

Sandra Anchondo Pavón

*“Ilhuicáyotl iuan mitlancáyotl. El cielo y el infierno, transculturaciones teológicas en las *Addiciones* y el *Apéndiz a la postilla* de fray Bernardino de Sahagún”*
p. 93-108

*Muerte y vida en el más allá
España y América, siglos XVI-XVIII*

Gisela von Wobeser y Enriqueta Vila Vilar (edición)

México

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas

2009

434 p.

Ilustraciones y cuadros

(Serie Historia Novohispana 81)

ISBN 978-607-02-0449-4

Formato: PDF

Publicado en línea: 10 de diciembre de 2018

Disponible en:

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/503/muerte_vida.html



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

D. R. © 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



ILHUICÁYOTL IUAN MITLANCÁYOTL
EL CIELO Y EL INFIERNO, TRANSCULTURACIONES
TEOLÓGICAS EN LAS *ADDICIONES* Y EL *APÉNDIZ*
A LA *POSTILLA* DE FRAY BERNARDINO DE SAHAGÚN

SANDRA ANCHONDO PAVÓN
Universidad Panamericana

El encuentro entre el viejo continente y el americano significó un importante choque entre cosmovisiones además de las cuestiones políticas y económicas. Mucho se ha discutido sobre este punto, principalmente en lo tocante a las diferencias religiosas de los pueblos del Nuevo Mundo de cara a Europa cristiana. Un importante proyecto evangelizador intentó restituir las pérdidas europeas, que acarrea la crisis de la Iglesia católica, con nuevos conversos de tierras americanas, tarea que vista por la superficie parecía tan sencilla como providencial.

Como diría Melquíades Andrés, autor de un importante texto sobre teología española del siglo XVI, yo también creo que “nuestros conquistadores buscaron en América la gloria y el oro. Pero a la vez iban acompañados por misioneros franciscanos de la observancia, movidos por amor puro a Dios y a los hombres recién descubiertos, con un sentido sobrecogedor de pobreza”,¹ por lo que no se pueden callar ni separar ambos aspectos.

Pues bien, desde el sobreentendido de este segundo aspecto de la conquista, me referiré en concreto al caso de un observador franciscano venido a la Nueva España en 1529, fray Bernardino de Sahagún. Este hombre nació hacia 1499-1500, en el reino de León, España, y murió 90 años después en la ciudad de México.² Pasó más de 70 años en Nueva

¹ Melquíades Andrés, *La teología española en el siglo XVI*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1976, prólogo, p. XII-XIII.

² Cfr. Fray Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, 2 v., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997, v. I, lib. V, cap. XLI, p. 381: “acabó sus días en venerable vejez, de edad de más de noventa años”.

España, todos ellos dedicados al adoctrinamiento de los naturales y al estudio de su lengua y cultura.³

Impulsado por la urgencia de una conversión “verdadera” de los indios americanos, Sahagún emprendió dos proyectos en paralelo: por un lado, reunir información de primera mano sobre todos los aspectos de la cultura de los antiguos mexicanos —desde el culto a sus dioses, calendarios, fiestas, las cuestiones humanas y naturales, hasta las retóricas y políticas—, y por el otro, difundir textos encaminados a la conversión de los indios. Ambos proyectos, intrínsecamente unidos, buscaban a través de la memoria del pasado, rebatir lo malo y conservar lo bueno de los antiguos, a la vez que transmitir este discernimiento a las nuevas generaciones.

Sin embargo, no voy a detenerme demasiado en estas cuestiones, sino sólo a señalar los dos puntos clave en la presente exposición: primero, que el fraile franciscano no optó por destruir el mundo indiano para crear uno nuevo, puramente cristiano, sino por conservar aquello que no se opusiese directamente al cristianismo. Segundo, que reconoció que la verdadera conversión necesitaba, no sólo del conocimiento de la lengua mexicana, sino también del contexto y del imaginario en que se desplegaba, pues identificó bien que los términos aislados carecen de significado.

Hacia 1579 tendría ya listo el texto en tres columnas —romance o castellano, mexicano y pictogramas— conocido como *Códice florentino*, obra que reúne información general sobre la cultura del México antiguo, y sus obras doctrinales, las *Addiciones* y el *Apéndiz a la postilla*.

Las *Adiciones* y el *Apéndice* relacionadas estrechamente con el *Códice florentino* y escritas en lengua náhuatl, garantizaban la comunicación con los americanos por el buen uso de los términos —el léxico— y por la ubicación de éstos en un contexto apropiado, para transmitir el mensaje de la fe cristiana, desde el seno de la propia cultura náhuatl. A diferencia de los *Coloquios de los doce*, otra importante obra de Sahagún, las *Addiciones* y el *Apéndiz* se destinaban —en 1579— a conversos ya responsables del estado de sus almas y capaces de acomodarse a la moralidad cristiana. De esta manera, Bernardino de Sahagún avanzó notablemente en relación con los primeros intentos de evangelización.

