurrido a los catecismos impresos de la época, como la doctrina de Molina dado que se trata de un documento aprobado y empleado para la evangelización; seguimos esta doctrina como guía para reconocer los pictogramas. En virtud de que tanto los documentos impresos como la doctrina en pictogramas de Gante contienen la misma instrucción cristiana pero expuesta mediante dos sistemas de escritura diferentes, la primera en caracteres latinos y la segunda en dibujos, se procede a identificar las oraciones y temas principales y a buscar las correspondencias entre uno y otro tipo de catecismos.<sup>11</sup>

En ambos tipos de catecismos, impreso y en pictogramas, se emplearon herramientas indígenas, la lengua náhuatl, en el primero, o los pictogramas al estilo tradicional mesoamericano, para el segundo, en los dos casos se aprovechan como vehículo de transmisión de un nuevo contexto, la doctrina cristiana. La evangelización como proceso entrañó la sustitución de una figura de mundo por otra: la indígena por la occidental. Pero, ¿hasta qué punto se vaciaron esas herramientas de su contexto tradicional para realizar una sustitución sin caer en errores de traducción?

Uno de los grandes aciertos respecto a los diferentes métodos adoptados por los misioneros fueron, sin duda, los catecismos en imágenes, prueba de ello fue que aun con la cada vez más creciente población de indígenas alfabetizados se siguieron produciendo hasta entrado el siglo XIX con distintos grados de complejidad. Es decir, como introducción a la religión los catecismos en imágenes siguieron funcionando como un efectivo método audiovisual de evangelización.

Entre los aspectos más significativos del Catecismo de Fray Pedro de Gante se encuentra, sin duda, que el documento imita el estilo prehispánico, o tradicional. Esto es, se presenta la doctrina cristiana en un lenguaje familiar al indígena que será evangelizado o que emprende una campaña de evangelización frente a sus congéneres. El contenido de este documento es lo que será ajeno, pues se trata de otra religión.

---

<sup>11</sup> *Códice franciscano*, ed. cit. p. 33.

Aunque el papel no es amate sino de origen europeo y está cortado en varias secciones para hacerlo tipo manual o de “bolsillo”, las pinturas son de origen vegetal como en los códices mesoamericanos, la disposición de las imágenes es bidimensional, pero el sentido de la lectura no es ni el típico europeo de izquierda a derecha en cada hoja, ni el boustrofedón,<sup>12</sup> la lectura inicia en el verso de la primera hoja y continúa en el anverso de la siguiente antes de regresar al recto. Además se encuentran representados varios glifos que pertenecen a la escritura tradicional mesoamericana, hecho que podría apoyar la tesis de que los catecismos en pictogramas eran leídos o interpretados en la lengua de su autor.

Sin embargo, no necesariamente la persona que elaborara los catecismos en pictogramas tenía que ser la misma que los interpretara o leyera, ni que los mandara a hacer; quien los manufacturara sí podría ser un *tlacuilo* cristiano, es decir, un indígena que escribe pintando un nuevo contenido: la doctrina cristiana. Este *tlacuilo* cristiano debía poner en imágenes una serie de ideas y conceptos a través de un sistema de escritura pictográfica de tradición prehispánica; quienes los leyera debían ser personas capaces de identificar los signos convencionales de lectura de códices y estar situados en un momento inicial de contacto entre las dos tradiciones.<sup>13</sup>

El presentar a la doctrina cristiana con herramientas indígenas enfrentó, entre otros, el problema del empleo a veces inadecuado de conceptos de origen náhuatl, como dijimos en páginas anteriores, señalado por Tavaréz como préstamos lingüísticos. Por ejemplo, al hacer la traducción del Credo al náhuatl en la doctrina de Molina, se usa la palabra “Mictlán” como “Infierno”, y en el Catecismo en pictogramas se observa a una persona en la parte inferior de una escalera y frente a ella se aprecian tres gruesas rayas rojas que simbolizan el fuego.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> El sentido de escritura en este tipo de documentos, como los egipcios por ejemplo, va de izquierda a derecha en la primera línea y luego de derecha a izquierda en la siguiente. GEORGES, Jean. *Writing, alphabets and scripts, the story of alphabets and scripts*, Thames and Hudson, Italia, 1994, p. 23.

<sup>13</sup> GALARZA, Joaquín. “Códices o manuscritos testerianos”, en *Revista de arqueología mexicana*, Vol. VII, núm. 38, jul-ago 1999, p. 37.

<sup>14</sup> CORTÉS, Justino. *Op. cit.*, p. 230.

Tradición católica	Tradición prehispánica	Catecismo en pictogramas
<p><b>Infierno:</b> del latín <i>infernus</i>, que significa “lugar de abajo”. Este término se emplea para designar la residencia de los demonios y de las almas condenadas.<sup>15</sup></p>	<p><b>Mictlán:</b> Inframundo, región de los muertos. Estaba compuesto de nueve pisos, al último de los cuales, llamado Chicnauhmicltan, estaban destinados los <i>teyolía</i> de los muertos.<sup>16</sup></p>	

Fig. 9 Pictograma del *CPFPG*, en relación con dos tradiciones

Mictlán, en la tradición prehispánica, no es un lugar de tormento donde la pena del condenado tenga carácter perpetuo como sucede con el concepto de infierno,<sup>17</sup> simbolizado por el fuego eterno.

Para salvar este tipo de errores, cuando los traductores o aquellos que revisaban la traducción tenían o querían enfatizar la traducción cristiana frente al náhuatl sin cometer falta de exactitud o para mayor claridad sin lugar a error, emplean, junto a la palabra indígena, la palabra en español; por ejemplo, Dios-Teutl, aunque literalmente es lo mismo, se refuerza de qué dios se habla, o que ese dios es el único dios que deberían reconocer los recién catequizados.

Doctrina impresa	Catecismo en pictogramas
<p>Dios-Teutl</p>	

Fig. 10 *CPFPG*, Lám. 4, fragm.

<sup>15</sup> BOUYER, L. *Diccionario de teología*, Herder, Barcelona, 1990, p. 354.

<sup>16</sup> Teyolía: Entidad anímica central en la cosmovisión nahua, su mayor concentración estaba en el corazón, sólo se separaba del individuo tras la muerte. LÓPEZ Austin, Alfredo. *Cuerpo humano...*, p. 252.

<sup>17</sup> BOUYER, L. *Diccionario de teología*, p. 355.

Como hemos señalado, quien daba lectura al catecismo en pictogramas no necesariamente era un fraile, también podría tratarse de un indígena recién convertido y que conociera ambos sistemas de escritura el indígena y el español; así, al poseer un catecismo en pictogramas y saber leerlo, una vez aprendida la doctrina, esta persona podría convertirse en lo que hoy llamaríamos catequista y enseñarlo a más personas, que podrían tener o no un catecismo en imágenes. Los manuscritos que aún se conservan de estos documentos tienen marcas de que fueron usados frecuentemente.<sup>18</sup>

Los códices testerianos se sitúan en un momento en el que aún se emplean los manuscritos tradicionales indígenas mientras la evangelización se consolida; de ahí la originalidad de que se trate de documentos de contenido cristiano con forma prehispánica. El catecismo de fray Pedro de Gante es un documento manufacturado a imitación de los prehispánicos con el fin de presentar de primera vez la doctrina cristiana. Tanto la forma como el contenido de la expresión del Catecismo en pictogramas de Gante son alterados para dar lugar al aculturamiento que ostenta; un punto donde no sólo se encuentran dos tradiciones, sino que se mezclan para integrar un nuevo catecismo que ya es interpretación de un *tlacuilo* cristiano quien nos entrega su versión de la doctrina; pudo dar lugar a equívocos y a cierto tipo de imprecisiones, pero éstos pudieron ser resultado de una evangelización deficiente. El *tlacuilo* es posible que conociera el concepto Mictlan, sin embargo es su instructor religioso el responsable de señalar ambos términos como análogos dando lugar al error.

Así, se emplearán elementos prehispánicos propios de la escritura tradicional, como los glifos numerales en la serie de los Diez mandamientos, o la representación de un muerto, pero ya el contenido es la doctrina cristiana, por eso este documento debe leerse dentro de su contexto religioso. Con la creación de neologismos, como el caso mencionado de “el pan nuestro” que se traduce como “la tortilla nuestra”, se observa un contacto por medio del cual la doctrina cristiana se vuelve ásequible al indígena mediante la analogía de términos propios de su mundo. Por otra parte, en el catecismo de Gante aún hay pictogramas que no han sido suficientemente descifrados.

---

<sup>18</sup> GALARZA, Joaquín. “Art. cit.”, p. 37.

Cuando ambas tradiciones, cristiana y mesoamericana, establecen este contacto suceden préstamos entre ellas, como el que mencionamos de introducir en el discurso en náhuatl palabras en español. En el catecismo en pictogramas de Gante, siempre se apoyarán en un estilo y trazo prehispánico, pero con un contenido totalmente diferente a la cosmovisión mesoamericana; estos pictogramas serán expresión gráfica de trazo prehispánico de la doctrina cristiana.

A continuación enlistamos algunos ejemplos de los pictogramas correspondientes al Credo y a los diez mandamientos, como se presenta en el Catecismo de Gante, con el objeto de observar las características gráficas que acercaron la doctrina al mundo náhuatl.

Texto <sup>19</sup>	Pictogramas <sup>20</sup>
<p>Texto Doctrina de Molina: <i>yeylhuitica</i> ...resucitó al tercer día...</p> <p>Descripción: Representado por tres rostros del sol</p>	
<p>Texto Doctrina de Molina: <i>matlactetl</i> 10 (mandamientos)</p> <p>Descripción: Representado por 2 series de 5 círculos cada una</p>	
<p>Texto Doctrina de Molina: <i>Spiritu Sancto</i> El Espíritu Santo</p> <p>Descripción: Representado por un ave estilizada</p>	
<p>Texto Doctrina de Molina: <i>Amotictlapicteneuaz in itocatzin</i> Dios (No en vano nombrarás su venerado nombre Dios)</p> <p>Descripción: Representado por una figura humana que</p>	<div style="display: flex; justify-content: space-around; align-items: center;"> <div style="text-align: center;">  <p><i>Amotictlapicteneuaz</i></p> </div> <div style="text-align: center;">  <p><i>in itocatzin</i></p> </div> </div>

<sup>19</sup> *Doctrina de Molina, en Códice franciscano, ed. cit., pp. 34-36.*

<sup>20</sup> Del CPFG, ed. cit., fragmentos.

<p>tiene la vírgula de la palabra, enseguida se encuentra un pictograma que al parecer tiene dentro de un recuadro las iniciales IHS seguido del rostro de un personaje, Dios</p>	<p>Dios</p> 
<p>Texto Doctrina de Molina: <i>mimicque</i>  Muertos  Descripción:  Representado por una figura  amortajada al estilo prehispánico</p>	

Fig. 1.1 Descripción de pictogramas del *CPFG.*, de acuerdo con el texto de la Doctrina de Molina.

Con los catecismos en pictogramas y las traducciones de la doctrina al náhuatl, continua un proceso de evangelización en el que predomina la enseñanza por analogía. Estos documentos en imágenes constituyen un esfuerzo original por exponer la doctrina y lograr la evangelización para los indígenas mexicanos.

### 3.6 Elementos semejantes entre la tradición prehispánica y el catolicismo

Desde los primeros contactos con los indígenas de la Nueva España, los misioneros se percataron de una serie de coincidencias entre los ritos y ceremonias prehispánicas y el catolicismo.<sup>1</sup> Sin embargo, estos evangelizadores interpretaron de distintas formas tanto los elementos que encontraron similares como las diferencias; fray Gerónimo de Mendieta considera que antes de la llegada de los españoles a tierras mexicanas ya había llegado “noticia de la fe cristiana”,<sup>2</sup> pero como no hubo constancia en la predicación el Demonio se aprovechó de los pobladores y los engañó para hacerse adorar por ellos; Sahagún, por su parte, supone que los indígenas adoraban las obras y no al creador de todas ellas pero en un proceso en el que finalmente llegarían a conocerlo, fundamento de la misión evangelizadora.<sup>3</sup>

En todo caso, la religión prehispánica fue señalada en la época unánimemente como idolatría en el sentido de que se trata de un servicio cultural tributado a las imágenes;<sup>4</sup> este quizá sea uno de los momentos claves en que se manifiesta un rasgo aún medieval: la lucha franca contra el Demonio, que existe, es corpóreo y actúa objetivamente inspirando a los hombres para que lo adoren, ya sea tergiversando los sacramentos de la Iglesia o mediante la adoración de ídolos. Motolinía asegura que todos los dioses prehispánicos son demonios, y que a partir de la llegada de los misioneros el Diablo dejó de manifestarse con tanta frecuencia.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> GÓMEZ Díez, Francisco Javier. *El impacto de las religiones indígenas americanas en la teología misionera del S. XVI*, Teoría Desclée, Bilbao, 2000, p.155.

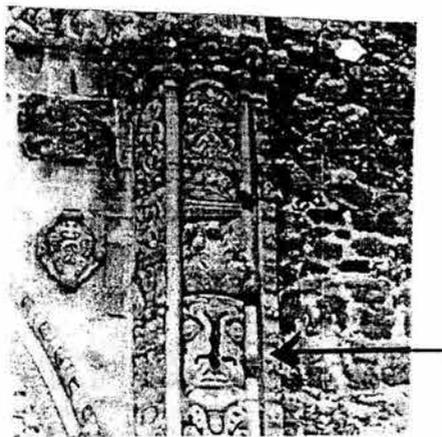
<sup>2</sup> MENDIETA, Fr. Jerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, libro IV, cap. XLI, CONACULTA, México, 1997, pp. 222-227.

<sup>3</sup> SAHAGÚN, Fr. Bernardino de. *Historia general...*, ed. cit., apéndice al L. 1.

<sup>4</sup> BOUYER, L. *Op. cit.*, p. 324.

<sup>5</sup> MOTOLINÍA, Fr. Toribio de. *Historia...*, 7ª ed., Porrúa, México, 2001, p. 56, 75, 145.

En ocasiones el demonio fue identificado erróneamente con el *tlacatecolotl*, cuyo significado según Mendieta y Sahagún es “hombre tecolote”,<sup>6</sup> éste era en realidad un tipo de hechicero que según las fuentes tenía la facultad de cambiar su aspecto;<sup>7</sup> en otras ocasiones, el Demonio tomaba otras características: un fantasma, un hombre muy grande o muy rico que pedía a los indígenas lo siguieran adorando, como el propio Macuilxóchitl, cuyo templo se encontraba en Tizatlán y de donde hubo testigos que lo vieron salir de cuerpo entero,<sup>8</sup> o a través de una mona que se trepaba en las espaldas de los hombres para mal aconsejarlos. En este caso puede tratarse de la representación gráfica de “la mona de Dios”, en términos cristianos de la época, frase con que se designaba al Demonio pues, en sentido figurado, “hacer la mona” se refiere a la actuación de una persona que imita a otra, como el Demonio que remedaba a Dios para confundir a los hombres.<sup>9</sup> Esta figura del mono como parte de la simbología relacionada con el Demonio también se encuentra en varios lugares de las columnas de la capilla abierta del convento franciscano en Tlalmanalco, Edo. de México.



<sup>6</sup> En realidad se debería decir “tecolote hombre”, pues en náhuatl el segundo sustantivo es el principal. Ver MENDIETA, fray Jerónimo de, *Op. cit.*, libro IV, cap. XLI, CONACULTA, México, 1997, pp. 206-207. Sobre tipos de hechiceros ver LÓPEZ Austin, Alfredo. “Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl”; en *Estudios de cultura náhuatl*, núm. 7, UNAM-IIH, 1968, pp. 87-118.

<sup>7</sup> El hombre búho hechiza a la gente, la hace desmayar o se sangra sobre ella para que muera. SAHAGÚN, Fr. Bernardino de. *Historia...*, en Apéndice final, p. 905.

<sup>8</sup> *Ídem.*

<sup>9</sup> MOTOLINIA, fray Toribio de. *Op. cit.*, p. 118.

Pictograma	Correspondencia con Doctrina de Molina
	<p data-bbox="827 394 1005 464">“Amocualli”: No bueno</p>

Fig. 12 Representación de pictograma en el *CPFPG*, fragmento, y correspondencia con la Doctrina de Molina

Así, por ejemplo, el *amocualli* está representado en el catecismo de Gante por una figura que parece un puñal, en cuyo caso representaría el daño humano que se puede hacer con esta arma; por su parte, el padre Justino Cortés lo interpreta como un tecolote de cola larga;<sup>10</sup> sin embargo este pictograma aún no está suficientemente descifrado.

Respecto a las semejanzas, se pueden clasificar de la siguiente forma<sup>11</sup>: como pasajes históricos o núcleos narrativos de tradición bíblica, conceptos, semejanza en cuanto a ritos y ceremonias, y de acuerdo con ciertos símbolos encontrados.

### Pasaje histórico

En el primer caso, se encuentra el mito del nacimiento del dios Huitzilopochtli, quien es concebido por la diosa Coatlicue. Sahagún relata que esta diosa se encontraba haciendo penitencia en el cerro de Coatepec, “y un día acontecióle que andando barriendo descendió una pelotilla de pluma, como ovillo de hilado, y tomola y púsola en el seno junto a la barriga, debajo de las naguas y después de haber barrido (la) quiso tomar y no la halló de que dicen se preñó”.<sup>12</sup> Es importante señalar que la diosa Coatlicue se percata de la concepción una vez terminada su penitencia, que consistía en barrer el templo, por lo cual el embarazo no es ningún mal ni castigo. Este relato, en términos generales, es semejante a

<sup>10</sup> CORTÉS, Justino. *El catecismo en pictogramas de Fr. Pedro de Gante*, ed. cit., p. 112.

<sup>11</sup> GÓMEZ Díez, Francisco Javier. *Op. cit.*, p. 183-184.

<sup>12</sup> SAHAGÚN, Fr. Bernardino de. *Op. cit.*, p. 191.

la concepción de Jesús, las grandes diferencias estriban en que no se menciona a la diosa Coatlicue como virgen y que en el caso de Huitzilopochtli interviene el cielo, parte masculina del cosmos,<sup>13</sup> en su concepción sobrenatural; Jesús, por su lado, es hijo de Dios Padre que habita en el cielo.

### Símbolos

Las cruces talladas o labradas pronto fueron identificadas por los misioneros como la cruz cristiana, aunque en la tradición mesoamericana la cruz tenía otro valor, en ocasiones como símbolo del fuego, o de Quetzalcóatl. Este emblema, también llamado Cruz de Quetzalcóatl, en opinión de Laurette Sejournée tiene “el valor del punto central, (...) y simboliza el reencuentro del cielo y de la tierra”.<sup>14</sup> Sin embargo, como señalamos en el capítulo primero, también se trata de la representación del cosmos, teniendo cada extremo de la figura como un punto cardinal y los círculos centrales como el centro de la tierra. Por otro lado, la planta del maíz idealizada también era una cruz que representaba el eje del mundo.



Fig. 13 Diferentes representaciones de la cruz.

En la cosmovisión nahua, según López Austin, era común encontrar que si dos dioses se encontraban en algún punto, recibieran una advocación idéntica, es el caso de “Quetzalcóatl como dios del amanecer y por ser el amanecer fuego, tanto Quetzalcóatl como el dios del fuego, Xiuhtecuhtli, recibían el nombre de Tlahuizcalpantecuhtli”;<sup>15</sup> el amanecer deificado

<sup>13</sup> En la división dual del cosmos la tierra es la parte femenina y el cielo, la masculina. Ver capítulo I de esta tesis.

<sup>14</sup> SEJOURNÉE, Laurette. *Pensamiento y religión en el México antiguo*, FCE, México, 1990, p. 104.

<sup>15</sup> LÓPEZ Austin, Alfredo. *Tamoanchan y Tlalocan...*, p. 27.

puede verse, pues, como la fusión transitoria de ambos dioses.<sup>16</sup> Esta podría ser una lectura de la representación que tenemos en la figura 13.

