



Alfredo López Austin

“Los mitos en la obra de Sahagún”

p. 81-96

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

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



LOS MITOS EN LA OBRA DE SAHAGÚN

ALFREDO LÓPEZ AUSTIN

Ciclo de conferencias Bernardino de Sahagún,
Quinientos años de presencia
13 de abril a 20 de julio de 1999
Museo Nacional de Antropología
conferencia del martes 11 de mayo de 1999, 19:00 horas

Inicio esta plática con una verdad sabida por siglos: que la investigación histórica descansa en la interpretación. Verdad sabida, es cierto; pero como todas las verdades viejas, a veces tan relegada en el cajón de lo obvio que termina por pasar inadvertida. La información está aquí y allá, en los expedientes de un archivo, en las páginas de un libro, en la piedra exhumada por el arqueólogo, en la voz grabada en una cinta o en un disco, en las formas y colores de una imagen visual, en las líneas de un periódico... Pero todo esto es apenas material en bruto que debe estimarse tanto en los contextos más inmediatos como en los más distantes; que es necesario relativizar con la crítica más depurada; que ha de articularse, ya elaborado como dato histórico, a muchos otros datos de muy distintas clases de fuentes; que tiene que ser explicado y explicar en una cadena de temporalidades, todo hasta formar parte de ese modelo lógico de lo acontecido que recibe el nombre de hecho histórico. La hoja recién extraída de un archivo, el monolito recién reincorporado a usos y sentidos —otros usos y otros sentidos en otra sociedad diferente a la que le dio origen—, el texto recién releído, deben pasar todos por la interpretación, que es, a su vez, sólo uno de los primeros pasos del proceso de producción historiográfica.

Me refiero a lo anterior porque pudiera suponerse que un texto tan visto y revisado como lo es la *Historia general de las cosas de Nueva España* ya no requiere de mayores análisis y comentarios, y que fácilmente se puede llegar a él con el propósito de extraerle citas y acomodarlas, como cuadros en la pared de alguna galería, para muestra, ilustración o adorno. No es así, pues cada nuevo uso del texto tendrá que adecuarse por medio de específicas interpretaciones, y éstas no deberán ser arbitrarias ni libremente subjetivas, sino

sujetas tanto a las reglas del buen oficio como a las virtudes —y los frenos— de una recta imaginación. Creo que quienes me han precedido en esta serie de pláticas, quienes me seguirán y yo hemos quedado obligados a demostrarlo.

Para quienes estamos interesados por el mito la interpretación es particularmente necesaria. El mito es, a no dudarlo, una creación humana opaca, de difícil intelección, y mucho más cuando en el proceso de su registro y relectura intervienen los factores fuertemente ideológicos de la relación intercultural. No en vano el término *mito* se ha cargado de un sentido peyorativo que lo asimila a la fábula y a la ficción, y no en vano muchas religiones se niegan a admitir como mitos sus propias creencias y narraciones míticas. Por todo esto conviene que quien pretenda estudiar los mitos en una fuente documental importante —como lo es la *Historia general de las cosas de Nueva España*— sea muy preciso, al menos, en tres aspectos de su labor historiográfica: 1) su definición de mito desde el enfoque específico de su investigación; 2) la interpretación propiamente historiográfica, la que lleva a la evaluación del texto estudiado como material histórico, y 3) la interpretación propiamente mítica, o sea la aprehensión del sentido de los asuntos míticos correspondientes a los distintos grados de abstracción y de su interrelación como componentes de un discurso único. En esta plática me enfocaré sintéticamente al segundo de estos aspectos, el historiográfico, haciendo breves comentarios relativos a los otros dos ámbitos. Aclaro que en este trabajo limito el término *mito* a la narración mítica, esto es, a la producción de los relatos de los procesos incoativos de la creación del mundo. Veremos, por tanto, la forma en que fray Bernardino de Sahagún registró en su *Historia general* las aventuras de los dioses que en el tiempo primigenio produjeron la existencia del ser humano y su hábitculo.

Lo anterior permite que nos concentremos en un número limitado de pasajes, aunque éstos están distribuidos en los distintos libros componentes de la obra. Por una parte tomaremos en cuenta relatos que Sahagún reconoce como mitos, los que el franciscano califica como las fábulas que contaban los indios en la antigüedad; por otra estarán las narraciones que reconocemos como mitos, tanto por encontrarlas en otras fuentes documentales en su claro aspecto mítico como por el análisis que puede hacerse de su contenido en la *Historia general*, aunque para Sahagún hayan sido historias más o menos verosímiles de hechos reales en su propia apreciación de la realidad histórica. Cabe advertir aquí, de cualquier manera, que en algunas ocasiones la distinción no es tajante.