La preocupación sahumantina estaba, como él mismo apunta en el prólogo al libro XII de una de las versiones de su *Historia*, “no en destruir y tiranizar a los naturales, sino alumbrarlos de las tinieblas de la idolatría e introducirlos en la Iglesia católica, para que informados en la re-

³ Cfr. Jesús Bustamante, *Fray Bernardino de Sahagún. Una revisión crítica de los manuscritos y su proceso de composición*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, p. 16; Manuel Ballesteros Gaibrois, *Vida y obra de fray Bernardino de Sahagún*, León, Institución Fray Bernardino de Sahagún (Consejo Superior de Investigaciones Científicas), 1973, p. 34.

ligión cristiana *alcancen el reino de los cielos*". Desde la perspectiva de Bernardino, la conversión no era tan sencilla. Para él, la posibilidad de "alcanzar el reino de los cielos" requería de mucho más que el simple conocimiento de los dogmas y doctrinas de la fe cristiana, pues hacía falta la acción libre y voluntaria de los hombres para cumplir la ley de Dios. El franciscano se enfrentaba a un problema crucial, del que me voy a ocupar: ¿cómo mover los corazones de los indios hacia el deseo de un cielo al que se llega con el bien moral?

Ante la conversión de finales del XVI, el fraile no estaba convencido de los frutos que ésta había supuestamente arrojado y dejaba ver su desencanto en varios escritos. En el prólogo al libro I de su *Historia general de las cosas de Nueva España* dice: "los pecados de la idolatría y ritos idolátricos y supersticiones idolátricas y agüeros y abusiones y ceremonias idolátricas no son aún pérdidas del todo". En el prólogo al libro II añade que "el diablo ni duerme ni está olvidado de la honra que le hacían estos naturales y que está esperando coyuntura para volver al señorío que ha tenido". En la relación del libro X, se lamenta sobre lo poco que han aprovechado el cristianismo, y hacia el fin del libro XI continúa sus declaraciones: "En lo que toca a la fe catholica, tierra estéril y muy trabajosa de cultivar donde la fe catolica tiene muy flacas raices, y con muchos trabajos se haze muy poco fructo y con poca pasión se seca, lo plantado y lo cultivado".

La persistencia de la idolatría y las deficiencias de la evangelización llevan a nuestro autor a replantear el asunto en otros términos. Está convencido de que no se puede hacer *tabula rasa* respecto de la tradición antigua, aunque tampoco deben permitirse reminiscencias que transgredan los presupuestos del cristianismo. Para resolver esta paradoja, intenta conocer el contexto sociopolítico y cultural de la antigua religión y con base en ello remover de ésta lo malo y conservar lo bueno.

De esta manera el seguidor de san Francisco quiere zanjar la aparente disyuntiva, mediante dos acciones clave en su nuevo proyecto de evangelización:

- a) El uso la lengua de los naturales. En este sentido, cabe decir que no había originalidad en la obra de Sahagún, pues este método ya había sido utilizado por los fundadores franciscanos de la misión católica en China,⁴ desde la segunda mitad del siglo XIII, y andaban por este camino fray Pedro de Gante y fray Andrés de Olmos, entre otros, en

⁴ Misión que perduró de 1294 a 1368. Cfr. José Sánchez Herrero, "Alfabetización y catequesis en España y América", en *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, compilación de Josep-Ignasi Saranyana, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1990, p. 237-263, p. 251.

América. La novedad en el método de Sahagún no estaba ni en el estudio de la lengua —Alonso de Molina y fray Andrés de Olmos estudiaron con estos fines la lengua y la gramática del mexicano— ni en la evangelización inculturada, sino en el estudio minucioso del contexto y la “oportunidad” del discurso evangelizador. Fray Bernardino no sólo atendía al saber “qué decir” —conocimiento de la doctrina cristiana— y “cómo decirlo” —conocimiento de la lengua náhuatl—, sino cuándo y en qué contexto hacerlo, en qué tono, con qué matices, con el modo más convincente y persuasivo.

Como su interés era retórico —pues buscaba mover a la acción moral—, Sahagún incluso trató de resolver esta cuestión desde dos perspectivas: la occidental —por medio de la retórica aristotélica y ciceroniana— y la indiana —con los discursos que recopila en su libro VI de la *Historia general de las cosas de Nueva España*.

- b) La vinculación de los términos con su significado primigenio, para que al conservar el significante, propio y cercano a los naturales, se consiguiera el traslape del significado cristianizado. Conservaría la forma náhuatl con contenidos cristianizados —como sucede en la *Psalmodia cristiana*, en que usa los difrasismos, aliteraciones y metáforas nahuas para transmitir la doctrina cristiana— o bien, adaptaría los contenidos indianos en el contexto cristiano —como es el caso de la amonestación acerca de la policía exterior en el *Apéndice a la postilla*. En términos de lingüística moderna, Bernardino privilegia todos los elementos de la buena comunicación: la semántica —léxico— y la pragmática —contextos, entonación, uso de las figuras retóricas y oportunidad en el discurso.