Durán señala que cuando Topiltzin, nombre de Quetzalcóatl, se despide de Tula para iniciar un peregrinaje con rumbo hacia el mar por el oriente profetiza a los habitantes la destrucción de la ciudad, y a medida que se marcha va labrando cruces, como testimonio de su paso. Intrigado por la figura de Quetzalcóatl y la presencia de tales cruces, Durán menciona que continuó su investigando para saber el origen de ellas y que así conoció a un anciano cuyo pueblo había quemado “un libro grande, de cuatro dedos de alto, de unas letras” que no eran como las de los españoles y que los indígenas no podían entender, Durán, que como todos los hombres, solía ver lo que quería, creyó que se trataba del evangelio en hebreo.<sup>17</sup>

Por su parte, a fray Bartolomé de las Casas también le llamaron la atención la presencia de cruces y recoge un relato en el que se habla de un crucificado que resucitó al tercer día.<sup>18</sup> Es pues claro que los misioneros, imbuidos por su gran espíritu evangelizador, creían y querían encontrar rastros de Dios en las tierras de la Nueva España, para explicarse que la providencia divina no podía haber ignorado a estos habitantes, teniendo presentes las palabras de Jesús: “Vayan por todo el mundo y anuncien la buena nueva a toda la creación”. Mc 16, 15.

### Conceptos

La idea que tenían los pueblos prehispánicos respecto a sus dioses variaba entre cada uno, aunque mantenían una unidad de fondo.<sup>19</sup> Los de origen nahua reconocían al dios Ipalnemoani, “Dador de vida”, como su advocación suprema;<sup>20</sup> este dios también se identifica con el Tloque Nahuaque, y con Ometéotl, se consideraba que esta deidad era el principio fundamental de todo lo que existía. Mendieta señala que esta idea de un dios único todopoderoso, invisible y omnipresente, se trata de un resabio que quedó de una

<sup>16</sup> \_\_\_\_\_, *Los mitos del Tlacuache...*, p. 194.

<sup>17</sup> DURÁN, Fr. Diego. *Op. cit.*, p. 13-14.

<sup>18</sup> CASAS, Fr. Bartolomé de las. *Los indios de México y Nueva España*, 8 ed., Porrúa, México, 1999, p.55-56.

<sup>19</sup> Cfr. LÓPEZ Austin, Alfredo. *Tamonchan y Tlalocan*, FCE, México, 1994.

<sup>20</sup> LEÓN-PORTILLA, Miguel (ed. e introd.). *Coloquios y doctrina cristiana*, UNAM, México, 1985, p. 212.

predicación anterior a la española.<sup>21</sup> Nezahualcóyotl (1431-1472), señor de Texcoco, erigió un templo en su ciudad dedicado a esta deidad.

Respecto a la concepción de pecado la sociedad azteca reconocía varios casos, fray Diego Durán observa que existía gran similitud con los mandamientos de la Iglesia, y los señala, primero, temer, honrar y amar a sus dioses, una falta se pagaba con la vida. No jurar en nombre de sus dioses. Santificar las fiestas cumpliendo escrupulosamente ceremonias y ritos. Honrar a los padres, a los parientes, sacerdotes y viejos, aspecto que Durán resalta de esta sociedad. Matar, fornicar y el adulterio estaban penados, así como el robo y la mentira.<sup>22</sup> A estos habría que añadir los señalamientos que hace fray Jerónimo de Mendieta: la embriaguez, el aborto, los alcahuetes, traidores, los hombres que se vistieran de mujeres y viceversa.<sup>23</sup> Por su parte, Sahagún suma la pereza, soberbia, lujuria y vanidad, a través de una serie de recomendaciones, a veces metafóricas, que hacen los padres a sus hijos e hijas por separado y a edades correspondientes, en los discursos conocidos como *huehuetlahtolli*.<sup>24</sup>

En la sociedad prehispánica no existía el concepto de pecado como lo considera la tradición católica, sin embargo sí la idea de la falta que un sujeto había cometido sobre otro, un dios o una persona, y que debía ser confesada, pues tales transgresiones podía originar que quien las cometiera contrajera una enfermedad o algún mal, sobre todo de salud.

En el universo prehispánico la *tlatlacoliztli* era la situación de impureza o daño, que afectaba alguna de las entidades anímicas del hombre.<sup>25</sup> En este sentido se entiende que el término *tlatlacolli* cuyo sentido original era *dañar o perjudicar algo* fuera reclutado del

---

<sup>21</sup> MENDIETA, Fr. Jerónimo de, *Op. cit.*, p. 196-197.

<sup>22</sup> DURÁN, Fr. Diego. *Op. cit.*, p. 36.

<sup>23</sup> MENDIETA, Fr. Gerónimo de. *Op. cit.*, p. 258-260.

<sup>24</sup> SAHAGÚN, Fr. Bernardino de. *Op. cit.*, p. 342-352.

<sup>25</sup> En tal situación se encontraban los *tlatlacotin*, hombres considerados "esclavos" en términos generales, que habían perjudicado la hacienda de otro, por ejemplo, haber robado o por deudas no pagadas y que eran sujetos de los hombres a quienes habían faltado hasta que saldaban su deuda. En el ámbito de las entidades anímicas del cuerpo humano, López Austin los considera también pecados en tanto faltas que afectan a tales instancias. LÓPEZ Austin, Aldredo. *Cuerpo humano e ideología...*, pp. 463-466.

náhuatl a principios de la evangelización en la Nueva España, con el objeto de adjudicarle el sentido de pecado según la concepción católica del término.<sup>26</sup>

Pictograma	Correspondencia
	<p>“Tlatlacolli”: Pecado</p>

Fig. 14 Representación de pictograma en el CPFPG, fragmento, y correspondencia con la Doctrina de Molina

Los aztecas consideraban una diferencia entre el cuerpo y tres entidades anímicas, a saber: *tonalli*, *teyollia* e *ihiyotl*. El primero es una fuerza que le brinda al individuo calor, vigor y que señala su destino de acuerdo con el día de nacimiento, se localiza en la cabeza y puede perderse o dañarse por alguna enfermedad, igual que las otras dos entidades anímicas; el *teyollia* era la entidad que al morir el hombre se separaba de él y se dirigía a la región de los muertos, se identifica cercanamente con alma o ánima en el ambiente colonial<sup>27</sup> y se encuentra en el corazón del individuo, finalmente, al *ihiyotl* solía localizarse en el hígado, esta entidad tiene que ver con el soplo que al nacer supuestamente recibía el bebé al ser ofrecido a la diosa del agua, a través de un ritual de purificación similar al bautismo, que se verá más adelante.<sup>28</sup>

En el *Códice franciscano* para nombrar la parte no corpórea del hombre, la espiritual, se emplea el neologismo *tanima*: prefijo náhuatl posesivo, *t-* (*to*), nuestro (*a*) y del sustantivo *ánima*. En el catecismo en pictogramas de Gante lo que se observa, muy deterioradamente, para representar ese término es un recipiente que contiene un objeto similar a un corazón. En este caso vemos cómo se relacionan dos concepciones distintas que cristalizan en una síntesis de ambas, por un lado el misionero aprovecha la antigua concepción de una entidad

<sup>26</sup> TAVÁREZ, David. “Art. cit.”, p. 24.

<sup>27</sup> *Teyollia*: el ánima, el alma. Ver MOLINA, fray Alonso de. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, 3º ed., Porrúa, México, 1992, p. 95 verso.

<sup>28</sup> LÓPEZ Austin, Alfredo. *Cuerpo humano e ideología...*, pp. 221-262.

espiritual localizada en el corazón humano, negando la división tripartita y sus nombres de la cosmovisión nahua que señalamos, y la renombra para adecuarla al concepto cristiano de ánima o alma, tradicionalmente también relacionado con el corazón,<sup>29</sup> para referirse a aquello que tenga que ver con lo espiritual.

Pictograma	Correspondencia
	<p><i>Tanima:</i> Nuestra ánima, (lo espiritual)</p>

Fig. 15 Representación de pictograma en el CFPFG, fragmento, y correspondencia con la Doctrina de Molina

En páginas anteriores se hizo referencia al sentido que tenía Mictlán para el hombre prehispánico y el carácter de infierno que le dieron los misioneros erróneamente,<sup>30</sup> lo mismo sucedió con la noción de paraíso. Sahagún anota que el paraíso terrenal es el *Tlalocan*, y allá se dirigen aquellos cuya muerte se relaciona de alguna manera con el agua, como los ahogados o leprosos, “los que matan los rayos (...) bubosos y sarnosos”, literalmente significa “lugar de Tlaloc” donde siempre es verano fértil y verde,<sup>31</sup> respecto al cielo, el mismo autor menciona que es la casa del sol, a donde va el alma de los guerreros muertos en batalla y de los sacrificados.<sup>32</sup> Tamoanchan es otra especie de paraíso, donde abundan ríos, bosques, fuentes y diversiones y hay un gran árbol florido.<sup>33</sup> La semejanza que creyeron encontrar los misioneros de esta época fueron, como señalamos, en muchos casos inexactas, lo relevante son elementos que trataron de aprovechar.

### Ritos o ceremonias

Otro de los aspectos señalados por los religiosos de la época como semejantes a una acción católica, fue un tipo de confesión de los pecados, en términos cristianos, o transgresiones, en términos nahuas. Respecto a la confesión, Sahagún señala que en tiempos prehispánicos

<sup>29</sup> Ver “La enseñanza bíblica”, en *Biblia*, 72ª ed., Ediciones Paulinas Verbo divino, Madrid, 1972, pp. 16-17.

<sup>30</sup> MENDIETA, Fr. Jerónimo de. *Op. cit.*, p. 204, 205, 209.

<sup>31</sup> SAHAGÚN, Fr. Bernardino de. *Op. cit.*, p. 207-208.

<sup>32</sup> *Ídem.*

<sup>33</sup> GONZÁLEZ, Yólotl. *Op. cit.*, p. 161-162.

era de dos tipos: auricular y ante un confesor, o sátrapa, como los denomina; o ante el dios correspondiente sin intermediación humana. Bartolomé de las Casas menciona que era una “vocal confesión”, pero que se enunciaba ante los ríos, montes, etcétera, sin un confesor. Ambos coinciden en que los indios se mostraban muy arrepentidos y compungidos por lo que confesaban. Para Sahagún, después de la confesión era “como si se volviese a nacer” con un nuevo corazón; aspecto que reconoce cercano a la tradición cristiana.<sup>34</sup>

La descripción de tal confesión entre los indígenas varía según el cronista. Mendieta y Durán señalan que la “confesión de pecados” según la tradición prehispánica obedecía a que los sujetos temían que sus culpas fueran conocidas y que por tal razón les viniera una pena corporal como castigo, misma que podía ser enviada por alguna deidad que hubiera resultado ofendida o que tal acción tuviera qué ver con sus dominios. Durán, en particular, menciona que los indígenas tenían una diferencia análoga entre los pecados mortales y los veniales, y registra, a diferencia de otros religiosos, que el indio confesaba los pecados mortales solo y en silencio ante el dios correspondiente, mientras que los veniales se podían eliminar bañándose en un río durante la fiesta de la diosa Xochiquetzal.<sup>35</sup> Mendieta, por su parte, subraya que los indígenas temían tanto a sus dioses, que esa era la razón principal para su confesión, que los dioses no estuvieran enojados con ellos y entonces les viniera un mal o les quitaran bienes temporales o terrenos.<sup>36</sup>

Estas versiones tienen una fuerte influencia de la tradición cristiana a la que pertenecen sus autores. Sin embargo, en la figura de mundo nahua existen grandes diferencias respecto a la confesión. El rito por medio del cual se pretendía enderezar el corazón torcido por las transgresiones sexuales se llamaba *neyolmelahualiztli*. Se practicaba ante el sacerdote de Tlazoltéotl, diosa que se supone inspiraba los pecados relacionados con el sexo, y sólo se podía recurrir a él una vez en la vida, por eso muchas personas lo llevaban a cabo ya entrados en edad para no desaprovechar la oportunidad de purificación que proveía el ritual.<sup>37</sup>

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 312-315. CASAS, Fr. Bartolomé de las. *Op. cit.*, p. 102.

<sup>35</sup> DURÁN, Fr. Diego. *Op. cit.*, p. 35 y 155.

<sup>36</sup> MENDIETA, Fr. Jerónimo de. *Op. cit.*, p. 204, 224, 441. Durán, Fr. Diego. *Op. cit.*, p. 156-157.

<sup>37</sup> LÓPEZ Austin, Alfredo. *Cuerpo humano e ideología...*, p. 349 y ss.

Pictograma	Correspondencia
	<p data-bbox="752 336 1066 451">Neyolmelahualoz: Enderezarse su corazón, Confesarse</p>

Fig. 16 Representación de pictograma en el *CFPFG*, fragmento, y correspondencia con la Doctrina de Molina

La penitencia, por su parte, era un acto que fue observado también cercano al mundo cristiano, no sólo era el paso inmediato después de la confesión, también consideraba que al resarcir las faltas se reparaba el pecado, o transgresión, cometido,<sup>38</sup> el alma se lavaba, e incluía un acto de contrición. Destaca Sahagún, a partir del discurso de un sacerdote de Tezcatlipoca que ha escuchado las faltas de un pecador, que la justicia de dios (habla el sacerdote prehispánico) “es como una agua clarísima con que vos, señor, laváis las culpas de los que derechamente se confiesan, (...) su corazón y su cuerpo reciben gran dolor y desasosiego, ya está muy pesante de haber hecho lo que hizo, ya tiene propósito firme de nunca más ofenderos”,<sup>39</sup> misioneros como Sahagún vieron esta actitud ejemplar y muy cercana al cristianismo, sin embargo, en cuanto se dirigía a un dios pagano, Tezcatlipoca, ya era un abominable acto idolátrico.

Para los aztecas, las penitencias no significaban exactamente lo mismo que en el mundo cristiano, pues tenían otras acepciones: como merecimientos para obtener algún beneficio por parte de cierta deidad, o como purificaciones, las ya mencionadas en relación con las transgresiones sexuales, por ejemplo. En general, consistían en barrer los templos, acto simbólico de sacar de sí los pecados; hacer limosnas; la abstención sexual; no se comían alimentos con sal; pero si las faltas eran graves o el penitente así lo consideraba, entonces se punzaban orejas o lengua para hacer pasar a través de ellas pequeñas lanzas talladas de madera u otros materiales en número igual a los pecados cometidos; los varones, además,

<sup>38</sup> Cfr. BOUYER, L. *Op. cit.*, p. 530

<sup>39</sup> SAHAGÚN, Fr. Bernardino de. *Op. cit.*, p. 312-313.

se atravesaban el prepucio con una soga de determinada longitud según lo consideraba cada quien.<sup>40</sup>

Durán añade, desde su visión cristiana, que tales penitencias estaban inspiradas por el Demonio, que los sacerdotes de los dioses antiguos hacían fuertes ayunos y “se martirizaban bravísimamente y (que) con sus grandes penitencias, estaban hechos mártires del Demonio”.<sup>41</sup> En la imagen correspondiente a la penitencia en el catecismo en pictogramas, observamos a un hombre que tiene en su espalda un cilicio, instrumento de disciplina muy empleado por los religiosos de esta época, quienes también realizaban mortificaciones corpóreas muy rigurosas.<sup>42</sup> Así, la imagen podría interpretarse como sigue, que para “enderezar el corazón”, se debe hacer algo objetivo, el acto de la penitencia.

Pictograma	Correspondencia con Doc. Molina
	<p>“Neyolmelauaztli”: Enderezamiento de corazón: (Unido con el glifo anterior está un cilicio) Hacer penitencia</p>

Fig. 17 Representación de pictograma en el CFPFG, fragmento.

Durante las fiestas que la sociedad prehispánica dedicaba a sus dioses, solían prepararse tamales, imágenes de dioses de semillas de amaranto (que Mendieta señala como bledos),<sup>43</sup> que cobraban un valor sagrado, así como la carne de los sacrificados que en tales ceremonias también tenía este atributo divino. Motolinía menciona que en especial para la fiesta dedicada a Tezcatlipoca, en noviembre según sus cuentas, se preparaban tamales que “decían, se convertían en la carne” de este dios y se daban a comer a los jóvenes.<sup>44</sup> Mendieta y Bartolomé de las Casas describen la construcción de estas imágenes con amaranto, *ulli* y la sangre de tres niños que se degollaban para la ocasión.<sup>45</sup> Según Mendieta

<sup>40</sup> SAHAGÚN, Fr. Bernardino de. *Op. cit.*, p. 315. MENDIETA, Fr. Gerónimo de. *Op. cit.*, libro III, p. 441.

DURÁN, Fr. Diego. *Op. cit.*, tomo I, p. 55.

<sup>41</sup> DURÁN, Fr. Diego. *Op. cit.*, tomo I, p. 55.

<sup>42</sup> WECKMANN, Luis. *La herencia medieval...*, pp. 223-227.

<sup>43</sup> MENDIETA, Fr. Gerónimo de. *Op. cit.*, libro II, p. 195.

<sup>44</sup> MOTOLINÍA, Fr. Toribio de. *Op. cit.*, p. 25.

<sup>45</sup> MENDIETA, Fr. Gerónimo de. *Op. cit.*, libro II, p. 224. Casas, Fr. Bartolomé de. *Op. cit.*, p. 98.

cada seis meses los hombres de veinticinco años y las mujeres de dieciséis “habían de comulgar”, es decir, ingerir parte de tal imagen comestible a la que llamaban “*toyolliaytlaqual*, que quiere decir: manjar de nuestra alma”.<sup>46</sup>

El más enérgico en reprochar este acto fue Durán, quien lo calificó como remedo de comunión, acusando al Demonio de tal desviación.<sup>47</sup> Él, como los demás religiosos y conforme a su tradición católica, creyeron encontrar una forma de eucaristía, puesto que el hombre ingería simbólicamente el cuerpo de un dios participando de su sustancia, esencia o fuerza. En el catecismo en pictogramas de Gante observamos la figura de una persona que sostiene en la mano una tortilla con una pequeña cruz en el centro a modo de una hostia propia del culto católico, que literalmente se le dice *nacayo*, *-tzin*: cuerpo venerado.

Pictograma	Correspondencia
	<p>“Iceliloca yn nacayotzin Totecuyo Jesu Christo”: Recepción de su precioso y venerado cuerpo Nuestro Señor Jesucristo: Comunión</p>

Fig. 17 Representación de pictograma en el *CPFPG*, fragmento, y correspondencia con la Doctrina de Molina

En la figura de mundo de los religiosos de la primera mitad del siglo XVI sólo es coherente la idea de ingerir un alimento sagrado como la hostia, bendecido propiamente según su culto, así que no sólo encuentran el rito prehispánico que mencionamos semejante sino opuesto, pues para ellos se trata de la ingestión del cuerpo del Demonio; en vez de decir al alimento que se ingerirá *toyolliaytlaqual*, como antiguamente se hacía, lo llamarán con el neologismo *teotlaxcall*, o *totlaxcalli*, “tortilla divina” o “nuestra tortilla”, en el sentido de “pan divino”, o “pan nuestro”, con el fin de evitar alguna confusión.

<sup>46</sup> *Idem.*

<sup>47</sup> DURÁN, Fr. Diego. *Op. cit.*, tomo 1, p. 35.