Empecemos con lo que el franciscano llama *fábulas de los anti-guos* o, en forma más precisa, *teología fabulosa de los gentiles*. Como puede suponerse, esta teología fabulosa es para fray Bernardino un pensamiento no sólo erróneo, sino diabólico. ¿Por qué, entonces, Sahagún dedica tanta atención a los mitos? Así como Sahagún tomó como modelo a fray Ambrosio Calepino en su proyecto de vocabulario, san Agustín fue su inspirador en el registro de la mitología. San Agustín dedicó el libro sexto de *La ciudad de Dios* a los mitos de los gentiles, con el propósito de que su exposición sirviese para darles a entender que sus dioses no tenían tal carácter ni podían obrar en beneficio de los hombres.¹ Sahagún, desde el prólogo general de su obra, se dirige a los evangelizadores y confesores de indios que creen que los pecados más graves de su grey son las borracheras, los hurtos y la carnalidad. Les advierte que hay otros muchos pecados más graves que tienen gran necesidad de remedio: los de la idolatría, que no pueden ser considerados cosa del pasado.² Los predicadores y confesores deben actuar, según las propias metáforas de fray Bernardino, como médicos de las almas para curar las enfermedades espirituales. Sólo con el conocimiento preciso de las creencias, ritos y mitos de los antepasados prehispánicos podrá descubrirse su persistencia en los tiempos actuales.

...los pecados de la idolatría y ritos idolátricos, y supersticiones idolátricas y agüeros y abusiones y cerimonias idolátricas no son aún perdidas del todo. Para predicar contra estas cosas, y aun para saber si las hay, menester es de saber cómo las usaban en tiempos de su idolatría, que por falta de no saber esto en nuestra presencia hacen muchas cosas idolátricas sin que lo entendamos. Y dicen algunos, escusándolos, que son boberías o niñerías, por ignorar la raíz de donde salen, que es mera idolatría, y los confesores ni se las preguntan ni piensan que hay tal cosa, ni saben lenguaje para se lo preguntar, ni aun lo entenderían aunque se lo digan.³

Sahagún repetirá la justificación de su proceder en el prólogo al Libro Tercero, advirtiendo que el Diablo está al acecho, esperando la coyuntura para recuperar el terreno perdido con la evangelización de los indios. Recalca el franciscano que si no se toman las providencias necesarias, el Demonio despertará las idolatrías que

¹ HG, Prólogo, Lib. III, p. 201-202.

² HG, Prólogo [general], p. 31-32.

³ HG, Prólogo [general], p. 31-32.

parecen del todo olvidadas en los descendientes de sus antiguos súbditos. Entre dichas providencias necesarias para mantener la fe —insistirá fray Bernardino— está el conocimiento de los registros que él hizo en sus libros Segundo, Tercero, Cuarto y Quinto.⁴

Sahagún sigue fielmente el ejemplo de San Agustín. Parece convencido de que al mostrar a los indios el error de la idolatría se hará evidente la verdad de la fe cristiana. Es su convicción, generalizada entre los evangelizadores, que sólo la luz del Evangelio aparta a los hombres de la mentira, y que sin ella los pueblos caen en las mayores aberraciones.

Vosotros, los habitadores desta Nueva España, que sois los mexicanos, tlaxcaltecas y los que habitáis en la tierra de Mechuacan, y todos los demás indios destas Indias Occidentales, sabed que todos habéis vivido en grandes tinieblas de infidelidad y idolatría en que os dexaron vuestros antepasados, como está claro por vuestras escripturas y pinturas y ritos idolátricos en que habéis vivido hasta agora... Y sabed que los errores en que habéis vivido todo el tiempo pasado os tienen ciegos y engañados.⁵

Su argumentación descansa plenamente en la Escritura, fuente máxima de verdad para los cristianos, que muestra no sólo cuál es el origen de los falsos dioses, sino los grandes males en que incurrieron los hombres por su adoración.⁶ En su discurso muestra a los indígenas cómo los antiguos gentiles tuvieron que reconocer sus propios errores, al decir, según la Escritura: “Errado habemos en el camino de la verdad; no nos alumbró la luz de la justicia; no nos salió el sol de la inteligencia; fatigónos y cansónos el camino de la maldad y de la perdición”.⁷ Pero el argumento se hace mucho más grave cuando Sahagún lo aplica a los indígenas. Sahagún, más allá de sus virtudes y de su comprensión al mundo indígena, es ya un hombre formado en la relación colonial que rebaja a los colonizados a la calidad de menores de edad. Sahagún descalifica a los indígenas considerándolos un pueblo pueril, en posición de desventaja frente a los antiguos gentiles del Viejo Mundo. Son los indios, a su juicio, primeros entre todos los idólatras del mundo en la reverencia y fidelidad que tienen a sus dioses,⁸ pero si los gentiles griegos y latinos —a quienes Sahagún llama “nuestros antecesores” y gente

⁴ HG, Prólogo, Lib. III, p. 201-202.

⁵ HG, Apéndice, Lib. I, p. 65.

⁶ HG, Apéndice, Lib. I, p. 68.