El énfasis de la presente investigación no radica en la transculturación lingüística del esfuerzo sahumaguntino, sino en el hecho de que ella implicaría una reformulación absoluta de la cosmovisión indígena, trastocando toda su realidad. Esta comunicación, de la que hablábamos, surge de la fusión de horizontes de comprensión y por lo tanto del trastocamiento inevitable de ambas formas de ver y entender el mundo —la europea y la americana—. Enfocaremos aquí el cambio en el mundo indiano.

Una vez superada la predicación a señas, reducida por cierto a explicar la existencia del cielo y del infierno (para indicar el infierno señalaban “la parte baja de la tierra con la mano y decían que había fuego, sapos y culebras, y acabando de decir esto, elevaban los ojos al cielo, diciendo que un solo Dios estaba arriba, asimismo apuntando con la mano”),⁵ con la llegada de los primeros franciscanos —en junio de 1524— comenzó la evangelización metódica de Nueva España, median-

⁵ Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, México, Chavero, 1892, lib. I, cap. 20, p. 162-165.

te el uso de intérpretes,⁶ que por razones evidentes dificultaba la impartición de sacramentos —pensemos por ejemplo en la confesión—. Así, queda claro que los misioneros supieron siempre que el conocimiento de las lenguas indígenas era una condición esencial para una evangelización seria y efectiva.

El problema ahora, habiendo visto Sahagún el fracaso en las conversiones, pese a todos los intentos, se hallaba en cómo usar el instrumento de la lengua para el adoctrinamiento. Ante las diferencias conceptuales y la imperiosa necesidad de difundir el mensaje cristiano, se optaba entonces por alguna de estas tres soluciones:

1. Introducir en la lengua mexicana las palabras necesarias para expresar los nuevos conceptos propios del cristianismo (trinidad, espíritu santo, redención...), es decir, traducirlos.
2. No traducirlos, sino tomar préstamos del castellano.
3. Explicarlos mediante perífrasis, es decir, apelando a conceptos descriptivos.

La primera solución tenía la desventaja de conservar parte del antiguo contenido pagano,⁷ pues aunque el náhuatl se prestaba a los neologismos, los términos permanecían cargados de resonancias “idolátricas”, a pesar de su uso cristiano. La segunda tenía la desventaja de construir un discurso de sobrepuestos, siempre ajenos a los naturales, aunque por otro lado, salvara los malentendidos. La tercera opción mostraba la bondad de evitar confusiones (porque las explicaciones podían ser largas y redundantes), pero no conseguía amalgamar un mensaje simple y directo a las nuevas generaciones de cristianos.

Ante la situación, Sahagún notó la facilidad con que los misioneros podían caer tanto en concesiones peligrosamente paganas como en la inflexibilidad del discurso. La tendencia hacia estos dos excesos dificultaba el movimiento del corazón indio hacia el deseo de “ganar el cielo”, pues lo primero impedía la visión clara de las realidades cristianas y lo segundo, el movimiento voluntario de unos indios orillados a una nueva fe por la fuerza. En cuanto al sistema descriptivo o perifrástico tenía la ventaja de ser pedagógico, sin ser impositivo; el problema radicaba

⁶ Cfr. Agustín Dávila Padilla, *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México, de la orden de Predicadores por las vidas de sus varones insignes y casos notables de Nueva España*, Madrid, 1596, lib. II, cap. 76, citado en Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 118-119.

⁷ Cfr. Robert Ricard, *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-24 a 1572*, México, Jus/Polis, 1947, p. 130.

en que la pura explicación, sin un uso recurrente de un término preciso, dificultaba la conceptualización y, por tanto, la comprensión de las nuevas nociones. ¿Qué hacer entonces para convertir “verdaderamente” a los indios a la nueva fe?

Antes de resolver la cuestión, es importante observar cómo Sahagún llegó a emplear los tres métodos descritos. En el libro titulado *Coloquios y doctrina cristiana con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V convirtieron a los indios de la Nueva España* —obra escrita en español y posteriormente traducida al náhuatl, en 1564—,⁸ nunca utiliza el primer sistema de traducción al mexicano, sólo los otros dos. Ahí explicó los nuevos términos cristianos en náhuatl; de tal manera, vemos que la palabra “pecado” no se tradujo ni se empleó en español, pues los pecados son “heridas para el corazón del dueño del cerca y del junto”,⁹ “ofensas al corazón de Dios” o transgresiones que los demonios andan “siempre trayéndoles a la mente”.¹⁰ También en los *Coloquios*, en el capítulo X, tomó prestado el término “ángel” repetidas veces, lo mismo que los términos “diablo” y “Dios” (que nunca se tradujo por el término *téotl* —*in ce téotl*—),¹¹ sobre todo en el primer capítulo.