El bautismo entre los antiguos mexicanos fue también motivo de observación por parte de los misioneros, quienes señalaron, entre otras características, el empleo del agua y el carácter de integración a una comunidad. Mendieta señala que este acto “imita los verdaderos sacramentos” por orden del demonio,<sup>48</sup> mientras que Motolinía, en una visión más providencial, supone que se trataba de “prepararlos para la venida de Cristo por el verdadero bautismo”.<sup>49</sup> Sahagún describe que durante esta ceremonia similar al bautismo, al varón recién nacido se le ponían una rodela, saetas y un arco pequeño en las manos y el ombligo del pequeño se llevaba a enterrar al campo de batalla para que augurarse a un buen guerrero, y después se le nombraba; en el caso de las niñas, se les ponía una escoba pequeña u otros instrumentos de labor femenina, y su oblijo se enterraba en casa, junto al fogón con el objeto de que fuera una mujer dedicada.<sup>50</sup>

Tanto la tradición prehispánica como la cristiana comparten el empleo del agua como purificador de una mancha simbólica con que se nace, ambas tradiciones también consideran este símbolo de nacimiento aunque con grandes diferencias según la propia cosmovisión. Para el cristiano se trata del pecado original, para el nahua, de las impurezas con que lo contagian el contacto sexual que tuvieron sus padres, o la sangre de la madre cuando da a luz, entre otras.<sup>51</sup>

En el catecismo en pictogramas de Gante el Bautismo como sacramento se representa en dos partes: la primera se trata de un niño que tiene en la frente dos círculos azules pequeños, a éste se refiere literalmente Necuatequiliztli, o lavatorio de cabeza; en el segundo pictograma se observa a un hombre vuelto a su derecha en cuyo hombro se encuentra el Espíritu Santo, a éste corresponde *Baptismo*.

---

<sup>48</sup> MENDIETA, Fr. Gerónimo de. *Op. cit.*, libro , p. 223.

<sup>49</sup> MOTOLINÍA. *Op. cit.*, p. 118

<sup>50</sup> SAHAGÚN, Fr. Bernardino de. *Op. cit.*, p. 384.

<sup>51</sup> LÓPEZ Austin, Alfredo. *Tamoanchan y Tlalocan...*, p. 164.

Pictograma	Correspondencia
	<p>“Necuatequiliztli”: Lavatorio de cabeza,</p>
	<p><i>Baptismo,</i> Bautismo</p>

Fig. 18 Representación de pictograma en el *CPFPG*, fragmento, y correspondencia con la Doctrina de Molina

Respecto a las ofrendas que se hacían en los templos prehispánicos, éstas se componían de objetos suntuarios o alimentos, por ejemplo “mantas, joyas, piedras, copal, mazorcas, semillas, codornices” que se sacrificaban, papel amate, ulli, entre otras. Las ofrendas de personajes más importantes en la sociedad incluían prisioneros para sacrificar.<sup>52</sup> Lo importante en este caso es el sentido que tenían las ofrendas, pues el objetivo era que el dios correspondiente escuchara y cumpliera los ruegos y peticiones del ofrendante.<sup>53</sup> Para apoyar su postura de una evangelización anterior a la de los españoles, Durán hace mención del rito que se describe en el Antiguo Testamento (Levítico, I,1) respecto al sacrificio de aves en el templo y señala que es bastante similar al de los indígenas con sus codornices.

Por último, es importante señalar, de acuerdo con los cronistas citados, que en la visión prehispánica, misma que todavía tenían los indígenas de la primera evangelización, los pecados no influían en la dirección que el alma tomara una vez ocurrida la muerte, pues el destino del alma lo determinaba el tipo de muerte, y la confesión de estas faltas tenía

<sup>52</sup> DURÁN, Fr. Diego. *Op. cit.*, p. 42.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 41.

relevancia sólo en este mundo. Además, el alma era un complejo que no se ceñía a un concepto único pues implicaba la participación de otras esencias anímicas, que tenían relación directa o indirecta con otras entidades, dioses, objetos, enfermedades, entre otras.<sup>54</sup>

Cambiar toda esta visión de mundo no fue tarea fácil y en muchas ocasiones dio ocasión al error. Por un lado enseñaban el Evangelio en la lengua nativa e intentaban arrasar con todo aquello que sonara a “idolatría”, pero por otro lado “los religiosos tomaron muy a pecho el conservar a los indios en su norma peculiar de vida”,<sup>55</sup> dado que creían que nada tenía de malo y ahí radicó su principal error, pues gran parte de la vida cotidiana del indígena estaba regida por los ciclos agrícolas y estos a su vez por el calendario, y aunque se empatara con el calendario romano, su relación con la agricultura no se alteró demasiado; seguían sembrando y cosechando a la manera tradicional, a menudo manteniendo creencias y ritos. Así, por ejemplo en la actualidad en el día de la Santa Cruz (3 de mayo) se piden las lluvias para una buena cosecha, esta fecha coincide aproximadamente con la petición de lluvias del año agrícola de los antiguos mexicanos.

Ante el problema de traducir la doctrina cristiana al náhuatl los misioneros tenían varias opciones que señalamos anteriormente:<sup>56</sup> introducir a las lenguas indígenas palabras en latín o romance, continuar con la traducción de conceptos a la lengua nativa a través de neologismos, reclutar términos nahuas más o menos adecuados pero que en el fondo no significaban lo mismo, o recurrir a los préstamos de palabras que nada o casi nada tenían que ver con lo que se quería significar. El problema de emplear palabras en otro idioma es que probablemente éstas carezcan de sentido para el receptor y permanezcan ajenas a él; en los casos de neologismos o empleo de términos preexistentes es que se requería de un conocimiento muy exacto de la cultura indígena, materia que los primeros evangelizadores no dominaban.

El catecismo en pictogramas de Gante intenta armonizar las estrategias señaladas, pues hemos dicho que el *tlacuilo* responsable de su manufactura se situaba entre ambas culturas;

---

<sup>54</sup> Cfr. LÓPEZ Austin, Alfredo. *Cuerpo humano e ideología*, UNAM, IIA, 1980.

<sup>55</sup> RICARD, Robert. *La conquista espiritual de México*, FCE, México, 1995, p. 126.

<sup>56</sup> Ver apartado 3.5 de esta tesis.

es a través de sus dibujos que se presentan los nuevos conceptos, mismos que se enuncian o leen, mientras que el sentido de los pictogramas propone una analogía para hacer entender su contenido, la doctrina cristiana. Por ejemplo, en el caso de los sacramentos y siguiendo la lectura con el *Códice franciscano*, lo que tenemos al enunciar estos conceptos es el nombre que les daban en la tradición prehispánica, o en términos traducidos literalmente al náhuatl, seguido del nombre en la católica, como si se dijera “antes se llamaba así, ahora se llama así”.

En el caso de la Penitencia en el *Catecismo de Molina* tenemos: “*Neyolmelauliztli yn itoca Penitencia*”,<sup>57</sup> literalmente, “Enderezamiento de corazón su nombre Penitencia”. En el caso del Bautismo, es semejante: “*Nequatequiliztli yn itoca Baptismo*”,<sup>58</sup> “Lavatorio de cabeza su nombre Baptismo”. Así, los conceptos fueron empleados no sólo para recontextualizar una acción ya practicada de manera semejante, también para asignarle un nombre dentro de una nueva tradición.

Como se verá, las semejanzas fueron, en la mayoría de los casos, antes que ayuda, un problema mayor; pues durante la evangelización los misioneros no podían percibir de inmediato los resabios de la religión prehispánica que permanecían, por ejemplo, durante una confesión —como el temor a padecer algún castigo en vida debido a la falta cometida, que señalamos anteriormente— debido, en algunos casos, al conocimiento deficiente de la lengua o de los ritos mismos. La obra de Sahagún es un claro ejemplo de cómo combatir lo anterior, él mismo consideraba que aquella religión era “idólatra”, y que como tal era una enfermedad que el evangelio curaba, a los predicadores y misioneros los ve como médicos de esas almas.<sup>59</sup>

Es muy importante distinguir por qué califican a los indígenas de idólatras, pues antes de la llegada de los misioneros éstos suponen que aquellos habitantes no tenían noticia de Dios, por lo tanto eran gentiles, el problema es que ¿entonces Dios los había olvidado? Eso no lo pueden considerar, pues Jesús mismo lo había mandado. Así, algunos misioneros creerán

---

<sup>57</sup> *Códice franciscano*, ed. cit., p. 44.

<sup>58</sup> *Idem*.

<sup>59</sup> SAHAGÚN, Fr. Bernardino de. *Op. cit.*, p. 17.

en una prédica primitiva del Evangelio y otros en que fue voluntad divina llegar cuando lo hicieron.

Pero, en general, los primeros religiosos del temprano siglo XVI creían en la providencia y que por gracia divina una vez bautizados los indígenas éstos asumirían el cristianismo como su religión de ahí en adelante, aprendiendo la doctrina al punto. Veían en el bautismo la entrada categórica al seno de la comunidad cristiana, que debía sustentarse y consolidarse con la enseñanza de la doctrina y el fortalecimiento de la fe, pero consideraban que una vez bautizados casi automáticamente, es decir por gracia, les estaban arrancando los cultos tradicionales a sus deidades.

El que insistieran los indígenas en continuar ritos y creencias de raíz prehispánica a escondidas de los frailes cuando éstos ya los habían bautizado, confesado, administrado la comunión o casado, los convertía en “idólatras” que renegaban del cristianismo, religión que hasta ese momento, y a pesar de los esfuerzos, no había sido enseñada con la profundidad suficiente.

## Capítulo 4

### Reconstrucción de una historia sobre modelos

#### 4.1 Presentación

La religión prehispánica sufrió un duro golpe desde la llegada de los españoles por los dos aspectos que englobaba la Conquista: el militar y el espiritual. Las batallas para tomar el poder solían incluir la destrucción de templos y de figuras de dioses debido a que se trataba de sociedades que mantenían una estrecha relación entre el poder político y el religioso. Por otro lado, como vimos en el capítulo 1, por el carácter de liberación espiritual que pretextaba aportar el ejército de Cortés.

Pasada la toma de la ciudad de Tenochtitlan, 1521, y con una población indígena mermada y dispersa, la vida religiosa de la cultura azteca se redujo notablemente; las fiestas dedicadas a los dioses prehispánicos, las ceremonias diarias, nocturna y diurnas, los rituales públicos y sacrificios humanos disminuyeron casi en su totalidad.<sup>1</sup> Relata un cronista:

Las fiestas que los indios hacían (...), con sus ceremonias y solemnidades, desde el principio que los españoles anduvieron de guerra todo cesó, porque los indios tuvieron tanto que entender en sus duelos, que no se acordaban de sus dioses, ni aún de sí mismos, porque tuvieron tantos trabajos, que por acudir a remediarlos cesó todo lo principal.<sup>2</sup>

Sin embargo, en la naciente sociedad colonial permanecieron elementos que formaban parte de estructuras culturales profundas en la población indígena: en el núcleo familiar, por ejemplo, se siguieron utilizando los discursos del *huehuetlahtolli*,<sup>3</sup> o “palabra antigua”, que incluyen preceptos doctrinales que se empleaban durante la educación de niños y jóvenes; también se mantuvieron ciertas relaciones de poder o jerárquicas, pues los indígenas

---

<sup>1</sup> *Enciclopedia de México*, SEP, México, 1978, tomo 3, p. 138.

<sup>2</sup> MOTOLINÍA, Fr. Toribio de. *Historia de los indios de la Nueva España*, 7ª. ed., Porrúa, México, 2001, p. 289.

<sup>3</sup> LEÓN-PORTILLA, Miguel. “Introducción”, en *Huehuetlahtolli, testimonios de la antigua palabra*, SEP-FCE, México, 1991, pp. 7-45.

reconocían quiénes eran los indios principales;<sup>4</sup> la medicina tradicional y la herbolaria incluso se enriquecieron con los productos europeos, y aunque fue perseguida por su carácter supuestamente idólatra se siguió practicando en el ámbito cotidiano con éxito aun reconocido por frailes y españoles; respecto a la comida, si bien los productos europeos se asimilaron con rapidez tanto ganado como cultivos, los alimentos básicos como el maíz, frijol, chiles de diferentes variedades, hojas, flores, raíces, insectos, semillas en general, entre otros, continuaron en el consumo diario constituyendo una dieta económica en la que aún se clasificaban los alimentos en fríos y calientes de acuerdo con los efectos que provocarían en el organismo, como en la antigua tradición mesoamericana.<sup>5</sup> También permanecieron diversas técnicas de preparación de alimentos como la barbacoa, el mixiote y el tatemado.<sup>6</sup>

Bajo el dominio español se promovió la introducción de nuevos productos, herramientas y animales para el arado, así como de nuevas actividades que requerían de la mano de obra indígena, como la minería y la construcción de las grandes ciudades coloniales.<sup>7</sup> Sin embargo, el altiplano mantuvo una sociedad de explotación agrícola que abastecía a los grandes centros urbanos, Puebla o México.<sup>8</sup> En esta región de cultivo era la población indígena quien trabajaba la tierra con cultivos de temporal, en general, y ocasionalmente a través de sistemas de riego simples. Así, los indígenas mantuvieron ciertas creencias tradicionales respecto al ciclo agrícola, prueba de ello es el sincretismo de fiestas relacionadas con la siembra cuyo trasfondo tiene una raíz prehispánica y el santoral cristiano, por ejemplo el 3 de mayo, día de la Santa Cruz, al cual ya nos referimos, los “graniceros” realizan ritos para atraer el agua e iniciar la estación de lluvias.<sup>9</sup>

El hombre prehispánico vivía inmerso en una religión compleja en la que armonizaban el ciclo cósmico, el religioso y el cotidiano, en ella estableció regímenes muy exactos para

---

<sup>4</sup> MORENO Toscano, Alejandra. “El siglo de la Conquista”, *Historia general de México*, tomo 4, SEP-COLMEX, 1981, p.60-61.

<sup>5</sup> LÓPEZ Austin, Alfredo. *Medicina náhuatl*, SEP-Setentas, México, 1971, p. 21-29.

<sup>6</sup> BARROS Cristina y Marcos Buenrostro. “Cocina prehispánica”, en *Revista de Arqueología mexicana*, edición especial, núm. 12, pp. 8-9.

<sup>7</sup> MORENO Toscano, Alejandra. “Art. cit.”, p. 63.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>9</sup> BRODA Johanna. “Ciclos de fiestas y calendario solar mexicana”, en *Revista de Arqueología*, Vol VII, núm 41, ene-feb 2000, pp. 54-55.

llevar la cuenta de los días, estaciones y temporadas, para ordenar el ciclo agrícola; la siembra, cosecha o la temporada de secas forman parte de un ciclo que tiene un sentido mucho más amplio, vital. En uno de los discursos de los *huehuetlahtolli*, un padre habla a su hija haciendo un símil entre ella y una planta:

Pero, ahora, mi muchachita, escucha bien, mira con calma: he aquí a tu madre, tu señora, de su vientre, de su seno te desprendiste, brotaste.

Como si fueras una yerbita, una plantita, así brotaste. Como sale la hoja, así creciste, floreciste. Como si hubieras estado dormida y hubieras despertado.<sup>10</sup>

Como vimos en el capítulo anterior hubo símbolos de tradición mesoamericana que los frailes consideraron coincidentes con los cristianos, o que no fueron suficientemente tomados en cuenta porque se integraban dentro de un ámbito cotidiano, como el agrícola, que durante el periodo colonial mantuvo el sistema español. Tales elementos llevaron a los frailes a cuestionarse respecto al origen unitario del género humano y concluir que en algún tiempo los indígenas ya habían sido evangelizados pero que aún sin el suficiente enraizamiento de la fe habían sido dejados a su suerte, momento que el Demonio aprovechó para contra-adoctrinarlos, actuando como “la mona de Dios”, que citamos anteriormente. Mendieta supone que se pueden tratar de los descendientes de las tribus perdidas de Israel. Sahagún señala que sí son hijos de Adán, pero engañados desde un principio por Satanás.<sup>11</sup>

Se trata, pues, de elementos simbólicos de raíz prehispánica arraigados en los indígenas pero que no significaban lo mismo en ambas culturas, como se señaló al hablar del pecado; sin embargo, al igual que en la tradición cristiana tenían un carácter de fundamentación de la conciencia del hombre, por ejemplo el pecado original o la promesa de salvación de Dios que cifran la conciencia del hombre cristiano. Gracias a su correspondiente conciencia religiosa el hombre indígena, por su parte, era capaz de confesar lo que en su tradición se consideraba “pecado”, análogamente al cristiano. Aunque no quiere decir que las faltas

---

<sup>10</sup> En *Huehuetlahtolli*, ed. cit., p.17.

<sup>11</sup> SAHAGÚN, Fr. Bernardino de. *Historia general...*, Libro 1, p. 64.

cometidas a otros sujetos en el sentido prehispánico y el concepto de pecado de la tradición cristiana significaran lo mismo.

En adelante abundaremos en estos temas, para lo cual es necesario establecer qué entenderemos por símbolos, desde la perspectiva de análisis que propone el filósofo Paul Ricoeur para aplicarla en el periodo que nos ocupa.

## 4.2 ¿Qué son los símbolos?

Para Paul Ricoeur<sup>12</sup> los símbolos son expresiones que contienen un sentido o un mensaje, mismo que se declara en un propósito significativo transmitido por la palabra. Incluso cuando se trate de elementos objetivos, como cielo, luna, sol, etcétera, se puede decir que estas realidades toman en el lenguaje una dimensión simbólica, por ejemplo con palabras de invocación, consagración o a través del mito.

De acuerdo con Ricoeur, los símbolos tienen un doble sentido: uno literal o primario y otro analógico; este segundo sentido no se encuentra de manera directa y para hallarlo es necesario partir del primero, de ahí que se diga que la función del símbolo es “dar”, pues desde la intencionalidad primaria se da por analogía el sentido oculto. En este punto el filósofo Ricoeur señala que el símbolo es opacidad y transparencia, la primera porque se debe buscar el segundo sentido en su profundidad y la segunda porque evoca su sentido de forma inmediata. Esta variedad de contenidos a los que está ligado el símbolo es lo que lo aleja del símbolo como lo entiende la lógica formal, que sólo tiene un sentido unívoco.

Con base en estas características, Ricoeur amplía la definición de símbolo y puntualiza que se trata de “significaciones analógicas formadas espontáneamente y que transmiten su sentido de forma inmediata;<sup>13</sup> (...) por ejemplo, el pecado como análogo de la desviación humana, o la culpabilidad como análoga de la carga o peso”.<sup>14</sup> El símbolo, dice el filósofo, cumple una función de ausencia, porque designa las cosas sin que estén presentes y a la vez una función de presencia porque significa siempre algo, en último término, el mundo. Los símbolos religiosos, por ejemplo, en su sentido profundo suponen una ontología al desvelar la naturaleza íntima de quienes los profesan.

---

<sup>12</sup> RICOEUR, Paul. *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Bs. As., 1991, p. 181.

<sup>13</sup> *Ídem.*

<sup>14</sup> *Ídem.*

### 4.3 Las dimensiones del símbolo

Paul Ricoeur distingue los símbolos en primarios, secundarios y terciarios. En el primer caso se trata de aquellos cuya principal característica es mediatizar la experiencia primaria del hombre, por ejemplo al observar el sol en su paso por el firmamento y atribuirle un valor sagrado. Sin embargo, hace falta que esa manifestación de lo sagrado en el mundo, o hierofanía, sea nombrada para encontrar en el lenguaje el doble sentido que distingue al símbolo. El sol, para continuar con el mismo ejemplo, en las culturas mesoamericanas era una divinidad muy poderosa, el sol era paradigma de la existencia. Un año, una era, la vida de un ser humano, en particular la de los gobernantes, o el tiempo de esplendor de una ciudad estaban asociados al sol.<sup>15</sup>

El filósofo Ricoeur considera que todos estos aspectos del simbolismo conforman en su profundidad “la conciencia del yo” de una cultura que reconoce sus símbolos como tales, y que posteriormente el hombre elabora un lenguaje adecuado capaz de ser el medio de expresión de esos símbolos primarios. Esta aseveración le permite pasar a los símbolos secundarios, los mitos, cuyos relatos integran a los símbolos primarios que se encuentran aislados, dándoles una coherencia narrativa, sin embargo debido a los múltiples sentidos del símbolo existirán diferentes versiones o mitos respecto a ellos. El símbolo terciario surge de la gnosis, que recoge y desarrolla la etiología del mito.<sup>16</sup>

Según los aztecas, se creía que antes de la era en que ellos vivían habían existido otras cuatro más, y cada una había terminado en un cataclismo.<sup>17</sup> En una de las versiones de la *Leyenda de los soles*<sup>18</sup> se describen cada una de estas épocas: el primer Sol se llamó *nahui ocellotl* (4-tigre) y los hombres de esta etapa perecieron al ser devorados por tigres; en el segundo Sol, *nauhuecatl* (4-viento), se destruyó cuando el viento se llevó todo lo que en él existía; el tercero, *nahuiquiyahuitl* (4-lluvia), fue devastado a causa de una lluvia de fuego; el cuarto Sol fue *nahuiatl* (4-agua), éste acabó por una lluvia que duró 52 años. Los aztecas

<sup>15</sup> GRAULICH, Michel. *Fiestas de los pueblos indígenas. Ritos aztecas*, INI, México, 1999, pp. 20-21.

