

Guilhem Olivier

“El panteón en la Historia General de las cosas de la Nueva España de fray Bernardino de Sahagún”

p. 61-80

Bernardino de Sahagún: quinientos años de presencia

Miguel León-Portilla (edición)

México

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas

2002

280 p.

(Serie de Cultura Náhuatl. Monografías 25)

ISBN 968-36-9920-0

Formato: PDF

Publicado en línea: 29 de junio de 2018

Disponible en:

www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/393/quinientos_sahagun.html



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

DR © 2018, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



EL PANTEÓN EN LA *HISTORIA GENERAL DE LAS COSAS DE NUEVA ESPAÑA* DE FRAY BERNARDINO DE SAHAGÚN

GUILHEM OLIVIER
Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM

“En lo que toca a la religión y cultura de sus dioses, no creo ha habido en el mundo idólatras tan reverenciadores de sus dioses, ni tan a su costa, como éstos desta Nueva España”.¹

Para Stéphane Bernard

Indudablemente, entre las múltiples “cosas de Nueva España” compiladas en su *Historia general*, la investigación a la cual Fray Bernardino de Sahagún dedicó más espacio y más atención fue aquella sobre los dioses indígenas. Si se considera la obra que elaboró junto con sus informantes indígenas, desde los *Primeros Memoriales* hasta el fruto más acabado de sus esfuerzos, es decir, el *Códice Florentino*, las deidades prehispánicas aparecen, de manera directa o indirecta, en cada uno de estos escritos. Vale la pena mencionar la organización de sus manuscritos, cuya larga y compleja evolución ha dado lugar a numerosos estudios.² Sabemos que, a lo largo de casi 40 años, Sahagún compiló información, que cada vez iba siendo más abundante, y que distribuyó en diferentes etapas en libros, capítulos y párrafos. Dejando de lado las diferentes maneras que escogió para organizar sus datos, nos interesa aquí más destacar el hecho de que Sahagún siempre colocó al principio de su obra una parte dedicada a los dioses de los antiguos mexicanos.

Si bien los modelos de las enciclopedias europeas que conoció Sahagún solían empezar por las cosas divinas, el interés del fraile por la religión indígena se explica, de manera natural, por su con-

Agradezco a Concepción Asúar por la cuidadosa revisión del texto y a Françoise Bagot por la realización de los dibujos.

¹ HG, p. 34.

² Véase Jiménez Moreno, “Fray Bernardino de Sahagún y...”; Glass, *Sahagún: Reorganization of the Manuscrito...*; Bustamante García, *Fray Bernardino de Sahagún...*, p. 413-414; y León-Portilla, “De la oralidad y los códices a la *Historia general...*”, p. 65-141.

dición de misionero.³ La razón de ser de su labor y de su vida misma era la evangelización de los indios. Como es bien sabido, el propósito de la obra de Sahagún no fue sino dar a conocer a los “...predicadores y confesores, médicos de las ánimas [...] las enfermedades espirituales ... [como son] ... los pecados de la idolatría y ritos idolátricos, y supersticiones idolátricas y agüeros y abusiones y cerimonias idolátricas [que] no son aún perdidas del todo...”⁴ Entonces, podemos afirmar que la omnipresencia de los dioses en la *Historia general* obedece a dos razones que se complementan: el sumo interés del franciscano por la idolatría de los indios y el papel desempeñado por las figuras divinas en el mundo indígena, figuras que permeaban todos los aspectos de su vida. En el México antiguo, como bien lo percibió Sahagún, era casi imposible distinguir entre las categorías de lo sagrado y de lo profano, distinción que se empezaba a hacer en el Viejo Mundo. Es precisamente a partir de esta premisa que surge el afán del franciscano por escudriñar el mundo complejo de sus catecúmenos. Al constatar, con cierta amargura, que la conversión de los indígenas había sido un tanto superficial, Sahagún insistió en la necesidad de un conocimiento más profundo, más íntimo de las costumbres locales. Al emprender su larga labor, la meta del franciscano fue tratar de alcanzar un requisito imprescindible para una adecuada evangelización: el conocimiento del náhuatl. Basta recordar sus palabras en el prólogo de la *Historia general*: “Es esta obra como una red barredera, para sacar a luz todos los vocablos desta lengua con sus propias y metafóricas significaciones y todas sus maneras de hablar, y las más de sus antiguallas buenas y malas”.⁵

Por consiguiente, y esto representa el aspecto verdaderamente novedoso de la empresa sahumantina, se recopilaron en náhuatl los testimonios de los informantes. Es más, estos testimonios representan la mayor parte de los materiales que nos dejó Sahagún. El texto español que constituye, para retomar la expresión de León-Portilla,⁶ la “versión parafrástica” de la parte náhuatl, no considera la totalidad de las informaciones recopiladas en idioma nativo. Surge entonces una pregunta que suscitó y sigue suscitando polémicas entre los especialistas: ¿Se debe atribuir a Sahagún la totalidad de

³ Véase Robertson, *Mexican Manuscript Painting in...*, p. 169-172; Quiñones Keber en Sahagún, *Primeros Memoriales. Paleography of...*, p. 17-18; y el estudio de Ascensión Hernández de León-Portilla en este volumen.

⁴ HG, p. 31.

⁵ HG, p. 33.

⁶ León-Portilla, “De la oralidad y los códices a la *Historia general...*”, p. 122.

la obra o se tiene que distinguir entre lo que sus informantes plasmaron en su lengua y lo que el propio franciscano escribió o dictó en castellano? Sin detenernos sobre este importante debate, es necesario, sin embargo, precisar algunos puntos.⁷ En primer lugar, hay que mencionar que el mismo Sahagún, a quien se le acusó de haber recopilado “ficciones y mentiras”, se defendió de esta manera:

...lo que en este libro está escrito no cabe en entendimiento de hombre humano el fingirlo, ni hombre viviente pudiera fingir el lenguaje que en él está. Y todos los indios entendidos, si fueren preguntados, afirmarán que este lenguaje es el propio de sus antepasados, y obras que ellos hacían.⁸

Se refería aquí el franciscano al libro VI, que contiene varias oraciones a dioses como Tláloc y Tezcatlipoca. La fineza del lenguaje utilizado no deja duda en cuanto al origen autóctono de esas oraciones. Se puede afirmar lo mismo de los himnos sacros que recopilaría Sahagún entre 1547 y 1558.⁹ Textos oscuros a nuestros ojos, con términos en náhuatl arcaico, que Sahagún prefirió no traducir y que causan, hasta la fecha, dolor de cabeza a los especialistas que intentan traducirlos o interpretarlos.¹⁰ Otros escritos de indudable origen prehispánico son los relatos míticos donde se registraron las hazañas y desventuras de los dioses. Asimismo, las listas estereotipadas de atavíos de dioses que encontramos en los *Primeros Memoriales* y en el *Códice Florentino* podrían corresponder a antiguas enseñanzas del *calmécac*, lugar donde oficiaban los sacerdotes nahuas.¹¹

Para otras secciones en náhuatl de la enciclopedia del franciscano, queda la duda acerca del origen prehispánico del género recopi-

⁷ Véanse las reflexiones de Garibay, *Historia de la literatura náhuatl*, v. II, p. 63-88; Robertson, *Mexican Manuscript...*, p. 167-178; López Austin, “The Research Method of fray Bernardino de Sahagún...”, p. 119-120 y 148-149; Bustamante García, *Fray Bernardino de Sahagún...*, p. 237-239, y León-Portilla, “De la oralidad y los códices a la *Historia general...*”, p. 112-113.