En cambio, es de remarcar que en el *Códice florentino*, obra escrita primero en mexicano y después traducida en su versión parafrástica al castellano, en 1578, Sahagún introdujo dentro de términos en náhuatl, la parte castellana, que no tradujo al español. En vez de ello, prefirió explicarlos,¹² aunque por contraposición, en la versión náhuatl nunca introdujo terminología castellana.

En las *Addiciones* y el *Apéndiz a la postilla*, de 1578-1579, utilizó préstamos del castellano, por ejemplo para los conceptos de Dios y Jesucristo, pero en otros casos utilizó los términos nahuas como equi-

⁸ Notemos que en 1555 la versión castellano-mexicana del diccionario de Molina (Cfr. Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, edición de Miguel León-Portilla, México, Porrúa, 1977 (Biblioteca Porrúa, 44) no incluye los términos “cielo”, “infierno”, “Dios” ni “diablo”, sino que siempre se toman prestados del español; sólo divinidad se traduce por *teóyoatl* (f. 82v).

⁹ Bernardino de Sahagún, *Coloquios y doctrina cristiana con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V convirtieron a los indios de la Nueva España*, edición de Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1986, cap. II, c.

¹⁰ *Ibidem*, cap. XI, c.

¹¹ El hecho de que “Dios” se usa para el Dios cristiano y *téotl* para los dioses falsos de los naturales se puede ver en los capítulos I, III, V, VIII, IX, X, XI y XII de los *Coloquios y doctrina cristiana*.

¹² Cfr. Pilar Máynez, *Religión y magia: un problema de transculturación lingüística en la obra de fray Bernardino de Sahagún*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Escuela Nacional de Estudios Superiores-Acatlán, 1989.

valentes a los españoles, y algunas veces agregó una breve explicación o perífrasis.

Las distinciones son interesantes, pero insisto, no nos ocupa aquí la transculturación lingüística o el uso de los términos; lo que busco es señalar el intento sahumantino de modificar las concepciones indígenas del más allá, a través de los cambios terminológicos. En los *Coloquios*, por ejemplo, el término “cielo empíreo”, para designar el más allá cristiano, no fue traducido al náhuatl, sino que permaneció como un préstamo lingüístico del español, en cambio en las *Adiciones* y el *Apéndice a la postilla*, texto casi 20 años posterior, Bernardino ya tradujo “cielo empíreo” por *ilhuícatl* e infierno por *mictlan*. El cambio que observamos implica, en mi opinión, que Bernardino de Sahagún tiene conciencia de una posible transculturación teológica.

Cabe preguntarse ¿caso Sahagún está trastocando los límites de la cristianización? ¿Mediante los antiguos términos está reviviendo la idolatría, los ritos y las supersticiones como supuso el Santo Oficio en 1577? O más bien, ¿a partir de la evocación de la antigua cultura, lo que hace es renovar la evangelización hacia una práctica más eficaz? Mi trabajo no pretende probar que Sahagún haya logrado un cambio en el imaginario del más allá indiano ni tampoco mostrar las modificaciones en la cosmovisión de los indígenas recientemente catequizados, lo que intento demostrar no es la efectividad del discurso sahumantino, sino su finalidad. Pienso que el religioso apela a los cambios terminológicos, con miras a transformar de fondo la religiosidad indiana. Lo que me interesa entonces no está en los resultados de la propuesta sahumantina, sino en la propuesta misma: la transculturación teológica por medio de la lengua.

Así la introducción de las mencionadas nociones, referentes al más allá cristiano, se volvieron necesarias, con miras a trastocar la realidad indiana. Para este conocedor de la cultura y el contexto indiano, es imposible introducir el cristianismo sin que los indios acepten, al menos, los siguientes aspectos fundamentales, anteriormente ajenos a sus concepciones teológicas: la afirmación de la plena libertad humana, el dogma perenne en que se traduce la voluntad del Dios cristiano, la linealidad de la historia que garantiza el plan salvífico universal, el cielo como premio al buen cristiano, el infierno como castigo, la indiferencia de las circunstancias de la muerte y la importancia de la acción moral personal en la vida presente.

Ahora bien ¿por qué la transmisión de estos conceptos entre los indios implica tanta dificultad? ¿No sería suficiente con la explicación perifrástica de que hablábamos para hacerlos entender las nuevas ideas? Las dificultades saltan a la vista cuando se conoce la cosmovisión indiana del modo en que nuestro autor la conoció.