<sup>16</sup> RICOEUR, Paul. *Op. cit.*, p. 318.

<sup>17</sup> GRAULICH, Michel. *Op. cit.*, p. 21.

<sup>18</sup> Ver *Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los soles*, Primo Feliciano Velásquez (trad.), 3º ed., UNAM, 1992, pp. 119-122.

creían que vivían en el quinto Sol llamado *naollin*, (4-movimiento), este sol fue creado en Teotihuacan alrededor de una gran hoguera sagrada en donde se sacrificó Nanahuatl, el buboso, un dios enfermo, sin embargo las diosas Oxomoco y Cipactónal habían adivinado que él se convertiría en el sol. Al mismo lugar fue citado Nahuítépatl, la luna, una vez que Nanáhuatl ayunó, se sangró y fue aderezado con plumas se arrojó al fuego, en seguida lo hizo Nahuítépatl quien cayó en las cenizas, pues el águila había tomado a Nanáhuatl y lo elevó al cielo en el día *naollin*. No obstante, el sol no se movía, y cuando los dioses le preguntaron porqué, él contestó: “Porque pido su sangre y su reino”, entonces los dioses Huitzilopochtli, Titlacahuan, Xochiquetzal, Yapaniicua y Nochpaliicue acordaron sacrificarse para que el sol se pusiera en marcha.<sup>19</sup> Según Mendieta fue Xólotl quien sacrificó a los dioses abriéndoles el pecho con un cuchillo de pedernal y luego se dio muerte, con lo que el sol, satisfecho, empezó a andar.<sup>20</sup>

Respecto al sol, dice Sahagún, se creía que precedía una especie de paraíso a donde iban las almas de los guerreros muertos en batalla y las mujeres que morían en su primer parto, éstas recibían el nombre de *mocihuaquitzqui*, que Sahagún traduce como mujer valiente, o guerrero en forma de mujer. El parto también era considerado como una guerra.

Las mujeres que del primer parto morían (...) también se cuentan con los que mueren en la guerra. Todas ellas van a la casa del sol, y residen en la parte occidental del cielo, y así aquella parte occidental los antiguos la llamaron *cihuatlampa*, que es donde se pone el sol. (...) Cuando el sol sale a la mañana vanle haciendo fiesta los hombres, hasta llegarlo al medio día, y luego las mujeres se aparejaban con sus armas y comenzaban a guiarle, haciéndole fiesta y regocijo; todos aparejados de guerra dejábanle los hombres en la compañía de las mujeres, y de allí se esparcían por todo el cielo y los jardines de él, a chupar flores hasta otro día.<sup>21</sup>

El carácter simbólico del mito se va adquiriendo en el universo del discurso y, según Ricoeur, la función simbólica de estos relatos consiste en revelarle al hombre el lazo que lo une con lo sagrado.<sup>22</sup> El mito del Quinto Sol fue uno de los más difundidos entre los aztecas, pues la estabilidad del cosmos dependía de la sangre y corazones de los guerreros

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>20</sup> MENDIETA, fray Gerónimo de. *Op. cit.*, L.II, p. 184.

<sup>21</sup> SAHAGÚN, Fr. Bernardino de. *Op. cit.*, libro VI, p. 381 y 936.

<sup>22</sup> RICOEUR, Paul. *Op. cit.*, p. 315.

cautivos en las guerras, del Quinto Sol dependían los humanos y éste no perecería en cataclismos y seguiría su curso sobre la tierra mientras los hombres le ofrendaran tal alimento divino.<sup>23</sup> La guerra fundamentaba los sacrificios humanos cuyo fin era alimentar al sol, al mismo tiempo fundamentaba la guerra como una forma de existencia.

Este carácter divino de la guerra también se observa en la creación de los guerreros para la manutención del Sol. En la misma *Leyenda de los soles*, se describe que Iztacchalchiuhtlicue engendró a los cuatrocientos *mixcohua* y posteriormente a cinco hijos más: Quauhtliicohuauh, Mixcóhuatl, Cuitlacheihuatl, Tlotepe y Apanteuctl. Los primeros cuatrocientos fueron llamados por el Sol quien les entregó flechas, rodela y les dijo: “He aquí con que me serviréis de comer y me daréis de beber.” Pero éstos sólo flecharon aves, no hombres, durmieron con mujeres y se emborracharon sin cumplir su cometido; así que el Sol llamó a los otros cinco hermanos y les encargó que destruyeran a los cuatrocientos *mixcohua*. Una vez que aquellos ganaron la batalla, continua la *Leyenda*, “sirvieron de comer y de beber al Sol”.<sup>24</sup>

En el mito se dan cita personajes, lugares y episodios fabulosos, tiene un tiempo y espacios imaginarios que no coinciden con lo que Paul Ricoeur llama “geografía e historia críticas”. Un símbolo primario, visto como un acontecimiento pasa por analogía a significar un hecho o una condición humana, por ejemplo, la guerra es un símbolo primario de la alienación humana, del tributo humano a dioses y reyes que se da como ofrenda; el relato respecto a que de esa actividad ha de obtenerse el alimento para los dioses es el mito, un símbolo secundario que mediatiza al primario.<sup>25</sup> Los símbolos, apunta Ricoeur, están organizados en una sociedad que se fundamenta a través de ellos establecen un modo de razonar contingente, es decir, establecen lo que se llama un tipo de racionalidad simbólica.<sup>26</sup>

---

<sup>23</sup> LÓPEZ Austin, Alfredo. *Cuerpo humano e ideología...*, pp. 88-89.

<sup>24</sup> *Leyenda de los soles...*, p. 123.

<sup>25</sup> Por último, un símbolo terciario, será el conocimiento ulterior, la especulación que resulta de los dos anteriores, y tiene una función especulativa. En este apartado no tratamos un análisis respecto a los símbolos terciarios que estudia Paul Ricoeur en la obra citada.

<sup>26</sup> Mencionado en el capítulo 2 de esta tesis.

En cuanto al sol, por ejemplo, en la cosmovisión indígena se dirá que manifiesta lo sagrado, pero también, y al mismo tiempo, significa muchas cosas más, el poder, la vida, la resurrección; la existencia de un pueblo, por ejemplo, se comparaba con un día;<sup>27</sup> por tales razones el sol, como parte del cosmos, es una condensación de muchos significados empleados en ámbitos tan variados como el ético o el político.

En la casa del sol también habitaban los músicos con sus instrumentos y los cantores, ambos acompañaban al sol en su trayecto animándolo; el día *nahui ollin*, 4 movimiento, del calendario ritual los guerreros de alto rango festejaban al sol que era su patrono; en el mito del nacimiento del sol es el dios más humilde y de peor aspecto quien se sacrifica sin dudas para transformarse en el astro; por otro lado, entre los aztecas el sol fue identificado con el gobernante y el poder;<sup>28</sup> cuando se coronaba al *tlatoani* cita Sahagún que los sacerdotes decían:

Hoy, día bienaventurado, ha salido el sol, hanos alumbrado, hanos comunicado su claridad y su resplandor, en que sea labrada una piedra preciosa, un precioso zafiro; hanos aparecido una nueva lumbre, hanos llegado una nueva claridad.<sup>29</sup>

En la fiesta de *panquetzaliztli*, se representaba la victoria de Huitzilopochtli sobre su hermana Coyolxauhqui y los cuatrocientos *huitznahuas* en el cerro de Coatepec, análogamente se trata del amanecer, cuando el sol domina en el cielo sobre la luna y las estrellas, por otro lado es importante subrayar que el *tlatoani* solía ser representado con los atributos de Huitzilopochtli, como se observa en la piedra de Tízoc. (Ver fig. 1)

---

<sup>27</sup> GRAULICH, Michel. *Op. cit.*, p. 20 y ss.

<sup>28</sup> *Ídem.*

<sup>29</sup> SAHAGÚN, Fr. Bernardino de. *Op. cit.*, Libro VI, p.



Fig.1 Piedra de Tízoc, fragm. Museo de Antropología.

En la figura Tízoc porta los atributos de Tezcatlipoca y de Mixcóatl y el yelmo de Huitzilopóchtli, el otro personaje es un representante divino de los matlaltzincas.<sup>30</sup>

Un símbolo, continúa Ricoeur, tiene tres dimensiones: cósmica, onírica y poética. En el primer caso, como hemos visto, se trata de los lugares o elementos en el mundo en los que el hombre distinguirá “el sello de lo sagrado”,<sup>31</sup> así le atribuirá el carácter de sacro al cielo, al agua, al sol, etcétera. Esta manifestación que reconoce el hombre de lo sagrado en el mundo es lo que se conoce como hierofanía.

En segundo lugar se encuentra la dimensión onírica del símbolo, es aquí donde lo sagrado se le revela al hombre en su psique, por ejemplo cuando el indígena mesoamericano consciente y reconoce la razón de los sacrificios humanos está aceptando el destino de sacrificio y su participación en ellos; la guerra, el ciclo agrícola como ciclo vital y la división dual del mundo serán expresados por el individuo en su mundo cotidiano: cuando muere un guerrero en batalla o una mujer en su primer parto, en el primer caso; cuando se hace el símil entre una planta y una niña, para el siguiente, o cuando un indígena equilibra sus alimentos con productos “fríos” y “calientes”, ahí se manifiesta lo sagrado en una

<sup>30</sup> Cit. por GRAULICH, Michel. “El rey solar en Mesoamérica”, *loc. cit.*, p. 16.

<sup>31</sup> RICOEUR, Paul. *Op. cit.*, p. 174.

historia particular, la de un indígena que comparte representaciones básicas con toda una cultura, pues forma parte de esa tradición.

El hombre al expresar el mundo se expresa a sí mismo, pues lo hace desde su entorno cotidiano, desde lo que ve, y al descifrar lo sagrado que se revela en su psique, o sea cuando sus símbolos tienen sentido, el hombre descifra a través de él mismo el universo en donde vive.

Una vez que el hombre reconoce lo sagrado en el cosmos y lo nombra, y luego que ese símbolo se le revela en su mundo cotidiano particular, entonces, dice Ricoeur, “la poesía sorprende al símbolo en el momento en que brota del lenguaje”.<sup>32</sup> Por ejemplo, en el caso del “Canto a Huitzilopochtli”, cuyo sentido es celebrar el paso del sol en su trayecto diurno en lucha con la noche, cantar a la guerra cósmica que libra el sol y erigirse como modelo y protector de los guerreros.<sup>33</sup>

Cuando los españoles enfrentaron la realidad simbólica de los indígenas lo hicieron desde su figura de mundo, en tanto vencedores, con pretensiones universalistas sin comprender la cosmovisión prehispánica de los aztecas,<sup>34</sup> esta actitud los cataloga pertenecientes a una tradición esclavista. El sacrificio humano, por ejemplo, fue visto como una manifestación de la barbarie, sin lugar en la tradición cristiana, y sin sentido en la sociedad novohispana que se educaba, evangelizaba y colonizaba.

---

<sup>32</sup> *Ídem.*

<sup>33</sup> *Ver supra*, p. 17

<sup>34</sup> Capítulo 1 de la presente tesis.

#### 4.4 El sol en el Catecismo en pictogramas de fray Pedro de Gante.

En la tradición mesoamericana, el sol era el astro más venerado.<sup>35</sup> Significaba una era, una vida, durante el día era el guerrero que ganaba la batalla a la luna y su reino nocturno, era también generador de vida, la promesa de que el mundo seguiría en movimiento, es el tiempo y una de las más grandes manifestaciones de lo sagrado. El sol es luz y la luz es sabiduría, como en el difrasismo náhuatl: *(In) tlaulli (in) ocoatl*; la luz, la tea, que se interpreta como la sabiduría.<sup>36</sup>

En el Catecismo en pictogramas se representa al sol en tres diferentes formas.

- a) pictogramas núm.112, 410, 630, tres veces en todo el documento.

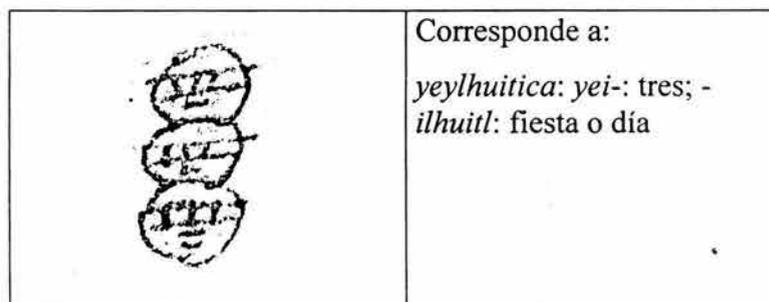


Fig. 2

- b) pictograma núm.124, 154, 422, 653, 707, cinco veces en todo el documento.

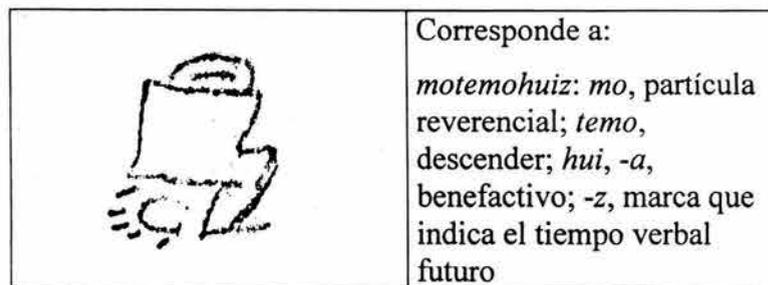


Fig. 3

- c) pictograma núm. 638, una vez en todo el documento.

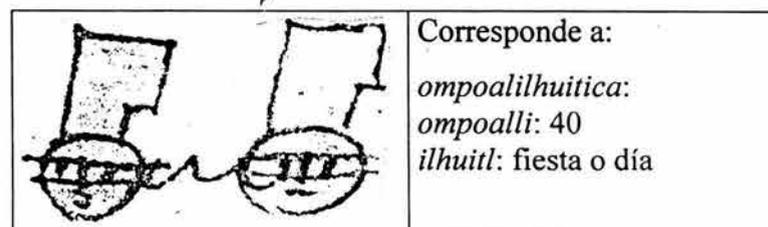


Fig. 4

<sup>35</sup> GONZÁLEZ, Yólotl. *Op. cit.*, p. 157.

<sup>36</sup> LEÓN-PORTILLA, Miguel (ed.). *Colloquios y doctrina cristiana*, UNAM, 1985, p. 115.

En el primer caso, el pictograma coincide con la oración del Credo, en la frase que se refiere a la resurrección de Jesucristo, sucedida al tercer día. La raíz náhuatl *ilhuitl*, significa tanto día como fiesta, en este caso *yeylhuitica*, es el tercer día cuando Jesucristo resucita. La figura se compone de tres rostros colocados en dirección vertical, uno encima del otro, en color amarillo. Considero que se trata de un ideograma cuyo sentido es cada uno de los tres días a través de una sinécdoque, en la que se toma la parte por el todo; en el pictograma se trata de la presencia del sol por el día repetido tres veces.

*Ahu motemoui in mictlan: yeylhuitica mozcaltzino in yntlan mimicque. Motlecaui in ilhuicac ymayauhcampa mottalitzinoto yn itatzin Dios yxquichihueli.*<sup>37</sup>

(Bajó a los infiernos, y resucitó al tercer día de entre los muertos; subió a los cielos y está sentado a la diestra de Dios padre todopoderoso)<sup>38</sup>

El segundo pictograma, se compone de tres figuras que, de acuerdo con las observaciones del padre Justino Cortés, son una pluma, un rayo y un pie.<sup>39</sup>

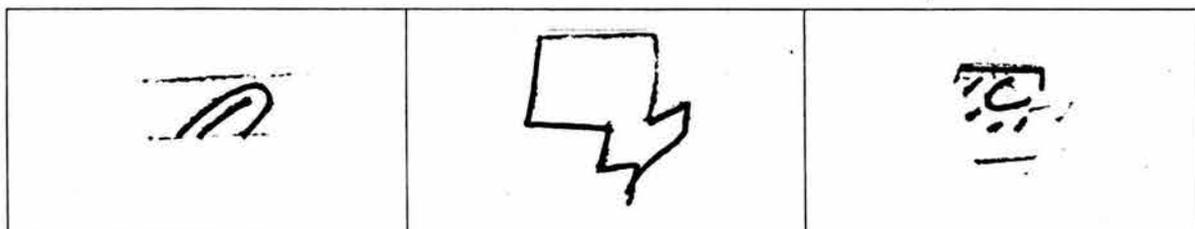


Fig. 5

El pictograma tiene correspondiente en el mismo Credo, en una de las preguntas de la Doctrina cristiana y en los Artículos de la fe, en donde se refiere que Jesucristo vendrá del cielo para aplicar justicia.

*Auh ompa val motemohuiz yn quitlatzontequiliquih yn yolque yn mimicque.*

(De donde vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos).

<sup>37</sup> *Códice franciscano*, p. 35.

<sup>38</sup> Traducción de MOLINA, Fr. Alonso de. *Códice franciscano*, Nueva colección de documentos para la historia de México, imp. Fco. Díaz de León, 1889, p. 36.

<sup>39</sup> CORTÉS, Justino. *Catecismo en pictogramas de Fr. Pedro de Gante*, Fundación universitaria española, Madrid, 1987, pp. 232-3.

No considero que el tercer componente del pictograma sea una huella, porque en ninguno de los casos en que está representada se dibuja completa, ni tampoco se observa en posición descendente, en todo caso sería vertical, como la siguiente figura,<sup>40</sup> y con las pequeñas líneas en la parte inferior y no hacia la izquierda como se observa en el pictograma.

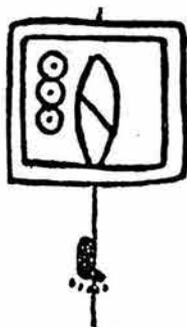


Fig. 6 Tira de la Peregrinación, *Códice Boturini*, fragm.

La palabra con que se relaciona el pictograma, según el Códice franciscano, es *motemohuiz: mo*, partícula reverencial; *temo*, descender; *hui*, -a, benefactivo; -z, marca que indica el tiempo verbal de futuro, así, podría traducirse como “se dignará descender” (Jesús). Es importante señalar que la raíz *temo* también se encuentra en uno de los nombres del sol durante el ocaso registrados por Sahagún,<sup>41</sup>: Tzontemoc: *tzon*, cabello, por extensión cabeza; *temo*, descender, se lee “el que baja de cabeza”.

Con base en lo anterior, propongo que este tercer elemento es un sol localizado debajo del identificado como rayo. Para interpretar el pictograma establezco un paradigma que ayudará en esta tarea, se trata de los signos que se relacionan semánticamente con el lugar de donde Cristo “vendrá”: el cielo.

La pluma y el rayo son dos elementos que se encuentran asociados con el cielo. Las plumas como parte de las aves que en su vuelo se elevan hasta aquél eran usadas tanto por dioses como por hombres, pero sólo los guerreros sobresalientes y los nobles, en el pictograma el sentido que tiene de acuerdo con la oración en donde se encuentra cae dentro del contexto de cielo, de lo alto, lo divino. Podría tratarse de una pluma de águila en cuyo caso reforzaría

<sup>40</sup> *Códice Boturini*, Colección de documentos, núm. 1, SEP, México, 1975.