⁸ HG, p. 305-306.

⁹ Garibay K. en la introducción a *Veinte himnos sacros...*, p. 10.

¹⁰ “His failure to discover the meaning of these texts may be due in part to his inexperience as a text collector, but undoubtedly he was also strongly motivated by his aversion to materials he judged diabolical” (López Austin, “The Research Method...”, p. 127). Las traducciones modernas se deben a Eduard Seler (*Collected Works in...*, p. 231-301), Garibay K. (*Veinte himnos sacros...*), Dibble y Anderson (*Florentine Codex*, II, p. 221-245) y Saurin (*Teouicatl. Chants sacrés des...*).

¹¹ “The rigidity of the language suggests that the informants were repeating phrases learned in the calmecac; these schools were attended almost exclusively by the pipiltin, or nobles” (López Austin, “The Research Method...”, p. 123).

lado. En efecto, sabemos que los informantes contestaban preguntas formuladas por Sahagún. Preguntas que siguen por supuesto esquemas europeos y que aparecen en los famosos cuestionarios que reconstruyó López Austin.¹² Esta influencia de modelos europeos se vuelve a manifestar en las ilustraciones que salpican los *Primeros Memoriales* y el *Códice Florentino*. Si bien la mayoría de las imágenes fueron elaboradas tomando como base antiguos códices, otras ilustraciones presentan una clara influencia europea.¹³ Las representaciones de diablos al estilo occidental constituyen el ejemplo más revelador (Fig. 1).¹⁴ Seamos claros, no se trata de negar, tanto en el caso de los relatos en náhuatl como en el caso de las ilustraciones, los indudables rasgos indígenas que los caracterizan.¹⁵ Pero sí es necesario tomar en cuenta el contexto de elaboración de la obra, en el cual se conjugaron la memoria intacta de los informantes y las preocupaciones de Sahagún que, de una cierta manera, influyeron sobre los testimonios autóctonos.

Por fortuna, pese a los juicios negativos que Sahagún pronunció acerca de los dioses indígenas, de acuerdo con su formación de religioso, logró al mismo tiempo preservar tan valiosa información al respecto. En otros ámbitos, la formación del franciscano y tal vez las precauciones de sus informantes produjeron lo que podríamos llamar “los límites de la *Historia general* o las vicisitudes de la comunicación entre Sahagún y sus informantes”.

Tomemos el ejemplo de los sueños. Sabemos que existían antiguos códices relativos a la interpretación de los sueños, manuscritos pictográficos cuyo nombre náhuatl nos proporcionan los informantes de Sahagún: *in temjc amatl*.¹⁶ Se trataba sin duda de un aspecto importante de la cosmovisión indígena. ¿No afirma Diego Durán que algunas deidades como el dios del agave eran pintados en función de aquellos sueños en que se manifestaban a los mortales?¹⁷ A pesar de este papel fundamental de los sueños, Sahagún nada más recogió breves testimonios al respecto que ocupan el folio 85v de

¹² López Austin, “The Research Method...”

¹³ Robertson, *Mexican Manuscript...*, p. 167-178; Baird, *The Drawings of Sahagún's Primeros Memoriales*; Quiñones Keber, en Sahagún *Primeros Memoriales...*, p. 15-37.

¹⁴ CF, Lib. VII, cap. xii, fol. 21r; Lib. VIII, cap. xvii, fol. 34r; Lib. x, cap. xv, fol. 41r; etcétera.

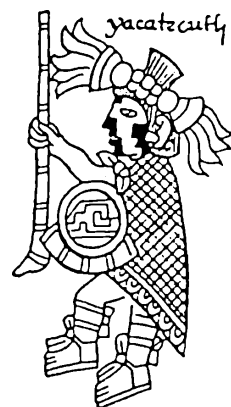
¹⁵ Véase el caso de las conchas y de las piedras preciosas representadas en el libro XI del CF, en Thouvenot, “Coquillages glyphés...”, p. 291-328; y Thouvenot, “Pierres précieuses glyphées...”, p. 31-102.

¹⁶ CF, x, p. 191; véase también fray Toribio de Benavente o Motolinía, *Memoriales o libros de las cosas de la Nueva España...*, p. 5.

¹⁷ Durán, *Historia de las Indias de Nueva España...*, v. II, p. 139.



1



2



3



4

Fig. 1: El Diablo europeo y la alchahueta indígena (*Códice Florentino*, Lib. X, cap. xv, fol. 41r); Fig. 2: Yacatecuhtli, dios de los mercaderes (Sahagún. *Primeros Memoriales*, 1993, fol. 262r); Fig. 3: El representante del dios Tezcatlipoca en la fiesta de *toxcatl* (*Códice Florentino*, Lib. II, cap. xxiv, fol. 30v); Fig. 4: Fabricar a los dioses (*Códice Florentino*, Lib. I, apéndice, fol. 26v)

los *Primeros Memoriales*.¹⁸ Ahora bien, cuando reordenó sus manuscritos y preparó la versión definitiva de su obra, desdeñó esta pequeña parte dedicada a los sueños. A cinco siglos de distancia, no pretendo reprochar a Sahagún una falta de perspicacia, pues lamentar su poco interés acerca de tal o cual aspecto de la antigua civilización no ayuda a entender su obra. Sin embargo, percatarse de sus enfoques, intereses o faltas de interés, sí nos permite entender la manera según la cual pensó su obra y los propósitos de su magna empresa.