Debido a la fuerte integración de todas las esferas de la vida (social, política, religiosa), la cosmogonía de esta cultura y la predestinación con que el orden cósmico marcaba la vida de los indios desde su nacimiento, la vida del indígena de ningún modo era un campo abierto e indeterminado que pudiera ser moldeado por una voluntad individual libre, sino la realización de un orden siempre anteriormente presente.¹³ Se trataba de un acontecer cíclico en el que las fuerzas sagradas se relacionaban fluidamente con el mundo social,¹⁴ de tal manera que el porvenir del individuo se ordenaba por el pasado colectivo; es decir, su pasado y futuro eran revelados por el calendario y la adivinación frente a una realidad cíclica que orillaba al hombre, más que a decidir qué hacer, a interpretar cómo saber. Como explica Tzvetan Todorov, la interpretación de cada hecho se hacía en función del orden preestablecido y se debía establecer en función de la armonía universal.¹⁵

En cuanto a la linealidad de la historia, ésta habría de sobreponerse a la creencia en una sucesión de periodos cíclicos, así como la estabilidad de la voluntad divina cristiana habría de hacerlo frente a la inestabilidad total del universo náhuatl, en la que incluso los dioses se sacrificaban para que siguiese fluyendo la energía cósmica.¹⁶

En la concepción náhuatl del espacio-tiempo no existía una dicotomía radical entre el antes y el ahora, o entre el lugar y el momento. Es decir, no hay tal sucesión de momentos, sino más bien se trataba de eventos espacio-temporales en los que concurrían todas las realidades del universo, o sea del espacio-tiempo cíclico.

En el universo precortesiano cada evento era único y particular, de ahí el carácter menesteroso del ser humano, la necesidad de la adivinación y la ritualidad. Nada tenía carácter científico, todo era un ritual. El curandero, por ejemplo, era más un instrumento divino que un hombre poseedor de conocimientos médicos; del mismo modo en que la cosecha de maíz no dependía del pronóstico de las condiciones climáticas sino de la voluntad variable de los dioses, la siembra se convertía en un rito y no en una técnica. Se trataba de una periodicidad en el terreno de lo posible, lo meramente fáctico, donde no existía la necesidad sino sólo la contin-

¹³ Tzvetan Todorov, *Las morales de la historia*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 75.

¹⁴ Mircea Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, Barcelona, Herder, 1999, p. 55.

¹⁵ Cfr. Tzvetan Todorov, *Las morales de la historia*, op. cit., p. 193-202, aunque el problema de la libertad no queda claro. Por otro lado recordemos que el náhuatl siempre interpretaba lo divino, lo natural y lo social con la ayuda de un sacerdote.

¹⁶ Mircea Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, op. cit., p. 56.

gencia, el devenir cíclico, la periodicidad de un tiempo, a la vez “reiterativo y predeterminado”.¹⁷

Así, con la introducción de las nociones cristianas, la tradición indígena, preocupada por establecer el paralelismo de los hechos con una interpretación espacio-temporal y cíclica, se enfrentó a la idea de un análisis de los acontecimientos, en relación con una sucesión lineal que propone un principio y un plan salvífico universal.

La dificultad aumenta al tratar de conciliar las diversas nociones del espacio y el tiempo entre ambas cosmovisiones, pues el problema principal no es gnoseológico sino espiritual. Se trata de una problemática holística que involucra a todo ser humano; es decir, si lo que interesa es ver cómo alcanzar la salvación y cómo ganarse el cielo, necesariamente aparece otra transgresión a la teología indiana fundamental.

Para Sahagún, el indio converso habría de vivir una moral que transformara la vida del hombre en esperanza, ya no en una tragedia, en medio del vaivén de las batallas de Tezcatlipoca,¹⁸ sino en un drama en el que la lucha tiene como horizonte la victoria. En este sentido el valor de la acción no se debe buscar ya en el presente, sino en un futuro, en un más allá todavía desconocido, pero que reorienta toda la perspectiva humana.¹⁹ Además del valor en sí misma, la acción que el cristiano realiza —aparte de ser libre— tendría un valor salvífico personal, en oposición a una salvación comunitaria de la tradición náhuatl.

Al saberse absolutamente libre y no en parte, el indio ya puede calificar sus acciones como buenas o malas y, por ello, volverse susceptible de premio o de castigo. Lo anterior hace posible que surja la idea de un cielo como premio y un infierno como castigo; en contraposición a las antiguas creencias, no importan tanto las circunstancias de la muerte como las acciones morales personales realizadas en vida.

En su *Psalmodia cristiana*, Sahagún sentenciaba que los 10 mandamientos —*matláctetl teunaoatilli*— son un gran tesoro para el cristiano, pues aquel que los siguiese iría al cielo y quien no, se condenaría en los infiernos. Los términos que usó son *illhuícatl* y *mictlantli*. Veamos cómo a partir de este nombramiento podemos explicar el intento de transcul-

¹⁷ Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 95; cfr. Bernardino de Sahagún, *Códice florentino*, 3 v., edición facsimilar del Gobierno de la República del manuscrito 218-220 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana, 1979, lib. V y VII; cfr. Miguel León-Portilla, *Toltecatyotl. Aspectos de la cultura náhuatl*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 180-190.

¹⁸ Cfr. Tomás Trigo, “Escatología y especificidad de la ética cristiana”, en *Escatología y vida cristiana*, compilación de César Izquierdo *et al.*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2002, p. 195-203, p. 196.