<sup>41</sup> SAHAGÚN, Fr. Bernardino de. *Op. cit.*; p. 957.

la imagen en conjunto del sol, pues en el mito de su creación el águila es el único animal que se sacrifica después de que lo ha hecho Nanahuatzin y enseguida se eleva hacia el cielo. En el caso del rayo es un elemento de los *tlaloque* y *tlamacazque*, ambos ayudantes de Tláloc. A éstos atribuían la creación de los rayos, que eran armas con que herían a quien quisieran.<sup>42</sup> Sin embargo, el rayo al “caer” puede verse como una manifestación luminosa que desciende del cielo y, entonces, metafóricamente, baja a la tierra, como indica la idea central del pictograma.

Considero que el autor es un *tlacuilo* cristiano,<sup>43</sup> un pintor recién convertido que expresará en pictogramas el catecismo cristiano con base en ideogramas —en su mayoría—; en su visión de mundo aún guarda relación con los símbolos de tradición prehispánica, en este ejemplo, el sol. Pluma, rayo, resurrección, la cara del sol como humano, se encuentran en estos dos dibujos. (Ver figs. 2 y 3)

El sol y la guerra están íntimamente relacionados: las principales fiestas dedicadas al sol se realizaban en cuatro momentos cruciales: en los equinoccios de primavera y otoño, y durante los solsticios de verano e invierno. En el primero se llevaba a cabo una ceremonia muy importante para los guerreros, de quienes era patrono, pues se sacrificaba a un prisionero distinguido, ya por la valentía demostrada en combate o por su jerarquía, en el sacrificio llamado *tlatlahuaniliztli*, o “rayamiento”, mejor conocido como “sacrificio gladiatorio”.

Como hemos dicho, el sol era también el máximo guerrero, por eso durante otra celebración, en el día *nahui ollin* del calendario ritual, los guerreros y el pueblo entero ayunaba y se sacrificaba a un prisionero que también tuviera un rango especial, a él le daban un arma y un escudo, junto con un mensaje que debía transmitir al sol cuando llegara ante él.<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup> SAHAGÚN, Fr. Bernardino de. *Op. cit.*, p. 436.

<sup>43</sup> Ver *supra* capítulo dedicado al *Tlacuilo cristiano*, 1.6.

<sup>44</sup> GONZÁLEZ, Yólotl. *Diccionario de mitología...*, p. 157-8

De acuerdo con la interpretación de López Austin de las láminas primera y segunda del *Códice Vaticano latino 3738*,<sup>45</sup> el sol se encuentra en el tercer cielo y habita una especie de paraíso a donde va el alma de los guerreros muertos en batalla, así como de las mujeres que fallecieron en su primer parto. En este mito, como ya mencioné, las almas de los guerreros toman al sol cuando sale por el oriente y lo llevan hasta el cenit, en donde se lo pasan a las mujeres, quienes lo llevan hacia el occidente, por donde vuelve a entrar a la tierra. En la visión de mundo del azteca, el camino del sol desde que nace de la tierra y amanece, cuando pasa por el cenit y domina al mundo, hasta que regresa a la tierra durante el atardecer y muere, para volver a nacer al otro día y resucitar; es el símbolo de la existencia.

Actualmente numerosos grupos étnicos, entre ellos los totonacos, identifican a Jesús con el sol en virtud de que a ambos se les atribuye la característica primordial de la resurrección o de haber subido al cielo. En un relato tzotzil se dice que cuando Jesús resucitó, luego de ser crucificado, subió al cielo junto con la Virgen, él se convirtió en el Sol y ella en la Luna. De manera semejante, los kanjobales de Guatemala relatan que después de ser crucificado y resucitar Jesús tomó una escalera y la puso encima de la cruz, así subió al cielo para convertirse en el sol.<sup>46</sup>

Cuando acaba el día el sol muere metafóricamente, igual Jesús muere cuando expira en la cruz, Jesús baja al infierno, mientras que el sol realiza un viaje por el inframundo. Es importante señalar que aunque estos dos conceptos no son sinónimos, infierno e inframundo, los evangelizadores sí los identificaron al menos en un principio. Al morir Jesús se sacrifica un Dios hombre, el más humilde, como cuando se sacrifica Nanahuatzin para convertirse en sol; y ambos suben al cielo, Jesús al trono de su Padre, el sol a su reino, que hemos descrito como un paraíso. En mi opinión, si se enseñaba que Jesús bajaría del cielo, proveniente del reino del Padre, de la Gloria, no es lejano pensar que se haya establecido un paralelismo en la visión de mundo de los recién convertidos, en cual se identifique la figura de Jesús con el sol.

---

<sup>45</sup> LÓPEZ Austin, Alfredo. *Cuerpo humano e ideología...*, pp. 61-63.

<sup>46</sup> Referencias que recoge LÓPEZ Austin, Alfredo. *Los mitos del Tlacuache...*, pp. 55-57.

Mendieta relaciona al sol con el Ipalnemouani debido al lugar que éste tenía en la religión de los antiguos mexicanos: “Mas es de notar, por regla general, que en toda la tierra firme de estas Indias, tenían por mayor y más poderoso (dios) al sol. Y éste debía ser al que llamaban los mexicanos Ipalnemohuani, que quiere decir: ‘por quien todos tienen vida o viven’ Y también le decían *Mayucuyatzin ayac oquiyocux ayac oquipic*, que quiere decir que nadie lo crió o formó sino que él por su autoridad y por su voluntad lo hace todo”<sup>47</sup>. Independientemente de que estuviera citando dos mitos en uno, lo importante es señalar el grado de adoración y significado que provocó en la interpretación del franciscano la experiencia del sol como deidad.

Michael Graulich identifica al sol, en el plano astral, con Huitzilopochtli, el dios de la guerra;<sup>48</sup> hijo de Coatlicue, diosa de la tierra, que nace armado para pelear contra su hermana Coyolxauqui, diosa lunar, y sus hermanos, los Centzohuiznahuas, los cuatrocientos guerreros del sur, que simbolizan a las estrellas en la interpretación de este investigador. Coyolxauhqui y sus hermanos pretenden vengar la preñez de su madre, que consideran una ofensa, y matar a su hermano, pero Huitzilopochtli los derrota en una batalla que parece simbolizar el triunfo del sol sobre las tinieblas y la noche.<sup>49</sup>

En el *Canto a Huitzilopochtli* encontramos otra referencia al dios en relación directa con el sol.

Vitzilopochtli icuic

—Vitzilopochtli yaquetl  
aco in ai in ohvihuihua

—Anen niccuic tozquemtl  
quen ya noca o ya tonac

Aya iya

ayya ayya iya iyovia

(Canto a Huitzilopochtli

—Huizilopochtli, el joven guerrero,

el que obra arriba, va andando su camino!

— “No en vano tomé el ropaje de plumas amarillas:

<sup>47</sup> MENDIETA, Fr. Jerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, libro II, pp. 196-197.

<sup>48</sup> GRAULICH, Michel. *Mitos y rituales del México antiguo*, Colegio universitario de ediciones Istmo, Madrid, 1990. Ver del mismo autor “Los dioses del Altiplano central”, en *Arqueología mexicana*, Vol IV, núm 20, jul-ago 1996, pp. 30-39.

<sup>49</sup> SOUSTELLE, Jacques. *El universo de los aztecas*, FCE, México, 1996, p. 112ss.

porque yo soy el que ha hecho salir al sol.”)<sup>50</sup>

El dios de la guerra, como el sol, asciende por el cielo, y se viste de “plumas amarillas” metáfora que bien se puede interpretar como los rayos solares y la imagen completa del sol. Además, Huitzilopochtli, como arquetipo, continúa el mismo camino que han de hacer las almas de los guerreros muertos en batalla.

Por otro lado, Huitzilopochtli, el Colibrí de la izquierda, es el dios que de la misma forma que el sol resucita tras cada batalla. El colibrí, señala Laurette Sejourné, es un animal que según los nahuas muere durante la estación de sequía para revivir en la de lluvias.<sup>51</sup> El ciclo del sol: nacimiento, plenitud, ocaso, muerte y resurrección, es un ciclo estrechamente vinculado al ciclo agrícola, aspecto que veremos más adelante.

El cuauhxicalli, “Vasija del águila”, era el nombre que recibía el recipiente en donde se colocaba el corazón de los sacrificados, denominado el Cuauhnochtli, o “Tuna de águila”, y que era ofrecido al sol. Durán escribe que la piedra sobre la que se realizaba el sacrificio de extracción del corazón era el “cuauhxicalli”, sin embargo, podría tratarse del mismo objeto, la piedra sobre la que se realizaba el sacrificio era al mismo tiempo vasija:

De la solemnidad y sacrificio que a la piedra llamada cuauhxicalli se hizo en semejanza del sol, y de cómo fueron sacrificados en ella los presos de Coixtlahuac.

Determinado por el rey Hueue Motecuhzoma que se labrase en una piedra muy grande la semejanza del sol y que se le hiciese una gran fiesta, mandaron a los canteros que se buscara una gran piedra y, buscada, se pintase en ella una figura del sol, redonda, y que en medio de ella hiciesen una pileta redonda, y que del bordo de la pileta saliesen unos rayos, para que en aquella pileta se recogiese la sangre de los sacrificados, para que la semejanza del sol gozase de ella, y que de esta pileta saliese un caño, por donde se derramase aquella sangre, y mandaron que, alrededor de ella, por orla o zanefa [cenefa], pintasen todas las guerras que hasta entonces habían

<sup>50</sup> Traducción de GARIBAY, Ángel Ma., en *Veinte himnos sacros de los nahuas*, UNAM, 1995, p. 31.

<sup>51</sup> SEJOURNÉ, Laurette. *Pensamiento y religión en el México antiguo*, Breviarios, FCE, México, 1990, p. 173.

tenido y que el sol les había concedido de que las venciesen con su favor y ayuda.<sup>52</sup>

En este pasaje es importante resaltar la relación entre el sol, el águila y la guerra, pues la imagen labrada es la del sol y recibe por nombre “vasija de águila” (*cuauhtli*, águila; *xicalli*, vasija), en torno a ella se solían grabar escenas de las guerra de conquista de otros pueblos y sobre ella se sacrificaban los guerreros. Los guerreros que describe Durán son los caballeros águila, o caballeros del sol, pues éste era su patrón y a él servían: ellos, “volando como águilas en armas y valentía y en ánimo invencible, por excelencia les llamaban águilas...”<sup>53</sup>



Fig. 7. Prisionero sacrificado sobre un *cuauhxicalli*, de Fr. Diego Durán<sup>54</sup>

Así, en el segundo pictograma que analizamos se relacionan coherentemente los tres elementos: el rayo, la pluma y el sol, el ideograma se puede interpretarse como que Jesús descenderá del cielo a imagen del sol. (Ver fig. 4)

Respecto al tercer pictograma que mencionamos al inicio, tenemos nuevamente un rostro humano unido a otro por medio de un lazo y encima de cada uno se observa una bandera. En la tradición náhuatl, el sistema numeral era vigesimal, como en todo Mesoamérica, para indicar una cantidad de objetos se dibujaba el numeral unido por un lazo pictográfico al

<sup>52</sup> DURÁN, Fr. Diego. *Historia de la Indias...*, libro II, p. 191.

<sup>53</sup> DURÁN, Fr. Diego. *Op. cit.*, libro I, p. 113.

<sup>54</sup> *Ibid.*, T. II, ilustración núm. 17, apéndice.

objeto correspondiente. En este caso se observa el pictograma tradicional para representar el número veinte: una bandera; ahora, para contar cuarenta se dice en náhuatl *ompoualli*, de *ome*, dos y *poualli*, veinte, es decir dos veces veinte; en su visión de mundo el *tlacuilo* cristiano mantiene su forma de contar y de representación del mundo tradicional, por eso tiene que dibujar dos veces el rostro del sol, que hemos dicho representa el día, con su correspondiente bandera.

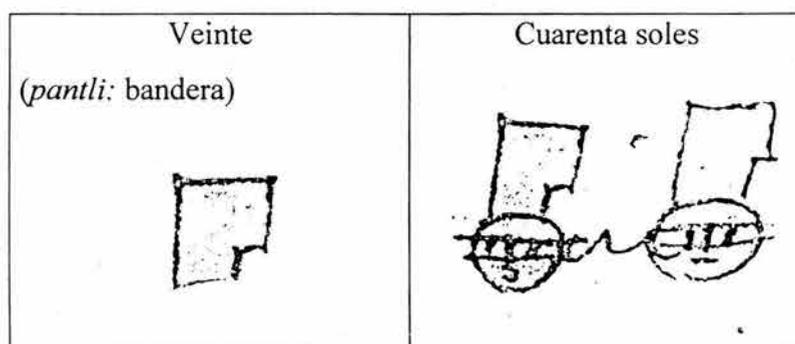


Fig. 8 *Catecismo de Fr. Pedro de Gante*, fragm.

Este pictograma sólo aparece cuando se menciona el sexto Artículo de la fe que concierne a Jesús; “...creo que después que resucitó, á los cuarenta días subió al cielo y está sentado á la diestra de Dios Padre Todopoderoso.”<sup>55</sup> Es decir, después de cuarenta días Jesús resucitó y, al igual que el camino del sol, subió al cielo.

Para finalizar este apartado, subrayaré dos cosas, primero que la importancia del sol en la vida del indígena de tradición mesoamericana tiene la relevancia de un símbolo primario que hinc sus raíces en aspectos tan variados y complejos que si bien se le despoja de sentido en alguno de ellos, no sucede en todos. Por ejemplo en el caso del sol dejaron de practicarse los sacrificios públicamente, aunque durante algún tiempo se siguieron realizando en la clandestinidad, pero se mantuvo firme el carácter divino del sol y siguió rigiendo el ciclo agrícola, aspectos que tuvieron continuidad durante la época colonial y que aún en nuestros días se manifiestan.

<sup>55</sup> *Códice franciscano*, ed. cit., p. 41-42.

Era tan importante la orientación con el sol que incluso la ciudad de Tenochtitlan se encuentra alineada respecto a él, localización que mantuvo durante la Colonia. Aunque la orientación de ciudades con los astros fue también práctica de otros pueblos que en sus culturas reconocían arquetipos celestes para establecer y marcar territorios, templos y ciudades.<sup>56</sup>

Por otro lado, el simbolismo que señalamos respecto al sol y a la esencia divina, no eran ajenos a la visión de mundo cristiana. El teólogo Pseudodionisio, el Areopagita, en su libro *Los nombres de Dios*, capítulo V, titulado “De ser y de los arquetipos”, menciona que Dios, en tanto causa sustancial de todo ser, persona, existencia, sustancia y naturaleza, se puede predicar cualquier atributo y no identificarse con ninguno, es decir, no ser ese objeto. Así, puede existir un arquetipo a través del cual Él se comunice, en virtud de que es la causa única e indiferenciada de todo lo existente. El sol, es uno de estos modelos, y explica:

El sol que conocemos es uno. Única luz que actúa sobre las esencias y cualidades de las muchas y variadas cosas que vemos. Las renueva, alimenta, protege y perfecciona. Establece las diferencias entre ellas y las unifica. Les da crecimiento, cambia, enraíza y hace florecer. Las aviva y desarrolla. Cada cosa a su manera participa del mismo y único sol el cual, siendo sólo uno, anticipó uniformemente en sí mismo las causas de los muchos que participan de él.<sup>57</sup>

Con mayor razón se ha de conceder ciertamente que todo esto ocurre en la causa del mismo sol y de todas las cosas. Los arquetipos existen previamente en Dios como supraunidad. Él es el autor de todas las esencias. Lo que llamamos “Arquetipos o ejemplares (...) son en Dios las razones esenciales de las cosas.”<sup>58</sup>

Lo importante es que en este caso, los españoles podrían comprender el simbolismo del sol que mostraban los nahuas y tolerarlo, aunque enérgicamente criticaran que se adoraran las obras y no al creador. Sin embargo, el representarlo metafóricamente quizá para los misioneros no entrañara peligro alguno, pero no se puede obviar pudiese tratarse de una

<sup>56</sup> ELIADE, Mircea. *El mito del eterno retorno*, Alianza-Emecé, Barcelona, 1994, p. 16.

<sup>57</sup> PSEUDODIONISIO Areopagita. *Obras completas*, 2ª ed., BAC, Madrid, p. 324-331.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 329.

comprensión inadecuada o insuficiente, pues el propio Mendieta señala que en un principio no se sabían muchas de las “idolatrías” que se escondían detrás de la aparente comprensión de la doctrina cristiana.

#### 4.5 La mancha como símbolo primario

Cuando los evangelizadores inician su tarea entre los indígenas mexicanos encuentran que éstos tenían un tipo de confesión de las faltas que cometieran, como parte de su vida religiosa. Sin embargo, como dijimos en el capítulo 2, había diferencias que los alejaban del contexto cristiano de los términos. Las faltas cometidas fueron entendidas como pecados y se tradujeron como “tlatlacolli”. Pero el hecho de confesar las faltas no significaba que se tratara de lo mismo que establece la Iglesia cristiana en sus mandamientos, ni que la distinción de lo que es pecado coincidiera en ambas tradiciones. Incluso la penitencia en las religiones mesoamericana y cristiana pudo identificarse, pues compartían la práctica de la mortificación corporal, pero igual que en el binomio, confesión y pecado, tampoco significaba que tuvieran el mismo fin.

Sahagún relata que al nacer un individuo era lavado con agua para purificar a la criatura de las impurezas con que lo habían contagiado sus padres al concebirlo y su madre al parirlo<sup>59</sup> mediante un rito que realizaba la partera. Los ritos purificatorios, dice Paul Ricoeur, tienen como función borrar, limpiar la impureza de los seres a través de una serie de intervenciones específicas muy reglamentadas,<sup>60</sup> como sucedía en la práctica de la confesión, en la purificación por agua que realizaba la partera y en la ejecución de la penitencia de la tradición prehispánica.

Por ejemplo, fray Diego de Landa consideró que entre los mayas de Yucatán el rito de purificación mediante el agua que practicaban era muy cercano al bautismo de los españoles.<sup>61</sup> El nombre que el religioso cita al describir tal ritual es *caputzhil*, que quiere decir “nacer de nuevo”, significado que comparte con el bautismo cristiano. En esta ceremonia, los mayas yucatecos también le asignaban a la criatura su nombre definitivo. Estas prácticas, igual que las realizadas por los nahuas del centro, se llevaban a cabo con marcada reverencia y regulación establecidas por parte de quienes participaban en ellas.

---

<sup>59</sup> LÓPEZ Austin, Alfredo. *Tamoanchan y Tlalocan*, FCE, México, 1994, p. 172-173.

<sup>60</sup> RICOEUR, Paul, *Op. cit.*, p. 189.

<sup>61</sup> BELTRÁN, Marcela y Enrique J. Rodríguez, *Los discursos sacramentales: un acercamiento antropológico a la literatura colonial*, tesis de licenciatura en Ciencias antropológicas, Universidad Autónoma de Yucatán, México, 2000, pp. 73 y ss.

Los rituales de limpieza o purificación suponen en las culturas que los ejecutan todo un aparato ritual que incluye la reglamentación de los diferentes elementos o actos significativos necesarios para tales prácticas.<sup>62</sup> Para esto, el hombre establece a través de un lenguaje simbólico qué está prohibido y qué no, qué está manchado y qué puro.<sup>63</sup> Así se finca un vocabulario de lo puro e impuro, que al ponerlo en práctica el hombre es capaz de reconocer esos dos estados. Al mismo tiempo este vocabulario constituye la base lingüística y semántica del sentimiento de culpabilidad, y promueve que el hombre rebele su conducta al confesar sus pecados.<sup>64</sup>

De acuerdo con Paul Ricoeur, la mancha es simbólica, y tiene dos dimensiones, una subjetiva y otra objetiva.<sup>65</sup> En el caso de los indígenas, ellos consideraban que los males les venían por haber cometido faltas y que éstas ya eran conocidas. En este sentido apunta Ricoeur cuando se refiere a la dimensión subjetiva de la mancha, pues el hombre se cuestiona respecto a la acción que habrá cometido para merecer alguna desgracia, al hacerlo temerá el castigo correspondiente antes de que suceda y en la medida de su falta; el temor es la instancia subjetiva de la mancha.