Otro caso particularmente interesante es el del libro VII. En efecto, Sahagún tenía grandes esperanzas sobre los conocimientos astronómicos de los antiguos mexicanos. No obstante, se decepciona profundamente, como lo expresa en el prólogo:

Razón tendrá el lector de disgustarse en la lección deste Séptimo Libro [...] esto es porque los mismos naturales dieron la relación de las cosas que en este libro se tratan muy baxamente, según que ellos las entienden, y en baxo lenguaje [...] lo que ellos entendían en esta materia de astrología y filosofía natural [que] es muy poco y muy baxo...¹⁹

Más que disgustarle —el libro VII contiene una de las versiones más bellas del mito del origen del Sol y de la Luna y una descripción espléndida de la fiesta del Fuego Nuevo—, al lector actual puede sorprenderle a la vez el juicio de Sahagún y también, es cierto, la poca amplitud de algunos de los testimonios indígenas. ¿No eran los antiguos mesoamericanos expertos en la observación de los astros? La orientación de sus monumentos, que estudian los arqueoastrónomos, los complejos sistemas calendáricos, que todavía suscitan investigaciones y no pocas polémicas, todo indica un alto nivel de desarrollo de las ciencias astronómicas. ¿Acaso los informantes del franciscano no compartían el saber de los “astrónomos” nativos, o más bien hay que buscar otras hipótesis? En primer lugar, se tiene que tomar en cuenta que esos conocimientos estaban estrechamente vinculados con las deidades nativas. De hecho, cuando Sahagún pregunta acerca del Sol, sus informantes narran primero la fiesta móvil que se celebraba cada 260 días en honor del dios Tonatiuh.²⁰ En cuanto a la Luna, después de una breve descripción de sus fases, los indígenas cuentan naturalmente el mito del nacimiento de

¹⁸ Sahagún, *Primeros Memoriales...*, p. 176-177.

¹⁹ HG, p. 478.

²⁰ CF, VII, p. 1.

los dos astros en Teotihuacan.²¹ Obviamente, no era lo que Sahagún esperaba. Según él, se trataba de “ridículas fábulas...”.²² Sin embargo, pese a este juicio negativo, no dudó en transmitirnos este texto fundamental. Se puede especular sobre otros ciclos míticos relacionados con astros o estrellas, pero que no llegaron hasta nosotros. Pienso, por ejemplo, en la importancia del planeta Venus en Mesoamérica, importancia que se deduce de numerosos códices prehispánicos. Los informantes de Sahagún nada más le dedican unas doce líneas.²³ Tal vez porque las preguntas del fraile, sesgadas por esquemas occidentales, no coincidían con la manera indígena de transmitir sus conocimientos.

Aun así, sobra decir que son muchísimas las posibilidades de estudio del panteón indígena que nos brinda la obra de Sahagún. Nada más presentaré algunos puntos y también interrogantes que ilustran la extraordinaria riqueza así como la complejidad de este conjunto único de datos relativos a los dioses indígenas.

La multitud de las deidades en el panteón mesoamericano ha sido motivo de asombro para los cronistas españoles. Escuchemos a López de Gómara:

No había número de los ídolos de Méjico, por haber muchos templos, y muchas capillas en las casas de cada vecino, aunque los nombres de los dioses no eran tantos; más, sin embargo, afirman pasar de dos mil dioses, y cada uno tenía su propio nombre, oficio y señal.²⁴

Efectivamente, debemos a Sahagún y a sus informantes una lista impresionante de nombres de dioses, la más extensa que se ha conservado. Si bien algunos ya habían sido consignados en numerosas fuentes —Huitzilopochtli, Tláloc, Quetzalcóatl, Tezcatlipoca, etcétera—, en cambio, otras deidades, si no fuera por la obra del franciscano, se desconocerían del todo. Que yo sepa, la única mención de Xiuhtlati y Xilo, las diosas de los artesanos de la plumas (*amante-ca*) se encuentra en el *Códice Florentino*.²⁵ Los datos de los informantes del franciscano son también muy completos, y a veces únicos, en cuanto a los númenes de los *pochteca* o mercaderes: citan a Yiacatecuhli, Cocomimetl, Yacapitzauac, Chiconquiavitl, Chalmecacuatl,

²¹ CF, VII, p. 3-8.

²² HG, p. 477.

²³ CF, VII, p. 11-12.

²⁴ Francisco López de Gómara, *Historia general de...*, v. II, p. 414-415.

²⁵ CF, Lib. IX, cap. xviii, fol. 58r.

Axcomocuil, Nacxtil y a los dioses del camino llamados Ce Cóatl Utlí Melaoac, Tlacotzontli y Çacatzontli (Fig. 2).²⁶ Además de la gran cantidad de dioses, no podemos dejar de señalar que cada deidad se llamaba de diferentes maneras y que, igualmente sobre esto, los datos recopilados por Sahagún son de gran calidad.²⁷ Tomemos el ejemplo del dios del fuego, Xiuhtecuhtli, “Señor del Fuego o de Turquesa”. Entre sus nombres mencionados por los informantes indígenas aparecen Huehuetéotl, “Dios Viejo”; Ixczauhqui, “El que tiene Amarillo el Rostro”; Cuezaltzin, “Pluma Roja”; Tota, “Nuestro Padre”; Nauhyotecuhtli, “Señor del Conjunto de Cuatro”; Ocotecuhtli, “Señor del Pino”; Nahui Ácatl, “4 Caña” —uno de sus nombres de calendario— y otros más.²⁸

Ahora bien, el afán de Sahagún por anotar los diversos nombres de los dioses tenía una doble función: primero descubrir los innumerables rostros bajo los cuales se escondía el Demonio, pero también procurar que los indios no adoptasen estos nombres paganos. En efecto, al hablar de cuatro aspectos de la diosa Tlazoltéotl, Sahagún explica: “Destas cuatro diosas tomaban y toman sus nombres las mujeres mexicanas, que son Tiacapan, Teicu, Tlacu, Xuco. Conviene quitárselos”.²⁹ Asimismo, después de enumerar una lista de doce deidades del pulque, el fraile afirma que: “Hasta hoy duran estos diabólicos nombres entre los principales”.³⁰

Nombres pero también figuras divinas fueron plasmados en la obra sahanguntina. Como bien lo percibieron Eduard Seler y Francisco del Paso y Troncoso, los primeros grandes estudiosos de la religión prehispánica, las ilustraciones y descripciones proporcionadas por los informantes de Sahagún constituyen la base imprescindible sobre la cual se puede fundamentar un estudio sólido del panteón prehispánico. Basta examinar la terminología utilizada por estos dos precursores —terminología que se sigue usando hoy en día— para identificar a los dioses y sus atavíos en los códices que estudiaron.³¹ Sobra decir que los escritos de Sahagún son invaluable para identificar no pocas piezas arqueológicas exhumadas por

²⁶ CF, I, p. 64, 74; IX, p. 9-10.