⁷ HG, Apéndice, Lib. I, p. 69.

de tanta discreción y presunción— inventaron fábulas “ridículas” acerca del Sol, la Luna, las estrellas, el agua, la tierra, el fuego y el aire, no es de maravillarse que lo hagan los indios, “gente tan párvula y tan fácil para ser engañada”.⁹ El estigma de la minoría de edad, arma terrible contra la dignidad de los pueblos, se muestra en la incompreensión de las creencias ajenas, siempre pasibles de ser condenadas por su irracionalidad. Cuando Sahagún se refiere al culto dado a las *mocihuaquetzque*, la mujeres muertas en su primer parto, juzga que es “cosa tan de burlar y de reír, que no hay para qué hablar de la confutar por autoridades de la Sagrada Escritura”,¹⁰ y al hablar del ritual dedicado a los montes, con comunión de sus imágenes fabricadas con semillas, dice: “Esto más parece cosa de niños y sin seso que de hombres de razón”.¹¹

En resumen, es la fe cristiana, suprema verdad para los evangelizadores, la fuente de sabiduría. Su desconocimiento hace caer en los errores idolátricos a todos los pueblos apartados de ella. El error, creado e inspirado por el Demonio, se hará más grave y evidente en aquellos hombres que no poseen madurez. El error explica la imaginación fabulosa de los forjadores de mitos; pero, ¿todo es mentira en el mito? ¿Quiénes son —y qué clase de existencia tienen— los personajes del mito, los dioses que aparecen en sus aventuras? Paradójicamente son, a los ojos de los evangelizadores, seres reales, no simples frutos de la imaginación alterada.

En primer término, los dioses de los indígenas son de la misma índole de los dioses de los gentiles del Viejo Mundo. Esto se reafirma con las múltiples comparaciones que aparecen en la *Historia general*: Huitzilopochtli fue otro Hércules; Tezcatlipoca, otro Júpiter; Chicomecóatl, otra Ceres; Chalchiuhtlicue, otra Juno; Tlazoltéotl, otra Venus; Xiuhtecuhtli, otro Vulcano; Quetzalcóatl (como Huitzilopochtli), otro Hércules, etcétera.¹² Afirma Sahagún que los indígenas de la Nueva España, como los gentiles griegos y romanos, adoraron a los seres irracionales, entre ellos el fuego, maravillados por sus efectos de quemar, calentar, asar y cocer, ceguedad que los obligó a atribuir entendimiento a un ser creado para servicio de los hombres.¹³ Como dice la Escritura, aplicaron el nombre de dioses a ob-

⁸ HG, Prólogo general, p. 34.

⁹ HG, Prólogo, Lib. VII, p. 477.

¹⁰ HG, Apéndice, Lib. I, p. 73.

¹¹ HG, Apéndice, Lib. I, p. 75.

¹² HG, Lib. I, cap. i, p. 37; cap. iii, p. 38; cap. vii, p. 40; cap. XI, 42; cap. XII, p. 43; cap. XIII, p. 47; Lib. III, cap. iii, p. 208, etcétera.

¹³ HG, Apéndice, Lib. I, p. 73.

jetos de piedra y de madera, y —hará destacar Sahagún—, como gran locura, lo dieron a hombres, mujeres y animales.¹⁴ Además, según fray Bernardino, los indios extendieron la idea de divinidad a muchos otros seres por su propensión de aplicar el término *teutl* a todo lo que les parecía extraordinario:

Será también esta obra [el Libro Onceno] muy oportuna par darlos a entender el valor de las criaturas, para que no las atribuyan divinidad; porque a cualquiera criatura que vían ser iminente en bien o en mal, la llamaban *teutl*; quiere decir “dios”. De manera que al Sol le llamaban *teutl* por su lindeza; al mar también, por su grandeza y ferocidad. Y también a muchos de los animales los llamaban por este nombre por razón de su espantable disposición y braveza. Donde se infiere que este nombre *teutl* se toma en buena y en mala parte. Y mucho más se conoce esto cuando está en composición, como en este nombre, *teupiltzintli*, “niño muy lindo”, *teupiltontli*, “muchacho muy travieso o malo”. Otros muchos vocablos se componen desta misma manera, de la significación de los cuales se puede conjeturar que este vocablo *teutl* quiere decir “cosa extremada en bien o en mal”.¹⁵

No debemos considerar este pasaje de Sahagún como un mero exceso de interpretación. Si bien la razón no es lingüística, cabe advertir que otros autores de su siglo y del siguiente se percataron de que en las concepciones indígenas la divinidad se extendía a todas las criaturas y se hacía más notoria en aquellas que mostraban cualidades extraordinarias.

Pero, volviendo a los dioses, tanto los de la gentilidad clásica como los de la gentilidad indígena, ¿podía plantearse que eran sólo criaturas mundanas a las que por el error del Demonio se había atribuido divinidad? Aquí la respuesta de Sahagún, como la de la mayoría de sus contemporáneos evangelizadores, fue doble. Por un lado, descansaba en la Escritura, como lo transcribiría Sahagún: *Omnis dii gentium demonia*, “todos los dioses de los gentiles son demonios”.¹⁶ Y los españoles habían caído, en verdad, en un demonismo extremo al enfrentarse a la religión indígena. La demonización de los dioses fue, en efecto, una imagen siempre presente no sólo para explicar la fuente del engaño, sino para dar cuenta de los hechos extraordinarios relatados por los indígenas y aceptados por

¹⁴ HG, Apéndiz, Lib. I, p. 71.

¹⁵ HG, Prólogo, Libro Undécimo, 677-678.