Aquí está una de las razones de las calificadas como herejías indígenas durante los años que siguieron a la conquista, la población estaba muy reducida por la guerra, las epidemias, las plagas que destruían la siembra y el exceso de trabajo, entre otras, así no es extraño que el indígena se pregunte lo mismo: qué faltas habrá cometido para merecer tal situación. Una de estas faltas, supondrá, era el abandono de los antiguos dioses y sus ritos.

Relata Motolinía que en los lugares donde estaban las “iglesias del demonio”, es decir los *teocallis* dedicados a los antiguos dioses prehispánicos, se construyeron iglesias cristianas con lo que el demonio dejaba de aparecerse a los indios. Cuando lo hacía les decía “que por qué no le servían y adoraban como solían, pues era su dios, y que los cristianos presto se

---

<sup>62</sup> LÓPEZ Austin, Alfredo. “Los ritos, un juego de definiciones”, *Revista de Arqueología*, vol. VI, núm. 34, nov-dic 1998, p. 15.

<sup>63</sup> RICOEUR, Paul. *Op. cit.*, p. 200.

<sup>64</sup> *Ídem.*

<sup>65</sup> RICOEUR, Paul. *Op. cit.*, p. 195

habían de volver a su tierra (...) Otras veces les decía el demonio que no les había de dar agua ni llover, porque le tenían enojado (por dejar de adorarlo)".<sup>66</sup> Para una sociedad agrícola la sequía significaba desgracias, hambruna y muerte.

En cuanto a la dimensión objetiva de la mancha, se trata precisamente del objeto que la limpieza ritual va a quitar. Como cuando hacen una limpia o el tipo de curaciones prehispánicas que tienen ese carácter ritual, en éstas, la persona que curará al enfermo invocará a la enfermedad, a la medicina y al enfermo.<sup>67</sup> Cuando los indígenas en tiempos prehispánicos confesaban sus pecados reunían un número de pajas igual al número de pecados que habían cometido y pasaban cada una a través de la lengua, orejas o el prepucio, así daban un carácter objetivo a la falta al purgarla y purificarla con sangre mediante la mortificación corporal. Desde una perspectiva subjetiva la necesidad de purificación de lo impuro también se vive a través del miedo.

En adelante se tratarán aspectos simbólicos relacionados con el bautismo, el pecado, la confesión y la penitencia, desde la perspectiva de los recién convertidos y de los primeros evangelizadores, quienes hicieron los paralelismos entre ambas tradiciones.

#### 4.5.1 Bautismo

Este rito de purificación lo efectuaba la partera al nacer una criatura, relata Sahagún:

Acabando la partera cortaba el ombligo a la criatura, luego la lavaba, y lavándola hablaba con ella y decía, si era varón: "Hijo mío, llega a vuestra madre la diosa del agua llamada Chalchiuhtlicue o Chalchiuhtlatónac; tenga ella por bien de te recibir, y de lavarte; tenga ella por bien de apartar de ti la suciedad, que tomaste de tu padre y madre, tenga por bien de limpiar tu corazón, y de hacerle bueno y limpio; tenga por bien de te dar buenas costumbres".<sup>68</sup>

En cuanto al agua, el indígena también le atribuía un carácter sagrado, en este caso tiene el poder de purificar al hombre y más allá de que fuese asimilado en términos cristianos por el

---

<sup>66</sup> MOTOLINÍA, Fr. Toribio de. *Historia de los indios de la Nueva España*, Tratado 1, cap. 12, 7ª. ed., Porrúa, México, 2001, p. 73.

<sup>67</sup> LÓPEZ Austin, Alfredo. *Tamoanchan ...*, FCE, México, 1994, p. 31.

<sup>68</sup> SAHAGÚN, Fr. Bernardino de. *Op. cit.*, libro VI, p. 385.

indígena, éste mantuvo un lazo sagrado. Muestra e ello, como ya señalé, son las pilas bautismales que datan de esta época en las que se aprecia el símbolo del chalchihuitl, o jade, característico de la diosa Chalchiuhtlicue.<sup>69</sup>

#### 4.5.2 Pecado

En el catecismo en pictogramas se observa la siguiente figura para representar el pecado.



Fig. 9. *Tlatlacolli*, literalmente, Pecado. *CPFPG*, fragm.

No considero que se trate de un animal, un abejorro, que hiera al picar al hombre como metáfora de lo que hace el pecado en el alma, como sostiene Justino Cortés,<sup>70</sup> el abejorro no causa tanto daño. Me inclino a pensar, siguiendo a Normann, que se trata de una bolsa de incienso<sup>71</sup> que usaban los sacerdotes en las ceremonias tradicionales y que también suele acompañar algunas representaciones de dioses. En este caso también se trataría de una sinécdoque, tomar la bolsa de incienso como símbolo por el sacerdote indígena y en su totalidad representaría la herejía.

Motolinía dice que a los “papas”, sacerdotes de dioses prehispánicos, también se les llamaba “dadores de fuego” porque echaban incienso en lumbre o en brasas con su

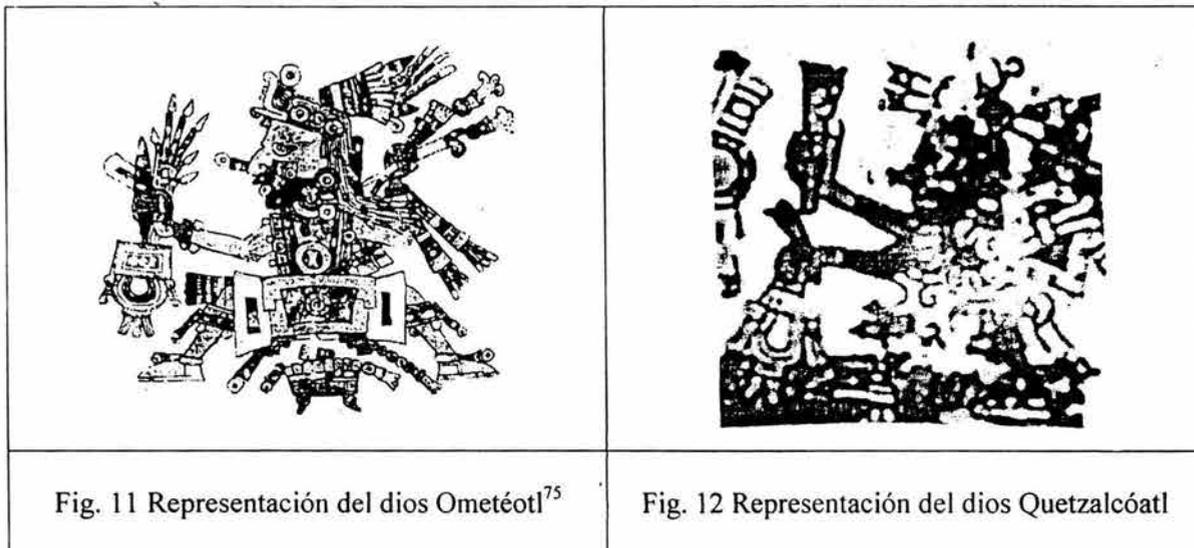
<sup>69</sup> Ver *supra* capítulo 2.

<sup>70</sup> CORTÉS, Justino. *Op. cit.*, p. 208.

<sup>71</sup> La doctora Normann Anne Whited, también menciona que se podría tratar de una bolsa de incienso, así lo interpreta a través de un análisis comparativo con más de 10 ejemplares de testerianos, también para ella es una hipótesis. Ver NORMANN, Anne Whited. *Testeria codices*, Depto. Latinamerican Studies, Tulane University, 1985.

incensario tres veces en el día y tres en la noche.<sup>72</sup> Cuando se relata la batalla en que se toma la ciudad de Tenochtitlan dicen los redactores: “...mataron a los sacerdotes del incienso: al sacerdote del incienso de Amatlán, al sacerdote del incienso de Tlalocan...”.<sup>73</sup>

Por otro lado, también existen representaciones de sacerdotes que portan sus bolsas de incienso, como los de Tláloc que acompañan a los niños que han de ser sacrificados en el primer mes indígena. Durán, por su parte, señala que la representación de Huitzilopochtli tenía “en la mano izquierda una bolsa de cuero, llena siempre de copal, que es un incienso (...) Tenían sentado a este ídolo en un galán estrado de una manta verde, pintada de muy galanas pinturas.”<sup>74</sup>



<sup>72</sup> MOTOLINÍA, Fr. Toribio de. *Op. cit.*, p. 52.

<sup>73</sup> Cit. por MORENO Toscano, Alejandra. *Op. cit.*, p. 14.

<sup>74</sup> DURÁN, Fr. Diego. *Op. cit.*, T. 1, p. 82.

<sup>75</sup> Figuras 11 y 12 del *Códice Borgia*, cit por Michael GRAULICH, en “Los dioses del altiplano central”, en *Revista de arqueología mexicana*, vol IV, núm. 20, jul-ago 1996, pp. 32 y 26. Figura 13 de *Códice matritense*, cit. por Johanna BRODA en “Paisajes rituales del altiplano central”, en *Revista de arqueología mexicana*, vol IV, núm. 20, jul-ago 1996, p. 41. Fig. 14 de DURÁN, Fr. Diego. *Op. cit.*, T. 1, Lám. 4, apéndice final.

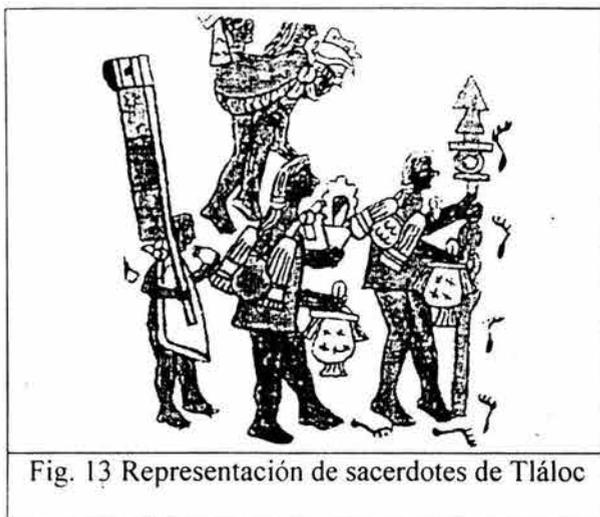


Fig. 13 Representación de sacerdotes de Tlálloc

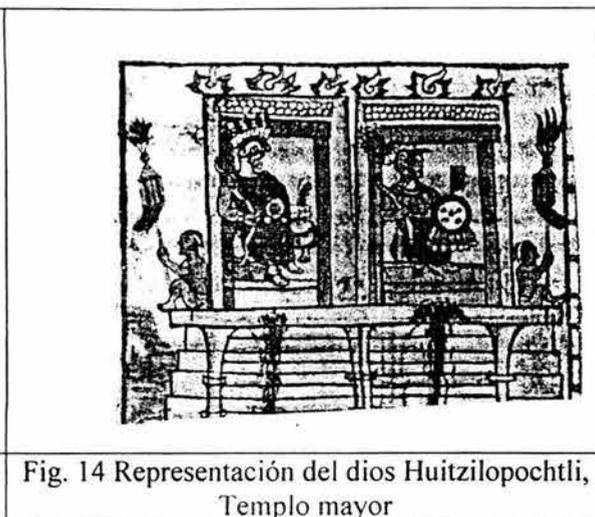


Fig. 14 Representación del dios Huitzilopochtli, Templo mayor

El representar al pecado con una bolsa de incienso, como elemento clásico de “idolatría” encarna la principal preocupación de los primeros evangelizadores, que los indígenas volvieran a realizar sus ritos tradicionales, que ellos consideraban como idolatrías.

De acuerdo con el *Códice franciscano* a los indígenas se les enseñaba que existen dos tipos de pecado, veniales y mortales, a través de una breve explicación de éstos que terminaba con un listado. En general, pecado era estar en contra de la voluntad divina, por tanto no cumplir los mandamientos de Dios, los de la Iglesia, no practicar la virtudes ni las obras de misericordia y en fin, todos los preceptos que se integran en la doctrina cristiana.

Por otra parte, la idea que la voluntad humana fuera contraria a la divina y que eso marcara una situación de pecado que se castigara después de la muerte fue una concepción que gran cantidad de indígenas no comprendieron, ya que para ellos –según su figura de mundo- las faltas se pagaban aquí. Los primeros evangelizadores vivieron una etapa en que la conversión se situó en la superficie dando lugar a un cristianismo de forma y no de espíritu,<sup>76</sup> sin embargo, tampoco fueron totalmente ciegos a esta situación, por eso continuaron reforzando la fe.

<sup>76</sup> PITA Moreda, Ma. Teresa. *Los predicadores novohispanos del siglo XVI*, San Esteban, Salamanca, 1992, p. 220.

### 4.5.3 Confesión

Mendieta señala respecto a la confesión en tiempos prehispánicos, que había de dos tipos básicamente, cuando los indígenas:

apartándose cada uno en un rincón de su casa, o en el templo, o se iban a los montes, o a las fuentes, cada uno donde, más devoción tenía, y allí hacían muestras de grandísima contrición, unos con muchas lágrimas, otros juntando las manos (...), confesando sus culpas y pecados.<sup>77</sup>

Esto era una confesión personal, el sujeto sabía que había actuado mal, entonces se presentaba solo y reconocía lo que había hecho.

La otra forma era cuando acudían a los sacerdotes o a los curanderos:

También confesaban a veces sus pecados a los médicos o a los sortilegos, a quienes acudía a pedir remedio o consejo en sus necesidades. Porque el médico que era llamado para curar el enfermo, si la enfermedad era liviana, poníale algunas yerbas o cosas que usaba por remedios; pero si la enfermedad era aguda y peligrosa, decíale: tú algún pecado has cometido. Y esto era lo que tenían por principal medicina: echar el pecado de su ánima para la salud del enfermo.<sup>78</sup>

Incluso el no poder tener hijos se consideraba señal de que los padres o alguno de ellos había cometido alguna falta. Sin embargo, la diferencia con el cristianismo no podría ser mayor, pues si se confesaban, dice Mendieta, “no (era) porque pensasen alcanzar perdón ni gloria después de muertos”,<sup>79</sup> sino por el mal que les vendría.

El tipo de confesión que recoge Durán entre los indígenas está cercana al tipo de confesión que Ricoeur relaciona con ritos mágicos de conjuros y procedimientos eliminatorios de impurezas y no con el desahogo que supone la liberación cristiana.<sup>80</sup> Para los recién convertidos el confesar los pecados y el perdón correspondiente por parte del cura les libraba del mal que les pudiera sobrevenir.

<sup>77</sup> MENDIETA, Fr. Jerónimo, *Op. cit.*, p. 441.

<sup>78</sup> *Ídem.*

<sup>79</sup> *Ibid.*, libro II, p. 224.

<sup>80</sup> RICOEUR, Paul. *Op. cit.*, p. 200 y ss.



Fig. 15. Confesión, *CPFPG*, fragm.

#### 4.5.4 Penitencia

Durante la evangelización también fue frecuente la práctica excesiva de mortificación corporal como penitencia, dice Motolinía que “muchos de ellos (indígenas) hay que si cuando se confiesan no les mandan que se azoten, que les pesa, y ellos mismos dicen al confesor: ‘por qué no me mandas disciplinar’. Porque lo tienen por gran mérito”.<sup>81</sup> Sin embargo para el indígena recién convertido la confesión aún tenía efectos de justicia en este mundo, por esta razón cuando se confesaban con los religiosos pedían una cédula firmada para mostrarla a la justicia y probar que habían hecho penitencia, o que por no haberlo hecho esa falta ya no les deberían castigar.<sup>82</sup>



Fig. 16 Penitencia, *CPFPG*, fragm.

En el fondo lo que se observa es la manifestación de símbolos primarios comunes a ambas culturas: lo impuro, la culpa y la penitencia, con el fin de lograr un orden y equilibrio, moral o cósmico; pero en el fondo tales símbolos no son lo mismo.

<sup>81</sup> MOTOLINÍA, Fr. Toribio de. *Op. cit.*, p. 136.

<sup>82</sup> MORENO Toscano, Alejandra. “Art. cit.”, p. 49.

Las culpas tenían una suerte de ejecución de castigo en esta vida. Era en este mundo donde veían que una enfermedad o una desgracia, por ejemplo, era la manifestación de un castigo merecido por alguna mala acción. Dice, Paul Ricoeur, “los castigos se convierten en signos de mancha y de impureza”,<sup>83</sup> dando pie a que la oposición entre puro e impuro se convierta en sagrado-profano. Al considerar que una enfermedad, desgracia o frustración se debe a se alteró por un pecado la armonía del universo es la forma en que el mundo físico se incorpora al ético.<sup>84</sup>

Este esquema de racionalización es muy antiguo, “tan primitivo que es anterior a la misma representación del dios vengador”,<sup>85</sup> en este esquema el sufrimiento explica el mal moral: todas las desgracias son castigo de los pecados cometidos.

En particular considero que los símbolos mencionados: el sol, la guerra, la mancha a través del pecado, la confesión y la penitencia, si bien fueron despojados de su intencionalidad primera nunca se vaciaron de sus contenidos y fruto de ello son el sincretismo que tiene lugar durante la primera evangelización efectuada en tierras mexicanas.

Hay dos documentos básicos donde es muy importante señalar la labor de los evangelizadores por su escrupulosa tarea de encontrar las analogías entre las tradiciones prehispánica de los nahuas del Altiplano central y la cristiana: el Catecismo en Pictogramas, y los símbolos que se analizaron, y el capítulo XII del *Colloquio de los doce*.<sup>86</sup>

En este documento se refieren los franciscanos a la creación y misión de los ángeles, y toman del Pseudodionisio, el Areopagita, su “Jerarquía celeste”<sup>87</sup> para explicar a doce sabios indígenas el enfrentamiento entre el bien y el mal mediante el símbolo de “la guerra”, de un lado un ejército de ángeles, arcángeles, tronos, potestades, etcétera que

---

<sup>83</sup> RICOEUR, Paul. *Op. cit.*, p. 191.

<sup>84</sup> *Ibid*, p. 195.

<sup>85</sup> *Ídem*.

<sup>86</sup> LEÓN-PORTILLA, Miguel (ed.). *Colloquio de los doce*. UNAM, México, 1985.

<sup>87</sup> PSEUDODIONISIO, Areopagita. *Op. cit.*

ayudan y defienden al hombre, y del otro un ejército de demonios, en donde se incluyen los dioses prehispánicos, cuyo objetivo es perder al hombre. Doce franciscanos y doce indígenas establecen un diálogo para exponer sus ideas respecto al cristianismo y escuchar las correspondientes a la tradición prehispánica. Un estudio al respecto requiere de una investigación mucho más amplia; en el presente trabajo me limito a hacer una referencia.

Como se dijo anteriormente, la guerra fundamentaba la existencia en la visión de mundo prehispánica; a mi parecer es la primera vez que se tratan de explicar una concepción religiosa a través de un símbolo: la guerra, que sí comprenden ambas culturas. Jesucristo lucha eternamente contra el demonio, mientras que para los indígenas el universo es una eterna lucha de contrarios que impulsan el movimiento del cosmos.

Para los religiosos los demonios son los dioses prehispánicos, así en el capítulo XI del *Colloquio*<sup>88</sup> leemos:

Donde se dice cómo se convocaron  
Y se dieron oficio los diablos  
Para andar siempre engañando  
A los hombres en la tierra.

Su guía Lucifer,  
Les dijo:

Vosotros véis,  
Mis hermanos menores,  
Que es lo que sobre nosotros ha ocurrido,  
De qué modo completamente hemos sido menospreciados,  
Fuimos arrojados,  
De allá, del cielo.  
Por ello es muy necesario  
Que ahora hagamos guerra  
A las creaturas de Dios,  
De modo muy especial a los hombres en la tierra,  
A los que son sus vasallos (...)  
Es necesario que los desatinemos,  
Para que no conozcan  
A aquél que es su hacedor...

---

<sup>88</sup> *Coloquio...*, ed. cit., p. 177 y ss.

Para contrarrestar esta ofensiva, explican los doce franciscanos que dialogan con los sabios nahuas, Dios envió a un ejército para ayudar a los hombres. En el capítulo XII se encuentra una descripción de esta armada celestial.