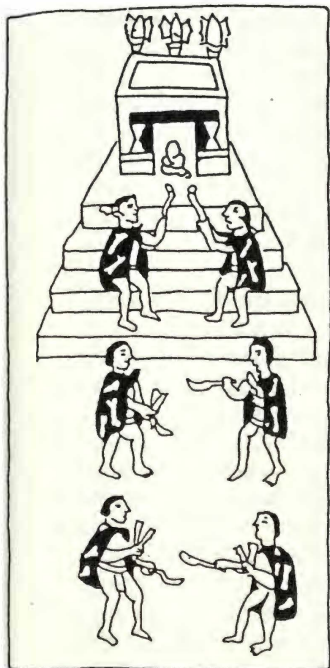
²⁷ “Estos dioses tenían estos nombres y otros muchos, porque según en la cosa que entendían ó se les atribuían así le ponían el nombre, y porque cada pueblo les ponía diferentes nombres, por razón de su lengua, y así se nombra por muchos nombres” (*Historia de los mexicanos...*, p. 210).

²⁸ CF, I, p. 29; IV, p. 87-88; López Austin, “El dios enmascarado...”, p. 268-269.

²⁹ HG, p. 72.

³⁰ HG, p. 74.

³¹ Paso y Troncoso, *Descripción, historia y exposición...* Entre otros estudios de Seler, citemos *The Tonalamatl of the Aubin...* y los famosos *Comentarios al Códice Borgia*.



5



6



7



8

Fig. 5: Rito de intronización del rey (*Códice Florentino*, Lib. VIII, cap. xviii, fol. 46v); Fig. 6: El cuento del coyote agradecido (*Códice Florentino*, Lib. XI, cap. i, fol. 88r); Fig. 7: El dios "5 Lagartija" en el Templo Mayor (*Primeros Memoriales*, 1993, fol. 269r); Fig. 8: Los augurios del *pinahuiztli* (*Códice Florentino*, Lib. XI, cap. v, fol. 94r)

los arqueólogos, por ejemplo en el sitio de la antigua México-Tenochtitlan. Los hallazgos del Templo Mayor, desde la famosa representación de la diosa Coyolxauhqui hasta las múltiples ofrendas enterradas de manera ritual en el Recinto Sagrado, cobran mayor sentido a la luz de los testimonios recopilados por Sahagún.³² Un caso reciente es el descubrimiento de una estatua pintada y estucada que representa a un personaje sentado con un glifo “5 Lagartija” en la espalda. Se le relacionó con la deidad que aparece a la izquierda de la pirámide doble representada en una lámina de los *Primeros Memoriales* (Fig. 7).³³

Aparte de los elementos necesarios para la identificación de los dioses —nombres y atavíos—, los informantes de Sahagún nos describen las diferentes maneras de representarlos: por ejemplo, las Cihuateteo, las mujeres divinas, eran adoradas bajo la forma de cinco estatuas de piedra.³⁴ Otras muchas estaban hechas de madera y en el *Códice Florentino* se representa la fabricación de tales estatuas desde el mismo acto de tumbar el árbol hasta la escultura de una figura antropomorfa (Fig. 4).³⁵ Sobre un armazón de madera de mezquite se colocaban semillas de amaranto para formar la estatua de Huitzilopochtli, la deidad tutelar de los mexicas.³⁶ En cuanto a los dioses de los montes —Popocatépetl, Iztactépetl [Iztaccihuatl], Tláloc, Poiauhtecatl [Orizaba], etcétera—, llamados Tepictoton, se les representaba también con estatuas de semillas de amaranto, con ojos de frijoles y dientes de semillas de calabaza.³⁷ En fin, durante la fiesta de *etzalcualiztli*, los informantes de Sahagún mencionan que “...algunos sacerdotes llevan en sus brazos [figuras de hule]. Como de hombre, así es su hechura. Se llaman “dioses de hule” (*cequjntin tlamacazque, qujnanapaloe vlli, iuhqujn tlaca ic tlachichioalti, motocaiotia vlteteu.*)”.³⁸ Se trata sin duda de representaciones de los Tlaloque, los pequeños dioses de la lluvia. En efecto, en un rezo que se le de-

³² López Luján, *Las ofrendas del Templo Mayor...*

³³ Sahagún, *Primeros Memoriales...*, fol. 269r; Matos Moctezuma, “El águila, el jaguar...”, p. 62, 66; Solís Olguien, *Gloria y fama...*, p. 36-39. Sin embargo, conviene mencionar que la identificación de esta lámina de los *Primeros Memoriales* con una representación del Recinto Sagrado de México-Tenochtitlan ha sido objeto de polémicas y se ha propuesto que podría ser una imagen de los edificios religiosos de Tepepulco. Un buen balance sobre este tema se encuentra en Nicholson (en Sahagún *Primeros Memoriales...*, p. 117-119).

³⁴ CF, I, p. 19.

³⁵ CF, Lib. I, apéndice, fol. 26r.

³⁶ CF, XII, p. 51-53.

³⁷ CF, I, p. 47.

³⁸ Sahagún, *Educación mexicana. Antología de...*, p. 220-221.

dica, se dice de Tláloc que era “Señor del Hule” o “El que poseía el Hule” (*olloque*).³⁹

Esto nos lleva a abordar las valiosísimas y muy detalladas descripciones de las 18 fiestas de las veintenas incluidas en la obra de Sahagún. Además, disponemos de ilustraciones de estos rituales que se llevaban a cabo cada veinte días. Evidentemente, esta abundancia de informaciones apunta hacia los intereses de Sahagún. Si bien la vida ritual de los mexicas era particularmente intensa, insistimos en que el franciscano tenía el propósito de conocer en detalle las prácticas religiosas de los indios con el fin de erradicarlas. De hecho, el arzobispo Moya de Contreras, al recomendar la obra de Sahagún en una carta de 1578 al rey Felipe II, menciona que “...la curiosidad de este religioso [Sahagún] será, en alguna ocasión de gran emolumento, y éste es visible para que la Inquisición tenga noticia de sus ritos, cuando venga a conocer las culpas de los indios”.⁴⁰ Ahora bien, pese a la precisión de las descripciones de las fiestas, las cosas se complican cuando se trata de desentrañar su significado. En efecto, salvo algunos casos aislados, las descripciones de los ritos no se acompañan de la explicación de los mismos quizás porque los informantes no eran especialistas religiosos.⁴¹ Otra explicación, que no invalida la primera, puede añadirse: si bien Sahagún quería conocer al detalle todas las manifestaciones “idolátricas” de los indios para erradicarlas, finalmente su significado le importaba poco. En efecto, el franciscano no vacila en calificar de “...cosa de niños y sin seso...” algunos ritos indígenas.⁴²

A partir de las minuciosas descripciones de las fiestas indígenas nos percatamos de otra manera de representar a las deidades por medio de seres humanos, los llamados *ixiptla*.⁴³ Tomemos el ejemplo de la veintena de *toxcatl*, que era la fiesta principal dedicada a Tezcatlipoca, durante la cual un mancebo representaba al dios (Fig. 3). Para escogerlo de entre los prisioneros de guerra, había reglas muy estrictas. En el texto náhuatl aparece una larga lista de características físicas, verdadero retrato ideal de belleza para los antiguos nahuas. Durante un año el joven era tratado como un dios. Cuando pasaba por las calles, tocando su flauta, oliendo flores y

³⁹ Sullivan, “A Prayer to...”, p. 42-43; *CF*, VI, p. 35.