¹⁹ Cfr. Tomás Trigo, “Escatología y especificidad de la ética cristiana”, *op. cit.*, p. 197.

turación teológica por medio de la lengua. Bernardino llamó *illhuícatl* al cielo y *mictlan* al infierno. Con lo anterior, además de comunicarse con los naturales en su propia lengua, parece que tenía el propósito de reorganizar de alguna manera la cosmogonía y la imagen del universo de los antiguos, para insertarla en el plan de salvación universal y reorientar toda la tradición indiana mediante estos dos conceptos referentes al más allá cristiano. Con lo anterior continúa la tradición, habla de sus antepasados, sus abuelos, mediante las enseñanzas que ellos mismos dejaron, replantea lo bueno y lo malo para no quebrantar los nuevos preceptos cristianos sin construir una religiosidad de superpuestos.

Al no hacer *tabula rasa* de las tradiciones ancestrales nahuas, Sahagún pensaba en una transición religiosa pacífica, mediante la aceptación voluntaria de la nueva fe, incluso en la construcción de un nuevo cristianismo americano.

La clave de la hipótesis sahaduntina, en mi opinión, está en que el cambio de terminología puede redimensionar la realidad indiana, pues al trastocar los conceptos de cielo e infierno, desde el seno de la lengua y la cultura antiguas, toda su cosmovisión se afectaría con una orientación cristiana, sin dejar de ser propiamente náhuatl.

Sin embargo, nos encontramos aquí con un dato interesante. Recordemos que Sahagún no había introducido los términos nahuas en el *Coloquio*, pero sí en las *Adiciones* y el *Apéndice a la postilla*, donde los acompañó de una explicación perifrástica que redimensionó el término en náhuatl y lo cristianizó. Ello nos lleva a remarcar la siguiente cuestión: la obra del fraile leonés consistía en promover una conquista religiosa pero no espiritual, es decir, una cristianización inculturada. Sólo rechazaba los contenidos idolátricos pero nunca las costumbres ancestrales, las formas discursivas, la memoria de la antigua cultura... puesto que, como dice en la relación del autor, digna de ser notada que introduce en el décimo libro de su *Códice florentino*, si su manera de regir "no estuviera tan inficionada con ritos y supersticiones idolátricas, pareceme que era muy buena y si limpiada de todo lo idolátrico que tenía y haciéndola del todo cristiana, se introdujese en esta república indiana y española, cierto sería gran bien y sería causa de librar así a la una república como a la otra de grandes males". De tal suerte que incluso aconseja al indio: "no habéis de tener cuidado de los atavíos de los castellanos, ni de sus comidas, ni de sus bebidas, ni habéis de imitar la manera en que viven. Lo que os es muy necesario es lo que os han instruido vuestros abuelos, como arriba se ha dicho. En cuanto a la vida cristiana, imitad a los buenos cristianos, a los hombres justos, a los que

viven según los mandamientos de Dios, esto es sea cual fuere su costumbre o proveniencia”.²⁰

Regresemos ahora al estudio del cielo y el infierno y la cristianización del más allá indiano, leyendo un pequeño fragmento de los *Cantares mexicanos* (en traducción de Miguel León-Portilla), para observar cómo reflexionaron los antiguos mexicanos sobre la vida después de la muerte:

Meditad, recordad la región del misterio.
Allá su casa es: en verdad todos vamos
adonde están los descarnados, todos nosotros los hombres,
Nuestros corazones irán a conocer su rostro.²¹

El análisis de textos como este nos inclina a pensar que para ellos el alma sí era inmortal y, una vez salida del mundo, continuaba viviendo en el *ilhuícatl* (cielo) o en el *mictlan* (infierno). Sin embargo parece que esa vida no era el resultado de una sanción: ni el cielo era recompensa ni el infierno castigo. “Nada importaba cómo había vivido el hombre: lo importante eran las circunstancias en que había muerto.”²²

Ahora bien, si nos volvemos hacia la cosmogonía de los antiguos mexicanos, entenderemos mejor el cambio que implicaría la reducción de los 13 cielos y nueve infiernos a uno solo, a partir de la cristianización.

El término *ilhuícatl* —que puede traducirse como cielo, cosmos o firmamento— procede de una concepción más naturalista —hablando en términos occidentales, dado que para los antiguos mexicanos no había tal separación entre lo natural y lo sobrenatural— y podía referirse a cualquiera de los 13 cielos nahuas:

1. *Ilhuícatl metztli*, donde avanza la luna
2. *Citlaco*, el lugar de las estrellas
3. *Ilhuícatl tonátiuh*, el cielo del sol
4. *Ilhuícatl huitztlan*, el cielo de Venus, relacionado con Quetzalcóatl
5. El cielo de las *citlalin popoca* o las estrellas humeantes
- 6 y 7. El cielo de la noche o el día
8. El lugar de las tempestades

²⁰ Bernardino de Sahagún, *Adiciones, Apéndice a la postilla y Ejercicio cotidiano*, edición facsimilar, paleografía, versión española y notas de Arthur J. O. Anderson, prólogo de Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1993.