¹⁶ HG, Apéndiz, Lib. I, p. 68.

los españoles, propensos por causa propia a la milagrería. Si los indios narraban casos en que la naturaleza había sido violentada por la acción de los dioses, en que lo maravilloso había invadido la tierra, era más fácil para los españoles atribuir la acción a los demonios que echar mano a un escepticismo peligroso. Incluso las enfermedades que los indios atribuían a sus diosas podían ser interpretadas por los españoles como posesiones demoniacas. Así, nos dirá Sahagún que la parálisis de los niños, explicada por los indios a partir de los daños causados por las mujeres muertas de primer parto, podía deberse a que entraba en las criaturas algún demonio.¹⁷ Con los demonios, sus engaños y sus revelaciones se explicaba hasta el origen del calendario adivinatorio de 260 días, que según fray Bernardino no contenía origen lícito ni natural, pues no se fundaba en ningún ciclo de la naturaleza.¹⁸

Sin embargo, en forma paralela, un antiguo pensamiento racionalista acompañaba a los evangelizadores llegados a la Nueva España. La tesis procedía de la antigüedad clásica. El autor era un historiador, filósofo y viajero griego que había vivido en los siglos IV y III a.C.: Evémero de Mesina. Evémero, que había recibido como influencia el escepticismo religioso de la escuela de Cirene, recogió las historias de los dioses y aplicó especial atención al registro de los sitios que se suponían los lugares de su nacimiento y su sepulcro. En su obra, *Escrito sagrado*, quiso demostrar que los llamados dioses habían sido en su tiempo seres humanos, y que la memoria de las generaciones posteriores los había exaltado hasta hacerlos merecedores de culto. Sus enseñanzas tuvieron un relativo éxito entre los filósofos, como explicaciones de la naturaleza de los dioses; pero sin duda quienes las aceptaron siglos más tarde con mayor pasión fueron los escritores judíos y cristianos que vieron en el evemerismo un argumento de peso contra las concepciones paganas. Las viejas enseñanzas de Evémero continuaron vigentes a través del tiempo, y no sólo vinieron con los conquistadores al Nuevo Mundo, sino que fueron reafirmadas en el siglo XIX y, aún hoy, no es del todo extraño encontrarlas repetidas por algunos estudiosos de la religión.

Sahagún afirmó la existencia humana de muchos de los dioses indígenas. Huitzilopochtli, por ejemplo, había sido un “nigromántico o embaidor que se transformaba en figura de diversas aves y bestias”, y fueron tales su fortaleza y su destreza en la guerra que

¹⁷ HG, Lib. I, cap. X, p. 42.

¹⁸ HG, Prólogo, Lib. IV, p. 231-232.

los mexicanos lo habían honrado como a un dios.¹⁹ Según fray Bernardino, habían sido seres humanos Páinal,²⁰ Quetzalcóatl,²¹ Chicomecóatl,²² Tzapotlatenan,²³ Opuchtlí,²⁴ Yacatecuhtli²⁵ y otros más. Como se ha dicho, es una afirmación nada extraña entre los evangelizadores, pues se encuentran otras muchas menciones semejantes en las obras del siglo XVI, entre ellas, para dar un solo ejemplo, la de fray Diego de Landa, quien, al referirse a Kukulcán, dice: “Queda dicha la ida de Cuculcán, de Yucatán, después de la cual hubo entre los indios algunos que dijeron que se había ido al cielo con los dioses, y por eso le tuvieron por dios y le señalaron templo en que como a tal le celebrasen su fiesta...”²⁶

Como en el caso de la divinidad de las criaturas, no debemos buscar el fundamento de estas interpretaciones sólo a partir de la tradición europea. Las creencias mesoamericanas, mal entendidas por los españoles, dieron pie a que el evemerismo se fortaleciera en la Nueva España. Entre estas concepciones indígenas mal interpretadas pueden mencionarse la creencia en los hombres-dioses, las particularidades de los dioses patronos y la deificación de algunos seres humanos por la especificidad de su muerte.

De hecho, la creencia en los hombres-dioses era diametralmente opuesta al evemerismo: la fuerza de los dioses descendía y tomaba posesión de los cuerpos de personas con características especiales, de manera que las convertía en vasos mundanos a través de los cuales los dioses actuaban entre los hombres; pero esta confusión de lo humano y lo divino, comprendida a medias por los cristianos, favoreció la preconcepción europea. Más aún, cuando la vida de los hombres-dioses se refuerza con un arquetipo legendario cuajado de milagros, la tradición piadosa indígena llena el escenario natural de supuestos testimonios del paso maravilloso. Así aparecen las huellas de los portentos en la leyenda de la destrucción de Tollan y la huida de Quetzalcóatl. El sacerdote tolteca apedrea un árbol en Huehucuahtitlan y quedan, para la posteridad, las piedras incrustadas en el tronco; en Temacpalco se sienta y llora, dejando en las

¹⁹ HG, Lib. I, cap. I, p. 37.

²⁰ HG, Lib. I, cap. II, p. 37.

²¹ HG, Lib. I, cap. IV, p. 39.

²² HG, Lib. I, cap. VII, p. 40.

²³ HG, Lib. I, cap. IX, p. 41-42.

²⁴ HG, Lib. I, cap. XVII, p. 54.