⁴⁰ García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana...*, p. 347.

⁴¹ Graulich, *Mythes et rituels du Mexique...*, p. 42, 289.

⁴² *HG*, p. 75.

⁴³ Término traducido como “imagen” o “representante”. Véase Garibay en *Veinte himnos...*, p. 177-178; Hvidtfeldt, *Teotl and Ixiptlatli. Some Central...*; López Austin, *Cuerpo humano e ideología...*, p. 433-434; y Graulich, *Montezuma ou l'apogée et...*, p. 112.

fumando cigarros, la gente se inclinaba y comía tierra en signo de respeto y las mujeres le presentaban a sus hijos. Poco antes de la fiesta, el representante de Tezcatlipoca era casado con cuatro mujeres, imágenes de las diosas Xochiquétzal, Xilonen, Huixtacíhuatl y Atlatonan. Veinte días después, el joven, que había sido ataviado por el rey mismo, viajaba en una canoa, acompañado por sus cuatro mujeres, hacia un lugar donde estaba un pequeño templo. Las representantes de las diosas abandonaban entonces al joven a su trágico destino. Por voluntad propia, el mancebo subía con lentitud los peldaños de la pirámide. Conforme ascendía, en cada escalón, rompía una flauta. Ya en la cima de la construcción, los sacerdotes le abrían el pecho y después bajaban su cuerpo con precaución.⁴⁴ La interpretación detallada de estos rituales tomaría más espacio del que dispongo. Resumiendo, se puede decir que el representante de Tezcatlipoca era el sustituto del rey o *tlatoani* que moría o se sacrificaba a través de este joven. En efecto, dicho mancebo representaba a la deidad protectora del rey, quien actuaba en su nombre sobre la tierra.⁴⁵

En otras fiestas, también se escogía a ciertos individuos para personificar a los dioses: esclavos, prostitutas, inclusive ancianos o niños. Estos últimos eran sacrificados en las fiestas dedicadas a las deidades de las lluvias. Y Sahagún exclama:

La culpa desta tan gruel ceguedad que en estos desdichados niños se esecutaba no se debe tanto imputar a la crueldad de los padres, los cuales derramando muchas lágrimas y con gran dolor de sus corazones la exercitaban, quanto al cruelísimo odio de nuestro anti-quisimo enemigo Satanás, el cual con malignísima astucia los persuadió a tan infernal hazaña.⁴⁶

Otros ritos, aunque idólatras, no suscitaron tanta reprobación de parte del franciscano. Durante la fiesta de *huey tozoztli* dedicada a las deidades del maíz, Cintéotl y Chicomecóatl, se ofrecían cinco ranas negras (*cueiatl*) asadas, que cargaban en la espalda cañutos de maíz verde, llenos de comida. Ataviadas con “falditas” azules, la cara pintada del mismo color, estas ranas pueden identificarse con los Tlaloque.⁴⁷

⁴⁴ CF, II, p. 66-71.

⁴⁵ Olivier, *Moqueries et métamorphoses d'un dieu aztèque...*, p. 219-261.

⁴⁶ HG, p. 107.

⁴⁷ CF, II, p. 62.

Aparece aquí un nuevo rostro de los dioses indígenas: como seres polimorfos, podían esconderse bajo los rasgos de animales. De hecho, todas las deidades prehispánicas tenían algún tipo de vínculos con la fauna, algunas por sus nombres (Huitzilopochtli; “Colibrí Izquierdo”; Quetzalcóatl, “Serpiente Emplumada”; Itzpapálotl, “Mariposa de Obsidiana”) o por sus nombres de calendario (Chicomecóatl, “7 Serpiente”; Ometochtli, “2 Conejo”), etcétera; otras por sus atavíos o porque se manifestaban con la apariencia de uno o varios animales. En el libro V, los informantes de Sahagún mencionan la aparición o los llamados de varios animales que representaban a los dobles (*nahualtin*) de las deidades. En cambio, aparentemente, la primera parte del libro XI nos presenta una lista de descripciones de animales con su nombre, tamaño, color, hábitos, carácter comestible o no, etcétera. ¿Estaremos frente a un catálogo de la fauna nativa, inspirado en los modelos occidentales vehiculados por Sahagún? No del todo: a la vuelta de un retrato o de un relato anodino, surgen datos que se prestan para identificaciones divinas o para interpretaciones míticas. Examinemos a un tipo de venado llamado Tlamacazcamaçatl. Nos dicen los informantes de Sahagún: “Es muy grande, muy alto. Su rostro está pintado, pintado de negro alrededor de los ojos... (*vel veiac vel quauhtic: mjhichiuh, mjhixtettilcomolo ...*)”.⁴⁸ En los *Primeros Memoriales* se usa exactamente el mismo término, *mixtettilcomolo*, para describir la pintura facial del dios Atlahua, un aspecto de Mixcóatl.⁴⁹ Además sabemos que el venado era uno de los dobles de esta deidad vinculada con la cacería.

Otro ejemplo es un relato, aparentemente sin mucha importancia, relativo al coyote. Un guerrero (*tiacauh*) que caminaba por el bosque encontró un coyote que le hizo señas con la pata. Asustado, el guerrero se acercó y se dio cuenta de que una serpiente estaba a punto de ahogar al coyote. Indeciso, el guerrero optó finalmente por aporrear a la serpiente y así liberar al coyote (Fig. 6). Este último huyó pero regresó poco después con dos guajolotes que ofreció al guerrero. Mientras caminaba rumbo a su casa el coyote agradecido le volvió a regalar un guajolote y finalmente depositó otra ave en el patio de la casa de su libertador. La verdadera naturaleza del coyote que encontró el guerrero no deja lugar a dudas: “Y el guerrero estaba muy asustado y lo consideró como un prodigio (*auh vel tlamaviço, yoa vel motetzauí, in tiacauh*)”.⁵⁰ Se trata de una deidad

⁴⁸ CF, XI, p. 15.