Donde se dice cómo son dichosos,  
Los buenos los ángeles  
Y cómo a ellos ordenó  
El Señor Nuestro que nos auxiliaran.

(...) Entonces el Señor Nuestro, Jesucristo,  
luego les dijo:

- Venid acá,  
Queridos hijos míos,  
Tomad,  
Recibid,  
El reino que existe para siempre,  
Que para vosotros tengo dispuesto.  
Siempre y por siempre, junto y a mi lado,  
Estaréis alegres, seréis felices,  
Reinaréis.  
Y ahora hay algo que yo os quiero encomendar,  
En lo cual me serviréis,  
Que vosotros ayudéis,  
Que cuidéis,  
A los hombres en la tierra, hechuras mías,  
Para que no sea que algo les hagan,  
Los perversos diablos.  
Porque ellos se han convocado,  
Dispusieron unánimes su palabra,  
De que siempre habrán de hacer la guerra (a los hombres)  
De que tratarán de hacerlos perecer...

Como se puede apreciar, los religiosos muestran el mundo, espiritual y terreno, como un campo de batalla, por un lado el Demonio y los diablós, y por otro a Dios y la jerarquía celeste (serafines, querubines, tronos, dominaciones, principados, potestades, virtudes, arcángeles y ángeles), tales bandos de contrarios se disputan el alma de los hombres. Es muy notable y uno de los contados ejemplos en que la racionalidad de los religiosos intenta hablar en términos indígenas, el estilo es muy cercano a la lengua náhuatl, para transmitir un mensaje también en términos indígenas: a través de la guerra.

En los siguientes dos capítulos los religiosos exponen, desde su figura de mundo, la omnipotencia de Dios y la creación del universo “de todo lo visible y lo no visible”. En el último capítulo, el XIV, se detallan las maldades que fue capaz de realizar el Demonio en perjuicio de los hombres, parte de su caída como ángel rebelde, la tentación a Adán y Eva, el asesinato de Abel hasta el diluvio, y para concluir vuelve a insertarlos en la historia de la evangelización en la Nueva España como “nuestros enemigos, los diablos,/ en verdad esos/ a los que vosotros teníais por dioses”.

Después de haber sido descalificada la religión que profesaban (capítulos finales del *Coloquio...*), los indígenas no vuelven a aparecer dialogando ni responden más. Sin embargo es importante señalar que no se trata de un documento completo, pues faltan otros dos capítulos que al parecer sí son los finales. Por otro lado, el manuscrito de este coloquio fue entablado en 1524 y es, según recuerda Sahagún, hasta 1564 que llega a sus manos para ser revisado y ordenado, por lo tanto pudo haber sido más extenso y quizá con mayor participación de los indígenas principales que fueron invitados al diálogo.<sup>89</sup>

En todo caso, el tomar a la guerra como paradigma -uno entre otros empleados- con que se fundamenta una religión es lo que deseamos mostrar se hizo en estos coloquios, por una lado Dios contra el Demonio, que para poner en términos indígenas se trata del Ipalnemohuani contra todas las demás deidades del panteón azteca, y los ángeles y sus jerarquía celeste que pelean al lado del hombre contra los demonios que se los disputan.

Finalmente, Sahagún y Mendieta, entre otros, reconocen en el indígena virtudes dignas de elogio, como la doctrina moral que describe Sahagún en su libro VI, de la *Historia general...*, titulado “De la retórica y Filosofía moral y Teología de la gente mexicana, donde hay cosas muy curiosas, tocantes a los primores de su lengua, y cosas muy delicadas tocante a las virtudes morales”; Mendieta también lo menciona en su libro II, capítulo XX, titulado “De cómo estos indios general y naturalmente criaban a sus hijos en la niñez, siguiendo las doctrinas de los filósofos, sin haber leído sus libros”. Estos religiosos reconocen que esa parte buena del indígena les viene de ley natural y la aceptan con

---

<sup>89</sup> Ver LEÓN-PORTILLA, Miguel, en “Estudio introductorio”, *Coloquio y doctrina cristiana...*, pp. 18-22.

sinceridad, lo que no estuvieron dispuestos a reconocer fue el lado sobrenatural de la cultura indígena: la religión.<sup>90</sup>

---

<sup>90</sup> VILLORO, Luis. *Los grandes momentos del indigenismo en México*, 3 ed., FCE, COLMEX, México, 1996, pp. 40-96.

#### 4.6 En el ciclo agrícola

El cultivo del maíz contribuyó en gran medida a la prosperidad de las sociedades mesoamericanas, prueba de ello son los mitos en torno a la planta de maíz y el trato que le prodigaban los indígenas. Para el hombre mesoamericano el cultivo de la tierra entrañaba una tarea con alto contenido simbólico, en relación con el calendario solar, *Xihuitl*, que consistía de 18 meses de veinte días cada uno, más cinco días restantes o aciagos, llamados *nemontemi*. En cada veintena se realizaba una fiesta principal que daba nombre al mes correspondiente, López Austin considera que las fiestas de las veintenas son marcadamente agrícolas.<sup>91</sup>

El año tenía una división dual, la estación de secas y la de aguas, que en el fondo entraña la concepción de dos fuerzas opuestas, los seres fríos y húmedos en la estación de lluvias y los seres ígneos y secos, en la de secas.<sup>92</sup> Tales estaciones establecían el ciclo agrícola del maíz de temporal, que aún hoy incluye un periodo de quema del campo para preparar la tierra, siembra y cuidado de la planta, y otro periodo en el que se cosecha y almacena el grano. En esta visión de mundo dual, cada una de las actividades agrícolas tienen un carácter de frío o caliente que mantiene un orden cósmico. Por ejemplo, con la quema del campo, el agua de las lluvias regresa a su depósito para poder “recuperarse” e integrarse al universo. Los sacrificios y ritos de la antigüedad fueron vedados, pero no la concepción del ciclo agrícola, eso constituye un núcleo de creencias clave.<sup>93</sup>

En la vida cotidiana el maíz era tratado con deferencia, se le echaba vaho antes de ponerlo a cocer para darle ánimo, y si se dejaba tirado, se creía que el maíz hablaba a dios pidiéndole hambre para aquel que, viéndolo tirado, no lo recogiera del suelo.<sup>94</sup>

---

<sup>91</sup> LÓPEZ Austin, Alfredo. *Tamoanchan y Tlalocan*, FCE, México, 1994, p. 162.

<sup>92</sup> *Ídem*.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>94</sup> BARROS, Cristina y Marcos Buenrostro, “El maíz”, en *Arqueología Mexicana*, vol. V, núm 25, may-jun 1997, p. 14.

A raíz de la Conquista la actividad agrícola sufrió cambios radicales, sin embargo mantuvo un núcleo duro, dice López Austin, de creencias y prácticas que fueron casi intocadas, y que gracias a las concepciones actuales de grupos étnicos se pueden reconstruir. El autor señala que el núcleo de la cosmovisión y de la religión mesoamericanas se articula en torno a dos características básicas: la agricultura y la lluvia, o el devenir temporal, ambas inseparables, tal núcleo, continúa López Austin, se manifestó resistente a los cambios durante la colonia.<sup>95</sup>

Por ejemplo, continúa el autor, la noción de que el “corazón” o espíritu de los seres tiene como fin “transmitir las características de su especie y dotarlos de fuerza vital”, y refiere que según los otomíes de la Sierra Madre Oriental “el maíz al igual que las plantas cultivadas posee un ‘alma’, que es la de una divinidad muy respetada (... que en su aspecto femenino es) fuente de la vida constantemente renovada”.<sup>96</sup>

Dentro de la cosmovisión de cuño nahua se encuentra la concepción de la geometría del universo arraigada con fuerza a las creencias actuales. Esta visión deriva principalmente de una serie de parejas de opuestos, lo frío y lo caliente; hembra, macho; humedad, sequía; noche, día, etcétera.<sup>97</sup>

En su mundo cotidiano, el indígena agricultor siguió dependiendo de la temporada de secas y lluvias para su labor, así tuvo que actualizar sus principales mitos y ritos respecto al maíz, renombrados u ocultándolos bajo una figura que pareciera aceptable a las autoridades religiosas con el fin de lograr adecuarse a la nueva realidad colonial.

En uno de los mitos respecto al origen del maíz se asienta que Quetzalcóatl quien encontró los granos gracias a una hormiga. Actualmente es la Virgen María quien los encuentra. El 3 de mayo, día de la Santa Cruz, se pide fertilidad y lluvias, análogamente a la antigua fiesta de *huey tozotli*, que se celebraba por las mismas fechas; el 2 de noviembre simboliza

---

<sup>95</sup> Ver del autor *Tamoanchan y Tlalocan...*, p. 15 y ss; “Capítulo 2” en *Los mitos del Tlacuache...*, pp. 26-51; “La religión, la magia y la cosmovisión”, en *Historia antigua de México*, Vol. IV, pp. 227-272.

<sup>96</sup> *Los mitos del Tlacuache...*, p. 150.

<sup>97</sup> *Cuerpo humano e ideología ...*, pp. 58-60.

también la terminación del ciclo agrícola pues se inicia la temporada de secas, no debe olvidarse que probablemente la ofrenda de alimentos de día de muertos tenga que ver con esa restitución a la tierra de sus frutos; el 2 de febrero, día de la Candelaria se bendicen las semillas en la iglesia y se viste al niño Jesús, y el 15 de agosto, día de la Asunción de la Virgen se hacen ceremonias para garantizar las lluvias.<sup>98</sup> San Isidro Labrador es, en varias comunidades, el actual protector de las cosechas.

Aunque durante la Colonia hubo varias continuidades de la religión prehispánica a escondidas de los eclesiásticos, que llegaron incluso al Tribunal del Santo Oficio, como los casos de los sacerdotes de Mixcóatl y de Tláloc que seguían realizando rituales a sus dioses, o Carlos Ometochtzin, citado anteriormente, la población indígena pasó por una etapa que ellos denominaban *nepantla*, que se traduce como, “estar en medio”, dice Durán:

Reprendiendo yo a un indio (con motivo) de ciertas cosas (...) y riéndole el mal que había hecho, me respondió: - Padre, no te espantes, pues todavía estamos *nepantla*, y como no entendiese lo que quería decir por aquel vocablo y metáfora, que quiere decir ‘estar en medio’, torné a insistir me dijese qué medio era aquel en que estaban. Me dijo que, como no estaban aún bien arraigados en la fe, que no me espantase; de manera que aún estaban neutros, que ni bien acudían a una ley ni a otra, o por mejor decir, que creían en Dios y que juntamente acudían a sus costumbres antiguas y ritos del demonio.<sup>99</sup>

De este estado *nepantla*, salieron los indígenas no para abrazar una religión y abandonar la otra; estos años en que continuaban en uso ambas tradiciones sirvieron para consolidar un cristianismo indígena. El *Catecismo en Pictogramas* es un ejemplo de ello.

En esta época, principios del siglo XVI, se encuentran dos racionalidades, ambas simbólicas pero la vencedora, que portan los españoles, tratará la suya como universal para imponerla en las culturas que domine pues está tan convencida de su credo. Sin embargo, el universo indígena proporcionará los elementos donde ha de descansar la religión cristiana, el pan por la tortilla, el demonio por el no bueno, Dios todopoderoso por el *Ipalnemohuani*.

---

<sup>98</sup> BRODA, Johanna. “Ciclo de fiestas y calendario solar mexicana”, en *Revista de Arqueología mexicana*, vol. VII, núm. 41, ene-feb-2000, pp. 48-55.

<sup>99</sup> DURÁN, Fr. Diego. *Historia de las Indias de la Nueva España*, tomo I, cap. III, p. 237.

## Consideraciones finales

En la presente tesis se estudió el Catecismo en pictogramas de fray Pedro de Gante como expresión de una figura del mundo, gracias al análisis de ciertos símbolos que nos permitieron abordarlo de tal forma. Estos símbolos fundamentan parte del cúmulo de creencias básicas que compartió un grupo social determinado, los indígenas que recién se evangelizaban, durante el temprano siglo XVI, en la Nueva España.

En nuestra investigación se optó por la postura que reconoce a la figura del mundo como la forma en que se le presenta el mundo a un individuo y que, fundada en creencias básicas, es asequible a un grupo social en una época y lugar determinados.<sup>1</sup>

Para los indígenas que aprendían la doctrina a través del catecismo en pictogramas que estudiamos, y para el resto de la sociedad novohispana, el mundo se les dio a través de dos enunciados básicos: conquista y evangelización. Sin embargo, en su caso debieron hacer una aportación a través de estos mismos enunciados, en algunos casos con apoyo y dirección de los misioneros que tomaron en sus manos su educación, la cual consistió no sólo en aprender la nueva ideología y convertirse en súbditos de la Corona española, sino en dar continuidad a su grupo social bajo el nuevo orden en que vivían.

Ese nuevo orden social implantado por el vencedor es el condicionamiento de la figura del mundo del indígena de la época. Frente a la división que se dio en la Nueva España de católico-no católico, como parte de las consideraciones que conforman la figura del mundo del europeo, conquistador o religioso, consideramos a través del estudio de documentos como el catecismo de Gante, que el indígena opta por el católico, pues no formar parte implicaba la muerte, prueba de ellos son la rebeliones indígenas que terminaron fatalmente.

---

<sup>1</sup> VILLORO, Luis. *Op. cit.*, pp. 136-145.

La asimilación del indígena al nuevo orden social se dio, entre otros aspectos, a través de la aceptación del código de comportamiento de la época, la doctrina cristiana. No obstante, frente al castigo o represalias, que podían incluir tormentos o incluso la muerte, como señalamos, el indígena pudo optar por la conversión, en cuyo caso la evangelización se vería como una dominación religiosa obligada y violenta. Bajo esta situación, el receptor de la nueva ideología no necesariamente habría de abrazar la nueva fe con convicción, por decirlo de alguna manera, el apego a tal doctrina podría obedecer a un mecanismo causal: para evitar ser víctima, se hace como que se abraza la ideología que impone aquel que es el ejecutor de la violencia.

Sin embargo, también puede considerarse la conversión por parte de los indígenas como un fenómeno intencional,<sup>2</sup> en cuyo caso implica un proceso de comprensión del credo católico. Para llevarlo a cabo, consideramos, que lo hizo a través de una continuidad en la que se convierte en católico pero no deja de ser indígena. Este mestizaje de creencias lo pudimos constatar a través de los símbolos primarios del catecismo que estudiamos, y que conforman las creencias básicas de la figura del mundo que expone.

Se puede hablar de una resistencia al abandono de antiguas creencias tradicionales y cultos y que continuaron existiendo, como las ofrendas a las deidades de la lluvia o las montañas, o el esconder a los antiguos dioses bajo el ropaje católico de los santos.<sup>3</sup> Pero también se puede sugerir que existió una necesidad de satisfacción de símbolos primarios, como ejemplo se encuentra la purificación del “pecado” o trasgresión original de raíz prehispánica a través de ritos por medio del agua y que podían asimilarse analógicamente al bautismo cristiano.

La entrada a la comunidad católica, como segundo nacimiento, que simboliza entre otras cosas el bautismo, tal vez también dio la oportunidad de adoptar un orden simbólico, una

---

<sup>2</sup> HINTIKKA, Jaco. “Las intenciones de la intencionalidad”, en *Ensayos sobre explicación y comprensión. Contribuciones a la filosofía de la ciencias humanas y sociales*, Juha Manen y Raimo Tuomela (comp.), Alianza editorial, Madrid, 1980, pp. 9-40.

<sup>3</sup> RUZ, Mario. “El rostro sagrado”, en *Gestos cotidianos, acercamientos etnológicos a los mayas de la época colonial*, gob. del edo. de Campeche, UA del Carmen, UA de Campeche, I. campechano, I.C. de Campeche, México, 1997, p. 64.

religión con sus propios mitos, frente a la orfandad espiritual que podría significar la negación y abandono de las antiguas deidades prehispánicas que daban sentido a tal sociedad.

Por otro lado, esa aceptación del cristianismo de forma intencional también pudo obedecer a la adaptación del indígena bajo el orden social del que hablamos pero con fines más mundanos, como los llamados “indios de iglesia”, quienes estaban exentos del pago de tributos y libres de los trabajos comunales (*tequío*), o para defender sus tierras.<sup>4</sup>

Así, la intencionalidad del autor del catecismo en pictogramas, haciendo uso de su capacidad adaptativa como característica de la estructura de una racionalidad particular,<sup>5</sup> fue establecer una conexión entre los dos mundos que presenciaba, el español y el prehispánico, y que cristalizaron en una particular figura del mundo, para orientar la acción, es decir, el comportamiento de los sujetos que compartían tales creencias, con el fin de que ellos pudieran configurar sus vidas racionalmente de acuerdo con ese nuevo modo de vida, el ser cristiano.

La racionalidad no es exactamente conocimiento o adquisición de conocimiento, “es cómo los sujetos capaces de lenguaje y acción hacen uso de ese conocimiento”.<sup>6</sup> En este sentido es que interpretamos el catecismo de Gante como un proceso de racionalización, pues en la figura del mundo que resulta en tal documento el autor, quizá orientado o supervisado por algún religioso (sin que esto signifique un sincretismo totalmente dirigido), llevó a cabo un proceso analógico entre los símbolos que le enseñaba la doctrina cristiana y sus símbolos tradicionales, a través de los que se le manifestaba su mundo.

En la presente tesis se analizó desde tal perspectiva el Sol como símbolo primario y su asimilación a Jesucristo, así como la “mancha” en el ámbito mesoamericano al pecado

---

<sup>4</sup> RUZ, Mario. “El rostro sagrado”, en *Gestos cotidianos, acercamientos etnológicos a los mayas de la época colonial*, gob. del edo. de Campeche, UA del Carmen, UA de Campeche, I. campechano, I.C. de Campeche, México, 1997, p. 64.

<sup>5</sup> HABERMAS, Jünger. *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Taurus, Bs. As., 1989.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 24.

cristiano. De tal forma podemos concluir que autor del catecismo de Gante aplicó su conocimiento para reestablecer por analogía sus símbolos básicos en un cristianismo no ortodoxo, sino indígena. En la figura del mundo del *tlacuilo* cristiano puede verse como uno de sus objetivos el orientar la acción de los que se convertirían al nuevo credo, esto es, en qué se debía creer y qué se debía rechazar, aspectos enunciados en los Artículos de la fe, por ejemplo; o cómo purificar un estado impuro a través de la confesión.

Si a las deidades prehispánicas relacionadas con la agricultura y sus cultos particulares ya no se podían realizar públicamente quedó entonces para el indígena de la época la acción clandestina<sup>7</sup> o la racionalización de esta actividad bajo otros términos, los cristianos que sí eran permitidos. Así, tenemos la asimilación de las fiestas prehispánicas relacionadas con el ciclo agrícola con un ropaje católico, la acción de los santos a quienes les confieren los atributos de las deidades de la lluvia, por ejemplo, o la oración cristiana en vez de la petición a la sobrenaturaleza de tradición prehispánica.<sup>8</sup>

A pesar de la relación asimétrica que se dio entre indígenas y conquistadores, con el choque cultural en el que perdieron los primeros, el indígena y su mundo simbólico no desaparecieron; después de la ruptura que supuso la derrota militar y la persecución de las manifestaciones religiosas más visibles del mundo mesoamericano<sup>9</sup> hay una continuidad.

En el ámbito religioso se encargaron de realizar tal continuidad tanto el evangelizador como el indígena, éste, primero como lector y luego como intérprete de la doctrina, la adapta a través de la analogía a la nueva situación que vive. El misionero, por su parte, tuvo la oportunidad de facilitar el sincretismo a través del aprovechamiento de elementos que encontró similares al cristianismo en la tradición prehispánica del Altiplano central y que incorporó a la doctrina a través del reclutamiento de términos, de neologismos o de préstamos de conceptos que en ocasiones no fueron los más adecuados, como en su momento se señaló.

---

<sup>7</sup> RUZ, Mario. *Op. cit.*, p. 64.