²⁵ HG, Lib. I, cap. XIX, p. 56.

²⁶ Fray Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, México. Editotial Porrúa, 1982, cap. XI, mes xul, p. 98.

rocas las marcas de sus manos, nalgas y lágrimas, y en Tepanoaya construye un puente de piedra para pasar el ancho río del lugar.²⁷

En el caso de los dioses patronos, dos fueron las bases de interpretación evemerista: una, la relación de los dioses con sus pueblos protegidos. Cuando los españoles oían que una divinidad era de Tzapotlan, por señalar un caso, entendían que era Tzapotlan el lugar del nacimiento del patrono. La otra base, muy importante, era la creencia indígena de que los dioses habían inventado y heredado a sus pueblos protegidos los oficios y sus instrumentos específicos. Por ello aparecen en la obra de Sahagún justificaciones como las siguientes: de Chicomecóatl, “debió esta mujer ser la primera mujer que comenzó a hacer pan y otros manjares guisados”; de Tzapotlatenan, “fue la primera que inventó la resina que se llama *úxitl*... Y como esta mujer debió ser la primera que halló este aceite, contáronla entre los dioses y hacían fiesta y sacrificios aquellos que venden y hacen este aceite que se llama *úxitl*”; de Opuchtlí, le atribuían “la invención de las redes para pescar peces, y también un instrumento para matar peces que le llaman *minacachalli*... [y] ...los lazos para matar las aves y los remos para remar”; de Yacatecuhtli, “hay conjetura que comenzó los tratos y mercaderías entre esta gente, y así los mercaderes le tomaron por dios y le honraron de diversas maneras”, etcétera.²⁸ En cuanto a los seres humanos divinizados, entre ellos las mujeres muertas en el primer parto, las *mocihuaquetzque*, hay una proximidad mayor —aunque no por ello considerable— a las ideas de Evémero.

Tal vez ni Sahagún ni sus contemporáneos fueron conscientes de la oposición entre la concepción demonista de la Escritura y la racionalista de Evémero. La conciliación de ambas explicaciones se expresa en Sahagún en una forma tan espontánea que parece revelar la inexistencia de un conflicto. ¿Acaso los hombres malvados no se transforman en demonios después de su muerte? Por ello Sahagún nos dice del dios Olmécatl Huixtotli que era el caudillo de los olmecas huixtotin, “señor que tenía pacto con el Demonio;”²⁹ de Quetzalcóatl, que fue “hombre mortal y corruptible, que aunque tuvo alguna apariencia de virtud... fue gran nigromántico, amigo de los diablos, y por tanto amigo y muy familiar dellos, digno de gran confusión y de eterno tormento...” y agrega que “su cuerpo está hecho de tierra y a su ánima nuestro señor Dios la echó en los

²⁷ HG, Lib. III, cap. Xii, p. 216-217.

²⁸ HG, Lib. I, cap. XVIII, p. 54; cap. ix, p. 41-42; cap. xvii, p. 54; cap. xix, p. 56.

²⁹ HG, Lib. x, cap. xxix, par. 14, p.673.

infiernos... [donde] ...está en perpetuos tormentos”,³⁰ y de Huitzilopochtli, que fue “nigromántico, amigo de los diablos, enemigo de los hombres, feo, espantable, cruel, revoltoso, inventor de guerras y de enemistades, causador de muchas muertes y alborotos y desasosiegos”.³¹

Por lo que toca al registro del relato mítico en la *Historia general*, es necesario hacer hincapié en algunas peculiaridades. Por una parte, es muy apreciable el valor de los textos registrados. El mito del nacimiento del Sol y la Luna en Teotihuacan, el del nacimiento de Huitzilopochtli y el de la ruina de Tollan y la huida del sacerdote-gobernante Quetzalcóatl son piezas narrativas que ocupan lugares de primer orden entre los registros míticos en las fuentes documentales. Por otra parte, el mito de la invención del pulque y la embriaguez del dios Cuextécatl aporta muy buena información acerca de los dioses patronos, y la historia de los mexicas constituye una pieza única como intento de desmitificación colonial de los relatos mítico-históricos prehispánicos. Por último, si bien no existe en la *Historia general* ninguno de los mitos de Tamoanchan, los escasos datos relativos a su búsqueda sobre la tierra sirven para complementar la información que aparece más sistemática y detallada en otras fuentes.

En relación a las noticias de Tamoanchan, Sahagún deseaba desmitificarlas, por lo que trata de convertir las míticas siete cuevas de origen de los pueblos —Chicomóztoc— en una metáfora de siete embarcaciones en que supuestamente habían llegado los primeros habitantes. Es notable que la desmitificación tiene como propósito identificar Tamoanchan con el Paraíso Terrenal bíblico, al que también ubica en una geografía real.

Del origen desta gente, la relación que dan los viejos es que por la mar vinieron de hacia el norte, y cierto es que vinieron en algunos vasos, de manera no se sabe cómo eran labrados, sino que se conjetura que una fama que hay entre todos estos naturales, que salieron de siete cuevas, que estas siete cuevas son los siete navíos o galeras en que vinieron los primeros pobladores desta tierra. Según se colige por conjeturas verisímiles, la gente que primero vino a poblar esta tierra, de hacia la Florida vino, y costeano vino, y desembarcó en el puerto de Pánuco, que ellos llaman Panco, que quiere decir “lugar donde llegaron los que pasaron por agua”. Esta gente venía en demanda del Paraíso Terrenal, y traían por apellido Ta-

³⁰ HG, Apéndice, Lib. I, p. 71-72.