⁴⁹ Sahagún, *Ritos, sacerdotes y atavíos...*, p. 140-141; Sahagún, *Primeros Memoriales...*, p. 108.

⁵⁰ CF, XI, p. 7.

encontrada en un espacio salvaje que va a poner a prueba la persona frente a la cual se manifestó. Cuando los guerreros valerosos se enfrentaban con Tezcatlipoca, este dios les ofrecía espinas de magüey, que representaban a los enemigos que iban a capturar en el campo de batalla.⁵¹ En realidad, los guajolotes ofrecidos representan a los cautivos nobles que el guerrero apresará.⁵² Resulta significativo que, en las descripciones de los atavíos de estos guerreros (*tiyacacauan*), aparezcan cuatro disfraces de coyotes: *tlalpacóyotl* (coyote rojo), *iztac cóyotl* (coyote blanco), *citlalcóyotl* (coyote estrella) y *tliltic cóyotl* (coyote negro).⁵³ Además, según los informantes de Sahagún, “Tezcatlipoca muchas veces se disfrazaba de coyote (*Qui-toaya ca Tezcatlipuca miecpa quimonahualtiaya in coyutl*)”.⁵⁴

Para terminar sobre este tema de las representaciones prehispánicas de los dioses, no podemos dejar de mencionar unos objetos o conjuntos de objetos que, envueltos en mantas, fungían también como imágenes divinas. Los nahuas los llamaban *tlaquimilolli*, es decir, “cosa envuelta”. Sabemos que estos bultos sagrados eran adorados en toda Mesoamérica y ello desde por lo menos la época Clásica. Además, se trataba, según fray Andrés de Olmos —que fue precursor y conocido de Sahagún—, del “principal ídolo que tenían en mucha reverencia, y no tenían en tanta como a este a los bestiones o figuras de piedra o de palo que ellos hacían”.⁵⁵ Curiosamente, encontramos muy pocos datos respecto a estos bultos sagrados en la obra de Sahagún. De hecho, la palabra *tlaquimilolli* aparece una sola vez en los *Primeros Memoriales*.⁵⁶ Asimismo, en el *Códice Florentino*, los informantes de Sahagún mencionan en una sola ocasión a un bulto sagrado.⁵⁷ Aclaremos que era difícil evadir el tema, ya que se trataba de narrar la migración mexicana, durante la cual los cargadores de dioses (*teomama*) aparecen en todos los códices y relatos, llevando a cuestas a su dios en un bulto. Mención fugaz en verdad:

⁵¹ El número de espinas era siempre cuatro (CF, v, p. 157-159) y la captura de cuatro enemigos abría el acceso al rango militar de *tequihua* (López Austin, en Sahagún, *Educación mexicana...*, p. 261).

⁵² Sobre el simbolismo de los guajolotes, véase Durán, *Historia de las Indias...*, I, p. 457; *Leyenda de los Soles en Códice Chimalpopoca*, p. 119; y el comentario de León-Portilla, *La filosofía náhuatl...*, p. 107.

⁵³ Sahagún, *Primeros Memoriales...*, fol. 68v, 75r, 79r y 79v.

⁵⁴ Sahagún, *Augurios y abusiones*, p. 60-61. Sobre el término “nahual”, véase López Austin, *Cuerpo humano e ideología...*, I, p. 416-432, y Navarrete Linares, “Nahualismo y poder...” Acerca de los lazos entre el coyote y Tezcatlipoca, véase Olivier, “Huehuecóyotl, ‘Coyote Viejo’...”, p. 113-132.

⁵⁵ Mendieta, *Historia eclesiástica...*, p. 80.

⁵⁶ Sahagún, *Primeros Memoriales...*, p. 275.

⁵⁷ CF, x, p. 191.

los informantes no vuelven a citar el dicho *tlaquimilolli* y tampoco describen su contenido. Ahora bien, los bultos sagrados sí se representaron en la parte iconográfica del *Códice Florentino*. Por ejemplo, en las ilustraciones de la entronización del *tlatoni* aparece un bulto en la sala de un templo frente al cual los futuros dirigentes queman copal (Fig. 5).⁵⁸ Ahora bien, otros cronistas como Pomar subrayan el papel de los *tlaquimilolli* de Huitzilopochtli y de Tezcatlipoca durante estos ritos.⁵⁹ A mi juicio, esta ausencia de datos en Sahagún se podría explicar por el carácter secreto de los rituales vinculados con los bultos sagrados, de los cuales tal vez los informantes no estaban enterados. Aunque otra explicación, quizás más válida, sería el silencio voluntario de los indígenas, debido a la existencia, todavía después de la Conquista, de cultos clandestinos dedicados a estos bultos sagrados. De hecho, los buscaría en vano el Santo Oficio.⁶⁰

Diversas fueron entonces las maneras de representar a los dioses así como los aspectos que podían adoptar para manifestarse frente a los mortales. Esto nos conduce al tema de las relaciones entre hombres y dioses, relaciones con modalidades variadas y complejas.⁶¹ Rezos, ofrendas, autosacrificios y sacrificios, sueños, estados alterados de conciencia, etcétera, constituyen las vías que siguieron los hombres para comunicarse con sus dioses, para agradecer sus dones y también para influir sobre ellos en sus solicitudes. Uno de los propósitos del calendario de los antiguos mexicanos era precisamente conocer los momentos más adecuados para interceder ante los dioses. Bien se percató Sahagún de esta utilización “idolátrica” de los diferentes ciclos temporales por los indios. Su afán por acabar con estas tradiciones lo llevaría, en 1572, a denunciar frente al tribunal de la Santa Inquisición a su antiguo compañero de orden, fray Toribio de Motolinía, culpable de un juicio apresurado acerca del carácter no idolátrico del calendario ritual indígena.⁶² Tanto la extrema atención a las influencias de los días como los rezos que recopiló Sahagún en el libro VI ilustran a la vez el respeto, la humildad y el miedo frente a las divinidades. Todo esto contribuyó a la idea según la cual los indígenas estaban inmersos en un

⁵⁸ CF, Lib. VIII, cap. xviii, fol. 46v.

⁵⁹ Pomar, “Relación de Tezcoco” p. 59.

⁶⁰ Olivier, “Les paquets sacrés ou la mémoire cachée des...”, p. 105-141.

⁶¹ Convendría estudiar aquí los mitos que señalan pautas de comunicación entre hombres y dioses. Véase Alfredo López Austin, en este mismo volumen.