²¹ Ms. *De los cantares mexicanos*, Biblioteca Nacional de México, México (en adelante, BNM), 1904, f. 61v.

²² Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, op. cit., p. 97. Cfr. Bernardino de Sahagún, *Códice florentino*, op. cit., apéndice al lib. III, cap. 1 al 3.

9, 10, 11. *Teteocan*, el lugar donde viven los dioses
12 y 13. *Omeyocan*, el lugar de la dualidad.²³

Por otro lado, la región de los muertos, *mictlan*, consistía en nueve planos bajo la tierra.²⁴

Ahora bien, por su concepción del universo, podemos deducir la complejidad del más allá indiano. ¿Qué pasaba con el hombre después de su muerte?, ¿a dónde iba?, ¿por qué razones o bajo qué criterios?

Encontramos una respuesta, coincidente también con otros textos del XVI, en el apéndice al libro III de la *Historia general de las cosas de Nueva España*. Sobre el *mictlan* nos dice fray Bernardino:

ya os llevó el dios que se llama Mictlantecuhtli, y por otro nombre Aculnahuácatl o Tzontémoc, y la diosa que se dice Mictēcacihuatl ya os puso por su asiento, porque todos nosotros iremos allá, y aquel lugar es para todos, y es muy ancho, y no habrá más memoria de voz. E ya os fuiste al lugar oscurísimo que no tiene luz ni ventanas, ni habéis más de volver ni salir de allí.

En su apéndice al libro III, capítulo II:

La otra parte donde decían que iban las ánimas de los difuntos es el paraíso terrenal que se nombra Tlalocan, en el cual hay muchos regocijos y refrigerios, sin pena ninguna. Nunca jamás faltan las mazorcas de maíz verdes, y calabazas y ramitas de bledos y axi verde y xitomates, y frisoles verdes en vaina, y flores. Y allí viven unos dioses que se dicen *tlaloque*, los cuales parecen a los ministros de los ídolos que traen cabellos largos. Y los que van allá son los que matan los rayos o se ahogan en el agua, y los leprosos y bubosos y sarnosos, y gotosos e hidrópicos. Y el día que morían de las enfermedades contagiosas e incurables, no los quemaban, sino enterraban los cuerpos de dichos enfermos, y les ponían semillas de bledos en las quixadas, sobre el rostro. Y más, poníanles color de azul en la frente, con papeles cortados. Y más, en el colodrillo poníanles otros papeles, y les vestían con papeles, y en la mano una vara.

Y así decían que en el paraíso terrenal que se llamaba Tlalocan había siempre jamás verdura y verano.

Luego, en el apéndice al libro III, capítulo III, también del código de Florencia:

²³ Clasificación de León-Portilla basada en el *Código Vaticano A*, 3738, f. 2r.

²⁴ Clasificación basada en las ilustraciones del *Código Vaticano A*, 3738, f. 1v.

La otra parte a donde se iban las ánimas de los difuntos es el cielo donde vive el Sol. Los que van al cielo son los que mataban en las guerras y los captivos que habían muerto en poder de sus enemigos. Unos morían acuchillados; otros quemados vivos; otros acañavereados; otros aporreados con palos de pino; otros peleando con ellos; otros atábanlos teas por todo el cuerpo y poníanlos fuego, y ansí se quemaban. Todos éstos dizque están en un llano y que a la hora que sale el Sol alzaban voces y daban grita, golpeando las rodelas [...]. Y en el cielo hay arboleda y bosque de diversos géneros de árboles. Y las ofrendas que les daban en este mundo los vivos iban a su presencia, y allá las recibían.

Y después de cuatro años pasados, las ánimas destes defuntos se tornaban en diversos géneros de aves de pluma rica y color, y andaban chupando todas las flores ansí en el cielo como en este mundo, como los zinzones lo hacen.

Pero el *mictlan*, la región de los muertos, el más allá, no era un lugar de horrores. Era simplemente la morada de los difuntos, situada en el norte, adonde se encaminaba el hombre que había terminado su existencia terrenal para continuar su vida como huésped del dios Mictlantecutli. Ni siquiera era un lugar de eternas tinieblas; ya que cuando el sol desaparecía tras el horizonte, bajaba al *mictlan*.²⁵

Asimismo el *tlalocan*, el paraíso terrenal, era el lugar de los placeres mundanos y de la bonanza plena, pero llegar a él sólo dependía del capricho de Tláloc y el beneficio que otorgaba a quienes morían por causa de las aguas: hidrópicos, ahogados o por muerte de rayo.²⁶

El paraíso cristiano, en cambio, estaba reservado al piadoso, al justo (el día del juicio final, los bienaventurados irán al cielo; los réprobos serán tragados por las fauces del infierno). Con aquella promesa, el cristianismo quiere orientar la conducta humana hacia un ideal ético-religioso y éste es el fin que persigue fray Bernardino. Recordemos su propósito primigenio, motor y fin de toda su obra: “que alcancen el reino de los cielos”. La mitología mexicana, empero, no conoció un paraíso —recompensa del bueno— ni conoció el infierno con sus tormentos eternos como castigos del mal. La supervivencia después de la muerte no era premio de una conducta moral, sino llana consecuencia de la indestructibilidad de la energía vital.