³¹ HG, Apéndice, Lib. I, p. 70.

moanchan, que quiere decir “buscamos nuestra casa”. Y poblaban cerca de los más altos montes que hallaban. En venir hacia el mediodía a buscar el Paraíso Terrenal no erraban, porque opinión es de los que escriben que está debaxo de la línea equinocial; y en pensar que es algún altísimo monte tampoco yerran, porque así lo dicen los escritores que el Paraíso Terrenal está debaxo de la línea equinocial y que es un monte altísimo que llega su cumbre cerca de la Luna. Parece que ellos o sus antepasados tuvieron algún oráculo cerca de esta materia, o de Dios o del Demonio, o tradición de los antiguos que vino de mano en mano hasta ellos. Ellos buscaban lo que por vía humana no se puede hallar, y nuestro señor Dios pretendía que la tierra despoblada se poblase para que algunos de sus descendientes fuesen a poblar el Paraíso Celestial, como agora vemos por experiencia. Mas, ¿para qué me detengo en contar adivinanzas?³²

Pese al valor de los relatos míticos anteriormente mencionados, su simple enunciado permite apreciar, de golpe, que su número es sumamente escaso en una obra tan importante como la *Historia general* de fray Bernardino de Sahagún. No solamente son muy pocos los relatos míticos, sino que se encuentran agrupados de manera desordenada y asistemática.

Las formas de presentación son muy variadas:

- a) El relato del nacimiento del Sol y la Luna en Teotihuacan se ofrece como mito en el sentido más pleno: una aventura de los dioses en el tiempo primigenio que desemboca en la creación de los astros más importantes y en el establecimiento de su curso.³³
- b) Tiene una presentación semejante, sin llegar a tal precisión de forma mítica, el relato del nacimiento de Huitzilopochtli en el Coatépec. En efecto, su final no conduce de manera indubitable a la incoación mítica, y su carácter solar vendrá a ser descubierto siglos después por Eduard Seler. Es más, existen hoy investigadores que cuestionan dicho carácter solar.³⁴
- c) El mito de la ruina de Tollan y la huida de Quetzalcóatl se presenta más como un conjunto de leyendas que como un conjunto mítico. En este caso la complejísima figura de Quetzalcóatl, en la que tal vez desde la época prehispánica se confundieron la personalidad del dios, la del sacerdote-gobernante arquetípico y la de diversas figuras históricas de hombres-dioses, se presta para acentuar un relato que

³² HG, Prólogo [general], p. 34-35.

³³ HG, Lib. VII, cap. ii, p. 482.

³⁴ HG, Lib. III, cap. I, par. 1, p. 202-204.

- cuadra a la concepción evemerista.³⁵ Existe información complementaria, muy útil desde el punto de vista mítico, en la historia de los tulanos o tultecas del Libro Décimo.³⁶
- d) La historia de los mexicas del mencionado Libro Décimo pasa, precisamente, por una historia real, en la cual se pretende limpiar el resabio mítico con explicaciones de tipo racionalista, aunque en ella quede inserto el relato del invento del pulque y la embriaguez de Cuextécatl, de carácter fácilmente reconocible.³⁷
- e) Por último, es muy interesante un pequeño pasaje de la historia de Quetzalcóatl de Tollan que se registró no como mito ni como historia, sino como explicación del sentido de un refrán.³⁸ Volveré a este tema al final de la conferencia.

La agrupación de estos textos es, como se dijo, desordenada y asistemática. Estas características son difíciles de explicar si se toman en cuenta el orden que campea en la obra de fray Bernardino y su expresión clara de la importancia del tema y de la ubicación de su tratamiento. El lugar indicado, por lógica y por intención expresa, era el Libro Tercero, cuyo título no deja lugar a dudas: “Del principio que tuvieron los dioses”. En el prólogo de este libro Sahagún dice:

A este propósito en este Tercero Libro se ponen las fábulas y ficciones que estos naturales tenían cerca de sus dioses, porque entendidas las vanidades que ellos tenían por fe cerca de sus mentirosos dioses, vengan más fácilmente por la doctrina evangélica a conocer el verdadero Dios, y que aquellos que ellos tenían por dioses no eran dioses, sino diablos mentirosos y engañadores.³⁹

Sin embargo, buena parte del material de este capítulo no es mítico, y falta en él el mito más importante de la *Historia general*, precisamente el del nacimiento del Sol y de la Luna en Teotihuacan. No son míticos los pasajes referentes al culto a Huizilopochtli, la parte relativa a Tezcatlipoca y los capítulos correspondientes al destino de los muertos, la educación en el *tepochcalli* y el *calmécac*, y la elección de los dos sumos sacerdotes.

³⁵ HG, Lib. III, cap. iii-Xiv, p. 208-218.

³⁶ HG, Lib. X, cap. XXIX, par.1, p. 650-655.