⁶² Baudot, “Fray Toribio Motolinía denunciado...”, p. 127-132.

universo lleno de terrores y que sus vidas eran sobredeterminadas por los dioses. Es más, estas deidades omnipotentes a menudo se burlaban de los mortales, sus criaturas. Esta actitud irónica proporcionó un argumento de peso a Sahagún para “diabolizar” a las deidades nativas. En los famosos *Coloquios y doctrina cristiana* —transcripción de un diálogo ocurrido en 1524 entre los sacerdotes nativos y los primeros franciscanos— Sahagún puso en los labios de estos últimos las siguientes preguntas:

Pero si fueran dioses verdaderos, si de verdad fueran el Dador de la vida, ¿por qué mucho se burlan de la gente?, ¿por qué de ella hacen mofa?, ¿por qué no tienen compasión de los que son hechuras suyas? (...*auh intla nelli teteu intla nelli impalnemoanj, tleica in ceca teca mocacaiava. tleica in teca maviltia? tleica in amo qujmjcnioitta in tlachioalhuan...*).⁶³

En realidad, la explicación de las burlas de los dioses indígenas es más compleja y no se reduce a bromas diabólicas. Nada más apuntemos que eran verdaderas pruebas con las cuales los dioses sometían a los hombres para revelarles sus destinos. Inclusive, podían tomar la forma de enfrentamientos durante los cuales hombres atrevidos llegaban a derrotar a deidades tan potentes como Tezcatlipoca. Así que sin desestimar el peso indudable de los destinos sobre los hombres —los vencedores de estas contiendas habían nacido con un *tonalli* “fuerte”—, las actitudes de los mortales también desempeñan un papel en sus relaciones con los seres sobrenaturales.⁶⁴ Por consiguiente, se necesita matizar el famoso carácter fatalista de los antiguos nahuas, del que se ha hablado en no pocas ocasiones. Retomemos el ejemplo de los animales que expresaban las voluntades, no siempre bienvenidas, de los dioses. Según los informantes de Sahagún, el canto de la lechuza (*chicuatli*) era señal de que alguna enfermedad o incluso la muerte iban a acaecer a los habitantes de la casa sobre la cual se paraba. Se decía que el ave de mal agüero era el mensajero de Mictlantecuhtli y de Mictcacáhuatl, dioses de la muerte y del inframundo. Ahora bien, la aparición de la lechuza suscitaba reacciones violentas que demuestran que no siempre se aceptaban sin réplicas los veredictos funestos de los augurios:

⁶³ Sahagún, *Coloquios y doctrina cristiana...*, p. 122-123.

⁶⁴ Olivier, *Moqueries et métamorphoses...*, p. 31-35.

Y cuando oían el canto [de la lechuza] [...], le reñían, le decían los varones: “Quédate quieto bellaco, ojihundiducho, tú, el que fornicas con tu madre.” Y las mujeres le decían: “Quietos, putón. ¿Acaso perforaste el cabello con el que habré de beber? Porque aún no es tiempo que me vaya. (*Auh in icuac quicaqui tzatzi [...] niman conahua, conilhua in toquichti: “Ma xitlamattiuh, nocne, tixtecocoyocpul, monan ticyeco.” Auh in cilhua conilhua, inic cahua: “Ma xitlamatpolotuih, cuilon-pul. ¿Cuix oticcoyoni in tzontli ic natlitiaz? Ca yamo cuel in niyaz”*).⁶⁵

Uno imaginaría a los dioses del inframundo bastante enojados como para acelerar el cumplimiento del augurio destinado a estos humanos mal educados. Al parecer, no era siempre así y se nos explica que

Así la reprendían [a la lechuza] para que en esta forma se ahuyentara enseguida; así lo impedían, así devolvían, así atajaban su llamado; por esto no se realizaba en ellos lo que les cantaba (*Inic yuh conahuaya in, quilmach yuhquin ic onepatilo. Ic queleltia, ic quilochtia, ic quiyacatzacuilia, in itenotzaliz; inic amo inpan neltiz, ic quintatzilia*).⁶⁶

Testimonios similares tenemos acerca de Tezcatlipoca, a quien un enfermo insulta de manera poco elegante por no librarle de sus sufrimientos.⁶⁷ Aquí también se nos explica que a veces el dios no se enojaba y concedía a la persona molesta lo que pedía, aunque fuera con palabrotas. Si bien esta problemática ameritaría más espacio, se puede mencionar como explicación el poder que los antiguos nahuas atribuían a las palabras, aunque fuesen insultos, para influir sobre los dioses, como lo manifiestan los conjuros que recopilaría Ruiz de Alarcón algunos años más tarde.⁶⁸

Para concluir, regresemos sobre la opinión de Sahagún acerca de las deidades indígenas. Evidentemente, el franciscano no podía sino condenar de la manera más firme el culto a los dioses nativos, y se emplea en varias ocasiones para denunciar su “falsedad” o “carácter fingido”.⁶⁹ De Huitzilopochtli afirma que fue “...nigromántico, amigo de los diablos, enemigo de los hombres, feo, espantable,

⁶⁵ Sahagún, *Augurios...*, p. 36-37.

⁶⁶ Sahagún, *Augurios...*, p. 36-37.

⁶⁷ CF, III, p. 12. Otro ejemplo de insultos a Tezcatlipoca se encuentra en CF, IV, p. 35. Diego Durán, *Historia de las Indias...*, v. II, p. 75, menciona que se insultaba también a veces a Quetzalcóatl.

⁶⁸ Ruiz de Alarcón, *Treatise on the heathen superstitions...*

⁶⁹ HG, p. 68.

cruel...”;⁷⁰ Quetzalcoatl “...fue hombre mortal y corruptible, que aunque tuvo alguna apariencia de virtud [...] fue amigo de los diablos [...] su cuerpo está hecho tierra y a su ánima nuestro señor Dios la echó en los infiernos...” En cuanto a Tezcatlipoca, “...este es el malvado de Lucifer, padre de toda maldad y mentira, ambiciosísimo y superbísimo, que engañó a vuestros antepasados.”⁷¹

Desde luego, la actitud de Sahagún hacia las deidades nativas repercutía sobre sus informantes. No olvidemos que, aparte de los ancianos que entrevistaba, Sahagún tuvo como ayudantes a jóvenes nahuas evangelizados que fueron sus amanuenses. Cuando leemos en la parte náhuatl que las diosas llamadas Cihuateteo, eran “Diablome”, aplicando el plural náhuatl *me* a la palabra castellana *diablo*, se trata sin duda de un añadido de los amanuenses, a menos que los viejos informantes, temerosos o prudentes frente al franciscano, hayan preferido usar este término para desligarse de las viejas deidades que describían.⁷²