<sup>8</sup> LÓPEZ Austin, Alfredo. *Tamoanchan y Tlalocan...*, pp. 103-167.

<sup>9</sup> RUZ, Mario. *Op. cit.*, pp. 53-54,

Aunque los evangelizadores eran los responsables de la enseñanza de la doctrina, no se puede hablar de un total sincretismo dirigido, pues los indígenas jugaron un papel fundamental en la adaptación de la nueva religión. Por ejemplo, representar al enemigo, tal vez más militar que espiritualmente, bajo la figura de un español.

Así, la doctrina cristiana que expone el catecismo de Gante como sistema de referencias, es un documento analógico que toma elementos claves de la tradición de la que parte y los potencia en la tradición a la que llega. Esa es la aportación del *tlacuilo* cristiano, que fue capaz de señalar los límites de su mundo, la doctrina dogmática, pero que apunta cómo rebasarlos a través de una figura analógica, la incorporación de creencias básicas, y de ahí pasar a la creación de un cristianismo que sintió como suyo.

## BIBLIOGRAFÍA

ARRONIZ, Othón. *El teatro de evangelización en Nueva España*, UNAM, 1985.

BATAILLE, Georges. *Théorie de la religion*, Gallimard, París, 1973.

*Biblia*, La. LXXII ed., Ediciones Paulinas Verbo Divino, Madrid, 1972.

BELTRÁN, Marcela y Enrique Javier RODRÍGUEZ. *Los discursos sacramentales: un acercamiento antropológico a la literatura colonial*, Tesis profesional, UA de Yucatán, México, 2000.

BEUCHOT, Mauricio. *Historia de la filosofía en el México Colonial*, Herder, Barcelona, 1996.

BEUCHOT, Mauricio. *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, 2ª ed., Itaca, UNAM, México, 2000.

BONNAISSE, Pierre. *Vocabulario básico de la historia medieval*, Crítica, Barcelona, 1983.

BOUYER, L. *Diccionario de teología*, 6ª ed., Herder, Barcelona, 1990.

BRAVO AHUJA, Gloria. *La enseñanza del español a los indígenas mexicanos*, COLMEX, 1977.

CARO BAROJA, Julio. *Las formas complejas de la vida religiosa (siglos XVI y XVII)*, Sarpe, Madrid, 1985.

CASAS, Fr. Bartolomé de las. *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión (1536)*, FCE, México, 1975.

\_\_\_\_\_. *Los indios de México y Nueva España*, Edmundo O'Gorman (ed. y notas), 8ª ed., Porrúa, México, 1999.

CASO, Alfonso. *El pueblo del sol*, FCE, México, 1971.

*Catecismos y métodos evangelizadores en México en el siglo XVI*, II Encuentro nacional de la Sociedad de historia eclesiástica mexicana, León, Guanajuato, México, 1977.

*Catecismo de la doctrina cristiana en lengua zapoteca*, Andrés Henestrosa (introd.), editorial Toledo, México, 1979.

CAZENAVE-TAPIE, Christiane. *La pintura mural del siglo XVI*, CONACULTA, México, 1996.

*Códice Alfonso Caso. La vida de 8 venado Garra de tigre*, Alfonso Caso. Miguel León Portilla (introd.), Patronato indígena A.C., México, 1996.

*Códice Botturini, Tira de la Peregrinación*, SEP, México, 1975.

*Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los soles*, Primo Feliciano Velásquez (trad.), UNAM, 1992.

*Códice de Xicotepec*, Guy Stresser-Peán (ed. e interpretación), FCE, México, 1995.

*Códice Florentino*, facsímil Gobierno de la República Mexicana, Giunte Barbera (ed.), México, 1979.

*Códice Franciscano, siglo XVI*, Joaquín García Icazbalceta (ed.), "Nueva colección de documentos para la historia de México", imprenta Francisco Díaz de León, México, 1889.

*Coloquios y Doctrina cristiana*, Miguel León-Portilla (ed. y notas), UNAM, México, 1985.

CORTÉS, Hernán. *Cartas de relación*, Manuel Alcalá (ed. y notas), 18ª ed., Porrúa, México, 1994.

CORTÉS Castellanos, Justino. *El Catecismo en pictogramas de Fr. Pedro de Gante*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1987.

CHAUVET, Fr. Fidel de J. *Cartas de Fr. Pedro de Gante*, impreso en Talleres de Fr. Junípero Serra, Provincia del Santo Evangelio de México, México, 1951,

CHÁVEZ, Ezequiel A. *La evangelización de los indios*, Editorial Jus, México, 1958.

DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal. *Historia de la conquista de la Nueva España*, 3ª ed., Porrúa, México, 1964.

DILTNEY, W. *Introducción a las ciencias del espíritu*, t. 1, en *Obras completas de Dilthey*, Eugenio Imaz (trad.), FCE, México, 1980.

*Doctrina christiana en lengua española y mexicana, hecha por los religiosos de la orden de Santo Domingo, 1550*. Colección de Joaquín García Icazbalceta, 1937, Microfilm made by the University of Texas.

DURÁN, Fr. Diego. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, 2ª ed., Porrúa, México, 1984.

DUSSEL, Enrique. *1492, El encubrimiento del Otro. El origen de la modernidad*, ediciones Antropos, Santa Fé de Bogotá, Colombia, 1992.

\_\_\_\_\_. *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, Editorial Guadalupe, Bs. As., Argentina, 1974.

\_\_\_\_\_. *Historia general de la iglesia en América Latina*, Sígueme, Salamanca, 1983.

DUVERGER, Christian. *La conversión de los indios de Nueva España*, FCE, México, 1996.

ELIADE, Mircea. *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Alianza Emecé, Barcelona, 1994.

*Enciclopedia de México*, Ts. 1-12, SEP, México, 1987.

FLEURY, Claude. *Catecismo histórico que contiene en resumen la historia santa y la doctrina cristiana*, editorial Murguía, México, 1884.

FOUCAULT, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*, Editorial Gedisa, México, 1988.

\_\_\_\_\_. *Las palabras y las cosas*, siglo XXI, 1992.

FOSSIER, Robert. *La Edad Media*, 3 tomos, Crítica, Barcelona, 1988.

FREY, Herbert. *La arqueología negada del Nuevo mundo*, CONACULTA, México, 1995.

GADAMER, Hans Georg. *Verdad y método*, 3ª ed., Ediciones Sígueme, Salamanca, 1994.

GALARZA, Joaquín. *Estudios de escritura indígena tradicional azteca-náhuatl*, Archivo General de la Nación- CIESAS, México, 1980.

\_\_\_\_\_. *Amatl, amoxtli. El papel, el libro*, 2ª ed., Tava editorial, México, 1990.

\_\_\_\_\_. *Doctrina christiana. Análisis de un manuscrito pictográfico del siglo XVIII, con su aplicación a la primera oración: El Pater Noster. Códices Testerianos*, Tava Editorial (Col. Códices Mesoamericanos), México, 1992.

GANTE, Fr. Pedro de. *Cartilla para enseñar a leer*, edit. Máquez Rodiles, Academia Nacional de Educación, México, 1959.

\_\_\_\_\_. *Cartilla para enseñar a leer. El primer libro de alfabetización en América*, Emilio Valton (ed.), Antigua librería Robredo, México, 1947.

\_\_\_\_\_. *Catecismo de la Doctrina Cristiana* (fács.), Federico Navarro (introd.), Ministerio de Educación y Ciencia, Dirección General de Archivos y Bibliotecas, Madrid, 1970.

\_\_\_\_\_. *Doctrina christiana en lengua mexicana*. Centro de Estudios Históricos Fr. Bernardino de Sahagún (facsimilar de la de 1553). México, 1981.

GARCÍA, GENARO. *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*, 3ª ed., Porrúa, México, 1982.

GAUME, Jean Joseph. *Catecismo de perseverancia, o exposición histórica, dogmática, moral, litúrgica, apologética, filosófica y social de la religión, desde el origen del mundo hasta nuestros días*, editorial J.R. Navarro, México, 1853.

GLASS, John. "A census of Middle American Testarian Manuscripts", Vol. XIV of *Handbook of Middle American Indians: Guide to Ethno-historical Sources*, ed. Howard Cline, University of Texas, Austin, 1975.

GÓMEZ Canedo, Lino. *Evangelización y conquista. Experiencia franciscana en hispanoamérica*, 2ª ed., Porrúa, México, 1988.

\_\_\_\_\_. *Evangelización, cultura y promoción social. Ensayos y estudios críticos sobre la contribución franciscana a los orígenes cristianos de México*, Porrúa, México, 1993.

GÓMEZ Díez, Francisco Javier. *El impacto de las religiones indígenas americanas en la teología misionera del siglo XVI*, Descleé, Bilbao, 2000.

GÓMEZ-MULLER, Alfredo. *Alteridad y ética desde el descubrimiento de América*, ed. Akal, Madrid, 1997.

GONZÁLEZ, Yólotl. *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*, Larousse, México, 1991.

GRUZINSKI, Serge. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, FCE, México, 1995.

HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Taurus, Bs. As., 1989.

*Historia General de México*, Ts. 1-4, SEP-COLMEX, MÉXICO, 1981.

*Huehuetlahtolli. Testimonios de la antigua palabra*, Librado Silva (trad.), Miguel León Portilla (introd.), SEP-FCE, México, 1991.

HUSSERL, E. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. Jacobo Muñoz y Javier Mas, Editorial Crítica, Barcelona, 1992.

JASPERS, K. *Psicología de las concepciones de mundo*, Gredos, Madrid, 1968.

JEAN, Georges. *Writing. The story of alphabets and scripts*, Thames and Hudson, London, 1992.

KRICKEBERG, Walter. *Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas*, FCE, México, 1980.

KOBAYASHI, José María. *La educación como conquista*, 2ª ed., COLMEX, México, 1999.

LAFAYE, Jacques. *Quetzalcóatl y Guadalupe*, FCE, México, 1986.

LAFONT, Cristina. *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, 1998.

LEÓN PORTILLA, Miguel (comp.). *De Teotihuacan a los aztecas*, UNAM (Lecturas universitarias, 11), México, 1983.

\_\_\_\_\_. *La filosofía náhuatl*, UNAM, México, 1979.

\_\_\_\_\_. *La visión de los vencidos*, UNAM, México, 1976.

\_\_\_\_\_. *Un catecismo náhuatl en imágenes*, Cartón y papel de México, 1979.

\_\_\_\_\_. *Literaturas indígenas de México*, 2ª ed., FCE, México, 1992.

LOCKHART, James. *Los nahuas después de la Conquista*, FCE, México, 1999.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. *Cuerpo humano e ideología*, UNAM-IIA, México, 1980.

\_\_\_\_\_. *Los mitos del Tlacuache*, 3ª ed., IIA-UNAM, México, 1996.

\_\_\_\_\_. *Medicina náhuatl*, SEP-Setentas, México, 1971.

\_\_\_\_\_. *Tamoanchan y Tlalocan*, FCE, México, 1996.

MANNINEN, Juha y Raimo Tuomela (comp.). *Ensayos sobre explicación y comprensión. Contribuciones a la filosofía de las ciencias humanas y sociales*, Alianza editorial, Madrid, 1980.

MANZANILLA, Linda y López Luján Leonardo (comp.). *Historia antigua de México*, Vol. IV, INAH, UNAM, Porrúa, México, 2001.

MAZA, Francisco de la (et al.). *40 siglos de arte mexicano*, Vols. II, III, 2ª ed., Editorial Herrero, Promesa, México, 1981.

MENDIETA, Fr. Gerónimo de. *Historia eclesiástica indiana*, ts. I y II, CONACULTA (Col. Cien de México), México, 1997.

\_\_\_\_\_. *Vidas franciscanas*, 2ª ed., DGP-UNAM, México, 1994.

MENDOZA Ávila Eusebio (et al.). *Historia de la educación pública en México*, Fernando Solana (ed.), SEP-FCE, México, 1981.

MOLINA, Fr. Alonso de. *Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana 1569*, intr. Roberto Moreno, IIF-IIH, UNAM, México, 1984.

\_\_\_\_\_. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, 3ª ed., Porrúa, México, 1992.

MORENO García, Heriberto. *Hernando Alvarado Tezozómoc*, Gobierno del Estado de México (Serie Nezahualcóyotl, Biografías de grandes personajes), México, 1978.

MOTOLINÍA, Fr. Toribio de. *Historia de los indios de la Nueva España*, Edmundo O'Gorman (ed.), 7ª ed., Porrúa, México, 2001.

\_\_\_\_\_. *Historia de los indios de la Nueva España*, Georges Baudot (ed.), Madrid, Castalia, 1991.

NORMANN, Anne Whited. *Testeria codices. Hieroglyphic catechisms for native conversion en New Spain*, tesis doctoral Department of Latin American Studies, Tulane University, 1985.

O'GORMAN, Edmundo. *La invención de América*, FCE (Col. Tierra firme), México, 1995.

OROZCO Y BERRA, Manuel. *Historia antigua de la conquista de México*, Porrúa, México, 1880.

OYOLA, Eliezer. *Los pecados capitales en la literatura medieval española*, Barcelona, Puvill, 1979.

PALERM, Ángel y Eric Wolf. *Agricultura y civilización en Mesoamérica*, SEP-Setentas, México, 1972.

PHELAN, John L. *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, UNAM, México, 1992..

PITA Moreda, Ma. Teresa. *Los predicadores novohispanos del siglo XVI*, San Esteban, Salamanca, 1992.

*Proceso inquisitorial del cacique de Tetzoco don Carlos Ometochtzin, Chichimecatecōtl*, Biblioteca enciclopédica del Estado de México, Gobierno del Estado, 1980.

PSEUDO DIONISIO Areopagita. *Obras completas*, 2ª ed., BAC, Madrid, 1995.

RIBEIRO, Darcy. *El proceso civilizatorio*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1970.

RICARD, Robert. *La conquista espiritual de México*, FCE, México, 1986.

RICOEUR, P. "Civilización universal y culturas nacionales", en *Historia y verdad*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1990.

\_\_\_\_\_. *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Bs. As., 1991.

RÍOS, Ángel del. *Historia de la literatura española*, Ts. 1 y 2, Ediciones B., Barcelona, 1988.

RUZ, Mario Humberto. *Gestos cotidianos. Acercamientos etnológicos a los mayas de la época colonial*, Gob. del edo. de Campeche, UA del Carmen, UA de Campeche, I. Campechano, I. C. De Campeche, 1997.

SAHAGÚN, Fr. Bernardino, de. *Historia general de las cosas de Nueva España*, Ángel María Garibay (ed. y notas), 8ª ed., Porrúa, México, 1992.

\_\_\_\_\_. *Veinte himnos sacros de los nahuas*, Ángel Ma. Garibay (edición y notas), UNAM, México, 1995.

SCHUTZ, M. *La estructura de la vida cotidiana*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1975.

SÉJOURNÉ, Laurette. *Pensamiento y religión en el México antiguo*, FCE (Breviarios, 128), México, 1990.

SOUSTELLE, Jacques. *El universo de los aztecas*, FCE, México, 1996.

TORQUEMADA, Fr. Juan de. *Monarquía indiana*, UNAM, México, 1975.

TZVETAN, Todorov. *La conquista de América. El problema del otro*, 10ª ed., Siglo XXI, México, 1999.

VILA SELMA, José (ed.). *La mentalidad náhuatl*, Nacional (Biblioteca de la literatura y el pensamiento hispánicos, 69), Madrid, 1984.

VILLORO, Luis. *En México, entre libros. Pensadores del siglo XX*, FCE, Colegio Nacional (Cuadernos de la gaceta, 87), México, 1995.

\_\_\_\_\_. *Los grandes momentos del indigenismo en México*, 3ª ed., COLMEX, El Colegio Nacional, FCE, México, 1996.

WEBER, Max. *Economía y sociedad*, FCE, México, 1960.

WECKMANN, Luis. *La herencia medieval de México*, 2ª ed., FCE, COLMEX, México, 1996.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico Filosoficus*, Alianza editorial, Madrid, 1987.

WRIGHT, Georg Henrick von. *Explicación y comprensión*, Alianza, Madrid, 1979.

## ARTÍCULOS

BARROS, Cristina y Marcos Buenrostro. "Cocina prehispánica", en *Arqueología mexicana*, edición especial, núm. 12, Raíces, INAH, CONACULTA, México, s/f.

BARROS, Cristina y Marcos Buenrostro, "El maíz", en *Arqueología Mexicana*, vol. V, núm 25, Raíces, INAH, CONACULTA, may- jun 1997, pp. 6-15.

BRODA, Johanna. "Ciclos de fiestas y calendario solar mexicana", en *Arqueología mexicana*, vol. VII, núm 41, ene-feb 2000, Raíces, INAH, CONACULTA, pp. 48-55.

BRODA, Johanna. "Paisajes rituales del altiplano central", en *Arqueología mexicana*, vol. IV, núm. 20, jul-ago 1996, Raíces, INAH, CONACULTA, pp. 40-49.

CHAUVET, O.F.M. Fidel de J., en "Catecismos franciscanos del siglo XVI en México", *Catecismos y métodos evangelizadores en México en el siglo XVI*, II Encuentro nacional de la sociedad de Historia Eclesiástica Mexicana, León, Guanajuato, México, 1977, p. 113-140.

DIBBLE, Charles. "El antiguo sistema de escritura en México", en *Revista mexicana de estudios antropológicos*, INAH, México, 1940.

GALARZA, Joaquín. "Códices o manuscritos testerianos", en *Arqueología mexicana. Códices coloniales*, vol. VII, núm. 38, jul-ago 1999, Raíces, INAH, CONACULTA, pp. 34-37.

GALARZA, Joaquín. "Los códices mexicanos", en *Arqueología mexicana*, vol. IV, núm. 23, ene.febr 1997, Raíces, INAH, CONACULTA, pp.6-13.

GRAULICH, Michel. "El rey solar en mesoamérica", *Arqueología mexicana*, vol. VI, núm. 32, jul-ago 1998, Raíces, INAH, CONACULTA, pp. 14-21.

GRAULICH, Michel. "Los dioses del Altiplano central", en *Arqueología mexicana*, vol. IV, núm 20, jul-ago 1996, Raíces, INAH, CONACULTA, pp.30-39.

LÓPEZ Austin, Alfredo. "Los ritos religiosos. Un juego de definiciones", en *Arqueología mexicana*, vol. VI, núm. 34, nov-dic 1998, Raíces, INAH, CONACULTA, pp. 4-17.

MANRIQUE Castañeda, Leonardo. "Los códices históricos coloniales", en *Arqueología Mexicana*, vol. VII, núm. 38, jul-agos 1999, Raíces, INAH, CONACULTA, pp. 25-31.

RUIZ Medrano, Ethelia. "Códices y justicia: los caminos de la dominación", en revista de *Arqueología Mexicana*, vol. VII, núm. 38, jul-agos 1999, Raíces, INAH, CONACULTA, pp. 45-50.

SOLANES Carraro, Ma. del Carmen y Enrique Vela (eds.). "Atlas del México Prehispánico", en *Arqueología Mexicana*, número especial 3, Raíces-INAH-CONACULTA, México, s/f.

TAVÁREZ, David. "Naming the Trinity: from ideologies of translation to dialectics of reception in colonial nahua texts, 1547-1771", en *Colonial latin American review*, vol.9, no. 1, University of Chicago, 2000.

TENA, Rafael. "El calendario mesoamericano", en *Arqueología mexicana*, vol. VII, núm. 41, enero-feb- 2000, Raíces, INAH, CONACULTA, pp. 4-11.

TORRE Villar, Ernesto de la. "Los catecismos, instrumentos de evangelización y cultura", en *Catecismos y métodos evangelizadores en México en el siglo XVI*, II Encuentro nacional de la sociedad de Historia Eclesiástica Mexicana, León, Guanajuato, México, 1977, pp. 141-189.

VALLE, Perla. "Memorias en imágenes de los pueblos indios", en revista de *Arqueología Mexicana*, vol. VII, núm. 38, jul-agos 1999, Raíces, INAH, CONACULTA, pp. 6-13.