Ante el desfasamiento radical de las concepciones europea e india acerca del más allá, Sahagún pensaba en dos opciones desde un punto de vista lingüístico: dejar los términos “cielo” e “infierno” sin

²⁵ Cfr. Paul Westheim, *Arte antiguo de México*, México, Era, 1991, p. 64.

²⁶ Cfr. Paul Westheim, *Arte antiguo de México*, op. cit., p. 66.

traducir, como hizo en *Los coloquios de los doce* —a sólo 40 años de iniciada la evangelización—, sin mezclarlos con la cosmogonía y la mitología nahuas, o —la opción que después eligió— traducirlos al mexicano para insertarlos en la cultura indígena y acompañarlos de una descripción que atrajera los antiguos significantes hacia un significado nuevo, cristianizado, pero sin alejarse de los propósitos de una evangelización inculturada, como la que pretendía lograr.

Notemos las cuestiones centrales que al respecto debió advertir el religioso. ¿Cómo volver el más allá indiano —*ilhuicáyotl iuan mitlancáyotl*— semejante a una red en el mar que recoge peces de todas las clases y cuando está llena la sacan a la orilla para recoger en cestos los buenos y tirar los malos, separándolos de entre los justos y echándolos al horno del fuego del llanto y rechinar de dientes? (Mateo 13, 47). ¿Cómo infundir a los indios el deseo de ganar el cielo y asegurarles estar con Jesús en el paraíso? (Juan 23, 43.)

Si fray Bernardino continuase hablando de cielo e infierno —sin trasladar los términos al náhuatl—, posiblemente la cosmogonía y la mitología nahuas permanecerían intactas, subsistiendo en paralelo con las ideas europeas. Sin embargo, el éxito de la permuta terminológica, pensaba nuestro autor, debía traducirse en una conversión exitosa desde al menos dos puntos de vista:

1. Al usar los términos antiguos y explicarlos con el nuevo relato, irrumpiría en la realidad indiana y la trastocaría, eliminando la posibilidad de malentendidos.
2. Al usar los términos en náhuatl y no en español, la conversión inculturada movería pacíficamente al indio a la nueva religión desde sus propias categorías y no desde otras ajenas. Mediante el traslape de los términos cielo e infierno redimensionaría la realidad humana de los indios, al menos en cuanto a la política, la ética y la teología.

Antes de concluir, volvamos a los textos de las *Addiciones a la postilla* donde leemos las enseñanzas de Bernardino de Sahagún a las nuevas generaciones de conversos: “Hemos de vivir rezando a Dios durante todo el tiempo que vivamos en el mundo porque siempre nos dé sus riquezas, su prosperidad, allá en el cielo empíreo y los que no obren así cuando mueran, caerán en la muerte eterna, el eterno tormento, irán encarcelados para siempre allá en los infiernos”. Prosigue insistiendo en la necesidad



del bien obrar para la salvación diciendo: “los que creen que por la sola misericordia divina se salvarán son muy desatinados”.²⁷

Varias líneas después agrega, retomando la imagen de aquel lugar de ensueño que también tuvieron los antiguos mexicanos: “en ninguna manera podré decir cuán preciosa, cuán maravillosa, cuán enriquecedora, cuán deleitosa [...] es la ciudad [...]. Allá [dice nuestro fraile] nunca anochece, nunca hace frío, las flores nunca descontinúan sus brotaduras, allá siempre es la estación de verano”.²⁸

A partir de estos últimos fragmentos notamos la esencia del proyecto sahumantino. El fraile retomó de los mexicanos la concepción de *tlalocan* o paraíso terrenal para explicar cómo es el cielo cristiano y la necesidad humana de orar para pedir el sustento en el mundo a nuestro Dios. Sin embargo, esto lo enmarcó cuidadosamente entre renovadoras nociones cristianas: sin las obras libres y buenas no hay salvación. Con ello, y mediante el uso de los términos *ilhuícatl* y *mictlan*, además de los modos de expresión indios (por ejemplo: “lugar donde las flores nunca descontinúan sus brotaduras” o “hay que vivir rezando a Dios para que siempre nos dé sus riquezas en el cielo empíreo”), el proyecto Sahaguntino se insertó en la tradición náhuatl y la cristianizó por medio de dos importantes recordatorios: la necesidad del uso de la libertad y las buenas obras en la vida presente. Así, la conversión que propuso Sahagún debió partir de la tradición náhuatl y regresar a ella, auténtica y flexible, pero también, cuidadosamente cristiana.

²⁷ Bernardino de Sahagún, *Adiciones, Apéndice a la apostilla y ejercicio cotidiano*, op. cit., p. 24 y 25.

²⁸ *Ibidem*, p. 81.