Sin embargo, existen casos aislados donde sorprendemos a Sahagún comentando con una ligereza inhabitual costumbres que en otras partes de su obra había condenado con firmeza. Así, en la primera parte del libro XI, el franciscano traduce, o resume en castellano, las descripciones y creencias de sus informantes sobre la fauna, algunas de las cuales ya han sido mencionadas. A veces, Sahagún nada más evoca el contenido del texto náhuatl: “Destas culebras cuentan ciertas supersticiones como en la letra están puestas”.⁷³ Más adelante, sus informantes describen los augurios vinculados con el hecho de toparse con un tipo de araña o de cucaracha de gran tamaño llamada *pinahuiztli*. La sabandija podía anunciar que algo vergonzoso iba a suceder al que la veía, tal vez la muerte, o bien que lo iba a favorecer (Fig. 8).⁷⁴ El comentario de Sahagún resulta inesperado: “Pones aquí en la letra, el razonamiento que haze

⁷⁰ HG, p. 70.

⁷¹ HG, p. 71.

⁷² CF, I, p. 19. Existen muchas otras menciones del término “diablo” en la parte náhuatl de la obra de Sahagún (*Ritos, sacerdotes...*, p. 46, 48, 50, 52, etc.; *Primeros Memoriales...*, p. 70-76, 78-80, etc.; CF, II, p. 156, 205, etc.). Sobre su uso en los *Primeros Memoriales...*, León-Portilla comenta: “...el texto náhuatl, debido probablemente a las dificultades que tuvo que sufrir Sahagún, presenta una clara modificación. En vez de decir ‘delante del dios’ (*ixpan teotl*) dice ‘delante del diablo’ (*ixpan diablo*). [...] Parece pues indicio de la prudencia de Sahagún el haber impuesto a los escribanos indígenas la modificación a que se está aquí aludiendo”, (en Sahagún, *Ritos, sacerdotes...*, p. 47-49).

⁷³ HG, p. 726.

⁷⁴ CF, XI, p. 89.

el que topa a algunas destas savandixas es graciosa.”⁷⁵ Confesamos que el texto no es muy claro: ¿Se refiere la palabra “graciosa” al animalillo? ¿Se trata de un error y hay que leer “gracioso” que calificaría entonces al “razonamiento” de los indios? Como sea, parecería que el franciscano olvidó que las predicciones vinculadas con el *pinahuiztli* habían sido registradas en el libro V, de los augurios, donde se menciona la realización de una cruz en el suelo para especular acerca del rumbo que escogía el animalillo.⁷⁶ Es más, en las minutas de un proceso inquisitorial fechado de 1537, el acusado Andrés Mixcóatl interpretaba la aparición de un *pinahuiztli* como una señal de que “la gente de la iglesia” lo iba a arrestar.⁷⁷ En el prólogo del libro V declaraba Sahagún:

...por caminos no lícitos y vedados procuramos de saber las cosas que nuestro señor Dios no es servido que sepamos, como son las cosas futuras y las cosas secretas. Y esto a las veces por la vía del Demonio, a las veces conjeturando por los bramidos de los animales o garridos de las aves o por el parecer de algunas sabandijas.⁷⁸

¿Cómo explicar el hecho de que el franciscano haya usado el término “graciosa” al hablar del *pinahuiztli*? Uno se pierde en conjeturas. ¿Acaso estaríamos frente a una actitud de desdén frente a las “boberías” o “niñerías” de los indios?⁷⁹ (Al hablar de las Cihuateteo, exclama el franciscano: “Es esta adoración de mujeres cosa tan de burlar y de reir, que no hay para qué hablar de la confutar por autoridades de la Sagrada Escritura”).⁸⁰ ¿O bien se trata de un descuido de Sahagún que el Tribunal del Santo Oficio no hubiera vacilado en condenar? En determinado momento, ¿se habría convertido el interés del fraile por las costumbres de sus informantes —costumbres en este caso no muy diferentes de las creencias europeas respecto a los augurios vinculados con animales— en algo

⁷⁵ CF, Lib. XI, cap. iv, párrafo 8, fol. 94r.

⁷⁶ Sahagún, *Augurios...*, p. 42-45.

⁷⁷ “...luego vido venir, parece que de alguna parte que había basura, una sabandija á manera de cigarra, salvo que no tenía alas, este se llama en su lengua *pinauizty*, y luego en pos de esta sabandija, salió otra a manera de araña, que se llama en su lengua *tecuantocatli*; luego el dicho Andrés Mixcoatl los mató á las dichas sabandijas, y el dicho Andrés dixo á la gente que estaba ahí: “estas sabandijas que visteis, significa que me han de prender presto la gente de la iglesia” (*Procesos de indios idólatras...*, p. 65).

⁷⁸ HG, p. 285.

⁷⁹ Acerca de la fiesta de los *Tepictoton*, Sahagún escribe: “Esto más parece cosa de niños y sin seso que de hombres de razón.” (HG, p. 75).

⁸⁰ HG, p. 73.

atractivo y hasta, porque no, en algo divertido? ¿Habría Bernardino abandonado su papel de escudriñador implacable de la idolatría indígena por el de observador curioso que llegaría a compartir el sentido del humor de sus informantes? Y en este caso, ¿obedecería esto al hecho de que los indígenas comentasen, de manera aparentemente cómica, los augurios con una estrategia tal que, de manera fingida, trataban de desvincularse, ante los ojos del fraile, de sus antiguas creencias?⁸¹

Resulta sumamente difícil contestar a estas preguntas pero creo que su planteamiento apunta hacia una problemática sobre el diálogo entre Sahagún y sus informantes que ameritaría, así como lo ameritan también otros temas brevemente mencionados, nuevas investigaciones.

⁸¹ La ignorancia del “contexto de enunciación” de las respuestas de los informantes de Sahagún impide escoger alguna de estas hipótesis. ¿Qué dosis de seriedad tenían los indios al narrar los augurios, sobre todo cuando evocan el posible rumbo del Mictlan que podía escoger el *pinahuiztli*? ¿O, muy al contrario, considerarían gracioso el hecho de matar a la sabandija después de agradecerle el buen augurio que manifestó? (Muy deseable sería estudiar el concepto de “lo cómico” entre los antiguos nahuas). Se pueden plantear interrogantes parecidos a propósito de las reacciones que Durán atribuye a los indígenas que comentaban sobre los ritos mortuarios: “...hacian tanta multitud de ceremonias y niñerías que los mismos indios se rien y espantan de ver tanto juguete y niñerías en que sus antepasados estribaban ...” (Durán, *Historia de las Indias...*, v. II, p. 178).