³⁷ HG, Lib. X, cap. XXIX, par. 14, p. 670-676.

³⁸ HG, Lib. VI, cap. XII, p. 442-443.

³⁹ HG, Prólogo, Lib. III, p. 201-202.

Por lo que toca al mito del nacimiento del Sol y la Luna, Sahagún le da entrada claramente en el lugar más apropiado, al escribir: “Del principio de los dioses no hay clara ni verdadera relación, ni aun se sabe nada; mas lo que dicen es que hay un lugar que se dice Teutihucan, y allí, de tiempo inmemorial, todos los dioses se juntaron y se hablaron...”⁴⁰ Pero después de anunciar el mito, Sahagún da un giro inexplicable: “Y todo esto ya es platicado en otra parte. Y al tiempo que nació y salió el Sol, todos los dioses murieron y ninguno quedó dellos, como adelante se dirá en el Libro Séptimo, en el capítulo segundo”.⁴¹

Y en efecto, el mito más importante quedó en el libro más desafortunado de la *Historia general*, libro del que puede sospecharse que ni Sahagún supo interrogar a sus informantes ni éstos entendieron al franciscano.⁴² Pese a que algunos de sus capítulos son de valor —y el del origen del Sol y la Luna puede considerarse entre los mejores de toda la obra— la parte nuclear del Libro Séptimo es un fracaso, y a ella parece dirigirse el franciscano cuando escribe en las primeras páginas:

Razón tendrá el lector de desgustarse en la lección deste Séptimo Libro, y mucho mayor la tendrá si entiende la lengua indiana juntamente con la lengua española, porque en lo español el lenguaje va muy baxo, y la materia de la que se trata en este Séptimo Libro va tratada muy baxamente. 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. Y así se traduxo en la lengua española, en baxo estilo y en baxo quilate de entendimiento, pretendiendo solamente saber y escrebir lo que ellos entendían en esta materia de astrología y filosofía natural, que es muy poco y muy baxo.⁴³

Ni siquiera el enunciado del mito alcanza en el Libro Séptimo la altura del que hubiese tenido en el Tercero. No está en el capítulo dedicado al Sol, sino en el de la Luna, y su título es “La fábula del conejo que está en la Luna”,⁴⁴ lo que corresponde a uno de sus episodios secundarios.

⁴⁰ HG, Lib. III, cap. i, p. 202.

⁴¹ HG, Lib. III, cap. i, p. 202.

⁴² Alfredo López Austin, “Estudio acerca del método de investigación de fray Bernardino de Sahagún”, en *La investigación social de campo en México*, Comp. Jorge Martínez Ríos, México UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, 1976, p. 9-56, p. 34-36.

⁴³ HG, al lector, Lib. VII, p. 478.

⁴⁴ HG, Lib. VII, cap. ii, p. 479.

En las creencias míticas mesoamericanas hay dos tipos de creación del hombre: el primero da origen a la humanidad; el segundo, específico, da origen a los diversos grupos humanos, que surgen al mundo con sus peculiaridades. Sabemos por estudios comparativos con otras fuentes documentales, entre ellas las de los pueblos mayas de Guatemala —en primer término el *Popol Vuh*— que la historia de la ruina de Tollan y la huida de Quetzalcóatl es en realidad un mito en el cual se habla del segundo tipo de creación de los seres humanos. El mito se refiere a Tollan, la capital regida por Quetzalcóatl, ciudad mítica donde viven todos los pueblos antes de la salida prístina del Sol, antes de que los grupos humanos adquieran sus características específicas: todos hablan una sola lengua y aún no tienen dioses patronos específicos. En las versiones mayas se alude a un pecado que motiva la expulsión de todos los pueblos. En el momento de su salida, los pueblos obtienen los dones que marcan su particularidad: sus dioses patronos, sus formas rituales, sus lenguas, sus profesiones, sus bultos sagrados, todo bajo el auspicio del propio Quetzalcóatl, reconocido bajo su nombre de Nacxit.

La versión de la *Historia general* puede dividirse en dos grupos de narraciones. El grupo más importante se refiere, en sentido estricto, al relato de la vida de Quetzalcóatl: su gobierno, su pecado, su huida, su desaparición; el otro grupo es una serie de narraciones, en apariencia inconexas, en que el dios Titlacahuan, destructor de Tollan, se transforma en diversos personajes encargados de llevar la desgracia a la ciudad y sus habitantes por distintos medios sobrenaturales. Este grupo ocupa la parte intermedia, entre el pecado de Quetzalcóatl y la huida del sacerdote-gobernante hasta su desaparición.

Quetzalcóatl es un personaje en quien Sahagún cree descubrir una naturaleza francamente legendaria. En efecto, en otras partes de su obra el franciscano dirá del sacerdote tolteca que es como el rey Artús entre los ingleses,⁴⁵ y afirmará de los toltecas que son como los troyanos.⁴⁶ El carácter legendario se verá reforzado tanto por las referencias constantes a una geografía real —o con visos de realidad— que pueden corresponder a la actual Tula del estado de Hidalgo y sus alrededores, como por una continua mención de la naturaleza humana de Quetzalcóatl. Se trata, de acuerdo con esta presentación, de una historia de seres humanos en el mundo que,

⁴⁵ *HG*, Prólogo, Lib. VIII, p. 493-494.

⁴⁶ *HG*, Lib. X, cap. XXI, par. 1, p. 650-655.

pese a las exageraciones propias de la leyenda, mantienen su carácter histórico. El resultado es tan convincente que un buen número de especialistas conserva hoy en día la opinión de que ese Quetzalcóatl milagroso y esa Tollan maravillosa fueron reales, aunque adornados, sin duda, a partir de la exaltación de su propio prestigio.

Discrepo de esta opinión, basado, como antes dije, en una lectura comparativa de las versiones del mito procedentes de diversas fuentes; pero aun de la lectura interna de la *Historia general* podrán obtenerse suficientes indicios del carácter mítico de los relatos sobre Quetzalcóatl, Tollan, e incluso de algunos pasajes que hablan de los toltecas. Menciono brevemente algunos de estos indicios.

a. Varios de los personajes mencionados en los relatos, incluyendo a Huémac, tienen nombres de dioses: Titlacahuan, Huitzilopochtli, Tlachahuepan, Oxomoco, Cipactónal, etcétera.

b. Varios de los lugares mencionados tienen nombres míticos, sospechosamente repetidos en estas narraciones y presentes en mitos francos: Coatépec, Zacatépec, Tzatzitépec, Xochitla, Anáhuac.

c. Una de las características del nacimiento de los grupos humanos en la mitología mesoamericana es que en el momento de abandonar su lugar de origen para surgir al mundo se encuentran trastornados de sus facultades mentales, como si estuvieran ebrios. En los diversos relatos de la ruina de Tollan que aparecen en el Libro Tercero de la *Historia general*, el motivo es recurrente: “Y todo esto que hacía el nigromántico no sentían ni miraban los dichos tultecas, porque estaban como borrachos, sin seso”;⁴⁷ en otro relato: “Y los que volvieron no sentían aquello que les había acaecido, porque estaban como borrachos”;⁴⁸ y en otro más: “Y estaban como locos”.⁴⁹

d. En la mitología mesoamericana, como antes se dijo, los dioses patronos se caracterizan por ser los inventores de los diversos oficios, y su función es heredar a sus protegidos la profesión y los instrumentos por ellos creados. Este reparto se hace en los momentos en que cada uno de los pueblos, diferenciados, abandona la Tollan mítica para salir al mundo. Esto explicaría que Tollan fuese definida como la ciudad de todos los artífices, lo que significa que de ella saldrían todas las profesiones. En la *Historia general* los toltecas son presentados no sólo como los primeros habitantes de esta

⁴⁷ HG, Lib. III, cap. VII, p. 213.

⁴⁸ HG, Lib. III, cap. IX, p. 215.

⁴⁹ HG, Lib. III, cap. X, p. 215.

⁵⁰ HG, Lib. X, cap. XXIX, par. 1, p. 650-655.

tierra, sino como los inventores de las diversas artes y ciencias.⁵⁰

e. En el libro tercero, el final de la historia de Quetzalcóatl tiene todas las características de un mito odográfico,⁵¹ en el cual el sacerdote tolteca fue caracterizando los lugares por los que pasaba.⁵²

f. Su paso no sólo fue milagroso, sino incoador mítico, creador de un símbolo fundamental de la religión mesoamericana: la cruz del árbol cósmico, que en el relato se dice que fue hecha con dos troncos de ceiba: “Y en otro lugar [Quetzalcóatl] tiró con una saeta a un árbol grande que se llama *póchutl*. Y la saeta era también un árbol que se llama *póchutl*, y atravesóle con la dicha saeta, y así está hecha una cruz”.⁵³

Quiero terminar esta plática con un relato que, derivado de un mito, acabó dando origen a un refrán. Lo menciono porque se trata de un ejemplo de un fenómeno común: el paso de motivos de un género popular a otro. Sahagún registró en la *Historia general* la explicación del refrán *Moxoxolotlani*:

Este refrán se dice del que es enviado a alguna mensajería o con algún recaudo, y no vuelve con la respuesta. Tomó principio este refrán, según se dice, porque Quetzalcóatl, rey de Tulla, vio desde su casa dos mujeres que se estaban lavando en el baño o fuente donde él se bañaba, y luego envió a uno de sus corgobados para que mirase quién eran las que se bañaban, y aquél no volvió con la respuesta. Envío otro paxe suyo con la misma mensajería, y tampoco volvió con la respuesta. Envío el tercero, y todos ellos estaban mirando a las mujeres que se lavaban, y ninguno se acordaba de volver con la respuesta. Y aquí se comenzó a decir *moxoxolotlani*, que quiere decir “fue, no volvió más”.⁵⁴

⁵¹ Véase sobre estos mitos Alfredo López Austin, *Los mitos del tlacuache*, 3ª ed, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996, p. 431.

⁵² *HG*, Lib. III, cap. xiii-xiv, p. 217-218.

⁵³ *HG*, Lib. III, cap. xiv, p. 218.

⁵⁴ *HG*, Lib. VI, cap. xii, p. 442-443.